

בס"ד. תוכן ה"הדרן" על ספר "יד החזקה" להרמב"ם ומסכת תענית משיחות י"א ניסן והתוועדויות שלאח"ז ה'תשר"מ.

בלתי מוגה

א. בקשר למנהג דעריכת "הדרן" — הנה בעמדנו בימים הסמוכים ליום הולדתו של הרמב"ם, ערב פסח¹, הרי זה הזמן המתאים לערוך "הדרן" על ספרו של הרמב"ם — "יד החזקה".

ובהקדים — דבר פלא שמצינו בקשר ליום הולדתו של הרמב"ם: בנוגע לציון יום הולדתם של גדולי ישראל — ישנם כו"כ גדולי ישראל שלא נזכר התאריך שבו נולדו (אפילו לא החודש שבו נולד, ועאכו"כ — היום המדויק), וישנם גדולי ישראל שמציינים בפירוש את יום הולדתם, החל מהאבות², וכן בנוגע לשבטים³, וכיו"ב בנוגע לעוד כו"כ גדולי ישראל.

ובענין זה מצינו דבר יוצא מן הכלל בקשר ליום הולדתו של הרמב"ם — שלא זו בלבד שמציינים את יום הולדתו, אלא מציינים גם את הרגע המדויק ביום זה עצמו: ערב פסח שעה ושליש שעה לאחר חצות היום⁴.

ויש לומר הביאור בזה — ע"ד הצחות — שהרמב"ם זכה לכך בשכר היותו דייקן הכי גדול שלא מצינו דוגמתו:

כו"כ גדולי ישראל כתבו חיבורים בתורה, פסקי הלכות, וכיו"ב, ובודאי כל החיבורים הם בתכלית הדיוק וכו'. אבל אעפ"כ, בנוגע לחיבורו של הרמב"ם — מבואר באחרונים גודל הדיוק בלשונו של הרמב"ם בספר היד [שכתבו בלשון הקודש (דלא כפירוש המשניות וספר המצוות שנכתבו בערבית ותורגמו אח"כ ללשון הקודש), "בלשון ברורה ודרך קצרה"⁵, "לשון צח וקצר כלשון המשנה"⁶] עד כדי כך שיש ללמוד פסקי דינים מדיוקי הלשונות.

[וכידוע מ"ש התומים⁷ בכיו"ב — שאע"פ שאין זה בגדר האנושי לומר שהרמב"ם חשב והתכוון לכל פרטי הדינים שלומדים מדיוקי הלשונות כו', מ"מ, "רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה כו"'].⁸

ומפני שדרכו היתה לדייק בכל פרט ופרט עד לתכלית הדיוק — לכן זכה שיציינו את יום הולדתו גם בתכלית הדיוק⁸.

ובהתאם לכך — הרי כאשר עומדים בסמיכות ליום הולדתו של הרמב"ם,

(1) שה"ג להחיד"א ח"א בע' רמב"ם (קרוב לסופו). סה"ד ר"א תתקכ"ז. ובכ"מ. (2) ראה ר"ה יא, א. (3) יל"ש ר"פ שמות. בחיי שמות א, ו — בשם מדרש תשא. (4) סה"ד שם. (5) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר היד. (6) כס"מ בהקדמה. וראה הקדמת הרמב"ם לספיה"צ. (7) בכיאוורו ל"ס תקפו כהן בס"ק קבר בסופו (הובא בשו"ת צ"צ יו"ד סי' קעו ח"ג בתחלתו (קטו, ב)). (8) ראה קונטרס שיחות בדבר לימוד ספר הרמב"ם הע' 26. (להלן ע' 1624)

כדאי ונכון לערוך "הדרן" על ספר היד להרמב"ם.

כמו כן נהוג גם לערוך סיום מסכת. והנה, בין "ששים המה מלכות, אלו ששים מסכתות"⁹, יש מסכת השייכת במיוחד לערב פסח — מסכת תענית, שכן, בערב פסח ישנו הענין ד"תענית בכורים"¹⁰, וכבר נהגו ישראל לקשר ענין זה עם סעודת מצוה דסיום מסכת. וסיום מסכת זו קשור גם עם סיום הרמב"ם, כדלקמן.

זאת ועוד: התוועדות זו נערכת באור ליום הששי, בפ' אחרי, ובשנת העיבור. ומכיון שכל דבר הוא בהשגחה פרטית, מובן, שכאשר כמה דברים מצטרפים יחדיו, הרי בודאי יש קשר ושייכות ביניהם, וזאת — גם כאשר צריכים להתייגע כדי למצוא את הנקודה המשותפת, ובלשון הירושלמי¹¹: "כי לא דבר ריק הוא מכם"¹², ואם דבר ריק הוא — מכם", וכאשר יתייגע כדבעי — בודאי ימצא את הנקודה המשותפת.

וכידוע דרך הלימוד של הרגצ'ובי¹³ — שבכל ענין פרטי שבתורה יש למצוא נקודה כללית השייכת לענינים נוספים בתורה, לרוב עניני התורה, ועד לנקודה כללית השייכת לכל עניני התורה.

ובנוגע לעניננו — יש למצוא נקודה משותפת בין כל ענינים אלו: סיום הרמב"ם, סיום מסכת תענית, יום הששי בשבוע, פ' אחרי, ושנת העיבור, כדלקמן.

ב. בסיום ספר היד להרמב"ם מדובר אודות המעמד ומצב דלעתיד לבוא ביחס להשגת אלקות: "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר¹⁴ כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וסיום זה קשור גם עם התחלת ספר היד — "נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן"¹⁵ — שכן, התחלת ספר היד היא: "לידע שיש שם מצוי ראשון כו'", ידיעת אלקות, וסיומו — ידיעת אלקות לעתיד לבוא.

וזהו גם תוכן הסיום דמסכת תענית: "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר¹⁶ ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו" — השגת וראיית אלקות לעתיד לבוא.

ג. והנה, בשני סיומים אלו ישנם כמה פרטים הדורשים ביאור:

בסיום ספר היד:

(9) שה"ש ו, ת. וראה שהש"ר עה"פ (פ"ו, ט). במדבר פ"ח, כא. (10) מס' סופרים פכ"א ה"ג. טושו"ע ואדה"ז או"ח רסת"ע. (11) שבת פ"א סה"ד. וש"נ. (12) האוינו לב, מז. (13) ראה לקו"ש חט"ז ר"ע 572. (14) ישעי' יא, ט. (15) ספר יצירה פ"א מ"ז. (16) ישעי' כה, ט.

א) מהו כפל הלשון "יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם" — לכאורה, השגת דעת בוראם היא בכלל ידיעת דברים הסתומים?

ב) מדוע אומר הרמב"ם "ישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", ולא בסדר הפוך: כפי כח האדם ישיגו דעת בוראם — לכאורה, מכיון שכוונתו כמ"ש "כפי כח האדם" היא להגביל את השגת דעת הבורא (שאינן זה אלא "כפי כח האדם" בלבד), א"כ, מדוע מקדים לשון שכולל יותר ואח"כ צריך להגבילו, מוטב לכאורה לומר לכתחילה ש"כפי כח האדם ישיגו דעת בוראם"?

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

בסיום מסכת תענית:

א) מהו כפל הלשון "הנה אלקינו זה קוינו לו גו' זה ה' קוינו לו" — הן אמת שמדובר אודות ב' דרגות באלקות, "הנה אלקינו זה", השגה וראי' בשם אלקים, ואח"כ "זה הוי' קוינו לו", השגה וראי' בשם הוי', אבל אעפ"כ, חילוק זה אינו אלא ביחס לדרגא שמשיגים ורואים (שם אלקים או שם הוי'), ואילו מכפל הלשון "זה" ("הנה אלקינו זה גו' זה הוי' קוינו לו") מוכח שמדובר אודות ב' אופני ראי', היינו, לא רק שמשגיגים ורואים דרגא נעלית יותר (שם הוי'), אלא שהראי' עצמה — "מראה באצבעו ואומר זה" — היא באופן אחר לגמרי?

