

אוניברסיטת בר-אילן

"הלמדנות הפילוסופית"

של רבי יוסף רוזין

בדרשותיו של רבי מנחם מנדל שניאורסון

(הרבי מליובאוויטש)

ישראל אורי מייטליס

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך (M.A.)

במחלקה למחשבת ישראל של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' דב שוורץ
מהמחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בר-אילן

תוכן

א	תקציר
1	מבוא
1	א. הגדרת נושא העבודה
1	ב. הקשר בין תורת רי"ר ותורתו של רמ"מ
4	ג. מבוא ללמדנות הפילוסופית של רי"ר
6	ד. מבוא לשיטתו של רמ"מ
9	ה. דרך המחקר
11	1. הלמדנות הפילוסופית של רבי יוסף רוזין – במחקר הרבני והאקדמי
11	1.1 סוגים שונים של ייבוא מספר מורה נבוכים אל הדיון ההלכתי
12	1.2 מקוריות וחידוש
16	1.3 הלכה למעשה
20	1.4 אחדות חלקי התורה
23	1.5 פילוסופיה, קבלה וחסידות
28	2. שיטת לימודו של רי"ר על פי רמ"מ
28	2.1 קשריו האישיים של רמ"מ עם רי"ר
29	2.2 דמותו של רי"ר בשיחותיו ואיגרותיו של רמ"מ
31	2.3 חידושו של רי"ר כחלק מתהליך הגאולה
32	2.4 'תורה אחת'
34	5.5 תורה אחת: פילוסופיה וקבלה
39	3. חומר וצורה
39	3.1 הקדמה
40	3.2 חומר וצורה אצל הרמב"ם
42	3.3 בכח-בפועל; צורה-חומר
45	3.4 צורה וחומר – שמים וארץ
47	3.5 איסור חמץ – דרכי המשגה שונות
51	3.6 תואר ועצם – בין איסור למכירה
55	3.7 חומר וצורה – חלוקה משולשת
60	3.8 ביטול הצורה – בהלכה, בחסידות ובגאולה
64	3.9 הקשר בין חומר-צורה לכמות-איכות לשיטת רמ"מ
66	3.10 סוג ושוי – חומר וצורה
68	3.11 שני חלקים במצוות צדקה – חומר וצורה
71	3.12 סיכום הקשר בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשותיו של רמ"מ
73	4. זמן
73	4.1 הקדמה
77	4.2 זמן השבת וזמנו של יום הכיפורים – 'הרכבה שכונית' ו'הרכבה מזגית'
79	4.3 זמן השבת – מחלוקה פשוטה של רי"ר לחלוקה מורכבת של רמ"מ

80	4.3.1 משיח 'רוחני' לשיח 'למדני'
82	4.3.2 מן היזמן אל הישביתה'
83	4.3.3 מקומה של הימכילתאי שמביא רי"ר לשיטת רמ"מ
86	4.3.4 שתי בחינות בזמן של שבת
90	4.4 מידת האינטגרציה של תוספת הזמן לאור חקירתם של רי"ר ורמ"מ
93	4.5 הזמן ההלכתי של רי"ר ככלי לביאור הזמן החסידי של רמ"מ
95	4.6 דו-משמעות בהגדרת הזמן כ'נקודה'
98	4.7 קיומו של הזמן בעולם הנשמות – חקירתו של רי"ר מול גילוי מיסטי של רי"צ
101	4.8 סיכום הקשר בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשותיו של רמ"מ
103	5. פעולה נמשכת
103	5.1 הקדמה
105	5.2 ברית מילה – פעולה נמשכת, מצווה נמשכת, קדושה נמשכת, שלושה דינים
111	5.3 ארבעה סוגים של מצוות נמשכות
114	5.3 חיבור הפכים – פעולה נמשכת
115	5.3.1 יציאת מצרים – דבר נמשך (בשורש הרוחני ומשל מן הפיזיקה)
116	5.3.2 הקדש – פעולה נמשכת (הלכה, אגדה, פילוסופיה, חסידות)
119	5.3.3 נישואין – פעולה נמשכת (בין בריסק לחסידות)
121	5.4 תפילין של ראש – מצווה נמשכת
128	5.5 גניבה – עבירה נמשכת
135	5.6 חורבן הבית – "גדר חורבן נמשך"
138	5.7 סיכום הקשר בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשותיו של רמ"מ
140	סיכום
141	ביבליוגרפיה
I	תקציר באנגלית

תקציר

עבודה זו בוחנת את הזיקה בין "הלמדנות הפילוסופית" של רבי יוסף רוזין (להלן רי"ר) לדרשותיו של רבי מנחם מנדל שניאורסון, הרבי מליובאוויטש (להלן רמ"מ).

המבוא לעבודה פותח בדיון על אודות המושג "למדנות פילוסופית", מושג מרכזי בעבודה זו המצביע על ניתוח אנליטי של הטקסט התלמודי או ההלכתי על ידי מושגים פילוסופיים. רי"ר נושא את דגלה של הלמדנות הפילוסופית, ושיטה זו של רי"ר טבועה בתורתו רמ"מ.

הפרק הראשון המשמש כמבוא ללמדנות הפילוסופית של רי"ר סוקר ומנתח את המחקר הרבני והאקדמי בנושא: בתחילה הוא עומד על החלוקה לשלושה אופנים בהם מושגים מן המורה נבוכים מצאו דרכם לדיון ההלכתי של רי"ר, על פי הרב מנחם מנדל כשר. הדברים מצביעים על שיטה חדשנית ומקורית ואנו מנסים להתחקות אחר הגורמים והמניעים ליצירה חדשה זו. מן הדברים עולה כי רי"ר חייב היה לייצר שפה חדשה הכוללת את המושגים הפילוסופיים על מנת להמשיג את רעיונותיו החדשים, כמו גם על מנת למצוא מושגים קצרים דרכם ניתן להביע רעיונות ארוכים – זאת בעקבות סגנון כתיבתו הקצר. בהמשך דנה העבודה בשאלת השפעתה של שיטתו הפילוסופית של רי"ר על פסיקת ההלכה. הרב יצחק גינזבורג וד"ר יצחק ברנד מוכיחים שההמשגות הפילוסופיות של רי"ר השפיעו על פסיקותיו; לפי דבריהם של ר' הלל צייטלין והרב פנחס טייץ רי"ר אף ראה במורה נבוכים ספר הלכה. מתוך עמדתם של כמה הוגים עולה כי הסינתזה שיצר רי"ר בין משנה תורה למורה נבוכים הונעה על ידי הערצתו הגלויה של רי"ר לרמב"ם; לפי הוגים נוספים סינתזה זו קשורה לאחדות בכלל בין סוגות תורניות שונות בתורתו של רי"ר – ובתוכם גם תורת הקבלה. ואמנם הרב מ.מ. כשר כותב על השפעות קבליות מסוימות על שיטתו של רי"ר, והרב יהושע מונדשיין מציין השפעות רבות מחסידות חב"ד על הלמדנות הפילוסופית של רי"ר. לפי הרב מ.מ. כשר שימושו של רי"ר תכופות בספר מורה נבוכים קשור לרקעו החסידי, ור' צייטלין והרב מונדשיין סוברים כי הדבר נובע מהיותו שייך לחסידות חב"ד דווקא.

הפרק השני דן בהתייחסויותיו של רמ"מ לדמותו של רי"ר ולתורתו: הוא מראה כי הקשר האישי שהיה בין השניים הוא מרכיב חשוב בהתייחסות של רמ"מ לרי"ר, והוא גם מציין את העובדה כי שניהם שייכים לחסידות חב"ד (על ענפיה השונים). מן הדברים עולה כי רמ"מ מתייחס לאישיותו של רי"ר בכבוד, ההערצה ותוך היכרות רבה לדמותו, אולם נראה כי התפעמותו של רמ"מ מרי"ר נובעת דווקא מהתורה המיוחדת של רי"ר עד כדי ראייתה כחלק מסימני הגאולה. הנקודה המרכזית שרמ"מ מזכיר אודות תורתו של רי"ר היא האחדות בתורתו – מציאת הנקודה האחת המשותפת בין סוגיות שונות, הגדר המאחד את הפרטים והפלת המחיצות בין סוגות תורניות שונות והכללתם תחת 'תורה אחת'. בתוך אחדות זו מדגיש רמ"מ פעמים רבות את הפלת המחיצה בין תורת הנגלה לתורת הנסתר. בהתכתבותו עם העוסקים בתורת רי"ר, חשוב היה לרמ"מ להזכיר את המקורות הקבליים המצויים בספרי צפנת פענח שכתב רי"ר, שעל אף הנדירות של מקורות אלו בשורות ספרי צפנת פענח, נראה כי רמ"מ סבור היה שבין השורות ניתן למצוא עוד מקורות רבים כאלו. כפי שרמ"מ מעיד בעצמו, מרכיבים עליהם מדבר רמ"מ המצויים בשיטתו של רי"ר מצויים גם בשיטתו שלו – ואנו עוסקים בכמה מהם בפרקים המרכזיים של העבודה.

בפרקים הבאים מוצגת ה"למדנות הפילוסופית של ריי"ר" כפי שהיא מופיעה "בדרשותיו של רמ"מ". העבודה מצביעה על מגוון קשרים ודרכים בהם רמ"מ משתמש במושגיו של ריי"ר. הפרק השלישי עוסק במונחים האריסטוטליים 'חומר' ו'צורה' וכן במושגים הקרובים אליהם לשיטת ריי"ר כמו 'עצם' ו'תואר' ואף 'כמות' ו'איכות': הרמב"ם מביא שני מובנים למושג צורה, ונראה כי ריי"ר (ובעקבותיו רמ"מ) משתמש בשני המובנים של המושג (יחד עם המושגים תואר ואיכות) כשהגבול ביניהם לא תמיד ברור. אפשר שגם מצויות השפעות מספרי מחשבת ישראל המאוחרים לרמב"ם, ובתוכם השפעות חסידיות וקבליות, לשימושו של ריי"ר במושג. אנו דנים ביחסים שרוקם רמ"מ בין שימושו במושג 'בכח' לבין שימושו של ריי"ר במושג 'צורה', ורואים כיצד רמ"מ נעזר במושגו שלו כדי לדרוש את רעיונו של ריי"ר. באחת השיחות עולה שאלה חסידית ורוחנית עליה עונה רמ"מ בעזרת חקירה למדנית פרי הלמדנות הפילוסופית של ריי"ר, ולאחר מכן הוא מפתח את חידושו של ריי"ר. דומה כי שיטתו של ריי"ר המרבה בהפשטה על ידי מושגים פילוסופיים היא שמאפשרת לרמ"מ להכליל, לאחר הפשטה זו, הלכה, אגדה ועוד סוגות תורניות. בשיחה נוספת מסתבר כי רעיון המופיע אצל ריי"ר ובעקבותיו אצל רמ"מ, אינו מיובא לתורת החסידות (כפי שנראה בתחילה) אלא פשוט שב למקורו. בשיחה זו אנו גם רואים כיצד רמ"מ מבאר רעיון של ריי"ר דרך תורת החסידות, וכן שמים לב כיצד דבריו של ריי"ר מהווים מרכיב במסקנה חב"דית קלאסית שמביא רמ"מ, הלוא היא עשייה לא-ל "דירה בתחתונים". במקום אחר אנו רואים כי בשימושו של רמ"מ בטרמינולוגיה של ריי"ר ובכליו, רמ"מ לא תמיד מפתח וממשיך חידוש של ריי"ר אלא עיתים ומשתמש בטבעיות בטרמינולוגיה זו, יחד עם הוספת הערה כי הרעיון לשימוש בכלים אלו יובא מתורתו של ריי"ר. נוסף לכל זה אנו מוצאים השפעות אפשריות של ריי"ר בדברי רמ"מ גם ללא הפניה מפורשת אליהם. הפרק הרביעי עוסק בחקירות הזמן ההלכתיות של ריי"ר ושימושו של רמ"מ בחקירות אלו: נראה ששימושו של ריי"ר בשאלת הזמן הפילוסופית – החוקרת האם הזמן מתחלק לאטומים – בתחומי ההלכה, נוגע לדידו בשאלות מטפיזיות ואין לראות במתודה זו כלי אנליטי גרידא; עם זאת העיסוק לרוב אינו בשאלת הזמן הפיסיקלית אלא בשאלת הזמן התורנית-רוחנית. ניתוח הדברים מגלה כי ריי"ר מסביר את מתודת החקירה על אודות חלוקת הזמן בדרך קבלית-חסידית, ונראה כי הדבר רומז להשפעה מצד הקבלה-חסידות על עצם החקירה. עיקר שיחותיו של רמ"מ העוסקות סביב שאלת חלוקת הזמן דרך המתודה של ריי"ר, מתייחסות לזמן השבת; רמ"מ מרחיב את רעיונותיו של ריי"ר אודות זמן השבת, יוצר בהם מורכבות גדולה יותר ואף מוסיף הסברים מהותיים לחילוקיו האנליטיים של ריי"ר. אף כאן ניתן לראות כיצד חקירתו של ריי"ר מוצאת עצמה בשיחותיו של רמ"מ מסובבת במקורות אגדיים וחסידיים, וכיצד רמ"מ עונה על שאלה 'רוחנית' על ידי שפה 'למדנית' פרי המתודה של ריי"ר. במספר מקומות ניכר כיצד המתודה של ריי"ר נטמעת בפרדיגמה הלמדנית של רמ"מ. משום כך אין לומר באופן גורף כי דבריו של רמ"מ אודות חקירה של ריי"ר הם תמיד פרשנות לדבריו, משום שלפעמים מדובר על שימוש במתודה שנוצרה אצל ריי"ר אך הפכה גם לחלק משיטתו של רמ"מ. זאת ועוד, עיון בכתבי רמ"מ מראה כי לעיתים הוא משנה את פשט חקירתו של ריי"ר ומעביר את הדיון מן הזמן אל ה'שביתה', אך יחד עם זאת החקירה נותרה חקירה "הרוג'צוברית" קלאסית, כששאלת האטומיזם נותרה ורק שינתה אובייקט. לאור הטקסטים הנדונים אנו רואים כי ההפשטה ההלכתית של ריי"ר על ידי פרדיגמה פילוסופית, מעמידה את עצמה כגשר רחב בין עולם ההלכה לעולם החסידות. בנוסף, בגוף הטקסט של אחת משיחותיו הלמדניות, דן רמ"מ את הדיון כולו אך

ורק דרך מקורות מספרות ה'נגלה', וזאת בזכות שפתו של רי"ר איתה יכול רמ"מ להמשיך את הדיון דרך סוגה זו גם בהגיעו לנושא 'רוחני' כמו הזמן ביחס לבורא. בנוגע לשאלת הזמן שלאחר המוות אנו מבינים כי לא ניתן ליצור כאן סיווג ל'זמנים' מסוגים שונים (וזאת בשונה משאלת חלוקת הזמן המסווגת לזמן פיזיקאלי מחד וזמן הלכתי-רוחני מאידך). בסוגיה זו אנו רואים כי רמ"מ מעמת את דברי רי"ר עם המסקנה המתקבלת מהתגלות מיסטית, משום שלדעת רמ"מ ההתגלות המיסטית ודברי רי"ר שעל הכתובים מתייחסים לאמת אחת; משום כך רמ"מ מפרש את דברי רי"ר בהתאם להתגלות המיסטית הנידונה.

הפרק החמישי עוסק ברעיון של 'פעולה נמשכת': רעיון זה נוצר אצל רי"ר ככל הנראה בעקבות, או לפחות בהשראת דברי הרמב"ם במורה נבוכים על השפע הא-לוהי הנמשך; מסקנה זו עולה משום שרי"ר קושר את שני הרעיונות במפורש. רעיון פילוסופי-תיאולוגי זה של השפע הא-לוהי הנמשך פותח ביתר שאת בתורת החסידות, ולכן מפרשים בחב"ד את רעיונו של רי"ר אודות 'פעולה נמשכת' בדרך חסידית. ואכן נראה כי אפשר ורי"ר הושפע בעיצוב הרעיון מתורת החסידות. מחד גיסא אנו מדגישים כי הרעיון של 'פעולה נמשכת' אינו זהה לרעיון של 'מצווה נמשכת' ומאידך גיסא אנו מצהירים שפעמים רבות ההבדל ביניהם מתמסמס, בייחוד בשיחותיו של רמ"מ.

מתברר כי המושג פעולה נמשכת נטמע עמוק בתורתו ולשונו של רמ"מ בסוגות שונות ובהקשרים שונים ומגוונים, והוא מופיע פעמים רבות בשיחותיו של רמ"מ גם כשרי"ר אינו מוזכר שם. רמ"מ יוצר חלוקה לסוגים שונים של מצוות נמשכות; רובם מנוסחים בשפה למדנית הנצמדת לפרדיגמה הלמדנית של רי"ר, ואיתם סוג נוסף היוצא מתוך פרדיגמה 'חסידית'. בסוגיה אודות גניבה כפעולה נמשכת יוצר רמ"מ סוגים שונים של 'הימשכות' והמושג עושה כברת דרך ארוכה לעבר מקומות נוספים, כמו פעולות חיוביות נמשכות והימשכות במרחב. רעיון אחר של רי"ר בנוגע לפעולה נמשכת נרתם על ידי רמ"מ לטובת עולם החסידות, משלים איתו רעיון קבלי-חסידי ואף מבהיר דרכו את היום המציין את "ראש השנה לחסידות". במקום אחר, רעיון של רי"ר על אודות הנחת תפילין של ראש, נדרש דרך רעיון חסידי-חב"די קלאסי. ניתן לראות כיצד רמ"מ מסביר דרך מושג זה אגדתות של חז"ל, כיצד הוא מביא רעיונות של רי"ר על אודות המושג על מנת לפתור קושיות מהתלמוד ומספרות הראשונים, וכן כיצד הוא מפרש בדרך זו את המקרא. בזיקה לרעיון של הפעולה הנמשכת משלב רמ"מ בשיחתו ודן גם ב'שלושה דינים' מבית מדרשו של רי"ר. לעיתים משתמש רמ"מ ברעיון של פעולה נמשכת או מצווה נמשכת עד כדי הטמעתה במהלך השיחה, התמסמסות המושג, אך הישארות הרעיון. ניתן לראות כי רמ"מ מסביר מצבים היסטוריים דרך מושג זה (יציאת מצרים היא דבר הנמשך גם עתה על פי החסידות), בדומה לרי"ר שאף הוא פירש כך מאורעות היסטוריים (חורבן הבית הוא חורבן נמשך לדידו). בסוגית הנישואין כפעולה נמשכת, אנו רואים כי רי"ר מסביר 'מה' (הנישואין היא פעולה נמשכת), רמ"מ עונה על שאלת ה'למה' (משום שיש כאן איחוד בין הפכים – ואיחוד בין הפכים זקוק לפעולה תמידית) והרב יצחק גינזבורג, חסידו של רמ"מ, משלים את התמונה ומביא השלכה רוחנית וקיומית של רעיון זה. דברים אלו מושווים לתגובתו של ר' חיים מברסק אודות דברי רי"ר, וניתן להסיק שהיכן שר' חיים ראה 'חקירת יתר', באותו ה'יתר' מוצאים בחסידות את ה'יעודפות', שם טמונה משמעות רוחנית העולה דרך הדרשה החסידית. גם בפרק זה עולה כי ניסוחיו ורעיונותיו ההלכתיים-למדניים של רי"ר הם המתאימים ביותר ליצור דרכם את השילוב של מחשבת ההלכה במחשבת החסידות, כפי שעושה הרמ"מ. בסוגיה על אודות 'הקדש' כפעולה נמשכת אנו מדגישים את

ההבדל בין הרב מ.מ. כשר שניגש אליה כפרשן וחוקר, לרמ"מ שניגש אליה כפרשן ודרשן הבא לחדש בה.

בסיום העבודה מתחדד השילוב בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשותיו של רמ"מ: מן הדברים עולה כי לעיתים נכון להציג את דברי רמ"מ כפרשנות לדבריו של רי"ר, לעיתים כהרחבה שלהם ולעיתים כדרשה שלהם. העבודה מראה כי בממשק בין דברי רמ"מ לדברי רי"ר נוצר איחוד ועירוב של שפות מעניין ומקורי, ששפתו המופשטת של רי"ר היא המוכשרת למלאכת איחוד זו; יחד עם זאת מצוין כי עירוב השפות החל כבר בתורתו של רי"ר. לבסוף מוזכרת היטמעות שיטתו של רי"ר בתורתו של רמ"מ.

מטרתה של עבודה זו היא לחקור את "הלמדנות הפילוסופית" של מחבר ספרי 'צפנת פענח', רבי יוסף רוזין (המכונה הרוגצ'ובר או הגאון הרוגצ'ובי על שם העיירה רוגצ'וב בה גדל; 1858 - 1936. להלן: ר"ר) כפי שהיא מופיעה בדרשותיו של האדמו"ר השביעי של חסידות חב"ד רבי מנחם מנדל שניאורסון (1902 - 1994 להלן: רמ"מ) הלוא הוא הרבי מליובאוויטש.¹ נבהיר את שימושנו במושג "למדנות פילוסופית": בשימושנו במהלך העבודה במושג "למדנות"¹ כוונתנו בעיקר לצורת לימוד של הטקסט התלמודי או ההלכתי הכוללת בתוכה ניתוח קונספטואלי. ניתוח מסוג זה מקובל והגיע לשיאו האנליטי בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים בחוגו של רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק (1853 - 1918).² "למדנות פילוסופית" אם כן, היא ניתוח אנליטי של הטקסט התלמודי או ההלכתי, על ידי מושגים ושפה שהגיעו מעולמה של הפילוסופיה. לאור הסבר זה, נמצא ואין בשיטות ה'למדנות' השונות שיטה הראויה להתקרא "למדנות פילוסופית" יותר משיטתו של ר"ר,³ כפי שניזכר לראות במהלך העבודה. שיטה זו מצאה את דרכה לשיחותיו של רמ"מ וכן השפיעה השפעה רבה על שיטתו ה'למדנית' של רמ"מ. הזיקה בין הלמדנות הפילוסופית של ר"ר לשיחותיו של רמ"מ תיבחן במהלך העבודה. בדרך זו גם תבחן השפה המגוונת שנוצרה בשיחותיו של רמ"מ הכוללת סוגות תורניות שונות – כמו הלכה, למדנות, פילוסופיה, קבלה וחסידות – ומנסה לטשטש את הקווים המפרידים ביניהם.

ב. הקשר בין תורת ר"ר ותורתו של רמ"מ

רבות נכתב במחקר האקדמאי אודות תורתו של רמ"מ. יצחק קראוס עסק בהגותו של רמ"מ לאור הנהגתו את ה"דור השביעי",⁴ אלון דהן כתב על משנתו המשיחית של רמ"מ,⁵ שלי גולדברג כתבה

¹ הגדרה מדויקת לתחום הנקרא "למדנות", מתבררת כיום בעבודת הדוקטורט של נעם סמט, "ספר 'קצות החושן' – ראשית הלמדנות: מאפיינים ומגמות", הנכתבת בימים אלו באוניברסיטת באר שבע, בהנחייתו של ד"ר רמי ריינר.

² ניסיון לאפיין את כלליה של ה'למדנות' הבריסקאית ודומיה נעשה בספר זה: N. Solomon, *The Analytic Movement*: Hayyim Soloveitchik and his circle, Atlanta 1993. (להלן: *Solomon, The Analytic*) שלמה

טיקוצ'ינסקי מציין בעבודתו (ש' טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה עבודת מחקר לשם קבלת תואר מוסמך, החוג להיסטוריה של עם ישראל האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד (להלן: טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד) שמות נוספים מקובלים לסוג זה של למדנות: 'דרך הסברא' או 'דרך ההגיון' (עמ' 7) ובראשה 'דרך ההבנה' (עמ' 5). וראה להלן הערה 11. שיטתו של רמ"מ מערבת בתוכה מהלכים רבים העונים להגדרה זו כפי שנראה במהלך העבודה, אולם אין רמ"מ מחויב כלל ועיקר לדרך זו והוא משלב מתודות וסוגות שונות במהלך שיחותיו. דומה כי אי-מחויבותו של רמ"מ למתודה אחת היא חלק ממאפייני תורתו.

³ וראה Solomon, *The Analytic*, p.192-193

⁴ י' קראוס, לחיות עם הזמן - הגות והנהגה הלכה ומעשה במשנתו של הרב מנחם מנדל שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשס"א. וכן: י' קראוס, השביעי – משיחות בדור השביעי של חב"ד, תל אביב 2007 (להלן: קראוס, השביעי)

⁵ י' דהן, דירה בתחתונים: משנתו המשיחית של ר' מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ירושלים 2006 (להלן: דהן, דירה בתחתונים)

על הסתלקות הצדיק במשנתו,⁶ יעקב גוטליב כתב על דמותו ותורתו של הרמב"ם במשנתו של רמ"מ,⁷ ודב שוורץ כתב על נושאים שונים בתורת החסידות⁸ כפי שמופיעים אצל רמ"מ, זאת ביחס לתורתם של אדמו"רי חב"ד שקדמו לו.⁹ אולם רמ"מ עסק בסוגות תורניות רבות שבכמה מהם יד המחקר כמעט ולא נגעה. בראש ובראשונה נציין כי המחקר עסק יותר בשיחותיו של רמ"מ ופחות במאמריו.¹⁰ יחד עם זאת המחקר לא עסק עדיין בסוגות תורניות רבות הטמונות בשיחותיו. סוגה חשובה ביותר המצויה בשיחותיו של רמ"מ ודורשת דיון מעמיק היא סוגת ה'למדנות' וה'פילפול'¹¹ אשר היא מנת חלקם של ספרות ה'אחרונים' (פרשני התלמוד ופוסקי ההלכה של התקופה המודרנית) הקלאסית; רמ"מ הרבה בדיונים מסוג זה. אולם אצל רמ"מ הסוגות השונות מוצאות עצמן שזורות אלו באלו, ודיון למדני אנליטי נוסח דרכו של ר' חיים סולויצ'יק מבריסק¹² יכול למצוא עצמו מהר מאוד הופך פניו לדיון חסידי-קבלי. כפי שנראה במהלך העבודה, המחיצות בין הז'יאנרים התורניים אצל רמ"מ נופלות לעיתים קרובות והוא אף מתייחס במפורש להפלת מחיצות אלו.¹³ כאמור, בתחום ה'למדנות' של רמ"מ, נוכחות רבה ומשמעותית תופסים רעיונותיו

⁶ ש' גולדברג, מסע הנשמה - נשמת הצדיק ונצחיות הנשמה במשנת חב"ד, ירושלים תשס"ט, (להלן: גולדברג, מסע הנשמה) בפרק השלישי ובפרק השמיני.

⁷ ראה י' גוטליב, שכלתנות בלבוש חסידי - דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד, רמת גן תשס"ט, (להלן: גוטליב, שכלתנות) בעיקר בפרקים הרביעי החמישי והשישי.

⁸ בריאה וראשית ההתהוות, אמונה, גאולה ותשובה.

