



קונטרס כתר יתנו לך

ביאורים ועיונים
בעניני שבועות

מאת הרב מרדכי יוסף זקוטיןסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם
יוצא לאור ע"י
המכון לחוצאת שיעורי וכתבי רבינו שליט"א





קונטרס

כתר

יתנו לד'

ביאורים ועיונים

בעניני שבועות

מאת הרב מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם

יוצא לאור ע"י

המכון להוצאת שיעורי וכתבי רבינו שליט"א



אפשר לשמוע את השיעורים
בשפת האנגלית בtorah anytime,
או בwww.kmhlawrence.com

היות שהמכון בתחילת דרכו,
חשוב לנו מאוד
לשמוע רעיונות והצעות לשיפור,
אפשר לשלוח תגובות, הערות, ותיקונים
בכתובת מייל
pinchosbirnbaum@gmail.com
או בכתובת
kmhlawrence@gmail.com

לזכות רפואה שלימה
עלקא דבורה בת מרים רבקה חנה

הסכמות שהתקבלו על ספר אבתי עברי השם אגן

Rabbi Y.M. Morgenstern
Rosh hayeshiva of
"Toras Chochom"
Yerushalaim

יצחק מאיר מארגנשטערן
רב ור"מ דק"ק "תורת חכם"
לתורת הנגלה והנפטר
פעולה ירושלים תרפכ"א

בעמית, בחסות לידו וידיד, אותם ספר - זהו שפורה שבינה בעמית יחכם חפשי לפרק

שטחתי בהאיר לגגד עיני גליונות מלאכת מחשבת משיעורי ידידנו מאור בעלה נודע בשערים בשיעוריו הנפלאים בקרב עדת מי מנה, מוציא יקר מזולל, מופלא בתורה וביראה ובחסידות ובכל מדה נכונה, מוסר עצמו למען זיכור הרבים כל הימים לרבות הלילות, כמ"ע הרב הגאון ההסיד מוהר"ד מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א - רב ור"מ ק"ק קהל מבקשי ה' בניו יארק, אשר ביהודי ומכירי מקרוב גודל פעולתו בזיכור הרבים ובפיו המפיק מרגליות רבים השיב מעון, אשרי חלקו ואשרי קהלתו החוסים בצילו, עליהם ועל זרעם תבוא ברכת טוב כל הימים.

והן קמו ונתעוררו תלמידיו החשובים הע"י ונפשם היפה אותה להעלות על מזבח הדפוס מפרי ביכורי שיעוריו הנודעים הבלולים מנגלות ונסתרות ומעוטרים בעומק תורת החסידות אשר כבר יצאו להם מוניטין בשער בת רבים בסגולתם לקרב הלכבות לדרכי עבודת השי"ת, וזה יצא ראשונה ספר אבתי עברי ה' אגן, והמה שיעורים נעלים ונפלאים במעלת קדושת ימי הפורים הנזכרים ונעשים, והארת מרדכי המאיר ובא בכל שנה ושנה, וכבר אמר רבה"ק וי"ע כי מעכשיו כל ההתחלות מפורים, ועל כן טוב עשו בעתם בהיותם זוכים להאיר לארץ ולדרים מתורת רבם הנעלה אשר זכותו רב ועצום עד מאוד, ויהי רצון שיוכזו להשלים מחשבתם הטובה לזכות את הרבים, יפוצו מעינותיו חוצה ויתקבל ספר זה יחד עם שאר הספרים שעתידיים להוציא לאור עולם בס"ד בפני כל יודעי דת ודין, ויעשו מסילות בלב אחינו בני ישראל וילמדו תועים בינה עד ביאת גואל צדק במהרה דידן והיתה להו"ה המלוכה.

י"ק וי"ק
מארגנשטערן

הסכמות שהתקבלו על ספר אכתי עברי השם אנן

Congregation Ash Kodesh
of Woodmere

351 Mahomet Road,
Woodmere, N. Y. 11598
516 - 589-2660

RABBI MICHAEL WEISSBERGER



קהילת אש קודש דוודמיר

הרב משה וויינבערגער
מדינת ניו יורק

ב"ח

ג' אדר ב' תשפ"ד

נחלקו רבנותינו ז"ל מנין זכה משה לקרני ההוד. רבי שמואל בר נחמני אמר, הלוחות ארכו ששה טפחים, ורחבו שלשה טפחים, והיה משה מחזיק בשני טפחים, והקב"ה בשני טפחים, וטפחיים ריוח באמצע. משם נטל משה קרני ההוד (ותנחומא כי תשא ל"ז).

ראיתי בספר הנפלא מלכות שלמה מהגה"ק ר' שלמה טווערסקי מהארנאסטויפאלדענזער, זי"ע, שמצד אחד יש חלק התורה שהוא למעלה מהשגותינו, והוא הטפחיים ביד הקב"ה, והטפחיים בידי משה רבינו היינו חלק התורה שיש לנו המוחין להבין. והטפחיים באמצע הוא חלק התורה שעדיין לא נתגלה בשלימות, והוא מותפס ומושג ע"י אלו המבקשים אותו להמשיך תפיסת משה רבינו יותר מהטפחיים שכבר מוחזקים הם בידו.

כי התורה היא נצחית, ומוסתר בתורה ההדרכה הנצחית בפרט לכל דור ודור לפי הנסיגות המיוחדות של אותו הדור. זה חלק התורה הגנוה בטפחיים שבין משה והקב"ה, ובכל דור ודור צריכים לגלות אותו. ואף שיש ב"ה הרבה תלמידים חכמים השקועים בחלק התורה שהיא ביד משה רבינו ומפיצים אותה לרבים, מ"מ מעטים הם היודעים להאיר תוך לבות אנשי הדור, ובפרט צעירי הדור, למצוא רפואות לתחלואי הדור מתוך הטפחיים שבאמצע הלוחות.

ידידי, אהובי, חמדת לובי הרה"ח מוה"ר מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א, רב דק"ק מבקשי השם בלארענס נוא יארק, הוא ת"ח מופלג וידידו רב לו בנגלות התורה ובטפחיים באמצע הלוחות. כבר מילדותו התחיל להתחמם באור דברי הצדיקים, דולה מהם ועכשיו משקה לצמאים לדבר ה'. יש לו כשרון מיוחד להעמיק בדברי אלקים חיים, לחדש ולבנות על היסודות שישדו רבנותנו זכותם יגן עלינו ולפתוח שערים לפני כל מי שרוצה לזכנס להיכלי פנימיות התורה.

ואשא ברכה מעומקא דליבאי, שיזכה המחבר היקר והאהוב, להפיק ממעיינותיו חוצה, ויתקבלו דבריו בספרו הנפלא שלפניו, בישראל, וזכה כולנו לטעום מנועם אילנא דחיי, ומלכינו מלך אבותינו יעזרנו על דבר כבוד שמו, יגן בעדינו, ויושיע אותנו לגאלינו בב"א

באהבת נצח
משה וויינבערגער

אשר וויינבערגער

הסכמות שהתקבלו על ספר אחתי עברי השם אנן

אברהם צבי קלוגער
ראש ישיבת "נור ישראל"
ללימוד הנגלה והנסתר
פנימיות התורה והחסידות
בית שמש

בס"ד יום ה', לסדר "משכן העדות".
ד' אדר ב' תשפ"ד.

לכבוד

האי גברא רבה ויקרא

מאיר ומנוט נתיבות התורה והעבודה לבני אל חי

פה מפיק מרגליות

הרה"ג ר' יוסף זקוטניסקי שליט"א

מרא דאתרא דקהילה קדושה "מבקשי ה'"

שלום וברכה

אחדשה"ט וש"ת.

קיבלתי את ספרך, ומצאתי בו דברים יקרים ונחמדים, עניינים נפלאים השזורים בחן וחסד תורני, בו משולבים כאחד נגלות התורה חז"ל ראשונים ואחרונים, עם טעמי תורה על פי סוד, ופנים חדשות באו לכאן, כי גם דברים הידועים קיבלו אור וחיות פנימית.

הספר נכתב ונסדר בטוב טעם ודעת, בשפה השווה לכל נפש עם כל גיוני הלומדים, ותשואות חן לעורכי המאמרים, שומעי לקחך, שהוציאו מתחת ידם דבר נאה ומתוקן, ומבין השורות נראה ונגלה מעלת התלמידים, שמסרו מה שקיבלו מדברי רבם ומאיר נתיבתם שליט"א, לפני כלל הלומדים כשולחן ערוך ומוכן לסעודה, יישר חילם לאורייתא.

וממה שראיתי ולמדתי הכל מקשה אחת של תורה, ואין לי אלא לברך על המוגמר, שיקויים בזה החיבור "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם" (משלי ג, ד), שיתקבלו הדברים בפני בני אל חי, אשר בודאי יאיר בלבותם טעם מתיקות התורה, ויעסקו בה מתוך התעוררות ותשוקה לגילוי אורה, ובפרט בעניינא דיומא דפורים, כי "הדר קבלוה מאהבה" (שבת פה), ועל ידיכם יזכו כולם להתעורר בקרבת השי"ת, לייחד לבבנו לאהבה וליראה את שמו ית'.

והנני בתפלה על בנין בית המקדש מעט בית הכנסת והמדרש, שמן שמאי זכתה קהילתכם, שהבית עלה ונתעלה ברוב פאר הודו, ובברכת 'הראנו בבנינו', שמחם בבנין שלם, באור פניך תבהיקם. ויד"ר שיוזכו בו למגדל אור אהבת ישראל, כמ"ש (ישעיה מא, ו) 'איש את רעהו יעזרו ולאחיז יאמר חזק', ובפרט כעת בימי שמהה, שנאמר בהם (ש"ע) 'א"ח ס' תרצו) 'וטוב לב משתה תמיד', ובפרט בדורנו שצריכים כל כך התחברות והתאספות בזכות כח הריבים.

בברכת התורה ולומדיה

ידידך אברהם צבי קלוגער

השמת בחלקך ובחלק התלמידים, חברי הקהילה

הסכמות שהתקבלו על ספר אבתי עברי השם אנן

בס"ד

ניסן דוד קיוואק

ישיבת טאורת ענינים
רח' דרב מרדכי קאץ 33
עיריית ירושלים תובא

ה' אדר ב' תשפ"ד

אשרינו מה טוב חלקינו, ומה נעים גורלנו, שהבדילנו מן התועים, ונתן לנו תורת אמת, וקרבנו לאור הצדיקים האמיתיים, יחיד הדורות, אשר מימיהם אנו שותים, ודולים מתורתם, להשקות צמאי חסדיך, ובמיוחד לעת כזאת, כאשר החושך יכסה ארץ, כאשר כבר דיבר בקודשו, רביה"ק הנגמ"ח זי"ע, ואמר: שהולך אפיקורסות גדול על העולם. וכן סיפר כמה פעמים שהולך ונמשך אפיקורסות גדול בעונותינו הרבים בעולם. אשרי מי שיחזיק עצמו באמונה באלו העתים:

ואמר: אף על פי שאינו מועיל כלל מה שהוא מספר זאת, שיהיה אפיקורסות בעולם ושצריכין להתחזק עצמו באמונה, כי אף על פי שהוא אומר זאת אף על פי כן מתגברת האפיקורסות והבלבול, כי הלא גם דניאל ויוצא הדיעו מקודם, שקדם שיבוא משיח, יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים, "והרשעו רשעים והמשכילים יבנו" וכו' (דניאל י"ב י'). ואם כן מאחר שהודיע מקודם שזה יהיה הנסיון קודם ביאת משיח יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים באמונה, ומי שיזכה לעמד בנסיון וישאר קיים באמונתו - אשר לו וזכה לכל טוב המעוהד לבוא לנו במהרה בימינו אשר נבא עליהם כל נביאיו וחכמינו מקדם, ואם כן היה ראוי שכל אחד ישכיל ויחוס על עצמו לשאר קיים חזק באמונתו, ולא יהיה לו עוד שום נסיון וצירוף כלל מאחר שכבר הודיעו זאת מקודם.

ובאמת אף על פי כן אף על פי שהודיעו זאת מקודם אף על פי כן יהיה נסיון גדול. ורבים ירשעו כמו שכתוב "והרשעו רשעים" (דניאל י"ב י') אך אף על פי כן אני מודיע זאת מקודם בשביל אותן מעט הכשרים שיחזקו עצמן באמונתם, ובודאי יהיה להם מלחמות גדולות בדעתן, למען יהיה להם למשיב נפש והתחזקות והתאמצות יותר כשיראו שכבר דברו מזה מקודם: [שיחות הר"ן, לה]

ובדמ כזאת, אין לנו שיעור, רק תורת הצדיקים, שהם נותנים לנו את הכח להישאר חזקים ואיתנים באמונתנו.

אשר ע"נ נתתי שמחה לא לבי, כאשר תלמידי הרה"ח ר' פינחס מנחם בירבובים שיח' הביא לפני שיעורים שערך משיעורי ידידי המופלא והמופלג הגה"צ ר' מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א, רב ק"ק מבקשי השם, אשר מוסר נפשו להפיץ דעת ואור הצדיקים, בטוב טעם ודעת, באופן המתיישב על הלב של כל אחד ואחד, אשר זה כל תקוותינו לעת כזאת.

ומובטחי שכל מי שילמד את השיעורים האלו, ימצא מרגוע ונפשו, להתקשר לאור הצדיקים האמיתיים, ולחיות על פי אור תורתם.

וברכה אחת היא, לידידי הרה"ג המחבר שליט"א, שיזכה עוד רבות בשנים להפיץ דעת, ואמונה טהורה, באור הצדיקים, לצאן מרעותו ושומעי לקחו, ולהרבות פעלים לתורה ועבודה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, עדי נחכה בקרבו ל'מלאה הארץ דעת את הו"ה, כמים לים מכסים, בביתא גוא"צ ברחמים בב"א.



הסכמות שהתקבלו על ספר אחתי עברי השם און

גמליאל הכהן רבינוביץ (ראמפורט)

ד"ר מ' ב' ישיבת המקובלים "שער השמים"

נבד הש"ך והרמ"א וז"ל

מח"ס "טיב התשובה" "טיב הכוונות"

"טיב התהילה" "טיב התורה" "טיב התפילה"

"טיב התורה" "טיב העבודה"

רחי הרב משה חנינ' 2 טל 5385344-02

בעיה"ק ירושלים תוב"א

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

חזרו לפרסום ונראה שיש להם חשיבות

פסח"ק חקוקה חל' מלפני שנים רבות

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

חזרו לפרסום ונראה שיש להם חשיבות

פסח"ק חקוקה חל' מלפני שנים רבות

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

חזרו לפרסום ונראה שיש להם חשיבות

פסח"ק חקוקה חל' מלפני שנים רבות

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

חזרו לפרסום ונראה שיש להם חשיבות

פסח"ק חקוקה חל' מלפני שנים רבות

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

חזרו לפרסום ונראה שיש להם חשיבות

פסח"ק חקוקה חל' מלפני שנים רבות

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים



נבד מה שכתב שחזרו לפרסום

חזרו לפרסום ונראה שיש להם חשיבות

פסח"ק חקוקה חל' מלפני שנים רבות

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

ספר זה נ' אפי"ר מלפני קצת שנים

חזרו לפרסום ונראה שיש להם חשיבות

הסכמות שהתקבלו על ספר אחתי עברי השם אנו



הרב שלמה יחזקאל נדלר • Rabbi Shlomo Yechezkel Nadler

אור לוי' בארד ב' התשפ"ד

לכבוד ידידי הקרוב מאד

הרב הנאמן החסיד והמוקבל ר' מרדכי יוסף זקונינסקי שליט"א

מרא דאתרא דקדיק מבקשי השם

קובלתי בשמחה רבה מאד את הקונטרס החשוב לפורים ונהנתי עד למאד. וזנה בימים אלו ממש אנו נמצאים שוב במעב קשה מאד לכלל ישראל בבוזנות בימים ההם בזמן הזה. כי כל השבועים אומות מחשבות לפגוע ולהחיק לכלל ישראל. ועכשיו כולנו מבינים שאין לנו שום בריחה ושום דרך אחרת אלא מוכרחים דרך להשגן ממש על אבני שבשמים, ואין עוד מלבדו. ולבקש משיח ונאולה אמיתית ממש עכשיו.

ובאמת הדרך היחידה שיבוא משיח צדקנו היא רק לרומם את כלל ישראל על ידי חיזוק באמונה, ובטחון, ודבקות אמיתי בבורא. ובפרט על ידי העיסוק בתורות אמת אשר הוא אור איס ממש, וכמו שכתב רבינו הרש"ש הקדוש בספר נדר שלום הקדמת רחובות הנדר - דף ט' ע"ב שגילה שם ענין עמוק מאד מאד וז"ל: והענין הוא כי התורה היא שורש ומקור עצמות אור הנרנח"י המתפשטים בכל פרצוף והוא אור הא"ס המתפשט תוך הנרנח"י היחידה דחמשה פרצופי הכתר דא"ק, ע"כ.

ומצאתי בדברי הנאמן החסיד אדוננו הגר"א בספר יחל אור על הוזה"ק ח"ב דף קי"ד ע"ב (דפי הוזה"ק דף ט' ע"א וע"ב בדפי הספר) ותיידי בענין הג' גלויות שנאמרו ע"י ובוכות ג' האבות, אמנם ידוע שהגלות האחרון נאמרו על ידי משה רבינו וזה עשה ע"י שחזור משה רבינו בגלותו במי שלומד את תורתו 'תורת משה' והחזרה בגלותו היא כדי לנאול את כלל ישראל. ועיקר תורת משה היא תורת הקבלה. וכל אריכות הגלות מפני שמשה לא מוצא במי להתגלגל.

וז"ל הגר"א שם: כד"א לך לך מארצך הכא רמזו ש"ן כו': ר"ל מארצך וממולדתך ומבית אביך הן ג' גלויות בני אבות, שהן ש"ן דמשה כמ"ש בתורה, והן נגד ג' אבות של השם - יהוה, חיה, שגנון ג' גלות. וז' - גלות דמשה עצמו - מ"ה דמשה, מלכות, שגנון גלות הדביע... והיא אורייתא דאתגליא כו': ר"ל שבסוף הגלות בעקבות משיחא אתגליא אילנא דחיי - אורייתא דמשה כמ"ש בתורה. וזהו אריכות הגלות 'שלא מוצא במי להתגלגל' - ונתאריך, ולכן יצאת הגלות - תליא בלימוד הקבלה אורייתא דמשה, עכ"ל.

וזנה ידעתי כי כתידי עוסק הרבה בחוליות נתיק הפזורות בהרבה נשמות כלל ישראל וגם לעשות שלום וווג בין כלל ישראל ובין אביהם שבשמים. וזנה בעת הזאת בורא הוא נצרך מאד והוא בבחינת פיקוח נפש, ולא רק באופן פרטי אלא עבור כל הכלל ישראל כולו עם השכינה הקדושה שעמם. ואני מברך את כבודו שימשיך להפיק את האוריותא דמשה' - מנימיות התורה. ולקרב הנאולה תיכף ומיד ממש.

ושנובה בקרוב ממש להשתחוות ויחיי בזה הקודש בירושלים

ידידכם עוז שלמה יחזקאל נדלר ע"ה ירושלים ת"ז ב"א



בית מדרש • כולל • ספריה • הוצאת ספרים • עזרה וסיוע לתלמידי הבטנים

רח' הרב יצחק אבוהב, בית וגן ירושלים • T Rabi Yitzchak Abuhav St. Bail Vagan, Jerusalem • 00972527161511 / 0017154195055
shlomona100@gmail.com

בס"ד

ערב חג השבועות תשפ"ד

דברים אחדים

י'שמחו ה'חסידים, ו'יגילו ה'לומדים, בהגלות אור מופלא, מקצת משיעורי וכתבי מו"ר שליט"א, על עניני שבועות והמסתעף. אשר כידוע לכל באי שערי תורתו, ששיעורים אלו בלולים מתורת הנגלה והנסתר, ומכל ספרי רבותינו.

בקונטרס זה, עברו כל המאמרים עריכה, כך שיהיו מובנים וברורים לכל מבקשי השם.

בקונטרס הלז חילקנו את המאמרים לשלושה שערים א. ענייני חג השבועות. ב. ענייני לימוד התורה. ג. ענייני מסירת התורה.

השם יהיה בעזרינו, שחפץ הו"ה בידינו יצליח, ונזכה להוציא לאור שיעורים וספרים לרוב, והדברים יתקבלו בלב לומדיהם. ונזכה ע"י קונטרס זה, להרבות דעת ופנימיות, בכרם בית ישראל, ונזכה לחזות בקרוב בקיום דברי משיח לבעש"ט, 'אימתי קאתי מר, לכשיפוצו מעינותיך חוצה', ברחמים גמורים וגלויים בב"א.

המתעסק בקדשים

פינחס מנחם בירנבוים

בשם המכון להוצאת כתבי ושיעורי רבינו שליט"א

תוכן ענינים

שער חג השבועות

זמן מתן תורתנו ביטול הדמיון של העולם הזה א

הקדמה * ראייה מסוגיית פסחים סח: ענין חג השבועות איננו רק קבלה"ת ומצוות המעשיות * ראייה מתשובת הריב"ש וסייעתו ששבועות לא צריך להיות בו' סיון, ומתבאר שזה לאו דווקא יום מ"ת * ביאור מהות קליפת מצריים והיציאה ממנה * הבחנת שני חלקי כח הדמיון * יסוד הנ"ל בדברי הרמב"ם * התגלות העוה"ז ככלי לגילוי אלוקות בעת מ"ת * ביאור בכל השאלות שנשאלו על מהות החג * ביאור נאה בקשר תחילת ספר יד החזקה לסופו

שבועות - לשבת על כסא הכבוד ח

מדוע נקראת התורה שב"י * קנין כיבוש בצירוף ייאוש * יסוד קנין כיבוש למלאות את מקומו של בעל הבית וממילא הכל נקנה לו * ב' מדרגות בתורה, 'תורת הויה', ו'תורת האדם'

סוד איסור בשר בחלב והקשר שלו לחג השבועות ומתן תורה יב

ביאור הרמ"א במנהג אכילת מאכלי חלב בחג השבועות * ענין שפע חיצון-הארת פנים, ושפע פנימי-ללא הארת פנים * ביאור הרה"ק מקאמארנא באיסור בשר בחלב, שהוי נתינת שפע פנימי למי שאינו ראוי * ביאור ענין שפע פנימי וחיצון בשעת מתן תורה * ביאור מנהג אכילת מאכלי חלב

שער עניני מצות תלמוד תורה

מצוות תלמוד תורה - מלחמה בדרך מנוחה יט

מחלוקת הראשונים האם צריך לברך ברכת התורה כשמשכים קודם אור היום או האם אפשר להסתמך על ברכת התורה * תליית מחלוקת של

ברכת התורה קודם עלות השחר, במחלוקת בעיקר זמן תלמוד תורה ♦
ביאור שני סוגי העבודות הפנימיות שקיימות בבריאה ♦ ביאור עבודת היום
ועבודת הלילה ♦ ביאור שיטת ר"ת והרמב"ם ♦ ביאור חידוש דרך
החסידות ♦ שתי העבודות בלשונם של המקובלים

סוד קביעות עתים לתורה..... נו

שיטת הרמב"ם והרמב"ן במנין מצות השמר לך פן תשכח וגו' במנין המצות
♦ דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה בסוד מעתיקי השמועה ♦ דברי
הרש"ש במהות התורה, אור הקו הנמשך לתוך החלל ♦ תפקידם של בעלי
השמועה להעביר את התורה בבחינת 'קו' לכל הדורות ♦ סוד חיוב קביעת
עתים לתורה

סוד הידיעה - בפנימיות והבחירה - בחיצוניות..... ל

שיטת הראשונים שכל הלומד שלא ע"מ לעשות, אסור לו ללמוד ♦ שיטת
הרמב"ם, המאור שבה מחזירו למוטב ♦ האם מותר ללמוד תלמיד שאינו
הגון ♦ הספק אם מותר ללמוד תלמיד שאינו הגון תלוי האם בוודא המאור
שבה יחזירו למוטב, או רק ספק ♦ כח המסירות נפש מהיחידה שבנפש,
שהיא מקום הידיעה

סוד תיקון העולמות על ידי קיום תרי"ג מצוות..... לה

הקדמה ♦ דעת הרמב"ם, עיקר מצוות תפילה מדאורייתא ♦ דעת
הרמב"ן מצוות תפילה מדרבנן ♦ ביאור המגילת אסתר בדברי הרמב"ם,
שהנוסח מדרגן ורק עיקר המצווה מדאורייתא ♦ תמיה על דברי
המגילת אסתר מברכת המזון ♦ ביאור שיטת הרמב"ם, עיקר התפילה
היא הוראת עבדות ♦ ביאור מעשה דרב יהודה שהתפלל רק אחת
לשלושים יום, כיון שקיים מצוות תפילה על ידי לימודו ♦ שורש
הענין בפנימיות בביאור תיקוני המצוות, כוונות המצוות השלמת החו"ג
לפרצופי זו"ן דתפילה ♦ בחינה שנייה, בונים פרצופי כח"ב דזו"ן
במצוות ל"ת וז"ק דזו"ן כמ"ע ♦ בחינה שלישית בונים פרצוף דאימא
של פרצופי חב"ד השייכים למצוות תלמוד תורה ♦ מקור לדברי
הרש"ש מדברי הרמב"ם בביאור חשיבות מצות לימוד התורה במה
שמביאו לידי מעשה ♦ תמיהה בדברי הרש"ש בענין סילוק המוחין
של אבל ♦ ביאור מצות תפילין כמוחין פרטיים ♦ ביאור מצות לימוד
התורה כמוחין פרטיים

שער "מסירת התורה"

אופן מסירת התורה והשינויים שנעשו במשך הדורות מט

❖ שיחה' ו'מאמר' וההבדלים ביניהם ❖ איך לומדים בישיבה או בעמידה
 סתירת דברי הרמב"ם אהדדי, וביאור הלח"מ ❖ החולשה תלויה בחורבן
 בית המקדש והגלות ❖ ביאור מסירת סתרי תורה מדברי רבינו צדוק הכהן
 זי"ע ❖ ישוב דברי הרמב"ם על פי יסוד דברי רצ"ה ❖ העברת סתרי תורה
 על ידי יחוד חסד וגבורה, ישיבה ועמידה

מסירת התורה על ידי משה רבינו נו

דברי הרמב"ם במעלת נבואת משה רבינו מעל נבואת שאר הנביאים
 דברי הרמב"ם בביאור החילוק במהות האמונה בין משה רבינו לבין שאר
 הנביאים ❖ יסוד העולה מדברי הרמב"ם שאי אפשר להכחיש את נבואת
 משה רבינו ❖ מדוע השמיט הרמב"ם מדבריו בפירוש המשניות את מעלת
 אמונתו במשה רבינו מעל אמונתו בשאר הנביאים ❖ סיבת הרמב"ם
 לכתיבת י"ג עיקרים ❖ עומק כוונת הרמב"ם בקביעת י"ג העיקרים, בהקדם
 שיטתו בעניין מחשבות האדם, וענין חיי עוה"ב ❖ ביאור מהלך י"ג העיקרים
 ❖ החלק הראשון-שלימותו בתכלית השלימות ❖ החלק השני- חלק
 משלימותו הוא יכולתו להתקשר עם בריותיו ❖ ישוב להערה למה
 הרמב"ם השמיט את י"ג העיקרים בידו החזקה ❖ ביאור מדוע הרמב"ם
 מאריך בהלכות יסודי התורה בענין שלימות נבואת משה רבינו ❖ ביאור
 יסוד ענין שליחות משה רבינו-מעבר בעלמא בין קוב"ה לישראל ❖ למשה
 רבינו היו שני סוגי נבואות ❖ ביאור דברי הרמב"ם בפירוש המשניות ובידו
 החזקה ❖ שתי המדריגות של משה רבינו בלשון המקובלים

כללות התורה לעומת שבע מצוות בני נח עא

זאת התורה לא תהא מוחלפת ❖ טעם למצווה ❖ דעת ספר העיקרים
 ❖ ביאור מוחלוקת הרמב"ם והעיקרים, בגילוי פנימיות ענין תורת משה
 מעלת משה רבינו על שאר הנביאים, בדברי הרמב"ם

ביאור גילוי תורת הרמב"ם כהכנת הדרך לגילוי אורו של משיח, ואיחודו

עם התגלות התגלות תורת הבעש"ט פא

פרק א', ספר משנה תורה להרמב"ם - תורת המשיח פ

ההתנגדות להבעש"ט מקורה מההתנגדות להרמב"ם * עסק הרמב"ם בהכנת העולם למשיח על ידי עסקו בחכמות חיצוניות * ענין עבודת אומות העולם כענין עיקרי בביאת המשיח * כוונת הרמב"ם בלימוד התורה גם כהכנת הדרך לביאת המשיח

פרק ב' תכלית כתיבת ספר משנה תורה..... פו

דברי הרמב"ם בסבת כתבו ספר משנה תורה, להביא תועלת להמון העם * השגת הראב"ד, מה שתיקן הרמב"ם להמון העם, קילקל לחכמים * ביאור עיקר סיבת הרמב"ם בכתיבת משנה תורה מצד שלימות התורה

פרק ג'..... צא

תוקף דברי המשנה והתלמוד שדורות ראשונים אינם רשאים לחלוק עליהם..... צא

דברי הכסף משנה, שכל ישראל קבלו עליהם, ותמיהת הקובץ שיעורים על זה * ביאור החזון איש בשיטת הכסף משנה * ביאור קובץ השיעורים, שהיו מדין בית דין הגדול * תמיהה בדעת הקובץ שיעורים שמדברי הרמב"ם מבואר שדין דבית דין הגדול הוא דווקא בארץ ישראל * שיטת המשך חכמה, שדברי הרמב"ם הם רק בארץ ישראל * שני דינים בכח הסנהדרין, 'מוסרי התורה', ו'עיני העדה' * ביאור סוגית קידוש החודש, מדין עיני העדה * דעת החזון איש בביאור תוקף דברי המשנה והתלמוד * שיטת הרמב"ם בתוקף דברי המשנה והתלמוד

פרק ד' מציאות תורה..... צט

סתירה בין המשנה באבות לגמ' בעירובין בתפקידו של יהושע כמוסר התורה * לשון הרמב"ם בביאור תפקידו של יהושע כמוסר התורה * ב' בחינות במסירת התורה, מסירת הפרטים, ומסירת החפצא * פנימיות ענין גילוי חיות האדם לעומת גילוי רצונו * בחינת התגלות החוצה לאנשים אחרים * הנמשל כלפי 'האדם העליון' * בלשון הקבלה גילוי מהותו לעצמו-א"ק, גילוי רצונו לעצמו-אצילות * גילוי רצונו יתברך בבחינת גילוי לזולתו- ב"ע * שתי בחינות במהות החיות, חיות כללית וחיות פרטית * ענין הרצון מחולק לכלל ולפרט * ענין שני החלקים של החיות ב'אדם העליון' * תורה שבכתב חיות הבכח של בחינת עצם החיות, תורה שבעל פה חיות הבהפעל של בחינת עצם החיות * ביאור תוקף דברי המשנה והתלמוד בדעת הרמב"ם * גילוי המהות הפרטית, על ידי כח השכל, וגילוי המהות הכללית על ידי כח הנבואה * ביאור דברי הרמב"ם בהקדמתו שיהושע חזר על כל התורה לפני מותו

פרק ה' גאולה בסוד משיח בן דוד ומשיח בן יוסף קט

תוקף דברי המשנה והתלמוד להכין את העולם לאור הגאולה ♦ כל גילוי נמדד לפי התורה כיון שהיא כלי אומנתו של הקב"ה ♦ ביאור עומק מחשבת הרמב"ם בכתיבת ספרו משנה תורה ♦ קשר תחילת וסוף משנה תורה בגילוי סוד הגאולה ♦ אור משיח בן יוסף ואור משיח בן דוד ♦ גילוי סדר המשנה והתלמוד- גילוי אור משיח בן יוסף, גילוי ספר משנה תורה- גילוי אור משיח בן דוד ♦ רמז בחינת משיח בן יוסף בתחילת משנה תורה, וגילוי משיח בן דוד בסוף משנה תורה ♦ סוד ענין בשם אמרו ♦ ביאור מדוע הרמב"ם כתב את ספרו ביד' חלקים, והמשניות הם בששה סדרים ♦ חיבור דרכו של הרמב"ם עם גילוי אור הבעש"ט

שער
חג השבועות



זמן מתן תורתנו, ביטול הדמיון של העולם הזה

הקדמה

כל בר בי רב דחד יומא, יענה על שאילת: מהו חג השבועות? יום שניתנה תורה לישראל, כמו שאומרים בתפילה ובקידוש 'זמן מתן תורתנו'. התורה מגדירה את יום חג השבועות כיום החמישים מחג הפסח- שבו יצאנו ממצרים. א"כ מהי משמעות המרחק בין שבועות לחג הפסח שהוא חמישים יום, ואיך זה מתקשר למתן תורתנו? שהרי עניין מתן תורה הוא חלק מרכזי מחג השבועות, והראייה הכי חזקה לזה, היא ההתייחסות של כלל ישראל ליום זה ברגש של מתן תורה, ונתחיל בבירור סוגיא זו, בע"ה.