ב) מלשון הגמרא — "עתיד הקב"ה לעשות מחול כו' וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר ואמר ביום ההוא וגו'" — משמע, שאין זה ענין חד-פעמי, כי אם ענין תמידי. ולכאורה, מכיון שהדרגא ד"זה הוי' קוינו לו" היא למעלה מהדרגא ד"הנה אלקינו זה", א"כ, כיצד יתכן לומר שתמיד ישנו הענין ד"הנה אלקינו זה גו' זה הוי' וגו'" — הרי לאחרי שמגיעים לדרגא ד"זה הוי'", שוב אין צורך בדרגא ד"הנה אלקינו זה" שלמטה מהדרגא ד"זה הוי' קוינו לו"?

ד. והנה, כדי להכין את פרטי הדברים שבסיום ספר היד להרמב"ם — יש לעיין במקומות נוספים בדבריו של הרמב"ם בנושאים אלו, שעל ידם יתבארו ענינים אלו, ולכל לראש — בהתחלת ספר היד, שהתחלתו — כאמור — "לידע שיש שם מצוי ראשון כו'", שזהו גם התוכן דסיום ספר היד.

בהתחלת ספר היד מבאר הרמב"ם את הענינים ד"מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה": "מעשה בראשית" קאי על ידיעת עומק הבריאה, גופים

הנפרדים, מהלך הגלגלים וכיו"ב, שענינים אלו "דברים עמוקים הם", ולכן אין מלמדין אותם לרבים "שאיך כל אדם יש לו דעת רחבה להשיג כו'". ולמעלה מזה — "מעשה מרכבה", דקאי על פרטי הענינים דידיעת הבורא, שהם עמוקים יותר — באיך ערוך — מהענינים ד"מעשה בראשית".

ועפ"ז — כאשר בסוף ספר היד מכאר הרמב"ם את העילוי וההפלאה בהשגה דלעתיד לבוא, מסתבר לומר, שמתייחס בדבריו לאותם הענינים שנתבארו בהתחלת ספרו, שלעתיד לבוא תהי' ההשגה בהם בתכלית העילוי והשלימות.

וזהו הביאור בכפל לשון הרמב"ם שלעתיד לבוא "יודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם": "דברים הסתומים" — קאי על הענינים ד"מעשה בראשית", ו"דעת בוראם" — קאי על הענינים ד"מעשה מרכבה".

ה. ב' ענינים הנ"ל ד"מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" — חלוקים הם לא רק בכך שעניני "מעשה מרכבה" עמוקים יותר מעניני "מעשה בראשית", אלא עוד זאת, שכללות הגישה להשגת ענינים אלו ("מעשה מרכבה") היא באופן אחר לגמרי — בדרך של שלילה:

בספרו מורה נבוכים¹⁷ מכאר הרמב"ם בארוכה את החילוק שבין תוארי החיוב ותוארי השלילה: תוארי החיוב פירושם — שמתארים דבר מסויים באופן חיובי, כגון, אדם זה הוא חכם, בעל צדקה, וכיו"ב. ותוארי השלילה פירושם — שאיך מתארים את מהות הדבר באופן חיובי, כי אם שוללים שאינו דבר פלוני וכו', וע"י ריבוי השלילות מקבלים מושג אודות מהותו של הדבר. ובנוגע להשגת הבורא — הנה מכיון שהקב"ה הוא למעלה מההשגה, ואי אפשר להשיג מהותו בשום פנים — לא יתכן לומר עליו תוארים חיוביים, כמו יכול וחכם, רחום וכיו"ב, מכיון שהוא למעלה באיך ערוך ממהות תוארים אלו. ונמצא, שתוארים אלו אינם אלא ע"ד השלילה, כלומר, התואר "יכול" בא לשלול כל מה שהוא היפך היכולת, התואר "חכם" בא לשלול כל מה שהוא היפך החכמה, וכן בכל שאר התוארים שאינם אלא ע"ד השלילה, כך שגם לאחר תוארים אלו אין אנו יודעים את מהותם כפי שהם אצל הבורא, ובלשון הרמב"ם¹⁸: נמצא ולא במציאות, חי לא בחיים ויודע לא במדע, ויכול לא ביכולת, וחכם לא בחכמה, וכיו"ב בשאר התוארים.

וזהו החילוק באופן ההשגה בעניני "מעשה בראשית" לאופן ההשגה בעניני "מעשה מרכבה": "מעשה בראשית" — להיותם ענינים שבגדרי מציאות הבריאה, הרי למרות העומק שבהם ("דברים הסתומים") — ההשגה בהם היא באופן של חיוב; משא"כ "מעשה מרכבה" — הרי מכיון שמדובר

(17) ח"א פ"ג ואילך. (18) שם פנ"ז.

אודות גדרי הבורא ("ישיגו דעת בוראם"), אי אפשר להשיגם בדרך החיוב, כי אם בדרך השלילה.

ו. והנה, גם הידיעה שבדרך השלילה יכולים לקרותה בשם ידיעה והשגה, כמ"ש הרמב"ם¹⁹ שע"י ריבוי השלילות יוכל האדם להגיע כמעט לציור הדבר כמו שהוא כו'.

ומובן, שגם בידיעה שבדרך השלילה ישנם ריבוי דרגות עד אין קץ — לפי ערך הדרגא והעולם שבו נמצא המשיג, שכל שנמצא בדרגא ועולם נעלה יותר, אזי ידיעת השלילה היא באופן נעלה יותר.

ולדוגמא:

בהתחלת ספר היד²⁰ מבאר הרמב"ם שישנם עשר מעלות במלאכים, שכולם "מכירין את הבורא ויודעים אותו דעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה".

ונמצא, שכאשר נמצאים בדרגא הראשונה, אזי השגת החיוב היא בדרגא זו, וידיעת השלילה — בדרגא השני; וכאשר נמצאים בדרגא השני — אזי ההשגה בדרגא זו (השני) היא באופן של חיוב, ואילו ידיעת השלילה היא ביחס לדרגא נעלית יותר — דרגא השלישית. וכן הלאה, עד אין קץ.

אמנם, לאחר כל העילויים באופן השגת הבורא עד לדרגא הכי עליונה, מובן ופשוט שאין ביכולת אף נכרא להשיג את מהות הבורא, ומכיון שכן, הרי לעולם נשארת דרגא שההשגה שבה אינה אלא בדרך השלילה בלבד.

ז. עפ"ז יש לבאר את דברי הרמב"ם "וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם . . . כמים לים מכסים":

לאחרי שהרמב"ם מבאר שלעתיד לבוא תהי' ההשגה הן בעיני "מעשה בראשית" ("יודעים דברים הסתומים") והן בעיני "מעשה מרכבה" ("ישיגו דעת בוראם") — ממשיך לבאר שבהשגת דעת הבורא גופא ישנם חילוקי דרגות: "כפי כח האדם", שכן, ככל שהאדם מתעלה לדרגא נעלית יותר, אזי מגיע להשגת החיוב באותם ענינים שבהיותו בדרגא הקודמת לא הי' יכול להשיגם כי אם בדרך של שלילה, ובהיותו בדרגא הנעלית — אזי השלילה היא ביחס לענינים נעלים עוד יותר.

אמנם, ככל שיהי' "כח האדם" באופן הכי נעלה — הנה בסופו של דבר נשאר תמיד בענין של שלילה, שזהו הענין ד"כמים לים מכסים", היינו, שתמיד תשאר דרגא שלמעלה באין ערוך ממציאותו של הנכרא, אשר לא יוכל להשיגה כי אם בדרך של שלילה.

(19) שם פנ"ח. הובא בלקו"ת פקודי ו, ג. (20) פ"ב ה"ז.

הדרן על ספר "יד החזקה" ומס' תענית

ת. כל האמור לעיל מצינו גם בסיום מסכת תענית:

"הנה אלקינו זה . . . זה הוי" — הם ב' דרגות ואופנים בראיית והשגת אלקות. ובהקדים:

מצינו בהלכה שיש חילוקים בין הקדושה דשם אלקים לקדושה דשם הוי" — שהרי אף ששניהם משבעה שמות שאינם נמחקים²¹, מ"מ, יש קדושה מיוחדת בשם הוי", להיותו שם המפורש²² שם העצם²³ ושם המיוחד²⁴.