⁹ ראה ד' שוורץ, מחשבת חב"ד - מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א (להלן: שוורץ, מחשבת חב"ד)

¹⁰ הבדלים רבים יש בין שני ז'יאנרים אלו. בקצרה נאמר כי בעוד שהשיחה הייתה נכתבת לרוב בידיש ועוסקת בעניינים מגוונים - פרשת שבוע, חסידות, הלכה, למדנות וענייני דיומא - המאמר היה נכתב בדרך כלל בעברית, נאמר תחת אווירת יראה מיוחדת ועסק בתורה החב"דית בשפתה. מקובל לרוב בחב"ד שאמירת מאמר זהו דבר השייך לאדמו"ר דווקא. על אפיון ה'מאמר' בחב"ד ראה א' רוט, הקורפוס הספרותי החב"די, רכיביו והפצתו כבסיס לקריאת טקסט חב"די, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ב, (להלן: רוט, הקורפוס) עמ' 69-95

¹¹ לענייננו, על ההבדל בין 'דרך ההבנה' (ראה לעיל הערה 2) לשיטת הפלפול' או 'הדרך הישנה' ראה למשל את דבריו של טיקוצ'ינסקי: "בדרכי הלימוד הישנות מיקדו את הדיון ברובד המטריאלי, המקרי (הסובייקטיבי) של הסוגיה, ולפיכך הפריזו הלומדים לעתים בהנגדה בין-סוגייתית, בהשלכה ובהיקש, ללא בחינת הקטגוריה הטמונה בסוגיה המקומית בה עסקו. יתרה מזו, הבנת כל שלב משלבי ה'שקלא וטריא' של הסוגיה נחשבה לאתגר לא פחות חשוב מהבנת המסקנה... גישות אלה הביאו לכך שגדל מספרם של ההיגדים והטיעונים המקומיים שנתפסו כיכללים, ושהועתקו לסוגיות אחרות. זוהי הקרקע הפוריה שהצמיחה אינסוף דיונים מפולפלים סביב הנגדות והשוואות בין-סוגייתיות, וסביב זיהוי וסידור שיטות התנאים והאמוראים ופרשניהם הרבים. לעומתן, 'דרך ההבנה' הניחה למשא-ומתן הסוגייתי ולא עסקה בפרשנות שלביו השונים, אלא התמקדה בהבנה מושגית של הרעיון המרכזי. לא רק מלאכת זיהוי רעיון-היסוד ניצבת לנגד עיניה, אלא בירורו ושכלולו לכלל קטגוריה מופשטת אך מובחנת. ה'חקירה' נסובה על הקטגוריות המכוננות את היחס שבין המרכיבים התוכניים של הסוגיה. תהליך ההמשגה וההגדרה היה למטרה לימודית בפני עצמה, כאשר השלכותיו החוץ-סוגייתיות משניות בחשיבותן. הקטגוריות המופשטות שנוצרו באמצעות 'דרך ההבנה' מלוות את שלל הדיון ההלכתי וחוצות בקיום רחבים את התלמוד כולו" (טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 59). על אף הבדלים אלו, כללנו את ה'פלפול' וה'למדנות' (הקרובה ל'דרך ההבנה') בחדא מחתא; אפיון השוני ביניהם בתוך שיחותיו של רמ"מ - שם ישנם אלמנטים שונים מכל אחת מן הדרכים, ללא נאמנות לשיטה אחת מרכזית - דורש דיון נפרד ומקיף.

¹² ראה טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 39 והלאה

¹³ ראה בכמה מקומות בפרק השני.

ושיטתו של ר"ר. רבות נכתב על אישיותו ותורתו של ר"ר,¹⁴ אולם רק מעט מאוד מכל זה נכתב במחקר האקדמי. יוצא דופן אולי הוא יצחק ברנד מהמחלקה למשפטים באוניברסיטת בר אילן שעסק במאמרו "פילוסופיה בשירות ההלכה: עיון בבעיית האישיות המשפטית"¹⁵ באחד המאפיינים הבולטים בשיטתו הלמדנית של ר"ר – הלא הוא שילובם של מונחים פילוסופיים מן המורה נבוכים בחקירותיו ההלכתיות. מאפיין זה הוא כאמור זה המתכנה בפינו "למדנות פילוסופית". סביב מאפיין מעניין וייחודי זה נכתב הספר המקיף ביותר על תורתו של ר"ר, הלוא הוא 'מפענח צפונות' ספרו של הרב מנחם מנדל כשר. לאפיון מאפיין זה בשיטתו של ר"ר יוקדש הפרק הראשון בעבודה זו, ויחד עם זאת הוא יעמוד במרכז העבודה כולה. על הקשר בין ר"ר לרמ"ם נכתב לא מעט בקרב חסידי החב"ד, וכמבוא לעניינה של עבודה זו נביא כאן את הדברים הבאים המופיעים בהקדמה לספר 'הצפנת פענח במשנת הרבי':

ריבוי הכמות הגדול של הופעת דברי הגאון הרוגצ'ובי במשנת הרבי הרי הוא תוצאה ישירה מן האיכות והמהות. הווי אומר: בנקודות מסויימות ובסוגיות אלו ואחרות רואה הרבי עין בעין עם הגאון הרוגצ'ובי את אותה דרך העיון המחודשת שסלל המאפיינת כל-כך את תורתו ורואה בה חלק עיקרי מ"כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש" שניתן למשה מסיני. ומטעם זה מרבה כל-כך לעסוק בדבריו לדון בהם וליאות לאורם. וענין מיוחד זה בתורת הרוגצ'ובי מופיע בכתבי הרבי באופנים והקשרים שונים: יש והיסודות שמציב הרבי בנויים ומיוסדים על דבריו ויש ודברי הגאון מתבארים ומקבלים תוספת עומק לאור יסודותיו של הרבי או שהרבי ממשיך לפתח ולהרחיב אותם ולמצוא להם ראיות ואסמכתות מדברי חז"ל או מלשונות הפסוקים ופרשיות התורה; יש לעיתים והיסוד שהציב הגאון משמש כאבן הפינה עליה מושתתים דברי הרבי ויש והדברים באים בתורת סיוע ואסמכתא או כדוגמא ומשל – מענין זה לענין אחר; יש ודבריו באים כחלק בלתי נפרד בגוף הדיון בדברי הרבי ויש ומופיעים כבדרך-אגב בהערה המציינת לדברי הגאון בענין ופעמים רבות יש לדלות פנינים ומרגליות מתוך ההתעמקות וההשוואה בין דברי הרבי לדבריו; יש והרבי מתפלפל בדבריו מותיב ומפרק ויש לעיתים שבדברי הרבי מופיע הסבר וביאור ב"פשט" דבריו של הרוגצ'ובי באותם מקומות בהם רב הסתום על המפורש בדבריו הקצרים והמדודים; פעמים רבות מאמץ הרבי את יסודותיו וגדריו ובבחינת יסוד תקיף וחזק בל ימוט ולעיתים נוקט כצד אחר או שחולק עליהם. ואמנם הצד השווה שבכולם הוא הקו החדש והמחודש המאפיין את הדברים – הן אלו של הגאון והן אלו של הרבי – שבאותם מקומות בהם הוא הולך בדרכו של הגאון ודן בדבריו ניתן למצוא באופן

¹⁴ ספרים ומאמרים אלו יוזכרו במהלך עבודה זו, אציין את העיקרים שבהם: כשר, הרב מנחם מנדל, מפענח צפונות, ירושלים תשל"ו (להלן: מפענח צפונות); מאמר ארוך על ר"ר של הרב שלמה יוסף זיין בתוך: הרב ש"י זיין, בספרו אישים ושיטות - שורת מאמרים על אישי הלכה ושיטותיהם בתורה, תל אביב תשי"ב, עמ' 71-131 (להלן: ר' זיין, אישים ושיטות); הרב מ' גרוסברג, צפונות הרוגצ'ובי: בירורים במשנתו - הלכה ועיון ירושלים תשי"ח (להלן: ר' גרוסברג, צפונות הרוגצ'ובי); הרב מ"ש כשר, פרקי מבוא לתורת הרוגצ'ובי, ירושלים תשכ"ו, וכן הגאון הרוגצ'ובי ותלמודו – הערכה ודוגמאות מתורתו, ירושלים תשל"ד; י' בורוכוב, הרוגצ'ובי: סיפור חייו של גאון הגאונים, שר התורה, רבי יוסף רוזין זצ"ל, (ללא מקום הדפסה) תשס"ה (להלן: בורוכוב, הרוגצ'ובי)

¹⁵ י' ברנד, "פילוסופיה בשירות ההלכה – עיון בבעיית האישיות המשפטית", בתוך א' רוזנק, (עורך), הלכה מטה-הלכה ופילוסופיה, ירושלים תשע"א, עמ' 187-225 (להלן: ברנד, פילוסופיה בשירות)

ברור לגמרי את אותם גדרים ואותו כיוון מחשבה עצמו המאפיין את תורתו של הגאון; אותה יצירתיות מקורית שלמעשה בחלקה הגדול של תורתו לא ניתן למצאה באף חיבור מגדולי הדורות האחרונים ומהקודמים להם. ולא בכדי מזכיר הרבי תכופות את יחודיותו הגדולה של הגאון בדרכו הסלולה.¹⁶

דברים אלו מצביעים על הזיקה וההשפעה הרבה של השיטה הלמדנית של רי"ר על שיטתו של רמ"מ. הודגש כי "באותם מקומות בהם הוא [=רמ"מ י.א.מ] הולך בדרכו של הגאון ודן בדבריו ניתן למצוא באופן ברור לגמרי את אותם גדרים ואותו כיוון מחשבה עצמו המאפיין את תורתו של הגאון"; היבט זה יעמוד כרעיון מרכזי בעבודה זו שתפקידה לבחון את המקומות בהם רמ"מ מזכיר בשיחותיו רעיונות מן הלמדנות הפילוסופית של רי"ר. נציין כי למקומות בהם "מזכיר הרבי... את יחודיותו הגדולה של הגאון בדרכו הסלולה", יוקדש בעיקר הפרק השני של העבודה.

ג. מבוא ללמדנות הפילוסופית של רי"ר

כאמור, רי"ר נולד בשנת 1858 ברוג'וב שברוסיה הלבנה, למשפחה שהשתייכה לחסידות חב"ד.¹⁷ במשך חייו היה קשור לחסידות חב"ד-קאפוסט,¹⁸ ובשלב מאוחר גם לאדמו"רי חב"ד-ליובאוויטש.¹⁹ בנערותו למד בסלוצק אצל הרב יוסף דב סולובייצ'יק ולמד כשנה יחד עם בנו רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק.²⁰ בימים אלו והוא רק בן תשע²¹ כבר נתפס כ"עילוי" וכן הוכר בזכות חידודיו וחריפותו,²² אשר הפכו בהמשך לחלק מסימני ההיכר שלו.²³ לאחר מכן למד אצל הרב יהושע ליב דיסקין בשקלוב,²⁴ ומאוחר יותר כיהן כרב הקהילה החסידית בדווינסק בהמלצת האדמו"ר של חב"ד-קאפוסט רבי שלמה זלמן שניאורסון²⁵ במקביל למינוי רבי מאיר שמחה הכהן

¹⁶ י"מ ניוהויזר, (עורך), הצפנת פענח במשנת הרבי, ניו יורק תשס"ג, עמ' 9-10. וראה גם את ספרם של הרב מ"מ טננבוים והרב ע' שגיב, רזין דאורייתא – ערכים בתורת הרג'ובי עם ביאורי הרבי, ביתר עילית תשס"ח. כאן המקום לומר כי ברצוני להודות למחבריו של הספר 'רזין דאורייתא', הן בהשראה לבחירת נושא העבודה והן במלאכת איסוף המקורות שהחל עם המקורות המובאים בספר.

¹⁷ ראה ר' ה' צייטלין, "הסביבה שבה גדל העילוי מרוג'וב צ"ל" תרגום: הרב י' מונדשיין, בתוך: כפר חב"ד, גליון 893 (יא אדר תש"ס), כפר חב"ד תש"ס, עמ' 60-56 (להלן: ר' צייטלין, הסביבה), עמ' 58

¹⁸ ראה ר' ז'ין, אישים ושיטות, עמ' 75

¹⁹ ראה אצל הרב י' מונדשיין, "פענח רזא - לדמותו החסידית של הרוג'ובי", בתוך מגדל עז, כפר חב"ד תש"מ, (להלן: ר' מונדשיין, מגדל עז) עמ' פח-צט, ראה בעמ' צד-צח.

²⁰ ראה ר' ז'ין, אישים ושיטות, שם

²¹ אודות הוויכוחים בנוגע לגילו בהגיעו לסלוצק ראו הרב ח' קרלינסקי, "הראשון לשובלת בריסק", הדרום חוברת מ ניו יורק תשרי תשל"ה, עמ' 176, הערה 338

²² הדרום, שם

²³ וראה, בורוכוב, הרוג'ובי, עמ' 184-199

²⁴ ראה ר' ז'ין, אישים ושיטות, עמ' 75

²⁵ על השפעה אפשרית של רעיון חסידי מתורתו רבי שלמה זלמן שניאורסון על הגותו הלמדנית של רי"ר ראה בפרק השלישי עמ' 61.

בעל ה'אור שמח' וה'משך חכמה', לכהונת רב הקהילה הליטאית של דווינסק.²⁶ רי"ר כיהן שם ברבנות לפני מלחמת העולם הראשונה (1889 - 1914) ולאחריה (מ-1924 ועד פטירתו בווינה ב-1936).²⁷ בין שתי התקופות כיהן כרב בפטרבורג.

דומה ומעטים בתקופתו זכו לכמות סופרלטיבים יוצאת דופן, הן בנוגע לבקיאיותו היוצאת דופן בתורה והן בנוגע לחידושי המקוריים ושיטתו הייחודית. נביא מדבריו הידועים של הרב שלמה יוסף ז'וין על אודות כך. הדברים מובאים בספרו 'אישים ושיטות' באחד המאמרים המפורסמים אודות רי"ר.²⁸

הרוגאצ'ובי עומד נבדל ברשות היחיד. תפיסה מיוחדת לו. **עין** מיוחדת. באופן מיוחד הוא רואה. כשהוא מביא המון מראי-מקומות להענין שהוא דן בו או מתפללים לא בלבד על **רוב** הבקיאיות, אלא אף ובעיקר על **אופן** ההסתכלות שלו. השוואות ואסוציאציות שהעין הרגילה אינה מרגישה בהן. **רואה** ואינה מרגשת. והוא הדין בנוגע לדרכי ההבנה שלו ולאורחות ביאוריו ופרושי הכל נחתם במטבע מיוחדת... לא נמצא שני לו בדורנו, וגם בדורות הרבה לפניו ולאחריו, בבחינת ידיעה בקיאית מופלאה של כל התורה כולה, לכלילה ולפרטיה ולפרטי-פרטיה, לחדרי חדריה ולעמקי-סתריה.²⁹

מפאת ייחודיות זו של השיטה הלמדנית של רי"ר, לא מצא שלמה טיקוצ'ינסקי מקום להתעסק עימה בעבודתו 'דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע עשרה', שם כתב על כמה מהרבנים שחיו בזמנו של רי"ר ועסקו במקביל לרי"ר באותה הסוגה התורנית. כך כותב טיקוצ'ינסקי בהערת שוליים בעבודתו:

מן הראוי היה להכליל את הרב יוסף רוזין 'הרגאצ'ובר'... ברשימה זו [של מייצגי מסורות מקומיות של "דרכי הבנה חדשות" י.א.מ], שכן מבחינת דרך לימודו היה הוא אנליטיקן קיצוני, שהפריז ב'שני דינים' ואף 'שלושה דינים' ובהגדרות מופשטות אחרות, וצמיחתו כאוטודידקט בכיוונים אלה יש בה בכדי להוסיף לתמונת התקופה... אולם, הרב רוזין לא עמד בראש ישיבה ולא היה חלק ממסד הישיבות, ונחשב ל'אאוטסיידר' למדני בכל קנה מדה, ושיטת לימודו דורשת דיון מקיף הקובע מקום לעצמו.³⁰

²⁶ ראה מאמרו של הרב שמואל חיים דומב העוסק בנקודות דמיון הנמצאות בין חידושי של רי"ר לחידושי של רבי מאיר שמחה הכהן (הרב ש"ח דומב, "מתורתן של גאוני דווינסק זצ"ל", בתוך: מוריה, שנה שלוש עשרה, גיליון ז-ט (קנא-קנג), ירושלים תשד"מ, עמ' קיט-קכו)

²⁷ ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 201

²⁸ ראה לעיל הערה 14

²⁹ ר' ז'וין, אישים ושיטות, עמ' 77. ההדגשות במקור.

³⁰ טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 123, הערת שוליים 531. בעקבות דבריו של טיקוצ'ינסקי על היות רי"ר "אאוטסיידר" למדני בכל קנה מידה" אפשר להזכיר את היחס בין דמותו של רי"ר לתורתו השלובת זו בזו בכמה דיונים אודותיו. כפי שנראה בפרק השני, בדברי רמ"מ ניתן לראות צד שווה בין דמותו לתורתו של רי"ר, זאת סביב גדולתו. יחד עם זאת ייתכן והיותו "אאוטסיידר" הן בדרכו והן במראהו ארוך השיער (אודות התיאוריות השונות לאריכות שיערו ראה בורוכוב, הרוג'ובי, עמ' 21-17) קשור גם להיותו "אאוטסיידר" למדני.

בין השיטין, ניסיונה של עבודה זו היא להיות חלק מאותו "דיון מקיף הקובע מקום לעצמו" בשיטתו של רי"ר, דיון שנערך מזה שנים רבות במחקר הרבני וניצנים ראשונים במחקר האקדמי החלו לפרוח במאמרו של ברנד.

נביא להלן את דברי הרב מ.מ. כשר בספרו 'מפענח צפונות' שם הוא מתאר את התפתחות הלמדנות הפילוסופית, העומדת במרכז עבודה זו, בכתביו של רי"ר. ככל שעברו השנים הרבה רי"ר לשלב יותר ויותר מושגים מן המורה נבוכים בספריו ההלכתיים-למדניים:

בספרו הראשון שיצא בשנת תרס"ג, בהל[כות] יסודי התורה הוא מציין כל מה שנוגע באופן ישר לדברי המו"נ [=המורה נבוכים י.א.מ], אבל בגוף הספר אינו מביא אף פעם את המורה בשמו. בספרו השני (תרס"ג) והשלישי (תרס"ה) כבר נראו הניצנים של שיטה זו. בספרו הרביעי (תרס"ח) והחמישי כבר גמלה והבשילה, והגיעה לשיאה בספרו השישי צ"פ מהד"ת [=צפנת פענח מהדורא תנינא י.א.מ] (תר"צ), וכן בחלק גדול מהתשובות שנדפסו לאחר פטירתו (תרצ"ו). לדוגמא יש תשובה ארוכה בעניני הלכה במכתבי תורה סי[מן] נז, דף 29, שנכתבה כולה מראשה ועד סופה בסגנון וברוח של המורה, ואלא שאינם ברורים להם המונחים והגדרים שלו לא יבינו ממנה רק מזעיר.³¹

הרב מ.מ. כשר מביא בהמשך מספר דוגמאות המראות כיצד רי"ר מסביר עניין הלכתי באחד מספריו בדרך המקובלת בספרות ההלכה, וכיצד הוא מסביר את אותו העניין בספר מאוחר יותר, והפעם בדרכו הייחודית המשלבת מונחים פילוסופיים מן המורה נבוכים. לדוגמא, בצפנת פענח ספר ראשון, מסביר רי"ר כי לא ניתן לקדש אישה בספר תורה, משום "דבדבר שלא יצא מידו לגמרי לא הוה קידושין"³²; מאוחר יותר, בשו"ת צפנת פענח (חלק ב סימן כד) הוא מסביר כי הלכה זו היא משום "דגבי קידושין צריך ליתן לה הכל, הצורה והחומר, ובס"ת [=ובספר תורה י.א.מ] אינו יכול להקנות הצורה ולא הוה קידושין"³³. המונחים הפילוסופיים 'חומר' ו'צורה'³⁴ מוסיפים כאן ביאור להסבר ה"קלאסי". על ידי השוואה בין שני מקורות אלו, ניתן לראות כיצד הרעיון ההלכתי לא יכול היה להתבאר כל צורכו ללא המערכת העשירה של המונחים בהם השתמש רי"ר.³⁵

ד. מבוא לשיטתו של רמ"מ

³¹ מפענח צפונות, עמ' 36

³² רבי י' ראזין, צפנת פענח - על ארבע חלקי הרמב"ם ז"ל, חלק א וב, וורשא תרס"ג, הלכות אישות, עמ' 79

³³ רבי י' ראזין, שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק שני, ניו יורק תשי"ד, עמ' 19

³⁴ אודותם ראה בפרק השלישי

³⁵ ראה על כך בדברי הרב מ.מ. כשר בפרק הראשון עמ' 15-16

רמ"מ נולד בשנת 1902 בניקוליב. בצעירותו למד בעיקר אצל אביו הרב המקובל לוי יצחק שניאורסון, ששימש כרב בייקטרניסלב. עוד בבחרותו נודע בבקיאות פנומנאלית בתורה.³⁶ בשנת 1923 פגש לראשונה את אדמו"רה של חסידות חב"ד-ליובאוויטש רבי יוסף יצחק שניאורסון והפך לחותנו עם נישואיו בוורשה לבת האדמו"ר, חיה מושקא, בשנת 1928. לאחר חתונתו למד באוניברסיטה בברלין מתמטיקה, פיזיקה ופילוסופיה, ובשנת 1933 עבר לפריז עם עליית הנאצים לשלטון, ולמד שם לימודי הנדסה. בשנת 1941 לאחר כיבוש צרפת על ידי הנאצים נמלט רמ"מ עם רעייתו לניו-יורק, שם היה ליו"ר "מחנה ישראל", המרכז לענייני חינוך, והוצאת הספרים קה"ת (קרני הוד תורה). בשנת 1951, שנה לאחר הסתלקות חמיו, ירש רמ"מ את כס האדמו"ר והפך לאחד המנהיגים הגדולים והמשפיעים בעולם היהודי של המאה העשרים.³⁷

כאמור, על אף שחלקים חשובים מתורתו של רמ"מ נחקרים מעל כל במה אפשרית, לשיטת לימודו לא הוקדשה תשומת לב במחקר האקדמי. במחקר החב"די לעומת זאת, יצא לאחרונה ספר פרי עטו של חסיד חב"ד הרב אליהו מאיר אליטוב על "משנתו של הרבי מליובאוויטש – פרקי עיון בהיקפה תוכנה ומאפייניה ובשיטת הלימוד של הרבי".³⁸ ספר זה עוסק בכמה עיקרים חשובים במשנתו של רמ"מ דרכם ניתן להבין את שיטתו:³⁹ מקומו המרכזי של הרמב"ם בתורתו של רמ"מ,⁴⁰ ומקום מיוחד לביאוריו על פירוש רש"י על תורה; דרשות לכיוונים חיוביים ומסנגרים; חיבור תורת הנגלה ותורת הנסתר, וכן חיבור של ההלכה עם ההגדה; מקום מרכזי יחסית לתלמוד הירושלמי עם הרבה השוואות והשלמות לסוגיות מקבילות בתלמוד הבבלי; מאמץ להסברת דעות שונות באופן ההוליסטי; נתינת תירוץ אחד לקושיות הרבה; ביאורי מחלוקות תנאים ואמוראים בשיטת ה"לשיטתיה";⁴¹ עיסוק ב"אמונות ודעות"; "הדרנים" רבים⁴² והראות למעשה. בנוסף

³⁶ ראה את דבריו של הרב דב בער אליעזרוב, מי שכיהן כרבה של שכונת קטמון בירושלים: "שמעתי מסבי הרב שלמה יהודה ליב אליעזרוב זצ"ל, עוד בהיות הרבי בחור, שישנו בחור ברוסיא שבקי בש"ס ובכל כתבי האריז"ל בעל פה והכוונה הייתה על הרבי". (הרב ד"ב אליעזרוב, ספר דבר ציון ירושלים תשס"ד, עמ' רעו)

³⁷ מספר ביוגרפיות על רמ"מ נכתבו בשנים האחרונות בעברית. ביוגרפיה אשר יצאה מן העולם החב"די, הוא ספרו של חסיד חב"ד ופרופסור לפיזיקה, ירמיהו ברנובר: "ירמיהו ברנובר, נביא מקרבך – הביוגרפיה של הרבי מלובביץ', פתח תקוה תשס"ז. ביוגרפיה נוספת יצאה בשנים האחרונות בידי מנחם פרידמן ושמואל היילמן: מ' פרידמן ושי' היילמן, הרבי מלובביץ' - בחייו ובחיים שלאחר חייו, אור יהודה 2011. יחיאל הררי כתב לאחרונה ביוגרפיה נוספת (י' הררי, סודו של הרבי, תל אביב 2013) שבאה גם כסוג של מענה לספרם של פרידמן והיילמן, שעל אף וספרם עדכן פרטים חשובים, ביקורות רבות הוטחו כנגדו (ראה למשל אצל הררי, סודו של הרבי, עמ' 292-293, הערה 34)

³⁸ הרב א"מ אליטוב, משנתו של הרבי מליובאוויטש – פרקי עיון בהיקפה תוכנה ומאפייניה ובשיטת הלימוד של הרבי, ביתר עילית תשע"ב (להלן: ר' אליטוב, משנתו)

³⁹ חשוב לציין כי ספר זה גם לא לגמרי מתעלם מן המחקר האקדמי בנושא: בעמ' מד הוא מזכיר את ספרו של גוטליב שכלתנות בלבוש חסידי, שיצא בהוצאת אוניברסיטת בר אילן. יחד עם זאת חשוב לזכור כי יעקב גוטליב הוא דמות מוערכת בקרב חסידי חב"ד ואף הוזמן להרצות במסגרת ערב עיון של חסידי חב"ד שנערך ב-כ' מנחם אב בבית מנחם בכפר חב"ד.

⁴⁰ על כך ראה בהרחבה בספרו של גוטליב, שכלתנות

⁴¹ ראה על כך בתחילת הפרק השלישי, וכן לאורכו.

⁴² ראה להלן בפרק השלישי של העבודה, עמ' 133

הוא דורש מושג חדש דרכו הוא מתאר את למדנותו של רמ"מ, והיא "הלמדנות האמונית":
למדנות שאינה נשענת על גאונות של "שכל אנושי" כי אם על דבקות בא-ל⁴³ וביטול לתורה.⁴⁴
שיחותיו של רמ"מ אם כן, מכילות את כל גווני הסוגות התורניות; עירבובם זה בזה כמעט לא
מאפשר לנתק סוגה אחת מחברתה ולחקור אותה בצורה עצמאית. כאמור, בנוגע לסוגת ה'למדנות'
אשר תופסת מקום נכבד בשיחותיו, ה"למדן" הבולט ביותר שם ללא צל של ספק הוא רי"ר. נוסף
לזה, על אף שרמ"מ מזכיר פוסקים ולמדנים אין-ספור מספרות האחרונים בהערות השוליים
הרבות שמעטרות את שיחותיו, רק רי"ר – פרט לפוסקים וללמדנים בקרב אדמו"רי חב"ד כמובן
– זכה להיכנס פעמים רבות לגוף הטקסט. מעניין לציין כי למדן נוסף שרמ"מ עוסק בו לא מעט
דומה, ובאופן שאולי מפתיע, במספר אלמנטים לרי"ר. המדובר הוא על רבי יוסף ענגיל (1858 -
1920): גם רי"ר וגם רבי יוסף ענגיל נולדו באותה השנה (1858), קיבלו את אותו שם (יוסף) ושניהם
חסידים המשתייכים לסוגת למדנות שנהוג לטעון כי הייתה ליטאית ברובה באותם השנים.⁴⁵
שניהם מצטיינים בחקירות מופשטות, ובחקירות שניהם מובאות לרוב מספר רב של סוגיות
תלמודיות שונות, זאת על מנת להפשיטם מן הקונקרטיים שלהם ולהכלילם תחת היסוד המהותי
המשותף להן. כמו כן, שניהם משתמשים באופן ייחודי במונחים מן הספרות הפילוסופית של
הרמב"ם,⁴⁶ ואף משלבים מידי פעם בפלפולם הלמדני, רעיונות ומקורות מתורת הקבלה⁴⁷ – שילוב
זר ללמדנות הליטאית של אותה העת. הרב מ.מ. כשר מציין כמה מתכונות משותפות אלו,⁴⁸ וכך גם

⁴³ על אודות ה'דיבקות' בחסידות בכלל וחב"ד בפרט, ראה בכמה מקומות אצל שוורץ, מחשבת חב"ד, למשל בעמ'
269-270. מחקר חשוב על אודות מצבי תודעה בקבלה ובחסידות הוא Garb, Jonatan, *Shamanic trance in modern kabbalah*, Chicago 2011. אודות הדבקות ('Unio mystica' לשיטתו של גארב) בשיטת חב"ד, ראה שם
למשל בעמ' 80.