ראייה מסוגיית פסחים סח: ענין חג השבועות אינו רק קבלה"ת ומצוות המעשיות

בגמ' בפסחים (דף סח:) מבואר על רב יוסף שהיה רגיל לעשות סעודה לתלמידיו בחג השבועות והיה אומר 'אי לאו האי יומא דקגרים כמה יוסף איכא בשוקא', דהיינו שאילולא חג השבועות, לא היה בי משהו מיוחד, והייתי כמו כולם, אבל אחרי שזכינו למ"ת, נהייתי רב יוסף.

ובפשטות נראה שרב יוסף ערך סעודה כדי לשמוח בקבלת תורה ומצוות, אבל כד נעיין טובא נגיע להבנה עמוקה.

דהנה יש מקום להתבונן, שלכאורה הרי ידוע שהמצוות היו עוד קודם מעמד הר סיני, וכידוע שהאבות קיימו את כל התורה, (קידושין פב. ובעוד מקומות) וכן איתא על שבט לוי, וא"כ החידוש במ"ת הוא לא המצוות.

קשה לאמר שהענין שהתחדש הוא שלפני מ"ת היו אינם מצווים ועושים, שאין בזה שכר, ואחר מ"ת התחדש שכלל ישראל נהיו מצווים ועושים, ומקבלים שכר. ומדוע? מובא בגמ' שרב יוסף היה סגי נהור, ור' יהודה ס"ל שסומא פטור ממצוות. ורב יוסף הסתפק שאולי הלכה כר' יהודה, (עין בכ"ז בקידושין לא. ובב"ק פז.) וא"כ לפי שיטתו לא התחדש כלום בשבילו ביום מ"ת, ומדוע שמח כ"כ ביום מ"ת?

בדיקדוק בלשוננו של רש"י נראה שעמד בזה, ולכן הוא מוסיף תיבה, וז"ל, (בד"ה אי לאו האי יומא), שלמדתי תורה ונתרוממתי וכו' ונראה מדבריו שהשמחה איננה רק על היותנו מצווים ועושים, אלא היום הזה מגלה התרוממות מיוחדת, וזו היתה השמחה שהיתה לו לרב יוסף בחג השבועות. יש להתבונן מהי ההתרוממות המיוחדת שמתגלית בחג השבועות.

ראייה מתשובת הריב"ש וסייעתו ששבועות לא צריך להיות בו' סיון, ומתבאר שזה לא דווקא יום מ"ת

ישנו פולמוס הלכתי שמופיע לראשונה בריב"ש, (שו"ת הריב"ש סי' צו) שנשאל, הפסוק תולה את חג השבועות ביום החמישים אחרי חג הפסח, וא"כ בשלמא היום שיש לנו לוח מסודר וראשי החדשים קבועים, ממילא חג השבועות יחול בו' סיון? אלא בזמן שביהמ"ק היה קיים קידשו את החודש ע"פ ראייה, יכול היה לקרות שיום החמישים לא יפול בו' בסיון, וחג השבועות לא היה ביום שניתנה תורה.

עונה הריב"ש, וז"ל "יש לומר שאין קפידא בזה שלא תלה הכתוב חג שבועות ביום מ"ת אלא ביום חמישים לעומר, אלא שבזמן הזה דידעינן בקביעת דירחא ולעולם ניסן מלא ואייר חסר כלים חמישים לעומר ביום ו' בסיון שבו ניתנה תורה", והיינו שחג השבועות לא חייב להיות ביום מ"ת, וכך נפסק גם בשו"ע הרב א.

א. וזה נפק"מ להלכה לגבי קו התאריך, שלפעמים יצא יום החמישים בתאריך אחר, והוא פוסק שעיקר הקובע הוא יום החמישים.

לכאורה ביאור זה מוקשה מכמה אנפין,

[א] שהרי כבר נתבאר שהרגש של עם ישראל מבוסס על ענין קשר חג השבועות לקבלת התורה. קשה לבטל ענין הזה.

[ב] הרי הגמ' אומרת (פסחים סח:) שבעצרת כו"ע מודי דבעינן נמי לכם, כיון שזה יום שניתנה בו תורה, ונפסק להלכה מצד הלכות יו"ט, ומשמע שקבלת התורה קשור לעצם מהות היו"ט, ולא במקרה הוא חל ביום בו ניתנה תורה לאבותינו.

[ג] בכל יו"ט קוראים בתורה חלק מהתורה מענינא דיומא, ובשבועות קוראים בתורה בפרשת יתרו, וא"כ משמע שקבלת התורה היא ענינא דיומא.

[ד] ועל כל הנ"ל, אם מ"ת הוא לא הסיבה לחג השבועות, מה הסיבה להחג, מהי המשמעות בכך ששבועות הוא יום החמישים מיציאת מצרים.

ביאור מהות קליפת מצריים והיציאה ממנה

ונבוא אל הביאור, בשים לב מהי קליפת מצריים דאיתא מהרה"ק ר' צדוק הכהן (עיין בליקוטי מאמרים, יהושע אות י"ג) שקליפת מצריים היתה בעיקר מבוססת על כח הדמיון, וכמו שרואים בכל ענין הכישוף וכדומה, נמצא שעיקר היציאה ממצריים הוא יציאה מכח הדמיון.

הביאור הוא, דידוע שעיקר כוחו של היצה"ר הוא כח הדמיון, שמפתה אותנו כאילו שיש ממש בהצעותיו, כאילו החיים המאושרים תלויים בהבלי העוה"ז וכדומה. וכמו שמביא רביה"ק מוהר"ן מברסלב בשיחותיו, (שיחות הר"ן אות ו') וז"ל, "היצה"ר דומה כמו מי שהולך ורץ בין בני אדם, וידו סגורה ואין אדם יודע מה בתוכה, והוא מרמה בנ"א ושואל לכל אחד, מה אני אוהז? ולכל אחד נדמה כאלו הוא אוהז מה שהוא מתאוה, ועל כן הכל רצים אחריו, כי כל אחד סובר שיש בידו מה שהוא חפץ, ואחר כך הוא פותח את ידו, ואין בה כלום, כמו"כ ממש היצה"ר שהוא מרמה כל העולם, והכל רצים אחריו, ומרמה לכל אחד ואחד, עד שנדמה לכל אחד ואחד כאילו יש בידו מה שהוא חפץ,

כל אחד כפי שטותו ותאותו, ואח"כ בסוף הוא פותח את ידו ואין בה כלום, כי אין מי שימלא תאותו אצלו".

א"כ כוחו של היצה"ר הוא בזה שמכניס את האדם לדמיון, שהצעותיו יביאו לאדם חיים טובים. ובזה האדם מתפתה לחטוא, ולשקוע בביצת העוה"ז, ויציאת מצריים משמעותה, שהאדם יבין שהכל דמיון, הבל ורעות רוח.

הבחנת שני חלקי כח הדמיון

ובעומק נראה שאכן הדמיון מבוסס על דמיון עמוק, דהיינו שבשלב ראשון האדם צריך להיות משוכנע שעולם הזה הוא אמיתי ונכון, ואח"כ הוא יכול להשתכנע שהאושר תלוי בשקיעה בהבלי העוה"ז.

אבל האמת היא אחת, 'מלא כל הארץ כבודו' כל העולם כולו נברא ככלי לגלות בו את השי"ת, גילוי של השי"ת בעולם הזה הוא קיים, ומה שחוץ לזה הוא דמיון.

יסוד הנ"ל בדברי הרמב"ם

ועיין בלשונו הזהב של הנשר הגדול הרמב"ם, בתחילת היד החזקה (הלכות יסודי התורה פ"א הלכה א') "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא מוציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו".

ולכאורה יש לעיין מדוע הביא את המילה 'מצוי' ו'ממציא', ולא כתב לשון 'אלוה', אלא שזה גופא מה שהרמב"ם מלמד שמציאות כל הנמצאים היא רק השי"ת, וקיומו האמיתי של כל דברי העולם הזה, תלוי בכמה הוא מגלה אותו יתברך, ומה שלא מגלה אותו איננו אלא דמיון פורח באויר.

התגלות העוה"ז ככלי לגילוי אלוקות בעת מ"ת

יסוד נפלא זה, התגלה באופן ברור ומוחשי בהגלות מלכנו על הר סיני, אז נקרעו העליונים והתחתונים וראו כולם שהוא יחיד, וכל העולם כולו

נברא לא רק שלא יפריע להגילוי, אלא נברא ככלי לגלות בו את האלוקות. וכדמשמע בדברי המדרש (שמו"ר כט' ט') וז"ל "את הדברים האלה דבר הוי"ה אל כל קהלכם קול גדול ולא יסף, אמר ר' שמעון בן לקיש, מהו ולא יסף, אלא כשאדם קורא לחבירו יש לקולו בת קול, והקול שהיה יוצא מפי הקב"ה לא היה לקולו בת קול".

דהיינו, המדרש אומר שבשונה מאדם שמלווה אותו בדיבורו הד [echo], במעמד הר סיני לא היה הד לקולו של הקב"ה.

וביאור הדבר, המשמעות הטבעית לענין ההד היא, שהקול יוצא מהאדם, נתקע בגוף וחוזר אליו, ועפ"י הביאור שבמ"ת התגלה בצורה הכי ברורה 'אתה הראת לדעת כי הויה הוא האלוקים אין עוד מלבדו' מובן סיבת העדר ההד במ"ת, שקולו של הקב"ה המחיש שאין דבר החוצץ ומנגד לקול הזה. והעולם הזה הוא כלי לגילוי יחודו יתברך, ולכן שום דבר לא עמד בפני הקול והפריע לו, אלא להיפך הוא רק גילה אותו.

וזה הוא גמר יציאת מצריים, כי כבר נתבאר שקליפת מצריים היא כח הדמיון, וא"כ ביציאת מצריים לא מספיק יציאה מהדמיון שהאפשר טמון בעוה"ז, כי יש דמיון עמוק, והוא עצם מציאות עוה"ז כמציאות בפני עצמה ללא שמגלה אלוקות, ומדמיון זה, זכינו להשתחרר בזמן מ"ת.

ביאור בכל השאלות שנשאלו על מהות החג

אחר הג"ל מובן הכל ביתר שאת, מה משמעות לחמישים יום מפסח ואיך זה מסתדר עם הרגש של עם ישראל ליום זה כיום מ"ת, , אלא, שיציאת מצריים ענינה יציאה מכח הדמיון, ויש בה שתי דרגות, הדרגה הבסיסית היא, שהבלי העוה"ז הם לא אלו שמביאים שמחה וסיפוק, לדרגה זו הגענו כבר בפסח, ויש את הבחינה היותר עמוקה, לראות את העוה"ז ככלי לגילוי אלוקות. וזה עיקר הבחינה של שבועות, אלא שדרגה זו התגלה בזמן מ"ת, וא"כ אפילו אם חג השבועות לא חל בתאריך של מ"ת, עדיין זה נקרא זמן מ"ת כיון שאז התגלתה הבחינה של מ"ת בעולם.

ובזה יובן למה מפטירים במעשה מרכבה, דלכאורה אם הענין הוא קבלת התורה והמצוות, היתה הפטרה שענינה קבלת עול מצוות וכדומה, אלא שלפי הביאור מובן, כי עיקר ענין שבועות הוא לצאת מהדמיון של עולם הגשמיות, כגשמיות בלבד, ולהיכנס לראות את העולם במחצב של אלוקות.

ומה יומתק לנו בזה, מה שאמרו חז"ל, שבעצרת הכל מודים דבעינן נמי לכם, כיון שבשבועות לומדים איך ליהנות מעוה"ז בצורה נכונה, ככלי לגילוי אלוקות, ולא כמשהו נפרד ולכן דייקא בשבועות נצטוונו לשמוח גם בשמחת הגוף.

ביאור נאה בקשר תחילת ספר יד החזקה לסופו

ונסיים בפרפרת נאה, דהרי ידוע (ספר יצירה פ"א מ"ז) שבכל דבר שבקדושה **'נעוץ סופו בתחילתו'** שיש קשר בין ההתחלה של כל דבר לסופו, ולפי דברינו יתבאר שייכות התחלת ספר משנה תורה להרמב"ם לסופו, דהרי התבאר שבהלכה א' כתב הרמב"ם שכל העוה"ז הוא בעצם רק מציאות של גילוי אלוקות, והתבאר שזה פנימיות ענין יצי"מ, והרי ידוע ש"כימי צאתך מארץ מצריים אראנו נפלאות" (מיכה ז' טו), שיש קשר בין יצי"מ לגאולה העתידה, הגאולה העתידה היא השלמה של הענין של ראיית העולם וכל המציאות כולה כגילוי אלוקות. וכך מסיים הרמב"ם את ספרו בפסוק **"ומלאה הארץ דעה את הוי"ה כמים לים מכסים"**, שפסוק זה נאמר על הגאולה העתידה, וביאורו שתתפשט הדעת האלוקית כמו שהמים מכסים את הים, דהיינו שהים הרי אין לו מציאות עצמית, אלא כל מציאותו הוא שהוא מכיל את המים בתוכו, ולולי זה יקראו לו בקעה או קרקע. וזה מה שמביא הרמב"ם שלעת"ל הארץ תתמלא עם דעת באותה בחינה שהמים ממלאים את הים, שהוא יתקיים רק ככלי וגילוי של דעת הוי"ה, וזה חוזר לאותה נקודה שבה הוא מתחיל את ספרו, שכל המציאות היא רק הוא יתברך.

לעובדא ולמעשה

בהגיע חג השבועות, בו עמדו עמ"י למרגלות הר סיני, וראו את התגלותו יתברך, עיקר העבודה היא, לצאת מהדמיון שהעולם הזה ומנעמיו מציעים, לעלות בדרגה ולראות את האמת האלוקית של הבריאה, ומשם לעלות עוד, לעומק, שכל העולם הזה הוא כלי להשיג את אורו ויחודו יתברך.

שבועות - לשבת על כסא הכבוד

מדוע נקראת התורה שב"י

אֵינָא בגמ' בסוגיא דמתן תורה, (שבת פח:), וז"ל, "ואמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, אמר להן לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם וכו' אמר לו הקב"ה למשה החזיר להן תשובה. אמר לפניו רבש"ע, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. אמר לו אחוז בכסא כבודי וחזור להן תשובה וכו' אמר לפניו רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים אמר להן למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם וכו' מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב ומסר לו דבר שנאמר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם".

מבואר בדברי הגמ' שהפסוק "עלית למרום שבית שבי" קאי על משה רבינו שקיבל את התורה, ולכאורה צ"ב דמשמעות הפסוק היא, שמשה רבינו לקח את התורה בשבי, והרי בגמ' מפורש שהתורה ניתנה למשה מדעתו של הקב"ה, ואף המלאכים הסכימו בסוף, וא"כ מדוע קוראים לזה שבי?

והנה איתא בספרים הקדושים, שהר"ת של שב"י הוא ש'מעון ב'ן י'וחי, וי'צחק ב'ן ש'רה (האריז"ל), וי'שראל ב'ן ש'רה, (הבעש"ט), והענין מבואר, שכשעלה משה למרום, לקבל את התורה, הביט וראה שיש כמה נשמות שמרוב גובהם ומעלתם נמנע מהם לרדת לעולם הזה הגשמי, והוא פעל שיוכלו לרדת, ולהאיר לארץ ולאדרים גילויים נפלאים ונוראים. ויש להתבונן מדוע שמותיהם מרומזים דייקא בתיבה שבי, ואיך הרמז הזה קשור לפשוטו של מקרא.

קנין כיבוש בצירוף ייאוש

ובכדי לקבל הבנה בסוגיא, נביא ממקום אחר מענין שבי, וממנו נקיש לסוגייתנו בס"ד, הנה במסכת גיטין (דף לה.) מבואר, שכשמלכות אחת כובשת חלקים ממלכות אחרת, הרי היא קונה את השטח הזה ע"פ הלכה, וזה נקרא **קנין כיבוש**, (ואפילו גוי יכול לקנות את גופו של ישראל לקנין עבדות, ע"י כיבוש, לפי רוב הראשונים), והגמ' לומדת את זה מהפסוק **"וישב ממנו שבי"**.

חלק מהראשונים מפרשים, שעל אף שהקנין הוא קנין הנעשה בעל כורחו של הנכבש, צריך הסכמה כלשהיא מצד הנכבש, וזה על ידי יאוש.

ולבאר את הענין, אפשר ללמוד משאר הקניינים שחלים רק עם יאוש, שהם קנין אבידה, וקנין גניבה וגזילה, אחרי שהגנב או הגולן מכר את החפץ, שבשני קניינים אלו, הקניין חל רק בצירוף יאוש בעלים. ולכאורה הביאור הוא, שהגנב או המוצא כבר עשה מעשה קנין, אבל כדי להוציא את החפץ מרשותו של הראשון, צריך להחליש את האחיזה שלו בחפץ, ואם הוא לא התייאש, הרי זה סימן שהוא עדיין קשור בעבותות אהבה לחפץ, ולכן זה לא יצא עדיין מרשותו, ורק לאחר שהתייאש מלקבלו חזרה, הרי זה סימן שהוא התנתק רגשית מהחפץ.

ולכאורה אפשר לבאר גם כאן בקנין כיבוש, על אותו הדרך, שאחרי שהאדם התייאש מהשטח שלו או מחירותו, הרי הוא התנתק ממנו, ובזה מאפשר להכובש לגמור קניינו.

אמנם הראשונים מקשים על ביאור זה, שלא מצאנו שייאוש מועיל להקנות קרקע או גוף אדם, ורק בחפצים מועיל יאוש להוריד בעלות. א"כ מהו המקור וההסבר שבקניין כיבוש, הייאוש מקנה לו את הקרקע והאדם.

יסוד קנין כיבוש למלאות את מקומו של בעל הבית וממילא
הכל נקנה לו

ונראה לבאר, שחלוק קנין כיבוש ביסודו משאר הקניינים, שכל הקניינים עניינם, להעביר חפץ מבעלותו של אחד לבעלותו של השני. וקנין

כיבוש יסודו, שכשאדם כובש שטח, הרי הוא ממלא את מקומו של בעל הבית הקודם, שעד עתה השטח היה תחת שלטון הממלכה הראשונה, וכעת הממלכה השנייה ממלאת את מקומה של הממלכה הראשונה, וממילא כל השטחים עברו לבעלותו.

ומה שהראשונים מחדשים שצריך גם ייאוש, אין זה מדין הייאוש דגניבה ואבידה, ששם הייאוש הוא להחליש את בעלותו על החפץ, אלא כאן הייאוש הוא הסכמה נפשית להתבטל לגמרי, ולתת מקום להכובש לשבת על כסאו.

ב' מדריגות בתורה, 'תורת הוי"ה', ו'תורת האדם'

בתורה הקדושה יש ב' מדריגות: א. תורת הוי"ה, התורה בשורשה, שהיא כל כולה שמות הקודש, וגילוי אורו יתברך מן הכח אל הפועל. ב. תורת האדם, התורה כפי שהיא יורדת מרום מקומה, ומצטמצמת בתוך לבושי העולם הזה, כדי להדריך אותנו קרוצי חומר את המעשה אשר יעשון.

כשבא משה רבינו למרום, ורצה הקב"ה לתת לו את התורה, סברו המלאכים שהרבש"ע רוצה להקנותו את התורה, כקנין רגיל, שהחפץ עובר מהמוכר לקונה, ולכן צווחו ככרוכיא, "חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם" לא יתכן שהתורה שהיא כולה אור אלוקי, חנו ממתקים וכולו מחמדים, יצא מרשותו של הקב"ה לרשותם של בני האדם.

ענה הקב"ה למשה "אחוז בכסא כבודי", סוד נתינת התורה אינו כקניין רגיל, אלא על דרך קנין כיבוש, על ידי שמתגלה סוד גדלות נשמות ישראל, שבפנימיותם הם חצובים מתחת כסא הכבוד, הם חלק אלוי' ממעל ממש, והם יושבים על כסא הכבוד, וממילא התורה שייכת אליהם!

נמצא, שעל אף שנראה שאנו עוסקים בתורת האדם, תורה שירדה מרום מעלתה, והתלבשה בהלכות גשמיות, כל זה בחיצוניות, אבל

בפנימיות על ידי לימוד התורה מתגלה אורו יתברך בכל העולמות, כפי מציאות התורה בשורשה, שכולה שמותיו יתברך.

ובזה יובן למה התורה נקראת **שבי**, כיון שהיא נקנתה לנו בדרך של **שבי** וכיבוש.

וכן יבואר למה נרמזו נשמות רשב"י, האריז"ל והבעש"ט דווקא בתיבה **שבי**, כי אלו הן נשמות שניתן להן הכח לגלות לכל מבקש הוי"ה את האמת הפנימית הזאת, שעל אף שבחיצוניות התורה נראית כגשמית, באמת הפנימית היא כולה תורת הוי"ה, בסוד קניין כיבוש, וכל יהודי באשר הוא, יכול לשבת על כסא הכבוד, ולגלות אורו יתברך בכל העולמות כולם!

לעובדא ולמעשה

כשאנו לומדים תורת הוי"ה, עלינו לשנן לעצמינו, שעל אף שנראה שהתורה התלבשה בגשמיות, ואנו לא מצליחים להרגיש בה את האור האלוהי, בפנימיות זו אינה האמת, אלא כל יהודי הוא חלק אלוהי ממעל ממש, ושייך לבחינת 'תורת הוי"ה', ועל ידי הלימוד הוא מגלה את אורו יתברך בכל העולמות כולם. ובמיוחד כשאנו לומדים תורת הצדיקים יחדי הדורות, עלינו ללמוד מדבריהם הקדושים, איך כל אחד מאיתנו הוא חלק אלוהי ממעל ממש, ושייך לבחינת תורת הוי"ה.

סוד איסור בשר בחלב והקשר שלו לחג השבועות ומתן תורה

ביאור הרמ"א במנהג אכילת מאכלי חלב בחג השבועות

מנהג ישראל, לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, ונאמרו טעמים רבים למנהג זה, הרמ"א מביא (סי' תצ"ד) טעם למנהג זה, שההלכה היא שאסור לאכול מאותו לחם עם חלב ועם בשר, לכן אם נאכל בשר וחלב נביא שני לחמים, ואז יהיה זכר לשתי הלחם שהקריבו בחג השבועות בזמן שבית המקדש היה קיים, וז"ל, "ונ"ל הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח, זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכין להביא עמם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים".

ויש להבין פנימיות הענין שדווקא על ידי הלכות בשר בחלב מצאנו רמז לקרבן של שבועות, ועוד צ"ב באופן כללי הקשר של בשר בחלב לחג השבועות.

ענין שפע חיצון-הארת פנים, ושפע פנימי- ללא הארת פנים

ונראה בביאור הענין, שהנה ידוע, שכל דבר הנמצא מרום המדרגות עד תחתית כל המדרגות כולן, מקבל חיותו ושפעו ממנו יתברך, שהוא מקור הכל, ומהוה הכל, והאריז"ל מגלה שיש שני סוגי שפע, שפע חיצוני, ושפע פנימי*, ולביאור הענין, משל לבעל בית המכנים אורחים, אחד מכנים את האורחים בהארת פנים, ומנעים את שהותם בביתו, ואצלו עיקר הנעימות

*. אפשר גם לחלק את זה כשפע דפנים ודאח'.

אינו מעריבות ומתיקות המאכלים, אלא מהיחס המיוחד שמעניק לכל אורח, ועל ידי זה הם מתקשרים איתו בהתקשרות פנימית, והאוכל הוא רק טפל, וזה משל לשפע פנימי. לעומת זאת, אחר מכניס אורחים באדישות וברצינות, מגיש את המאכלים ללא תשומת לב, ובזה מסתכם האירות, באופן זה אין לאורחים התקשרות פנימית עם בעל הבית, וכל התקשרותם הוא בזה שהשביע את רעבונם. זה משל לשפע חיצון.

ובנמשל הענין הוא (להבדיל), ששפע פנימי הוא כשרבש"ע מאיר פנים לאדם, והאדם מרגיש את אהבתו האין סופית של הרבש"ע אליו, ומתוך כך הוא מקבל גם שפע גשמי, אבל השפע הגשמי טפל להארת הפנים, וההנהגה הזאת היא הנהגה שראוייה רק לכלל ישראל בניו אהוביו של מקום, ובפרט למבקשי הוי"ה, והיא תלוייה בהנהגה ראוייה בתורה ומעשים טובים בדביקות ובנפש חפצה.

שפע חיצון הוא שפע שמגיע ללא הארת פנים, וקשר עם הרבש"ע, אלא בקרירות, והוא שפע שכל אחד יכול לקבלו, אף מי שאינו ראוי וכדאי, כיון שמקורו מעצם טוב הוי"ה, שלא תלוי במעשי בני אדם, וכמ"ש "טוב הוי"ה לכל, ורחמיו על כל מעשיו".

ביאור הרה"ק מקאמארנא באיסור בשר בחלב, שהיו נתינת שפע פנימי למי שאינו ראוי

הרה"ק מקאמארנא זי"ע בספרו 'אוצר החיים' (פרשת משפטים) מבאר שסוד ענין בשר בחלב הוא ענין שפע פנימי וחיצון, שחלב מרמז לשפע חיצון, שזה טבע שהטביע הקב"ה בבריאה שלכל תינוק יש חלב, ללא צער והשתדלות מצדו. וכן, חלב מטבעו הוא נוזל, שזה מרמז על שפע חיצון שכאילו נוזל מעצמו, ללאיגיעה מצד המקבל וללא תשומת לב מצד הנותן, ולכן לא מצאנו שחלב מביא שמחה מיוחדת.

ובשר מרמז על שפע פנימי, שבשר הוא אוכל שמשמח כמו שאמרו חז"ל (פסחים קט). "אין שמחה אלא בבשר", שזה ענין השפע פנימי שמגיע

עם שמחה והארת פנים, אבל צריך לטרוח כדי לקבלו, וכן הבשר דורש טירחה בכל שלבי ההכנה.

ולכן אסרה התורה לאכול בשר וחלב, כי אכילת בשר בחלב מורידה שפע פנימי גם לאלו שאינם ראויים לכך ח"ו.

ביאור ענין שפע פנימי וחיצון בשעת מתן תורה

ע"פ דברים אלו יש לבאר, שגם במתן תורה התגלו ב' הבחינות של שפע פנימי וחיצון. וכדאיתא בחז"ל (זבחים קטז.) שבזמן מתן תורה, כל אומות העולם נתקבצו לבלעם לשאולו על מ"ת, ומבואר, שגם לאומות העולם היה איזה שייכות למתן תורה, במדריגה חיצונית, בחינת שפע חיצון. כלל ישראל קיבלו במ"ת שפע פנימי בהארת פנים מרובה, וכמו שאיתא בחז"ל (שבת קה.) **"אנא נפשי כתבית יהבית"**, שהקב"ה מסר לנו כביכול הארה מנפשו, שזה ענין שפע פנימי, המיועד לעובדי הו"ה ומבקשי שמו.

ביאור מנהג אכילת מאכלי חלב

ובזה יובן הקשר של שבועות לסוד איסור בשר בחלב, שעל ידו מתגלה אורו של חג השבועות, כיון שכל ענין השבועות הוא לחגוג את היותנו עובדי הו"ה ומבקשי פניו, ש'הבדילנו מן התועים, ונתן לנו תורת אמת' מתוך הארת פנים, ולהראות לעמים ולשרים, שעל אף שבוודאי כל המציאות כולה נמצאת רק ע"י השפעת אורו יתברך, יש הבדל גדול ועצום, בין 'אשר עבדו לאשר לא עבדו'.

לעובדא ולמעשה

כשאנו אוכלים מאכלי חלב בחג השבועות, ונזהרים בהרחקות הנדרשות עפ"י הלכה בין בשר לחלב, כדי להיזכר במקרים בהם הרגשנו את הארת פניו של אבינו אב הרחמן, ואם מחשבה זו, לשמוח מאוד בנועם גורלינו, שאנו זוכים להיות מ'מבקשי פניך',

בניו אהוביו של הקב"ה, המקבלים שפע מתוך הארת פנים. ולבקש מעומק לבנו "ברכינו אבינו כולנו כאחד באור פניך, כי באור פניך נתת לנו תורת חיים ואהבת חסד, וצדקה וברכה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב" הקשר של הארת פנים מביא לאדם את כל השפע הנצרך!

שער
עניני מצות
תלמוד תורה



מצוות תלמוד תורה – מלחמה בדרך מנוחה

מחלוקת הראשונים האם צריך לברך ברכת התורה כמשמשים קודם אור היום או האם אפשר להסתמך על ברכת התורה דאיתמול

אחת הברכות שכל יהודי מברך בכל בוקר היא ברכת התורה, לאחר שהאדם קם ומתחיל יום חדש, הוא צריך לברך ברכת התורה, ברכה על לימוד התורה של אותו היום. ומצאנו דיון בראשונים מהי ההלכה באדם שמשכים קום, קודם עלות השחר, האם הברכה שבידיך אתמול חלה עדיין, ורק לאחר עלות השחר מתחייב לברך שוב מחמת היום החדש, או שמיד כשפותח את יומו החדש אפילו קודם עלות השחר, מתחייב כבר בברכה חדשה לאותו יום.

התוס' בברכות (יא:) מביאים את שיטת ר"ת שאין לברך פעם נוספת כשקם קודם עמוד השחר, וז"ל התוס', "והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת", וכן כתב גם המרדכי, (ברכות פ"א אות כט) א.

ומאידך התוס' שם חולקים על שיטת ר"ת, וכן הרא"ש והטור (סימן מ"ז), וסוברים שצריך לברך ברכת התורה גם לפני עלות השחר, וז"ל הטור, "כתב אדוני אבי ז"ל [הרא"ש] המשכים ללמוד קודם עלות השחר, יברך על נטילת ידים וכו' וכל סדר הברכות, וברכת התורה", וכן משמע גם מסתימת לשון הרמב"ם ב (פ"ז ה"י), ולהדיא מבואר כן בשו"ת הרמב"ם (סי קפ"ז), וכן נקטינן להלכה, בשולחן ערוך (סי"מ"ז).

א. וז"ל, "והיה אומר הר"ם דכשאדם עומד מעל מטתו בלילה ללמוד שאין צריך לברך ברכת התורה לפי שברכת התורה של אתמול פוטרת עד שחרית אחרת".
ב. "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה

תליית מחלוקת של ברכת התורה קודם עלות השחר, במחלוקת בעיקר זמן תלמוד תורה

ולבאר דעת ר"ת, שסובר שהברכה של אתמול עדיין בתוקפה קודם עלות השחר, היה נראה לומר, דס"ל שגדר התקנה של ברכת התורה היא, לברך הברכה בכל יום, ואף אם הסיח דעתו על ידי שינת קבע, עדיין חלה הברכה, אמנם לכאורה זה אינו, שהרי קיימא לן, שהיום הולך אחר הלילה, שהיום מתחיל מהלילה, ואם כן, אף אם נאמר שרק כל יום מצריך ברכה חדשה, היו אמורים להיות חייבים לברך לפני עלות השחר.

ומצאנו בתלמידי רבינו יונה (ברכות דף ו: מדפי הר"ף ד"ה ואמר) שביארו את שיטת ר"ת, שסובר שעיקר מצות תלמוד תורה היא ביום, וכל מה שהאדם לומד בלילה, הוי כהשלמה של חיובו דאתמול, ולכן הברכה של אתמול חלה גם על לימודו של הלילה, והא לך לשונם הזהב, "ואפילו כשקורא בלילה, לא נאמר שהלילה מהיום האחר הוא שיצטרך לחזור ולברך, שאע"פ שבשאר דברים אנו אומרים שהיום הולך אחר הלילה, גבי הקריאה [כלומר לענין תלמוד תורה] הלילה הולך אחר היום וכדאמרינן בירושלמי "אמר רבי יוחנן אנו [תלמידי חכמים העוסקים בתורה] אגרי דיממא אנו [הרי אנו כפועלי היום, שעיקר עסק התורה שלנו הוא ביום. ואם אנו צריכים ליבטל מת"ת ביום] יזפינן ביממא [אנו לוויין מהיום] ופרעינן בליליא.

כלומר, מי שהוא שכיר, אין לו להתבטל ממלאכתו כל היום, וכיון שכן, ואנחנו מצוה עלינו לקרוא כל היום, א"כ אנו כמו פועלים שאין לנו להתבטל מהקריאה, ומה שאנחנו מתבטלים ממנה ביום, הוא כמו הלואה אצלינו ואנחנו פורעין אותה בלילה, הנה שקריאת הלילה היא מהיום ההוא [שלפניו] ולפיכך בברכה שבידך בבקר ליפטר ממה שלומד ביום, באותה ברכה נפטר ג"כ במה שלומד בלילה".

שבעל פה נוטל ידיו ומברך ג' ברכות וכו', ומסיום לשונו משמע שתמיד הדין כך, אף אם משכים קודם עמוד השחר, דאי לאו הכי הוה ליה לחלק.

השתא דאתינן להכי, אפשר לבאר את שיטת החולקים על ר"ת, וסוברים שגם כשמשכים קודם אור היום, מחויב לברך ברכת התורה, שהם סוברים שעיקר מצות לימוד התורה היא בלילה, וכמו שכתב הרמב"ם בלשונו הנפלא, (הלכות תלמוד תורה, פ"ג ה"ג) וז"ל, "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה ליזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה. וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי".

מבואר מדבריו, שעיקר מצות לימוד התורה היא בלילה, והלימוד דיום טפל להלימוד דלילה, וממילא מובן שאדם המשכים קודם אור היום צריך לברך ברכת התורה, כיון שהתחיל כבר יום חדש של לימוד התורה, שבוה היום הולך אחר הלילה.