והחילוק שבניהם — בפשטות: שם "אלקים" שייך למציאות הנבראים. כדאייתא בשו"ע²⁵ בפירוש שם אלקים — "בעל היכולת ובעל הכחות", משא"כ שם הוי" הוא למעלה משייכות למציאות הנבראים — "הי' הוא ויהי"²⁶. ולכן, בשם אלקים נופל לשון הטי' — "אלקינו", "אלקיעם" וכיו"ב [ועד שגם האותיות "אלקי"נו" ("אלקי)כס" יש בהם קדושה להיותם חלק מהשם²⁷], משא"כ בשם הוי", להיותו למעלה משייכות למציאות הנבראים.

ומזה בא החילוק גם בנוגע לאופן הידיעה וההשגה באלקות — "דע את אלקי אביך"²⁸: הידיעה וההשגה בשם אלקים היא ע"י התבוננות בעיני העולם — "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה"²⁹, ובלשון הרמב"ם³⁰: "שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים וכו'", ומכיון שכן, הרי זו השגה בדרך של חיוב; אבל הידיעה וההשגה בשם הוי" הרי היא — למעלה ממציאות העולם. וא"כ, ההשגה בדרגא זו אינה אלא בדרך של שלילה.

כלומר: החילוק שבין ההשגה (וראי') בשם אלקים לשם הוי", אינו רק שמשיג דרגא נעלית יותר (שם הוי' שלמעלה משם אלקים), כי אם שההשגה עצמה היא באופן אחר לגמרי — בדרך של שלילה.

דוגמא לדבר — שיש ב' אופנים של ראי' — בהלכה:

ראי' עינינה — התאמתות הדבר. והנה, ישנו אופן של התאמתות ע"י עדותם של שני עדים כשרים (לאחרי חקירה ודרישה כו'), שאז מתאמת הדבר — ע"פ תורת אמת — עד כדי כך שע"פ עדות זו דנים דיני נפשות. אמנם, ישנו אופן נעלה יותר בהתאמתות הדבר — כאשר הדיין ראה את הדבר בעיניו, שאז אינו יכול לדון דין זה, כי לאחרי שראה את הדבר בעצמו, שוב לא קיימת אצלו האפשרות למצוא לו זכות — "והצילו העדה"³¹.

(21) שבועות לה, סע"א. ירושלמי מגילה פ"א ה"ט. רמב"ם הלי' יסוה"ת פ"ו ה"ב. טוש"ע יו"ד טרע"ו ס"ט. (22) סוטה לח, א. סנהדרין ס, א. רמב"ם הלי' יסוה"ת שם. מו"נ שם פס"א ואילך. (23) כס"מ הלי' עכו"ם פ"ב ה"ז. פרדס שר"ט כתחלתו. עיקרים מאמר ב' פכ"ח. (24) סוטה שם. סנהדרין שם. רמב"ם הלי' שבועות פ"ב ה"ב. מו"נ שם. לקו"ש חט"ו ר"ע 233. וש"נ. (25) אר"ח ס"ה. שו"ע אדה"ז שם ס"ג. (26) אר"ח שם. שו"ע אדה"ז שם ס"א. זח"ג רנז, סע"ב. פרדס ש"א פ"ט. שעהיוה"א פ"ז (פב, א). (27) שבועות שם רע"ב. ירושלמי שם. רמב"ם הלי' יסוה"ת שם ה"ג. טוש"ע יו"ד שם. (28) דה"א כח, ט. (29) ישעי' מ, כז. (30) שם פ"ב ה"ב. (31) מסעי לה, כה. וראה ר"ה כז, רע"א.

ועד"ז בנוגע לידיעה והכרה באלקות:

ישנו אופן של התאמתות (ראי') ע"י ה"עדות" דעניני הבריאה, "השמים מספרים כבוד א-ל"³², "כי אראה שמיך וגו'"³³, שעיי"ז מתאמת הדבר אצלו, עד שבא לידי אהבת ה' ויראתו. אמנם, ישנה התאמתות נעלית יותר מזה — כאשר רואה את הדבר בעיניו ממש. כמ"ש³⁴ "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו'". ועפ"ז מובן שגם לאחר שישנה ההתאמתות ד"הנה אלקינו זה", שייך לומר עוד הפעם "זה הוי' גו'" — מכיון שזוהי התאמתות באופן אחר לגמרי. ולעיתיד לבוא ("ביום ההוא") תהי' שלימות ההשגה בשני הענינים: "הנה אלקינו זה" — שלימות ההשגה בבחי' האלקות הקשורה עם מציאות הבריאה ("ידעו דברים הסתומים", עניני "מעשה בראשית"), השגה בדרך של חיוב; ולמעלה יותר — "זה הוי'", שלימות ההשגה בבחי' האלקות שלמעלה ממציאות הבריאה ("שיגו דעת בוראם", עניני "מעשה מרכבה"), השגה בדרך של שלילה.

ט. עפ"ז יובן ש"ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה . . . זה הוי'" הוא ענין תמידי, היינו, שגם לאחר שמגיעים להשגה בשם הוי', ישנו גם ענין ההשגה בשם אלקים:

החילוק שבין ההשגה בשם אלקים להשגה בשם הוי', בחי' האלקות השייכת לגדרי מציאות העולם ובחי' שלמעלה מגדר מציאות העולם — משתנה לפי ערך וביחס העולם שבו נמצאים, היינו, שכאשר נמצאים בעולם תחתון — קאי שם הוי' על בחי' האלקות שלמעלה מגדרי עולם תחתון זה, וכאשר מתעלים לעולם שלמעלה ממנו, אזי בחי' האלקות שהיתה נחשבת לשם הוי' (ביחס לעולם התחתון) — נעשית בחי' שם אלקים, שהרי זוהי בחי' האלקות השייכת לגדרי העולם המעולה שבו נמצא עתה, וביחס לעולם זה — קאי שם הוי' על בחי' האלקות שלמעלה אפילו מגדרי העולם המעולה.

ולדוגמא: הרמב"ם מבאר ש"בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו כו' מיד הוא נרתע לאחוריו ויודע שהוא ברי' קטנה שפלה אפלה וכו'". וא"כ, תלוי עד היכן מגעת ההתבוננות שלו: יש התבוננות בפרטי הברואים המורכבים מד' היסודות אש ורוח ומים וארץ, הגלגלים, וכיו"ב; ויש התבוננות ב"צורות הטהורות הנפרדות מן הגולמים שלא נתחברו בגולם כלל", וכיו"ב.

ונמצא, שכאשר השגת גדלות הבורא היא ע"י התבוננות בפרטי הנבראים הגשמיים — אזי עולם המלאכים נחשב כבר לבחי' האלקות שלמעלה ממציאות העולם (שלו), שההשגה בו היא בדרך של שלילה, בדוגמת ההשגה

(32) תהלים יט, ב. (33) שם ת. ד. (34) ישעי' מ, ה.

בשם הוי'; אמנם, כאשר מתעלה לעולם המלאכים — כלשון הכתוב³⁵: "אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם" — אזי בחי' האלקות דעולם המלאכים שהיתה תחילה למעלה מהשגתו (בדוגמת שם הוי' המושג רק בדרך שלילה) — נעשית לבחי' אלקים, בחי' אלקות שבגדר העולם, ואילו בחי' האלקות שלמעלה מגדרי העולם, שההשגה שבה היא רק בדרך שלילה, אופן ההשגה דשם הוי', היא — בבחי' שלמעלה מעולם המלאכים. וכן הלאה, עד אין קץ. ועפ"ז מובן שלעתיד לבוא יהיו ב' הענינים ד"הנה אלקינו זה . . . זה הוי'" — באופן תמידי, שכן, לאחר שמתעלים לדרגא נעלית יותר, אזי שם הוי' דדרגא הקודמת נעשה שם אלקים, היינו, שבחי' השלילה באה באופן של חיוב, ואילו השלילה היא בדרגא נעלית יותר.

וכאמור — ככל שמתעלים בעילוי אחר עילוי וההשגות שהיו תחילה בדרך של שלילה באות באופן של חיוב, הרי סוכ"ס נשאר תמיד דרגא שההשגה שבה אינה אלא בדרך של שלילה — "כמים לים מכסים".