⁴⁴ על ה"למדנות האמונית", ראה ר' אליטוב, משנתו, עמ' כז-לט

⁴⁵ ראה טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 7

⁴⁶ אצל רבי יוסף ענגיל ראה למשל בספרו גבורות שמונים, פיאטרקוב תר"ץ, עמ' 39. אולם בניגוד לרבי יוסף ענגיל,
אצל רי"ר השפה הפילוסופית של הרמב"ם אינה דבר המשתחל זעיר כאן וזעיר שם לדיוניו, אלא היא חלק בלתי נפרד
משפתו הלמדנית.

⁴⁷ אצל רבי יוסף ענגיל ראה למשל בספרו בית האוצר, חלק שני, פיאטרקוב תרס"ח, עמ' 76-77. אצל רי"ר ראה
בדוגמאות שיובאו בפרק הבא. אולם בניגוד לרי"ר, בספריו של רבי יוסף ענגיל ניתן למצוא מקורות קבליים רבים
המופיעים מפורשות.

⁴⁸ ראה דבריו: "יש לציין שבדורו של בעל צפנת פענח חי גדול אחד שהיה, דומה לו בכמה נקודות, הוא הרב ר' יוסף
ענגיל זצ"ל מקראקא. בספרו גליוני הש"ס וכן בשאר ספריו רואים אנו בקיאותו הנפלאה בכל הדרי התורה בעומקם
ובכל היקפם מעין זו של הצפנת פענח. לפניו היו גלויים גם הרבה מספרי הראשונים שהצי"פ לא השתמש בהם כלל, כן
השתמש באותה השיטה של הצ"פ הפשטה והכללה ועל פיה יסד ספריו הנפלאים, לקח טוב (ווארשא, תרנ"ג), בית
האוצר ב"ח, ציונים לתורה, אתון דאורייתא, הוא נפגש בהרבה עשרות מקומות בחקירותיו וסברותיו עם הצ"פ כמו
שציינתי להלן בהרבה מקומות. גם הוא השתמש בסברותיו של המו"נ ומלת ההגיון להרמב"ם... ומבאר הרבה דברים
ע"פ דרכי המחקר והקבלה כמו הצ"פ. אמנם קו מובהק אחד מפריד ביניהם, דרכו של הצ"פ הוא צמצום וקיצור עד
הקצה האחרון, והרי"ע להיפך, מאריך ומרחיב שונה ומשלה (בדרך כלל הושפע הרבה משיטתו ודרכו של המהר"ל),
אותם העניינים שתופסים אצל הצ"פ מספר מלים או שורות, אצל רי"ע תופסים הרבה מקום, ולכן כל דבריו גלויים
ומובנים להקורא, משא"כ אצל הצ"פ יש להתעמק הרבה כדי להבין דבריו, והרבה פעמים קשה לרדת לסוף דעתו
הגדולה מפני שכתבם ע"פ הגהות ובירורים שהיו לו בעניין זה שנתבארו אצלו במקום אחר" (מפענח צפונות, עמ' 33
הערה יט).

רמ"מ מתייחס לדמיון הרב בין שני הרבנים יוסף.⁴⁹ רמ"מ כותב כי ישנו קו משותף בדרך לימודם יחד עם מניית מספר הבדלים בניהם. לאחר מניית אותם ההבדלים מוסיף רמ"מ את קווי הדימיון: "שניהם מחפשים את העניין הכללי והגדר הכללי שניתן למצוא בכמה עניינים בתורה, ואפילו מממונא לאיסורא, או מאגדה להלכה, שעניין זה קיים אצל שניהם".⁵⁰

הדמיון בין שני האישים אותו מציין רמ"מ, דמיון הכולל עירוב של סוגות תורניות שונות כמו דיני ממונות ודיני איסורים⁵¹ וכן הלכה ואגדה, וכך גם חקירותיהם המופשטות ומציאת "הענין הכללי והגדר הכללי", מסביר היטב מדוע דווקא שני למדנים אלה נוכחים ביותר בתורתו של רמ"מ. שכן רמ"מ הטיף פעמים רבות לעירוב הז'אנרים התורניים השונים⁵² וישם זאת הלכה למעשה בתורתו;⁵³ כמו כן מופשטות הדיון ומציאת "הענין הכללי והגדר הכללי", הוא יסוד שקל למוצאו בשיטתו של רמ"מ.⁵⁴ ניתן אף לומר כי "הא בהא תליא מילתא": מופשטות הדיון ומציאת גדרים מופשטים וכללים, הם תנאי או לפחות דבר היוצר באופן טבעי את אותו העירוב של הז'אנרים התורניים השונים, כפי שנטען בהמשך.⁵⁵

ה. דרך המחקר

המחקר על אודות הלמדנות הפילוסופית של רי"ר בדרשותיו של רמ"מ, יתמקד בשלושה נושאים מרכזיים ומייצגים בתחום זה: 1. חומר וצורה⁵⁶. 2. מושג הזמן. 3. פעולה נמשכת. לפני הצגת חלקו המרכזי של העבודה בה יתבררו שלושת הנושאים האלו, יובאו שני פרקים מקדימים: הפרק הראשון יחתור להבין דרך הוגים וחוקרים שעסקו בתורתו של רי"ר, את מהות הלמדנות הפילוסופית של רי"ר. השאלות המרכזיות שיוצגו הם: מהם מקורותיו של רי"ר בבניית שיטתו הייחודית? האם כוחה של שיטה ייחודית זו היא רק בשיטת הסברתה העשירה או שמא צורת ההסברה השונה והטרמינולוגיה העשירה נותנת אותותיה גם הלכה למעשה? יחד איתן לאורך הדיון שימשך לאורכה של העבודה כולה תעמוד ברקע השאלה אודות צורת שימושו של רי"ר במושגים הפילוסופיים; תשובה על כך עשויה לעזור ולבאר את פשר שימושו של רי"ר בטרמינולוגיה זו: האם בלקיחתו של רי"ר מושג פילוסופי לטובת הדיון ההלכתי נושא מושג זה עימו את מלוא מטענו המטפיזי, או שמא מדובר כאן על שימוש מושאל ולא מחייב לפירושו המקורי של המושג?

⁴⁹ דוגמה לרעיון משותף לשניהם ראה להלן בפרק השלישי, הערה 634

⁵⁰ שיחות קודש תשל"ו חלק ב, ניו יורק תשמ"ו, עמ' 104. בתרגום שלי מידיש.

⁵¹ ראה גם בפרק השני עמ' 33

⁵² ראה בכמה מקומות בפרק השני.

⁵³ דוגמאות רבות יובאו במהלך העבודה.

⁵⁴ ראו דבריו של רמ"מ שיובאו בפרק השני, עמ' 33-34

⁵⁵ ראה למשל בסיכום של הפרק השלישי.

⁵⁶ כפי שיוסבר במהלך הפרק העוסק בנושא, יובאו גם התייחסויות ל"עצם ותואר" וכן ל"כמות ואיכות", באשר זוגות אלו באים פעמים רבות אצל רי"ר ואצל רמ"מ בהתאמה עם הזוג "חומר וצורה". התאמה זו תבורר במהלך פרק זה (הפרק השלישי).

הפרק השני יבחן את דבריו של רמ"מ אודות רי"ר, דרכו ושיטתו. הפרק יבחן כיצד ראה רמ"מ את תורתו של רי"ר, את ייחודיות שיטתו וכן את אישיותו. הדברים ייבחנו בין היתר גם לאור דבריהם של ההוגים שיובאו בפרק הראשון. פרק זה הוא ניסיון להבין את מקום הקבע שתפס רי"ר בדרשותיו של רמ"מ לאור דבריו של רמ"מ עצמו.

שלושת הפרקים הבאים, המהווים את החלק הארי של העבודה, יעסקו בתורת רי"ר המופיעה בתורתו של רמ"מ. כאמור, כל פרק יוקדש לנושא אחד משלושת הנושאים שהזכרנו לעיל. בראשית כל פרק נבחן בקצרה את המושגים כפי שאלו מופיעים בספריו של רי"ר. הדברים יבחנו תוך עיון בהוגים אשר התייחסו לנושא ובעיקר בספרו של הרב מ.מ. כשר 'מפענח צפונות', שכאמור, הוא הספר המקיף ביותר אודות תורתו של רי"ר שנבנה ונערך לפי מושגים פילוסופיים המובאים בלמדנותו. לאחר מכן נעבור לנקודת המרכז של המחקר, והיא חקירת שיחותיו של רמ"מ בהם מושגיו של רי"ר (אלו הנידונים באותו הפרק) מופיעים, לרוב תוך הפניה לספריו של רי"ר.

המחקר יתמקד בנקודת התפר בה מושגו של רי"ר נכנס למהלך השיחה של רמ"מ: הן בצדו האחד של התפר, בטרם "נכנס" המושג לשיחה – זאת על מנת להבין לשם מה מובא המושג או הרעיון; והן בצדו השני של התפר לאחר הכנסת המושג לשיחה – זאת על מנת לראות להיכן מובילים שפתו ורעיונותיו של רי"ר את השיחה. בדרך זו ייבדק התוצר הסופי: מה מחוללת שפתו של רי"ר בשיחותיו של רמ"מ, מה ייחודיותה ביחס לשפות אחרות שמצאו את דרכן לשיחות אלו, ועד כמה מרכזית היא באותן השיחות.

בסוף כל פרק יוצג סיכום אודות הקשר בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשות של רמ"מ. הסיכום יעמוד על זיקה זו בצורה המפשיטה את הנושאים הקונקרטיים בהם עסקה השיחה. כך יהיה באפשרותו של הסיכום להציג את הזיקה בין תורותיהם, ולהבין את תפקידם של שפתו ושיטתו הייחודיים של רי"ר, בשפתו ושיטתו הייחודיים של רמ"מ.

העבודה מושתתת על כרכי לקוטי שיחות – הלוא הם סט שלושים ותשעה הכרכים בהם מקובצים וערוכים שיחותיו של רמ"מ לפי פרשיות השבוע – המתורגמים לעברית, אלא אם כן יצוין אחרת. כרכים רבים של לקוטי שיחות תורגמו ללא הגהה של רמ"מ, והדבר מוביל להכרזה על כריכתם כי הם מעובדים "בתרגום חופשי". מחמת חשיבות הבדיקה אודות השימוש המדויק במושגים מרכזיים בהם אנו נעסוק (הדברים מכוונים למושגים שיופיעו בפרק השלישי), יבדקו הדברים במקורם שבשפת היידיש במקומות בהם מתעורר ספק אודות דרך השימוש המדויקת של רמ"מ במושג הנידון. חשוב לזכור כי במחקר מסוג זה הבודק שימוש במושגים, בחינת דרך השימוש בהם בצורה מדויקת, חשובה עד מאוד; המתרגם לעומת זאת, לא תמיד נותן את דעתו בכתיבת תרגומו על אשר החוקר מחפש.

1. הלמדנות הפילוסופית של רבי יוסף רוזין – במחקר הרבני והאקדמי

בפרק זה נבחן את המתודה הלמדנית הייחודית של רי"ר, המשלבת מושגים מן הפילוסופיה של הרמב"ם בדיונים ההלכתיים-למדניים. נבחן את הדברים על ידי עיון בהגות העוסקת בנושא זה – הן מן העולם הרבני והן מן המחקר האקדמי. הדיון ימשך למעשה דרך הדוגמאות שילוו את מהלך הפרקים אשר יהוו את חלק הארי של העבודה, בהם יידון השילוב של הלמדנות הפילוסופית של רי"ר בשיחותיו של רמ"מ.

לשיטה הלמדנית של רי"ר מאפיינים רבים, אולם עניינו של פרק זה הוא אך ורק בשילוב המושגים הפילוסופיים בספריו הלמדניים-הלכתיים – מה שהגדרנו כ"למדנות הפילוסופית". בפרק הבא נבחן מעט מזעיר מן המאפיינים הנוספים בלמדנותו של רי"ר כשנראה את דבריו של רמ"מ על שיטתו הלמדנית של רי"ר. דבריו של רמ"מ על אודות הנושא בו אנו עוסקים בפרק זה, יובאו גם כן בפרק הבא שייחוד לדבריו של רמ"מ על רי"ר ושיטתו. משום כך, הפרק הבא ישלים את הפרק הנוכחי.

1.1 סוגים שונים של יבוא מספר מורה נבוכים אל הדיון ההלכתי

לשם שירטוט קווים ראשוניים להבנת שימושו של רי"ר במונחים מן המורה נבוכים בדיונים ההלכתיים-תלמודיים-למדניים, נפתח בדברי גדול חוקרי רי"ר, הרב מ.מ. כשר, המציין "שלושה סוגים של הבאות מספר המורה"⁵⁷ על ידי רי"ר בספריו ההלכתיים. חלוקה זו תהווה לנו בסיס להבנת השילובים השונים בין הפילוסופיה להלכה בספרי צפנת פענח. ואלו דבריו:

א. [רי"ר י.א.מ] מביא מקורות והשוואות מדברי חז"ל לעצם העיניניים והחקירות הפילוסופיות שבמורה, ונוסף על זה הוא משתמש באותם המונחים והסברות גם לעיניניים שונים בהלכה, שאין להם כבר שום שייכות לעצם העיניניים, כגון חומר וצורה, עצם ותואר, חלק שאינו מתחלק בחומר ובזמן, כללים ופרטים, פעולה נמשכת, מציאות והעדר, מינים מכוונים. ב. מביא השוואות מחז"ל לאיזה סברא פילוסופית ואינו נוגע לעצם העיניניים, רק מברר שעצם הסברא באופן מופשט נמצאת גם במשא ומתן התלמודי... ג. הוא משתמש במונחים וההגדרות שבמורה, ואין לזה שום שייכות לעצם העיניניים שבמורה, כגון הרכבה מזגית, נקודה, סבה ומסובב, כמות ואיכות, פועל ונפעל וכו'.⁵⁸

נעמוד על דבריו אודות שלושת סוגי ההבאה מספר מורה נבוכים. את חציו השני של סוג ההבאה הראשון שמביא הרב מ.מ. כשר נכרוך יחד עם סוג ההבאה השלישי משום ש**סוגי הבאה** אלו זהים, על אף שה**מושאים** שונים:

א. כפי שראינו, הרב מ.מ. כשר כותב כי לעיתים מביא רי"ר "מקורות והשוואות מדברי חז"ל לעצם העיניניים והחקירות הפילוסופיות שבמורה". כדברים האלה גם כותב הרב זוין: רי"ר "מוצא

⁵⁷ מפענח צפונות, עמ' 33

⁵⁸ מפענח צפונות, עמ' 33

בתלמוד... חקירות פילוסופיות וגם לימודים מדעיים. ב"מורה נבוכים" להרמב"ם היה לא רק בקי נפלא ועמקן נפלא, אלא לכל דברי הרמב"ם שבמו"נ [=שבמורה נבוכים י.א.מ] הוא מביא ראיות ודוגמאות והשוואות בהלכה, בבלי ובירושלמי.⁵⁹ לפי דברים אלו מובן כי ר"ר מצא בחקירותיהם של התלמוד וההלכה את אותם החקירות הפילוסופיות של המורה נבוכים, ובעזרת השפה הפילוסופית נתן לחקירות התלמודיות וההלכתיות המשגה טובה יותר. השימוש המתואר כאן הוא שימוש במושגים הפילוסופיים המביאים עימם את מלוא מטענם המטפיזי; מטען זה כבר מופיע בסוגיה התלמודית לדידו של ר"ר, ושילוב המושגים הפילוסופיים הוא אך חשיפה של אשר טמון שם מכבר.

ב. מוסיף הרב מ.מ. כשר כי ר"ר מביא גם "השוואות מחז"ל לאיזה סברא פילוסופית ואינו נוגע לעצם העיניניים, רק מברר שעצם הסברא באופן מופשט נמצאת גם במשא ומתן התלמודי". בשונה מן הקטגוריות הראשונות, בקטגוריות אלו ישנן השוואות בלבד בין דברי חז"ל לדברי המורה, אולם אין להם כל השלכות ('נפקא מינות') הלכתיות. בשתי הקטגוריות האחרות לעומת זאת, לשימוש במושגים הפילוסופיים עשוי להיות השלכות הלכתיות.⁶⁰

ג. הרב מ.מ. כשר מוסיף כי גם ישנו שימוש בהגדרות מן המורה נבוכים אשר "אין לזה שום שייכות לעצם העיניניים שבמורה", ומביא רשימה של הגדרות כאלו. בחלק השני של סוג ההבאה הראשון כותב הרב מ.מ. כשר אודות המושאים הפילוסופיים דרכם מביא "מקורות והשוואות מדברי חז"ל לעצם העיניניים והחקירות הפילוסופיות שבמורה", ולאחר מכן מוסיף אודותם כי "נוסף על זה הוא משתמש באותם המונחים והסברות גם לעיניניים שונים בהלכה, שאין להם כבר שום שייכות לעצם העיניניים", ומביא רשימה גם של הגדרות כאלו. ההבדל בין שתי רשימות אלו הוא שבניגוד לרשימה המופיעה בסוג ההבאה הראשון, במושגים המובאים ברשימה בסוג ההבאה האחרון ר"ר לא עושה בהם לעיתים גם שימוש של "מקורות והשוואות מדברי חז"ל לעצם העיניניים והחקירות הפילוסופיות שבמורה". סוג ההבאה שלפנינו, המערב מבחינת המושאים המובאים את שתי הרשימות, אינו שילוב בין החקירה פילוסופית מן המורה נבוכים לחקירה דומה המופיעה בשפה אחרת בתלמוד – כמו השילוב המופיע בסוג ההבאה הראשון – אלא יש בו שימוש ברעיונות, סברות ומונחים פילוסופיים לשם בירור הלכתי. דוגמה לדבר: פעמים רבות מביא ר"ר בחקירה הלכתית את המושגים האריסטוטליים 'חומר' ו'צורה'; אולם דיונו בהם שונה מזה המובא במורה נבוכים, ואלו מובאים אך לשם ניתוח אובייקטים הרלוונטיים להלכה לשני גורמים אלו. שימוש במושגים אלו בצורה זו הוא אמיתי, ממשי והמושגים נושאים עימם את מלוא מטענם המטפיזי, אולם השימוש בהם איננו חקירה פילוסופית אלא חקירה הלכתית הנעזרת במונחים פילוסופיים.

1.2 מקוריות וחידוש

כאמור שימושו של ר"ר במושגים הפילוסופיים בתחומי ההלכה בצורה אינטנסיבית כזו הינו מהלך מקורי. הרב משה גרוסברג מתברר של 'צפונות הרוגצ'ובי', הספר הראשון שיצא על שיטת

⁵⁹ ר' זיון, אישים ושיטות, עמ' 81

⁶⁰ ראה למשל בהמשך הפרק, פסיקה של ר"ר אודות ריבית בנקאית המתעצבת בעזרת חלוקה אריסטוטלית לצורה וחומר.

לימודו של ר"י, כותב כי "שאר גאוני מסילתם ישרה ודבריהם מושתתים על אדני קודמיהם, ואילו ייחודו של הגאון מרוגוצ'וב – במקוריותו המוחלטת, הן בדרך לימודו והן במסקנותיו".⁶¹ הרב משה גרוסברג מפרט אלמנטים שונים בדרכו הייחודית של ר"י; לדעתו, "צרוף המופלא של כל המדות הללו, שחברו בבת אחת באיש אחד – יצרו עולם מחשבה חדש – הוא עולם המחשבה הרוגוצ'ובית".⁶² תוצר מקוריותו של ר"י בתחומים רבים באישיותו וצורת לימודו, היא אותה למדנות פילוסופית של ר"י: "עולם המחשבה הרוגוצ'ובית הוא עולם הפילוסופיה, שהכיר מתוך "מורה הנבוכים" להרמב"ם, ומחשבה זו מצאה לה דרכה אל עולם ההלכה".⁶³ מקוריותו של ר"י הובילה ליצירת הלמדנות הפילוסופית שלו, כך לדברי הרב גרוסברג. ברי כי ללא מקוריות זו לא היה נוצר "עולם מחשבה הרוגוצ'ובית" זה; אולם בעולם מסורתי נדרשות לרוב הצדקות ליצירת מהלך "נועז" שכזה. נציין כי בשיטתו של ר' חיים סולובייצ'יק מבריסק שהיה כאמור היחברותא' של ר"י בצעירותו ניתן למצוא מספר רב של קווים זהים לשיטתו של ר"י;⁶⁴ אולם ר' חיים בניגוד לר"י "נמנע מלהיזקק למינוח פילוסופי", טוען נח סלומון, "משום שהתקשה לקבל זאת כחלק מן המסורת היהודית האותנטית".⁶⁵ משום כך, הרב מ.מ. כשר נדרש לשאלת הלגיטימציה של מהלכו המקורי של ר"י: "ואם ישאלני אדם, מניין לקח לו הצפנת פענח היסוד לקבוע לעצמו שיטה חדשה להשתמש במונחים שהמורה מביאם בענינים פילוסופיים להסברת חידושי תורה שלו, מה שלא מצאנו לשום אחד מהראשונים והאחרונים?"⁶⁶ הוא עונה שתי תשובות. התשובה הראשונה מסבירה כי הפילוסופיה היוונית, שורשיה מן התורה ולכן מהלכו של ר"י הוא בסך-הכול השבת הרעיונות לכור מחצבתם:

הרמב"ם במו"נ [-מורה נבוכים י.א.מ.] מדגיש פעמיים⁶⁷ שיסודותיה של הפילוסופיה היוונית, אלה שלא מתנגדים לתורתנו הק[דושה] מקובלים ומושפעים מהיהודים מתקופת שלמה המלך והלאה, ואבדו מאתנו ונשארו אצל או"ה [=אומות העולם י.א.מ.]. הרב כשר מוסיף כי "וכ"כ [=וכמו כן י.א.מ.] הרבה מחכמי ישראל, וגם הרבה מחכמי או"ה הודו לזה".⁶⁸

על פי דברים אלו, מסכם הרב מ.מ. כשר, "אין שום מקום כלל לשאלה".⁶⁹ התשובה השנייה שמביא הרב מ.מ. כשר פשוטה יותר ומבליעה בתוכה את ההיגיון הרב הטמון בשיטתו של ר"י: "סברא

⁶¹ ר' גרוסברג, צפונות הרוגוצ'ובי, עמ' 8

⁶² ר' גרוסברג, צפונות הרוגוצ'ובי, שם

⁶³ ר' גרוסברג, צפונות הרוגוצ'ובי, שם

⁶⁴ ראה אצל סלומון הכולל את ר"י באותו החוג של ר' חיים, ראה למשל: Solomon, *The Analytic*, P. 104.

⁶⁵ נ' שלומון, "חילוק וחקירה – עיון בשיטת הלימוד הליטאית בשיבות" בתוך מדור דור, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 24.

⁶⁶ וראה בהמשך בדבריו של הרב מ.מ. כשר. וראה על כך עוד: Solomon, *The Analytic*, P. 193.

⁶⁷ מפענח צפונות, עמ' 33.

⁶⁸ ראה במורה נבוכים, תרגם שורץ, מיכאל, ירושלים תשס"ג (ההפניות בעבודה הם למהדורה זו), חלק ראשון, פרק עא; ובחלק שני, פרק יא.

⁶⁹ מפענח צפונות, עמ' 33

⁶⁹ מפענח צפונות, שם

דאורייתא,⁷⁰ ולכן מובן שפיר שיש מקום להשתמש באותם הסברות, הנחות ומושכלות שהשתמש הרמב"ם במו"נ, לבאר בהם עניני הלכה".⁷¹ בסיכומו של דבר, דינה של השאלה להתבטל מעיקרא: "אם הסברא מתקבלת על הדעת לפי ההגיון הבריא, אין לנו נפקא מינה מי אמרה".⁷² תשובה זו מוסיפה ביאור לקיומה של הסינתזה שעשה רי"ר בין מונחי הפילוסופיה הרמב"מיסטית להלכה: רי"ר מצא בהם כליי המשגה יעילים ללמדנות ולהלכה; השאלה למקורם אינה עולה כלל ועיקר, והקריטריון לקבלתם לחיק עולמה של ההלכה הוא מידת ההגיון שלהם ויעילותם להבין ולהסביר את ההלכה ואת המשא ומתן התלמודי.⁷³

לעיל ראינו את השוואתו של סלומון בין למדנותו של רי"ר לזו של ר' חיים מבריסק. דרך דבריו של הרב מ.מ. כשר בנושא זה, נוכל להבין דברים נוספים אודות שימושו של רי"ר ברעיונות הפילוסופיים של מורה נבוכים בסוגה ההלכתית. הרב מ.מ. כשר פותח בהסבר על חידושו של ר' חיים מבריסק:

⁷⁰ על רעיון זה שדבר הנלמד מסברא מתקבל כהלכה שמקורה מן התורה, ראה מאמרו של הרב מ.מ. כשר במפענח צפונות, עמ' 29-31.

⁷¹ מפענח צפונות, עמ' 35.

⁷² מפענח צפונות, שם.

⁷³ רוח זו מובנת מאליה בקרב רבנים בני זמננו המזכירים את תורת רי"ר. הרב יצחק גינזבורג למשל, באחד משיעוריו בו שילב בתורתו יסודות רבים מן המדע המודרני – מתורת הקבוצות ועד מכניקת הקוונטים – אמר כי "הרוגאטשובר השיק בין ההלכה של הרמב"ם לבין המורה נבוכים שלו – הפילוסופיה שמבוססת על אריסטו", והוסיף כי "ברוח שלנו זה ודאי היסוד של החבורים של הסברת הסברות השונות של חז"ל לפי כללי הלוגיקה והמחלוקות שיש בה היום (דברים כל-כך יותר עמוקים ועדינים ובאמת מתוחכמים – לאין ערוך מאריסטו)" (שיעור של הרב יצחק גינזבורג בה' תשרי תשע"ב, כפר חב"ד. נרשם על ידי איתאל גלעדי, לא מוגה, -37-01-20-01-2011-01-37-36/2011-01-20-02-09-33/598---q----q.html). אם רי"ר חיבר את ההלכה עם פילוסופיה ש"עברה גיור" אצל הרמב"ם, הרי שהרב גינזבורג כבר מדבר על חיבור סברות חז"ל עם הלוגיקה והמתמטיקה המודרנית ולא זקוק לשום הצדקה לזה וזאת משום ההגיון שמלווה את הדבר. דברים דומים ניתן לראות כבר בספרו של הרב ד"ר מיכאל אברהם שההגיון מלווה ומוביל את שיטתו; הרב אברהם פותח בהתייחסות לרמב"ם ועובר אחר כך לרי"ר: "מתבקשת כיום מהפכה דומה לזו שעשה הרמב"ם כאשר הכניס את הפילוסופיה האריסטוטלית (שהיתה הדומיננטית בזמנו) לתוך תחום הדיון הלימודי. בזמנו יש להמשיך ולגיייר באופן ביקורתי גם את דיקארט וליבניץ, יום וקאנט, ראסל, ויטגנשטיין ושאר פילוסופים מודרניים. כאמור, במקביל לתהליך ה'גיור', יש לחבר את הלימוד המחשבתי עם הלימוד העיוני של החלקים ההלכתיים של התלמוד, בכדי לפשוט בעיות ולהכריע בסוגיות פילוסופיות שונות. יש לציין כי חיבור מעין זה נעשה על ידי ר' יוסף ראזין מרוג'וב (הרוג'ובר), בספריו הקרויים **צפנת פענח**. משנתו ההלכתית של הרוג'ובר מבוססת על מערכת מושגית שלקוחה מן הספרות הפילוסופית (ובעיקר **מורה נבוכים** לרמב"ם). כלומר, הרוג'ובר המשיך במובן מסוים את המהלך שהחל הרמב"ם. לאחר 'גיורם' של המונחים והבעיות הפילוסופיות על ידי הרמב"ם, בא הרוג'ובר וקשר את הבעיות והמונחים הללו לעולם הלימודי-הלכתי. אמנם גם הרוג'ובר עצר בפילוסופיה העתיקה כיון שהתבסס על הרמב"ם. יש להמשיך ולעשות כעין מה שעשה הוא גם לפילוסופיה המודרנית" (הרב מ' אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, ירושלים תשס"ג, (להלן: ר' אברהם, שתי עגלות) עמ' 477. ההדגשות במקור). נציין כי לאחר דברים אלו מוסיף הרב אברהם מספר שורות הנוגעות לחלק מן הדיון שבפרק זה, ומזכירות כי הטרימינולוגיה הפילוסופית של רי"ר הינה "בשירות ההלכה", ואין בכונתה לברר את הבעיות הפילוסופיות עצמן: "ברצוני להעיר כי הרוג'ובר בנה את בניינו המחשבתי מתוך רצון להבין את הלימוד במובנו הקלסי, אלא שהוא ראה לנכון להשתמש במערכת מושגים פילוסופית. הרוג'ובר לא התכוון לברר את הבעיות הפילוסופיות כתכלית לימודו, אלא לחשוף את ההנחות הפילוסופיות שביסוד ההלכה" (ר' אברהם, שתי עגלות, שם).