ביאור שני סוגי העבודות הפנימיות שקיימות בבריאה

הנה ידוע שכל מה שיש בנגלות התורה, יש לו שורש בפנימיות התורה, וגם מה שנראה כמחלוקת על פי נגלות התורה, הרי על פי הפנימיות מתגלה שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ואפשר לקיים שניהם. ועתה נבאר בס"ד את עומק מחלוקת ר"ת והרמב"ם ע"פ פנימיות, ועל אף שבנגלה אי אפשר לקיים את שניהם, (שאין אפשרות גם לברך וגם לא לברך), אבל על פי פנימיות, אפשר וצריך לאחוז בשתי הדעות.

דהנה בכללות עבודת האדם, יש שני סוגי עבודות, עבודה המכונה לילה, ועבודה המכונה יום. התורה הקדושה מתחילה בפרשת בראשית, (בראשית א' ב') "והארץ היתה תהו ובהו, וחושך על פני תהום", ממשיך הפסוק, "ויאמר אלוקים יהי אור, ויהי אור", המשמעות הפשוטה היא, שהאור שהפציע אחרי החושך האיר וביטל את החושך, אבל מבואר בספרי קודש, שתמיד

נשאר רישומו של התהו ובוהו שקדם להאור, והרישומו הזה מושרש בכל פינה ופינה של הבריאה, ובפרט בהאדם עצמו. ומזה נובע שאין שום דבר שמתוקן לגמרי בכל הבריאה כולה, לא בגשמיות ולא ברוחניות, ובפרט בהעולם קטן הנקרא אדם, שמיום היוולדו מושרשות בו חסרונות ומדות רעות.

ועבודת האדם היא, לברר ולתקן את חלקו בבריאה, להעלותו מתהו ובוהו וחושך לאור עולם, וזהו עיקר עבודת האדם בעיני פרנסה וישוב העולם, שיעסוק בזה באופן פנימי על מנת לתקן עולם במלכות שד"י, ועל האדם לדעת נאמנה שאותו עסק שיעדו הקב"ה לעסוק בו, הוא בהשגחה פרטית מדוקדקת מאיתו יתברך, כי מוטל על נפשו לתקן את החלק המסויים הזה בבריאה.

ועבודה הזאת, של בירור הרע והחושך של הבריאה, כוללת גם כן עבודת תיקון המידות והטבעים הרעים, שעל ידי זה זוכה האדם לזכך את נפשו, והופך להיות אדם השלם, ובעל דרך ארץ וצלם אלוקים, ועבודה הזאת היא עבודה של עמל ויגיעה עמל גופני ונפשי.

ומאידך גיסא, יש להאדם לעסוק בעבודה מסוג אחר, והיא, השתוקקות ורצון בעומק הנפש, להתעלות מעל כל ענייני עולם הזה ותהפוכותיו, ולהידבק במקורה, באלוים חיים, מתוך רצון ותענוג, ולהעלות איתו את כל העוה"ז.

ושני עבודות אלו מרומזות בדברי הנביא יחזקאל (א' יד'), "והחיות רצוא ושוב", עבודת הרצוא היא עבודת ההתעלות מעל העוה"ז, בדביקות ובנפש חפיצה. ועבודת השוב היא, ההעתסקות בדברי העוה"ז, הלחימה עם התהו ובהו ובירור האור מתוך החושך.

ושתי עבודות אלו, הם גם בחינת ששת ימי המעשה, ועבודת השבת קודש, שבששת ימי המעשה העבודה בכלליות היא עבודת הבירורים, עבודה בדרך מלחמה ופעולות, ועבודת השבת היא עבודה בדרך של מנוחה ודביקות בא'ל חי.

ביאור עבודת היום ועבודת הלילה

אחרי שביארנו באריכות את שני סוגי עבודות השי"ת, אפשר להבין איזה עבודה מכונה יום, ואיזה עבודה מכונה לילה.

עיקר הזמן של עבודה גשמית, פועלים וכדומה, הוא ביום, והלילה היא בחינה של שביטה ומנוחה. נמצא, שעיקר עבודת הבירורים שייכת להיום, ועיקר עבודת הדביקות והתעלות מעל העוה"ז שייכת ללילה.

וכאן מגיע החידוש הגדול של מצות לימוד התורה, שנקראת על פי חסידות, **עבודת הבירורים בדרך מנוחה**, ונבאר, הנה מצות לימוד התורה ביסודה נועדה לתקן עולם במלכות שד"י, לברר את העולם מכל התהו ובהו, האופפים אותו בכל פינה, ועל ידי לימוד התורה מתברר הטוב מהרע, והעולם מגיע לתיקונו, וכדאיתא בחז"ל (סוכה נב): "**אם פגע בך מנוול זה משכחו לבית המדרש**" שסגולת לימוד התורה היא, להבריח את הרע מהאדם.

אולם מאידך גיסא, כל מי שטעם עריבות ומתיקות טובה התורה, יכול להעיד שכשעוסקים בו יוצאים מהשפלות והפחיתות של העולם הזה ומנעמיו, ונכנסים לעולם שכל כולו אור, דביקות, וטוב. והרגשות מעין אלו שייכות לעבודת המנוחה והדביקות. נמצא שסגולת לימוד התורה היא, שאפשר לקיים בו את שתי העבודות גם יחד, לעסוק בעבודת הבירורים, מתוך מנוחה ושלווה, והיו לאחדים בידי.

ביאור שיטת ר"ת והרמב"ם

השתא דאתינן להכי, נבאר את שיטות הראשונים שבתחילת דברינו, ר"ת סובר שעיקר מצות תלמוד תורה היא ביום, כי עיקר המצווה היא, חלק הבירורים של הלימוד, שזה נקרא עבודה בבחינת יום, והרמב"ם סובר שעיקר מצות לימוד התורה הוא בלילה, כי עיקר המצווה הוא, החלק של התרוממות הנפש בלימוד התורה, והעבודה למעשה היא לייחד בין שתי השיטות, ולעסוק בתורה מתוך כוונה ורצון לתקן את חלקי הנפש שלו, ושל

הבריאה כולה, השייכים ללימוד, באופן של מנוחה והתרוממות מתוך דביקות באלוקים חיים ברוך הוא. ולא מתוך מלחמה ועבודה מאומצת.

ביאור חידוש דרך החסידות

ובבית מדרשו של מרנא הבעל שם טוב, התחדש, שגם כל עבודת הברורים יהיה על דרך זה, מתוך מנוחה ודביקות, וכמו שהיטיב להגדיר זאת הגה"ק ר' הלל מפאריטש, (שערי עיונים ח"א ע' 11), וז"ל "דרך עבודה דמקודם היה ללחום עם הרע והוא ענין אתכפיא במדות. אך אצלו [הבעש"ט] נתחדש ענין חדש היינו שיקשור את עצמו בבחינת עצם אלוקות עד שנכנע ממילא. והגם שדרך הזה הוא גבוה מאד, נצרך הוא לנשמות שפלות דייקא אשר בדור הזה שאינם יכולים למשול על הרע שבקרבם בשום אופן וכשירצה לחפש בתוכיות לבבו איך ומה אדרבה יפול בעצבות על כן היה עצת אדמו"ר לא לעסוק אלא רק בעבודת ההתקשרות בעצם אלוקות בעומק הדעת וממילא יתפרדו כל פועלי און וזה יסוד דברי החסידות ויסוד ספר התניא".

שתי העבודות בלשונם של המקובלים

ובלשון פנימיות התורה, יש לזכור, שעבודת הצירורים נקראת עבודה של עולמות צי"ע, (צריאה יצירה עשייה), ועבודת ההתרוממות והדביקות נקראת עבודה של עולם האצילות, עליו נאמר "לא יגורך רע", והיחוד של שתי עבודות אלו הוא על ידי עבודה צבחינת א"ק, החוצק ומקשר את כל העולמות יחד, ועבודת א"ק היא גילוי אורו של משיח, כדאימא צען חיים (ש"ג פ"ב) שגילוי אורו של משיח הוא גילוי צחינת א"ק מתוך צי"ע. ולפי מה שציארנו, שפיקר עבודת הצעש"ט היה ליחוד צין שתי העבודות, נמצא שעבודת הצעש"ט הייתה לגלות אורו של משיח, וזה עומק הציאור צמה שענה המשיח לצעש"ט על שאלתו, "אימתי קאתי מר, לכשיפולו מעיינותיך חוזה".

לעובדא ולמעשה

באופן כללי דרכי העבודה מחולקים לשניים. א. עבודת הבירורים, לברר את הטוב מהרע, ונכלל בזה תיקון המדות והטבעיים, והעבודה הזאת, היא בדרך יגיעה ומלחמה ברע. ב. עבודת ההתרוממות מעל העוה"ז, להידבק במקור החיות, בו יתברך, וזו עבודה בדרך של מנוחה ותענוג.

ובדרך החסידות התחדש, שגם עבודת הבירורים שייך לעשותה בדרך של מנוחה תענוג ודביקות בא'ל חי, על ידי ביטול, וע"י מחשבות אמונה, ושמחה.

סוד קביעות עתים לתורה

שיטת הרמב"ם והרמב"ן במנין מצות השמור לך פן תשכח וגו'
במנין המצות

אחד מהשש זכירות שאנו מצווים לזכור כל יום, הוא מעמד הר סיני וכמו שכתוב (דברים ד' י') "השמור לך וגו' פן תשכח וגו' יום אשר עמדת לפני הו'ה אלוקיך בחורב". הרמב"ם בספר המצוות אינו מונה את המצווה הזאת במנין התרי"ג, והשיג עליו הרמב"ן, ומונה זאת במנין המצוות שלו, וזה לשונו הנפלא בביארו מצווה זו, "שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו, אבל יהיה עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתברך השמור לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב וגו'".

דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה בסוד מעתיקי השמועה

ונראה לבאר את שיטת הרמב"ם שהשמיט מצוה זו, על פי מה שיש להעיר על דבריו בהלכות תלמוד תורה, (פ"א ה"ט), וז"ל, " גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים ואף על פי כן היו עוסקין בתלמוד תורה ביום ובלילה, והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו". ולכאורה קשה מה בא הרמב"ם להשמיט בדבריו אלו, הלא הרמב"ם אינו ספר מוסר וחיזוק, אלא ספר הלכה, וא"כ איזה הלכה אפשר ללמוד מדבריו כאן, ויש לעיין עוד מהי עומק אותו הענין שכתב "מעתיקי השמועה" ולמה הזכיר זאת דווקא כאן.

דברי הרש"ש במהות התורה, אור הקו הנמשך לתוך החלל

וביאור הענין הוא ע"פ מה שכתב מרנא הרש"ש (רחוק"ג דף ט:), וז"ל, "כי התורה היא שורש ומקור עצמות אור הנרנח" המתפשטים בכל

פרצוף, והוא אור הא"ס המתפשט תוך הנרח"י דיחידה דחמשה פרצופי הכתר דא"ק".

וביאור הדברים הוא (לפי ערכינו), שכתב האריז"ל בתחילת עץ חיים (ש"א ענף ב'), וז"ל, "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי' אויר ריקני וחלל אלא הכל היה ממולא מן אור א"ס פשוט ההוא, ולא היה לו בחי' ראש ולא בחי' סוף אלא הכל היה אור א' פשוט שוה בהשוואה א' והוא הנק' אור א"ס. וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים וכו', אז צמצם את עצמו א"ס בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש, וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני, וכו', ואז המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא כזה. וראש העליון של הקו נמשך מן הא"ס עצמו ונוגע בו. אמנם סיום הקו הזה למטה בסופו אינו נוגע באור א"ס ודרך הקו הזה נמשך ונתפשט אור א"ס למטה. ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם וקו זה כעין צנור דק א' אשר בו מתפשט ונמשך מימי אור העליון של א"ס אל העולמות אשר במקום האויר והחלל ההוא".

העולה מדבריו הקדושים, שבחינת א"ס הוא בחינת אחדות פשוטה שקדמה לבחינת החלל, ושם לא שייך שום חילוקי מדריגות וכדומה, ו'החלל' הוא הבחינה של מקום העולמות, ששם יש ריבוי פרטים ומדריגות ושינויים בבחינות של עולם שנה ונפש, ומציאות ה'קו' הוא מציאות נפלא, המחבר בין הבחינה של החלל ואחרי הצמצום והגבול, לבחינת א"ס שלפני הצמצום, שהוא בלי גבול.

והרש"ש מגלה טפח ומכסה טפחיים, שפנימיות ענין מצות תלמוד תורה הוא בחינת ה'קו', כמו שכתב שאור התורה הוא אור הבורא המתפשט בכל פרצוף, וזה הרי בחינת ה'קו'.

תפקידם של בעלי השמועה להעביר את התורה בבחינת 'קו' לבל הדורות

ולפי זה יש לבאר שזה הוא תפקידן של מעתיקי השמועה, למסור את שלימות התורה בטהרתה מדור דור, כך שעל אף כל השינויים וההתפוכות שעוברים במשך השנים בבחינת ה'חלל', עדיין התורה נשארת בטהרתה, בלי שינוי, וממשיך לתקן ולמתק את העולמות כולם ושינוייהם על ידי ששופע דרכה, אליהם, את אור הא"ס דקודם הצמצום בבחינת אחדות פשוט.

סוד חיוב קביעת עתים לתורה

אחרי כל מה שביארנו במהות התורה, יובן ביתר שאת החיוב של כל אשר בשם ישראל יכונה, לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה, כי הרי כל הענין של תורה הוא להתעלות מעל 'עולם התמורות והשינויים', ולהתחבר לאחדות הפשוטה שלפני הצמצום, שלא תחת שלטון השינויים, וזה יכול להתקיים על ידי שהאדם קובע אצלו זמן חוק ולא יעבור, 'לא יתן לשינויים' ללמוד תורה, בכוונה להתחבר לאור התורה, ועל ידי זה הוא מתחבר למציאות האחדות של לפני הצמצום, וזוכה לשלימות בחינת אור התורה.

ועל פי זה אפשר לבאר דברי הרמב"ם שהבאנו שמתאר את מעלת מעתיקי השמועה, שכוונתו להסביר שמעלת הקביעות עתים היא אותה מעלה שיש במעתיקי השמועה, כי מיד לפני כן, הוא כותב את חובת האדם לקבוע עתים לתורה, וז"ל (שם ה"ח), "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה". ואז ממשיך בענין מעתיקי השמועה, והביאור הוא שרוצה להשמיענו עומק סוד הקביעות עתים.

ובזה יש לבאר דעת הרמב"ם שאינו מונה את זכירת מעמד הר סיני במנין המצוות, מכיון שמעמד הר סיני היה בחינת 'לפני הצמצום', כמו שכתוב

בפסוק (דברים ד' לה) "אתה הראת לדעת כי הוי'ה הוא האלהים אין עוד מלבדו", וכמו שאמרו חז"ל (פסיקתא רבתי פ"ב) שקרע את העליונים והתחתונים וראו שהוא יחידי, נמצא שמעמד הר סיני היה לו אותו אור של עצם מציאות התורה, ולכן כל יהודי שמקיים מצוות תלמוד תורה בשלימות [שזה על ידי שמתחבר עם האור שלפני הצמצום] הרי הוא מתחבר עם מעמד הר סיני, וא"כ זה ממש חלק ממצוות תלמוד תורה, והגדרת שלימותה, ואין צורך למנותו כמצווה נפרדת.

לעובדא ולמעשה

כשיהודי קובע לעצמו עתים קבועים ללימוד תורה, עליו לדעת, שחוק מחשיבות הקביעות שמוודא שהאדם אכן ילמד בכל יום, חשיבותה כוללת, שעל ידה הוא מתחבר להבחינה בה התורה, 'קבועה' בלי שינויים, שזה הבחינה של התורה לפני שהתלבשה בגשמיות הבריאה, כי התורה בטהרתה היא זאת שמעבירה לבריאה את אור הבורא שלפני הצמצום, אור פשוט שלא ניתן לשינוי, וכשהאדם לומד תורה 'בקביעות' הרי הוא מתחבר לאור התורה ה'קביעא וקיימא'.

סוד הידיעה - בפנימיות והבחירה - בחיצוניות

שיטת הראשונים שכל הלומד שלא ע"מ לעשות, אסור לו ללמוד

כל בר בי רב דחד יומא יודע לצטט את לשונם של חז"ל (פסחים נ:) שאמרו, "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", אבל כד נעיין טובא בדברי חז"ל נבחין שזה לא קאי על כל אופני הלימוד.

הנה אמרו חז"ל בברכות (יז.) "מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, לעושים לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא". ומבואר בדברי הגמ' שהלומד תורה שלא על מנת לעשות, לימודו הוא שלא לשמה, ועליה נאמר נוח לו שלא נברא.

ועוד אמרו בסנהדרין (ק:) "ואמר רבי יצחק מאי דכתיב ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי אמר לו הקדוש ברוך הוא לדואג הרשע מה לך לספר חוקי כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ופרשת מספרי לשון הרע מה אתה דורש בהם". גם כאן מבואר, שהעוסק בתורה שלא על מנת לעשות אומר לו הקב"ה "מה לך לספר חוקי".

ומבארים הראשונים (רש"י ותוס' בברכות שם, ותוס' והרא"ש בפסחים דף ג.) שמה שאמרו חז"ל "לעולם יעסוק אדם וכו'" הוא כשלומד כדי שיכבדו אותו, אבל הוא מתכנן לקיים את המצוות, משא"כ בדברי חז"ל הנזכרים שלומד שלא על מנת לקיים.

שיטת הרמב"ם, המאור שבה מחזירו למוטב

אמנם הרמב"ם שיטה אחרת לו, כמבואר בדבריו בהלכות תלמוד תורה, (פ"ג ה"ה) וז"ל, "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה". כוונתו לבאר שתחילת דינו של אדם הוא על תלמוד תורה אפילו שלא על מנת לקיים, ולכן כדאי לו לאדם לתלמוד תורה אפילו אם עדיין לא החליט לקיימה, ודבריו מיוסדים על שיטת הירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז) שכדאי לתלמוד אפילו שלא ע"מ לקיים, כי "המאור שבה מחזירו למוטב".

והנה עיין בשו"ע הרב בהלכות ת"ת (פ"ד ה"ג) שביאר ההלכה הזאת באר היטב, וז"ל, "ויש אומרים שאף על פי כן לעולם יעסוק אדם בתורה, כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה, לתלמוד על מנת לשמור ולעשות, שהמאור שבה מחזירו למוטב כמ"ש חכמים ע"פ אותי עזבו ותורתי לא שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שהמאור שבה היה מחזירם למוטב. וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר, כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח, אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות, וחוזרים לקדושה בחזרתו, ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם".

וצריך קצת ביאור בדבריו, למה הוסיף להביא את דברי חכמי האמת, מה ניתוסף לו בזה במה שלא התבאר תחילה, ונראה, שבתחילת דבריו כתב "יוכל לבא לידי לשמה", דהיינו שלולי חכמי האמת הענין הוא, שכדאי לו לעסוק בתורה אפילו שלא ע"מ לקיים, כיון שיכול להיות שהמאור שבה יחזירו למוטב, אבל בדברי חכמי האמת ניתוסף, שבוודאי יחזור למוטב, כי לא ידח ממנו נדח, ואף כי לכאורה זה דבר התלוי בבחירה, אבל בפנימיות, המציאות האמיתית היא "אין עוד מלבדו", וידעתו יתברך הוא פנימיות כל המציאות כולה, וכמו שכתב האריז"ל (ארבע מאות שקל כסף) בביאור הקושיא של ידיעה ובחירה, שהמקום של הבחירה היא בחיצוניות הנפש, ושם אין ידיעה, והמקום של הידיעה היא בפנימיות הנפש, ושם אין בחירה.

ויש לבאר, שיש נפקא מינה להלכה בין אם המאור שבה אולי יחזירו למוטב, לבין אם המאור שבה וודאי יחזירו למוטב, כמו שנבאר.

האם מותר ללמד תלמיד שאינו הגון

וזה לשון הרמב"ם בריש פ"ד דהלכות ת"ת, "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו, ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו, אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקולים שנאמר כצור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד אין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו".

ועיין בשו"ע הרב בקונטרס אחרון שמבאר שעל אף שאסור להרב להכניסו אבל הוא בעצמו מחוייב ללמוד, ושוב מצדד שהרב גם מחוייב ללמדו אם אי אפשר בענין אחר, וז"ל הקונטרס אחרון, "והא דאין מלמדין לתלמיד שאינו הגון, יש לומר דהרב אינו צריך להכניס את עצמו לבית הספק שמא לא יחזור בו, נמצא זורק אבן למרקולים אבל הוא עצמו חייב להכניס את עצמו דמה יפסיד, ואף ששוגגות נעשים כזדונות אין הפסדו שקול כנגד שכרו, אם יזכה ויסור למוטב ואם לא יזכה דמו בראשו וחלעיטתו וגם הרב יש לומר דצריך להכניס את עצמו לבית הספק אם אי אפשר בענין אחר אלא אם אפשר להחזירו תחלה למוטב עי"ז שלא יכניסוהו לבית המדרש מדחים אותו תחלה".

הספק אם מותר ללמוד תלמיד שאינו הגון תלוי האם בוודא המאור שבה יחזירו למוטב, או רק ספק

ונראה שמה שהשו"ע הרב מסתפק שאולי הרב כן צריך להכניס עצמו בספק, תלוי בב' הצדדים שהביא, האם המאור שבה ספק יחזירו למוטב, או וודאי יחזירו למוטב, כי אם זה רק ספק, אז אל לו להרב להכניס עצמו לבית הספק, אבל אם הוא בוודאי יחזור למוטב, אז בוודאי לכתחילה עדיף להחזירו למוטב לפני שמלמדו, אבל אם אי אפשר, חייב ללמדו, כי הרי בוודאי יחזור בסוף למוטב "כי לא ידח ממנו נדח".

ולהלכה פסק השו"ע הרב, שאם אי אפשר בענין אחר, וגם התלמיד דוחק להיכנס אז מכניסים אותו ומתנהגים איתו בשמאל דוחה וימין מקרבת, וז"ל בהלכה י"ז "אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון אלא מחזירים אותו למוטב תחלה ואח"כ מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדים אותו, ואם אי אפשר להחזירו למוטב תחלה והוא דוחק ליכנס ללמדו תהא שמאל דוחה וימין מקרבת".

ולפום ריהטא נראה שהוי כעין פשרה בין שתי השיטות, שאינו פוסק לגמרי כהשיטה השנייה שחייב להכניסו, רק אם גם דוחה את עצמו להיכנס אז מכניסים אותו בהתנהגות של שמאל דוחה וימין מקרבת, אבל כד נעיין טובא נראה שבתנאים האלו, טמון מהלך פנימי.

כח המסירות נפש מהיחידה שבנפש, שהיא מקום הידיעה

ונבאר, הנה הנפש מחולקת לחמשה חלקים והם הנקראים נרנח"י, נפש רוח נשמה חיה יחידה, היחידה היא החלק הכי פנימי בנפש, החלק שבנפש שדבוקה במאצילה בתכלית, ומה שביארנו לעיל שבפנימיות הנפש אין בחירה, והידיעה שולטת שמה, הכוונה 'יחידה שבנפש'.

והנה מבואר בתניא (פרק ח"י) שמקור כחו של יהודי למסור את נפשו הוא מכח היחידה שבנפש, והביאור הוא ששם הוא עומק הקשר והחיבור שבין ישראל לאביהם שבשמיים, למעלה מטעם ודעת ובחירה, לכן בזה המקום האדם יש לו כח למסור את נפשו.

ועל פי כל זה יתבאר פסקו של הר"ב כמין חומר, כי כדי שנכניס תלמיד רשע לבית המדרש אנו צריכים לעורר בתוכו עומק היחידה שבנפש שלמעלה מבחירה, ועל ידי זה לזכות לבחינת "כי לא ידח ממנו נידח" שהמאור שבה בוודאי יחזירו למוטב, והכח הזה מעוררים על ידי מסירות נפש, לכן אנו לא מכניסים אותו מיד, ורק בתנאי שהוא יגלה את היחידה שבנפש, על ידי

שיעמוד כעני בפתח וידחוק עצמו להיכנס, וגם כשכבר נכנס הוא יקבל קצת שמאל דוחה, ובזה נהיה בטוחים שבוודאי המאור שבה יחזירו למוטב!

לעובדא ולמעשה

כשהאדם רואה ומרגיש שהוא לא מצליח בעבודתו, הוא נשאר מחוץ לדלתות הקדושה, עליו להתחזק ביותר, שאם רק לא יתייאש, וישאר על עמדו כעני בפתח, וודאי יזכה להיכנס בדרכי הקדושה, 'כי לא ידח ממנו נדח'!

סוד תיקון העולמות על ידי קיום תרי"ג מצוות

הקדמה

אחת המצוות והעבודות היותר מקודשות בפי עמך בית ישראל, היא עבודת התפילה, והנה ידוע שיש מחלוקת גדולה בין הראשונים, האם מצוות תפילה היא מצווה דאורייתא או דרבנן, שיטת הרמב"ם היא שתפילה היא מדאורייתא, ושיטת הרמב"ן היא שתפילה היא מדרבנן, נביא את דבריהם ונישא וניתן בהם כדת של תורה ומהם נבא אל העי'ן לבאר סודן של דברים.

דעת הרמב"ם, עיקר מצוות תפילה מדאורייתא

כתב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע ה), וז"ל, "שצונו לעבדו ית', וכבר נכפל ציווי זה פעמים. אמר (משפטים כ"ג כ"ה) "ועבדתם את ה' אלוהיכם", ואמר (ראה י"ג ה') "ואותו תעבדו", ואמר (ס"פ עקב) "ולעבדו". ואע"פ שזה הציווי הוא ג"כ מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש ד', הנה יש בו יחוד שהוא צווה בתפלה. ולשון ספרי, "ולעבדו, זו תפלה". ואמרו ג"כ, "ולעבדו זו תלמוד". ובמשנתו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (פרשה י"ב) אמרו, "מניין לעיקר תפלה בתוך המצות, מהכא את ה' אלוהיך תירא ואותו תעבד". ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פרשת ראה), עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו". כלומר, ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שביאר שלמה המלך ע"ה", מבואר מדבריו שהוא לומד מהפסוקים שמצוות תפילה היא מצוות עשה מדאורייתא.

דעת הרמב"ן מצוות תפילה מדרבנן

הרמב"ן משיג על דבריו וחולק עליו בכל תוקף, וז"ל שם, "ואין הסכמה בזה, שכבר בארו החכמים בגמרא תפלה דרבנן, כמו שאמרו בג' של ברכות (כא.) לענין בעל קרי שקורא קריאת שמע ומברך על המזון לאחריו ואינו

מתפלל והעלו הטעם בזה אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא תפלה דרבנן. ואמרו עוד (שם) ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא ק"ש, חוזר וקורא ק"ש. ספק התפלל ספק לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל, דק"ש דאורייתא תפלה דרבנן. ובגמרא סוכה (לח). אמרו גבי תפלה דתנן אם התחילו [בסעודה לאחר זמן תפלה] אין מפסיקין והקשו מלולב דקתני נוטל על שולחנו אלמא מפסיק, והשיבו בדרך תימה, מאי קושיא, הא דאורייתא הא דרבנן. [הרי מבואר מכל הנ"ל שמצות תפלה אינו אלא מדרבנן וקשה על שיטת הרמב"ם].

וכבר ראינו לו בהלכות תפלה (ריש פ"א) שאמר שחייב אדם מן התורה להתפלל בכל יום אלא שאין מנין התפלות ולא משנה התפלות מן התורה. וכך כתב בזה המאמר [בספר המצות] במצוה עשירית שזמני התפלה אינם מן התורה אבל חובת תפלה עצמה מן התורה [וס"ל להרמב"ן שכיוון בזה הרמב"ם לתרץ קושיות הנ"ל, שמה שמבואר בסוגיות הנ"ל שתפלה אינו אלא מדרבנן, היינו משום שמנין התפלות בכל יום וזמני התפלות אינו אלא מדרבנן]. וגם זה אינו נכון בעיני [לתרץ הקושיות הנ"ל], שבעל קרי מברך על המזון לאחריו מפני שהוא מן התורה ואינו מתפלל עד שייטבול אפילו עמד כמה ימים בקרי [הרי שאפילו אם יבטל תפלות לכמה ימים, מבואר בגמרא שבעל קרי אינו מתפלל כיון שחובת תפלה אינו אלא מדרבנן]. ועוד שמי שנאנס ולא התפלל בשחרית ומנחה נסתפק בעצמו ספק התפלל ספק לא התפלל, א"כ לפי דבריו של הרב היה צריך לחזור ולהתפלל, והם פסקו לעולם בכל ספק בתפלה שאינו חוזר ומתפלל מפני שהיא מדרבנן.

ואם [נפשך לומר שבדאי יש מצוה מן התורה להתפלל אלא] איננה מצוה בכל יום, מתי תהיה החובה הזאת המוטלת עלינו מן התורה, שיתפלל יום אחד בשנה או בכל ימיו פעם אחת [ואין לנו שיעור מבורר בזה]. **וכבר** אמרו (סוף מסכת ר"ה) ברב יהודה דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי לפי שהיה עוסק בתורה וסומך על מה שאמרו חברים שהיו עוסקים בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה שהיא דרבנן לעולם [אפילו במשך ל' יום]. אלא ודאי כל ענין התפלה אינו חובה כלל אבל הוא ממדת חסד הבורא יתברך עלינו ששומע ועונה בכל קראינו

אליז". העולה מדבריו שהוא סובר שכל עיקר מצוות תפילה אינו אלא מדרבנן, ומביא כמה ראיות לדבריו.

ביאור המגילת אסתר בדברי הרמב"ם, שהנוסח מדרגן ורק עיקר המצווה מדאורייתא

ועיין בספר מגילת אסתר, שמבאר את שיטת הרמב"ם, וז"ל, "אני אומר שבכל מקום שהזכירו תפלה מדרבנן, רצונם הוא על נוסח התפלה שתקנו לנו, שמן התורה כל אחד יכול להתפלל כפי דעתו בבקשת צרכיו ולשפוך שיחו לפני ה' בדרך שייטב בעיניו והם תקנו לנו נוסח הזה מי"ח ברכות".

ובזה מתרץ את ראיותיו של הרמב"ן, שגם לפי שיטת הרמב"ם עיקר מצוות תפילה מדאורייתא היא בקשת צרכיו פעם אחת ביום בלי נוסח מיוחד, וכל נוסח התפילה היא רק מדרבנן, ולכן בעל קרי אסור לו להגיד את הנוסח המיוחד שזה מדרבנן, ומחויב לבקש בלשון שלו, שבה הוא מחויב מדאורייתא, וכן אדם שמסתפק אם התפלל אסור לו להתפלל בנוסח התפילה, שהנוסח הוא מדרבנן, אבל מחויב לבקש בלשון שלו, שבה חיובו הוא מדאורייתא.

תמיה על דברי המגילת אסתר מברכת המזון

אבל כד נעיין טובא, דברי המגילת אסתר צריכים עיון, דהרי על אף שברכת המזון הוא דאורייתא, אבל ה'נוסח' הוא מדרבנן, (וכמו שאיתא בגמ' (ברכות מ:)) וכן נפסק להלכה (סי' קסז' סעי' י'), שאם אמר בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא יצא ידי חובתו, על אף שהנוסח הזה רחוק מהנוסח הרגיל של ברכת המזון, וא"כ למה אמרו חז"ל שאם מסופק אם בריך ברכת המזון חוזר לברך כיון שברכת המזון מדאורייתא. ואם כן מוכרחים לומר, שעל אף שהנוסח הוא מדרבנן, אבל כיון שעיקר המצווה הוא מדאורייתא, מסר הכתוב לחכמים לקבוע את הנוסח, ושוב הוי הנוסח שתקנו חכמים מדאורייתא, ואם כן בתפילה שלא חייבים לחזור במקרה של ספק, מוכרחים לומר שכל עיקרו אינו אלא מדרבנן, ונפל לבירא תירוצו של הרב בעל מגילת אסתר. (וזה לכאורה עומק קושייתו של הרמב"ן).

ביאור שיטת הרמב"ם, עיקר התפילה היא הוראת עבדות

ונראה לבאר שיטתו ע"פ דיוק בלשונו הזהב של הרמב"ם שכותב "ואע"פ שזה הציווי הוא ג"כ מן הציווים הכוללים כמו שביארנו בשרש ד', הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפלה", ומשמע מלשונו שאפילו אחרי שקיבלו חז"ל ש"לעבדו זו תפילה" עדיין "לעבדו" נשאר מצווה כוללת, (והמצוות הכוללות לא כלולות במנין התרי"ג), רק בגלל שיוצא ממנו הוראה למעשה, שזה מצוות תפילה, מונים אותה כחלק מהתרי"ג.

וביאור המצווה הכללית של "לעבדו" הוא, שהאדם יקיים את כל מצוות הוי"ה, (חוץ מטעמים ועבודתם הפרטית) כמעשים של עבודה אליו יתברך, וההתגלמות השלימה של ההרגשה הזאת היא בתפילה, שאז האדם תולה את עצמו לגמרי בבוראו, כעבד קמיה מריה, אבל גם בכל המצוות שייך העבודה הזאת, לקיימם מתוך תחושת והרגשת 'עבודה'. נמצא שאם האדם אינו מקיים את המצוות עם ההרגשה הזאת, אף אם יתפלל בנפש חפיצה, יהיה חסר ב'לעבדו'.