י. האמור לעיל מרומז גם בדברי הגמרא "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים כו":

"מחול" הוא ענין העיגול, וענינו — שאין לו סוף³⁶, שכן, כאשר מתחילים מנקודה מסויימת שבעיגול יכולים להמשיך וללכת בעיגול זה ללא הפסק כלל.

ובזה חלוק העיגול מקו ישר: בקו ישר — ככל שהולכים באורך הקו, מתרחקים מנקודת ההתחלה, וכאשר רוצים לחזור לנקודת ההתחלה — צריך להיות הפסק בתנועת ההליכה, ואז — לשנות את כיוון ההליכה; משא"כ בעיגול — אין צורך להפסיק בתנועת ההליכה, אלא יכולים להמשיך ללכת באותו עיגול, באותה תנועה וכיוון, עד אין סוף.

אמנם, מובן וגם פשוט שכאשר הולכים בעיגול ומגיעים לנקודה שבה התחילו ללכת בעיגול זה — הנה הסיבוב השני שבעיגול הוא באופן נעלה יותר, וכיו"ב בשאר הסיבובים, שכל סיבוב בעיגול הוא באופן נעלה יותר מהסיבוב שלפניו, בעילוי אחר עילוי עד אין קץ.

וזהו מה שאופן ההשגה וראי' באלקות דלעתיד לבוא נמשלה לעיגול ("מחול לצדיקים") — מכיון שזהו ענין שאין בו הפסק כלל, בדוגמת אדם שהולך בעיגול, שכאשר מגיע לנקודה שבה התחיל, אזי ממשיך בהליכתו בעיגול באופן נעלה יותר, וכן הוא בנמשל, שלאחרי שמשיג את דרגת האלקות דעולם זה — הולך הוא "מחיל אל חיל"³⁷ ומתעלה להשגת אלקות דעולם

(35) תהלים פכ, ו. (36) בחיי תרומה כה, לא (בסופו). (37) תהלים פד, ח. וראה ברכות בסופה.

הדרך על ספר "יד החזקה" ומס' תענית

שלמעלה מזה, כך שבחי' הוי' דעולם שלמטה נעשית בחי' אלקים ביחס לעולם שלמעלה הימנו, וכן הלאה, עד אין קץ³⁸.

יא. והנה, מהענין דשלילה וחיוב (תוכן שני הסיימים, השגת אלקות בדרך חיוב ובדרך שלילה) — נמשך הענין דיסוד ובנין, ולמטה יותר — כלל ופרט:

שם הוי' ושם אלקים — מלבד החילוק שביניהם ביחס לאופן ההשגה בהם, ההשגה בשם אלקים בדרך של חיוב וההשגה בשם הוי' בדרך של שלילה — הרי הם גם באופן של יסוד ובנין, כלל ופרט, כידוע ומבואר בפ"ז השמות, שנוסף על היות שם הוי' למעלה מכל שאר השמות, הרי הוא גם יסוד וכלל לכל השמות.

ונמצא, שהנקודה דשני סיומים הנ"ל — שלילה וחיוב ביחס להשגת אלקות לעתיד לבוא — שייכת גם לענין דיסוד ובנין, כלל ופרט.

יב. עפ"ז יש לבאר ענין נוסף בסיום ספר היד — בנוגע למעמד ומצב העולם דלעתיד לבוא — "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות":

רעב ומלחמה הם פרטים ביחס לענין הכללי דקנאה ותחרות, כי: קנאה ותחרות הוא רגש בלב, אשר כתוצאה ממנו יכול לבוא הענין דרעב ומלחמה בפועל.

ונמצא, ששלילת הענין דרעב ומלחמה יכולה להיות בב' אופנים: (א) שלילת רעב ומלחמה בפועל, היינו, למרות שישנם סיבות שבגללן הי' יכול להיות מצב של רעב ומלחמה, מכיון שיש קנאה ותחרות, מ"מ, בנוגע לפועל ממש אין רעב ומלחמה, מפני סיבה צדדית (יראה ופחד, וכיו"ב). (ב) שלילת הסיבה שיכולה להביא לידי רעב ומלחמה, היינו, שלילת הרגש דקנאה ותחרות, כך שבדרך ממילא אין מקום לענין של רעב ומלחמה בפועל.

[דוגמא לדבר בהלכה:

בענין הטהרה — ב' אופנים: (א) ישנה אפשרות לענין של טומאה, אלא שבפועל טהור הוא, מכיון שלא נטמא. (ב) דבר שאינו ראוי כלל לקבל טומאה.

ועד"ז בענין התשובה: (א) חרטה על העבר וקבלה על להבא בנוגע למעשה בפועל, היינו, שבפועל ממש אינו עושה דבר רע, אף שמתאוה לכך. (ב) "ולכי חלל בקרבי"³⁹ — שהרגו ליצה"ר, ויתירה מזו — שהפכו לטוב⁴⁰].

וזוהו הביאור בדיוק לשונו של הרמב"ם — "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות":

(38) ראה לקו"ת ואתחנן ז, סע"ב. (39) תהלים קט, כב. (40) ראה ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה.

כשם שבנוגע לענין השגת אלקות לעתיד לבוא מבאר הרמב"ם שישנם ב' דרגות בדבר, באופן של חיוב ובאופן של שלילה (כנ"ל בארוכה) — כמו כן מבאר שישנם ב' דרגות בנוגע למצב העולם לעתיד לבוא, באופן של פרט ובנין ובאופן של כלל ויסוד (שהם בדוגמת הענין דחיוב ושלילה): "לא רעב ולא מלחמה" — שלילת פרטי הדברים בפועל ממש, "ולא קנאה ותחרות" — שלילת הסיבה והכלל בנוגע לרגש שבלב.

ועפ"ז יש לבאר את טעם השינוי בלשון הרמב"ם בין ה' מלכים להל' תשובה, שבהל' מלכים כותב "לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות", ואילו בהל' תשובה⁴¹ כותב "שיסיר ממנו . . . חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן", ואינו מזכיר את שלילת הענין דקנאה ותחרות — כי:

בהל' תשובה מדובר אודות שלילת ענינים בלתי-רצויים המונעים את קיום התורה ומצוותי' בזמן הזה, ולכך מספיק שלילת "חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן" בנוגע לפועל, אף שעדיין קיימת הסיבה והאפשרות לדבר (קנאה ותחרות). אבל בהל' מלכים מדובר אודות המעמד ומצב דלעתיד לבוא, שביטול הענינים הבלתי-רצויים יהי' לא רק בנוגע לפועל (ביטול פרטי הדברים דרעב ומלחמה בפועל), אלא גם ביטול סיבת וכלל הדבר — "לא קנאה ותחרות".

יג. האמור לעיל אודות ב' האופנים בשלילת ענינים בלתי-רצויים לעתיד לבוא שבסיום ספר היד — יש לקשר גם עם כללות ענין ה"תענית", שכן בביטול ("סיום") ענין התענית — ב' אופנים ודרגות:

בסיום וחורתם הלי' תעניות פוסק הרמב"ם: (א) "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לעתיד לבוא", (ב) "ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר כו'".

ודוגמתו ב"תענית בכורים" דערב פסח: לא זו בלבד שאין מתענין, אלא עוד זאת, עושים סעודה לגמרה של תורה⁴².

יד. והנה, החלוקה ליסוד ובנין, כלל ופרט (עד לשלילה וחיוב) — היא חלוקה כללית שמצינו בכל עניני התורה ומצוותי':

הנוסח דברכת המצוות — "אשר קדשנו במצוותיו וצווננו" — הוא ענין כללי בכל המצוות בשוה, ולאחרי כן בא הענין הפרטי — "להניח תפילין", "על אכילת מצה", וכיו"ב.

בסגנון אחר קצת — יסוד ובנין: היסוד לכל המצוות הוא — "קבלו מלכותי", הרגש דקבלת עול מלכות שמים, ומיסוד זה בא הבנין דכל עניני המצוות — "קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזירות"⁴³.

(41) פ"ט ה"א. (42) שהש"ד פ"א, ט. רמ"א יו"ד סרמ"ו ס"ו. (43) ראה מכילתא ויל"ש עה"פ יתרו כ. ג. פרש"י עה"פ אחרי יח, ב.