יש לעמוד פה על דבר מפורסם וכבר העירו על זה הרב רמ"א עמיאל במבוא לחקר הלכה עמ' צו, והרב רש"י ז"ל בספרו אישים ושיטות עמ' 52, שבספר חדושי רבינו חיים על הרמב"ם, ובהישיבות המושפעות משיטת למודו תופסים מקום עקרי החילוקים של "שני דינים" שיסודם ודוגמתם מצאנו בספרי הראשונים והאחרונים. עוד תופס מקום חשוב בהסברת והטעמת החילוקים השונים מונח אחד שקוראים אותו "חפצא", לא רק במובן הרגיל בש"ס ופוסקים איסורי גברא ואיסורי חפצא, אלא הר"ח [=ר' חיים י.א.מ.] הרחיב מובן המלה הזאת אף על מושגים ונושאים, כגון "חפצא של התפלה", חפצא בדין אהל" ועוד כהנה. יש ללמוד מזה שר"ח חיפש מלה להביע איזה רעיון דק ומתוך שלא מצאה מן המוכן השתמש במלת "חפצא" לא במובנה הרגיל, כנראה לא רצה להשתמש במונחים "שלא אמרו חכמי תורתנו".⁷⁴

על פי דברים אלו, ר' חיים חיפש דרכים להמשיג את רעיונותיו הדקים ולכן מוכרח היה לפרוץ את שפת הסוגיה; משום כך ר' חיים הביא עימו "כלי ניתוח שאינם לקוחים מן הטקסט הנדון",⁷⁵ כלשונו של אבינעם רוזנק, וניתן אף לומר כי במידה מסוימת ייצר חלק מכלים אלו בעצמו. עם זאת, שפת הכלים בה השתמש ר' חיים נשארה נאמנה ללשון אנשי ההלכה והתלמוד. רי"ר חייב היה גם כן להביא עימו כלי ניתוח חדשים וחיצוניים לסוגיה. הרב מ.מ. כשר מסביר כי מתוך זכרונו הפנומנאלי של רי"ר המקיף את התורה כולה⁷⁶ ובשל חדירתו לעומק הטקסט, שפתם של הטקסטים אותם פירש לא הכילו די מונחים כדי להמשיג את עצמם, ורי"ר מצא את המונחים המסוגלים להמשיג נכונה את עומק הטקסט בעולמה של הפילוסופיה. הרב מ.מ. כשר מוסיף לכך את הטענה כי סגנון הכתיבה המצומצם והקצר של רי"ר הזקיק אותו למצוא מונחים שיצליחו להביע במילה אחת מילים הרבה. כל זה מסביר את פריצת השפה ההלכתית-תלמודית לעבר שפה חדשה:

יש לראות שגם בעל צ"פ [=צפנת פענח י.א.מ.] היה במצב כזה [=האמור לעיל על אודות ר' חיים י.א.מ.], מתוך הקפתו כל התורה כולה בריבוא רבבות הלכותיה וסברותיה לעומק עומקם, היתה המסגרת הרגילה בספרי האחרונים, היינו הסגנון התלמודי בגפ"ת [=בגמרא רש"י תוספות י.א.מ.], מצומצמת יותר מדאי בשבילו, הוא היה צריך לממדים יותר רחבים, כח התורה שלו שהיה כ"כ אביר ונשגב פרץ לו אפיקים ושבילים חדשים, והמה המלים והביטויים, הגדרים והמונחים שהיו רגילים על פיו מהמורה ומלות ההגיון להשתמש בהם בכתיבת חדושו. כן מהלך מחשבתו זרם בכתיבתו לאין ערך מהר יותר מכח כתיבתו וזקוק היה לכתב קצרני. ומצא אותו בהמונחים והגדרים שמלה אחת מביעה רעיון שלם. ובזה הוא היה הראשון שהעשיר את סגנון משא ומתן התלמודי במספר רב של

⁷⁴ מפענח צפונות, עמ' 34, הערה כב.

⁷⁵ א' רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה" בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 275-306, (להלן: רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה"), עמ' 284. למאפיינים נוספים של דרך הלמדנות הבריסקאית, ראו: טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד, בעיקר עמ' 52-69.

⁷⁶ וראה גם בהמשך הפרק, עמ' 23

ביטויים שעד עכשיו לא השתמשו בהם בעולם התלמודי, ויש לקוות שלאט לאט יכנסו לשימוש בהישיבות ובספרים.⁷⁷

הרב מ.מ. כשר מסיים את דבריו בתקווה כי שפתו החדשה של רי"ר תהפוך לשפה שתתנחל בספרות המרכזית של לומדי התורה. אולם נראה כי שנים אחר-כך קשה עדיין לומר כי תקווה זו התגשמה. עם זאת, בשנים האחרונות חלה התעוררות יחסית בנושא וביאורים לכתביו של רי"ר יוצאים כמעט חדשות לבקרים.⁷⁸

בהמשך הפרק נציג דרך נוספת להבנת השוני בין למדנותו של רי"ר ללמדנותו של ר' חיים; דרך זו תוסבר על רקע ההבדל בין הזרמים שאליהם משתייכים ר' חיים ורי"ר: ר' חיים לעולם הליטאי, ואילו רי"ר לעולם החסידי-חב"די.

1.3 הלכה למעשה

שאלה מעניינת וחשובה ביותר להבנת מקומה והשלכותיה של שיטתו של רי"ר, היא האם לשימוש במונחים הפילוסופיים בעומקי הסוגיות ההלכתיות ישנה השפעה על פסיקתו הלכה למעשה. תשובה חיובית לשאלה זו יש בה כדי להעיד כי לשימוש של רי"ר בכלים הפילוסופיים יש משמעות עצומה, ויש בה גם כדי לחזק את העמדה כי ייבוא המונחים הפילוסופיים למרחב ההלכה הביא עימם את מלוא מטענם המטאפיזי. דומה כי פסיקת הלכה בעזרת המונחים הפילוסופיים היא המבחן הגדול להבנת מידת חידושו המתודי של רי"ר. לפי דבריו של הרב גרוסברג נראה כי התשובה לשאלה היא שלילית. לדעת הרב גרוסברג ייחודו של רי"ר בדרך לימודו לא השפיע על מסקנותיו ההלכתיות שבהם הגיע למסקנות זהות ליתר הפוסקים:

למרות נטותו מדרכי הלימוד המקובלות הוא מגיע לאותן המסקנות בהלכה שהגיעו אליהן הפוסקים, ואין בינו לבינם אלא הבדל גישה בלבד: בעוד שהם הגיעו לפסקיהם מתוך גישה הלכית ישירה לענין הנידון, ראה הרוגצ'ובי, בשאלת ההלכה הנידונה, לא את הבעיה במקומה בלבד, אלא את המושג המופשט בכללותו.⁷⁹

אולם קולות אחרים מן העולם הרבני, ההגותי והאקדמי גורסים אחרת. נציג אותם בצורה כרונולוגית. נפתח בדברי ההוגה הסופר והפובליציסט הנודע, ר' הלל צייטלין. כשבוע לאחר הסתלקותו של רי"ר, פרסם ר' צייטלין בשפת היידיש בעיתון 'דער מאמענט' הוורשאי מאמר על אודות "הסביבה שבה גדל העילוי מרוגצ'וב זצ"ל". על אף שהמאמר נכתב ימים ספורים לאחר

⁷⁷ מפענח צפונות, שם.

⁷⁸ למשל ביאוריו של הרב אברהם בן שמעון לצפנת פענח הלכות גירושין, ירושלים תש"ע, לצפנת פענח הלכות שבת, ירושלים תשע"א, ולצפנת פענח הלכות אישות, ירושלים תשע"ב; ביאוריו של הרב אברהם אטלס: צפנת פענח המבואר - הלכות מצה, חיפה תשס"ד, צפנת פענח המבואר - הלכות סוכה, חיפה תשס"ה, צפנת פענח המבואר - הלכות חנוכה, חיפה תשס"ה; ראוי גם לציין את 'מפתח צפונות' שכתבו 'מערכת צפנת פענח החדשות' לשו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, מודיעין עילית תש"ע, וחלק שני, מודיעין עילית תשע"ב.

⁷⁹ ר' גרוסברג, צפונות הרוגצ'ובי, עמ' 8

הסתלקותו של רי"ר ודומה שלא היה לכותב די זמן להשקיע במחקר שיטתי על שיטתו של רי"ר, מאמר זה חשוב ביותר בין היתר בשל העובדה שר' צייטלין גדל בסביבה הקרובה לסביבה בה גדל רי"ר – הן זו הגיאוגרפית (איזור רוגוצ'וב), והן זו הרוחנית (זרמי חב"ד-קאפוסט).⁸⁰ ר' צייטלין כותב במאמר זה כי רי"ר "העריץ את ה"מורה נבוכים", ועל יסודותיו חידש חידושים רבים בהלכה!... ספרו הפילוסופי של הרמב"ם – ה"מורה נבוכים"... נחשב אצל ר' יאשע [=רי"ר י.א.מ.] ספר חשוב אפילו לפסק הלכה, לא פחות משאר ספרי הרמב"ם".⁸¹ גם לדעת הרב מרדכי פנחס טייץ, שעוסק בעריכת כתביו של רי"ר, 'מורה נבוכים' היווה בשביל רי"ר ספר הלכה:

אחד החידושים והגילויים במשנתו של רבינו [=רי"ר י.א.מ.] הוא קביעת ספר מורה נבוכים כספר הלכות מובהק. ובכמה מתשובותיו בהן מצטט את כל המקורות ההלכתיים של הנידון, כולל הוא גם את ספר מורה הנבוכים להרמב"ם, שכן ראה אותו לא כספר מחשבה או פילוסופיה אלא כספר הלכה כיתר הספרים שיצאו מתחת ידו של הרמב"ם.⁸²

יצחק ברנד מדגים במאמרו "פילוסופיה בשירות ההלכה: עיון בבעיית האישיות המשפטית" כיצד מסקנה הלכתית של רי"ר נמצאה שונה ממסקנותיהם של יתר הפוסקים שעסקו בשאלה ההלכתית הנידונה במאמר, וזאת בעטיה של שיטתו הייחודית. המאמר מדגים פסיקת הלכה בכלי המורה נבוכים דרך תשובה של רי"ר בנוגע לריבית בנקאית. במאמר זה עוסק ברנד ביכולתו של רי"ר למצוא את ההגדרה שתצליח להגדיר את הבנק בצורה הטובה ביותר לשם צרכים הלכתיים. הבנק הוא אובייקט חדש יחסית בעולם האובייקטים ההלכתיים, ושומה על פוסק ההלכה בעולם המודרני למצוא את הדרך להתייחס נכונה אל אובייקט מודרני זה. את מטרת המאמר מגדיר ברנד כך:

בדברים שלהלן אבקש להדגים כיצד משמשת הפילוסופיה בשירות ההלכה בפתרון בעיה הלכתית מודרנית. הדוגמה נטולה מתוך פסקיו של ר' יוסף רוזין, הנודע בכינויו 'הרוגוצ'ובר'. דוגמה זו, והיא דווקא אשכנזית ומן האחרונים,⁸³ ייחודית משתי בחינות: ראשית, השימוש שעושה הפוסק בפילוסופיה במהלך פסיקתו איננו אקראי, והוא בגדר שיטה קבועה; שנית, השימוש בפילוסופיה איננו ככלי הנהרה גרדא, כי אם ככלי יוצר. מקום שלא צלחו בו השפה או המושגים ההלכתיים, באה לעזרתם הפילוסופיה ויוצרת מוסד הלכתי חדש שיש בו פתרון לבעיה ההלכתית.⁸⁴

⁸⁰ ראה דבריו של ר' צייטלין: "לא זכיתי להכיר את העילוי מרוגוצ'וב באופן אישי, אבל את הסביבה שבה הוא גדל – הן בגופו והן ברוחו – הכרתי היטב. הסיבה להכרתי המצויינת את הסביבה הזו היא פשוטה ביותר: גם אני עצמי נתגדלתי שם!" (ר' צייטלין, הסביבה, עמ' 56).

⁸¹ ר' צייטלין, הסביבה, עמ' 60.

⁸² הרב פ' טייץ, "מבוא השער" לצפנת פענח למסכת בבא מציעא, עליזאבעט תשמ"ט (להלן: ר' טייץ, מבוא השער). על המורה נבוכים כספר פסיקה הלכה ראה אצל הרב י"מ מורגנשטרן, שו"ת ים החכמה, ירושלים תשי"ע, עמ' שכה, הערת שוליים ה.

⁸³ בתחילת מאמרו מציג ברנד שילוב כזה שבין פילוסופיה להלכה דווקא בקרב ראשונים ספרדים.

⁸⁴ ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 189.

ברנד כותב על ייחודיות שימושו של ר"ר במונחים פילוסופים בסוגה ההלכתית, בהשוואה לקודמיו שכבר עשו את הסינתזה המדוברת. הדבר הראשון שמציין ברנד הוא העובדה כי שילוב המונחים הפילוסופיים בכתביו ההלכתיים של ר"ר היא שיטתו הקבועה, בעוד שקודמיו עשו במונחים אלו שימושים בודדים ואקראיים. אולם הדבר החשוב ביותר לעניינינו הוא הדבר השני שמציין ברנד: שימושו של ר"ר בפילוסופיה איננו "כלי הנהרה גרדא", אלא "כלי יוצר" של ממש.⁸⁵ ברנד עוסק במאמרו בבעיית האישיות המשפטית, ודן ביחס ההלכתי למושג ה'תאגיד'. בעיה זו עולה בנוגע ליחס ההלכה אל הבנק ולשאלת הריבית הכרוכה בתאגיד זה במידה ואינו פועל עם היתר עיסקה. ר"ר מגדיר את הבנק במונחים אריסטוטליים מובהקים של 'חומר' ו'יצורה':⁸⁶ "הבאנק לא נקרא דבר מסויים רק דבר של צורה לא חומר... לכן, אין זה רבית בבאנק עפ"י ד"ת [=על פי דברי תורה י.א.מ.]".⁸⁷ ר"ר מגדיר את הבנק הגדרה ייחודית בדמות צורה ללא חומר, והוא קובע בהתאם להגדרה זו כי אין הבנק חייב בדיני רבית מן התורה. ר"ר הגדיר את הבנק כאישיות משפטית נפרדת ובדרך זו הוא דן בישות זאת אשר יצר בשפתו הפילוסופית. ברנד כותב כי עמדה זו היא עמדה שונה מיתר הפוסקים שעסקו בנושא, ונוצרה בזכות המתודה הייחודית של ר"ר:

רק מיעוטם של פוסקים נקטו את העמדה שעל פיה חברה בע"מ היא אישיות משפטית נפרדת, ואב לכולם – ר' יוסף רוזין. מקורה של עמדה זו בדרכו ההלכתית הייחודית של ר"ר. דרך זו משתמשת בחשיבה ובמינוחים פילוסופיים, אריסטוטליים בדרך כלל, לצרכים עיוניים ומעשיים: פרשנות ויישוב קשיים עיוניים מצד אחד, ומצד אחר – פתרון פרקטי לבעיות הלכתיות מגוונות.⁸⁸

מתוך דברים אלו עולה כי כמו ר' צייטלין והרב טייץ לפניו, גם לדעתו של ברנד "ה'מורה' היה בעיניו [של ר"ר י.א.מ.] מעבר לחיבור פילוסופי. הרוגצ'ובר ראה בו חיבור מתודי, המכיל מונחי יסוד ודרכי חשיבה שיש להחילם אף בתחום ההלכה".⁸⁹ אולם ברנד, בשונה משני קודמיו, מסביר כי נכון יהיה לומר שר"ר ראה את 'מורה נבוכים' כספר המכיל מושגים וכלים שיש להחילם בתחום ההלכה, ולא כספר הלכה.

ראוי לציין את דבריו של ברנד ב'הרהורי סיוס' למאמרו, הכותב על כך ששיטתו של ר"ר מאפשרת ליצור גשר בין הלכות קדומות למציאות המתחדשת:

בעיית קוצר השפה ההלכתית באה לפתרון באמצעות הרחבתה. המינוחים הפילוסופיים, במיוחד אלו שנקלטו באמצעות מחשבת ישראל, מאפשרים זאת. מינוח פילוסופי מאפשר

⁸⁵ יחד עם זאת, וברנד גם מזכיר זאת בהמשך מאמרו, חשוב לזכור כי פעמים רבות שימוש זה הוא אמנם "כלי הנהרה גרדא" בשיטתו של ר"ר.

⁸⁶ לצמד מושגים אלו יוחד הפרק השלישי בעבודה זו.

⁸⁷ שו"ת צפנת פענח, וורשא תרצ"ה, עמ' קד

⁸⁸ ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 200-201

⁸⁹ ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 203

הפשטה, וממילא גם הרחבה, של השפה ההלכתית ומושגיה. השפה הפילוסופית מדובבת את ההלכה ומסייעת לגישור בין הלכה קדומה לבין מציאות מתחדשת.⁹⁰

יתכן ודבריו של ברנד שופכים אור על עצם שימושו של רי"ר במונחים הפילוסופיים בתחום ההלכה; שפה פילוסופית זו המאפשרת "הפשטה, וממילא גם הרחבה, של השפה ההלכתית ומושגיה" אפשרה לרי"ר לפסוק הלכות במצבים מורכבים וחדשים. אולם בהמשך נראה כי יש בשפה זו אפשרות להרחבת עולם ההלכה בכלל גם לעבר מקומות נוספים כגון אל השפה האגדתית, ובהמשך גם אל תורת החסידות.⁹¹ מופשטות השפה הפילוסופית מכילה פוטנציאל להוות גשר בין עולמות בכלל, זאת פרט להיותה גשר "בין הלכה קדומה לבין מציאות מתחדשת".

כמו ברנד, גם הרב יצחק גינזבורג, חסיד חב"ד נשיא ישיבת 'עוד יוסף חי' שבישוב יצהר ומחברם של עשרות ספרים תורניים מקוריים בהוצאת 'גל עיני',⁹² מביא דוגמה כיצד מחשבת המורה נבוכים השפיעה על מסקנותיו ההלכתיות של רי"ר. הדברים נוגעים לשאלה האם הקביעה ההלכתית הגורסת כי עבד כנעני שהשתחרר לא קיים מצוות פרו ורבו, נוגעת רק לילדים שנולדו בהיותו עבד או גם לילדים שנולדו לו בהיותו גוי. רי"ר, בניגוד לרבי יוסף באב"ד בספרו 'מנחת חינוך',⁹³ סובר שהדבר נוגע גם לילדים שנולדו לו בהיותו גוי.⁹⁴ לדעת הרב גינזבורג דעת רבי יוסף באב"ד נובעת מפשט דברי הרמב"ם⁹⁵ ואילו דעת רי"ר נובעת מן הפילוסופיה של הרמב"ם: "כאשר מדייקים בלשון הרמב"ם משמע יותר כמנחת חינוך, אך הרוגאטשובר מבסס את הדברים על כלל של הרמב"ם במורה נבוכים (מה שכמובן אף אחד אחר לא עושה)".⁹⁶ ביסוס דבריו של רי"ר עומד על החלוקה בין 'שינוי הדרגי' לשינוי פתאומי:⁹⁷ השינוי של הגר ממצבו כגוי למצבו כיהודי הוא שינוי הדרגי משום שהשינוי נעשה "על ידו בדעתו וברצונו";⁹⁸ הרב גינזבורג מסביר כאן כי "כל תהליך מודע הוא ממילא בשלבים".⁹⁹ רי"ר נותן הסבר לדברים גם כן דרך המושג 'צורה': "ואף דהוי פנים חדשות... מ"מ [=מכל מקום י.א.מ] הצורה עדיין קיימת עליו".¹⁰⁰ לעומת זאת שינויו של העבד הוא שינוי פתאומי, ללא תלות ברצונו; בהיותו עבד "אין עליו שם מציאות כלל"

⁹⁰ ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 221

⁹¹ ראו דיון ודוגמאות רבות לכך בפרקים שלישי רביעי וחמישי

⁹² לביוגרפיה קצרה של הרב יצחק גינזבורג, ראה: ר' שגיא, סוד התיקון המשיחי בהגותו של הרב יצחק גינזבורג, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט (להלן: שגיא, סוד התיקון), עמ' 3-6

⁹³ ראה אצל הרב י' באב"ד, מנחת חינוך, ניו יורק תשכ"ו, חלק ראשון עמ' 3

⁹⁴ רבי י' ראזין, צפנת פענח מהדורא תניינא, דווינסק תר"ץ (להלן: צפנת פענח מהדו"ת), עמ' 66

⁹⁵ הלכות אישות, פרק טו הלכה ו: "היו לו בנים בגיותו, ונתגיייר הוא והם - הרי זה קיים מצוה זו [=פרו ורבו י.א.מ]. היו לו בנים והוא עבד [כנעני י.א.מ], ונשתחרר הוא והן - לא קיים מצות פריה ורביה, עד שיוולד אחר שנשתחרר; שהעבד אין לו יחוס".

⁹⁶ שיעור של הרב יצחק גינזבורג בכ"ז תשרי תשע"ב, כפר חב"ד. נרשם על ידי איתאל גלעד, לא מוגה, <http://www.malchuty.org/2011-01-20-01-37-36/2011-01-20-02-09-33/603--q-q.html>

⁹⁷ על רעיונות אלו ומקורותיהם במורה נבוכים ובמפרשיו, ראה מפענח צפונות בפרק השמונה עשרה.

⁹⁸ צפנת פענח מהדו"ת, שם

⁹⁹ הרב גינזבורג, שם

¹⁰⁰ צפנת פענח מהדו"ת, שם

ובהשתחררו "נעשה בריה חדשה ממש".¹⁰¹ הרב גינזבורג מסביר את דברי רי"ר האומר כי לעבד "אין עליו שם מציאות כלל", ביחס לדברי הרמב"ם הכותב כי עבד כנעני משוחרר לא קיים מצות פריה ורביה בנוגע לילדיו שנולדו לו מזמן עבדותו משום ש"העבד אין לו יחוס":

אמרנו שכאשר קוראים את הרמב"ם הרבה יותר משמע כמנ"ח, כי [הרמב"ם] תולה ביחוס, ולכאורה כאן לא שייך ליחוס אלא לאיכות השינוי. רק שהרוגאטושבר יודע שקשור ליחוס ברמב"ם, ולכן מסביר שאין לו יחוס הכוונה שאין לו מציאות – בתור עבד הוא אין, הוא לא מציאות. הוא לא חצי מה שהיה וחצי מה שיהיה, אלא פשוט גארנישט. זו הכוונה של הרמב"ם שאין לו יחוס, ולכן אחרי שהוא משתחרר הילדים שהיו לו לא נחשבים ילדיו.¹⁰²

מדברי הרב גינזבורג משתמע כי תפיסתו הפילוסופית של רי"ר מכוננת את פירושו לדברי הרמב"ם, וכי דרך פירושו הוא מגשר בין הכתוב ב'משנה תורה' לתפיסתו הפילוסופית שהתעצבה על ידי ה'מורה נבוכים'.