וזה ביאור דברי הרמב"ם שמביא את לשון המדרש "מנין לעיקר תפילה בתוך המצוות", שלכאורה הלשון משונה קצת, הו"ל לכתוב "מנין לעיקר תפילה מן התורה" ולמה תפס בלשונו "בתוך המצוות", ויש לומר, שבא לרמז, שמהות מצוות התפילה אינה מצווה פרטית לעצמה, אלא היא בתוך המצוות וכל המצוות הם חלק מביטוי ה'עבודה' שלו.

ולפי זה יתבאר שיטת הרמב"ם במצוות תפילה, שעצם מצוות "לעבדו" הוא מדאורייתא, וזה מצוה כללית ששייכת לכל המצוות, אבל ההוראה המיוחדת של תפילה היא רק מדרבנן, ולכן מובן שבעל קרי אינו מתפלל, כיון שאסור לו לקיים מצוות דרבנן.

ביאור מעשה דרב יהודה שהתפלל רק אחת לשלושים יום, כיון שקיים מצוות תפילה על ידי לימודו

ומה שפש לן לבאורי הוא, קושייתו של הרמב"ן, ממה דרב יהודה התפלל רק אחת לשלושים כיון שהיה עסוק בתלמודו, והפסיק רק לקרי"ש

כתר יתנו לך סוד תיקון העולמות על ידי קיום תרי"ג מצוות

שהוי מדאורייתא, ולא לתפילה שהיא מדרבנן. (ואין לומר כדברי הרב מגילת אסתר, שהנוסח היא עכ"פ מדרבנן, כי כבר ביארנו שאחרי שקבעו את הנוסח הוא מקבל תוקף כדאורייתא).

ונראה שהרמב"ם בא ליישב קושיא זו, במה שהביא תוך דבריו דרשת חז"ל, "ולעבדו זו תלמוד", שלכאורה אינו ענין לכאן, שעל אף שיש עבודה גם בלימוד התורה, אבל כאן הרמב"ם רוצה להעמיד את התפילה כמצווה.

ונראה בביאור הענין, שהרמב"ם רוצה להשמיענו שעיקר ענין מצוות תפילה הוא "לעבדו", לקיים את מצוותיו על ידי תחושת עבודה, ולכן אם כי נכון הדבר שעיקר המצווה מתקיימת בעבודת התפילה, אבל יש גם מהלך לקיים את המצוה על ידי ריבוי לימוד התורה, וידעת דיניה, ולכן מי שתורתו אומנתו הרי הוא מקיים מצוות תפילה על ידי לימוד התורה.

העולה מדברינו, שכל התרי"ג מצוות יש להם שתי בחינות, בחינה אחת מצד עצמם, כל מצוה טעמה וסודה, והבחינה השנייה היא מצד "ולעבדו" להראות עבודתו לפני מלך המלכים.

שורש הענין בפנימיות בביאור תיקוני המצוות, כוונות המצוות
השלמת החו"ג לפרצופי זו"ן דתפילה

ועתה נבאר שורש שמי הצחינות האלו בסודן של דברים, עיין צנהר שלום (יג: ד-).
שמבאר כוונת המלכות, ונראה מתוך עומק דבריו שם, שישנם ג' צחינות צתיקוני המלכות. הצחינה הראשונה היא, שקיום התרי"ג מלכות גורמים שפע של חסדים וגבורות צפרצופי זו"ן שכבר נבנו על ידי התפילה, וז"ל רבינו הרש"ש שם, (יד.), "הנה מ"ע הם צחינת החסדים וכו' ומל"ת הם גבורות צאופן זה, כי כל הלאוין שיש בהם מיתות צ"ד וכתר ומיתה צדי שמים הם צרש ה"ג שצדעת דז"א. וכל לאו שאין בו מעשה הוא בגבורות המתפשטות עד החזה וכו'", ועיי"ש שממשיך לתאר את כל המלכות ל"ת ומלכות עשה כהמשכת חסדים (מלכות עשה) וגבורות (מלכות לא מעשה), ולא כצנין פרצופים והמשכת מוחין, והמשמעות היא שענינם להמשיך חסדים וגבורות צפרצוף הימים ופרצוף הזמנים שנבנו כבר על ידי תפילתנו.

בחינה שנייה, בונים פרצופי כח"ב דזו"ן במצוות ל"ת וו"ק דזו"ן במ"ע

אבל כדבריו שם (יג: וכן יד:) מוצא, שהמלות עשה צונים את הכח"צ דזו"ן, והמלות ל"ת צונים את הו"ק דזו"ן, וכל זה בתוך פרטי ספירת החו"ג דדעת, ומצא שהמלות הם כן מערכת של צנין פרופים.

ונראה שציאור הענין הוא כדברינו, שמחד המלות הם מלות פרטיות לעצמם, וזה הענין שעל ידיהם אנו צונים את הפרצופי כח"צ וו"ק דזו"ן, ומצא שני המלות הם כולם כהשלמה וחלק מעבודת התפילה, שזה ענין המשכת החסדים וגזרות דדעת צפרופים שצנה ע"י תפילתו. וידוע מצעל התניא שהצירור של כל דבר הוא צחינת הדעת. ולכן בחלק ששייך לצירור ה"ולעצדו" אנו ממשיכים דעת.

בחינה שלישית בונים פרצוף דאימא של פרצופי חב"ד השייכים למצוות תלמוד תורה

ונראה לדייק מלשון הרש"ש שיש גם צחינה שלישית הנתקנת על ידי כוונות המלות. וז"ל, (דף יד.) "עוד יש כונה וכו' כי ע"י קיום מל"ת גורם התפשטות פנים ואחור דמוחין דאמא צפרופי חב"ד דז"א שהם שס"ה גידין וכו' וע"י קיום מלות עשה שהזמן גרמא גורם התפשטות הדעת התחתון הפנימי דפרצוף חב"ת דכל אחד מחב"ד הנו"ל", כלומר, שמלות לא תעשה הם המוחין דאימא דפרצופי החב"ד, ומלות עשה הם המוחין דאמא דפרצופי ו"ק של פרצופי החב"ד".

ונראה ציאור הענין, שמוחין דאבא הכלליים, (שהם החכמה מתוך החב"ד שמוכר), שייכים למלות לימוד התורה, וכמו שכתב הרש"ש צהקדמה לצרכת התורה, וז"ל, "ומלות עסק התורה שהיא שרש תרי"ג מלות היא צאצ"ע דאצילות דכל עולם מד' עולמות דאצ"ע הכללים נרנח"י דחיה דנרנח"י דמ"ה וצ"ן והוא הוא המוחין דאבא הנזכר אצלינו צמ"א שנמשכים לו"א ע"י עסק התורה וכו' ונעשה מחכמות

שהם אצא דפרטי פרטופי אצי"ע ואין נמצא צו שום ספירה אחרת חוץ מחכמה
דכל פרטי פרטופי אצי"ע כוודע", נמצא שכשהזכיר הרש"ש מקודם, שהמאות
מתקנות את המוחין דאימא דפרטופי החצ"ד, חצ"ד הכוונה הפרטופים ששייכים
למאות תלמוד תורה א, ונתחדש שפרטופי ג"ר מחלוקים המוחין לאצא ולאמא ב,
והמוחין דאצא נמשכים על ידי תלמוד תורה, והמוחין דאימא (ובכללם פרטופי הו"ק)
נמשכים על ידי מאות עשה ול"ת, באופן שהם משלימות את לימוד התורה.

נמצא לפי כל זה, שיש בחינה שלישית לכוונות המאות, והיא, להשלים בנין המוחין
למאות תלמוד תורה, והוא ממש בנין פרטוף מנד מוחין דאימא, ולא רק תוספת
חסדים וגבורות, כמו שציארנו בפרטופי התפילה.

לסיכום המאות פועלות בשלש מערכות:

א. שהם צונים את פרטופי כח"צ דזו"ן, על ידי מאות לא תעשה, וצונים את
פרטופי ו"ק דזו"ן על ידי מאות עשה.

ב. הם ממשיכים חסדים (מאות עשה) וגבורות (מאות ל"ת) לפרטופי זו"ן דפרטוף הימים
והזמנים שנבנו על ידי התפילה.

ג. הם צונים את פרטוף אימא דמוחין דאצא הכלליים, השייכים ללימוד התורה,
בג"ר (מאות ל"ת) וו"ק (מאות עשה).

מקור לדברי הרש"ש מדברי הרמב"ם בביאור חשיבות מצות
לימוד התורה במה שמביאו לידי מעשה

ובציאור המוחין הנמשכים למאות תלמוד תורה על ידי התרי"ג מאות, יש לצאר
בהקדם תמיהה בדברי הרמב"ם צהלכות תלמוד תורה (פ"ג ה"ג), וז"ל, "אין לך

א. וכשכותב אצי"ע דאצילות זה כיון שאפשר גם להעריך את מאות תלמוד תורה כאצילות, והתרי"ג
מאות כצי"ע, כידוע שאצילות הוא בחינת ג"ר, וצי"ע בחינת ו"ק.
ב. ואולי אפשר להגדירם כג"ר וו"ק, ואכמ"ל.

מנזה בכל המנזות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המנזות כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה. לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום". ומיד אח"כ כתב בה"ד, וז"ל, "היה לפנינו עשיית מנזה ותלמוד תורה אם אפשר למנזה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו. ואם לאו יעשה המנזה ויחזור לתלמודו", ולכאורה דבריו סותרים אהדדי, שבהלכה ג' מצוה שבתלמוד קודמת למעשה, ומיד אח"כ בהלכה ד' מצוה שהמעשה קודם לתלמוד.

ונראה ציבור דבריו, שחשיבות תלמוד תורה מעל המנזות אינו בעצם, אלא מנזר שמנזות תלמוד תורה כוללת את כל התורה, והיא שורש לכולם, וגוררת בעקבותיה קיום כל המנזות, וכמו שמדויק בלשון הרמב"ם שם ציבירו חשיבות מנזות תלמוד תורה, "שהתלמוד מביא לידי מעשה", ולכן מנזרה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים דוחה את מנזות תלמוד תורה, כיון ששלימות מנזות תלמוד תורה היא להביא את האדם לידי מעשה, ואם לא מביאו לידי מעשה הרי זה פגם בכל מנזות תלמוד תורה.

נמצא ששלימות מנזות לימוד התורה היא רק על ידי תרי"ג מנזות, והיינו דברי הרש"ש, שהתרי"ג מנזות משלימות את המוחין של מנזות לימוד התורה.

תמיהה בדברי הרש"ש בענין סילוק המוחין של אבל

ועל פי כל דברינו נראה לזכור מה שנראה תמוה בדברי הרש"ש בסוגיא דאצילות, (נהר שלום בענין ברכת התורה), הרש"ש מביא את דברי האריז"ל שאצל אין לו מוחין דאצלה, שאין הכוונה מוחין דאצלה הפרטיים של כל פרצוף ופרצוף, רק הכוונה מוחין דאצלה הכלליים שהוא בחינת מנזות תלמוד תורה, כמו שציארנו, וז"ל מנזר הרש"ש, "ובזה יובן איך לא כתב הרב ז"ל גבי אצל שיהיה אסור להניח תפילין דר"ת המורה על מוחין דאצלה כגודע כמו שכתבו קצת מקובלים שלא יניח האצל תפילין דר"ת, שאין הענין כן אלא חייב להניחם כשאר כל המנזות שהרי הוא חייב

כל המצות וכל מצוה יש המשכת מוחין דא"ל שניהם וכן בתפילין עצמם וכו' ואין האכל אסור אלא בתלמוד תורה המורה על אצילות דאצ"ע [והיינו כונת הרב שכתב שאין לו לאכל בחינת מוחין דאבא].

ואח"כ יש הוספה מכת"י הרש"ש, וז"ל, "ועוד שהעיקר בזה הוא כי האצילות הוא מדרבנן מלמד דיום ראשון שהוא פלוגתא דרבותא אם הוא דאורייתא כנודע ולפיכך אסור להניחם כלל בין דרש"י ובין דר"ת [ביום ראשון כיון שאצילות יום ראשון יכול להיות דאורייתא השייכת אף לזו"ן הגדולים ונמנע ממנו האפשרות להמשיך מוחין דמצות תפילין השייכים ג"כ לזו"ן הגדולים] אבל בשאר הימים חייב להניחם כולן כשאר כל המצות שהוא חייב בהם כי היא מצוה עשה דאורייתא שהיא בזו"ן הגדולים אבל מצוה אצילות שהיא מדרבנן היא ביסוד שהם ציעקב ורחל כנודע, ולכן חייב להניחם כולם ולכוון בהם כראוי וכנכון והוא הדין בשאר המצות אשר הוא חייב בהם".

ולכאורה צפיסקא שבכת"י כוונתו לבאר, שאם אמנם נכון הדבר שהסתלקות המוחין דאבא הוא רק במוחין דאבא הכלליים (אצ"ע דאצילות) השייכים למצוות לימוד התורה, מדוע ביום הראשון האכל כן פטור ממצות תפילין, ועל זה בא לומר, שביום ראשון שאצילות הוא דאורייתא, אם כן סילוק המוחין של אצילות הוא בזו"ן הגדולים וממילא פטור מתפילין שמתקנים בזו"ן הגדולים. אבל בשאר ימי אצילות שאינם אלא מדרבנן, מניח תפילין כדי להמשיך מוחין לזו"ן הגדולים שאין בהם מניעת המוחין מצד אצילות.

ולכאורה הרי אם הרש"ש מחדש, שביום הראשון יש סילוק המוחין מצד כל המצוות, למה לא מצאנו שאכל יהיה פטור מכל המצוות ביום הראשון. [ומשמעות דבריו לעיל הם, שחיובו במצוות תלוי במה שאין סילוק מוחין של כללות המצוות, ורק של מצוות לימוד התורה, ואם כן, אם כעת הוא מחדש שביום הראשון עכ"פ יש סילוק מוחין מצד כללות המצוות ואפילו בזו"ן הגדולים, למה הוא מחוייב בכל המצוות ביום הראשון].

ואולי יש לדחוק, שאם אמנם צודדי יש סילוק מוחין דכללות המצוות אפילו של זו"ן הגדולים ביום הראשון, אבל כל זה ציחם להפרטופים הפרטיים שלו, אבל מצד

כלליות העולמות עדיין שיך המשכת מוחין, ולכן מנד כללות תיקון העולמות האצל מחוייב במצוות ציוס הראשון. [וכעין חילוק זה מנאלנו בנהר שלום בסוף הקדמת חזות לילה, עיי"ש].

ביאור מצות תפילין כמוחין פרטיים

אצל לפי זה צריך ביאור למה האצל פטור מתפילין ציוס הראשון, נהי דפטור מנד המוחין הפרטיים שלו, אצל מנד כללות תיקון העולמות היה צריך להניחן. (וכמו שמחוייב בשאר המצוות).

והיה אפשר לבאר שעיקר מצוות תפילין הם בשביל לתקן כל אחד באופן פרטי, וכמו שמדויק בלשון הרמב"ם בסוף הלכות תפילין וז"ל, "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והדק. לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא", ומבואר בדבריו שתכלית מצוות תפילין היא להביא את האדם לענווה ויראת שמים, ומשמע ששורש מצוות תפילין הוא בעיקר מנד תיקון המוחין הפרטיים של האדם, ולכן מובן שאצל פטור ממצוות תפילין ציוס הראשון, כיון שיש לו סילוק מוחין.

ביאור מצות לימוד התורה כמוחין פרטיים

אצל עדיין לא ינאלנו ידי חובתינו בהצנת הפטור של האצל ממצוות תלמוד תורה, דנהי שפטור מנד המוחין הפרטיים שלו, אצל אכתי יתחייב מנד תיקון כללות העולמות. [בשלמא במצוות תפילין ביארנו שעיקר ענינם הוא מנד המוחין הפרטיים של כל אחד, אצל במצוות תלמוד תורה לא מנאלנו כך].

ובקושטא יש לבאר גם במצוות תלמוד תורה שהיא מצוה פרטית ציטודה, וזה על פי דברי האגלי טל הידועים בהקדמתו, וז"ל, "כי זה היא עיקר מצות לימוד תורה להיות שש ושמת ומתענג בלימודו ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה וכו'" ע"ש, ומשמע שיסוד ענין מצות לימוד

התורה הוא לנרדך המוחין העצמיים, וזוה יובן שאל שיש לו סילוק מוחין הפרטיים פטור ממצוות לימוד התורה.

אמנם לפי כל דברינו לעיל צביאור שלושת התיקונים הנעשים על ידי המצוות, יש לבאר הכל כמין חומר, שהרי התבאר שם שכל תיקוני המצוות צאים להשלים את המוחין הכלליים השייכים למצוות לימוד התורה, וא"כ כל המערכת של המוחין מצד מוחין דאימא דפרנרף הכללי דאצא, אינו שייך במשך כל ימי האצילות, ומה שכן יש זה התיקון מצד המערכת העצמאית של המצוות והתיקון שמצד המשכת חו"ג דפרנרפי התפילה, ולכן האצל מחוייב בכל המצוות כולן חוץ ממצוות לימוד התורה, אצל מצוות תפילין הוא יהיה פטור ציום הראשון, בגלל שמצוות תפילין שייכת לתלמוד תורה ציחוד, וכמו שציאר הגר"י מצריסק, את ההלכה שפתוחות וסתומות בתפילין הם כמו פתוחות וסתומות צס"ת משא"כ צמוצה, וציאר הוא ז"ל, שזה בגלל שתפילין הם חפצא של תורה, ולא מוזה, נמצא שמצוות תפילין שייכת ציחוד למערכת המוחין שמצד מצוות תלמוד תורה, ולכן האצל פטור מתפילין ציום הראשון, משא"כ צשאר ימים הוא מחוייב, כי על אף שמצוות תפילין שייכת ללימוד התורה, עדיין צפועל היא מצוה, ולכן היא מתקנת את זו"ן הגדולים שצוהם אין פגם צאצילות, משא"כ צלימוד התורה שאנו לא מחלקים צוה צין זו"ן הגדולים לזו"ן הקטנים.

לעובדא ולמעשה

בבא האדם לקיים אחת מהמצוות שציוונו אלוקינו, חוץ מהכוונה הפרטית שיש למצווה זאת, עליו לכין שכל קיומו של המצווה תהיה בצורה של 'עבדיה קמיה מריה', לחוש ולהרגיש בנפשו, שהוא זוכה להיות 'עבד הוי"ה' בכל גופו ונפשו, ובזה הוא מקיים מצוות "ולעבדו בכל לבבכם" בתוך קיום שאר המצוות.

שער
מסירת התורה



אופן מסירת התורה והשינויים שנעשו במשך הדורות

'שיחה' ו'מאמר' וההבדלים ביניהם

בחסידות חב"ד נהוג מקדמת דנא, שכשהאדמו"ר מוסר דברי חסידות לפני ציבור החסידים, האופן וסגנון דיבור מתחלק לשניים, אחד נקרא **'שיחה'**, ואחד נקרא **'מאמר'**, ובפשטות ההבדל ביניהם הוא, שהמאמר ענינו מסירת העומק של תורת החסידות בטהרתה, בלי לבושים, והשיחה ענינה מסירת חלקים יותר קלים ושוליים בתורת החסידות, והיא נמסרת עם לבושים שונים, מעשיות או הדרכות וכדומה.

אבל נראה לומר שלא זה הוא עיקר ההבדל בין השיחה למאמר, אלא עיקר ההבדל נעוץ בעוד חילוק שיש ביניהם, והוא, שב'שיחה' כל החסידים יושבים מסביב להאדמו"ר, משא"כ ב'מאמר' רק האדמו"ר יושב, וכל החסידים עומדים מסביבו, וכאן לכאורה טמון עומק ההבדל בין שיחה למאמר, וכמו שיתבאר.

איך לומדים בישיבה או בעמידה

איתא בגמ', (מגילה כא.) וז"ל, "ת"ר מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב והיינו דתנן משמת רבן גמליאל בטל כבוד תורה".

ועיין ברמב"ם שמביא הלכה זו בהלכות ת"ת (פ"ד ה"ב), וז"ל, "ובראשונה היה הרב יושב והתלמידים עומדים. ומקודם חורבן בית שני, נהגו הכל ללמוד לתלמידים והן יושבין", ומבואר בדבריו שהוא למד את סוגיית הגמ' מגילה, שמדובר דווקא בלימוד של רב ותלמידים, שאז המנהג היה שהרב יושב

ותלמידיו עומדים עד שמת רבן גמליאל, והתחילו גם התלמידים לשבת, אבל בלימוד פרטי של כל אחד לבדו, לא היה מנהג לעמוד. ויש להביא מקור לשיטת הרמב"ם שכשלמדו לבד, אפילו לפני פטירת רבן גמליאל ישבו, מהמשך דברי הגמ' שם, וז"ל, "כתוב אחד אומר ואשב בהר וכתוב אחד אומר ואנכי עמדתי בהר, אמר רב עומד ולומד יושב ושונה". וע"ש ברש"י שפירש: "לומד, מפי הגבורה. יושב ושונה, שנית לבדו מה שלמד", הרי שגם בימי משה, היה הלימוד העצמי בישיבה, ומה שאמרו "מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא בעמידה" על כרחך הכוונה בלימוד של רב ותלמיד.

ומה שכתב הרמב"ם שהרב היה יושב כששנה לתלמידיו, שזה לא מבואר בגמ' מגילה, לכאורה מקור דבריו הם מסוגיא דמסירת התורה בערובין, (נד:) שמבואר שם הסדר שמשה רבינו לימד את התורה לכלל ישראל, וז"ל הגמ', "ת"ר כיצד סדר משנה משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו נסתלק אהרן וישב לשמאל משה נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו נסתלקו בניו אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן", ומבואר שהרב היה יושב, וכמו שכתוב שם שאהרן התיישב לשמאלו של משה, ובוודאי שאהרן לא היה יושב אם משה היה עומד.

סתירת דברי הרמב"ם אהדדי, וביאור הלח"מ

ולכאורה קשה על כל זה, ממה שמבואר לעיל מיניה בסוגיא דמגילה (שם), וז"ל הגמ', "וא"ר אבהו מנזין לרב שלא ישב על גבי מטה וישנה לתלמידו על גבי קרקע שנאמר ואתה פה עמד עמדי". וביאר הרמב"ם את ההלכה הזאת, ופסק כך, (שם בתחילת ה"ב), וז"ל, "כיצד מלמדין [עכשיו], הרב יושב בראש והתלמידים לפניו וכו' ולא ישב הרב על הכסא ותלמידיו על הקרקע אלא או הכל על הארץ או הכל על הכסאות".

נמצא דבריו סותרים אהדדי, כי הרי כתב בעצמו מיד אחר כך, שבראשונה הרב היה יושב ותלמידיו עומדים, ואם הרב אינו רשאי אפילו לשבת יותר גבוה מתלמידיו, וודאי הוא אינו רשאי לשבת כשהם עומדים, ועיין שם

בלחם משנה שעומד על קושיא זו, ומתרץ וז"ל, "לכך נראה לי באופן אחר והוא דהוא סבור ודאי דקרא דואתה פה עמוד עמודי משמע ודאי שיהיו הרב והתלמידים שוים, וכמ"ש רבי אבהו שלא יהא הוא וכו' והתלמידים על הקרקע וכו' ואפילו הכי התלמידים מעומד והרב מיושב משום דמה שהוא יושב אינו למעלתו אלא מפני שצריך להבין להם ואין דעתו מיושבת לערוך הדברים ולהבינם אלא א"כ הוא יושב וא"כ אין זו מעלה לו אבל כשהוא יושב והתלמידים יושבים והוא על הכסא ותלמידיו על הקרקע ודאי הוא מעלה לו ופחיתות לתלמידים ועל זה נאמר ואתה פה עמוד עמודי".

ולכאורה קצת קשה על דבריו, דהרי הבאנו לעיל מהגמ' דעירובין, שמשנה רבינו היה יושב, כשלימד תורה לישראל, וקשה לומר שמשנה רבינו שקיבל כל דבריו ישר מהקב"ה היה צריך ליישב דעתו.

החולשה תלויה בחורבן בית המקדש והגלות

ונראה לבאר את הענין ע"פ מה שיש להעיר בדברי הרמב"ם שכותב, "ומקודם חורבן בית שני נהגו הכל ללמד וכו'" ולכאורה למה נקט הרמב"ם בדבריו קודם חורבן בית שני, ולא נקט את הזמן המדויק שכתוב בגמ', "משמת רבן גמליאל", ונראה שהרמב"ם רוצה לבאר את סיבת השינוי, שהחולשה שירד לעולם היה כתוצאה מענין חורבן הבית והגלות, [ועל אף שר"ג הסתלק לפני החורבן, אבל החולשה שנבעה מענין החורבן כבר התחילה אז], ויש לבאר מהי החולשה הזאת בלימוד התורה כתוצאה מהחורבן והגלות.

ביאור מסירת סתרי תורה מדברי רבינו צדוק הכהן זי"ע

ונראה לבאר בהקדם כמה כללים בענין 'סתרי תורה' שמצאנו בכתבי הכהן הגדול מאחיו, רבינו צדוק הכהן, (ספר הזכרונות), וז"ל, "אע"פ שמוזדים שהכל נברא ממנו ושהוא מושגח בכל מ"מ אין זה שלימות היחוד וכו' ועיקר היחוד הוא לדעת ש"מלא כל הארץ כבודו". מלת "כל" כולל הכל, לא יעדר שום נברא פרטי היותר שפל. הכל מלא כבודו, כי מלכותו בכל משלה והכל מושגח ומונהג ממנו. וזהו "כיון דאמליכתיה וכו'" שמלכותו ית' בכל הוא היחוד

הגמור. ונבדל זה ממצות אמונת האלוקות שהוא ג"כ על השגחתו ית'. כי אמונת ההשגחה עדיין אין זה יחוד גמור שאפשר שיהיה אדם מושגח מאחר והוא נפרד ממנו. אבל היחוד ר"ל שאין כאן פירוד דלמעלה ולמטה ולד' רוחות מלכותו ית' דרך יחוד, ולא כמלך בשר ודם שהוא ג"כ מנהיג מדינתו אבל אינו מתאחד עמהם והם דברים נפרדים. משא"כ קבלת עול מלכות שמים צריך שיהיה במלת "אחד". דהיינו שמלכותו ית' הוא דרך יחוד שאין שום דבר חוץ ממנו.

ועל ביאור ענין מצוה זו מצאנו עוד ציווי אחר בתורה "וידעת היום והשיבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", והוא הראיה שרואה בעין שכלו בבירור שאין אחריו בירור שהוא כן כאלו רואה בחוש. ואינו באה ע"י עיון מחקרי רק ע"י זיכוך הלב לבד שזה עיקר תנאי הנבואה אבל החכמה הוא דבר נטפל שאמרו חז"ל שאין נבואה שורה אלא על חכם וכו' מבואר שאין החכמה היא הגורמת הנבואה רק תנאי נטפל לנבואה אבל עיקר הנבואה שהוא הראיה בעין השכל האמת לאמיתו הוא רק ע"י זיכוך הלב וכו' והוא כל חכמת מעשה בראשית ומעשה מרכבה הידועים לחכמי האמת, שכל ענין חכמה זו להראות אמתית היחוד הזה שכל הבריאה כולה שנראית נפרדת מן הבורא באמת אין שום פירוד כלל. ודבר זה תכלית כל הבריאה שיהיו נבראים כולם מכירים שאינם דבר נפרד מן הבורא. וזהו כל תכלית התורה והמצוות כולם לזכך הלב להגיע לידיעה והשגה זו דרך ראיה והתבוננות שכל פעולת האדם ומעשה אנוש ותחבולותיו הכל כאשר לכל אין שום דבר נפרד ממנו ית'".

וע"ש שממשיך לבאר על פי זה מה שהגדירו חז"ל אופן והיתר מסירת סתרי תורה לתלמידים, וז"ל שם: "ומ"מ כבר התירו פרושים הדבר להדפיס ולפרסמן [להדפיס ולפרסם סתרי תורה] ואין בדבריהם דבר ברור מה שהתירו לעצמן לעבור על דברי רז"ל המפורשים רק מה שמביאים מספר הזהר דבסוף יומיא יתגלו הדברים. ומלבד שיש לשאול על זה מי הגיד להם למפרסמים שכבר הם בסוף יומיא שכיון הזהר, והנה אנו רואים שמעת שהתחילו לפרסם לרבים ספרי הקבלה עבר כבר יותר מש' שנה ועדיין בן דוד לא בא בעוה"ר. מלבד זה בזהר

לא התיר לדרוש ולפרסם כי דברי רז"ל באזהרותיהם הם קיימים לעד ולעולמי עולמים, רק אמר זה בדרך מגיד עתידות שהוא עתיד להתגלות והיינו שיהיו הכל חכמים ומבינים מדעתן לא שיפרסמום.

אבל אמיתן של דברים לדעתי כי כמו שיחזקאל ע"ה כתב פרשת המרכבה בספרו גלוי לעין כל ושילמדם כל אחד היודע קרוא מקרא ואין בזה משום פרסום מעשה בראשית, כן הוא כל הכתוב בספר הזהר וכתבי האריז"ל וכדומה להם מן הנסתרות לה' אלוקינו, אף שהם האריכו בדבריהם יותר ותפשו לעצמן לשונות אחרים, מ"מ אין שום נ"מ בין ספור המרכבה וכסא שבספר יחזקאל לספור פרצופים מדמות אדם ואבריו ופעולות אדם וכו'. וענין איסור מסירה שזכרו רז"ל הוא ענין אחר, כי אין קרוי מסירה אלא מה שהאדם מוסר לחבירו כדרך מסירת חפץ שהוא אח"כ ביד חבירו כמו שהיה תחלה בידו של זה. ועל דרך זה הוא מסירת סתרי תורה.

ודבר זה א"א כלל ללמדו ולכתבו בספר שידע כל קורא, רק מי שהוא זוכה להיות חכם ומבין מדעתו להסתכל באובנתא דלבא ולראות המרכבה ממש כרואה בעיניו ושישיג לא בדרך שמיעה וקבלת הסיפור ששמע וראה כתוב בספר רק שישיג בעצמו על הדרך שהשיג האריז"ל עצמו והדומין לו. אבל אפשר למסור דבר זה מרב לתלמיד שיהיה דרך מסירה".

ישוב דברי הרמב"ם על פי יסוד דברי רצ"ה

מבואר בדבריו הקדושים, שכל הקבלה בא להעביר את אמונת היחוד, אבל היא דבר שאי אפשר להעבירה בספר, ואינו מושג בשכליים רגילים, ורק על ידי מסירת רב לתלמיד, יכול התלמיד להשיג באבנתא דליבא את עומק וגדלות אמונת היחוד.

נמצא, שחלוק 'מסירת' תורת הסוד, ממסירת נגלות התורה, שבנגלות התורה מה שהרב מעביר הוא ידע ושכל, ובוה התלמיד אינו יכול להשתוות עם רבו, כי הרב אינו יכול להעביר את כל חכמתו לתלמידו, משא"כ בסתרי תורה, שהמסירה איננה מבוססת על שכל, כשהרב מלמד את תלמידו, ומכין אותו להשגה, הרי הרב משתווה עם תלמידו להיות באותה מדריגה ממש

ועל פי דברים אלו נחזור לבאר את ההבדל בין הדורות שהיו שייכים לאור בית המקדש, לדורות ששייכים לגלות. בזמן שבית המקדש היה קיים ועומד בתפארתו, בכל לימוד של תלמידים עם רבם היה טמון בחינת סתרי תורה, אפילו כשלמדו נגלות התורה, היה רב הנסתר על הנגלה, ולכן בלימוד זה היה מתקיים הדין של **"ואתה פה עמוד עמדי"** בעצם צורת הלימוד, שהרב היה מכניס את תלמידיו לעולם הרוחני שלו, ובוזה הרב והתלמיד היו משתווים, ולכן בצורה החיצונית של ישיבתם היה מותר להרב לשבת ולהתלמידים לעמוד, כיון שבפנימיות הם השתוו,

משא"כ בזמן החורבן והגלות, כשבעוה"ר נסתם כל חזון, וכל הצורה של מסירת התורה היא רק בשכל, אז בעצם מסירת התורה הרב תמיד נשאר מעל התלמידים, כיון שאינו יכול להעביר את כל חכמתו לתלמידיו, וא"כ אין בפנימיות את הבחינה של **"ואתה פה עמוד עמדי"**, לכן חייבים להשוות את הרב לתלמידיו עכ"פ בחיצוניות.

העברת סתרי תורה על ידי יחוד חסד וגבורה, ישיבה ועמידה

ונראה להוסיף נופך על מה שביארנו, והוא, שאחרי שבמסירת סתרי תורה מתקיים הבחינה של **"ואתה פה עמוד עמדי"** בפנימיות, וכמו שביארנו, אזי בחיצוניות הצורה הנכונה להעביר את סתרי התורה הוא דייקא באופן שהרב יושב והתלמידים עומדים, ויסוד זה למדנו מדברי הגר"א בתחילת ביאורו לספרא דצניעותא, שמבאר שם שענין הספר **"ספרא דצניעותא"** הוא לגלות לאדם ולקשר אותו (ספרא), לנקודת האלוקות המוסתרת (צניעותא), וגילוי הזה תלוי ב**"מתקלא"** (מאזניים), וכמו שכתוב שם בספרא דצניעותא, **"ספרא דשקיל במתקלא"**, וענין המתקלא מבאר הגר"א, שזה סוד החיבור בין חסד לגבורה, שרק בחיבורם והתייחדם שייך להשיג את הצניעותא, הנקודה הפנימית שהיא יסוד ענין סתרי תורה*.