וכמו כן ישנו הענין דכלל ופרט בכל מצוה פרטית:

כל עניני המצוות הם במדידה והגבלה דוקא⁴⁴ — אורך הציצית י"ב גודלין, תפילין אצבעיים על אצבעיים ומרובעות דוקא, ג' מצות, ד' כוסות, וכיו"ב בכל המצוות.

ומובן, שכל דבר שהוא במדידה והגבלה — ישנו כמו שהוא בהתחלה, ואח"כ ישנו כמו שהוא בסוף. ולדוגמא — באכילת מצה: לאכילת כזית מצה דרוש משך זמן מסויים (שהרי אי אפשר לאכול כזית מצה בבת אחת), וא"כ, כאשר מתחיל לאכול ישנו רק פחות מכשיעור, ורק בסיומו ישנו כל השיעור כזית מצה.

וענין זה מודגש ביותר במצוות הקשורות עם זמן — שבעה ימים או יום אחד וכיו"ב, שישנו התחלת הזמן וישנו סיום הזמן. ועד"ז בנוגע להתחלה וסיום ביחס לענין המקום, וכמו כן בנוגע לאיכות, וכיו"ב.

וכן הוא בידיעת והשגת התורה, או השגת אלקות (תוכן שני הסיוימים) — שישנו אופן ההשגה שבהתחלת הלימוד, ואופן ההשגה בסיום הלימוד (לאחרי כל היגיעה וכו'). וכמו כן בנוגע לאופן פסקי-דינים בתורה, שהפס"ד צריך להיות באופן של דין אמת, עד ל"אמת לאמיתו"⁴⁵ — הנה ההתחלה בזה היא באופן של "אמת" סתם (שהרי אי אפשר להגיע תיכף ומיד ל"אמת לאמיתו"), ורק אח"כ מגיע לדרגא ד"אמת לאמיתו".

ונמצא, שהתחלת הענין הוא באופן של כלל, מכיון שיש לו רק את כללות הענין, ורק אח"כ באים גם פרטי עניני המצוה (או ההשגה). או להיפך — בתחילה באים פרטי הדברים, ובצירוף כל הפרטים ישנו הכלל דמצוה זו בשלימותו.

[דוגמא לדבר: ישנו כלל שמורכב מפרטים, היינו, שתחילה באים הפרטים ואח"כ בא הכלל, כמו: מציאות ה"ציבור" — כלל שמורכב מצירוף של פרטים, עשרה יהודים, שבצירופם נעשה כלל ומציאות חדשה — "ציבור"⁴⁶. וישנו כלל שלפני הפרטים, היינו, שתחילה בא הכלל ואח"כ באים הפרטים, כמו התלבשות הנשמה בגוף, שבתחילה ישנה עצם מציאות הנשמה שלמעלה מהתחלקות לפרטים, ולאחרי כן מתלבשת הנשמה בפרטי הגוף, רמ"ח אברים ושס"ה גידים].

ובפרטיות יותר — יש בכל מצוה ג' ענינים, כלל ופרט וכלל, ובסגנון אחר — בלשון הרגצ'ובי⁴⁷ — פועל פעולה ונפעל.

(44) אגה"ק ס"י. ד"ה השקיפה תרפ"ט פ"ב ואילך (נדפס בשה"מ הישי"ת ע' 272 ואילך). ובכ"מ. (45) שבת י, א. וש"נ. (46) ראה צפע"נ — כללי התורה והמצוה ערך ציבור. (47) ראה מפענח צפונות פ"ב. וש"נ.

הדרך על ספר "יד החזקה" ומס' תענית

ולדוגמא — במצות אכילת מצה: כאשר יהודי מתכונן ונגש לאכול מצה, אזי יהסס שלו הוא לכללות ענין המצוה, ובנוסף הברכה "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מצה" (מבלי להכנס לפרטי הדברים); כאשר אוכל את המצה בפועל — ישנם פרטי המצוה, שיעור כזית, וכל שאר פרטי המצוה; ולאחרי שקיים את כל הפרטים כהלכתם — אזי נעשה קיום כללות המצוה בשלימותה בפועל. כלומר: גם לפני הפרטים ישנו כבר ה"כלל" בכח, שלכן מברך ברכת המצוה (ואין זו ברכה לבטלה ח"ו). אבל אעפ"כ, הפועל של המצוה אינו אלא לאחרי שישנם כל הפרטים.

ובכללות יותר — ישנו ענין זה (כלל פרט וכלל) בנוגע לכללות ענין המצוות:

לכל לראש ישנו ה"כלל" — הנקודה המשותפת שבכל המצוות — קיום רצון העליון; ולאחרי זה בא ה"פרט" — הנחת תפילין, אכילת מצה, וכיו"ב; ולאחרי זה ישנו ה"כלל" שלאחרי הפרטים — שהרי קיום רצון העליון ("הכלל") בפועל הוא ע"ז שעושה את ה"פרט".

טו. ויש להוסיף בזה — בלשון החסידות:

כללות הענין דהשגת אלקות בב' האופנים דהשגת החיוב וידיעת השלילה (נקודת ותוכן שני הסיומים) — באה לידי ביטוי בקיום המצוות בשני הסוגים דמצוות עשה ומצוות לא תעשה, כמבואר בלקו"ת בתחלתו שמצוות עשה הם בדוגמת השגת החיוב ומצוות לא תעשה הם בדוגמת ידיעת השלילה.

ובשורש הדברים — הרי זה קשור עם הענין ד"הוא ושמו" ("עד שלא נברא העולם ה' הוא ושמו בלבד"⁴⁸), כי גם בבחינה זו שייך לחלק בין "הוא" ל"שמו" — בדוגמת החלוקה שבין יסוד ובנין וכלל ופרט, היינו, ש"הוא" נחשב ליסוד וכלל ביחס ל"שמו", ובסגנון דחיוב ושלילה — ב"שמו" שייך השגת החיוב, משא"כ ב"הוא" — לא שייך אלא ידיעת השלילה.

ומזה משתלשל כללות הענין דחיוב ושלילה, בנין ויסוד, פרט וכלל — ככל עניני התורה ומצוות'.

טז. ע"פ האמור לעיל אודות הקשר דשני הסיומים (סיום ספר היד וסיום מסכת תענית) עם הענין דכלל ופרט — יש לבאר את הנקודה המשותפת ד"סיומים" הנ"ל עם פרטי הזמן שבו נערך הסיום, יום הששי בשבוע, פ' אחרי, ושנת העיבור, שבכל ענינים אלו מודגשת החלוקה דכלל ופרט:

יום הששי:

יום הששי הוא א' מששת ימי בראשית, שבכל א' מהם נבראו ברואים

(48) פד"א רפ"ג — ע"פ גירסת הרד"ל. וראה הקדמת השל"ה בתחלתה.

מיוחדים, ובלשון הזהר⁴⁹: "כל יומא ויומא עביד עבידתי", ונוסף לזה — ביום הששי נפעלה שלימות בכל הבריאה כולה, כמ"ש⁵⁰ "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד".

ונמצא, שיש כאן ג' הענינים דכלל פרט וכלל: לכל לראש ישנו הכלל דיום ראשון, שבו נבראו "כל תולדות השמים והארץ"⁵¹. לאחר זה בא ה"פרט" — הבריאה הפרטית דכל יום ויום, "כל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו"⁵¹, כולל הבריאה הפרטית דיום הששי. ואח"כ בא ה"כלל" שלאחרי הפרטים — "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד".

פ' אחרי:

בפ' אחרי מדובר אודות המעמד ומצב שהי' "אחרי מות שני בני אהרן", שאז נפעל הענין ד"בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד"⁵².

ונמצא, שישנם כאן ג' הענינים דכלל ופרט וכלל: לכל לראש ה"כלל" דהקמת המשכן, בכל שבעת ימי המילואים (הקמה ליום א' עכ"פ⁵³, אשר להיותה ע"פ ציווי ה', הרי היא באופן של קביעות⁵⁴), עד ליום השמיני למילואים. לאחר זה בא ה"פרט" — חילוקי העבודה שבין משה ואהרן, נדב ואביהוא, אלעזר ואיתמר. ואח"כ בא ה"כלל" שלאחרי הפרטים — "אחרי מות שני בני אהרן", שגם אז ישנם פרטי העבודה דנדב ואביהוא, ואדרבה: משה רבינו העיד שעל ידם נפעל שלימות הענין ד"בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד" (אלא שמ"מ נשארה עבודתו של משה כפי שהיתה מקודם לכן, ולא באופן ד"בקרבתם לפני ה' וימותו", כנדב ואביהוא).