1.4 אחדות חלקי התורה

רבות דובר על אהבתו והערצתו של רי"ר לרמב"ם.¹⁰³ כפי שראינו כעת בדברי הרב גינזבורג, ספרי צפנת פענח על הרמב"ם מחברים בין תוכנו של ספר ההלכה של הרמב"ם (משנה תורה) לבין השפה של ספר הפילוסופיה של הרמב"ם (מורה נבוכים), וניתן לטעון כי חיבור זה הונע בעקבות הערצה זו. אחד מתלמידי רי"ר, הרב חיים ספיר, פרסם זמן קצר לאחר פטירת רבו מאמר ביידיש בשם "דער לעבדיקער ש"ס", אשר הופיע מאוחר יותר בתרגום לעברית בספרו של הרב משה שלמה כשר (בנו של הרב מנחם מנדל כשר, ושותפו בהוצאת, עריכת וביאור ספריו של רי"ר) 'הגאון הרוגאצ'ובי ותלמודו'. תחת החלק המוכתר בכותרת 'הרוגאטושובי כפילוסוף', מדגיש הרב ספיר את החיבור בין הפילוסופיה להלכה אצל רי"ר, כחיבור שהצליח לחבר לראשונה בין שני הספרים הגדולים של הרמב"ם ולהפריך כל טענה בדבר פערים וסתירות בין השניים. נוסף לכך מסביר הרב ספיר שרי"ר אימת את הטענה של הרמב"ם בתחילת ההקדמה לפירושו למשנה בדבר התלמוד כמכיל את הרעיונות בהם התעסקו הפילוסופים:

אם הרמב"ם היה הראשון אשר השמיע את האמרה: "כל מה שכלו בו הפילוסופים כל ימיהם" – כללו רב אשי ורבינא בספר הש"ס שלהם, הרי היה זה הרוגטושובי, שנתן את הדוגמה המוחשת כדי לאמת את הרעיון הזה. הוא חשף את האור הגנוז שבתורה, והוציא את הבבלי והירושלמי מנרתיקם כדי להציגם בזוהרם הפנימי, הנאצל. בהזדמנויות שונות

¹⁰¹ צפנת פענח מהדו"ת, שם

¹⁰² הרב גינזבורג, שם

¹⁰³ ראה אצל בורוכוב, הרוגצ'ובי, עמ' 154 ואילך. וראה דבריו של הרב גרוסברג על רי"ר: "מכל קודמיו רק להרמב"ם נודעה חשיבות מלפניו אותו ראה כרבו המובהק; אנה ואנה היה מהלך בחדרו כשהוא מאמץ ספריו אל לבו וקורא: זהו רבי!!" (ר' גרוסברג, צפונות הרוגצ'ובי, עמ' 7)

דובר כבר על חוסר ההתאמה שבין ה"מורה נבוכים" ובין ספרי ההלכה של הרמב"ם. משום כך היו כאלה, אשר נצמדו לרמב"ם כבעל ההלכה, ואחרים שוב העדיפו את הרמב"ם כפילוסוף. הסתירה שבין שני סוגי הפעולה הרוחנית של הרמב"ם גרמה אפילו להפרחת השערה, השוללת את שייכותו של ה"מורה" לפרי עטו של הרמב"ם.¹⁰⁴ העובדה הזו נתבססה על סמך המושגים שהיו רווחים על אודות ההלכה מצד אחד והפילוסופיה מצד אחר.¹⁰⁵ אולם אלו שזכו לשוחח עם הרוגאטשובי, לכל הפחות, פעם אחת בחייהם על הנדון – שבבילם לא היתה קיימת עוד הסתירה הזו. להם היה אפשר לשמוע את הרמב"ם השלם מדבר מתוך גרונו של הרוגאטשובי.¹⁰⁶

מתוך דבריו של הרב ספיר עולה כי הסינתזה של ר"ר בין מורה נבוכים למשנה תורה היא בעלת משמעות "רמב"מיסטית" רבה. הרב ספיר מסכם ואומר כי בזכות ר"ר "אפשר לראות מעתה במוחש את הדמיון הרב שבין "המורה" ושאר ספרי הרמב"ם ז"ל, רוח אחת ילדתם ומפעמת בהם".¹⁰⁷ אולם רבים מהעוסקים בתורת ר"ר עמדו על איחודים נוספים של ר"ר בין סוגות תורניות שונות, זאת פרט להאחדה בין המורה נבוכים למשנה תורה. הרב ז'ין כתב כי "לכל דברי הרמב"ם שבמו"נ [=שבמורה נבוכים י.א.מ] הוא [=ר"ר] מביא ראיות ודוגמאות והשוואות בהלכה, בבלי ובירושלמי",¹⁰⁸ ומוסיף לכך גם את הקשרים שרקם ר"ר בין האגדה להלכה.¹⁰⁹ הרב טייץ מציין קשרים נוספים שרקם ר"ר באומרו כי "דברי אגדה של חז"ל שמשו בידו [של ר"ר י.א.מ] כיסודות לקבוע עובדות ולהעריך מעשי בני אדם".¹¹⁰ צחי הרשקוביץ בהרצאה במכון ון ליר עסק באיחוד המוחלט והנדיר יחסית בתשובותיו של ר"ר בין סוגת 'הלמדנות' לסוגת ה'פסיקה', ואמנם הרב ז'ין התייחס מכבר לנקודה זו.¹¹¹ הרב ז'ין אף מתייחס לאורך מאמרו ליכולתו של ר"ר לפסוק ולהסביר הלכה מסוימת על ידי הלכה אחרת מתחום שלמראית עין אינו קשור כלל ועיקר לתחום הנידון, ולמצוא כיצד הרעיון התשתיתי שעובר בהם אחד הוא.¹¹²

הרב גרוסברג מסביר כי מקוריותו של ר"ר בצירוף עם בקיאותו בכל חלקי התורה הם שגילו לו את נקודת המבט האחדותית על הסוגות התורניות השונות: "בדרך זו המשוחררת מדרך המוסכמות של קודמיו, עם שהוא ראה את כל התורה כולה נגד עיניו נתגלתה היא לו ממילא כנקודה אחת וכמו ענין אחד".¹¹³ אולם הרב גרוסברג מתייחס בדבריו בעיקר לאיחוד של המורה נבוכים עם ההלכה. הרב מ.ש. כשר כותב בצורה ברורה כי המבט האחדותי של ר"ר על כל

¹⁰⁴ הרב ספיר בוודאי מתכוון להשערתו של רבי יעקב עמדין, מטפחת ספרים, לבוב תר"ל, פרק ח, עמ' פח.

¹⁰⁵ הרב ספיר מציג את הסתירה בין שני הספרים מצד המושגים השונים שבהם ולא מצד הרעיונות. בהצגה זו, ניתן ביתר קלות להגיע למסקנתו כי ר"ר אכן הצליח לגשר בין הפערים שבספרים.

¹⁰⁶ הגאון הרוגצ'ובי ותלמודו, עמ' 19

¹⁰⁷ הגאון הרוגצ'ובי ותלמודו, עמ' 20.

¹⁰⁸ ר' ז'ין, אישים ושיטות, עמ' 81

¹⁰⁹ ר' ז'ין, אישים ושיטות, עמ' 82

¹¹⁰ ר' טייץ, מבוא השער

¹¹¹ ר' ז'ין, אישים ושיטות, עמ' 115

¹¹² וראה בפרק הבא את דבריו של רמ"מ אודות נקודה זו, עמ' 33

¹¹³ ר' גרוסברג, צפונות הרוגצ'ובי, עמ' 7.

הזיאנרים התורניים הוא שעמד ביסוד חיבור המורה נבוכים עם ההלכה. הרב מ.ש. כשר כותב ב"פרקי מבוא" לצפנת פענח' על ספר בראשית המתבססים לדבריו על עבודתו של אביו בספר 'מפענח צפונות' שיצא באותה השנה, כי שילוב עולם מחשבת הפילוסופיה ועולם מחשבת ההלכה אצל רי"ר, מוסבר בכך שאצל רי"ר יש רק עולם מחשבה אחד (עולם התורה); לא קיימות צורות שיח ושפות שונות שבלתי ניתן להפגיש ביניהן:

עולם המחשבה בשבילו הוא עולם אחד. אין הוא רואה סוגי מחשבה רבים שאין לערבבם. הוא הסתכל בתורה ומצא בה את כל צורות ההגות, אם זו קבלה ואם הם מונחים פילוסופיים. אף על פי שעולם המחשבה נראה כאילו מחולק ומסווג לסוגים וצורות; כל צורת-מחשבה יש לה המסגרת שלה ובשום פנים אין להרחיבה ולהכניס בה מסממני סוג-מחשבה אחר. ברם ראייה זו אינה אלא ראייה מתוך מבט ראשון על פני השטח, הרוגז'ובי חדר מתחת לשכבה ומשם נתגלתה לו כל האמת שבעולם המחשבה. והאמת הלא אחת היא. לא קיימים עולמות-מחשבה פרודים, קיימים רק ביטויים שונים של אותו עולם האחד, שהוא עולם התורה "נסתכל בתורה וברא את העולם".¹¹⁴

עולמות שיח שונים שאינם יכולים להיפגש, מסביר הרב מ.ש. כשר, הן תוצאה של מבט ראשוני. חדירה לשכבה עמוקה יותר מוצאת עולם אחד, אולם בעל ביטויים שונים. הרב מ.ש. כשר מסביר בנעימה מתפיסת אחדות זו הנמצאת הלכה למעשה בבריאה כולה:

אף עולם העשיה שמסתכלים בו במבט ראשון, כלום הוא לא נראה כאילו עולמות רבים מצויים בו? על אדם הוא הווייה יחידית, וכביכול נבדלת מהווייה אחרת. ואף על פי כן אין זה אלא עולם אחד. כל הפרודות הם בבואות המשתקפות מתוך עולם-יחיד בלבד. פעולות רבות בלתי מזדהות ושונות במהותן נפעלות באדם, אך המניע את הפעולות הוא כח אחד ויחיד. אלא שהנראה היא הפעולה והבלתי נראה הוא הכח, וכל עוד לא חודרים מתחת לשכבה נראות רק הפעולות וממילא אי-ההזדהות. אולם כשמגיע אל הכח, כאן מתגלה האחידות. כך הוא עולם התורה. מתחת לכל הנחה-מחשבה יצוקים היסודות, ועל אותם היסודות בנוי כל אותו בנין-ענק המכיל בתוכו היכלות הרבה ופרוזדורים, טרקלינין ואכסדראות. ואף היסודות הם למעשה רק יסוד אחד "כל התורה כולה ענין אחד". כמשל האילן וענפיו המרובים, כל ענף פונה לצד אחר, אלא שכולם גם יחד שואבים את חיותם מן השורש האחד והסמוי. תפיסה זו משמעותה, זרם החיים העובר בכל שלוחותיה של התורה. השלוחות אמנם רבות אך הזרם העובר בהן הוא אחד. כאותו זרם-חשמל העובר ברבבות חוטים ואין תופסת אלא את החוטים, וממילא אי האחדות שבהם. אבל בעיקרו של דבר קיים רק הזרם המאחד את כל החוטים המשמשים לצרכים שונים. והרי אף האדם מורכב מחלקים שונים, אלא שזרם החיים הפועל בו הוא אחד המספק לכל החלקים מדת חיים.¹¹⁵

¹¹⁴ הרב מ"ש כשר, "פרקי מבוא", בתוך: צפנת פענח בראשית, ירושלים תש"ך (להלן: ר' כשר, פרקי מבוא), עמ' 13

¹¹⁵ ר' כשר, פרקי מבוא, עמ' 13-14

על ידי הבאת דוגמאות שונות בבריאה למציאת קו אחדותי השזור גם במה שנראה לעין כעלמא דפירודא', מסביר הרב מ.ש. כשר את האחדות שרי"ר מוצא בעולם התורה. החשוב לעניינינו הוא ההסבר כי האחדות בין הפילוסופיה להלכה בתורתו של רי"ר, מוסברת לאור האחדות הכללית בשיטת לימודו.¹¹⁶ הרב יצחק מאיר מורגנשטרן ראש ישיבת 'תורת חכם' בירושלים כותב גם כן על אחדות זו, אך מדגיש כי על מנת שאחדות זו תיווצר על הצד הטוב ביותר צריך שתקדם לה ידיעת הפרטים הנפרדים השונים:

ונודע דהגאון הק[דוש] בעל צפנת פענח מראגאטשוב ז"ל הרבה להשתמש בספריו ביסוד זה [=שהתורה כולה ענין אחד י.א.מ.] ולדבריו זהו גופא המעלה דלוחות ראשונות שבהם היה ניכר מציאות היות כל התורה ענין אחד, וכמבואר בדבריו בדוכתי טובא. והוא יען דהשגה זו דכל התורה ענין אחד היא גופא סוד הקיבוץ, יען דלא יתכן לבוא לזו ההשגה אלא אחר ידיעת כל התורה כולה על בוריה בכל פרטותיה וכללותיה, ודייקא אחר השגת כל ריבוי פרטי וכללי התורה אז אם יזכה יוכל להשיג האיך אכן כל התורה אינה אלא ענין אחד, וידיעה זו אינה סותרת הפרטים, אלא אדרבה אחר ידיעה זו יאירו הפרטים באופן אחר לגמרי, ואמנם ידיעה זו כשלעצמה בלתי הקדמת ידיעת הפרטים, כמעט שאין נמשך ממנה תועלת, ופשוט.¹¹⁷

כאמור, לרי"ר הייתה בקיאות פנומנאלית ב"כל התורה כולה על בוריה בכל פרטותיה וכללותיה". על פי דבריו של הרב מורגנשטרן ניתן להבין כי הבקיאות יוצאת הדופן של רי"ר בתורה, הובילה לצורתה השלמה של האחדות שבשיטתו.

1.5 פילוסופיה, קבלה וחסידות

ראינו לעיל כי הרב מ.ש. כשר הזכיר, כמעט אגב אורחא, כי האחדות בין חלקי התורה השונים אצל רי"ר כוללת גם את תורת הקבלה. ואמנם, בצפנת פענח על התורה מוזכרים רעיונות קבליים מספר פעמים.¹¹⁸ ברם בצפנת פענח על התורה המכיל רעיונות דרשניים רבים טבעי ומצופה כי רי"ר שהיה בקיא בעולם הקבלה יזכיר רעיונות אלו; החידוש הוא אפוא בספריו ההלכתיים: כבר בספרו הראשון שהודפס (תרס"ג, 1902), צפנת פענח על חלקיו הראשונים של משנה תורה לרמב"ם, מובא רעיון מפתיע מאוד ביחס לספר השייך לסוגה זו: בהלכות עבודה זרה כותב הרמב"ם בנוגע לאיסור גילוח פאות הראש, כי "פאה זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים שיעור, ושמענו מזקנינו

¹¹⁶ עוד אודות אחדות זו אצל הרב מ.ש. כשר ראה בספרו הגאון הרואציובי ותלמודו, עמ' 31-34. ראוי לציין כי לאחרונה התגלתה סוגה נוספת השותפה לרשימת הסוגות השונות שבכתביו של רי"ר, והיא השירה: בשנים האחרונות פורסמו הערות של רי"ר, בסגנון המופיע בשאר כתביו, על שירי רבי יהודה הלוי (שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, עמ' שפט-ת).

¹¹⁷ הרב י"מ מורגנשטרן, ים החכמה תש"ע, ירושלים תש"ע, עמ' תרצט

¹¹⁸ ראה למשל בפרק הבא הערה 173

שאינו מניח פחות מארבעים שערות".¹¹⁹ רבי יוסף קארו כותב בחיבורו 'כסף משנה' על משנה תורה לרמב"ם, על הדברים האחרונים, ש"הטור כתב בשם רבינו ארבע במקום ארבעים, נראה שכך היה כתוב בנוסחתו לשון רבינו". רי"ר מכריע להקל כגרסת "הטור" (רבי יעקב בן אשר בעל הטורים) וקובע כי מינימום השערות שחובה להשאיר בפאות הצד הוא ארבע שערות – ולא ארבעים כמו בגרסה שלפנינו – וזאת בטעם מפתיע: "הטעם משום דמבואר בספרי קבלה דיש לפאה דא"ק [=דאדם קדמון י.א.מ.] ד' שערות, [ע"י]ן בספר מפתח העולמות".¹²⁰ רי"ר מכריע כאן בין שתי גרסאות של הרמב"ם, על פי רעיון קבלי המופיע בספרו של המקובל עמנואל חי ריקי בנוגע לעולם 'אדם קדמון',¹²¹ ואף מקל בהלכה משום כך. על אף שמקור זה נדיר מאוד בספריו ההלכתיים-למדניים של רי"ר, נקיטת כיוון ייחודי ומפתיע כל-כך בעולם ההלכה, כמעט ולא מאפשרת לפטור רעיון זה כשילוב חד-פעמי שאינו מייצג דבר בנוגע לשיטתו של רי"ר, והדברים דורשים לתור אחר השפעות נוספות של תורת הקבלה בספריו.¹²² ראש וראשון לטוענים להשפעות קבליות בספריו של רי"ר הוא רמ"מ, ובפרק הבא נעסוק בדבריו אודות כך.¹²³ עינינו של פרק זה הוא ה"למדנות הפילוסופית" של רי"ר ועיסוקו בהשפעות הקבליות על תורתו של רי"ר יישארו נאמנות לנושא זה. נציג אם כן שתי שאלות הקשורות קשר אדוק ללמדנות הפילוסופית של רי"ר וכן לעיסוקו ברעיונות קבליים; השנייה שונה בהקשרה מהראשונה אולם קשורה אליה קשר מסוים ויתכן שאף משמעותי:

א. האם במה שנראה אצל רי"ר ממבט ראשון כשילוב בין רעיונות הלכתיים לרעיונות פילוסופיים בלבד ישנם השפעות או רעיונות קבליים או חסידיים?¹²⁴

ב. האם להערכת רי"ר את הרמב"ם – הערצה שכפי הנראה הביאה לשילוב שני ספרי הרמב"ם, הפילוסופי וההלכתי, תחת כנפי ספרי צפנת פענח – יש קשר לקשרו של רי"ר לחסידות חב"ד¹²⁵ שם שררה הערצה רבה לרמב"ם.¹²⁶

¹¹⁹ משנה תורה, הלכות עבודה זרה, יב, ו

¹²⁰ צפנת פענח - על ארבע חלקי הרמב"ם ז"ל, חלק א וב, עמ' 13

¹²¹ על 'אדם קדמון' בקבלת האר"י, ראה הרב י' אביבי, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, חלק ג, עמ' 1337 והלאה

¹²² בהערה מספר 73 הבאנו את קריאתו של הרב גינזבורג לשילוב ההלכה עם הלוגיקה והמתמטיקה המודרנית, כפי שרי"ר עשה זאת עם הפילוסופיה האריסטוטלית. אצל הרב גינזבורג בולטת המגמה לשלב תחומים רבים תחת כנפי התורה (ראה לאורך עבודתו של שגי, סוד התיקון), כמו גם לאחד ז'אנרים תורניים שונים; מתוך כך ניתן לשמוע את הרב גינזבורג קורא לשילוב נוסף: "כמו שהרוגאצ'ובר עשה עם הרמב"ם, לקחת מו"נ ולהכניס להלכה, כך תפקיד דורנו להכניס את האר"ז"ל להלכה" (התוועדות אור לכ"ט כסלו תש"ע, ישיבת עוד יוסף חי, יצהר. רשם: איתאל גלעדי, לא מוגה, <http://www.malchuty.org/2011-01-20-01-37-36/2011-01-20-02-08-55/289--q-.html?showall=1>). קריאתו של הרב גינזבורג להכניס לעולמה של ההלכה רעיונות מקבלת האר"י בדומה לדרך בה רי"ר הכניס רעיונות מן המורה נבוכים, מדגישה באופן ברור כי רי"ר הכניס את מורה נבוכים להלכה, ולא את קבלת האר"י, וזאת על אף מספר מקומות יוצאי דופן כמו המקור שהבאנו. השאלה היא עד כמה ניתן למצוא הדהודים קבליים בין השורות הפילוסופיות.

¹²³ נקדים ונאמר כי בפרק הבא אנו עתידים לגלות השפעות של רמ"מ על דבריהם של הוגים אחרים (הרב מ.מ. כשר וחסידו של רמ"מ הרב יהושע מונדשיין) שהתייחסו לנקודה זו ואשר מיד נביא את דבריהם.

¹²⁴ להלן נבדיל בין השפעה קבלית להשפעה חסידית, אולם לעת עתה נכרוך אותם כאחד.

¹²⁵ מעבר להשתייכותו הסוציולוגית לתנועת החסידות בכלל ולחסידות חב"ד-קאפוסט בפרט, וכן לכהונתו כרב הקהילה החסידית בדווינסק ולקשריו עם אדמו"רי חב"ד, חשוב לציין כי רי"ר ראה עצמו כחסיד בכל מובן. ראה בתשובה שכתב על "טעם לאמירת הלל בליל פסח אחר תפילת ערבית של אנ"ש [=אנשי שלומנו י.א.מ.]": "ובמכ"ת

הרב מ.מ. כשר כותב כי לדעתו חלק מן הלמדנות הפילוסופית של רי"ר "בנויה לא רק על יסודות של חקירה בספר "המורה", אלא גם על ספרי הקבלה. כי גם במשנת הקבלה יש מסכת ההרכבה וההפרדה וכו'".¹²⁷ הרב מ.מ. כשר מוצא אלמנטים משותפים לפילוסופיה ולקבלה ומסיק מכך שלמספר רעיונות פילוסופיים-הלכתיים של רי"ר יש השפעה מתורת הקבלה שעסקה גם כן באותו נושא. העובדה שרי"ר ציטט מספרי קבלה – גם אם לעיתים נדירות למדי – מצביעה על סבירות יפה לסברה זו.¹²⁸

בעולם החב"די לא מוכנים להסתפק בשורה קצרה זו של הרב מ.מ. כשר אודות היחס בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר למשנת הקבלה. החסיד וחוקר חב"ד הרב יהושע מונדשיין, כתב וערך בשנת תש"מ ספר מגוון ואקלקטי העוסק בתורת חב"ד בשם 'מגדל עז'. כותרת אחד מפרקי הספר היא 'פענח רזא'; כותרת המשנה לפרק זה היא 'לדמותו החסידית של הרוגאטשובי'. פרק זה המציג את דמותו של רי"ר כחסיד עוסק בין היתר בקשריו עם אדמו"רי וחסידות חב"ד וכן בהנהגותיו החסידיות. לקראת סוף הפרק כותב הרב מונדשיין כי דעתו לא הייתה נוחה דייה מהעובדה שבמענח צפונות הרב מ.מ. כשר פענח את צפונותיו של רי"ר בעיקר לפי הפילוסופיה הרמב"מיסטית, הוסיף מעט פענוחים על פי ספרי הקבלה והחסידות, אולם לא נתן תשומת לב לכך שניתן היה לבאר עניינים רבים שנתפענחו על פי מורה נבוכים, על פי תורת חב"ד שעסקה גם כן באותם הנושאים:

ב'מענח צפונות' מפליא הגרמ"מ כשר שליט"א למצוא מקבילות ומקורות לשיטת הגאון הרוגאטשובי לא רק במורה נבוכים, אלא גם בספרי קבלה וחסידות. משום מה לא ניתנה תשומת הלב להקבלות המרובות אל עניינים שנתבארו ונתפרשו בחסידות חב"ד, ובעוד שההשוואות הן אחת הנה ואחת הנה, הרי ההקבלות לתורת חב"ד הן כמעט בכל ענין וענין, ואנן קיי"ל ש"המקרה לא יתמיד". ולו היתה חקירת מקורותיו נעשית מנקודת מוצא זו, לא היתה שום פליאה מעיקרא על דביקותו ב'מורה' ועל שמתאים שיטה זו ומאחדה עם תורת הסוד ואף מפרש את דברי הרמב"ם עפ"י הקבלה (ראה את הפרק 'פילוסוף ומקובל' ב'מבוא' שם) שכל האמון על תורת חב"ד מכיר בכל אלו כהנחות יסוד.¹²⁹

[ובמחילה מכוון תורתו י.א.מ.] הראשונים נסו בזה לגמרי רק האנ"ש שי' נצנצה בהם רוח הקודש ונבאו ולא ידעו מה נבאו... אך מה אני יוכל לכתוב למתנגד כמוך כי גם אתה היית חסיד כמונו הייתי מגלה בזה לך רזין מדורשי רשומות ודורשי תמורות אך למתנגד כמוך די בזה ובפרט שאתה מגיד ומטיף ר"ל" (רבי י' ראזין, שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק שני, דווינסק תר"ץ, עמ' 9). דבר זה יתכן וגם קשור לעובדה כי על אף שרי"ר לא הזכיר כמעט מספרות ה'אחרונים' בספריו, אנו רואים בדבריו על מייסד חסידות חב"ד רבי שניאור מלאדי, הערכה לה דומה ואיש מאז הרמב"ם לא הוערך על ידו בצורה כזו: "והכלל כמעט כל מקום שפסק הגאון האמיתי מלאדי ז"ל אמת" (שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, עמ' קד).

¹²⁶ ראו למשל אצל גוטליב, שכלתנות, עמ' 15

¹²⁷ מפענח צפונות, עמ' 14

¹²⁸ בפרק הבא נראה כי מכתב של רמ"מ לרב מ.מ. כשר בנידון זה ממש, הוא ככל הנראה הגורם לסברה זו.

¹²⁹ ר' מונדשיין, מגדל עז, עמ' צח

הרב מונדשיין מסביר כי העובדה שלרי"ר יש עיסוק רב בנושאים בהם התעסקה תורת חב"ד, מצביעה על כך כי השפעת תורת חב"ד על תורתו של רי"ר אינה 'מקרית' אלא 'עצמית'. הרב מונדשיין מתייחס לתהייה שהביא הרב מ.מ. כשר כיצד רי"ר מכריע בדעת הרמב"ם הפילוסוף, על פי תורת הקבלה. אמנם הרב מ.מ. כשר מביא שם מספר תירושים,¹³⁰ אך הרב מונדשיין מסביר כי מנקודת מבט חב"דית אין כל שאלה בדבר, זאת עקב השיטתיות ההרמנויטית החב"דית בפירושו דברי הרמב"ם על פי תורת הקבלה.¹³¹ בהמשך דבריו מביא הרב מונדשיין רשימת נושאים המוטמעים עמוק בתורתו של רי"ר, ולדבריו "כל דורשם ימצאם כדמותם ובצלמם מבוארים לעומקם בתורת חסידות חב"ד".¹³² רשימת נושאים אלו בתורתו של רי"ר היא כולה חלק מן הלמדנות הפילוסופית הייחודית שלו, אשר כאמור, התבארה במפענח צפונות על ידי הרב מ.מ. כשר בעיקר לפי הפילוסופיה של הרמב"ם. חלק מן הנושאים המובאים ברשימה זו שמביא הרב מונדשיין חולקים שותפות בעיסוק בהם הן מצד הפילוסופיה של הרמב"ם והן מצד חסידות חב"ד (שאלת "התקבצות הזמן מחלקים"¹³³ לדוגמה). אולם עושה רושם כי הנושאים המובאים ברשימה ונראה שהחסידות בלבד נגעה בהם ("גדר זמן למעלה"¹³⁴ למשל), הם אלו שמובילים את הרב מונדשיין להציג את סברתו החסידית גם בנוגע לנושאים רמב"מיסטים מובהקים, כאלו שלתורת חב"ד יש רק חלק בעיסוק בהם.

כאמור, הרב מונדשיין הזכיר לעיל כי "לו היתה חקירת מקורותיו נעשית מנקודת מוצא זו, לא היתה שום פליאה מעיקרא על דביקותו ב'מורה". אך גם אם לא נאמץ במלואה את מסקנתו של הרב מונדשיין ביחס להשפעת תורת חב"ד על הפילוסופיה הלמדנית של רי"ר, עדיין נותרת השאלה האם קשרו של רי"ר לעולם החב"די הידוע בהערצתו את הרמב"ם, הביאה אותו להערצתו שלו את רמב"ם – מה שכאמור יתכן והוביל ליצירת שיטתו הייחודית.

לפי דבריו של הרב מונדשיין התשובה חיובית. ואמנם עוד לפני דבריו של הרב מונדשיין כתב ר' צייטלין במפורש במאמרו הנזכר לעיל כי "את יראת-הכבוד העצומה שלו לרמב"ם קיבל "העילוי מרוגצ'וב" מחב"ד... בחב"ד שררה הערצה ל"מורה נבוכים", ומחב"ד באה לו ל"עילוי מרוגצ'וב" ירושה זו".¹³⁵ על אף שדברים אלו, עם היותם מסתברים, נראים כהשערות בעלמא, קרבתו של ר' צייטלין לסביבתו ומכריו של רי"ר כפי המתואר במאמרו,¹³⁶ מחזקת את האפשרות כי קביעתו הנוגעת לקשר בין חב"ד לרמב"ם אצל רי"ר יש לה על מה לסמוך. נוסף על כך כי בהמשך דבריו של הרב מ.מ. כשר אשר הובאו לעיל, ובהם תואר ההבדל בין ר' חיים מבריסק אשר נמנע מלהשתמש בטרמינולוגיה ממורה נבוכים לבין רי"ר אשר אימץ טרמינולוגיה זו, רומז הרב מ.מ. כשר כי יתכן והבדל זה נובע מהרקע הליטאי של ר' חיים והסתניגותו של אבי העולם הליטאי – רבי אליהו מווילנא (הידוע בשם הגאון מווילנא, או הגר"א 1720 - 1797) – מהפילוסופיה של

¹³⁰ מפענח צפונות, עמ' 14

¹³¹ ראה למשל גוטליב, שכלתנות, עמ' 29-30

¹³² ר' מונדשיין, מגדל עז, שם

¹³³ ראה בהקדמה לפרק הרביעי.

¹³⁴ ראה בפרק רביעי עמ' 95 ואילך. וראה בעמ' 98-99 את דבריו של הרב מ.ש. כשר המובאים שם.

¹³⁵ ר' צייטלין, הסביבה, עמ' 60.

¹³⁶ ראה לעיל הערה 80

הרמב"ם,¹³⁷ מול רקעו החסידי של רי"ר כאשר בחסידות שררה ההערצה למורה נבוכים, ולא בחב"ד בלבד.¹³⁸ אם נקבל תזה זו אזי נוכל להוסיף כי לא מפתיע שר' יוסף ענגיל, הלמדן בן זמנו של רי"ר הקרוב ביותר לשיטתו הפילוסופית, אשר "גם הוא השתמש בסברותיו של המו"נ ומלת ההגיון להרמב"ם",¹³⁹ שייך היה גם כן לעולם החסידי.