*. ויש לדעת שדברי הגר"א האלו הם יסודות גדולים בהבנת ענין התפארת שהיא

ולפי דבריו אלו יש לבאר, שגם כאן במסירת תורת הפנימית (וכמו שהתבאר שבזמן שבית המקדש היה קיים, היה טמון בתוך כל מסירת התורה, הנקודה אלוקית), החיבור בין החסד והגבורה הוא הצורה הנכונה להוליד ולשפיע את הנקודה הפנימית, וזה על ידי שהרב יושב, והתלמידים עומדים. ונבאר, ענין ה'ישיבה' הוא בחינה של חסד והשפעה, שכשהרב מתיישב הרי זה מראה שברוב אהבתו לתלמידיו הוא מוכן לרדת ממקומו הגבוה להשפיע להם, וענין ה'עמידה' הוא מצד יראת התלמידים מרבים, שזה מצד ה'גבורה', ובהתייחדם יחד, היה הרב יכול להשפיע לתלמידיו הנקודה הפנימית.

ועל פי כל זה מובן ההבדל בין מאמר לשיחה, שעיקר ההבדל הוא, שהמאמר נועד להעביר את עומק הנקודה הפנימית התלויה באבנתא דליבא, להכניס את החסידים לתוך עולם האלוקי של רבם, ולכן צורת האמירה היתה שהאדמו"ר יושב והחסידים עומדים, משא"כ השיחה נועד רק להעביר מידע ושכל לחסידים, ולכן כולם ישבו ביחד.

לעובדא ולמעשה

כשאנו מקבלים ולומדים חלקים פנימיים של התורה, עלינו לשנן לעצמינו, שאין ענין לימוד פנימיות התורה כלימוד שאר חלקי התורה. ששאר חלקי התורה עיקר הלימוד הוא הבנת השכל, ובלימוד פנימיות התורה, העיקר הוא להיכנס להשגה אלוקית, לצאת מחיזו דהאי עלמא, ולהרגיש באבנתא דליבא את אור היחוד השלם.

הממוצע, בין חסד לגבורה, ומתבאר מדברי הגר"א הללו, שאין הענין רק להשוות בין הקצוות, אלא שהענין הוא שעל ידי חיבור הקצוות מתגלה הנקודה האלוקית הפנימית, ודו"ק.

מסירת התורה על ידי משה רבינו

דברי הרמב"ם במעלת נבואת משה רבינו מעל נבואת שאר הנביאים

הרמב"ם בפירוש המשנה, (הקדמה לפרק חלק במסכת סנהדרין), מעמיד י"ג יסודי אמונה, שבהם צריך כל אחד אשר בשם ישראל יכונה, להאמין באמונה שלימה, אחד מהיסודות הוא, ענין ייחודיותו של נבואת משה רבינו ע"ה, וזה לשונו הזהב:

"היסוד השביעי, נבואת משה רבינו ע"ה. והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו מאחריו. כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו ית' יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא. וכי הוא ע"ה הגיע התעלותו מן האנושיות עד המעלה המלאכותית. לא נשאר מסך שלא קרעו ונכנס ממנו. ולא מנעו מונע גופני ולא נתערב לו שום חסרון בין רב למעט".

ובהמשך דבריו מבאר, שיש ד' חילוקים יסודיים, בין נבואת משה רבינו לנבואת שאר הנביאים, וזה לשונו:

א. הראשון, כי איזה נביא שהיה, לא דיבר לו השי"ת אלא ע"י אמצעי [כלומר, ע"י מלאך, וגם עצם ההוראה של הנבואה היתה במשל, והוצרך הנביא להבין הנמשל] **ומשה בלא אמצעי וכו'.**

ב. והענין השני, כי כל נביא לא תבוא לו הנבואה אלא כשהוא ישן וכו' או ביום אחר שתפול תרדמה על האדם וכו' ומשה יבוא אליו הדיבור ביום והוא עומד וכו'.

ג. והענין השלישי, כי הנביא כשתבוא אליו הנבואה ואע"פ שהוא במראה וע"י מלאך, יחלשו כחותיו ויתקלקל בנינו ויגיע לו מורא גדול מאד, כמעט שתצא רוחו ממנו וכו' ומשה ע"ה לא היה כן. אבל יבוא אליו הדיבור ולא ישגוהו רתת ורעדה בשום פנים וכו'.

ד. והענין הרביעי, כי כל הנביאים לא תנוח עליהם רוח הנבואה כרצונם, אלא כרצון השי"ת. שהרי יעמוד הנביא ימים או שנים, לא תבוא לו הנבואה וכו' ומשה רבינו בכל עת שירצה אומר (במדבר ט') עמדו ואשמעה מה יצוה הו"ה לכם".

העולה מדבריו הקדושים, שד' החילוקים בין נבואת משה רבינו, לשאר הנביאים הם:

א. נבואת שאר הנביאים היתה על ידי אמצעי, דהיינו ע"י מלאך, והמראה בעצמו היה במשל ובחידה.

ב. נבואת שאר הנביאים היתה על ידי תרדימה, ונבואת משה רבינו בהקיץ ובעמידה.

ג. נבואת שאר הנביאים הביאה את הנביאים למצב של פחד נורא, ונבואת משה רבינו היתה עם שלווה הנפש.

ד. שאר הנביאים לא יכלו לנבאות כרצונם, אלא רק כשנחה עליהם רוח הו"ה, ומשה רבינו היה יכול לנבאות בכל עת שירצה א'.

א. גם בספרו משנה תורה הביא את היסוד הנ"ל, וז"ל בקצרה בהלכות יסודי התורה (פ"ז): "הנביאים מעלות מעלות הן. כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא.

[ומנה והולך כל החסרונות שיש בשאר הנביאים חוץ ממשה רבינו]. וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה [חסרון א']. וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל [חסרון ב']. הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעין לו [חסרון ג']. ולכל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם

דברי הרמב"ם בביאור החילוק במהות האמונה בין משה רבינו לבין שאר הנביאים

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, מוסיף עוד הבדל ומעלה, בין אמונתנו בנבואת משה רבינו, לבין אמונתנו בשאר הנביאים, והוא, ששאר הנביאים היו צריכים להביא אות או מופת, כדי לאמת את היותם נביאים, משא"כ משה רבינו, כל כלל ישראל היו עדים על אמיתות היותו נביא, במעמד הר סיני, וזה לשונו בספרו הגדול חיד החזקה, (הלכות יסודי התורה סוף פ"ז):

"הנביא אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד להרחיב לבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים [ואז אין לו שום צורך להאמית דבריו לאחרים]. ואפשר שישולח לעם מעמי הארץ או לאנשי עיר או ממלכה לכוון אותם ולהודיעם מה יעשו או למונעם ממעשים הרעים שבידיהם [ובכגון זו צריך להאמית דבריו להם שהוא נביא באמת]. וכשמשלחים אותו [מן השמים] נותנין לו אות ומופת [לפעול נגד העם] כדי שידעו העם שהוא-ל שלחו באמת. ולא כל העושה אות ומופת מאמינים לו שהוא נביא, אלא אדם שהיינו יודעים בו מתחלתו שהוא ראוי לנבואה בחכמתו ובמעשיו שנתעלה בהן על כל בני גילו והיה מהלך בדרכי הנבואה בקדושתה ובפרישותה, ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר שהואל שלחו מצוה לשמוע ממנו".

מבואר בדבריו, שאמונתנו בשאר הנביאים תלויה בכך, שאנו מכירים בנביא שראוי לשרות עליו אור הנבואה, וכן שעשה אות או מופת, לאמת את נבואתו, אזי יש חובה להאמין לו.

ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים. ואע"פ שמכוונים דעתם, אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא תשרה [חסרון ד'].

כל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים, חוץ ממה רבינו רבן של כל הנביאים. ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים. שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו מתנבא והוא עד ועומד. כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה. משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו. כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין, ומשה רבינו אינו כן. כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן. אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לזבשתו ונבואה שורה עליו".

וזה לשונו לגבי נבואת משה רבינו, (שם פ"ח): "משה רבינו, לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה. שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף [ונבואת משה רבינו בגלל היותה מסירת התורה, חייבת להיות בלי שום דופי בלב]. אלא כל האותות שעשה משה במדבר [לא היו כדי לאמת דבריו ונבואתו, אלא] לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה.

היה צריך להשקיע את המצריים, [לכן] קרע את הים והצלילן בתוכו. צרכנו למזון, [לכן] הוריד לנו את המן. צמאנו, [לכן] בקע להן את האבן. כפרו בו עדת קרח, [לכן] בלעה אותן הארץ. וכן שאר כל האותות.

[וכיון שלא האמינו בו ע"י אותות ומופתים, א"כ] ובמה האמינו בו. [ומבאר הרמב"ם] במעמד הר סיני, שעיינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים. והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו, ואנו שומעים "משה משה, לך אמור להן כך וכך". וכן הוא אומר (דברים ה' ד') "פנים בפנים דבר ה' עמכם" [והרי "פנים בפנים" הוא מדריגת נבואת משה, ומה הכוונה ש"פנים בפנים דבר ה' עמכם". אלא ע"כ שאנו שמענו את נבואתו של משה רבינו כשדיבר עמו הש"ת פנים בפנים]. ונאמר (דברים ה' ג') "לא את אבותינו [בלבד] כרת ה' את הברית הזאת [כי אתנו אנחנו פה היום כולנו חיים]"

ומניין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר (שמות י"ט ט') "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם". מכלל שקודם דבר זה [אף שכבר עשה כמה נסים ביציאת מצרים והליכתם במדבר] לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

נמצאנו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר. שהם והוא אחד בדבר כשני עדים שראו דבר אחד ביחד שכל אחד מהן עד לחבירו שהוא אומר אמת ואין אחד מהן צריך להביא ראיה לחבירו. כך משה רבינו כל ישראל עדים לו אחר מעמד הר סיני ואינו צריך לעשות להם אות."

יסוד העולה מדברי הרמב"ם שאי אפשר להכחיש את נבואת משה רבינו

על פי דבריו אלו, מייסד הרמב"ם, כלל גדול בתורה, שאי אפשר לשום נביא, להכחיש את נבואת משה רבינו, כיון שכל עמך בית ישראל, עדים נאמנים על נבואתו, וזה לשונו הזהב: "נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו, אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר. אלא מפני המצווה שצווה משה בתורה ואמר "אם נתן אות אליו תשמעו". כמו שצונו להתוך הדבר על פי שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעים אם העידו אמת אם שקר. כך מצווה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט [הואיל וכן צוה לנו משה רבינו להאמין לנביא ע"י אות ומופת, ונבואתו של משה רבינו אנו יודעים בידעת עצמינו].

לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו, אין שומעין לו. ואנו יודעים בבאור שאותן האותות בלט וכשוף הן. לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערך אותות זה לאותות זה. אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא. הא למה הדבר דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה, שאינו שומע להן. אלא יודע בוודאי שהן עדי שקר. לפיכך אמרה תורה שאם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא. שהרי זה בא אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך. והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצוות שצונו משה היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו".

מדוע השמיט הרמב"ם מדבריו בפירוש המשניות את מעלת אמונתו במשה רבינו מעל אמונתו בשאר הנביאים

ולכאורה צריך ביאור, מדוע הרמב"ם בבואו לבאר את י"ג העיקרים, משמיט את כל הענין היסודי הזה, שמוכיח קבל עם ועדה את אמיתות נבואת משה רבינו, ושולל את האפשרות להכחישה, והוא רק מבאר, מה הן המעלות של נבואת משה על פני כל הנביאים, באופן הנבואה.

ואמנם בוודאי ב"ג העיקרים מבואר גם כן עליונות נבואתו של משה, שתורת משה מן השמים^ב, ושזאת התורה לא תהא מוחלפת וכו'^ג, וזהו מלבד אמונתנו במעלת משה רבינו מעל שאר הנביאים^ד, והם נובעים ומשתלשלים מזה, שכיון שאנו מאמינים בשלימות נבואתו, אנו מאמינים בתורתו מן השמים, והיות שאנו מאמינים בתורתו, וכתוב בתורתו (דברים יג' א') "לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו", לכן אנו מאמינים ש'זאת התורה לא תהא מוחלפת', כמבואר כל זה באר היטב בדבריו בפירוש המשניות. אבל עדיין יש להתבונן מדוע לא הביא את דבריו במשנה תורה, על מעלת נבואת משה רבינו, בגלל היותו עדים נאמנים על כך, ועיינו ראו ולא זר, שבזה היסודות הם הרבה יותר חזקים וברורים, ולא משאירים שום מקום של דופי בלב ח"ו, באמיתת נבואת משה רבינו, כיון שאנו כולנו עדים נאמנים על נבואתו.

ועוד יש להעיר, שלולי דבריו במשנה תורה, למאי נפקא מינה, גודל מדרגתו של משה רבינו בנבואה, אם לא התבארה מעלת נבואתו דווקא בהורדת התורה.

ב. וכלשונו (יסוד השמיני) "היות התורה מן השמים, והוא שנאמין כי כל התורה הזאת הנתונה ע"י משה רבינו ע"ה שהיא כולה מפי הגבורה".

ג. וכלשונו (יסוד התשיעי) "כי התורה הזאת מעותקת מאת הבורא השי"ת ולא מזולתו ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה שנאמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו".

ד. וכלשונו, (יסוד השביעי) "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו מאחריו כולם הם תחתיו במעלה, והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא, וכי הוא עליו השלום הגיע התעלותו מן האנושות עד המעלה המלאכותית וכלל במעלת המלאכים, לא נשאר מסך שלא קרעו ונכנס ממנו ולא מנעו מונע גופני ולא נתערב לו שום חסרון בין רב למעט, ונתבטלו ממנו הכחות הדמיונות והחושיות והשגחיות ונבדל כחו המתעורר המשתוקק ונשאר שכל בלבד, ועל הענין הזה נאמר עליו שהיה מדבר עם השי"ת בלא אמצעיות מן המלאכים.

סיבת הרמב"ם לכתיבת י"ג עיקרים

ומקודם שנכנס בעובי הקורה לבאר כל הני הילכתא גבירתא, נקדים להעיר על עצם רעיון י"ג העיקרים, הראשונים (ספר העיקרים, ועוד) תמחו על שיטת הרמב"ם, שייסד י"ג עיקרים, שבהם צריך כל אחד להאמין, מנא ליה זה, והרי כל יהודי מצווה להאמין בכל אות מהתורה, ומנין לנו לחדש שיש כללים מסוימים באמונה?

ועוד יש להעיר, שידועים דברי הרמב"ם בהקדמה ל'יד החזקה', שכוונתו בחיבורו זה הוא, לסדר את כל התורה שבעל פה בסדר ברור, ואם כן מה מאוד תמוה הדבר, שאינו מביא בסדר ברור, את י"ג העיקרים שהעמידם ככללים שכל התורה נשענת עליהם. (על אף שבתוך כל ה'יד החזקה' מבוארים כל י"ג העיקרים, עדיין תמוה למה הם לא מסודרים כ"ג עיקרים, אלא מפוזרים בין בתרי ה'משנה תורה').

עומק כוונת הרמב"ם בקביעת י"ג העיקרים, בהקדם שיטתו בעניין מחשבות האדם, וענין חיי עוה"ב

ובכדי לבאר העניין לנכון, שומה עלינו להקדים, כמה הקדמות נחוצות בדעת הרמב"ם,

מדברי הרמב"ם באיזהו מקומן בספריו עולה, שבשעה שאדם נולד, אין לו מהות ושכל בפועל, וכל המהות של האדם הוא בכח, (כפי מה שהוא יכול להגיע אליו), ועל ידי למידת האדם, מחשבותיו, צבירת הידע, ובניית שכלו ודעתו, להבין דבר מתוך דבר, בזה הוא בונה את מהותו ועצמותו בפועל. נמצא שמהות האדם בפועל נמדדת לפי השגותיו ומחשבותיו, ולולי זה, הרי היא נחשבת כמציאות בכח, ולא בפועל.

ונקדים לבאר עוד דעת הרמב"ם בענין חיי עולם הבא, הרמב"ם סובר לאורך כל ספריו, (לדוגמא בהלכות תשובה פ"ח ה"ב) שהמציאות של עולם הבא, היא מציאות נפשית ושכלית, ולא גופנית, (דלא כדעת המקובלים), ולא עוד, אלא כל מציאותו היא מציאות של שכל אלוקי.

נמצא בשילוב שתי ההקדמות שהבאנו, שמי שלא צבר במשך חייו ידיעות נכבדות **בשכל אלוקי**, כל מציאותו בעולם הבא, תהיה מציאות של ככה, ולא יזכה כלל להגיע לשם בפועל, ודבר זה טרד את מנוחתו של אוהבן של ישראל, 'הרמב"ם', ולכן נטה שכמו, לייסד י"ג עיקרים של שכל אלוקי, שהם יתנו לכל אחד שכליים אלוקיים, כדי שיהיה לו אחרית ותקווה לעולם הבא.

העולה מדברינו, שלא היה כוונת הרמב"ם, לקבוע את היסודות שעליהם בנויה התורה הקדושה, אלא כוונתו היתה לקבץ את הידיעות היותר הכרחיות בהשגות אלוקות ולהגיש אותם בצורה ברורה, כסולת נקייה.

ביאור מהלך י"ג העיקרים

ועתה נבוא לבאר את סדר י"ג העיקרים, ואת השתלשלותם זה מזה, ובהקדים היסוד הברור, **שבעצמותו יתברך** לא ניתן להשיג שום השגה ח"ו, ואי אפשר לתאר בו שום שלימות, כיון שזה למעלה מכל השגותינו, וכל מה שאנו מדברים משלימותו וגדלותו, הוא בהתגלות שלו אלינו, כבורא ומנהיג לכל הברואים, וזה מה שהרמב"ם רוצה להעביר לנו על ידי י"ג העיקרים, את התגלות שלימותו וגדלותו, מתוך התגלותו אלינו בעולם הזה.

החלק הראשון-שלימותו בתכלית השלימות^ה

ד' העיקרים הראשונים באו, כדי לברר את שלימותו יתברך, לעומת החסרונות שיש בבריאה, לשלול אותו יתברך מכל חיסרון הנמצא בבריאה.

ה. לתועלת מהעיינים העתקנו כאן את היג' עיקרים איך שהם מסודרים בסידורים הנפוצים.
(א) אֲנִי מֵאֲמִין בְּאַמּוּנָה שְׁלֵמָה. שֶׁהַבּוֹרָא יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ הוּא בּוֹרֵא וּמְנַהִיג לְכָל הַבְּרֻאִים. וְהוּא לְבַדּוֹ עֹשֶׂה וְעוֹשֶׂה וְנִעְשֶׂה לְכָל הַמַּעֲשִׂים:
(ב) אֲנִי מֵאֲמִין בְּאַמּוּנָה שְׁלֵמָה. שֶׁהַבּוֹרָא יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ הוּא יָחִיד וְאֵין יְחִידוֹת כְּמוֹהוּ בְּשׁוּם פְּנִים. וְהוּא לְבַדּוֹ אֱלֹהֵינוּ. הִיּהוּ הוֹה וְיִהְיֶה:
(ג) אֲנִי מֵאֲמִין בְּאַמּוּנָה שְׁלֵמָה. שֶׁהַבּוֹרָא יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ אֵינוֹ גּוֹף. וְלֹא יִשְׁיגוּהוּ כּוֹשִׁיגֵי הַגּוֹף. וְאֵין לוֹ שׁוֹם דְּמִיּוֹן כָּלָל:

א. הוא יתברך אינו תלוי בשום דבר אחר, הוא לבדו עושה הכל, משא"כ הנבראים כולם תלויים אחד בשני.

ב. הוא יתברך יחיד באחדות פשוטה, משא"כ הנבראים כולם מורכבים מכמה יסודות.

ג. הוא יתברך אינו בעל גשם, בכלל משא"כ הנבראים כולם הם בעלי גשם.

ד. הוא יתברך תמיד היה, ותמיד יהיה, משא"כ הנבראים, יש להם ראשית ואחרית.

החלק השני - חלק משלימותו הוא יכולתו להתקשר עם בריותיו

החלק השני של י"ג העיקרים בא לבטא את שלימותו יתברך, על ידי יכולתו להתקשר עם הנבראים, על אף פחיתותם, וזה מבטא את שלימותו

(ד) אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו הוא ראשון והוא אחרון;
(ה) אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו לו לבדו ראוי להתפלל. ואין לזולתו ראוי להתפלל:

(ו) אני מאמין באמונה שלמה. שכל דברי נביאים אמת:
(ז) אני מאמין באמונה שלמה. שנבואת משה רבנו עליו השלום הייתה אמתית. ושהוא היה אב לנביאים. לקודמים לפניו ולבאים אחריו:

(ח) אני מאמין באמונה שלמה. שכל התורה המצויה עתה בידינו היא הנתונה למשה רבנו עליו השלום:

(ט) אני מאמין באמונה שלמה. שזאת התורה לא תהא מקלפת ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו:

(י) אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם. שצאמר. היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם:

(יא) אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו גומל טוב לשומרי מצותיו ומעניש לעוברי מצותיו:

(יב) אני מאמין באמונה שלמה. בביאת המשיח. ואף על פי שיתמהמה. עם כל זה אהבה לו בכל יום שיבוא:

(יג) אני מאמין באמונה שלמה. שתהיה תחית המתים בעת שיעלה רצון מאת הבורא יתברך שמו ויתעלה זכרו לעד ולנצח נצחים:

יתברך, שאתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם, אין שום מקום שחוץ ממנו יתברך. (כי אם הוא יתברך לא היה יכול להתקשר עם בריותיו, הרי זה מראה על חסרון בשלימותו יתברך, שיש מקום בו הוא יתברך לא יכול להימצא, ח"ו).

והיסוד שעולה מזה הוא,

ה. שאליו לבד ראוי להתפלל, שזה מבטא שהוא נמצא מאוד, כאן בתחתונים ממש, ואפשר לפנות אליו לבקש כל מה שחסר.

ו-ז. ומזה היסוד גם נובע ענין האמונה בנבואה, כי על ידי הנבואה מתגלה שלימותו יתברך, ביתר שאת ועוז, שעל אף ריחוקו הרב מכל ענין של גשם, זה לא מונע ממנו מלהתקשר עם בריותיו בצורה חזקה מאוד, שבו הנברא יכול לקבל ממנו יתברך, הוראות וציווים, ונברא יכול אף להגיע למדרגת פה אל פה אדבר בו, שכל זה מראה על שלימותו יתברך בתכלית השלימות.

ח-ט. נכלל בשלימותו יתברך הוא, שכל מה שברא יש לו תכלית מיוחדת, ואין שום דבר שנברא לריק, ומזה מסתעף האמונה, שהקב"ה נתן לנו תורת אמת, שעל ידה הוא מדריכנו ומלמדנו איך להגיע לאותה תכלית נכספת.

י-יא. לאחר שנתן לנו את תורתו, ועל ידה אנו יודעים את הדרך אשר נלך בה, כדי לזכות להגיע לתכלית הבריאה, אנו מאמינים שהקב"ה יודע מי הולך בדרך שלימד, ושכל ההולך בדרך זו יגיע לאותה התכלית, וכל עוזבי התורה לא יזכו להגיע לתכלית.

יב-יג. אחרי שאנו מאמינים שכל מה שברא יתברך, מטרתו להביא אותנו לתכלית מיוחדת, והתכלית היא הדביקות השלימה בו יתברך, מובן שהתכלית לא יכולה להיות כאן בעוה"ז, אשר ימינו כצל עובר. לרוב האנשים מרוב היגיעות והטרדות שיש בעולם הזה, אין להם את הישוב הדעת הנחוץ כדי להגיע לדביקות הנכספת, ובהכרח לומר שיש מציאות של ימות המשיח, ותחיית המתים, אשר אז יהיה לכולם היכולת לקנות את השלימות הנרצה, להגיע לדביקות אמתית בקל חי, מתוך ישוב הדעת ושלוות הנפש.

ישוב להערה למה הרמב"ם השמיט את י"ג העיקרים בידו
החזקה:

אחרי דברי האמת הללו, ביסוד ענין י"ג העיקרים, יובן מה שהערנו בתחילת דברינו, מדוע הרמב"ם לא מבאר את י"ג העיקרים בספרו משנה תורה, והביאור הוא, שספרו משנה תורה, תפקידו להודיע לעם, חוקי האלוקים ומשפטיו, ואף הלכות יסודי התורה, שבהם התבארה יסודות האמונה, זה רק בכדי שנבין על מה התורה מיוסדת, אלא כדי לבאר לנו שכלים אלו קיימים.

ובזה יתבאר גם כן, ההערה הראשונה, מדוע השמיט בפירוש המשניות, את יסוד ענין אמיתת נבואת משה רבינו, בגלל היותנו עדים לזה, ומביא רק את החיוב להאמין, בלי יסוד הענין, מאחר ובי"ג עיקרים, לא נחית הרמב"ם להביא את היסודות של הדברים, כי כל רצונו הוא להשכילנו בינה ודעת, בעיקרי השגת אלוקות, והחלק של הראיות לא מוסיף בהשגה.

ביאור מדוע הרמב"ם מאריך בהלכות יסודי התורה בענין
שלימות נבואת משה רבינו

אמנם לפי דברינו צריך לבאר, מדוע הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, (הובא לעיל בהערה 1) מרחיב את הדיבור, על ענין מדריגת משה מעל שאר הנביאים, הרי בכדי לעמוד על יסוד התורה, די בעובדת היותנו עדים נאמנים לנבואת משה רבינו, ואין צורך לבאר גדלות נבואת משה רבינו, שזה סוגיא השייכת לכאורה רק לענין השגת גדלות הבורא, (וזה שייך לי"ג עיקרים).

וקודם שנבאר את הענין, נקדים כמה הערות בלשונו של הרמב"ם, וז"ל (שם פ"ח), "שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים. והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו, ואנו שומעים "משה משה, לך אמור להן כך וכך". (וכן הוא אומר (דברים ה' ד') "פנים בפנים דבר ה' עמכם" ונאמר (דברים ה' ג') "לא את אבותינו [בלבד] כרת ה' את הברית הזאת [כי אתנו אנחנו פה היום כולנו חיים]".

ולכאורה צ"ע, מדוע לא הספיק הפסוק "פנים בפנים דבר הויה עמכם"

להוכיח לנו שאנו ראינו בעינינו את נבואת משה רבינו, ולמה היה צורך להביא פסוק נוסף להוכחה.

ועוד צ"ע על לשונו שם בה"ב: "נמצאו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר". למה האריך הרמב"ם לכתוב: "אלו ששולח להן". ולא כתב בפשיטות יותר: "נמצא שאנו עדים וכו'". מה משמעותו של תיאור הזה, "ששולח להם".

ביאור יסוד ענין שליחות משה רבינו-מעבר בעלמא בין קוב"ה לישראל

ונראה בביאור הענין, שהרמב"ם מרמז לנו, שיש חילוק יסודי בין השליחות של משה רבינו, לנבואת לישראל, לשליחות שאר נביאים לנבואות לישראל, והוא שבכל נביא, סדר הדברים כך הוא, הקב"ה מדבר עם הנביא, אח"כ מצווה עליו להעביר את הדברים לכלל ישראל, הנביא בא לעם ישראל, מאמת את דבריו על ידי אות או מופת, ואז מעביר את הנבואה. נמצא, שיש שני דיבורים נפרדים, דיבורו של הרבש"ע עם הנביא, ואח"כ העברת הנבואה לעם ישראל, ע"י הנביא.

אבל בנבואת משה רבינו לא כן היה הדבר, כל עיקר נבואתו היתה לעם ישראל, כולם היו עדים לדיבורו של הקב"ה, הדיבור של הקב"ה למשה רבינו, היה אותו דיבור שכלל ישראל שמעו ממשה, כל עיקר השליחות של משה רבינו לא היתה אלא להיות מעבר, אשר דרכו ישמעו דיבוריו של הקב"ה לעם ישראל, אבל לא היו שני דיבורים.

ודבר זה נתבאר ביותר בפסוק השני שהביא הרמב"ם "לא את אבותינו [בלבד] כרת ה' את הברית הזאת [כי אתנו אנחנו פה היום כולנו חיים]", שמבואר שכריתת הברית, שנעשתה על ידי דיבורו של הקב"ה, היתה עם כלל ישראל בעצמם, ולא ע"י משה, ובוזה מרמז הרמב"ם, שכל עיקר שליחותו של משה, היתה רק כמעבר בעלמא בין קוב"ה וישראל, אבל באמת כל דיבוריו של הרבש"ע היו ישירות עם כלל ישראל.

וזה מה שרימזו לנו הרמב"ם במתק לשונו לעיל מיניה "ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך", שכל עיקר תפקידו של משה היה "לך אמור להן כך וכך", להיות מעבר בין הקב"ה לכלל ישראל, וזה גם מה שמרמזו לנו בלשונו "אלו ששולח להם", שהתפקיד העיקרי של משה רבינו הוא להיות שליח וסרסור בין קוב"ה וישראל, ולא רק נביא בעלמא שמספר מה ששמע מהרבש"ע.

למשה רבינו היו שני סוגי נבואות

העולה מדברינו עד כה, שהיתה למשה רבינו מעלה מיוחדת בזה, שכל תפקידו כמוסר התורה, היה בתור שליח בין קוב"ה לישראל, אבל בעצם התורה ניתנה ישירות לכלל ישראל.

אמנם למשה רבינו היו עוד נבואות, שלא היה מצווה להודיען לכלל ישראל, וכמו שאיתא בחז"ל (ויק"ר כב' א') שכל מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני, ולפי"ז נמצא שהיו למשה רבינו שני סוגי נבואות, היתה לו נבואה שהתנבא בתור שליח וסרסור, והיתה לו נבואה עצמית.

בשתי מדריגות הנבואה שהיו למשה רבינו, היו כל המעלות שנמנו ברמב"ם על נבואת משה רבינו. היה מנבא בעמידה ובהקיץ ובלי מורא, וכו', (כמבואר בריש דברינו). אבל נראה לבאר שיסוד הענין היה חלוק בשני סוגי הנבואות, בנבואה שהיתה נבואה עצמית, לא בתור שליח לכלל ישראל, יסוד מעלת הנבואה שלו נבעה מעצם גדלות מדריגתו הנשגבה, שעלה מדריגות רמות עד שזכה להיות ראוי לנבואה השלימה, אבל כשניבא בתור שליח ומעביר לכלל ישראל, לכאורה היתה מדריגתו אמורה להיות כפי רמת מדריגת המקבלים, ולא כפי מעלתו העצמית, א"כ איך היתה לו את המדריגה השלימה בנבואה שניבא לכלל ישראל?

ונראה לבאר, שכל מה שהנביא מקבל את נבואתו על ידי אמצעי, וישן ומרתת, זה בגלל שהחומר שלו חוצץ בינו לבין עצם מדריגת הנבואה,

אבל האדם שאין לו שום מציאות עצמית כלל, הוא כל כולו ביטול, חומר לא מעכב בעדו, והרי הוא מתייחד לגמרי עם הנבואה, וזה היה עצם מדריגת משה רבינו, שהוא היה כל כולו בטל לשליחותו, עד כדי שלא היה שום חציצה בינו לנבואתו, ולכן זכה למדריגות רמות בנבואתו.

ביאור דברי הרמב"ם בפירוש המשניות ובירו החזקה

ובזה נשלם הביאור בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, די"ל ששם מדבר על מדריגת משה רבינו, כנביא, ולא כשליח ומעבר, והתבאר שתכלית דבריו שם הם, לבאר גדולת הבורא, על ידי ההתקשרות הגדולה של הנברא לבוראו, על אף גדולת הבורא וקטנות הנברא, מביא שם את המעלות העצומות של נבואת משה רבינו מעל שאר הנביאים, להראות לנו גדלות הבורא, ובה להכניס בנו השגות אלוקות,

אבל בהלכות יסודי התורה שמדבר על מדריגת משה רבינו, כמעביר התורה, מביא גם את המעלות העצומות של נבואת משה רבינו, כי בא להדגיש, שלמרות שקיבלנו את התורה על ידי משה רבינו, עיקר כריתת הברית היתה בין קוב"ה לישראל, ומשה רבינו היה שליח שהיה בטל לגמרי אליו יתברך, בלי שום עצמיות כלל, ולא היה שום חציצה בינו להנבואה.

וזה יסוד גדול שמוטל על כל אחד לדעת, שעל אף ש"תורה צוה לנו משה", שהתורה ניתנה לנו על ידי משה רבינו, "מורשה קהילת יעקב", הקב"ה בעצמו נתן, ונותן לנו את התורה, בכלל ובפרט, בכל דור ודור, ובכל יום ויום, וכל מציאות התורה, היא ברית בין הקב"ה לישראל, ויחוד קוב"ה ושכינתה, והרי יחוד חייב להיות בלי אמצעי ביניהם, ובאמת כך הם הדברים, שמשה רבינו היה כל כך בטל, שהיחוד התקיים בינינו להרבש"ע בלי שום חציצה בינינו.