שנת העיבור:

התוכן דשנת העיבור הוא — למלא את חסרון הימים דשנת הלבנה לגבי שנת החמה, כך ש"ישלמו שני החמה עם שני הלבנה"⁵⁵.

ונמצא, שיש כאן ג' הענינים דכלל פרט וכלל: מכיון שגם אור הירח בא מאור השמש, נמצא, שלכל לראש ישנו ה"כלל" דהשמש, ולאחרי זה בא ה"פרט" — ההתחלקות שבין אור השמש עצמו לאור השמש כפי שמאיר בירח (שמזה נעשה "מאור הקטן"), ולאחרי זה בא ה"כלל" שלמעלה מהפרטים — החיבור דשמש וירח בשנת העיבור.

יז. ויה"ר שנזכה בקרוב ממש ליעודים שבשני "סיומים" הנ"ל: "ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה גו' זה הוי' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו", "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

49) ח"ג צד, רע"ב. וראה זח"א רסד, ב. 50) בראשית א, לא. 51) פרש"י בראשית א, יד. 52) שמיני י, ג. 53) ספרי נשא ז, א. מכילתא כמילואים ספ"א. במדב"ר פי"ב, טו. פרש"י שמיני ט, כג. ובכ"מ. 54) ראה עירובין נה, ב. 55) רמב"ם הל' קידוה"ח רפ"י.



כו. ענין נוסף הדורש ביאור:

בפסוק נאמר "ויבלע מטה אהרן את מטותם". ולכאורה, "מטותם" של חרטומי מצרים — מאן דכר שמי, הרי מפורש בקרא "וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינים", ומדוע חזרו ונהפכו ל"מטות"?

בשלמא בנוגע לאהרן — חזר התנין ונהפך למטה כדי שתהי' הבליעה ע"י "מטה", שאז הנס גדול יותר. ואין לתמוה כיצד נהפך מ"תנין" ל"מטה" — שהרי כשם שנהפך מ"מטה" ל"תנין" ע"י נס, כמו כן נעשה נס שחזר ונהפך מ"תנין" ל"מטה"; משא"כ בנוגע לחרטומי מצרים — מאיזה טעם יצטרכו לעשות בלהטיהם להפוך מ"תנין" ל"מטה"?

ואין לומר שזהו נס שנעשה ע"י אהרן — שהרי אין כל תועלת בכך שיהי' נס מיוחד כדי לחזור ולהפוך את ה"תנינים" ל"מטות", ואדרבה: אילו הי' "מטה אהרן" בולע "תנינים" — הרי זה נס גדול יותר, מפני ש"תנינים" יכולים לברוח מפני ה"מטה", משא"כ "מטות"!

גם צריך להבין:

מדוע משנה רש"י מלשון הכתוב "ויבלע מטה אהרן את מטותם" — בכתבו "בלע את כולן" (ולא "בלע את מטותם")?

וכיו"ב עוד כמה דיוקים, שיתבארו ע"פ הביאור דלקמן.

כז. בנוגע להערות אאמו"ר על הזהר דפרשתנו — דובר כבר בשנה שעברה¹¹⁷ אודות דברי אאמו"ר¹¹⁸ בקשר לכללות הענין דיום ההילולא.

ובהזדמנות זו — נתעכב על דברי אאמו"ר¹¹⁹ כביאור דברי הזהר (ברעיא מהימנא)¹²⁰ על הפסוק¹²¹ "וידעתם כי אני ה' אלקיכם": "פקודא דא קדמאה דכל פקודין, ראשיתא קדמאה דכל פקודין, למנדע לי' לקב"ה... דאיהו רבון עלמין וברא עלמין כולהו שמיא וארעא וכל חיליהון כו'".

ומבאר אאמו"ר: "התחיל בקדמאה בלבד ואח"כ נקט ראשיתא קדמאה. גם לאיזה צורך נקט אח"כ ראשיתא קדמאה דכל פקודין, הרי הי' מספיק שיאמר פקודא דא קדמאה לכל פקודין למנדע כו'. אך הפירוש כך הוא, קדמאה הא' הוא כתר, ראשיתא קדמאה הוא ראשיתא חכמה קדמאה בינה (והוא כמו אהי' אשר אהי', אהי' כתר, אשר אותיות ראש חכמה, אהי' בינה), למנדע דעת".

וכפי שיתבאר לקמן — ההוראה שיש ללמוד מדברי הזהר וביאור אאמו"ר, בנוגע לעבודה בפועל.

¹¹⁷ שיחת ש"פ וארא תשד"מ סכ"ט (התועדויות תשד"מ ח"ב ע' 796 ואילך). ש"פ בא סל"ו (התועדויות שם ס"ע 830 ואילך). וראה גם שיחת ש"פ וארא תשמ"ב סכ"ט"לו (התועדויות תשמ"ב שם). ¹¹⁸ לקוטי לרי"צ ע' נא ואילך. ¹¹⁹ שם ע' נ"ג (120) כה"א (121) פרשתנו ה"ז.

בלתי מוגה

כת. ויש לקשר מאמר הזהר הנ"ל עם יום ההילולא של הרמב"ם (בכ"ף טבת, התחלת השבוע דשבת זו) — שהרי תוכן מאמר הזהר הנ"ל הוא התוכן דהתחלת ספרו של הרמב"ם: "יסוד היסודות ועמוד החכמות" ("פקודא . . קדמאה דכל פקודין") לידע שיש שם מצוי ("למנדע לי' לקב"ה") . . ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו" ("דאיהו רבון עלמין וברא עלמין כולהו שמיא וארעא וכל חיליהון כו").

ולכן, כאן המקום להתעכב על בירור המקור לדברי הרמב"ם — בהמשך להמדובר בהתוועדות שלפנ"ז¹²² שענין זה ("לידע שיש שם מצוי כו") נתבאר בארוכה ובפרטיות בספר מורה נבוכים, וע"פ המבואר שם יודעים את המקור לדברי הרמב"ם בענין ד"מצוי כו' אמיתת המצאו".

ובהקדמה:

הרמב"ם כותב בהקדמתו לחיבורו: "ראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים . . חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא". כלומר, שחיבור זה מיוסד על כל החיבורים שקדמוהו, כך שלכל דין והלכה יש מקור בחיבורים שלפנ"ז (וכמבואר בכללי הרמב"ם¹²³ שברובם ככולם של ההלכות לא כתב דינים מחדשים כו').

ומכיון שכן, הרי בודאי שההלכה הראשונה שבספרו, שהיא (לא רק הלכה ראשונה, אלא) גם "יסוד היסודות ועמוד החכמות" — צריכה להיות בהתאם לכלל שכל דבריו מיוסדים על החיבורים שקדמוהו.

ועפ"ז נשאלת השאלה: מהו המקור לפרטי דברי הרמב"ם בידיעת אלקות — "שיש שם מצוי כו' ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו"?

כלומר: אין הכוונה למקור חיוב המצות-עשה ידיעת אלקות — שהרי בהמשך הדברים¹²⁴ כותב הרמב"ם להדיא: "וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר¹²⁵ אנכי ה' אלקיך", וכן בנוגע לאחדותו ית' — "ידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר¹²⁶ ה' אלקינו ה' אחד"¹²⁷; השאלה היא, איפוא, בנוגע לפרטי עניני הידיעה, "שיש שם מצוי וכו' אמיתת המצאו" — מהו המקור לפרטים אלו?

ויש לומר — בפשטות — שהרמב"ם סומך על דבריו במורה נבוכים

¹²² שיחת כ"ף טבת ס"ד ואילך. ¹²³ יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ה. וש"נ. וראה לקו"ש ח"ב ס"ע 6 בשוה"ג. ¹²⁴ הלכה ו. ¹²⁵ יתרו כ. ב. ¹²⁶ ואתחנן ו. ד. ¹²⁷ הלכה ז.