לסיכום, אנו רואים כי ישנם אופנים שונים בהם מושגי המורה נבוכים מוצאים את דרכם לדיון ההלכתי של רי"ר. שיטתו של רי"ר – המכילה מושגים אלו – חדשה ומקורית, ונראה שהיא נוצרה משום שרי"ר חייב היה לייצר שפה חדשה הן על מנת להמשיג את רעיונותיו החדשים והן על מנת למצוא מושגים קצרים דרכם ניתן להביע רעיונות ארוכים בעקבות סגנון כתיבתו הקצר. נראה כי שיטה ייחודית זו אף הובילה את רי"ר למסקנות הלכתיות ייחודיות, ויש שאף הסבירו כי רי"ר ראה ב'מורה נבוכים' ספר הלכה. יש שהסבירו כי הסינתזה שיצר רי"ר בין משנה תורה למורה נבוכים נעשתה בעקבות הערצתו הגלויה של רי"ר לרמב"ם, ויש שהסבירו כי הערצה זו לרמב"ם נבעה מהיותו חסיד חב"ד. סינתזה זו הוסברה גם על פי האחדות הקיימת בכלל בתורתו של רי"ר בין סוגות תורניות שונות – שבתוכן ניתן למצוא גם את תורת הקבלה. נראה שגם על ה'למדנות הפילוסופית' של רי"ר יש השפעות קבליות וחסידיות.

¹³⁷ ראה י"י דינסטג, "האם התנגד הגר"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם?", בתוך תלפיות, ד תש"ט, עמ' 253-268.

¹³⁸ מפענח צפונות עמ' 34. הערה כב. הרב מ.מ. כשר מביא שם אמירות הערצה למורה נבוכים בקרב אדמו"רי החסידות השונים. נציין כי יוצא דופן אולי הוא רבי נחמן מברסלב שכתב דברים קשים מאוד נגד מורה נבוכים (ראה חיי מוהר"ן, ירושלים תשמ"ז, אות תז).

¹³⁹ מפענח צפונות עמ' 33.

2. שיטת לימודו של רי"ר על פי רמ"מ

הפרק הקודם עסק בשאלה כיצד הובנה הלמדנות הפילוסופית של רי"ר במחקר הרבני והאקדמי אולם לא עסקנו שם כלל בדבריו של רמ"מ בנושא. בפרק זה נבחן את דבריו של רמ"מ בנושא הלמדנות הפילוסופית יחד עם שאר התייחסויותיו לשיטת לימודו של רי"ר. נקדים ונאמר כי אנו עתידים לראות במהלך הפרק, כי הנקודה המרכזית שתהיה שזורה לאורך עיון זה, היא ראיית כל חלקי ודיוני התורה השונים כקשורים אלו לאלו ומאוחדים אלו באלו משום ש'תורה אחת' היא. בטרם נראה את יחסו של רמ"מ לשיטת הלימוד של רי"ר, נעסוק ביחסו האישי של רמ"מ לרי"ר ולאחר מכן ביחס לדמותו של רי"ר בשיחותיו ואגרותיו של רמ"מ; יתכן ועיסוק זה יוכל לזרות אור גם על השפעת תורתו של רי"ר על תורתו של רמ"מ, השפעה העומדת במרכז העבודה.

2.1 קשריו האישיים של רמ"מ עם רי"ר

נפתח ונאמר כי כפי שראינו בביוגרפיות הקצרות המובאות במבוא לעבודה, ניתן למצוא מספר צדדים משותפים לרי"ר ולרמ"מ: גם רמ"מ וגם רי"ר ידועים היו בגדולתם בתורה כבר מצעירותם, הביאו לעולם התורה וליהדות חידוש – הן בתורתם והן באישיותם, וקשורים הדוקות לעולמה של חסידות חב"ד. על פי עדותה של אמו של רמ"מ, הרבנית חנה שניאורסון, החל רמ"מ להתכתב עם רי"ר בהיותו בגיל שש עשרה או שבע עשרה (תרע"ח או תרע"ט).¹⁴⁰ בידינו נותרו חמישה מכתבים שכתב רמ"מ בהתכתבות זו והם מופיעים ב'אגרות קודש' של רמ"מ, אולם מן המכתבים עולה כי הייתה ביניהם התכתבות רבה יותר. כמו כן נותרו בידינו מספר מכתבים של רי"ר בתשובה לרמ"מ. המכתב הקדום ביותר של רמ"מ לרי"ר, הוא מט"ו טבת, תרפ"ה (1925).¹⁴¹ מכתב זה חתום בשם אחד מידידי משפחתו של רמ"מ (הרב מרדכי גוראריה) וזאת משום הפחד מן הבולשת הרוסית שעקבה בעקבות האדמו"ר של חב"ד באותם הימים – רבי יוסף יצחק שניאורסון (להלן: רי"צ) – אחרי השם 'שניאורסון', שהיה גם שם משפחתו של רמ"מ.¹⁴² לאחר יציאת רמ"מ את רוסיה, החל רמ"מ לחתום בשמו שלו על מכתביו לרי"ר.¹⁴³

בפתח מכתביו היה רמ"מ פותח בתארים נדירים כלפי רי"ר, אשר דומה כי פרט לחותנו אדמו"ר הרי"צ, איש בדורו לא זכה מרמ"מ לתוארי כבוד והערצה כאלו.¹⁴⁴ שניהם אף נפגשו מספר פעמים: בעקבות מלחמת העולם הראשונה, נאלץ רי"ר לעזוב את דווינסק והתיישב בפטרבורג. בתקופה זו בה היו פגישות רבות בין רי"צ ורי"ר,¹⁴⁵ ידוע גם על כמה פגישות

¹⁴⁰ בורוכוב, הרוגוצ'ובי, עמ' 235.

¹⁴¹ מופיע באגרות קודש, כא, ז'תשנ"ט.

¹⁴² בורוכוב, הרוגוצ'ובי, שם.

¹⁴³ ראה באגרות קודש, שם, בהערות.

¹⁴⁴ ראה למשל באגרות קודש, חלק א, אגרת א – אגרת הנמענת לרי"ר (כא אדר תרפ"ח): "כבוד הרה"ג [=הרב הגאון י.א.מ.] המפורסם לשם ולתהלה, בקי בחדרי התורה, אוצר בלום וגל אגוזים, שר התורה, דן ומורה רב החובל בים התלמוד ומורה דרך בנושאי כליו וכו' מוהר"ר ראזין שליט"א".

¹⁴⁵ בורוכוב, הרוגוצ'ובי, עמ' 238. וראה למשל: תורת מנחם, כו, חלק שלישי, ניו-יורק תשנ"ה, עמ' 113.

בין רמ"מ ורי"ר שעסקו בשאלות תורניות.¹⁴⁶ חסידי חב"ד מאותה התקופה סיפרו כי רי"ר אף הסמיך לרבנות את רמ"מ.¹⁴⁷

2.2 דמותו של רי"ר בשיחותיו ואיגרותיו של רמ"מ

בטרם נעמוד על דברי רמ"מ אודות שיטת לימודו של רי"ר, נציין כי רמ"מ ראה ברי"ר דמות רבנית גדולה שבנוסף לעיסוק בשיטתה ובחידושיה ההלכתיים ראויה היא שנלמד מהנהגותיה ומן הסיפורים על חייה. כך למשל באגרת שכתב רמ"מ אודות שאלה הנוגעת להאצלת סמכות, מציין רמ"מ לשואל ש"ידוע הנהגת הגאון הרגזובי בנתינת סמיכות, שהי[ה] מדקדק שיהי[ה] ירא שמים, באמרו שלמצוא אחד שהוא יהי[ה] שבע רצון מידיעותיו בתורה קשה הדבר".¹⁴⁸ כן הדבר בשיחותיו של רמ"מ: בדבריו של רמ"מ על לימודי הסמכה לרבנות וכן בעיסוקו סביב נאמנותם של גבאי הצדקה, מביא רמ"מ סיפורים על רי"ר כחלק מן הנושא הנידון באותה השיחה.¹⁴⁹

עוד על אודות יחסו של רמ"מ לרי"ר ניתן ללמוד מהתכתבות של רמ"מ עם הרב משה חיים אפרים בלאך, כדלהלן: בשנת תשי"ך שלח הרב בלאך לרמ"מ, את ספרו 'דובב שפתי ישנים - קובץ אגרות של רבנים וגדולים כנגד הציונות' שיצא באותו העת. מספר אגרות בספרו של בלאך יוחסו שם לרי"ר, אולם רמ"מ שלל מיד כל קשר בין אותם האגרות לרי"ר: "נצטערתי על שצויין על כמה

¹⁴⁶ ראה בורוכוב, הרוגזובי, שם

¹⁴⁷ בורוכוב, הרוגזובי, שם. אולם ראה אצל י' הררי, סודו של הרבי, עמ' 304 הערה 15, שם נוסף לשמועה זו מובאים גם מקורות הטוענים אחרת.

¹⁴⁸ אגרות קודש, ז, ב'קו

¹⁴⁹ ראה את הסיפור בנוגע להסמכה לרבנות: "פעם הגיע אברך אל הרוגזובי כדי לקבל סמיכה, ובמקום לבחון אותו ביורה-דעה, כרגיל, הפתיעו הרוגזובי (-כ"ק אדמו"ר שליט"א חייד ואמר: הרוגזובי בכלל לא הי[ה] כמו רובא דעלמא... – באמרו, שילמוד תחלה הלכות קריאת התורה... ולאח"י יתן לו סמיכה! במענה לתמיהתו של האברך על כך שאינו מוצא לנכון לבחון ביורה-דעה, אלא מורה לו ללמוד הלכות קרה"ת [=קריאת התורה י.א.מ.] – אמר לו הרוגזובי: בכלל רואה אני שהנך ירא-שמים, ובמילא, כשתבוא לידך שאלה ביורה-דעה ולא תדע להשיב, בודאי תאמר להשואל להמתין עד שתעיין בפסק ההלכה, או שתשאל אצל מישהו אחר (ואם יהי[ה] צורך בדבר תכתוב לרבנים גדולים). אבל כשתתעורר שאלה באמצע קריאת התורה, למשל, בנוכחות הגבאי וכל הקהל – עלול הנך להשיב ללא ידיעת ההלכה לאמיתתה. כיון שזהו בזיון להס"ת [=להספר תורה י.א.מ.] שישאר מונח על שולחן-הקריאה עד שתגמור לעיין בדבר (ובודאי אי אפשר להשאיר את הס"ת עד שתכתוב לרבנים ותקבל את תשובתם...), ומה גם שזהו בזיון להרב... העצה היא איפוא – סיים הרוגזובי את דבריו – שתלמד תחלה הלכות קריאת התורה" (תורת מנחם, ו, חלק שלישי, 70-71). וראה את הדברים אודות נאמנות גבאי הצדקה: "כאשר נותנים צדקה באופן פרטי, הרי לא כל אחד יודע למי ולהיכן ליתן. משא"כ כאשר נותנים לקופה הכללית, והרי הגבאים של הקופה אין להם שום נגיעה בזה – הרי זה מגיע למקום הצריך. ואפילו אם קורה שיש לגבאים איזו טעות – הרי הוא מצדו, בנתנו לגבאים שהם נאמנים ע"פ תורה שיתנו למקום הצריך, קיים מצות צדקה כדבעי, כיון שעשה ע"פ תורה. מספרים על הגאון הרוגזובי שלא הי[ה] הולך למאפי[ה] להיות נוכח בשעת אפיית המצות. וכששאלו אותו, הרי מנהג ישראל להיות נוכח בעצמו באפיית המצות ולסייע בזה, השיב: אם אהי[ה] נוכח בעצמי, עלולה להתעורר אצלי קושיא מדברי הגמרא או הרמב"ם, ואצוה לתקן דבר-מה, ובכן: ראשית, אינני בטוח שאכוין ההלכה לאמיתתה, ושנית, אינני יודע אם ישמעו בקולי... ולכן הנני מעדיף לסמוך על היהודים שעובדים במאפיית המצות, שכיון שיש להם נאמנות ע"פ תורה, נמצא, שסומכים (לא עליהם, אלא) על פס"ד [=פסק דין י.א.מ.] התורה" (תורת מנחם, יח, חלק ראשון, 147).

מכ[תבים] שהם להגאון הרגצובי - וכל הרגיל בסגנונו יראה תיכף שאינו¹⁵⁰. באגרת נוספת, לאחר שהרב בלאך ניסה להוכיח בכל אופן את שייכות האגרות לרי"ר, השיב רמ"מ את הדברים הבאים:

מכתבו בא לאשר עוה"פ [=עוד הפעם י.א.מ] אשר אמת הוא שהמכתבים הם של הגאון הרגצובי, דבר שהוא מופרך מעיקרא בתכלית ובהחלט. בודאי למותר להודיע, אשר אלפים מכתבים שו"ת ועמודים בחד"ת [=בחידושי תורה י.א.מ] נמצאים מהגאון הרגצובי, ומשתרעים הם על משך תקופה של כו"כ [=כמה וכמה י.א.מ] שנים, עשירות בשנים, והצד השווה בכל המכתבים, שו"ת, חידושי תורה אלו, מבלי יוצא מן הכלל בהחלט, הוא סגנון המיוחד לו, שכל אחד יכירו, ויכיר גם כן את מה שאינו שייך לו בהחלט, ומכתבים הנדפסים בספר דובב שפתי ישנים הם בסגנון הפכי בתכלית הכי החלטית מסגנון הרגצובי. הסברא אשר הנ"ל יצוה למי שהוא לכתוב בשמו והוא יחתום, או שמפני תלונות רבים ולתועלת הדבר, ישנה סגנונו, או מה שהוא יכריחו לצאת מגדרו, הוא היפך סגנון וסדר כל חייו של הרגצובי, וגם כן היפך בתכלית הכי מוחלטית, וכנ"ל היפך מסגנון וסדר חייו עשירות בשנים, ובאותה הנקודה שלא סר ממנה בכל משך הנ"ל. ובטוחני, שלא רק שלא הי[ה] רוצה להורות או לאמר בסגנון אחר, אלא שגם לא הי[ה] יכול [ולא עוד - אלא שבאם היתה מציאות, שיבוא הרגצובי ויעיד שהוא כתב המכתבים, לא יאמינו לו ולא ישמעו לקולו]. כתבתי כל הנ"ל ובאריכות לפי ערך, כי חוששני ממכתבו האמור, שאולי יכתוב כ' גם לאחרים, להעמיד על הנדפס, שמכתבים אלו הם של הגאון הרגצובי ועלי החובה להעיר, שנכון במאד וביותר, להמנע מזה, כי כנ"ל אין כל ספק שאין מכתבים הנ"ל מהרגצובי, ואתו הסליחה על ביטויים אלו, שאולי אינם דיפלומטים ביותר.¹⁵¹

מדברים אלה ניכרים שני דברים מרכזיים לענייננו: ראשית, היכרותו של רמ"מ עם תוכן כתיבתו של רי"ר וסגנונו הייחודי ("בסגנון המיוחד לו שכל אחד יכירו, ויכיר גם כן את מה שאינו שייך לו בהחלט") מובילה לקביעה חד-משמעית כי מכתבים אלו פרי זיוף הם. דברים אלו נוגעים ליחסו של רמ"מ לכתיבתו, סגנונו ותורתו של רי"ר.

שנית, מן הדברים עולה בבירור כי רמ"מ מכיר ומוקיר את אישיותו של הרי"ר ואת הנהגותיו. הסברה כי ייתכן ורי"ר חתם על המכתב על אף שאיש אחר כתבו, או לחילופין הטענה כי רי"ר שינה מסגנונו מסיבות חיצוניות שונות, נשללות לחלוטין משום היכרותו של רמ"מ עם אישיותו של רי"ר. בדבריו מעמיד רמ"מ על כך שאישיות זו הייתה אינדיווידואלית, ולא הייתה סרה מעמדתה ודבקותה באמת שלה ובאמונתה משום סיבה. הרגשת קירבתו והיכרותו של רמ"מ עם רי"ר הגיעה עד להכרזתו הרדיקלית "שבאם היתה מציאות, שיבוא הרגצובי ויעיד שהוא כתב המכתבים, לא יאמינו לו ולא ישמעו לקולו".

¹⁵⁰ אגרות קודש, יט, ז'צו. על טענות נוספות בדבר זיוף האגרות המופיעות בספר זה ראה אצל הרב ש' וינגרטן, מכתבים מזוייפים נגד הציונות, ירושלים תשמ"א.

¹⁵¹ אגרות קודש, יט, ז'קעא

2.3 חידושו של רי"ר כחלק מתהליך הגאולה

מן הדברים שהצגנו עד כה ניכר כי רמ"מ מתייחס לא רק לתורת רי"ר ושיטתו אלא גם לדמותו. את ההערצה וההתפעמות של רמ"מ משיטת לימודו של רי"ר ניתן לראות בדברים שנאמרו בהתוועדות של חג הפורים בשנת תשמ"ז (1987). במהלך ההתוועדות, אמר רמ"מ כי "בזמננו מתרחשים בעולם **דברים מבהילים**... – הן לטוב והן למוטב".¹⁵² לאחר שרמ"מ מזכיר את ה"דברים המבהילים" השליליים (מחלוקות חדשות בין יהודים אשר מעולם לא חלקו ביניהם) ואת ה"דברים המבהילים" מן הצד החיובי (צדקה וגמילות חסדים שמעולם "לא הגיעו למידה רבה כמו בזמננו") עובר רמ"מ ל"ענין התורה":

דוקא בדורות הכי אחרונים נתחדשו חידושי תורה כאלו שלא שיערו אודותם ולא נזכרו כמותם בספרי הדורות הקודמים, ועד כדי כך שאופן הלימוד בזמננו הוא באופן מיוחד ואומרים שזוהי דרך חדשה ומייחסים אותה לפלוני וכו'. ומובן, דכיון שהדבר התקבל ע"י כו"כ [=כמה וכמה י.א.מ] מבני ישראל ודאי שזהו בכלל "מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש", ואם כן, הרי זה כבר "ניתן למשה מסיני", ועכשיו הגיע הזמן לחידושים ע"פ דרך זו, שלא שיערו אודותם בדורות הקודמים.¹⁵³

לא כל-כך ברור לאיזו "דרך חדשה" אשר "מייחסים אותה לפלוני" מתכוון רמ"מ. אפשר לשער כי הכוונה היא למתודה הלמדנית שהזכרנו לעיל המכונה 'דרך ההבנה' ומיוחסת בעיקר לר' חיים מבריסק ואנשי חוגו.¹⁵⁴ אולם מיד אחר-כך מדבר רמ"מ באופן מפורש על דרך חדשה בלימוד התורה שנתגלתה בדורות האחרונים:

זהו גם ההסבר בפשטות, לענין הרוגצ'ובי, שהי[ה] דבר יוצא מן הכלל לגמרי: מדובר ביהודי שהיו יכולים לראות אותו בעיני בשר, וראו שהי[ה] אוכל ושותה וישן כו' כידוע ומפורסם, וביחד עם זה – דרכו בלימוד התורה היתה באופן חדש! - כמובן ופשוט, אין הכוונה ל"חדש" לגמרי, שהרי "הכל ניתן למשה מסיני", אבל, כפי שרואים במוחש, הרי זה דבר חדש.¹⁵⁵

¹⁵² התוועדויות תשמ"ז, חלק ב, ניו-יורק תש"ן, עמ' 627. ההדגשות במקור

¹⁵³ התוועדויות תשמ"ז, שם

¹⁵⁴ על חידושה של דרך לימוד זו, ראה במחקרו של טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 87-39. ראוי לציין כי רמ"מ מזכיר פעמים אחדות מחידושי של ר' חיים. ראה בלקוטי שיחות, לד, עמ' 71. וראה להלן הערה 457

¹⁵⁵ התוועדויות תשמ"ז, שם

רמ"מ מדגיש בדבריו כיצד רי"ר גילה דרך חדשה בעולם התורה.¹⁵⁶ מדבריו של רמ"מ ניכרת התפעמות רבה מדרך זו. מיד אחר כך מדגיש רמ"מ את העובדה כי חידושה של דרך זו אינה נותנת לה בלעדיות במגוון הרחב של דרכי לימוד התורה:

אין הכוונה גם למעט, ח"ו, מערכו של לימוד התורה גם בדרך אחרת, איזה שתהי[ה] וינהרא נהרא ופשטי[ה], ולכל תלמיד יש את ה"רב" שלו, אבל בנדו"ד [= בנידון דידן י.א.מ] – גם אם מתעסקים... באופני לימוד אחרים – מסכימים שאופן לימודו של הרוגציובי הוא באופן נפלא: בעוד שבאכילתו, שתייתו ושנתו כו' לא נראו שום ענינים של הפלאה – אע"פ שבודאי היו בזהירות, בדיוק ובאופן דמהדרין מן המהדרין, ובפרט ע"פ דעתו בהלכה עם כל הדיוקים שבדבר כו', אבל לא היתה אצלו הנהגה באופן נפלא, באין ערוך, משא"כ [=מה שאין כן י.א.מ] בנוגע לסדר הלימוד שלו שהי[ה] באופן נפלא! ואין מקום לשאלה בדבר, ואדרבה, ניתי ספר ונחזי.¹⁵⁷

רמ"מ מדגיש כי דרך לימודו של רי"ר היא פלאית, וזאת על אף שבחיי החיי היום-יום של רי"ר לא נראו דרכים מופלאות כמו בלימודו. רמ"מ אמנם מציין את צדקותו של רי"ר בקיימו את ההלכה בהידור ובחומרה, אך הדגש כאן הוא כי הפלא הגדול שרמ"מ מוצא אצל רי"ר הוא דווקא בדרך לימודו. למרות הדברים שראינו לעיל אודות ההערכה העצומה של רמ"מ לדמותו של רי"ר, אנו רואים כאן כי בסופו של חשבון עיקר ההערצה של רמ"מ נובעת מדרך לימודו של רי"ר. בהמשך השיחה דידן אומר רמ"מ כי החידושים הגדולים המופיעים במציאות, בהם עסק בשיחה זו – והופעת דרך לימודו של רי"ר היא אחת מהם – הרי אלו מבשרים את בוא הגאולה.¹⁵⁸ נמצא כי את שיטתו החדשנית של רי"ר מפרש רמ"מ כחלק מסימני הגאולה.¹⁵⁹

2.4 'תורה אחת'

כמעט כל הוגה שעסק ברי"ר הדגיש את "אופן ההסתכלות שלו", בלשונו של הרב זוין, "השוואות ואסוציאציות שהעין הרגילה אינה מרגישה בהן. רואה ואינה מרגשת".¹⁶⁰ כאמור אופן זה של 'תורה אחת' בה הכול קשור להכול אף אם למראית עין נראה כי אין הדברים קשורים זה לזה, הודגשה רבות אצל רמ"מ. פן זה ניתן למצוא ב"ווארט" של רי"ר אותו שמע רמ"מ מריי"צ: "שמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר [ריי"צ י.א.מ]... ששמע מהגאון הרגציובי... שכל התורה כולה,

¹⁵⁶ חשוב להדגיש כי רמ"מ מדבר על כך כי רי"ר 'גילה' ולא 'יצר', משום ההדגשה כי "הכל כבר ניתן מסיני" ולפיכך דרך חדשה בלימוד תורה הרי היא גילוי מההעלם, ולא יצירה חדשה מן האין.

¹⁵⁷ התוועדויות, תשמ"ז, חלק ב, עמ' 628

¹⁵⁸ התוועדויות, תשמ"ז, חלק ב, עמ' 628-629

¹⁵⁹ ראוי לציין כי בתקופה זו נהג רמ"מ לא פעם לעסוק בסימני המציאות המצביעים על בוא הגאולה. וראה קראוס, השביעי, עמ' 77

¹⁶⁰ ר' זוין, אישים ושיטות, עמ' 77.

מהאות ב' ד"בראשית" עד האות ל' ד"לעני כל ישראל, "היא תיבה אחת (ארוכה)".¹⁶¹ בלקוטי שיחות חלק יט, מבאר רמ"מ את פשר העניין כי "התורה היא תורה אחת"; דברים אלו מתקשרים לנאמר כי התורה היא "תיבה אחת":

כבר הוסבר פעמים רבות, ישנם עניינים והלכות בתורה, אשר למרות שבמבט ראשון נראה שהם עניינים שונים אשר אין קשר ביניהם, בכל זאת כיון שזוהי התורה היא תורה אחת, ניתן, באמצעות עיון כראוי, למצוא נקודה משותפת ביניהם, או למצוא שהם בנויים על בסיס משותף, כפי שמוצאים בספריהם של גדולי ישראל, ובמיוחד אצל הגאון הראגוטשובי.¹⁶²

פשר העניין שהתורה היא "תורה אחת" מתבטא באמצעות מציאת "נקודה משותפת" ב"עניינים והלכות בתורה" אשר "במבט ראשון נראה שהם עניינים שונים". במקום אחר¹⁶³ לאחר שרמ"מ מעודד את אלו שהשלימו את לימודי הרבנות (יורה יורה) להרחיב את ההסמכתם אל לימודי הדיינות ב'חושן משפט' (ידין ידן) – זאת עקב מחסור בפוסקים בדור – מפרט רמ"מ על אודות שיטתו של ר"ר במציאת הנקודה המשותפת בין נושאים הנראים כרחוקים וסוגיות הדומות כנפרדות. על ידי כך מסביר רמ"מ כי לימודי הדיינות לא ייקנו למוסמי הרבנות רק תוספת אינפורמציה בתחום הדיינות, אלא אף יגרמו להם להבין בצורה טובה יותר את החלק 'יורה דעה' אותו כבר למדו. רמ"מ מוסיף על כך כי למרות הכלל התלמודי ש"איסורא מממונא לא ילפינן"¹⁶⁴ הרי שהתורה אחת היא. רמ"מ טוען שם כי במציאת הקשרים והנקודה המשותפת בין כל חלקי התורה מתבטאת גדולתו האמיתית של ר"ר, וזאת למרות שה"עולם" אוהב להזכיר ולדבר דווקא על אודות זיכרונו הפנומנאלי של ר"ר.

בנוגע לשיטה זו של מציאת נקודה משותפת בין נושאים הנראים לכאורה כרחוקים זה מזה על ידי עיון ראוי בנושאים אלו, מעניין למצוא מכתב בו עונה רמ"מ לשאלה בדבר השיטה הנכונה ללימוד תורה. רמ"מ פותח את המכתב בנעימה פלורליסטית על שיטות ודרכים שונות בלימוד, ממשיך בדיבור על 'סברה ישרה' ועל 'בירור הנפקא מינה לפועל ('מאי ביניהו' – שזהו לפעמים קרובות השמירה מללכת בדרך עקלתון')¹⁶⁵, ומסיים בדברים הבאים: "בהמשך להני"ל – אולי נודע לו משיטתי בזה. להוסיף עוד נקודה ע"ד שהבליט והדגיש הגאון הרגוצ'ובי – למצוא המשותף שבענין פרטי זה שבתורה עם עוד פרטים, הכלל והגדר המאחדים. ומובנת העמקות ועאכו"כ הרחבות – הבאות עי"ז".¹⁶⁶

¹⁶¹ תורת מנחם, כו, חלק שלישי, עמ' 113. ההדגשות במקור.

¹⁶² לקוטי שיחות, יט, עמ' 62.

¹⁶³ שיחות קודש תשל"ו, חלק א, עמ' 139-140.

¹⁶⁴ ראה קדושין, ג, ע"ב. פירוש הדבר כי אין לומדים דיני איסור (שהובאו בשולחן ערוך בחלק הנקרא 'יורה דעה') מדיני ממונות (שהובאו בשולחן ערוך בחלק הנקרא 'חושן משפט').

¹⁶⁵ רבי מ"מ שניאורסאהן, שערי הלכה ומנהג – תשובות וביאורים בשולחן ערוך, יורה דעה, ירושלים תשנ"ג, עמ' קנא. על ארבעת ספרי שערי הלכה ומנהג, (כל ספר על חלק אחר מארבעת חלקי השולחן ערוך) ראה אצל דהן, דירה בתחתונים, עמ' 250-251.