שתי המדריגות של משה רבינו בלשון המקובלים

ידוע מכתבי האריז"ל, (ע"ח שער הכללים פ"), וצעוד מקומות רבים) שסוד נשמת משה רבינו, הוא מצחינת פרלוף אבא, ופרלוף אבא הוא צחינת חכמה, וכמוצ צפסוק, "ראשית

חכמה", שהחכמה הוא הראשית של הכל, נמצא שמשה רבינו שיך לזחינת 'ראשית', ולכן משה רבינו היה ראש לנביאים.

עוד מוצא צכצצי האריו"ל, (פרע"ח דל"ח ע"ב, ובספרי חסידות הרחיבו מאוד בנושא הזה, ע"י ליקוטי תורה 10, בהעלמות) שעל אף שמצד החילוניות פרטוף אצא הוא פרטוף לעצמו, אצל פנימיות אצא הוא חלק מפרטוף עתיק יומין, וזה כלל ידוע שפרטוף עתיק יומין, תפקידו לקשר את העולם היותר עליון, להעולם שמתחמיו.

נמצא שנשמת משה רבינו יש לה שני שרשים, מחד היא הראשית של העולם שנמצאת בו, אצל צפנימיות הרי היא רק מעצר צין העולם שנמצאת בו להעולם שמעליו, וזה נותן אפשרות שיתגלה גם בעולם היותר נמוך, חלק מההשגות ששייכות להעולם שמעליו.

והם הם שורש צ' המדריגות שהתצארו צנצואת משה רבינו, שצנצואתו מצד עצמו (פירוש המשניות) הוא מצד חילוניות נשמת משה, חכמה, וצנצואתו כמוסר התורה, ושלוחו של הקצ"ה, (הלכות יסודי התורה) הוא מצד פנימיות נשמתו, עתיק יומין.

לעובדא ולמעשה

א] בבואנו ללמוד תורה, ולעסוק בעבודה, עלינו לזכור ולחדד לעצמינו, שכל אחד ואחד מישראל, קיבל את התורה מהקב"ה בעצמו, בלי שום אמצעי ביניהם, ובזה הקב"ה כרת ברית איתו ממש, ורצה דייקא את עבודתו שלו הפרטית.

ב] כשנתבונן במעמד הר סיני, ונזכור איך משה רבינו הוריד לנו את התורה, נתפעל מגדלות הבורא, שעל אף היותנו קרוצי חומר, הוא יתברך מתקשר איתנו ורוצה בעבודתינו, ונתחזק שאנו גם יכולים להתקשר ולהידבק בו יתברך.

כללות התורה לעומת שבע מצוות בני נח

זאת התורה לא תהא מוחלפת

ידוע לכל אחד אשר בשם ישראל יכונה, שרבינו הרמב"ם הנחיל לנו, י"ג עיקרי אמונה, וביאר אותם, בפירוש המשניות שלו, בהקדמה לפרק חלק, שבמסכת סנהדרין, ואחד מהעיקרים הוא 'שזאת התורה לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו'.

ובביאור העיקר הזה, נביא כמה לשונות של הרמב"ם בספרו הגדול ה'יד החזקה', ומשם ניכנס לעומק הענין.

הרמב"ם כותב (יסודי התורה פ"ט ה"א) וז"ל

"דבר ברור ומפורש בתורה, שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת, שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות, לא תוסף עליו, ולא תגרע ממנו, ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת, הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות, בין מיישראל, ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו, להוסיף מצוה, או לגרוע מצוה, או לפרש במצוה מן המצוות, פירוש שלא שמענו ממושה, או שאמר שאותן המצוות שנצטוו בהן אינן לעולם, ולדורי דורות, אלא מצוות לפי זמן היו, הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נביאתו של משה, ומיתתו בחנק על שהזיד לדבר בשם הוי"ה אשר לא צוהו,

שהוא ברוך הוא וברוך שמו צוה למשה, שהמצוה הזאת לנו ולבנינו עד עולם, ולא איש אל ויזב"

דהיינו שהרמב"ם מייסד, שתורתינו הקדושה לא יכולה אף פעם להשתנות, מכפי שניתנה לנו מורשה, בהר סיני, ומשמעות דבריו הם, שבגלל שהעמדתנו יסוד, ש'זאת התורה לא תהא מוחלפת', לכן לא נאמין לנביא שמנבא נגד תורתנו הקדושה, ושומה עלינו להבין, איזה ראייה היה הנביא מביא, שולול היסוד של 'זאת התורה וכו'' היינו מאמינים אותו, ומחמת היסוד הזה איננו מאמינים אותו, ובנותן טעם להביא עוד כמה הלכות מהרמב"ם, ועל ידם נבין בבהירות את שלפנינו.

הרמב"ם מביא (הלכות יסודות, פ"ח) וז"ל,

א משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוק, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו, לא להביא ראיה על הנבואה היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים, והצילין בתוכו, צרכנו למזון הוריד לנו את המן, צמאו בקע להן את האבן, כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ, וכן שאר כל האותות, ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל, והקול מדבר אליו ואנו שומעים, משה משה, לך אמור להן כך וכך, וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם, ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם, מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

ב נמצאו אלו ששולח להן, הם העדים על נבואתו שהיא אמת, ואינו צריך לעשות להן אות אחר, שהם והוא עדים בדבר כשני עדים שראו דבר אחד ביחד, שכל אחד מהן עד לחבירו שהוא אומר אמת ואין אחד מהן צריך להביא ראיה לחבירו, כך משה רבינו כל ישראל עדים לו אחר מעמד הר סיני ואינו צריך לעשות להם אות, וזהו שאמר לו הקב"ה בתחילת נבואתו בעת שנתן לו האותות לעשותן במצרים ואמר לו ושמעו לקולך, ידע משה רבינו שהמאמין על פי האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב, והיה נשפט מלילך, ואמר והן לא יאמינו לי, עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים, ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריו, שאני נתן לך כאן אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחילה, ולא ישאר בלבם הרהור, והוא שהכתוב אומר וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו, כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון, כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט.

ג לפיכך אם עמד הנביא, ועשה אותות ומופתים גדולים, להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו, ואנו יודעין בבאור, שאותן האותות בלט וכשוף הן, לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא, הא למה הדבר דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה, שאינו שומע להן, אלא יודע בודאי שהן עדי שקר, לפיכך אמרה תורה שאם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא, שהרי זה בא אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך, והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצוה שצונו משה היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו.

אתה הראית לדעת מכל דברי הרמב"ם האלו, שאם הנביא עושה אות או מופת, כדי שנאמין לו במה שמנבא נגד תורתנו הקדושה, בזה ברור שלא נאמין, אפי' ללא ההלכה של 'זאת התורה לא תהא מוחלפת', אלא מדין נאמנות. כיון שראינו את אמיתות נבואתו של משה רבינו, א"א להכחיש לנו את שראו עינינו, אפי' לא ע"י אות או מופת, וא"כ באיזה מצב יגיע להלכה של 'זאת התורה לא תהא מוחלפת', עליה דיבר הרמב"ם בפ"ט?

והביאור הוא, שהרמב"ם בדבריו אלו מעמיד עיקר הדת, שאפי' לו יצויר שהיה הקב"ה עושה מ"ת פעם נוסף, הוא היה מלמד אותנו את אותה תורה בדיוק, את אותם תרי"ג מצוות בדיוק, בלי תוספות ובלי מגרעות.

טעם למצווה

ומה טעמה של מצווה זו, שאנו מאמינים שהתורה במהותה לא יכולה להשתנות. מבאר הרמב"ם (מו"נ ח"ב פל"ט) שהיות שהתורה היא דבר שלם בתכלית, וכמו שכתוב בתורה (דברים ד' ח') "חוקים ומשפטים צדיקים", כל שינוי בה הרי זה מגרע משלימותה, כי דבר שלם, הוא דבר שלא חסר בו כלום, וא"א להוסיף עליו כלום, וא"כ התורה הקדושה לא יכולה להשתנות.

דעת ספר העיקרים

ובספר העיקרים (מאמר ג' פי"ד), מביא את דברי הרמב"ם, שמסביר שבגלל שהתורה היא דבר שלם אי אפשר שתשתנה. וחולק שזו אינה סיבה מספקת שמחמתה התורה לא תשתנה, כי אכן התורה היא תכלית השלימות ובלתי ניתנת לשינוי, אבל הרי איננו יכולים לתפוס שכל ואור אלוקי כפי איך שזה אצלו ית', כי זה אור אין סופי שאינו יכול להצטמצם לשכל אנושי, וא"כ מוכרח, שהתורה שקיבלנו כפי הבנתנו היא אותו אור, אבל בכלי שמתאים, לרמת המקבלים, ואם כן, מדוע שזה לא יהיה ניתן לשינוי? [ונסבר את האוון במשל של רב ותלמיד, רב שמוסר לתלמידו תורה, לא יכול למסור את הדברים כפי שהם מובנים לו, כי התלמיד לא יכול להבין כל מה שהרב מבין ובאותו אופן שהוא מבין. ולכן הרב חייב להלביש ולהתאים את דבריו שמעביר להתלמיד לפי רמת ההשכלה של התלמיד], ומביא ע"ז משל

מעניני גשמייות, חלב אם הוא המזון של תינוקות, וזה מספק אותם ומזין אותם, אבל, נער לא יכול להיות ניזון על ידי חלב אם, הוא צריך בשר ויין, מכאן שהדבר נקבע לפי רמת המקבל, ומצבו.

ומביא בעל העיקרים ראייה נוספת מהתורה, שבשר בעל חי נאסר לאדם הראשון, ואחר המבול הותר לאכילה, בגלל השינוי שחל במצב המקבלים. (ועיי"ש בפט"ו שממשיך להסביר מה נשתנה במצבם).

וזה לשונו הזהב, "ואם מפני שהדבר השווה אין להוסיף עליו, ולא לגרוע ממנו לעולם, הנה זה יצדק בשווי האמיתי, (כפי איך שזה אצלו ית') אבל השווי ההקשי, (שצריך להקיש ולהעביר למקבלים) כבר אפשר שישתנה כפי הכנת המקבלים".

[ויש להדגיש, שבוודאי בעל העיקרים גם לא מתכוון שניתן לשנות משהו בתורה, אלא שחלק על הרמב"ם, וסובר שלו יצויר שהיה מ"ת חדש היה ניתן לשנות את התורה].

ביאור מחלוקת הרמב"ם והעיקרים, בגילוי פנימיות ענין תורת משה

ויש לבאר מחלקותם, ע"פ המבואר בכתבי חב"ד, ובמיוחד בכתבי אדה"ע, הדנה לתורה הקדושה יש ייחודיות, שהיא מעבירה לנו את אורו יתברך, כמו שהוא אצלו, כביכול. דהיינו שהתורה כ"כ קדושה, גבוהה, וטהורה, שהיא מעבירה לנו את האמת האלוקית בטהרתה, ובמקוריותה.

א"כ כלפי העולם כולו, סברת בעל העיקרים נכונה, שבע מצוות בני נח, אכן ניתנו, ע"פ רמת המקבלים, ולכן הם יכולים להשתנות, וכמו שראינו באכילת בשר, אבל התורה הקדושה, שניתנה לנו בסיני, יש לה את הייחודיות שהיא ניתנה לנו במדריגתה האמיתית, ובלשונו של העיקרים "שווי האמיתי" א, ולכן איננה ניתן לשינוי כלל.

אכן לכאורה אם אור התורה נשאר בטהרתו כפי שזה אצלו יתעלה, אז האור לא מתאים לכלים שלנו כמקבלים, וכיצד נצליח להבין ולתפוס דברי התורה?

כאן מגיע אורו של נשמת משה רבינו, מקבל התורה הנצחי, המעביר לנו את התורה בטהרתה, כפי איך שהיא אצלו ית', ובד בבד, מעביר לנו באופן שהכלים שלנו יוכלו להכיל אותה. משה רבינו האיר לנשמות ישראל קרוצי החומר שאין עוד מלבדו, כפשוטו, בלי צמצומים, הוא העביר אור התורה בטהרתה, שהתורה לא תוותר על מקוריותה, ואף אנו לא נוותר על מציאותינו כדרי מטה.

מעלת משה רבינו על שאר הנביאים, בדברי הרמב"ם

והמעלה הזאת של משה רבינו, אפשר ללמוד מתוך דברי הרמב"ם שמונה לנו ארבע חילוקים בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, וז"ל (יסוה"ת פ"ז ה"ו),

כל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים ראשונים ואחרונים, חוץ ממשה רבינו רבן של כל הנביאים, ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים א] שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד, שנאמר ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע הקול מדבר אליו, ב] כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו, ונאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים, ונאמר ותמונות ה' יביט, כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו, בלא חידה, ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידות, שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו, ג] כל

משה, כיון שמשה ציווה אותם בסיני, אבל כאן אנחנו מדברים לגבי הגוים, או להיהודים, לפני מ"ת, שאז היה להם דין של בני נח.

הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין, ומשה רבינו אינו כן, הוא שהכתוב אומר כאשר ידבר איש אל רעהו, כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חבירו, כך היה כח בדעתו של משה רבינו להבין דברי הנבואה, והוא עומד על עומדו שלם, ד' כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכון דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם.

וכד נעיין טובא, בדברי הרמב"ם, נבחין, שיש שתי קבוצות של הבדלים בין משה רבינו לשאר הנביאים, יש שני הבדלים מצד ההתגלות של המשפיע אליו, ושני הבדלים מצדו של המקבל, ונפרט: שני ההבדלים הראשונים, הם שנבואת משה רבינו לא התגלתה ע"י חלום, ומדמה, אלא היתה נבואה בהקיץ ממש, לעומת שאר הנביאים שניבאו בכח המדמה. ההבדל השני הוא, ששאר הנביאים התנבאו על ידי שליח, ולכן הדיבור היה בחידות, לא כן משה רבינו שניבא פה אל פה, שני הבדלים אלו הם מצדו של המשפיע, דהיינו ייחודיות משאר הנביאים בהתגלות מלכנו אליו, בצורה יותר ישירה וברורה.

והקבוצה השנייה של ההבדלים היו מצד המקבל, שמשרע"ה קיבל את הנבואה כדבר איש אל רעהו, לעומת שאר נביאים שנבהלו בהתנבאם, וכן, משה רבינו היה מוכן לקבל את הנבואה כל הזמן, לעומת שאר הנביאים שהתנבאו לעיתים מזומנים, שכ"ז מראה על שלימות כוחו בקבלת הנבואה.

ומכל זה אנו למדים את השלימות המיוחדת שהיתה לנבואת משרע"ה, שמחד, המשפיע ברוך הוא, היה יכול להשפיע את אורו בשלימות, ומאידך, המקבלים יכלו לקבל זאת, בלי צמצומים, וכ"ז מכוחו של המקבל הנצחי משה רבינו.

ומה יומתק לפי"ז דברי הרמב"ם המוקשים (הלכות מלכים, פ"ט ה"א), וז"ל

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון, וכו' הוסיף לנח אבר מן החי, וכו' נמצאו שבע מצוות, וכן היה הדבר בכל עולם עד אברהם, נצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשרות, והוסיף תפילה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה ותפילת ערבית, ובמצריים נצטווה עמרם במצוות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה התורה על ידו.

ולכאורה דבריו ממש מרפסין איגרי, דהרי משה רבינו לא רק השלים את התורה, אלא נתן לנו את כל התורה כולה כאחת, מאת הבורא יתברך שמו, מיוחד לעם ישראל, ומדוע הרמב"ם מערב בין המצוות שלפני מ"ת להמצוות של התורה בעצמה, ואולי יש לומר לפי דברינו לעיל, שהרמב"ם רוצה להשמיע לנו, שלאחר שאנו יודעים את קדושת התורה ושליומותה, בהיותה גילוי אורו יתברך, היה מקום לומר שיש לזה חסרון, שזה לא מותאם לנו כמקבלים, קרוצי חומר, וע"ז אומר הרמב"ם, שתורת משה היא המשך של גילוי מצוות התורה שלפני מ"ת, וכמו שבהם המצוות היו מותאמות לרמת המקבלים, כך גם בתורת משה, המצוות מתאימות לרמת המקבלים, ומבלי להפסיד את שליומות הגילוי מצד המשפיע.

אחרי כל דברי אמת אלו, נבין מה שרואים בכל ספרי הפנימיות, איך שכל מצווה פועלת יחוד, כיון שהתורה בכוחה לאחד אותנו עם הבורא ממש, לא רק כבחינת רב ותלמיד, שאז התלמיד הוא דרגא מתחת הרב, אלא ביחודא שלים, כחתן וכלה, שאז זה גם בחינת משפיע ומקבל, אבל ביחוד שלם, שהמשפיע לא רק משפיע מעצמו אל המקבל, אלא הוא משפיע בזה שהוא נותן את עצמו להמקבל, וזה דרגת היחוד השלם.

לעובדא ולמעשה

כשאנו לומדים תורת הו"ה, על אף שבחיצוניות נראה שהיא מדברת בעיקר על דברים גשמיים, הלכות וכדומה, העבודה שלנו היא לחפש את אור של 'נותן התורה' המסתתר בתוך דברי התורה, ולגלות את האור הזה בתוך כל מעשינו הגשמיים, ולהאמין שבכוחו של משה רבינו, על אף היותנו בעולם הזה הגשמי, אנו יכולים להתחבר לאור התורה בטהרה.

ביאור גילוי תורת הרמב"ם כהכנת הדרך לגילוי אורו של משיח, ואיחודו עם התגלות תורת הבעש"ט

פרק א', ספר משנה תורה להרמב"ם - תורת המשיח

ההתנגדות להבעש"ט מקורה מההתנגדות להרמב"ם

כל המתבונן בסדר הדורות יבחין, שהיו הרבה צדיקים שפעלו דברים נשגבים בשביל כלל ישראל, ודבריהם עשו פרי, והצליחו שדרכם תתקבל בתפוצות ישראל, אבל בתחילת גילוי דרכם נתקלו אותם קדושי עליון, בהתנגדות נחרצת מהרבה שלומי אמוני ישראל, שתי הדמויות הבולטות בגילויים הנשגב, וכן בהתנגדות לדרכם הם, הנשר הגדול הרמב"ם, ורבינו אור שבעת הימים הבעל שם טוב.

ולפום ריהטא אין קשר בין הגילוי שלהם, וגם לא בין ההתנגדות שהיתה עליהם, אולם מצאנו בדברי רבינו בעל התניא שמקשר ביניהם, ונביא קצת מלשונו באגרתו, (אגרות אדמוה"ז, אגרת ל"ד), וז"ל, "ואודות השריפה אשר שרפו ספר הידוע [ספר תולדות יעקב יוסף, הספר הראשון של תורת החסידות שיצא לדפוס], לא לכם לריב את ריב הבעש"ט וצללה"ה ולעורר מדנים ח"ו. לא זו העיר ולא זו הדרך אשר חפץ בה ה'. ובעיניכם זה [ההתנגדות להבעש"ט] דבר חדש, אך [באמת] כבר היה לעולמים. זכרו ימות עולם, כי מי לנו גדול ממושה בדורו, ה"ה הרמב"ם ז"ל, אשר בארצו בספרד גדל בשם טוב הלך וגדל עד שבחיו היו אומרים בנוסח הקדיש "בחייכון וביומיוכון 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 ספריו, דהיינו ספר הראשון מספרי הי"ד, ברחובות קריה, על פי חכמים גדולים בעיניהם

שקראו מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה ולא עלתה על דעתם לתלות בקוצר ידיעתם והבנתם בדברי קדשו, כאשר נתבאר לבסוף ע"י הרמב"ן והרד"ק ז"ל. אך כאשר חלפו ועברו ימים רבים וכו' וגם שנאתם וכו' ותצמח אמת מארץ וידעו כל ישראל כי משה ותורתו אמת וכו' יהיה לנו במהרה בימינו אמן".

ולכאורה מובן מתוכן אריכות דבריו, שאין כוונתו בהביאו את הדוגמא של ההתנגדות אל הרמב"ם, רק כדי לחזק לבות נשברים, שכבר היה לעולמים התנגדות לצדיק אמת, וגם אין כוונתו לספר לנו עובדות הידועות לכל, אלא עיקר כוונתו כשכותב "אך כבר היה לעולמים" הוא, שאותה התנגדות שיש עכשיו על הבעל שם טוב היתה כבר לעולמים, בהתנגדות על הרמב"ם.

ויש לבאר שמהאי טעמא הביא בעל התניא בשבח הרמב"ם, דווקא את העובדה שהיו מוסיפים בקדיש "ובחיי מרנא ורבנא משה", כדי לרמז לנו את הקשר בין הבעש"ט להרמב"ם, כי כל הענין של תורת החסידות הוא כדי שעל ידה יתגלה משיח צדקינו. כמו שאמר המשיח להבעש"ט כששאלו "אימתי קאתי מר" וענהו "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה", ובמה שבני דורו שבחוהו דווקא בחלק של קדיש שאנו מבקשים (לפי שיטת הרמב"ם) "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה" הוי אומר, שהרגישו שתורת הרמב"ם מובילה לגילוי המשיח, ולכן הביא בעל התניא דווקא את הדוגמא הזאת, לרמז על הקשר בין תורת הרמב"ם לתורת הבעש"ט, ויש להתבונן ולהבין מה הקשר ביניהם, ומה אפשר ללמוד מזה בדרכי עבודה.

עסק הרמב"ם בהכנת העולם למשיח על ידי עסקו בחכמות חיצוניות

נתחיל לבאר את שאנו מוצאים בכתבי הרמב"ם, דרכים שעסק בהם בכדי להכין את העולם לאור הגאולה.

במשנת הרמב"ם מצאנו כמה פעמים, שחלק עיקרי מתיאור ימות המשיח הוא, שאומות העולם יתאחדו לדעת את השי"ת, ולראות את היופי

והחן של התורה והמצות, וכמו שכתב בארוכה (הלכות מלכים פ"א ה"ד) וז"ל, "מחשבות בורא עולם אין כח באדם להשיגם כי לא דרכינו דרכיו ולא מחשבותינו מחשבותיו. וכל הדברים האלו של ישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינן אלא לישר דרך לחלף המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר אז אהפוך על העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו בשכם אחד. כיצד, כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצות ופשטו דברים אלו באיים רחוקים ובעמים רבים ערלי לה, והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצות התורה וכו' וכשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולן חוזרין וידעים ששקר נחלו אבותיהם ושבנביאיהם ואבותיהם הטעום".

וכן משמע עוד מלשונו הזהב, בסוף הלכות מלכים, בבואו לתאר את תקופת המשיח וז"ל, "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ואל קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". ומובן מלשונו שכותב "כל העולם", שגם אומות העולם, כל עסקם תהיה לדעת את הויה.

ומצאנו באגרות הרמב"ם ג"כ תיאור על ענין זה, וכלשונו המליצית בתשובותיו, (תשובה מט), וז"ל, "ומודיע אני משה להדרת הרב וכו' שאע"פ שבטרם נוצרתי בבטן, התורה ידעתי, ובטרם אצא מרחם הקדשתני, ולהפיץ מעיינותיה חוצה נתנתי, והיא אילת אהבי ואשת נעורי אשר באהבתה שגיתי מבחורי, ואף גם זו נשים נכריות נעשו לה צרות [כלומר חכמות חיצוניות] וכו' והאל יודע כי לא נלקחו מתחלה אלא להיותן לה לרקחות ולטבחות ולאופות, להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא עד מאד, מ"מ נתמעטה עונתה שהרי נחלק לבי לכמה מיני חלקים בכל מיני חכמה".

לפי דבריו נמצא, שכל מה שעסק בחכמות חיצוניות היה, כדי להכין את העולם לאורו של משיח, וכפי שהבאנו מלשונו בספר מלכים, שאחד העניינים

העיקריים בביאת המשיח הוא, שאומות העולם כולם יעבדו אותו יתברך, ומבואר בדבריו בתשובה, שזה כל עסקו בחכמות חיצוניות, ולפי זה מדויק מאוד לשונו שכתב שם בתשובתו, "ולהפיץ מעיינותיה חוצה" שזה אותה לשון, שאמר משיח להבעל שם טוב, כיון ששניהם עסקו באותה עבודה, הכנת העולם לביאת גואל צדק.

ענין עבודת אומות העולם כענין עיקרי בביאת המשיח
יש להבין מהו העומק בזה שהרמב"ם מעמיד, את ענין הכרת אומות העולם בעבודת השי"ת כענין עיקרי בביאת המשיח.

והעניין שעיקר ענין ביאת המשיח הוא, בכדי להביא את העולם למצב של גילוי יחודו יתברך בתכלית השלימות, וכמבואר בדברי הרמח"ל לאורך כל ספריו באר היטב.

והנה זה ידוע שכל אור שמתגלה, צריך כלי שמתאים להאור, וכיון שגילוי האור של לעתיד לבוא, עניינו גילוי יחודו יתברך, צריך כלי של יחוד, והכלי להיחוד השלם הוא התאחדות כל בני אנוש לעבוד אותו יתברך שכם אחד, שהרי בני האדם הם הכלי האמיתי לגילוי אורו יתברך כאן בעולם הזה, ולכן הרמב"ם מייסד את הכרת האומות בו יתברך, כעיקר גדול בכל התהליך של ביאת המשיח, שזה התאחדות כל האנושות מכל קצוות תבל לעבודתו יתברך.

ויש לבאר שענין זה מרומז בדברי הרמב"ם בסיום ספרו, בתיאורו את ימות המשיח, הוא מסיים עם הפסוק "**כי מלאה הארץ דעה את הוי' כמים** לים מכסים" ומדוע ימות המשיח מתוארים כמו מים שמכסים את הים, והביאור הוא, שידוע מחכמי הטבע, שכמו שיש ביבשה הרבה שינויים בין מקום למקום, יש מקום הררי ויש מקום עם גבעות וכו', כך גם בעמקי הים, יש הרבה שינויים במקומות שונים שבתוך הים. אמנם יש הבדל מהותי בין הים ליבשה, שביבשה כל מקום נידון בפני עצמו, לכל מקום יש שם של סוג הקרקע שלו כמו: הרים, גבעות, ובים למרות שיש שם גם הרבה חילוקי

מדריגות, מכל מקום אינם עולים בשם והם בטלים למציאות הכוללת של הים, כי כל המקומות האלו מאוחדים בכך שהם כלי למציאות המים והים, ולכן הפסוק מתאר את ימות המשיח "כמים לים מכסים", כי זה גם ענין ימות המשיח, שכל החילוקים בטלים ומבוטלים, בתוך המציאות של להיות כלי ליחודו יתברך*.

כוונת הרמב"ם בלימוד התורה גם כהכנת הדרך לביאת המשיח

והנה זה ידוע, שכל הנהגת הקב"ה בעולם, הוא להכין את הדרך לביאת המשיח, וכל השית אלפי שנים הם הכנה לביאת המשיח, ולאחר שנתברר לנו, שאחד הדברים המרכזיים בביאת המשיח, הוא הכרת האומות את השי"ת, הרי שאחד מהנהגות העיקריות של העולם הזה הוא להכין את העולם לכך.

והנה אחד מהיסודות של עבודת השם של כל איש ישראל בעולם הזה הוא, **והלכת בדרכיו**, (דברים כח' ט') וכמו שביארו חז"ל (ספרי דברים כב' יא' אות מט) "מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון", וא"כ אחד מעיקרי העבודה שלנו, היא להכין את העולם לגילוי יחודו יתברך, על ידי שנעסוק בהכנת לב האומות, שיוכלו להכיר בו יתברך, ולכן הרמב"ם עסק בחכמות אומות העולם, כדי ללכת בדרכי הוי"ה, ולהכין את האומות העולם לגילוי יחודו יתברך.

ויש לבאר, שהרי כלל גדול אית לן, שכל מה שאנו רואים בחיצוניות, זה מוכיח שגם בפנימיות הוא כך, ואם כן, אם עסקו של הרמב"ם בחכמות

א. ומה שיש להעיר בזה שמבואר מלשון הרמב"ם בלהכות מלכים ריש פ"א שעיקר ענין של משיח הוא להחזיר מלכות בית דוד ליושנה ולהחזיר כל דיני התורה כשהיו מימי קדם וכלשוננו שם: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה. ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם", ולא הזכיר שם ענין גילוי יחדו ית' והתאחדות כל העולם לעבדו ית' בשכם אחד, ואכמ"ל.

חיצוניות היה בכדי להכין את העולם לגילוי יחודו יתברך, אזי בוודאי גם עסקו בתורת הויה, שהיא החכמה הפנימית של הבריאה, היתה על אותו הדרך, בכדי להכין את העולם לגילוי יחודו יתברך.

ויש להוסיף נופך בכל זה, שידוע שכל דברי הרמב"ם בספרו משנה תורה הם הלכה למעשה, ולא הביא דברים שאינם נוגעים למעשה, וגם מה שהביא בסוף ספרו תיאור ימות המשיח, הוא כדי לברר אל נכון את החיוב שמוטל על כל יהודי לצפות לישועת השם, שהרי לצפות לאיזה דבר, צריך שיהיה איזה השגה בו, ואז ניתן לצפות אליו, ולכן האריך שם לבאר איך יראה העולם אחרי ביאת משיח.

לאחר מכן מאריך לבאר את עיקר הסיבה שמצפים לביאת המשיח, וז"ל הזהב, "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח. לא כדי שישלטו על כל העולם. ולא כדי שירדו בעכו"ם. ולא כדי שינשאו אותם העמים. ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה. ולא יהיה להם נוגש ומבטל. כדי שיוכו לחיי העולם הבא. כמו שביארנו בהלכות תשובה".

ובהמשך דבריו שם מוסיף עוד תיאור על ימות המשיח, וז"ל הנפלא, "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה. ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהיה מושפעת הרבה. וכל המעדנים מצויין כעפר. 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".

ולכאורה קשה, מדוע חילק את התיאור של ימות המשיח לשניים, ובאמצע מבאר את סיבת הציפייה לביאת המשיח, הוה ליה לכתוב את כל התיאור, ואחר כך להביא את הסיבה לציפיה למשיח.

ועל פי דברינו בביאור תכלית הלימוד של הרמב"ם, יש לומר, שההלכה האחרונה היא כעין סיום וסיכום על כל ספר הרמב"ם, שכל ספרו הוא

כעין הכנה לתורת המשיח, ולכן הוא מסיים עם תיאור תמציתי על עצם דרגת תורת המשיח, שיבוא אחרי ההכנה הארוכה שעשינו עד כה.

העולה מדברינו שכל התכלית של תורת הרמב"ם היא, להכין את העולם לביאת המשיח וגילוי יחודו יתברך, וזו גם תכלית גילוי דרך החסידות, וכמו שהבאנו מדברי משיח להבעש"ט, אלא שהבעש"ט הכין את העולם בדרך העבודה, והרמב"ם בדרך התורה.

פרק ב' תכלית כתיבת ספר משנה תורה

דברי הרמב"ם בסבת כתבו ספר משנה תורה, להביא תועלת להמון העם

כעת נצלול לעומק הסוגיא, להבין ביתר שאת את תכלית כתיבת ספר משנה תורה, ובזה יבואר יחודו ואחדותו של הרמב"ם עם תורת הבעש"ט ביתר שאת.

ונקדים להביא דברי הרמב"ם בהקדמתו, בכתבו את עיקר סיבת כתיבת ספרו 'משנה תורה' ומשם נבוא לעומק הביאור בס"ד, וז"ל "כל החכמים שעמדו אחר חיבור התלמוד ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם הם הנקראים גאונים. וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת למדו דרך התלמוד והוציאו לאור תעלומותיו וביאורו עניניו. לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאוד, ועוד שהוא בלשון ארמי מעורב עם לשונות אחרות וכו'. ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון שיהיה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבתלמוד והם משיבים להם כפי חכמתם. ואותן השואלין מקבצים התשובות ועושין מהם ספרים להבין מהם.

גם חיברו הגאונים שבכל דור ודור חיבורין לבאר התלמוד. מהם מי שפירש הלכות יחידות ומהם מי שפירש פרקים יחידים שנתקשו בימיו ומהם מי שפירש מסכתות וסדרים. ועוד חיברו הלכות פסוקות בענין האסור והמותר והחייב והפטור בדברים שהשעה צריכה להם כדי שיהיו קרובין למדע מי

שאינו יכול לירד לעומקו של התלמוד. וזו היא מלאכת ה' שעשו בה כל גאוני ישראל מיום שחובר התלמוד ועד זמן זה וכו'.

ובזמן הזה תכפו צרות יתירות ודחקה השעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתתרה. לפיכך אותם הפירושים והתשובות וההלכות שחיברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים, נתשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר התלמוד עצמו הבבלי והירושלמי וספרא וספרי והתוספתות, שהן צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך, ואח"כ יודע מהם הדרך הנכונה בדברים האסורים והמוותרים ושאר דיני התורה האין היא.

ומפני זה נערכי חצני, אני משה בר' מיימון הספרדי, ונשענתי על הצור ב"ה ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורין בענין האסור והמוותר והטמא והטהור עם שאר דיני התורה, כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ובלא פירוק ולא זה אומר בכה וזה אומר בכה אלא דברים ברורים קרובים נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו. עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים.

כללן של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור התלמוד וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיבור אחר התלמוד. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורה בה ויודע ממנה תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם".