בביאור הענין ד"מצוי", שכן, רובו ועיקרו של ספר זה הוא בנוגע לידיעת אלקות, ומדבריו שם מובן מקורו לכל הפרטים הנ"ל, כדלקמן.

כט. בספרו מורה נבוכים¹²⁸ מבאר הרמב"ם את פירוש הכתוב¹²⁹ "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם" — דלכאורה, ממה הנפשך: "או שהיו ישראל יודעים מכבר אותו השם או שלא שמעוהו מעולם כלל, אם הי' ידוע להם — הרי אין לו הוכחה במה שהודיעם אותו, כי ידיעתו אותו כידיעתם. ואם הי' שלא נמצא אצלם — מה הראי' שזה שם הי'?"

ובכלל — תמוה: מדוע העלה משה רבינו על דעתו שבבואו לבני לבשר להם שהקב"ה יגאל אותם, ישאלוהו בניי "מה שמו" (עד ששואל את הקב"ה "מה אומר אליהם") — לכאורה, הדבר הראשון שישאלוהו הוא: מתי כבר תבוא הגאולה הנכספת!

והגע עצמך: כאשר לאחרי ריבוי שנים של שעבוד ועבודת פרך דקושי הגלות [החל מלידת מרים, שהרי "עיקר שעבודן של ישראל במצרים... משעה שנולדה מרים... מרים לשון מירור"¹³⁰] — למעלה משמונים שנה — בא משה רבינו ומבשר לבניי שהקב"ה עומד לגאול אותם, הרי בודאי שלכל לראש ישאלו בניי מתי יגאלם הקב"ה, ולא "מה שמו"!

ומבאר הרמב"ם בזה:

משה רבינו הי' הראשון ש"צוהו (ה') לקרוא לבני אדם ויביא אליהם אותה השליחות", משא"כ לפני משה רבינו "לא תמצא כעין נבואה זו לקרוא לבני אדם" לומר להם שליחות וציווי ה'.

מצינו אמנם שיוסף אמר לאחיו "פקוד יפקוד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי גוי"¹³¹, וכמו כן ידעו בניי אודות הבטחתו של הקב"ה ליעקב אבינו "ואנכי אעלך גם עלה"¹³², אבל — ענין זה לא נאמר בתור נבואה שנצטוו למסור לבניי בשליחותו של הקב"ה.

ולכן, כאשר יבוא משה לבניי ויאמר להם "ה' אלקי אבותיכם שלחני אליכם" — הרי מכיון שזוהי הפעם הראשונה ששומעים שמישהו בא בשליחותו של ה', בודאי ש"ואמרו לי מה שמו", כלומר, לכל לראש (עוד לפני שאספיק לספר להם ע"ד פרטי השליחות) ישאלוני מי הוא זה שבאת בשליחותו!

ועל זה השיב לו: "אהי אשר אהי", ש"שם זה נגזר מן הי' והיא המציאות", ופירושו — "המצוי אשר הוא המצוי, כלומר מחוייב המציאות",

¹²⁸ (128) ח"א פס"ג, (129) שמות ג, יג. (130) שהש"ר פ"ב, יא. (131) ויחי נ, כה (ישם, כד). (132) ויגש מו, ד. וראה לקו"ש שמות ש.ז. ס"ה ובהע' 22.

"מצוי שלא במציאות", היינו, ש"הודיעו יתעלה את הראיות אשר בהם יאמת מציאותו אצל חכמיהם".

ועפ"ז מובן המקור לדברי הרמב"ם אודות פרטי הידיעה באלקות — "לידע שיש שם מצוי כו' ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו" — שזהו הפירוש הפשוט ד"אהי אשר אהי", "המצוי אשר הוא המצוי, כלומר מחוייב המציאות", "מצוי שלא במציאות" — "אמיתת המצאו".

ומובן, שאין להקשות שבספר הי"ד מבאר הרמב"ם שענין זה נלמד מהפסוק "אנכי ה' אלקיך" (וכיו"כ בזהר — "וידעתם כי אני ה' אלקיכם"), ובמו"נ מבאר ענין זה בקשר לפסוק "אהי אשר אהי" — מכיון שמדובר אודות כ' ענינים שונים:

בספר הי"ד, שענינו "הלכות הלכות"¹³³ — מבאר הרמב"ם את ההלכה והציווי ידיעת אלקות, שחיוב זה למדים מהפסוק "אנכי ה' אלקיך"; אבל בנוגע לפרטי הענינים בידיעה זו — סומך הרמב"ם על מ"ש במו"נ, שענינו לבאר את פרטי הענינים בידיעת אלקות, וענין זה יודעים מהפסוק "אהי אשר אהי", שתוכנו — פרטי הידיעה "שיש שם מצוי כו' אמיתת המצאו".

ולכן, בתור מראה-מקום להתחלת ספר הי"ד, "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי כו'" — צויין¹³⁴ לפסוקים הנ"ל: "ואמרו לי מה שמו... אהי אשר אהי" — ע"פ ביאור הרמב"ם במו"נ, כנ"ל בארוכה.

ל. מאמר המוסגר:

בהמשך להמוזכר אודות שם "אהי" — כאן המקום לתרץ מה ששאלו על המדובר בהתוועדות הקודמת: מכיון ש"אהי" מורה על היותו מחוייב המציאות, מצוי שלא במציאות — א"כ, מדוע אינו שם קדוש?

הנה שאלה זו "משונה" היא — שהרי הכל יודעים ש"קוצו של יו"ד" הוא למעלה מד' אותיות שם הוי", ואעפ"כ, אינו שם קדוש. ועד"ז בנוגע ל"אהי", דמכיון שקאי על ספירת הכתר (קוצו של יו"ד) — אינו שם קדוש (אלא שישנם דעות שביחד עם זה שקאי על כתר, הוא גם שם קדוש).

לא. ביאור ההוראה מדברי הזהר "פקודא... קדמאה דכל פקודין למנדע לי' לקב"ה כו'" — בנוגע לפועל:

כאשר פוגשים יהודי, הרי בראש ובראשונה — "פקודא קדמאה דכל פקודין", "יסוד היסודות ועמוד החכמות" — צריכים לדבר עמו אודות מציאותו

¹³³ לי' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד. ¹³⁴ בספר מראי-מקומות על הרמב"ם ע' כד — מרשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א.

ית', "למנדע לי' לקב"ה", "לידע שיש שם מצוי כו".

וכל זה — מבלי הבט על מעמדו ומצבו, היינו, שגם אם הוא רחוק מעניני יהדות, תורה ומצוותי', יכול להבין ולהוכיח אודות מציאותו ית' בפשטות: כאשר האדם רואה את מציאותו נועל זה — כודאי אינו זקוק לראיות והוכחות... [— הרי בהכרח שיגיע למסקנא שישנו "מצוי ראשון", מצוי שקדם אליו והמציאו. ועד"ז בנוגע לכל המציאות כולה, שמציאותם של הנמצאים, "שמיא וארעא וכל חליהון", "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם" — מהוה הוכחה על מציאותו ית'.

ומכיון שכן, הרי בהכרח שיהי' הענין ד"שויתי ה' לנגדי תמיד"¹³⁵ — כפי שפותח הרמ"א בשו"ע אורח-חיים, הסעיף הראשון דסימן הראשון שבחלק ראשון דשו"ע (מדברי הרמב"ם כמו"¹³⁶), היינו, שבהכרח שיהי' קשר תמידי בינו לבין כוראו, שהרי כל מציאותו אינה אלא "מאמיתת המצאו", כך שבהבטל הקשר שביניהם ח"ו — מתבטלת מציאותו מכל וכל, כתורת הכעש"ט הידועה¹³⁷ אודות חידוש הבריאה בכל רגע ורגע מאין ואפס המוחלט ממש. ויש לומר, שענין זה מרומז בדברי הרמב"ם בהלכה ב': "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות", שהפירוש בזה הוא — שכאשר מציאות מסוימת אינה בטילה למציאותו ית' — אזי מתבטלת מציאות זו, "אין דבר אחר יכול להמצאות"¹³⁸.