¹⁶⁶ שערי הלכה ומנהג, שם

בדברים אלו רמ"מ מדבר על שיטתו שלו, אך מגלה כי שיטה זו היא מה "שהבליט והדגיש הגאון הרוגוצ'ובי". מן הדברים עולה אפוא כי רמ"מ העיד על עצמו ששיטתו בלימוד התורה דומה, לפחות בהיבט זה, לשיטתו של רי"ר.

5.5 תורה אחת: פילוסופיה וקבלה

בפרק הראשון ראינו כי הרב מ.מ. כשר העלה סברא הגורסת "שהגורמים לגיבוש שיטתו החדשה של הרוגוצ'ובי בהלכה... בנויה לא רק על יסודות של חקירה בספר "המורה", אלא גם על ספרי הקבלה. כי גם במשנת הקבלה יש מסכת ההרכבה וההפרדה וכו'".¹⁶⁷ בטרם העלה סברה זו הביא הרב מ.מ. כשר בחלק בספרו הקרוי 'פילוסוף ומקובל' שני מקורות בהם רי"ר דן דיונים קבליים מובהקים.¹⁶⁸ מקור ראשון שמביא הרב מ.מ. כשר מפנה את הקורא לצפנת פענח מסכת מכות (דף פח) ללא פירוט אודות הנאמר שם; המקור השני הוא המקור אותו הבאנו בפרק הקודם שם רי"ר מכריע בגרסת הרמב"ם על פי דבריו של המקובל עמנואל חי ריקי בנוגע למספר שערותיו של 'אדם קדמון'. נראה ובדברים אלו של הרב מ.מ. כשר ניכרת השפעתו של רמ"מ, כדלהלן: ההוצאה הראשונה של הספר 'מפענח צפונות' לרב מ.מ. כשר בו נכתבו דברים אלו, נדפס לראשונה בשנת תשי"ך. בשנת תשי"ט, שנה בטרם הדפסת ספר זה, הדפיס הרב מ.מ. כשר את הספר 'צפנת פענח' למסכת מכות¹⁶⁹ ושלח עותק מן הספר לרמ"מ. רמ"מ ענה לרב מ.מ. כשר במכתב (בכ"ג סיוון תשי"ט) ובו מספר הערות על הספר. אחת ההערות עסקה בקשר של רי"ר לקבלה כששני המקורות שמזכיר רמ"מ אודות קשר זה אלו הם המקורות אותם הביא הרב מ.מ. כשר מאוחר יותר ב'מפענח צפונות'. זוהי לשון ההערה של רמ"מ בנושא:

בחילוק דד' וגי'. להעיר מהמבואר בס[פרי] קבלה הטעם שאף שיש ד' יסודות - נזכרו בספר יצירה רק ג'.. והרי הגאון הרגוצ'ובי למד גם קבלה. וכידוע לכמה מאלה ששוחחו אותו פא"פ, אף שאין מציין לספרים אלו בפירושו [לבד - מה שמצאתי לע"ע - בפירושו לרמב"ם הלכות ע"ז פרק י"ב הלכה ו'], ואולי גם ע"ז י"ל [=על זה יש לומר י.א.מ.] לא ראינו אינו ראי[נה], ויש לחפש ציונים אלו בפרט בכת"י [=בכתב יד י.א.מ.] שלו על התורה.¹⁷⁰

רמ"מ כותב על מקום בו רי"ר מתייחס להבדל בין ארבע לשלוש.¹⁷¹ רמ"מ מקשר את הדברים לכך שבספרי הקבלה מופיעים ארבעה יסודות, אולם בספר היצירה שלושה בלבד.¹⁷² מקום זה, הוא

¹⁶⁷ מפענח צפונות, עמ' 14.

¹⁶⁸ מפענח צפונות, עמ' 13-14. ראה לעיל עמ' 25

¹⁶⁹ רבי י' ראזין, צפנת פענח - באורים וחדושים למסכת מכות, ניו-יורק תשי"ט

¹⁷⁰ אגרות קודש, יח, ויתקג

¹⁷¹ צפנת פענח - ביאורים וחדושים למסכת מכות, עמ' 175.

¹⁷² באחת משיחותיו של רמ"מ, מדבר רמ"מ אודות החילוק בין המספרים שלוש וארבע בדרך קבלית, ומפנה שם לרעיון של רי"ר אודות כך (לקוטי שיחות, יז, עמ' 215. ההפניה היא לצפנת פענח בראשית [עמ' כד-קכז]. קטע זה של רי"ר מובא גם בהערת שוליים במקום בו הרעיון מופיע בצפנת פענח על מסכת מכות, שם כתוב כי הוא מובא בכתב יד;

הוא המקור הראשון אותו הביא הרב מ.מ. כשר מרי"ר כעניין קבלי ולא פירט אודותיו. התייחסותו של הרב מ.מ. כשר למקור זה כדיון קבלי באה כפי הנראה בעקבות פירושו הקבלי של רמ"מ לדברים.

כפי שראינו בדברים האחרונים, רמ"מ מזכיר את העובדה הידועה למכריו של רי"ר, והיא שרי"ר למד קבלה. עובדה זו גורמת לכך שפירוש קבלי לדברי רי"ר, יהיה צעד מסתבר מאוד, וזאת על אף שרי"ר כמעט ולא מזכיר ספרים קבליים בפירושו; יוצא דופן הוא המקור שמזכיר כאן רמ"מ, אשר הוא המקור השני שהביא הרב מ.מ. כשר לעיל בו רי"ר מביא מהספר 'מפתח העולמות'. מכתב זה של רמ"מ נכתב בטרם הועלה לדפוס כתב היד של רי"ר על המקרא ורמ"מ מניח כי כדאי לחפש בכתב יד זה על מנת למצוא מקורות קבליים נוספים. ואכן, צדקתו של רמ"מ הוכחה מעבר לכל ספק כשכשנה לאחר כתיבת מכתב זה, בשנת תש"ך, יצא לאור 'צפנת פענח' על ספר בראשית ושם במספר מקומות רי"ר משתמש במושגים קבליים ואף מפנה במפורש לרמ"מ.¹⁷³

כחודשיים לפני ששלח רמ"מ מכתב זה לרב מ.מ. כשר, שלח רמ"מ (ביא' ניסן תשי"ט – יום הולדתו של רמ"מ), מכתב לרב משה גרוסברג לאחר שהאחרון שלח לו את ספרו 'צפונות הרגזובי' שהתפרסם באותה העת. במכתב מצר רמ"מ על העובדה שספריו של רי"ר לא נכנסו מספיק לתוך לימודי הגמרא בעיון בקרב לומדיה, ולאחר מכן מדגיש רמ"מ את ה'נקודה המיוחדת' שראינו לעיל, והיא ביטול המחיצות בין תחומים שונים בתורה על ידי רי"ר הרואה את התורה כ'תורה אחת':

בתודה מאשר הנני קבלת ספרו צפונות הרגזובי עם החוברת המצורפת אליו, אשר זה מזמן רב היתה תועלת הכי גדולה בפרסום תורתו של הרגזובי, אשר בצדק י"ל [=יש לומר י.א.מ.] עליו, חד מן קמאי במעוף הסברא שלו לא פחות מאשר בבקיאיותו, וחבל אשר גם עתה עדיין אין ידוע בתוככי לומדי התורה בעיון, הון העצום הגנוז בספריו ובמכתביו מאירות עיניים ופותחין תרכים נתיבות ושבילים להבנת עיניני תורה באופן המאוחד דקות הסברא עם מאי ביניהו במעשה. ונקודה מיוחדת, אשר ביטל המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו בין הענינים שבהלכה לשאר חלקי התורה, נוסף על המחיצה בין הנגלה דתורה והפנימיות דתורה, וגם בזה הרחיב דקות ענין פס"ד בפועל, כמובא בכ"מ בספרו ובשו"ת שלו.¹⁷⁴

רמ"מ מדגיש את ביטול המחיצה בין חלק ההלכה שבתורה לשאר חלקיה, ומוסיף על כך את ביטול "המחיצה בין הנגלה דתורה והפנימיות דתורה" אשר רי"ר "גם בזה הרחיב דקות ענין פסק

כתב יד זה יצא כאמור רק שנה אחר-כך). נראה והאיגרת שלפנינו מצביעה על כך שרמ"מ לא רואה 'דרשה' גרידא ברתימת דבריו של רי"ר לכיוונו קבלי, אלא סובר שרי"ר כיוון בפשט דבריו לרעיון קבלי.

¹⁷³ ראה למשל את הדברים הבאים שכותב רי"ר על יוסף: יוסף היה "מקבל ומשפיע בב"א [=בבת אחת י.א.מ.], כמו אדם הראשון קודם נסירה, גדר אדרוגיניס, ורק בבחינת רגל דהיינו יסוד, כידוע מדברי רבינו האר"י ז"ל" (צפנת פענח בראשית, עמ' קמז).

¹⁷⁴ מתוך אגרות קודש – מילואים, מהשנים תרפ"ה-תשל"ה. בהכנה לדפוס. פורסם על ידי ועד הנחות בלה"ק בבי' אדר תשע"ב.

דין בפועל". כפי שרואים אנו, חשוב לרמ"מ להדגיש את ביטול המחיצה בין תורת הנגלה לתורת הנסתר – ביטול מחיצה שרמ"מ הרבה לבטלה בתורתו כפי שנראה בהמשך העבודה – וזאת למרות שרי"ר לא מזכיר הרבה מתורת הקבלה בספריו. כמו כן, חשוב לרמ"מ להזכיר כי דרך שילוב תורת הנסתר בתורתו, פסק רי"ר גם פסקי דין בפועל, כך ששילוב זה אינו רק דרשני או רעיוני אלא יש לו השלכות הלכה למעשה. רמ"מ מביא במכתב זה מספר דוגמאות בהם רי"ר משלב קבלה בספריו: הוא מביא את הדוגמה המובהקת שראינו לעיל בצפנת פענח להלכות עבודה זרה, ומביא מספר מקומות נוספים בהם ניכר שילובם של רעיונות קבליים, אמנם לא בצורה מפורשת.

ניתן לטעון כי טענת רמ"מ אודות פנימיות התורה המשולבת בתורתו של רי"ר מתייחסת לא רק לחלקים המעטים בהם רי"ר מזכיר במפורש מושגים ורעיונות מתורת הקבלה, אלא בכלל לאופן הסתכלותו הפילוסופי המפשיט את המקרה הקונקרטי שלפניו ומוצא בו את **פנימיות** הרעיון.¹⁷⁵ אמנם לשם כך רי"ר השתמש בעיקר במושגים פילוסופיים מן המורה נבוכים, אך לשיטת חב"ד ה"מחיצה" בין מורה נבוכים לספרות הקבלה דקה מן המקובל.¹⁷⁶

בעקבות נקודה זו הנוגעת בשילוב בין חלקי התורה השונים, ממשיך רמ"מ וכותב לרב גרוסברג כי זיהה בספר 'צפונות הרוגצ'ובי' היסוס מסוים – היסוס אשר אינו מסתדר עם שיטת הקבלה, החסידות ורי"ר:

ויהי רצון שכיוון שנגע בקצה המטה, ימשיך בזה ויתמעט ג"כ [=גם כן י.א.מ.] ההיסוס שנרגש בספר לחרוג מהכבלים של אלו הרוצים לצמצם עניני הלכה שבתורה רק לחלק

¹⁷⁵ על פי טענתנו זו, הדברים מזכירים רעיון שכתב לאחרונה הרב יצחק מאיר מורגנשטרן על כך ששיטת בריסק המופשטת ("דקות הסברא") היא "גילוי הפנימיות שבנגלה": "מרן הגר"ח הלוי מבריסק זי"ע שגילה דרך חדשה בלימוד התורה, שגילה בחי[נת] אור החכמה (בבחי[נת] דקות הסברא) שבתוך הנגלה שבתורה שנגלות התורה"ק [=התורה הקדושה י.א.מ.] המה בבחי[נת] ספ[יר]ת[ת] הבינה ובבחי[נת] אש... והגר"ח האיר בתורה אור החכמה בדרך גילוי הפנימיות שבנגלה (וע"ד [=ועל דרך י.א.מ.] שיארנו במקו"א [=במקום אחר י.א.מ.] שזה מכח התקשרות להגר"א זי"ע שהיה בבחי[נת] מבי"י [=משיח בן יוסף י.א.מ.], בבחי[נת] סודות התורה), וידוע שבדרך לימוד זה ישנם ריבוי סברות לרוב דקותם כמעט אין כלים ולבושים לתפשם ונשארים המה בבחי[נת] אור עצמי ללא לבושים, וגילה בזה בחי[נת] הארה מבחי[נת] תורה דלעת"ל [=דלעתיד לבוא י.א.מ.], תורה דעתיקא סתימאה שבבחי[נת] עצם, אור ללא לבושים כביכול" (הרב י"מ מורגנשטרן דעה חכמה לנפשך פרשת תולדות תשע"ג, ירושלים תשע"ג עמ' נג-נד). בדברים אלו של הרב מורגנשטרן על ר' חיים מבריסק, ניתן למצוא מדיון נוסף לדבריו של רמ"מ על רי"ר: כפי שרמ"מ רואה בשיטתו של רי"ר סימן לבוא הגאולה, כך הרב מורגנשטרן רואה בשיטת בריסק "הארה מבחינת תורה דלעתיד לבוא".

¹⁷⁶ ראה על כך אצל גוטליב, שכלתנות, למשל עמ' 29-30. ניתן דוגמה אחת מיני רבות אפשריות לטענתנו: כשרי"ר נשאל "בדבר הנבואה דגר זאב עם כבש" (שו"ת צפנת פענח וורשא, עמ' כה) על ידי הרב חיים משולם קופמאן, רבה של פולטוסק, מצופה כביכול מרי"ר לענות בתשובה המכילה בתוכה מקורות אודות נושא הגאולה. אולם ההסתכלות הפילוסופית הפנימית של רי"ר לא מסיבה עיניה בשאלה זו אל המקרה הקונקרטי אלא אל **עצם** הרעיון הטמון בו לדידו והוא סוגיית חומר וצורה והבנה מהו שינוי צורה (במקרה שלנו, שינוי צורתן של חיות הפרא כזאב); רעיון זה מתלבש בשאלה המופנית אליו בלבושים מקריים, ורי"ר ניגש אליה כשעוסק בשאלה המופשטת, במהות השאלה לדידו. משום כך, את המקורות התורניים אודות שינוי הטבע לעתיד לבוא, מחליפים מקורות העוסקים בעניינים שאינם קשורים כביכול אלו לאלו: מדיון בבריאת שמים וארץ (חומר וצורה) (ראה בפרק השלישי, עמ' 46-47) ועד דיון ב"ריח גט" (צורת הגט). נוסף לכל זה, לא מן הנמנע שבשימוש של רי"ר במושגים פילוסופיים אלו טמונה השפעה חסידית (שהרי גם בחסידות חב"ד השתמשו לא מעט במושגים חומר וצורה. והשוו למשל את דברי שניאור זלמן מלאדי: "לכל הדברים יש חומר וצורה" [רש"י, תורה אור, ניו יורק תשט"ו, מא, ד], עם דברי רי"ר: "כל דבר יש בו חומר וצורה" [שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק שני, עמ' ב] וראה בהקדמה לפרק השלישי) ורמ"מ בהתייחסו לפנימיות התורה אצל רי"ר מכוון גם לזה. בנקודה האחרונה ניגע בפרקים הבאים.

ההלכה שבתורה, שהרי רק ובפרט זהו היפך שיטתו של הגאון הרגצובי ועאכו"כ שזהו היפך מהשקפת תורת הקבלה והחסידות, הרואה את האחדות המוחלטת בכל העולם ומלאו ובאופן גלוי באורייתא אשר הסתכל באורייתא וברא עלמא.

רמ"מ קורא כאן להמעיט מן ההיסוס ו"לחרוג מן הכבלים" המשאירים את העיסוק ההלכתי לסוגה ההלכתית בצורתה הקלאסית, ללא שילובם של חלקי התורה הנוספים. הוא חוזר ומדגיש את נקודת האחדות: האחדות קיימת בעולם כולו, וכל שכן בתורה. כמה שנים לאחר התכתבות זו התרחש מפגש בין רמ"מ לרב גרוסברג, מפגש שנשב גם כן סביב תורתו של רי"ר. מפגש זה יכול להאיר מעט את אשר ראינו עד כה. וכך מספר הרב גרוסברג:¹⁷⁷

כאשר נכנסתי פעם לכ"ק אדמו"ר שליט"א והבאתי לו מכתביי על הראגצובי (כמדומני שהיה זה בשנת תשכ"ב) העזתי ואמרתי לפניו כי לא מוצאים אצל גדולי ישראל שילוב של נגלה ופילוסופי[ה] של התורה כמו אצל הראגצובי, אשר דרכו היה לשלבם עד כדי כך שמשלב מושגים מפילוסופי[ה] בתורה. וזאת, המשכתי, למרות שאנו מוצאים גדולי ישראל רבים שהיו גדולים גם בחכמת הפילוסופי[ה] שבתורה, כגון המהר"ל מפראג – ומכל מקום לא נרגש הדבר בספריהם שזה נעשה ל"תורה אחת".¹⁷⁸

כמו בהמשך ישיר למכתב שכתב לו רמ"מ כשלוש שנים לפני התרחשותו של מפגש זה, מעלה הרב גרוסברג את נושא ה"תורה אחת" בו עסק רמ"מ במכתבו. הרב גרוסברג מעלה את השילוב הבולט ביותר בתורתו של רי"ר, והוא השילוב של הפילוסופיה וה'נגלה'.¹⁷⁹ הרב גרוסברג טוען כי שילוב כזה כפי שמופיע אצל רי"ר המשלב את הסוגות השונות עד היעשותן 'תורה אחת' ממש, לא נמצא אצל אף גדול בישראל. רמ"מ חולק עליו בתשובה שעשויה להפתיע: "כבר היה לעולמים, עוד לפני הראגצובי – אדמו"ר ה"צמח צדק" בספרו "דרך מצוותיך".¹⁸⁰

תשובה זו עשויה להפתיע, משום שה"ז'אנר" שאליו מתייחס הספר 'דרך מצוותיך', אותו כתב רבי מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר הצמח צדק¹⁸¹ (האדמו"ר השלישי של חב"ד, נכדו של האדמו"ר הראשון רבי שניאור זלמן מלאדי. 1789 – 1866. להלן: הצמח צדק), שונה מאוד מן הז'אנר אליו מתייחסים ספריו של רי"ר: 'דרך מצוותיך' הוא ספר ביאור בדרך חסידות חב"ד לכמה מן המצוות על פי סדר המצוות של 'ספר החינוך'; בספר חסידי זה מובא לא מעט מספרות ה'נגלה', וביחס לספרות החסידית שקדמה לו מובא בספר זה הרבה מספרות הקבלה ולא מעט מספרות הפילוסופיה היהודית.¹⁸² לעומתו, ספרי צפנת פענח על הרמב"ם ושו"ת צפנת פענח הם ספרים

¹⁷⁷ נציין כי הרב גרוסברג מספר את הדברים מזיכרונו שנים לאחר מפגש זה (כך נראה מדבריו: "כמדומני שהיה זה בשנת תשכ"ב"). הדברים להלן נאמרים בהנחה שמה שנרשם בנוגע לשיחה זו הוא תיעוד מדויק של המפגש.

¹⁷⁸ רבי מ"מ שניאורסאהן, המלך במסיבו, ניו-יורק תשנ"ג, חלק ב, עמ' רנט

¹⁷⁹ הכוונה ב'נגלה' היא לספרות העוסקת סביב פסקי ההלכות כמו התלמוד וספרות הפסיקה.

¹⁸⁰ המלך במסיבו, שם

¹⁸¹ האדמו"ר השלישי קרוי כך על שם ספריו ההלכתיים והלמדניים הנושאים את השם 'צמח צדק'.

¹⁸² סביב ספר זה ראה רוט, הקורפוס, עמ' 101-102. על הפלת הגבולות בין הפילוסופיה לקבלה בספר, ראה אצל שוורץ: "הצמח צדק לא הבחין באופן מהותי בין תארים אלוהיים כתחום דיון פילוסופי לבין עולמות וספירות כתחום דיון קבלי" (שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 179).

העוסקים בעיקר בצד ההלכתי של התורה, ומשלבים בתוכם הרבה ממורה נבוכים ומעט מן הקבלה. בסופו של חשבון, ספר דרך מצותיך הוא ספר השייך יותר לספרי הדרוש החסידיים, וספרי צפנת פענח אינם ספרי דרוש אלא ספרי הלכה ולמדנות. דומה כי תשובתו של רמ"מ מתייחדת בדיוק בנקודת מבטו על התורה כ'תורה אחת': אותו איחוד בין חלקי התורה השונים הוא אותו איחוד אשר מפיל אף את המחיצות בין הסוגות השונות בספרות התורנית – במקרה זה בין סוגת הדרוש לסוגת הפסיקה.

הרב גרוסברג עונה לרבי תשובה שאף בה יש הפלת מחיצות בין כמה חלקים בתורה: "את ספרו הנ"ל של ה"צמח צדק" אמנם לא ראיתי – אך הבחנתי בנקודה זו בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א שם רואים שילוב הנגלה והנסתר".¹⁸³

בתחילה נראה היה שרמ"מ מביא את הצמח צדק כדוגמה לשילוב בין הפילוסופיה ל'נגלה' דווקא, בהתאם לדבריו של הרב גרוסברג לעיל. אולם נראה שהרב גרוסברג מבין את כוונת רמ"מ ומיד הפילוסופיה מתאחדת עם תורת הנסתר. את דרך מצותיך לא ראה אמנם הרב גרוסברג אך הוא מתייחס ל'נקודה זו' בשיחותיו של רמ"מ; נקודה זו היא כבר לא שילוב של פילוסופיה ונגלה בהכרח, אלא שילוב של נגלה ונסתר. נראה שאנו פוגשים כאן את ההסתכלות של אדמו"רי חב"ד על הפילוסופיה של הרמב"ם – ראיית פילוסופיה זו ככזו המביעה רעיונות קבליים.¹⁸⁴ תורת הנסתר כאן כוללת בתוכה אף את הפילוסופיה של מורה נבוכים. על הדברים האחרונים של הרב גרוסברג עונה רמ"מ: "הנני נקרא על-שם ה"צמח צדק" ולכן הנני משתדל לנהוג בדרכו".¹⁸⁵ דרך זו אליה מתייחס רמ"מ נפגוש בפרקים הבאים.

לסיכום, רמ"מ התייחס רבות לדמותו ולתורתו של רי"ר, וזאת בכבוד ובהערכה נדירה. נראה כי הקשר האישי שהיה ביניהם עומד כמרכיב חשוב בקשר כמו גם העובדה ששניהם שייכים לחסידות חב"ד המורחבת. אולם מעל הכול התפעם רמ"מ מתורתו המיוחדת של רי"ר, שלשיטת רמ"מ הנקודה המרכזית בה היא האחדות בין חלקי התורה השונים. אחדות זו כוללת באופן שיטתי מציאת נקודה אחת משותפת בין סוגיות שונות והגדר המאחד את הפרטים, וכן את הפלת המחיצות בין סוגות תורניות שונות יחד עם הפלת המחיצה בין תורת הנגלה לתורת הנסתר. את הפלת המחיצה בין תורת הנגלה לתורת הנסתר הדגיש רמ"מ בפני העוסקים בתורתו של רי"ר, וזאת על אף שהמקורות הקבליים המפורשים בתורתו של רי"ר נדירים. האלמנטים שרמ"מ מסביר כי מצויים הם בשיטתו של רי"ר, ניתן לדברי רמ"מ למצוא גם בשיטתו שלו. דוגמאות מזה לרוב נפגוש בפרקים הבאים.

¹⁸³ המלך במסיבו, שם

¹⁸⁴ ראה הערה 131

¹⁸⁵ המלך במסיבו, שם

3. חומר וצורה

3.1 הקדמה

כפי שמציין יצחק ברנד במאמרו שהוזכר בפרק הראשון, "הגותו של הרמב"ם בימורה הנבוכים", על מינוחיה הפילוסופיים, מצאה לה מסילות אל פרשנותו ההלכתית של הרוג'צ'ובר ואף אל פסיקותיו. כך אירע גם לזוג מונחי יסוד בפילוסופיה האריסטוטלית – 'חומר' (חלט) ו'צורה' (εἶδος). זוג המונחים מתאר שני רכיבים של העצם".¹⁸⁶ ניר שטרן, מחבר ספרי 'אמרי יצחק',¹⁸⁷ טוען כי "חומר וצורה הם מושגים יסודיים ביותר בעולמו של התלמוד, המשמשים כלים בדיון כמעט על כל נושא, ומפתח עיקרי להבין כמעט את כל הסוגיות, בהלכה ובאגדה".¹⁸⁸ שטרן מסביר כי **רעיון** החומר והצורה האריסטוטלים שזורים לאורך דפי הגמרא על אף שהמושגים עצמם נעדרים משם. ר' חיים מבריסק, טוען שטרן, החזיר לעולם הלמדנות את כלי המחשבה הללו כש"במקום לומר צורה אמר "חלות דין" וכיו"ב". שטרן מוסיף כי "באותו זמן בערך עשה כן גם הגאון רבי יוסף ראזין המכונה הרוג'צ'ובי, רק שהוא השתמש בשמות הקדמונים של כלי המחשבה כמו שהם בכתבי הרמב"ם ויסודם בכתבי אריסטו".¹⁸⁹ על פי שטרן, אם נתבונן בלמדנות בת זמנו של ר"ר, נמצא כי חידושו של ר"ר הוא השימוש בשם המפורש של מושגים אלו, ולא השימוש ברעיונות הגלומים בהם; זאת משום שרעיונות אלו ניתן למצוא גם אצל ר' חיים מבריסק תחת שם אחר. נוסף לכך, מאחר ואף התלמוד השתמש ברעיונות אלו אליבא דשטרן, שימוש של ר"ר במושגים 'חומר' ו'צורה' הוא כלי חשוב כדי לחשוף את האמיתות המצויות בתלמוד. לפי הרב מ.מ. כשר אף יותר מכך: ישנם מקומות במשנה ובתלמוד שם יש שימוש במילה 'צורה' והמילה ניתנת להתפרש במובן האריסטוטלי של המילה.¹⁹⁰

בפרק זה נבחן את שימושו של ר"ר במושגים 'חומר' ו'צורה' כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשיחותיו של רמ"מ, וכן את שימושו של רמ"מ בהם בהמשיכו את דיוניו של ר"ר. יחד עם זאת נדון בשימושו של ר"ר במושגים ה"פשוטים" יותר: 'עצם',¹⁹¹ ו'תואר', הנידונים רבות בכתבי אריסטו

¹⁸⁶ ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 204. למקום בו חלוקתו של ר"ר בין חומר לצורה בנושאים הלכתיים מתבאר בצורה הברורה ביותר, ראה בשו"ת צפנת פענח החדשות, חלק שני, עמ' ב

¹⁸⁷ י' שטרן, אמרי יצחק חלק א וב ירושלים תשנ"ח; חלק ג וד, בית שמש תש"ס. וכן: י' שטרן, שדה יצחק, ירושלים תשנ"ג. שטרן כיהן בעבר כרב חרדי ליטאי. בעודו חרדי שמו היה יצחק; בשנים האחרונות עם עזיבתו את העולם החרדי חזר לשם ניר בו נקרא בילדותו.