השגת הראב"ד, מה שתיקן הרמב"ם להמון העם, קילקל לחכמים

העולה מדבריו הק', שעיקר הסיבה שאזר כגבר חלציו, לכתוב את ספר משנה תורה, היתה מפני התמעטות הלבבות, וחסרון ההבנה של

המון העם, לכן לא היה באפשרותם להוציא את פסקי הדינים לנכון מתוך דברי חז"ל והגאונים, ולכן כתב ספר משנה תורה, שבו יוכל כל אחד למצוא מרגוע לנפשו, ועיניו תחזינה מישרים, כל דין ודין על בוריו, כמפה הפרוסה לפניו.

ואם כי ברור שזו תועלת גדולה להמון העם, אבל לכאורה, מה שתיקן להמון העם קילקל לחכמים ומורי הוראה, כי בזה שכתב רק את פסקי הדינים בלי מקורות ועיונים, נסתם מכל מורה דרך לימוד ההוראה, שזה על ידי דמוי מילתא למילתא והשוואת מקורות הדברים, וכדומה עוד מדרכי הלימוד.

ועיי"ש שהשיג עליו הראב"ד בשבט פיו, מפני קלקול זה, וז"ל הראב"ד, "א"א זה המחבר ספר לתקן ולא תיקן. כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו. כי הם הביאו ראיה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אמרם והועילו בזה תועלת גדולה כי פעמים רבות יעלה על לב הדיין או האוסר והמתיר לדון או להתיר מראיתו ממקום אחד ולא ידע כי יש גדול ממנו נראה לא דעת אחרת ממקום אחר. כי כל המפרשים אינן שוים. ואם ידע זה שגדול ממנו הפליג שמעותו לדעת אחרת, היה חוזר בו. ועתה לא ידע למה אחזור מקבלתי ומראיתי בשביל חיבורו של זה המחבר אם החולק עלי גול ממני או אני גדול ממנו ולמה אבטל דעתי מפני דעתו. ועוד כי יש דברים שהגאונים חולקים זה על זה, וזה המחבר בירר דברי האחת וכתבם בחיבורו ולמה אסמוך אני על בירורתו והיא לא נראית בעיני ולא אדע החולק עמו אם הוא ראוי לחלוק אם לא. אין זה אלא כל קבל די רוח יתירא ביה".

ביאור עיקר סיבת הרמב"ם בכתיבת משנה תורה מצד שלימות התורה

והנראה לבאר בדעת הרמב"ם, שצורת הכתיבה של ספר משנה תורה, היתה דווקא באופן כזה של פסקי דינים ברורים וחתוכים, בלי מחלוקות, וכדומה, מפני שכך היא שלימות צורת התורה לדעת הרמב"ם, ולא דווקא

מפני התועלת היוצאת מכך להמון העם, אלא שהסיבה לכתיבת החיבור דווקא באותה העת, היתה מפני התמעטות הלבבות, וככל דבריו המבוארים לעיל.

וכך היא משמעות דבריו בהקמתו לספר המצוות, שלא הזכיר שם כלל את העניין שהמון העם ידעו את הדרך אשר ילכו בה, וז"ל, "מפני שקדם לנו החיבור המפורסם אשר כללנו בו פירוש כל המשנה והיתה כוונתנו בחבור ההוא לקצר ביאור ענין הלכה הלכה מן המשנה ולא היתה בו כוונתנו להשלים דין כל מצוה והביא כל מה שיצטרך אליה מאסור ומותר וחייב ופטור כמו שיתבאר למי שישתכל באותו החיבור, ראיתי ג"כ שאחבר חבור יכלול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו. ושעשה בו מה שהוא מנהגי לעשותו לעזוב זכרון המחלוקת והמאמרים הנדחים ושלא אביא כי אם הלכה פסוקה ושיהיה החבור ההוא כולל כל דיני תורת משה רבינו מה שצריך בזמן הגלות ומה שאיננו צריך. והיה הנאות אצלי להפיל ממנו האריכות והסמיכות בזכרון בעל הקבלה. עד שלא יאמר דברי רבי פלוני ולא רבי פלוני אומר כך וכך בכל מאמר ומאמר. אבל אזכור חכמי המשנה וחכמי התלמוד כולם ע"ה זכרון כולל בתחלת החיבור ואומר כי דיני התורה כולם והיא תורה שבעל פה מקובלים מפלוני ומפלוני עד עזרא עד משה רבינו. ואזכור עם כל אחד ואחד מי המקבלים ממנו, כל זה לבקשת הקצור".

ויש להוכיח את הדברים, שהרי אם עיקר תכלית כתיבת משנה תורה, היתה מפני החיסרון בידיעת ההלכה, של המון העם, אם כן מדוע כתב הרמב"ם גם את ההלכות הנוגעות רק לעתיד לבוא, הרי על זמן דלעתיד לבוא כתב הרמב"ם עצמו בסוף הלכות מלכים, "ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים העמוקים וכו'", ומשמע שכולם יהיו חכמים גדולים, וא"כ בוודאי לא יהיה להם את החיסרון של המון העם, שלא ידעו את פסקי הלכות, וא"כ מדוע כתב את ההלכות האלו, אלא וודאי שעיקר סיבת הרמב"ם בכתבו את המשנה תורה, היתה מצד שסבר שזהו שלימות התורה, שכל התורה כולה תהיה מסודרת בלי מחלוקות ומקורות, אלא כחטיבה אחת מאוחדת, ורק שהתעורר באותו עת להשלים את מחשבתו, מפני התמעטות הלבבות.

להשלמת היריעה בהבנת עומק התכלית של הרמב"ם בכתיבת משנה תורה, נביא עוד מלשוננו במה שביאר את הסדר בה סידר את ספרו, וז"ל בהקדמה לספר המצוות, "וכאשר כוונתי בדעתי התכלית הזאת [של חיבור ספר משנה תורה], שמתי מחשבתי באי זה פנים אחלק החבור ושערי, איך ראוי שיהיה. אם אחלקהו כמו חלוק המושג ויספיק לי דרכו, או שאחלקהו חלוק אחר ואקדים ואאחר לפי מה שיתחייב העיון שהוא היותר ראוי והיותר נקל ללמוד. ונראה לי שהטוב שתהיה חלוקתו שיושם הלכות הלכות מקום מסכתות מהמושג עד שיאמר בו הלכות סוכה הלכות לולב הלכות תפילין הלכות מזוזה הלכות ציצית. ושאחלק כל כלל לפרקים והכלות כמו שתעשה המושג, עד שיהיה בדרך משל בלהכות תפילין פרק ראשון ופרק שני ופרק שלישי וכו' וכל פרק נחלק להלכות כדי שיהיה נקל לעת אותו על פה למי שירצה או לזכור דבר ממנו".

העולה מדבריו שסידר את ספרו באופן היותר ראוי ונקל ללמוד, ולכאורה גם זה חלק משאיפת הרמב"ם לסדר את התורה באופן של שלימות, ושומה עלינו להבין את עומק ענינו בזה, כמו כן יש להבין מדוע רבינו הקדוש לא סידר את המשניות באופן היותר ראוי ונקל ללמוד, ומה זה מלמדינו על עומק ענין המשניות.

עוד יש להתבונן, בעוד ענין מיוחד בספר משנה תורה, שקודם ביאור כל הלכה, הרמב"ם מסדר את כל המצוות עשה ולא תעשה השייכים למצוה זו, ולכאורה זה גם מוסיף לשלימות סדר התורה, ועלינו להבין את עומק הענין.

[למרות שהרמב"ם עצמו כתב שם בהקדמה לספר המצוות, שסידר את המצוות לפני כל הלכה לתועלת עצמו, שלא ישכח², קשה לומר שזה היה עומק טעמו, שאם כן, מדוע הדפיסו,

ב. וז"ל, "ומפני זאת הכונה ג"כ ראיתי שהיא ראוי שאשים תחלה בפתיחת הספר מספר המצוות כולם עשה ולא תעשה עד שתבוא חלוקת הספר על כללם ולא תמלט מצוה שלא

היה עליו להשמיטן מספרו בבואו להדפיס את הספר, אלא נראה לומר, שעיקר הסיבה היתה מפני שלימות התורה, אלא שבפועל מה שעוררו לסדר את המצוות לפני כל הלכה היה כדי שלא ישכחו ממנו המצוות שבהם תלויים הלכות אלו].

נמצאנו למדין מכל דברינו אלה, שבכדי שהתורה תהיה הכנה מתאימה ונכונה לאורו של משיח, נצרך הרמב"ם לסדר את התורה בלשון קצרה וברורה, בלי פלפולים, מקורות ומחלוקות, ובלי שמות הצדיקים, ומסודר לפי סדר הלכות, ולא מסכתות, ועם מנין תרי"ג המצוות ליד כל הלכה, ועלינו להעמיק ולהבין בסודן של דברים, ולקשרן לדרך הבעש"ט.

פרק ג'

תוקף דברי המשנה והתלמוד שדורות ראשונים אינם רשאים לחלוק עליהם

דברי הכסף משנה, שכל ישראל קבלו עליהם, ותמיחהת הקובץ שיעורים על זה

בכדי לעמוד על סודן של הדברים, איך ספר משנה תורה הוא כהכנה לגאולה, נקדים סוגיא יסודית בענין תוקף דברי התנאים והאמוראים.

במשך הדורות השתרש בעם ישראל, כלל יסודי, שכל דברי המשנה והתלמוד יש להם תוקף גדול שאי אפשר לחלוק עליהם,

נשלים הדיבור בדיניה. אם בפרט כמו סוכה ולולב וציצית ותפילין כי כל אחת מהם סובלת הדבור בפרט או על כלל מצות מהם כמו שכזרנו אחר שנמנה אותם, ונאמר שהלכות ע"ז אלו יש בהם כך וכך מצות עשה והם אלו ואלו וכך וכך מצות לא תעשה והם אלו ואלו. זה כולו להשמר שלא ייעדר וימלט ממני דבר שלא אדבר בו ובזכרי כל המצות במספר הייתי בטוח מזה".

והאמוראים אינם יכולים לחלוק על התנאים, והגאונים והראשונים אינם יכולים לחלוק על האמוראים, ועלינו לבאר את שורש ומקור הדברים.

הכסף משנה (הלכות ממרים פ"ב ה"א) מבאר, שכלל ישראל קיבלו עליהם דבר זה, וז"ל, "ואם תאמר אם כן אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי דהא בכל דוכתא מקשינן לאמורא ממתניתין או מברייטא וצ"ל אנא דאמרי כי האי תנא ואם לא יאמר כן קשיא ליה. ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".

אמנם בקובץ שיעורים (ח"ב קונטרס דברי סופרים אות ו') נתקשה בדבריו, וז"ל, "וצ"ע להבין קבלה זו מה טיבה ובמה כחה יפה שלא יהיה אפשר לחלוק גם על קבלה הזאת בעצמה כמו שהיה אפשר לחלוק על התלמוד בלא קבלה זו".

ביאור החזון איש בשיטת הכסף משנה

ובחזון איש (שם בהלכות ממרים) מבאר את הענין באריכות, ובמתק לשון, "האמת בזה, שדור שאחר המשנה ראו את מעוט הלכות נגד בעלי משנה וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים. ואחרי שידעו אמיתת הדבר שא"א שישגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים לא היו רשאים לחלוק ולא היו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום. וגם מחתימי התלמוד בטלו דברי אמורא שאמר מחמת העלמת דברי התנא, ורק רב ברחב לבבו לא נתבטלו דבריו. וכל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא ית' ובהופעת רוח הקודש, וכבר הסכים הקב"ה על ידם כדאמר ב"מ (פז.) רבי ורבי נתן סוף משנה. וכן היה בדור של חתימת התלמוד, וכן אמרו רבינא ורב אשי סוף הוראה. ומה שכתב הכסף משנה שקבלו כן, לא טובה וחסד עשו אם הראשונים אלא האמת חייב אותם. כי איך נעשה על דעתנו אם ידענו שדעתנו קצרה והאמת אין אתנו. וכה אנו עושים נגד הראשונים ז"ל".

והיינו, שהחזון"א מבאר, שמצד ירידת הדורות היו חייבים לקבוע מסמרות, שאי אפשר כבר לחלוק על דורות הראשונים.

אולם עדיין יש חידוש בדברי החזו"א, כי ענין ירידת הדורות הוא תהליך מתמשך מדור דור, ומהיכי תיתי לומר, שיש נקודת זמן שנקבעת שמאז והלאה אי אפשר כבר לחלוק על דורות הראשונים.

ביאור קובץ השיעורים, שהיו מדין בית דין הגדול

ובקובץ שיעורים (שם) מבאר מהלך מחודש בביאור למה אי אפשר לחלוק על דורות הראשונים, וז"ל, "ונראה דקובץ כל חכמי ישראל יש לו כח של ב"ד הגדול אפילו בזמן דליכא סמוכין, דהא בשעת חתימת התלמוד כבר בטלה הסמיכה ומ"מ חייבין כל ישראל לשמוע להן דכיון דאמרה תורה אין לך אלא שופט אשר בימך ואין לנו שופט אחר אלא הסכמת כל חכמי ישראל שבאותו הדור הראויין להוראה ע"כ עליהן צותה תורה לשמוע להן. וזהו טעמו של הרמב"ם שכתב בפירוש המשנה פ"ק דסנהדרין^ג ובחיבורו הגדול פ"ד מהלכות סנהדרין^ד דגם בזמן הזה אם יסכימו כל חכמי ישראל או רובן לסמוך חכם מהחכמים אף שהן בעצמם אינן סמוכין מ"מ סמיכת סמיכה ע"ש".

והיינו שהסכמת כל חכמי ישראל, יש לה תוקף של בית דין הגדול שאי אפשר לחלוק עליהם, ויש לומר שבחתימת המשנה והתלמוד התקבצו כל חכמי ישראל, וקבעו שאי אפשר לחלוק על המשנה והתלמוד.

ג. וז"ל הרמב"ם, "ויראה לי כי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש ובלבד שיהא זה בארץ ישראל כמו שזכרנו, הנה האיש ההוא תתקין לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אח"כ מי שירצה. שאם לא תאמר כן א"א שתמצא ב"ד הגדול לעולם לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך עכ"פ".

ד. וז"ל הרמב"ם, "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים. אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל. לפי שישראל מופרזין ואי אפשר שיסכימו כולן ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין. והדבר צריך הכרע".

תמיהה בדעת הקובץ שיעורים שמדברי הרמב"ם מבואר שדין
דבית דין הגדול הוא דווקא בארץ ישראל

אמנם לכאורה דברי הקובץ שיעורים קשים להולמם, שהרי בדברי הרמב"ם
שעליהם מיוסד חידושו, (הובאו בהערה לעיל), מבואר בפירוש שכל מה
שיש לקיבוץ חכמי ישראל תוקף כבית דין הגדול, זה רק בחכמי ארץ ישראל,
והרי חתימת תלמוד בבלי הוי בחו"ל, וא"כ נפל לבירא כל ההסבר. (אכן בחתימת
המשנה דבריו מובנים, כיון שזה היה בארץ ישראל).

והקובץ שיעורים בתוך דבריו עומד על הערה זו, וז"ל "אלא שנראה מדבריו
שם שהדבר תלוי בהסכמת חכמי ארץ ישראל לחודייהו ודבר זה צ"ע
דמאי אולמיייהו דחכמי ארץ ישראל יותר מחכמי חו"ל, וכפי הנראה אין הדבר
תלוי אלא ברוב". דהיינו שהוא דוחק בדברי הרמב"ם שכתב חכמי ארץ ישראל
הם לא דווקא, והעיקר שיהיו רוב החכמים, ודבריו דחוקים ביותר.

שיטת המשך חכמה, שדברי הרמב"ם הם רק בארץ ישראל

ובאמת מצאנו באחרונים שנקטו שדברי הרמב"ם הם כפשוטם, והוא בדברי
המשך חכמה, (פרשת בא), שכתב לבאר את שיטת הרמב"ם שקביעות
השנים והחדשים תלוי בבני ארץ ישראל^ה, וז"ל, "והטעם שאם אין ב"ד סמוך
תליא רק בבני ארץ ישראל, הוא דשיטת רבינו בפירוש המשנה ובחיבור בהכרע,
שאם רצו ישראל שבארץ ישראל לסמוך זקנים הרי הם מוסמכים. א"כ בקידוש
החדש סגי בחשבון בני ארץ ישראל שחזינא שדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי
להסמיק זקנים כמו ב"ד הסמוך, וזה נכון בסייעתא דשמיא".

ה. כמו שכתב הרמב"ם (הלכות קידוש החודש, פ"ה ה"ג), וז"ל, "זה שאנו מחשבין בזמן הזה
כל אחד ואחד בעירו ואומרין שראש חדש יום פלוני ויום טוב ביום פלוני. לא בחשבון
שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין. שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחוצה לארץ.
ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם. וזה שאנו מחשבין לגלות הדבר
בלבד הוא. כיון שאנו יודעין שעל חשבון זה הן סומכין אנו מחשבין לידיע יום שקבעו בו
בני ארץ ישראל אי זה יום הוא. וקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חדש או
יום טוב. לא מפני חשבון שאנו מחשבין".

נמצא שהמשך חכמה הבין מדברי הרמב"ם, שכתב שזה תלוי בחכמי ארץ ישראל, שהכוונה דווקא חכמי ארץ ישראל.

ולכאורה יש מקום להעיר, שכל דברי הרמב"ם על ענין הסמיכה לא נכתבו בצורה וודאית, וכמו שמסיים שם בהלכות סנהדרין (הובא בהערה לעיל), "והדבר צריך הכרע", וא"כ איך אפשר לבנות על זה תילי תילין של הלכות, בתוקף דברי המשנה והתלמוד ובקידוש החדוש.

ובאמת המשך חכמה הרגיש בזה, וסבר שהרמב"ם כן מתכוון להכריע, וכמו שכתב שם "ובחיבור בהכרע", אמנם הראשונים הבינו אחרת בדעת הרמב"ם (הרמב"ן ועוד), וא"כ איך אפשר לבנות על יסודות רעועים, בנין שלם של הלכות.

ולבאר את הענין, נביא סתירה בדברי הרמב"ם, וע"פ הישוב, תתבאר כל הסוגיא כמין חומר, דהנה הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"ב) מבאר, מה הם התנאים כדי להוסיף חלקים לארץ ישראל על ידי כיבוש, וז"ל, "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים. אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות".

הרי שכדי שמקום שכבשו יחשב כארץ ישראל, צריך שהכבישה תהיה מדעת רוב ישראל. ולכאורה זה סותר לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ה ה"ו), שכתב שהכיבוש צריך להיות ע"פ הסנהדרין, כדי שיחשב כחלק מארץ ישראל, וז"ל "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין. הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר".

שני דינים בכח הסנהדרין, 'מוסרי התורה', ו'עיני העדה'

והנראה לבאר, שיש שני דינים בסנהדרין א. הסנהדרין ממונים על כלל פסקי התורה, ומסירתם, ב. הסנהדרין נחשבים עיני העדה, דעתם נחשבת

כדעת כלל ישראל, ולפי זה י"ל, שלעולם בכדי שמה שכבשו יחשב כחלק מארץ ישראל צריך שזה יהיה מדעת רוב ישראל, אבל הסכמת הסנהדרין נחשבת כדעת רוב ישראל, כיון שהסנהדרין הם בחינת עיני העדה, ודו"ק.

ולפי"ז יש לבאר, שהדינים התלויים בסנהדרין נחלקין לשניים, יש דינים שתלויים בסנהדרין מצד מסירות התורה, ויש דינים התלויים בסנהדרין מצד עיני העדה, ואם כן הדינים שתלויים בסנהדרין מצד עיני העדה אפשר לקיימן גם בזמן הזה שאין סנהדרין אם תהיה הסכמת רוב ישראל, כיון שאין הדין במהותו תלוי בסנהדרין.

ביאור סוגית קידוש החודש, מדין עיני העדה

ועל פי הדברים האלו נבוא לבאר את כל הני סוגיות שהזכרנו, הבאנו את דעת הרמב"ם בהלכות קידוש החודש, שדעתם של ישראל בארץ ישראל קובע את קידוש החודש, וביאר המשך חכמה שהענין הוא מדין סנהדרין, והביאור הוא, שעיקר הדין בקידוש החודש תלוי ברוב ישראל, אלא שהסנהדרין הם עיני העדה, ולכן דעתם מגלה לנו את דעת רוב ישראל, אבל כהיום שבעונותינו הרבים, ניטל כבוד מבית חיינו, ואין לנו סנהדרין, שפיר אפשר לקדש החודש ע"פ רוב ישראל.

ומי נקרא רוב ישראל? בזה מצאנו שהרמב"ם כותב בפירושו המשנה (במורות פ"ד) שדווקא ישראל שבארץ ישראל נקראים כלל ישראל, וז"ל הרמב"ם, "לפי שבני ארץ ישראל הם הנקראים "קהל", והקב"ה קורא אותן "כל הקהל", ואפילו היו עשרה אנשים. ואין משגיחין בזולתן שבחז"ל כמו שביארנו בהוריות".

אמנם בענין כח הסמיכה יש מקום להסתפק, האם זה שהסנהדרין הם המסמיכים הוא מדין מוסרי התורה, ואז כשהתבטל הסנהדרין אי אפשר להסמיק, או שהסנהדרין מסמיכים מדין שהם עיני העדה ואם בטל הסנהדרין יכולים רוב ישראל להסמיק.

וביאור הספק הוא, שענין הסמיכה הוא התקשרות עם משה רבינו, שהוא המסמיק הראשון, שהתחיל את שולשלתא דדהבא של סמיכה בעם

ישראל, כשסמך ידיו על יהושע בן נון, ובמשה רבינו בעצמו מצאנו שהיו לו שתי בחינות, היתה לו בחינה של כח סנהדרין, שזה ענין הכח המיוחד שיש לסנהדרין במסירת התורה, והיתה לו גם בחינה של דעתן של ישראל, וכמו שיתבאר.

מצאנו בדברי חז"ל (סנהדרין טז:) "משה שקול כע"א", שהוא שקול כמו כל הסנהדרין, שזה ענין כח הסנהדרין שהיה לו, ומאידך נאמר בחז"ל, (דבר"ר יא' י') "משה שקול כנגד ס' רבוא", שדעתו כדעת כל כלל ישראל, נמצא שהיה למשה רבינו שתי הבחינות של הסנהדרין, ולכן יש להסתפק מאיזה בחינה משתלשלת ענין הסמיכה, שענינו התקשרות למשה רבינו.

ומדברי הרמב"ם עולה שענין הסמיכה שייך לבחינת משה השקול כדעת כלל ישראל, וזה משום שדעת הרמב"ם הוא, שיהושע בן נון היה לו דין של מלך, שהסמיכה היתה במקום שמן המשחה. וכתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ג ה"ו) שענין המלך הוא "לבו לב העם", וא"כ נמצא שענין הסמיכה נובע מבחינת משה שקול ככלל ישראל, ובזה הסמך את יהושע כמלך.

ומכאן זה מחדש הרמב"ם שגם היום שאין לנו סנהדרין, אם רוב כלל ישראל בארץ ישראל יסכימו להסמך, אפשר לעשות סמיכה, אלא שאכתי צריך הכרע, כיון שלא מוכרח שדין הסמיכה נובע מהבחינה של משה כלל העם, ויכול להיות שזה נובע מבחינתו ככח סנהדרין.

ולפי דברינו נמצא שאי אפשר ללמוד מדברי הרמב"ם, לגבי תוקף דברי המשנה והתלמוד שאי אפשר לחלוק עליהם, כיון שכל מה שדעת הרמב"ם שיש היום כח של סנהדרין, הוא בדינים התלויים ברוב ישראל, אבל אין ללמוד מזה לגבי שאר דיני התורה.

דעת החזון איש בביאור תוקף דברי המשנה והתלמוד

החזון איש (שם) מבאר מדיליה את ענין תוקף דברי המשנה והתלמוד, ותמצית דבריו הם, שאכן כל התורה כולה ניתנה מסיני, אלא שנשכח,

והחכמים ידעו שעד סיום זמן האמוראים כבר החזירו את כל מה שנשכח. וכל מה שעתידי להתחדש הרי הם רק פירושים בדברי האמוראים, והוא לומד את זה ממה שאמרו חז"ל ב' אלפים תורה, וז"ל החזו"א, "ובאמת, הלא כל התורה בסיני נתנה אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, והתנאים החזירו מה שנשכח. ועד זמן רבי לא נתגלה הכל, אבל בסוף המשנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות ולא יתגלה דבר מחודש אלא נרמז הכל באחד מדברי התנאים. וכן נתגלה המשנה מדור ראשון של אמוראים עד דור האחרון. ועלינו חלקינו רק במה שנוכר בדברי האמוראים. והדבר היה מקובל בידם כדאמר בב"מ שם. ואמרו בע"ז (ט). "שני אלפים תורה", ורמזו על התנאים שכל האלפים דשם תופשים מעט משנים שאחריהם [שסוף ב' אלפים תורה היינו בערך קע"ב שנה לאחר חורבן בית המקדש]".

והנה יסוד דברי החזו"א מיוסדים ממה שאמרו חז"ל ב' אלפים תורה, ויש לציין שלא כל הראשונים לומדים שזהו הביאור בב' אלפים תורה, שרש"י (סנהדרין צו). כותב, "ואידי דאמר שני אלפים תהו קאמר שני אלפים תורה ולא שתכלה תורה אחר שני האלפים", ודלא כהבנת החזון איש.

וגם האחרונים שלמדו כהחזון איש בביאור ב' אלפים תורה, שהכוונה שאחרי ב' אלפים נגמר הגילוי של דברי תורה חדשים, לא כולם למדו שזה מאחר וכבר התגלתה כל התורה, אלא מפני שבצוק העיתים ומחמת ריבוי תוקף הצרות לא התאפשר יותר גילוי התורה, ולפי דבריהם אין מקור שיש תוקף מיוחד בחתימת המשנה והתלמוד.

ואלו דברי האחרונים הללו, הלא המה המהרש"א והגר"א, וז"ל המהרש"א (שם בסנהדרין), "כי באמת אחר שגלו ישראל גלות גמורה אין בהם תורה כדכתיב "מלכה ושריה בגוים אין תורה". מ"מ קע"ב שנים אחר בית השני מקרי עדיין מיהת שנות התורה כי אז היו דור התנאים ועדיין לא נתדלדלו הישיבות עד אחר שמת רבי וגבר הגלות ורב הצרות וכלו ימי התורה ומשם ואילך מתוך הגלות והצרות בכל אותו הזמן ראוי לבא משיח וימי חבלי משיח מקרי".

והגר"א בפירושו לאידרא רבא, גם פירש שלאחר ב' אלפים אלו נגמר גילוי התורה, ומבאר שזה מחמת חורבן הבית, ורק מכוחו של רשב"י נמשך גילוי התורה עד קע"ב שנה אחרי החורבן.

שיטת הרמב"ם בתוקף דברי המשנה והתלמוד

ומן הראוי לציין שענין התוקף שיש לדברי המשנה והתלמוד, מבוארים בדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, ומוסיף שם כמה פרטים חשובים שראוי לעמוד על משמעותם, וז"ל, "אבל כל הדברים שבתלמוד בבלי חייבין כל בית ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד ולגזור גזירתם וללכת בתקנותם. הואיל וכל האותן הדברים שבתלמוד (א) הסכימו עליהם כל ישראל, (ב) ואותן חכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובן, (ג) והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה איש מפי איש עד משה".

הרי שמזכיר ג' עניינים מיוחדים בדברי המשנה והתלמוד, והם, א. הסכמת כל ישראל. ב. הסכמת חכמי ישראל, (ואינו מצייין דווקא חכמי אר"י). ג. חכמים אלו היתה להם מסורת עד משה רבינו, ועלינו להבין את עומק הבנת הענין לדעת הרמב"ם.

פרק ד' מציאות תורה

סתירה בין המשנה באבות לגמ' בעירובין בתפקידו של יהושע כמוסר התורה

בכדי שנוכל לעמוד על עומק הסוגיא של תוקף דברי המשנה והתלמוד, עלינו לצלול במים אדירים בפנימיות ענין מציאות תורה.

המשנה באבות פותחת משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים וכו', ומשמעות דברי המשנה הם, שיהושע הוא זה שקיבל את מסורת התורה ממשה רבינו, ולכאורה יש לעיין בדבר, כי בגמ' (עירובין נד:)

מבואר באריכות סדר המשנה בימי משה, ושם לא מבואר דבר על היות יהושע מיוחד בין תלמידי משה, וז"ל הגמ' שם, "ת"ר כיצד סדר משנה. משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן, וישב לשמאל משה. נכנסו בניו ושנה להן משה פירקו. נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן וכו' חוזר נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקו. נסתלקו זקנים, נכנסו כל העם ושנה להן משה פירקו. נמצאו ביד אהרן ארבעה, ביד בניו שלשה, וביד הזקנים שנים, וביד כל העם אחד. נסתלק משה ושנה להן אהרן פירקו. נסתלק אהרן שנו להן בניו פירקו. נסתלקו בניו שנו להן זקנים פירקו. נמצא ביד הכל ארבעה", וצ"ב בביאור הענין.

לשון הרמב"ם בביאור תפקידו של יהושע כמוסר התורה

והא לך לשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה שמבאר את ענין מסירת התורה ליהושע, במתק שפתיים, "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו שנאמר, "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה". "תורה", זו תורה שבכתב, ו"מצוה" זה פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו, היא הנקראת תורה שבעל פה.

כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו ונתן ספר לכל שבט ושבת וספר אחד נתנוהו בארון לעד שנאמר, "לקוח את ספר התורה הזאת ושמתם אותו מצד הארון ברית ה' אלוהיכם והיה שם בך לעד".

והמצוה שהיא פירוש התורה, לא כתבה אלא צוה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל שנאמר, "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו". ומפני זה [שלא נכתב] נקראת תורה שבעל פה.

אע"פ לא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע קבלו ממשה רבינו. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה. וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה".

ב' בחינות במסירת התורה, מסירת הפרטים, ומסירת החפצא

ונראה לבאר את דבריו, שישנם ב' בחינות במסירת התורה, יש את מסירת התורה והמצוות עם פירושיהם, שזה מסר משה רבינו לכל ישראל, וכמבואר בגמ' עירובין סדר המשנה, וזה מה שכתב הרמב"ם שם, "והמצווה שהיא פירוש התורה וכו' ואלעזר פנחס ויהושע קבלו ממשה רבינו", ובזה לא היה יהושע מיוחד יותר מאלעזר ופינחס, אבל מלבד זאת יש בחינה נוספת, והיא מסירת החפצא של תורה, וכמו שיתבאר.

ובזה היו שני חלקים, מסירת חפצא של תורה שבכתב, ומסירת חפצא של תורה שבעל פה, והחלק של תורה שבכתב, מבואר בדברי הרמב"ם שהוא כתב לכל שבט ספר תורה, (שלפום ריהטא לא מובן מדוע כתבו הרמב"ם כאן, שהרי כאן מסביר את מסירת התורה, וזה לכאורה לא קשור לעניין), והחלק של תורה שבעל פה, הוא במה שכתב הרמב"ם בסוף וליהושע שהוא תלמידו, וכו', וכל המשך דברי הרמב"ם המבאר בפרטיות את סדר מסירת התורה, מדבר על מסירת החפצא של התורה, ולא עוד אלא שכל ספר משנה תורה מיוסד על הבחינה הזאת, וכידוע שכל הקדמה מהווה כעין מפתח וכניסה לכל הספר.

פנימיות ענין גילוי חיות האדם לעומת גילוי רצונו

ובכדי להבין כל הענין על בוריו, ניכנס לסודן של דברים, בס"ד, ומשם נבוא בארה לבאר כל הני סוגיתא חמירתא, ופתח דברינו יאיר במשל מהאדם התחתון, וכמ"ש בפסוק (איוב יט' כו'), מבשרי אחזה אלוה, שממשלי האדם התחתון אנו יכולים להשיג בעניינים אלווקיים.

דהנה כל אדם יש לו מהות עצמית, לפעמים המהות העצמית אינה פעילה, ולא מגולה אפילו לאדם עצמו, ולדוגמא כשאדם ישן, הרי מהותו בתרדימה, וכל חיותו כנוס בהעלם עצמי, ואז אין האדם ידוע אפילו לעצמו, וכשהאדם מתעורר, אז מהותו יוצאת מההעלם אל הגילוי, ומתפשט לכל חלקי הגוף, אבל כדי להפעיל כל חלק מהגוף עליו להפעיל את הרצון שלו, ולמשל כשהאדם רוצה להזיז אבר, עליו להפעיל רצון להזיז את האבר הזה, וממילא

יתלבש בהאיבר הזה חיותו ויפעיל אותו, נמצא שהרצון הוא האחראי להוציא את החיות של האדם מההעלם אל הגילוי, אבל הרצון איננו מהות החיות, הוא רק מניע את החיות לצאת מהכח אל הפועל, ועצם הגילוי של האדם לעצמו הוא על ידי חיותו ומהותו, ולא על ידי רצונו.

בחינת התגלות החוצה לאנשים אחרים

וכל זה נאמר ביחס לגילוי המהות של האדם לעצמו, אבל לא כן הם פני הדברים לגבי גילוי האדם לזולתו, ששם כל מהות ההתגלות שלו במדרגה יותר נמוכה, כיון שאין באפשרות מהות האדם להתגלות לאחר, וכל מה שיכול להתגלות הוא הרצון שלו, ולא זו בלבד אלא אפילו רצונו האמיתי אינו יכול להתגלות, ומה שמתגלה זה רק רצונו האחר שהשתלשל עד המעשה, וזה גורם שהרצון שלו נעלם בתוך המעשים, וזה גם מחליש את תוקף הרצון, וממילא ברור שאדם שפועל פעולה מסויימת, אזי החלק מרצונו שמתגלה לאחרים הוא קטן לאין ערוך כלפי רצונו האמיתי, וכל מה שמתגלה לחבירו הוא המציאות שהיה רצון לפעול כך, ודו"ק.