ולאחרי שמגיע למסקנא זו — מסבירים לו, שבנוגע לעניני העולם — התהוותם וחיותם היא ע"י "עשרה מאמרות"; אבל בנוגע ליהודי — הרי הקשר שלו עם כוראו אינו אלא ע"י קיום התורה ומצוותי'.

ונמצא, שהידיעה אודות מציאותו ית' היא המביאה את האדם לידי קיום התורה ומצוותי', ולכן, "פקודא דא קדמאה דכל פקודין", ובלשון הרמב"ם: "יסוד היסודות ועמוד החכמות".

לב. ויש להוסיף בזה — ע"פ ביאור אמו"ר:

אמו"ר מבאר ש"קדמאה הא' הוא כתר, ראשיתא קדמאה הוא ראשיתא חכמה, קדמאה בינה... למנדע דעת".

ועד"ז מבאר בנוגע ל"אהי' אשר אהי'": "אהי' — כתר, אשר — אותיות ראש, חכמה, אהי' — בינה", היינו, ג' הדרגות כח"ב, שהם בדוגמת חב"ד. וההוראה מזה — שידיעת אלקות, "למנדע לי' לקב"ה", צריכה לבוא באופן של הכנה והשגה בחב"ד שבנפש, ע"י לימוד תורת חסידות חב"ד, כי —

¹³⁵ תהלים טז, ת. ¹³⁶ ח"ג פנ"ב. ¹³⁷ שעהייה"א כחלתו. ¹³⁸ ראה גם "פירוש" לרמב"ם שם ה"ג.

כשם שתורת החסידות ממצה את ה"עסענץ" (העיקר והתמצית) של התורה ככללותה, כמו כן ממצה תורת החסידות את ה"עסענץ" של עניני ידיעת אלקות שהובאו ברמב"ם, בהתחלת ספר הי"ד, ובארוכה יותר — בספרו מורה נבוכים, ומבאר ענינים אלו באופן של הבנה והשגה כחב"ד שבנפש, "יתפרנסון מיני" ¹³⁹.

ובפשטות — יש להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בלימוד תורת חסידות חב"ד, כולל ובמיוחד — הפצת המעיינות חוצה ככל מקום ומקום.

ועי"ז ניתוסף בכל עניני עבודת ה' — כדברי אדמו"ר הזקן באגה"ק ¹⁴⁰ ש"ידיעת המציאות מההשתלשלות היא ג"כ מצוה רמה ונשאה, ואדרבה, עולה על כולנה, כמ"ש ¹⁴¹ וידעת היום כו' דע ¹⁴² את אלקי אביך כו', ומביאה ללב שלם כו'".

לג. והנה, האמור לעיל (סל"א) שכאשר פוגשים יהודי צריכים לומר לו, לכל לראש, אודות מציאותו ית', "שיש שם מצוי כו'" — נוגע ביותר בימינו אלו, מכיון שישנם כאלו אשר מסיבות שונות ומשונות (שלא באשמתם כו'), לא זו בלבד שלא שמעו על יהדות, תורה ומצוותי', אלא עוד זאת, הם לא שמעו כלל אודות מציאותו ית'.

וענין זה קשור גם עם ה"שטורעם" אודות "רגע של שתיקה" — מכיון שישנם ילדים שגדלים ומתחנכים באופן שאינם יודעים כלל אודות המושג ד"עין רואה ואוזן שומעת" ¹⁴³. — גם עובדי עבודה-זרה אינם, כי אם באופן ד"לי יאורי ואני עשיתיני" ¹⁴⁴ (כמ"ש בהפטורת שבת זו), היינו, שהוא בעה"ב על עצמו, ולא עוד אלא שהוא בעה"ב על העולם כולו, בשכילי נברא העולם — כפי שהוא מפרש זאת... ובמילא, יכול לעשות כל מה שעולה כל רוחו!

ולכן, צריכים להשתדל ביותר וביותר שבכל מוסדות חינוך ינהיגו "רגע של שתיקה", שע"ז יחדירו את ההכרה שישנו בורא עולם ומנהיגו, "עין רואה ואוזן שומעת".

אך דא עקא: למרות שכבר דובר בענין זה פעמים רבות — לא עוסקים בזה, והדבר לא בא לידי פועל.

כותב אלי משהו שעסק בענין זה, ומה עשה — דיבר עם פלוני שישתדל לפעול בענין זה!...

וחכירו כותב שהוא בעצמו עסק בזה עד כדי .. "מסירת-נפש", שכן, הוא

¹³⁹ ראה תקי"ז ת"ו בסופו. מק"מ בהקדמתו לזהר. כס"מ לתק"ז שם. לקו"ש ח"ג ע' 873 הע' 7. וש"נ. ¹⁴⁰ קר"א קנו, ב. ¹⁴¹ ואתחנן ד. ¹⁴² דה"א כח, ט. ¹⁴³ אבות רפ"ב. ¹⁴⁴ יחזקאל כט, ג.

בעצמו קיבץ מאות ילדים שיחתמו על בקשה בענין זה, הוא בעצמו הדביק את ה"כול" ע"ג המעטפה, ובעצמו זרק את המכתב ב"תיכת-דואר"...!
הכל טוב ויפה, אבל בנוגע לפועל — נשאר הכל כמקודם, ללא כל תזווה ממשית!

והסיבה לכך — מפני שלא עוסקים בזה כדבעי, שכן, פעולתו הסתיימה בזריקת המכתב לתיכת-דואר, ומאז — שכח על כל הענין, באמרו: "שישו בני מעי", אני את שלי עשיתי, ובמילא יכול ללכת "לטייל", לעסוק בשאר ענינים, לימוד התורה וקיום המצוות, וגם לגמול חסד עם .. "העלובה ועני" — גופו!...

לכאורה, נתבאר לעיל (סי"ט) שיהודי צריך לעשות את שלו, מבלי להתחשב בכך שאינו רואה את התוצאה המיידית, וא"כ, מה רוצים ממנו, הרי הוא עשה את שלו, גם אם לא רואים את התוצאות?!

ובכן, לא לעשי' ופעולה כזו מכוונים הדברים! "לעשות" פירושו — התעסקות מתוך מסירה ונתינה, היינו, שאינו מסתפק בכך שעשה פעולה אחת, אלא חוזר ועושה עוד פעולה ועוד פעולה, וכן הלאה, עד מאה פעמים — מאה פעמים כפשוטו, ללא כל גוזמא בדבר!

וכמבואר בתניא¹⁴⁵ בענין "עובד אלקים", דקאי על מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד¹⁴⁶ — שטעם הדבר הוא "לפי שבימיהם היתה הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים", כלומר, "מאה פעמים" פירושו (לא רק ענין של ריבוי, אף שאין זה מאה פעמים בפועל, כי אם) מאה פעמים בפועל ממש, ומזה מובן גם בנוגע לכל שאר המקומות שמצינו חיוב לעסוק בהם "עד מאה פעמים", שהכוונה היא — מאה פעמים כפשוטו, ללא כל גוזמא.

ובנדו"ד — לא רק שעדיין לא עסקו בזה "מאה פעמים", אלא לא עסקו בזה אפילו שלשה פעמים בלבד, שהרי אילו היו עוסקים שלשה פעמים — היתה התעסקות זו הופכת ל"חזקה"!!...

והמעשה הוא העיקר, ובלשון הידוע^{146*}: "טאַפּאַרוּ-דאַ-פּלאַחו", שמכאן ולהבא — עכ"פ — יעסקו בזה באופן המתאים.

לד. והנה, בענין זה יש ציווי והוראה, ביחד עם נתינת-כח, בפרשה שהולכים לקרוא בתורה כתפלת מנחה — "בא אל פרעה":

איתא בזהר¹⁴⁷ שמשו רבינו פחד ללכת לפרעה — "משה דחיל מיני' ולא קריב אלא לגבי אינון יאוריין ואינון דרגין דילי', אבל לגבי' — דחיל כו", ולכן

¹⁴⁵ (145) פט"ו. (146) חגיגה ט, ב. (146*) ספר החולדות אדמו"ר מהר"ש ר"ע 69. סה"ש הי"ש" ע' 105. תש"ב ע' 84. תש"ד ע' 104. לקו"ש ח"ח ר"ע 437. ועוד. (147) בא לד, א.