ועתה נבוא לבאר את הנמשל, לגבי החיות האלוקית המתגלית כאן בעוה"ז, די"ל שזה מחולק לחכמת הטבע וחכמת התורה, שחכמת הטבע הוא בחינת גילוי יתברך כלפי אחרים, וחכמת התורה היא בבחינת גילוי כלפי עצמו כביכול, (ועי' בהערה מקור לחלוקה הזאת מדברי הלשם בספרו הקדו"ש בביאור ענין תורה').

ו. "אמנם מה שיש לנו גילוי ממנו עצמו ג"כ ר"ל זולת פעולותיו גופיה, הנה הוא ברצונו המתפשט בהצריחה יצירה ועשיה. כי הרי אנו רואין שרצה צהמהוות כל המציאות ובקיומם תמיד והוא הענין דפרק שירה אשר הפליגו בשבח האומרו והמתצונן צו משום שהרי כל המציאותם וקיומם הוא רק רצונו המתפשט עד תחתית העשיה. ואחרי שכל אותן המציאות עצמם הנה רוצם ככולם הם עצים וחומריים בתכלית החומרי לכן גדול שבח האומר והמתצונן בכל פרקי השירה, כי זה מגלה פני הלוט והמסכה הנסוכה על כל המציאות כולם ומתראה האור בהיר אשר הם נשואים עליו שהוא רצונו ית"ש וכו'.

אמנם הנה עיקר גילוי רצונו ית"ש אשר נתגלה לנו צו הנה הוא כל המורה והמנחה שהוא כל העבודה כולה אשר צוה לנו ורצה מאתנו. וכל העבודה כולה הרי צריך שמהיה לשמו ולעשות נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו. והרי נתגלה לנו ברצונו ית"ש והוא גילוינו אלינו אשר ממנו עצמו ר"ל בעצמותו

הנמשל כלפי 'האדם העליון'

דהנה זה ברור שכל מה שיש כאן בעוה"ז, משתלשל מרצונו יתברך, בין חכמת הטבע, ובין השכלים האלוקיים הכל נובע ממקום אחד, מרצונו יתברך, וצריך להבין מה בכל זאת ההבדל בין מי שעוסק בחכמת הטבע, למי שעוסק בחכמת התורה.

והביאור הוא כנ"ל, שאמנם גם חכמת הטבע היא רצונו יתברך, אבל הטבע הוא בגדר נפרד ממנו יתברך, כביכול, וא"כ הגילוי של רצונו בחכמת הטבע הוא כעין הגילוי לאדם אחר, אבל המציאות של חכמת התורה, והשכלים האלוקיים היא בבחינת שהוא יתברך מתגלה לעצמו, וכמו שביארנו אצל האדם התחתון שיש שני שלבים לעורר את מהותו ועצמותו, שקודם צריך את השלב של הרצון, והרצון מעורר את מהות החיות, כמו כן כביכול זה באדם העליון, שעל אף שבחכמת התורה מתגלה רצונו יתברך כלפי עצמו, אבל בעומק, על ידי רצונו, מתגלה החיות האלוקית הפנימית והנעלמת.

בלשון הקבלה גילוי מהותו לעצמו-א"ק, גילוי רצונו לעצמו-אצילות

ובלשונם של רבותינו בעל הרוז, גילוי רצונו לעצמו כביכול, הוא בחינת אצילות, וגילוי חיותו יתברך לעצמו כביכול, הוא בחינת א"ק, נמצא שעומק ענין חכמת התורה הוא התקשרות לעולם האצילות וא"ק.

הרי נתבאר שכל גילוי של עצמיות, מתגלית על ידי בחינת רצון, ומבואר בספה"ק (שלה"ק תולדות אדם בית ה') שרצון הוא גימטריא שם, בשמו של

גופא זולת גילוי צפעולותיו אבל בכל הסהוות והמציאות דכל העולמות צ"ע שהם כולם מוח ממנו שהרי כולם אינם אלוקות כלל. אבל גילוי רצונו שמתגלה אלינו זו הנה הוא גילוי מאלוקותו עצמו וכו' וכל זה הוא משום שרצונו ית"ש הנה הוא אורו עצמו המתפשט למטה אחר אשר נתמללם צלמתו הנעלמה דאין סוף ונתגלה בכל זה באצילות, כי שם הוא גילוי עצמותו לכל אותו הרצון אשר גילה לנו בכל המורה והמראה וכן להרצון אשר צפעולותיו שגבראו ונולדו ונעשו ג"כ רק מהמורה עצמה וכו' ומשום שכל רצונו אשר נתגלה לנו זו הנה הוא המתפשטות אורו עצמי, לכן הדבוק בלצונו הוא דבוק זו גופה, וזהו שאמר ואחם הדבקים זה ' אלוקים חיים כולכם היום'.

האדם טמון כל תכונותיו ורצונותיו, וכמבואר בגמ' (יומא פג:) שר' מאיר היה יודע את תכונות האדם ורצונו על ידי שמו, נמצא שבחינת שם מגלה את העצמיות והמהות.

ולפי זה יש לבאר, שהשמות הקדושים הם המגלים את מהות אורו ית', ולכן מבואר בזוה"ק באיזה מקומן, שעולם האצילות נקרא עולם השמות, כיון שתפקידו לגלות את א"ק שזה בחינת עצמות אורו יתברך, ולכן חכמת התורה שייכת לבחינת שמות הקדושים¹ כיון שחכמת התורה הרי היא בחינת אצילות וא"ק.

גילוי רצונו יתברך בבחינת גילוי לזולתו – בי"ע

ורצונו יתברך המתגלה בטבע, שביארנו שהוא בחינת גילוי האדם לזולתו, נקרא בשפת בעלי הרז, בחינת בי"ע, בריאה, יצירה, עשייה, ויש לבאר שהם מקבילים לג' החסרונות שיש לגילוי האדם לזולתו יותר מגילוי האדם לעצמו, וכמבואר לעיל.

בריה: מקבילה לחיסרון של גילוי הרצון, במה שמתגלה רק הרצון ולא מהות החיות.

יצירה: מקבילה לחיסרון של גילוי הרצון, במה שהרצון מתגלה בהעלם ובאיטכסיא בתוך המעשים.

עשייה: מקבילה לחיסרון של גילוי הרצון, במה שאפילו הרצון לא מתגלה בתוקפו ובשלימותו כפי שזה בפנימיות לבו של האדם, ומתגלה רק לפי ערך הפעולה שלו.

ו. כדאיתא בזוה"ק (פרשת יתרו ד"צ): "אלין עשר אמירן אינון שמיא דקודשא בריך הוא ואורייתא כלא שמיא חד הוי, שמיא קדישא דקודשא בריך הוא. זכאה חולקיה דמאן דזכי בה, מאן דזכי באורייתא זכי בשמיא קדישא. רבי יוסי אמר בקודשא בריך הוא ממש זכי דהא הוא ושמיא חד הוא בריך שמיא לעלם ולעלמי עלמיא אמן".

שתי בחינות במהות החיות, חיות כללית וחיות פרטית

נצעד יותר לעומק בביאור מהות חיות האדם, דהנה ביארנו שהרצון מגלה לאדם את החיות שלו עצמו, ויש להתבונן שלכאורה יש שני חלקים בחיות האדם, יש את כללות החיות שלו, ויש את בחינת התפשטות החיות לכל איבריו, כל איבר לפי תכונתו, שכשהחיות מתפשטת לכל איבר ואיבר הרי חוץ מזה שהיא מתפשטת בכמות פחותה מכללות החיות (כי לא כל חיותו מצטמצמת לתוך אבר מסוים, כי אם כך, מי יחיה את האדם בשעה שמפעיל אבר מסוים), החיות גם מצטמצמת באיכות החיות, שהחיות שמתלבשת בעין היא חיות מאיכות אחרת מהחיות שמתלבשת באוזן, וכן על זה הדרך בכל האיברים, וכולם מסתעפים ומתפשטים מכללות החיות, אבל הם חלוקים ממנה, כיון שהם בחינת פרטים, והחיות הכללית היא בחינת כלל, ולכן החיות הפרטית אינה עצמיות הנפש, רק מסתעפת מעצם הנפש, ורק החיות הכללית היא עצם הנפש, והיא השורש והמקור לכל כוחות הנפש כולם.

נמצא שכל הפרטים וחילוקים הם רק בחלק שמשתלשל מעצם הנפש, אבל עצם הנפש היא מציאות של יחוד, וכלל הוא בספרי המהר"ל, (ומקור דבריו ברמב"ם במו"ק), שכל דבר שהוא בחינת עצם, אין בו מציאות של חילוקים ופרטים, ולכן השורש של חיות האדם הוא פשוט ויחיד, בלי פרטים.

ענין הרצון מחולק לכלל ולפרט

וכשם שהחיות מחולקת לשניים, כך גם הרצון של האדם, שהוא המניע והמעורר את החיות, גם הוא מחולק לשניים, שיש רצון מוגבל, שהאדם רוצה להזיז את ידו, וזה מעורר את החיות הפרטית של היד להזיז את היד, ויש רצון כללי, שהוא כמו הרצון הכללי של האדם לחיות, וזה מעורר את כללות כח חיות האדם. (וכעין זה הוא הרצון של האדם לפרות ולרבות ולהעמיד דורות, שזה רצון יותר כללי, ומביא בעקבותיו חיות כללית, שנבראים מזה בני אדם).

ענין שני החלקים של החיות ב'אדם העליון'

ונבאר את הנמשל של שני סוגי החיות כלפי האדם העליון, [וכאן המשל מדויק

ביותר, כי ידוע מחז"ל, (עי' בשערי קדושה ח"א פ"א) שתרי"ג המצוות מכוונים כנגד תרי"ג האיברים, וא"כ כל מה שביארנו לגבי החיות של האיברים, הוא נכון לגבי מהות החיות האלוקית המתגלה לעצמו כביכול על ידי בחינת תרי"ג מצוות].

והנה ביארנו שחכמת התורה, היא בחינת גילוי החיות האלוקית כלפי עצמו כביכול, ולפי זה יש לומר, שכל פרטי המצוות, הם בחינת חיות הפרטית של כל אבר ואבר, והם לא עצם מהות החיות, אלא הם חיות פרטית המשתלשלת מהחיות הכללית, [והם כן שייכים לבחינת תורה, שזה בחינת החיות והמהות, כמו שמבואר בגמ' סוטה (לז.-:), שעל כל מצוה ומצוה יש ד' בריתות, ללמוד וללמוד לשמור ולעשות, ומבואר שהם שייכים לבחינת תורה].

אמנם מלבד זאת, יש גם בחינת מהות התורה בטהרתה, לא כפי שהיא מצטמצמת לתרי"ג מצוות, והיא בחינת החיות הכללית והמהותית של הקב"ה, ובשפתם של רבותינו בעל הרז, הרצון והחיות הכללית נקראת אצילות דאצילות, או פנימיות האצילות, והרצון והחיות הפרטית נקראת בי"ע דאצילות, או חיצוניות דאצילות.

תורה שבכתב חיות הבכח של בחינת עצם החיות, תורה שבעל פה חיות בפועל של בחינת עצם החיות

מבואר בספרי המהר"ל באיזהו מקומן, שבכל דבר יש שתי בחינות, יש בחינה של בכח, ויש בחינה של בפועל, וכל דבר מצד עצמו נמצא רק בכח, וצריך להוציא את כוחו מההעלם אל הפועל. ולפי זה יש לומר, שאחרי שהעמדנו שהתורה מצד עצמה קודם שנפרטת לתרי"ג מצוות, היא בחינת חיותו יתברך המהותית, אז נחלק את זה לבכח ובפועל, חלק הבכח היא בחינת תורה שבכתב, וחלק הפועל היא בחינת תורה שבעל פה.

ביאור תוקף דברי המשנה והתלמוד בדעת הרמב"ם

וזה הביאור במה שהבאנו בתחילת דברינו מהרמב"ם, שיש בחינת מסירת התורה בחלק של תרי"ג מצוות, שזה ענין גילוי החיות הפרטית המתגלית

על ידי האיברים הפרטיים, ויש בחינת מסירת מהות התורה, שזה ענין גילוי עצם החיות הכללית, וזה מתחלק לתורה שבכתב ותורה שבעל פה, שהם הבכח והבפועל.

אחרי כל דברי האמת האלו, אפשר לבאר שיטת הרמב"ם מהם תוקף דברי המשנה והתלמוד, שהתבאר בדבריו, שיש תוקף לדבריהם מחמת שלוש סיבות, שהיה בהסכמת כל ישראל, ובהסכמת חכמי ישראל, וחכמי ישראל בעלי מסורה עד משה רבינו.

ועומק הביאור הוא, שכשמשך מסר את מסורת התורה לדורות עולם, תורה שבכתב, על ידי שנתן ספר תורה לכל שבט, ותורה שבעל פה על ידי שמסר את מסורת התורה ליהושע בן נון, מונח בזה, שמסר את סוד מהות גילוי חיותו יתברך בכח ובפועל לדורות עולם, וזה ברור שבדבר הזה לא שייך שינויים כל עיקר, והוא דבר הקיים לעד ולנצח נצחים!

וכמו במשל האדם התחתון, ששייך שינויים בחיות הפרטית המשתלשלת לכל איבר ואיבר, אבל בחיות הכללית לא שייך בו שינויים, כן גם בנמשל, ביתר שאת, בוודאי לא שייך שינויים בחיות הכללית".

גילוי המהות הפרטית, על ידי כח השכל, וגילוי המהות הכללית על ידי כח הנבואה

ויש להוסיף עומק ונופך, במה שחלקנו את גילוי התורה לשתי בחינות, בחינת החיות הפרטית, שזה בחינת תרי"ג מצוות, ובחינת החיות הכללית שזה

ח. יש להעיר, שבהמשך דברי הרמב"ם בהקדמתו, מבואר שמסירת התורה המשיך אחרי יהושע בן נון, לחכמים יחידים שבכל דור ודור, וא"כ צ"ב בדברי הרמב"ם שביאר את ענין תוקף המשנה והתלמוד בגלל היותו בהסכמת חכמי הדור בעלי הקבלה, ולכאורה היה מספיק חכם בדור בעל המסורה, ולא היה צריך כל חכמי הדור בעלי הקבלה. ונראה לבאר שמדיוק לשון הרמב"ם בהמשך הקדמתו מבואר, שאחרי יהושע בן נון המסורת לא עברה לחכם יחיד, אלא לחכם ובית דינו, דהיינו שכל חכמי הדור היו בעלי מסורה, אלא שראש בית הדין שהוא היה העומד על גביהם, וכמו שמרומז בלשונו הזהב שם, וז"ל, "כל אלו

בחנית עצם נשמת התורה, שמהחילוק הזה משתלשל חילוק מהותי בצורת השגת התורה.

דהנה תכונת החיות הפרטית, כוחה להצטמצם ולהתלבש עם הכלי-האבר, עד כדי להתאחד איתו בתכלית, ולהיעשות אחד ממש עם האבר, ואי אפשר להפריד ולחלק ביניהם, וכשפוגמים באבר פוגמים גם בחיותו, וכן להיפך, ועל אותה הדרך היא בחינת התורה הפרטית ששייכת לבחינת תרי"ג מצוות, שהוא מתלבש בכלי ואבר השכל, ואם כי אינו דומה ממש לשאר האיברים, כיון שכח התורה הוא כח רוחני שלמעלה מן הטבע, אבל עדיין הכח הזה קשור ומחובר לגמרי לשכל האדם, ומתאחד איתו בתכלית.

לעומת זאת, תכונת החיות הכללית, היא למעלה מהתלבשות בכלים, ואפילו החלק שמתגלה בפועל על ידי כלים, החיות תמיד נשארת מעל הכלים ולא מצטמצמת לתוך הכלים, (בסוד אור מקיף), ובסוד אור התורה הכללית, שהתבאר שהיא החיות המהותית של הבריאה, הרי גילוי התורה הכללית איננה דרך כלי השכל, אלא דרך כח הנבואה, שהוא כח שלמעלה מהכלים, ועל אף שזה מתגלה על ידי כלי השכל והדיבור של הנביא, עדיין הגילוי חופף מעל הכלים, ולא מתלבש בתוך הכלים.

ומצאנו בדברי רבינו צדוק הכהן (רסיסי לילה אות י"ג) שכותב מעין זה, לגבי המשנה והתלמוד, וז"ל, "דאין דברי חז"ל והלכות שלהם כמנהגים הקבועים באיזה ספר מוסר מצד השערות השכל דא"כ מה היה ההבדל בין התלמוד המקודש לספרים אחרים מחכמי ישראל. אבל כל הלכות שלהם הוא רק מהתגלות הלב עד שנפתח הפה בהכרח לומר הלכה זו שא"א כלל בענין אחר".

החכמים הנזכרים הם גדולי הדורות, מהם ראשי ישיבות ומהם ראשי גליות ומהם סנהדרי גדולה. ועמהם בכל דור ודור אלפים ורבבות ששמעו מהם ועמהם" ולכאורה ביאור דבריו הוא שהיו ששמעו "מהם" שזה תלמידיהם, והיו ששמעו "עמהם" שזה חברי בית דינם.

ביאור דברי הרמב"ם בהקדמתו שיהושע חזר על כל התורה לפני מותו

ובזה אפשר לבאר, מה שמצינו בדברי הרמב"ם, בהקדמה לפירוש המשניות, כשמסדר את סדר מסירת התורה, וז"ל, "וכאשר מת יהושע בן נון למד לזקנים מה שקיבל מן הפירוש ומה שהוציאו בזמנו מן הדינים ולא נפל עליו מחלוקת. ואשר נפל בו מחלוקת פסקו בו מן הדין על פי רוב הזקנים", ולכאורה יש להעיר, למה הוצרך יהושע לפני פטירתו לחזור על כל הדינים שכבר דשו בהם במשך ימי חייו, וגם למה היה הזמן גרמא אז בדווקא לברר כל מחלוקת.

והביאור הוא, שבעת פטירת יהושע היה הזמן של מסירת החפצא של תורה, מהות החיות האלוקית הכללית של התורה, הדרגא של נבואה, וכל מה שדרש במשך ימי חייו היה רק בחינה של פרטי החיות האלוקית, בדרגא של שכל, ולכן חזר על כל התורה כולה, כדי למסור את כולה בדרגה של נבואה.

וזו היא גם הסיבה שבירר כל מחלוקת, כי כללא הוא בכל מקום, שכמה שהדבר יותר שורשי ומאוחד, כך הוא פחות מורכב ומסועף, ויותר פשוט בתכלית, ולכן כל המחלוקות מקורם מהחלק הפרטי של התורה, אבל עכשיו שמתגלה החלק הכללי של התורה, זה צריך להיות בצורה פשוטה וברורה, בלי ריבוי פרטים, סעיפים ומחלוקות^ט.

פרק ה' גאולה בסוד משיח בן דוד ומשיח בן יוסף

תוקף דברי המשנה והתלמוד להכין את העולם לאור הגאולה

התבאר באריכות שענין תוקף המשנה והתלמוד הוא, למסור את התורה כפי מציאותה האמיתית, החפצא של התורה, וכעת נבאר איך הגילוי הזה של החפצא של תורה היא ההכנה הראויה לגילוי אור הגאולה ומשיח.

ט. (נקודה זו תבאר באריכות בפרק הבא)

החילוק היותר מרכזי בין אור הגאולה לזמן הגלות, היא הבנת המציאות כולה, דהנה בהסתכלות של גלות, המציאות הנגלית לעין, היא מציאות גשמית, ועל אף שאנו מאמינים בני מאמינים, שכל הגשמיות נמשכת מאיתנו יתברך, עדיין בעיני בשר אנו רואים מציאות של גשמיות, והמציאות הזאת נקראת יש, והמציאות הרוחנית, שאנו לא זוכים לראות, היא נעלמת, ונקראת אין, (לא כי חלילה היא לא נמצאת, רק שאיננה נתפסת כדבר ממשי במבט של גלות).

אבל במבט של גאולה, ונהפוך הוא, עיקר מציאות היש, תהיה מציאות היש האמיתי, ובהגלות עלינו אור מלכינו, הרי כל הבריאה הגשמית כלא יחשב, וכאין כלפי המציאות הרוחנית.

כל גילוי נמודד לפי התורה כיון שהיא כלי אומנתו של הקב"ה

התורה נקראת בפי חז"ל, (בר"ר פ"א א') כלי אומנתו של הקב"ה, המציאות של העולמות מתגלית על ידי גילוי התורה, וא"כ כל זמן שלא התגלתה המציאות הרוחנית האמיתית של התורה, לא יכולה להתגלות המציאות הרוחנית המהותית של הבריאה, וממילא הגשמיות מושלת בכיפה, ומגלה את ישותה בראש כל חוצות, אבל לאחר שהמציאות הרוחנית האמיתית של תורה מתגלה, מתאפשר גילוי המציאות האלוקית האמיתית, ואז המציאות האלוקית יכולה למשול, והיא נהיית מציאות של יש, ועולם החומר והגשם הופך להיות מציאות של אין.

נמצא, שחתימת המשנה ע"י רבינו הקדוש ובית דינו, וחתימת התלמוד בבלי ע"י רבינא ורב אשי ובית דינם, היו נדבך חשוב בתהליך הכנת העולם לאור הגאולה, וכן איתא בחז"ל (ויק"ר, פ"ז ג') שאין הגלויות מתכנסות אלא בזכות משניות, ועוד ידוע, שהפסוק "ציון כמשפט תפדה, ושביה בצדקה" הוא גימטריא 'תלמוד בבלי, ותלמוד ירושלמי', כיון שהם מכינים את העולם לגילוי אורו של משיח.

ביאור עומק מחשבת הרמב"ם בכתיבת ספרו משנה תורה

ובזה נחזור לבאר עומק כוונת הרמב"ם בחיבורו את ספרו הגדול משנה תורה, שכוונתו היתה גם כן בכדי לברר וללבן את מציאותה הרוחנית המהותית של התורה, ביתר שאת וביתר עוז, ולכן אור כגבר חלציו, לסדר את כל התורה כולה כשולחן ערוך המוכן לאכילה, כיון שרצה לברר את המציאות הפשוטה והבלתי מורכבת של מהות החיות האלוקית של התורה, (וכמו שהתבאר, שכל המורכבויות והפרטים שייכים רק בחיות הפרטית, אבל בחיות הכללית, שהיא בחינת 'עצם' לא שייך פרטים) ועל ידי זה להכין את העולם לגילוי המציאות האלוקית המהותית, גילוי אחדותו יתברך הפשוטה.

ומהאי טעמא סידר לפני כל הלכה את תרי"ג המצוות השייכות לה, כי תרי"ג המצוות הם החיות הפרטית של הבריאה, והם אמנם פרטים, אבל מקור חיותם הוא גם מהחיות האלוקית הכללית, ולכן סדרן הרמב"ם לפני כל הלכה, כדי להכליל את הפרט בשורשו ומקורו, ולבטלו לכלל.

קשר תחילת וסוף משנה תורה בגילוי סוד הגאולה

ועל פי כל דברינו אלה, יש לקשר את תחילת ספר משנה תורה בסופו, (בסוד נעוץ סופו בתחילתו), שהרמב"ם פותח את ספרו הקדוש, וז"ל, "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל נמצא. וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצוא". הרי שלא מתאר את הקב"ה בראש ספרו כהבורא ב"ה וכיוצ"ב, אלא הוא נקרא מצוי ראשון, שזה מדגיש לנו, שהרבש"ע הוא המציאות היסודית של הבריאה כולה, וכל המציאות נמדדת כפי שייכותה אל המציאות האמיתית, הבורא יתברך.

והטעם שפתח את ספרו כך, כי זה כל עומק כוונתו בכתיבת ספרו, להכין את העולם לגילוי אור הגאולה, שאז יתגלה בשלימות שהוא יתברך המציאות היחידה, ובעניין הזה הוא מסיים את ספרו, "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה. ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהיה מושפעת הרבה.

וכל המעדנים מצויין כעפר. 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".

אור משיח בן יוסף ואור משיח בן דוד

ונעמיק עוד בעומק גילוי תורת הרמב"ם, כתוספת לגילוי המשנה והתלמוד, הנה ידוע שהאור של משיח נחלק לשניים, משיח בן יוסף ומשיח

בן דוד, (זו סוגיא ארוכה ועמוקה, והבאנו אותו רק חלקים ממנה שנוגעים לענינו). סוד ענין משיח בן יוסף, הוא גילוי אלוקות באופן שאינו מבטל לגמרי את המציאות של עולם הזה, אלא שמתגלה בשלימות שכל המציאות של העולם הזה נמצא רק מכוחו יתברך, ואורו ומציאותו השופע לתוך העוה"ז הוא המקיימו כל רגע, ובזה מתגלה שאין לעוה"ז מציאות עצמית, רק אמיתות מציאותו היא המציאות של הבורא יתברך", (סוד יחודא תתאה). והמציאות הזאת קשה להגוף להשיג, כיון שהגוף הוא החלק הגשמי, אבל הנשמה שלנו שהיא החלק הרוחני, יכולה להשיג את רוחניות הבריאה בסוד משיח בן יוסף.

וסוד משיח בן דוד הוא למעלה מזה, באורו מתגלה שאין שום מציאות זולתו כלל, אין עוד מלבדו, וכל המציאות של העולם הזה הגשמי אינו אלא חלק מגילוי מציאותו יתברך, בבחינת "עין לא ראתה אלוקים זולתך", (סוד יחודא עילאה). ובאורו של משיח בן דוד, גם הגוף מרגיש את המציאות האמיתית, האור האלוקי, ומתבטל לתוכו.

י. וכמו שידוע משמיה דהגר"א, (ביאור סד"צ י): שמה שאמרו חז"ל (ברכות לד:.) אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, הכוונה לימות המשיח דמשיח בן יוסף. יא. ואפשר לבאר על אותו הדרך, במשל של נשמה וגוף, שעל אף שיש מציאות של גוף אבל כל בר דעת מבין שכל המציאות של הגוף תלוי ועומד במציאות של הנשמה, וברגע שהנשמה מסתלק הגוף הוא מחוסר תכלית, נמצא שעיקר האדם הוא נשמתו, ועל אותו הדרך לגבי החיות האלוקות השופעת ומחיה את הבריאה הגשמית, כמו נשמה לגוף, נמצא שעיקר המציאות הגשמית של העולם הוא החיות האלוקית.

גילוי סדר המשנה והתלמוד - גילוי אור משיח בן יוסף, גילוי
ספר משנה תורה - גילוי אור משיח בן דוד

ועל פי זה יש לבאר, שהגילוי של המשנה והתלמוד הוא בבחינת הגילוי של
משיח בן יוסף, והרמב"ם הוסיף וגילה את בחינת משיח בן דוד.

ולכן המשנה והתלמוד אינם מסודרים בדרך קצרה וברורה, ויש בהם
מחלוקות, ומוזכרים בהם כל שמות התנאים ואמוראים, כיון שכל
גילויים היא בבחינת משיח בן יוסף, שהוא לא שלימות הגילוי, המציאות
הגשמית עדיין קיימת כגוף המתחיה על ידי נשמה, לכן המציאות של התורה
אינה בתכלית השלימות והסדר, וקיים בה עדיין חילוקים בין אדם לחבירו.

ומאידך הגילוי של משנה תורה, הוא הגילוי בבחינת משיח בן דוד, ובאורו
מתבטל כל מציאות החומר ונכלל באור האלוהי, והופך להיות אין
לגבי היש האמיתי, ולכן בספר משנה תורה כל התורה מסודר בסדר ברור וקצר,
בלי שמות בעלי המימרא, כיון שמתגלה המציאות הפשוטה הבלתי מורכבת של
התורה, ונופלים כל המחלוקות וחילוקי דעות ושמות, הנובעים מגשמיות וחומר.

רמז בחינת משיח בן יוסף בתחילת משנה תורה, וגילוי משיח
בן דוד בסוף משנה תורה

וישתי הבחינות האלו מרומזות בתחילת ספר משנה תורה ובסופו, שבתחילת
הספר הרמב"ם מכנה את ידיעת האלוקות כ"יסוד היסודות ועמוד
החכמות", שזה מראה שיש הרבה פרטים, אבל יש יסוד אחד שמאחד אותם, וזה
בחינת משיח בן יוסף, ואחרי כלות כל גילוי ספרו הנשגב הוא מסיים את ספרו,
שכל העולם הזה יהיה "כמים לים מכסים" כמו הקרקע של הים, שאין לו שום
מהות חוץ מלהיות כלי למימי הים, שזה מדריגת משיח בן דוד, שכל המציאות
כולה, היא רק כלי לגלות את אורו יתברך בתכלית השלימות והפשיטות.

סוד ענין בשם אמרו

ועל פי דברינו יובן, שמה שאמרו חז"ל (מגילה טו.) "כל האומר דבר בשם
אומרו מביא גאולה לעולם" הוא בבחינת משיח בן יוסף, שעדיין יש

התחלקות גשמית, בחינת 'בשם אומרו', (והמקור לדברי חז"ל האלו הם מנס פורים, בחינת משיח בן יוסף), אבל גאולה של משיח בן דוד, אינו תלוי בבחינת בשם אומרו, וכדברי הגמ' (ב"ק סא.) שאמר אדונינו דוד המלך, "כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה בשמו", והביאור הוא שענין המסירות נפש הוא מסירת רצונו הכללי של האדם, וביארנו שעל ידי זה מתגלה החיות הכללית של האדם, והגילוי הזה, מצד החיות האלוקית, הוא גילוי שמבטל את כל המסכים המבדילים בין אדם לחבירו, ואז המציאות של בשם אומרו מתבטל באור האלוקי החובק את כל המציאות כולה.

ביאור מדוע הרמב"ם כתב את ספרו ביד' חלקים, והמשניות הם בששה סדרים

ובזה יובן מדוע סידר הרמב"ם את ספרו ביד' חלקים, והש"ס מסודר בששה סדרים, שהמשנה היא בסוד אות ו', שזה בחינת משיח בן יוסף, [כי משיח בן יוסף שייך למידת היסוד, המידה הששית] והתלמוד בבלי היא ל"ז מסכתות בסוד הל"ז צדיקים שבדור שהם בחינת משיח בן יוסף, כי הם בחינת הגאולה הנסתרת שיש בכל דור.

אבל ספר משנה תורה הוא בסוד משיח בן דוד, הגומר ומסיים עבודתו של משיח בן יוסף, וזה נרמז ביד' שזה ר"ת "יוסף דוד".

חיבור דרכו של הרמב"ם עם גילוי אור הבעש"ט

העולה מדברינו, שעומק מחשבתו של הרמב"ם בכתיבת ספרו הגדול משנה תורה היה, להכין את הדרך לגילוי משיח בן דוד, שסודו הוא, שמציאותו יתברך יהיה ניכר גם לגוף, וכל המציאות החומרית תתבטל בפני המציאות האלוקית, והוא יגלה שאין עוד מלבדו, ואין שום דבר שסותר את מציאותו יתברך, ואדרבה גם הכלים של העוה"ז מגלים את אורו יתברך, בסוד "כמים לים מכסים".

והגילוי הזה הוא גם כן עיקר גילוי הבעש"ט, וכמו שמאריך בקודשו הרה"ק מפאסעצנע בספרו מבוא שערים, (פ"ג), וז"ל, "הכריז בקדשו ואמר לא בלבד שבתוך כל דבר ודבר מדברי העולם, חיות אלוקית נמצא, ועל חיות הזה גשם הארץ סובב ומסתיר, רק גם גשם וגם ארציות רק לנו כגשם נראה. ובאמת הכל אלוקות וצריכים רק עינים לראות וגוף המתקדש ואז כשאתה מסתכל על העולם, אתה מביט על אלוקים ואלוקים עליך, מלא כל הארץ כבודו, אף הארציות והלבוש והכלים מלאים הארת כבודו ית' הם. והוא הראשית של "ומלאה הארץ דעה וכו' אשר יקום בביאת המשיח ב"ב שגם הארץ תמלא דעה את ה'.

ההמשכות וההשתלשלות שהיו עד עתה המשכה בכל פעם יותר גדולה ויותר למטה, רק המשכה בתוך הכלים היתה. משא"כ המשכה והתגלות של הבעש"ט ותלמידיו חדשה היא. המשכה אף בתוך דופני הכלים בעצמם עד שגם הם יתהפכו לאור, ולא יתהפכו דוקא, רק יתגלה אורם, כי מה הם, ה' ברא אותם מאור, א"כ אור ה' המה".

[ועיי"ש בהמשך דבריו שמאריך לבאר שיסוד כל החילוקים בדרכי החסידות מיוסדים על הגילוי הזה, שעצם חומר הגוף הוא גם אורו יתברך].

ולפי כל דברינו יובן, שמה שהיה הו'א שיהיה, הנשר הגדול רבינו הרמב"ם הוא הגבר אשר הקים עולה של תורה, שהכין את העולם לגילוי משיח בן דוד, בבחינת אור התורה, ואח"כ בא הבעש"ט ואיזן וחיקר דרך הישגה הזאת, בדרכי עבודה.