¹⁸⁸ שטרן, ניר, מאמר 'חומר וצורה – הקדמה', באתר האינטרנט 'תלמוד מוסבר ומאמרים',

<http://gmara.wordpress.com/%d7%a6%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%95%d7%97%d7%95%d7%9e%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94-%d7%95%d7%97%d7%95%d7%9e%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94>
במאמרו מספר דוגמאות מן התלמוד, המדגימות את עמדתו.

¹⁸⁹ שטרן, שם

¹⁹⁰ מפענח צפונות, עמ' 79

¹⁹¹ הרב מ.מ. כשר מציין כי ר"ר משתמש פעמים הרבה במונח 'עצם' (ולעיתים במילה 'מציאות') במקום המילה 'חפצא' השכיחה בספריו של ר' חיים. מעניין להביא בהקשר זה את הרב משה אביגדור עמיאל המסביר כי השימוש במילה 'חפצא' בספרי האחרונים, פעמים רבות אינו מדויק ביחס למשמעותו המקורית (שנראה ומתפרש בדבריו לפי

ובכתביו של הרמב"ם, זאת משום הזיקה הנמצאת אצל רי"ר, ורמ"מ בעקבותיו, בין צמד מושגים אלו לצמד המושגים 'חומר' ו'צורה'. זיקה מושגית זו נמצא גם ביחס למושגים 'כמות' (בהקבלה לחומר ועצם) ו'איכות' (בהקבלה לצורה ותואר). הרב אחיקם קשת מסביר בספרו 'קובץ יסודות וחקירות השלם' כי ראשי הישיבות האחרונים לא נמנעו מלסתור את עצמם משום ששיטתם בנויה על ריבוי נתינת 'הגדרות' ולא בחידוש חידושים, ויש בנתינת הגדרה משהו יחסי: בהינתן תיאור שונה מעט לדבר, ההגדרה הניתנת עשויה להשתנות באופן יחסי לרזולוציה בה הדברים נבחנים. לשם דוגמה מביא הרב קשת את שימושו של רי"ר במושגים 'עצם' ו'תואר' בדיני טומאה: "בחקירת הרוגאצ'ובר האם טומאה היא עצם או תואר, במקום אחד כתב שהיא תואר, במקום אחר חילק שבכלי חרס היא עצם ובכלי מתכות תואר, ובמקום שלישי חילק שטומאת מגע ומשא הן עצם וטומאת אוהל היא תואר".¹⁹² מכאן ניתן לומר כי השימוש בהגדרותיו של רי"ר, כמו בכל הגדרות, הוא יחסי למקרה הנידון; תפקידו המרכזי הוא להסביר מקרה זה ולא להסביר את ההגדרות עצמן. יחד עם זאת צריך גם לזכור שאף בפילוסופיה השימוש במושגים 'חומר' ו'צורה' בפילוסופיה הוא יחסי, כשצורה של חומר מסוים עשויה להיות חומר של צורה אחרת.¹⁹³ נוסף לכך חובה לציין כי במידה וישנם אי-דיוקים בשימושו של רי"ר במושגים 'חומר' ו'צורה' שומא עלינו לזכור כי השימוש במושגים חומר וצורה בעולמה של מחשבת ישראל התפתח והשתנה רבות בזמן שחלף בין שימושו של הרמב"ם בהם לבין שימושו של רי"ר במושגים אלו. על אף שכפי שהעיד רי"ר על עצמו, כפי שהעידו מקורביו וכפי שנראה בעליל מתוך ספריו, עיקר ההשפעה על רי"ר הייתה מצד הרמב"ם,¹⁹⁴ הרי שלא מן הנמנע שבשימוש של רי"ר במושגים הללו ניתן למצוא גם השפעות קבילות וחסידיות.¹⁹⁵ ואכן, בצפנת פענח על התורה ניתן לראות כי רי"ר השתמש במושגים חומר וצורה גם בהקשרים קבליים-חסידיים.¹⁹⁶

3.2 חומר וצורה אצל הרמב"ם

יהודה לנדא כותב בספרו 'השתוקקות החומר לצורה במחשבת אריסטו', כי "הכל יודעים שהמושגים 'חומר' ו'צורה' מרכזיים במחשבת אריסטו, אך אולי יודעים פחות עד כמה התלבט הוא עצמו להגדיר את היחסים ביניהם".¹⁹⁷ על אף שכמו הגדרת היחסים בין החומר לצורה אצל אריסטו אף הגדרת יחסיהם אצל הרמב"ם הוא דבר הדורש יריעה רחבה יותר, ננסה להבין יחסים

ר' שמעון שקופ, ראה הערה 457) כשהמונח המדויק לשם תיאור דבריהם הוא 'עצם' (הרב מ"א עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק א, ירושלים תרצ"ט [להלן: ר' עמיאל, המידות חלק א], עמ' צו). עוד על השימוש במושג 'חפצא' ראה בהערה 457.

¹⁹² הרב א' קשת, קובץ יסודות וחקירות השלם, ללא מקום הוצאה תשס"ז, (להלן: ר' קשת, קובץ יסודות) עמ' 750
¹⁹³ ראה אצל ש' שקולניקוב וא' ינריב, פילוסופיה יוונית – אריסטו, תל-אביב תשנ"ח, (להלן: שקולניקוב וינריב, פילוסופיה יוונית) עמ' 53. וראה למשל בהמשך הפרק את דברי הרמב"ם האומרים כי הנפש היא צורה לנפש, ואילו השכל הוא צורה לנפש.

¹⁹⁴ ראה לעיל הערה 103

¹⁹⁵ ראה בפרק הראשון (עמ' 26-25) את דברי הרב מ.מ. כשר ובעיקר את דברי הרב מונדשיין.

¹⁹⁶ ראה צפנת פענח בראשית, עמ' קמג. רמ"מ מצטט דברים אלו של רי"ר בלקוטי שיחות (חלק לה, עמ' 222), כשבאופן מעניין דברי רי"ר מובאים כרעיון דרשני-חסידי-קבלי, המשלימים את מהלכו הלמדני-פלפלני של רמ"מ.

¹⁹⁷ י' לנדא, השתוקקות החומר לצורה במחשבת אריסטו, תל-אביב תשל"ג (להלן: לנדא, השתוקקות החומר), עמ' 16

אלו, בקצרה, דרך מספר מקומות מרכזיים בספריו של הרמב"ם העוסקים בנושא. בגוף הדיון עצמו נביא התייחסויות נוספות של הרמב"ם לצמד מושגים אלו בהתאם לצורכנו בהבנת דבריהם של ר"ר ורמ"מ בשימושם במונחים פילוסופיים אלו.

הרמב"ם כותב במורה נבוכים כי "החומר של הכל הוא אחד, ולא תיתכן מציאותו של חומר בלי צורה, ולא נמצאת צורה טבעית מאותן (צורות) מתהוות וכלות בלי חומר".¹⁹⁸ כידוע אי-ההפרדה של החומר מן הצורה ואי-קיומן של צורות בעולם נפרד מן החומר, הוא חידוש של אריסטו על פני מורו אפלטון. אריסטו חולק עם אפלטון על קיומו של עולם אידאות נפרד; לפי אפלטון האידאות (המקבילות ל'צורות' לפי משנת אריסטו) קיימות בנפרד מן החומר.¹⁹⁹ הרמב"ם כפי הנראה צועד כאן בעקבות אריסטו. אמנם במשנה תורה, בנוגע למציאות המלאכים, מביא הרמב"ם "ברואים" אשר הם "צורה בלא גולם [=חומר י.א.מ.] כללי", דבר שלכאורה אינו קיים באופקה של הפילוסופיה האריסטוטלית; דבר זה נראה שהוא השפעה ניאופלטונית על הרמב"ם אשר הגיעה אליו דרך הפילוסופים האריסטוטליים הערבים שהושפעו מתפיסות ניאופלטוניות.²⁰⁰ התבוננות בדבריו של הרמב"ם בספר מילות הגיון בהסברו ובהדגמו מהם 'חומר' ו'צורה', יוכלו לעזור להבין נכונה את שימושו של ר"ר במושגים אלו, עת ונראה (ולפעמים אך למראית עין) שימוש מושגי לא מדויק:

הכסא, דרך משל, חמרו – העץ ... והצורה – הרבוע אם הוא מרובע או השלוש אם הוא משולש או העגול אם הוא עגול ... וכן הסיף דרך משל, חמרו – הברזל... וצורתו האורך ומעט הרוחב וחידוד הקצוות... כי כל אומן אמנם יצייר הצורה אשר צייר בחומר-מה יהיה עץ או ברזל או נחושת או שעה או זכוכית... וכן הוא העניין בנמצאות הטבעיות ... כי אנחנו לא נקרא התמונה והתואר בעניינים הטבעיים 'צורה', שלשון התמונה והתאר נופלת בלשון העברית על הצורה המוחשית בחושים, בין שתהיה מלאכותית או בלתי מלאכותית, רק נבראת בתואר בני אדם. אבל נקרא 'צורה' בעניינים הטבעיים העניין המעמיד לאותו המין המיוחד בו, אשר אילו יכולת לסלקו מן הדבר ההוא לא יהיה הדבר ההוא מאישי אותו המין.²⁰¹

הרמב"ם מסביר כי צורת ה"עניינים הטבעיים" אינה תמונה ותואר "אלא העניין המעמיד לאותו המין המיוחד בו, אשר אילו יכולת לסלקו מן הדבר ההוא לא יהיה הדבר ההוא מאישי אותו המין". אולם צורת חפצו של האומן, הינה "הצורה המוחשית בחושים". דבר זה צריך לזכור בזמן ונראה כי ר"ר משתמש במושג 'צורה' שלא במובנה האריסטוטלי המובהק כמושג המסמן את

¹⁹⁸ מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עב

¹⁹⁹ לביקורתו של אריסטו על עולם האידאות האפלטוני, מקדיש הלה את פרק ט במטפיזיקה אלפא, ומוסיף לבקרה במקומות נוספים בכתביו. ראה שקולניקוב וינריב, פילוסופיה יוונית, עמ' 114-112

²⁰⁰ ראה הערתו של מיכאל שורץ במהדורתו למורה נבוכים, כרך א, עמ' 89 הערה 10. אגב כך נציין כי על השפעות אפלטוניות על הרמב"ם תכנן הרב יוסף דב סולובייצ'יק בתחילה לכתוב את עבודת הדוקטורט שלו. הדבר לא יצא לפועל משום שלא מצא מנחה מתאים. טענה ראשונה על השפעות אלו הועלתה על ידי הרמן כהן במאמרו "אופיה של תורת המידות לרמב"ם" בספרו עיונים ביהדות ובעצמות הדור, ירושלים תשל"ח (בתרגומו לעברית של צ' וויסלבסקי). ראה רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה", עמ' 276.

²⁰¹ ספר מלות הגיון, ורשה תרפ"ח, פרק ט, עמ' טז-יז

מהותו של הדבר, אלא כמושג 'צורה' כפי מובנה בלשון השפה היומיומית, ואף ישלבה עם המושג 'תואר'; כאמור גם על פי הרמב"ם ה'תואר' הוא ה'צורה' במידה ואין הנידונים הם "עניינים טבעיים".²⁰² בדומה לדברים אלו, כבר בפרק הראשון של מורה נבוכים מדגיש הרמב"ם את ההבדל בין שתי המשמעויות למילה 'צורה':

א. משמעות אחת היא "הצורה המפורסמת אצל ההמון",²⁰³ אשר נקראת 'תואר'. זוהי בין היתר ה'צורה' של יצירתו האומן לפי הדברים שהובאו לעיל מספר מילות ההגיון.

ב. הצורה בשימושה הפילוסופי, אשר נקראת 'צלם'. זהו "העניין העושה את הדבר לעצם ולמה שהוא".²⁰⁴ זהו מהותו של הדבר.

ואמנם כך כותב הרב מ.ש. כשר ב"פרקי מבוא" לצפנת פענח בראשית: "שתי צורות לכל דבר. צורה חומרית, הפנים החיצוניים של הדבר, וצורה אחרת, שהיא המהות של הדבר".²⁰⁵ הרב מ.ש. כשר מסביר, בהשראת ר"ר ובהסבירו את תורתו, כי לשתי הצורות יש מקום בעולם ההלכה.²⁰⁶

3.3 בכח-בפועל; צורה-חומר

קצת נתחיל ונברר את המושגים 'חומר' ו'צורה' כפי הופעתם בשיחותיו של רמ"מ, באותם המקומות בהם המקור לשימוש במושגים הם דבריו של ר"ר. בטרם נפתח עם השיחה הראשונה נקדים כמה מילים בנוגע לאופייה, וכן ולאופיין של רוב השיחות שיובאו בפרק זה.

במספר מקומות בשיחותיו של רמ"מ ניתן למצוא עיסוק ב'לשיטתאי'²⁰⁷ במחלוקות בית שמאי ובית הלל. פירוש מושג זה הוא ניסיון למצוא שיטה אחת בסיסית אצל כל אחד מהחולקים; בדרך זו ניתן למצוא עקרון בסיסי השזור לאורך כל, או לפחות רוב, מחלוקתם אלו עם אלו, ומאפשר קריאה של מחלוקות אלו לאור עקרון זה אשר בו הם למעשה חולקים. עיסוק זה ב'לשיטתאי' יעמוד בבסיס מרבית שיחותיו של רמ"מ שיובאו בפרק זה. העיקרון המנחה של רמ"מ בשיחה בה נפתח (שיחה שניה לפרשת בא בלקוטי שיחות חלק ו) הוא השאלה האם במרכז בחינתו של דבר עומד ה'בפועל' שלו (בית הלל) או ה'בכח' (בית שמאי).²⁰⁸ רמ"מ מסיים את השיחה עם תביעה

²⁰² ראה על כך גם אצל ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 217

²⁰³ מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק א

²⁰⁴ מורה נבוכים, שם

²⁰⁵ ר' כשר, פרקי מבוא, עמ' 24. אביו, הרב מ.ש. כשר, מביא את דבריו של ר"י אבן תיבון אודות שני סוגים אלו של 'צורה' (ראה מפענח צפונות, עמ' 54, הערה ב)

²⁰⁶ ר' כשר, פרקי מבוא, עמ' 24-25. הרב מ.ש. כשר מדגים זאת באומרו כי בדיני קדושה העיקר היא הצורה כמהות, ובדיני גזילה העיקר היא הצורה החיצונית. אמנם הוא מסביר זאת מתוך דיני התלמוד עצמם, ולא מתוך דברי ר"ר, ולכן אין דברים אלו מוכיחים כי כפל פני הצורה מופיע מפורשות גם אצל ר"ר.

²⁰⁷ על אף שביאור מחלוקות במתודה זו רווחת דווקא בספרות האחרונים ונראה כי מתודה זו נוצרה שם כביכול, אומר הרב משה אביגדור עמיאל: "אבל באמת, גם זה לא המצאת האחרונים לבד; ובגמרא גופא השתמשו גם כן בזה, אלא שבמקום המלה "לשיטתו" - היו קוראים את זה "לטעמיה", ובראשונים כבר הוא "חזון נפרץ" גם כן לישב סתירות ע"י "לשיטתו" (ר' עמיאל, המידות, חלק א, עמ' י).

²⁰⁸ בשיחה שלפנינו מפנה רמ"מ (בהערת שוליים מספר 14) לרבי יוסף ענגיל (בית האוצר, מערכה א, כלל כז), הכותב גם כן חילוק זה בין בית שמאי לבית הלל אולם בצורה שונה. נוסף לכך, מפנה רמ"מ למאמרו של הרב שלמה יוסף זוין

לגאולה השלימה²⁰⁹ בפועל – "בפועל ובגשמיות", ולא רק בכח – "בכח וברוחניות"²¹⁰. קשר זה שבין 'בכח' ל'רוחניות' ובין 'בפועל' ל'גשמיות' יבהיר כמה דברים בהמשך. בין קצה אחד של השיחה לקצהו השני, עובר רמ"מ על פני מחלוקת רבות בין בית שמאי לבית הלל ומוכיח כי ניתן להבהיר את שורשם של כל אלו המחלוקת, על ידי תשומת הלב כי בית הלל הולך בהן אחר ה'בפועל', ובית שמאי אחר ה'בכח'.²¹¹

בהערה מספר 15 בתחילת קבוצת המחלוקות המתבארות על פי עקרון זה, כותב רמ"מ כי ניתן כביכול להוסיף מחלוקת נוספת לרשימת הדוגמאות: "לכאורה אפשר לומר, שזהו גם טעם דפלוגתת ב"ש וב"ה [=בית שמאי בית הלל י.א.מ] (ב"מ ספ"ג [=בבא מציעא סוף פרק ג י.א.מ]) בדין "החושב לשלוח יד בפקדון בש"א [=בית שמאי אומרים י.א.מ] חייב. ובה"א [=ובית הלל אומרים י.א.מ] אינו חייב עד שישלח בו יד".²¹² אך מכיוון והירושלמי במסכת שבועות (תחילת פרק ח) כותב כי במידה וסיטואציה זו מתרחשת ברשות הרבים אזי דברי הכל פטור – מכאן מוכח, כותב רמ"מ, "שגבי שליחות יד גם ב"ש [בית שמאי י.א.מ] סברי דלא אזלינן בתר בכח". רמ"מ מסביר אם כן כי מה שבית שמאי כן מחייבים במקרה והפיקדון נמצא ברשות הנפקד ("בעומדת באבוסו"), הוא "מטעם אחר".²¹³ באותו המקום מבאר רמ"מ, בסוגריים, מהו הטעם האחר. טעם זה מובא בשמו של רי"ר:

(הידוע בקשריו עם רמ"מ) "לשיטות בית שמאי ובית הלל" (בספרו לאור ההלכה, ירושלים תשי"ז) שם חלוקה זו בין הליכת בית שמאי אחר ה'בכח' והליכת בית הלל אחר ה'בפועל' מתבארת במפורש. החיסרון בדבריו של הרב זוין, מסביר רמ"מ, היא ש"לא נתבאר שם הצריכותא" (ה'צריכותא' במקרה זה היא מענה על השאלה מדוע צריכה הייתה המשנה להביא כל אחד ואחד מהמקורות התנאיים הנושאים כלל אחד משותף לכל המקורות, כשלכאורה יכולים היינו על פי כלל זה להבין ממקור אחד מה יהיה הדין ביתר המקרים גם בלי שהמשנה תביא את כל אותם המקורות במפורש). רמ"מ לעומתו דואג בשיחתו להביא את ה'צריכותא' בכל אחד ואחד מן המקרים. ב'הדרך על ששה סדרי משנה' (רבי מ"מ שניאורסאהן, תורת מנחם, הדרנים על הרמב"ם והש"ס, ניו יורק תשנ"ב) בו יש גם עיסוק מפורט בנוגע לסוגייתנו, מובאת הערה דומה, אמנם נוספו שם הדברים כי אצל הרב זוין הובאו דוגמאות שונות מאלו המובאים על ידי רמ"מ (פרט לשתי דוגמאות זהות). כמו כן מוסיף רמ"מ הערה בנוגע לחלק מדוגמאותיו של הרב זוין: בעמ' שצט בהדרך (ההדגשות להלן במקור) מגביל רמ"מ את שיטת בית שמאי בהליכה אחר ה'בכח' לרק בחלק מן המקרים שמביא הרב זוין ומסביר את הגדר של אותם מקרים: "שגם הגדר דאזלינן בתר בכח שהכח נחשב כמו הפועל - אינו ברוב דיני התורה, דמכיוון שדיני התורה הם ביחס לחפצא שבעולם... צ"ל מציאות החפצא בפועל, ורק בכ"כ דינים [ובפרט דינים שגדרם הוא "בכח" כמו "הכשר טומאה" דגדרו של "הכשר" הוא "בכח", וכיו"ב], מספיק שה"חפצא" ישנה בכח". במקום אחר (לקוטי שיחות, טז, שיחה רביעית לפרשה תרומה) רמ"מ עורך 'לשיטתא' אחר בין בית שמאי לבית הלל, וקובע כי בית שמאי הולך לפי הסתכלות ראשונית וכללית, ובית הלל הולך על פי הפרטים הנגלים לאחר דרישה בדבר.

²⁰⁹ כידוע, שיחות רבות סיים רמ"מ בעניין הקשור לגאולה.

²¹⁰ לקוטי שיחות, ו, עמ' 85

²¹¹ נביא כאן דוגמה אחת להמחשת הנושא: חלות דבש מטמאות משום משקה לפי בית שמאי "מיהרהר" ולפי בית הלל "משירסק". רמ"מ מבהיר כי "בית הלל סוברים שהמציאות נקבעת על-פי המצב הקיים "בפועל", ולכן דעתם היא "משירסק", כי רק אז נהפכת חלת הדבש למשקה ממש. אך בית שמאי סוברים שדי בכך שהמציאות קיימת "בכח" ולכן הם קובעים "משהרהר"... כי בשלב זה זהו כבר משקה "בכח" (לקוטי שיחות, ו, עמ' 75).

²¹² לקוטי שיחות, ו, עמ' 74 הערה 15. ההדגשות במקור

²¹³ לקוטי שיחות, שם, שם. ההדגשות במקור

וראה צפנת פענח מהדו"ת בהשמטות (ע' 180) שטעמא דבית שמאי הוא: הרי בתחילת ה[ה] מקום זה שהחפץ מונח שם, רשותו של המפקיד "וע"י מחשבתו שכלתה שמירתו, נעשה רשות הנפקד, והוי זה שמישיכה צורית" – והרי גם "משיכה צורית" היא משיכה בפועל.²¹⁴

רי"ר מסביר כי מאחר והמקום בו מונח הפיקדון נחשב כרשות המפקיד, הרי שבעת שחושב הנפקד לשלוח יד בחפץ, תכף ומיד כלתה שמירתו והחפץ עובר בדרך זו לרשות בעל המקום – הנפקד; משום כך הנפקד מתחייב בדבר. רמ"מ מסביר כי 'משיכה צורית' זו היא "משיכה בפועל", ואין לה דבר עם העיקרון של 'בכח' כפי שניתן היה אולי לטעות. נציין כאן כי כפי שרמ"מ מסביר שבית שמאי הולך בצורה שיטתית אחר עיקרון ה'בכח', כך רי"ר סובר שבית שמאי הולך בצורה שיטתית אחר ה'צורה' (ולא החומר). דברים אלו המובאים מרי"ר, הם חלק מהסברתו שיטתיות זו של בית שמאי. להלן נראה בשיחה זו את הקשר בין ה'בכח' ל'צורה' על פי רמ"מ, אולם כפי שראינו אין הדברים כן בנוגע למשיכה צורית. 'משיכה צורית' היא משיכה בפועל ממש והסיבה שרי"ר קורא לה משיכה צורית, היא משום שהמשיכה נעשית על ידי מחשבה.²¹⁵ במקרה זה נראה שנכון לומר כי קישור זה בין צורה למחשבה עומד בקריטריונים המושגיים של הרמב"ם למונח צורה במובנה הפילוסופי (המהותי) כדלקמן:

בהקדמתו למסכת אבות (ישמונה פרקים) מסביר הרמב"ם כי ה'שכל' הוא צורה לנפש;²¹⁶ אולם נפש האדם כוללת גם את החלק השכלי כאחת מחמשת החלקים האחרים המרכיבים אותה.²¹⁷ מדברים אלו עולה שהשכל המשמש כצורה לנפש, ממלא תפקיד גבוה יותר מאשר מחשבה, (כגון מחשבה לשליחת יד בפקדון) אותו ממלא החלק השכלי המהווה חלק מן הנפש. השכל הנקרא 'צורה' בלשונו של הרמב"ם משמש את החלק המארגן את כלל חלקי הנפש לידי אדם שלם הפועל בהתאם לתכליתו. אולם במשנה תורה כותב הרמב"ם כי "נפש כל בשר, היא צורתו שנתן לו [=לאדם י.א.מ.] הא-ל". ומיד מוסיף הרמב"ם, כי "הדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם, היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם, שידמה להן".²¹⁸ מדברים אלו ניכר ש'הדעת היתרה' היא אמנם הצורה לנפש והופכת אותו לאדם השלם בדעתו היכול להפשיט ולהשיג את הצורות המופשטות והרוחניות (כשזוהי תכליתו, או צורתו), אך הנפש הכוללת את חמשת חלקיה הינה הצורה ביחס לגוף האדם. מאחר שכלל הפעולות הקוגניטיביות השייכות לנפש (לא רק מחשבות בלבד, אלא אף פעולות השייכות לחלקים הנמוכים יותר של הנפש) משתייכות

²¹⁴ לקוטי שיחות, שם, שם. ההדגשות במקור. וראה עוד על חידוש זה של רי"ר אצל ר' זווין, אישים ושיטות, עמ' 96-97.

²¹⁵ ב'הדרן על ששת סדרי משנה' מובאים רעיונות רבים מהשיחה בה אנו עוסקים, בפירוט רב יותר. ההערה המובאת כאן, מתבארת בצורה ברורה יותר: "וע"י מחשבתו שכלתה שמירתו, נעשה רשות הנפקד, והוי זה משיכה צורית", ופלוגתת ב"ש ובי"ה היא אי אזלין בתר צורה או לאו. עיי"ש בארוכה (ושם, שזהו גם טעם פלוגתתם אם שמים נבראו תחלה או ארץ נבראת תחלה) ואי"ז שייך לנדו"ד (שיטת ב"ש דאזלין בתר בכח) – שהרי גם "משיכה צורית היא (משיכה) בפועל" (תורת מנחם, הדרנים על הרמב"ם והש"ס, עמ' שפא. ההדגשות במקור). וראה בהמשך.

²¹⁶ הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ו, עמ' רלא

²¹⁷ הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' רכט

²¹⁸ הלכות יסודי התורה, פרק ד, הלכה ה

לצורה של האדם ביחס לגופו (הוא החומר ודרכו נעשית שליחת יד בפקדון בדרך גשמית ו'חומרית') הרי ש'משיכה צורית' על פי רי"ר הינה מדויקת על פי המובן הרמב"מיסטי של המילה צורה.²¹⁹

נשוב לשיחתו של רמ"מ ונסכם: כשרמ"מ מצא קושי בשייך מחלוקת בית שמאי-בית הלל לסדרת המחלוקות בהם דן לפי שאלת ה'בכח' או 'בפועל', הוא פנה להסביר את המחלוקת על פי רי"ר שדן במחלוקות בית שמאי-בית הלל דרך המושגים של 'צורה' ו'חומר'. בהמשך הפרק נראה כיצד בעקבות רי"ר, רמ"מ גם כן משתמש בצמד המושגים 'צורה' ו'חומר' לביאור שיטתי של מחלוקות.

3.4 צורה וחומר – שמים וארץ

נדון בהמשך שיחתו של רמ"מ בה התחלנו. לאחר דוגמאות הלכתיות שונות שמביא רמ"מ ובהן מבואר כי מחלוקות רבות בין בית שמאי לבית הלל ניתנות להתבאר כמחלוקות בשאלה האם הולכים אחר ה'בכח' או אחר 'בפועל', מביא רמ"מ דוגמה שאיננה מן השדה ההלכתי אלא מן עולם האגדה. כאמור, עירוב של הלכה ואגדה תחת קורת גג אחת הוא מאפיין מרכזי בשיחותיו של רמ"מ, ודוגמאות רבות לזה ילוו את מהלכה של עבודה זו.

בתלמוד הבבלי במסכת חגיגה²²⁰ חולקים בית שמאי ובית הלל בשאלה מטאפיזית: האם שמים נבראו תחילה ולאחריה הארץ (בית שמאי) או שמא ראשית נבראה הארץ ורק לאחריה השמים (בית הלל). ביאור רמ"מ למחלוקת היא בדרך התורה חסידית, על פי דברי מייסד חסידות חב"ד, רבי שניאור זלמן מלאדי²²¹ (האדמו"ר הזקן ובעל התניא (1745-1812). להלן: רש"ז): בנוגע להתהוות בפועל הרי ש"שמים נבראו תחילה". כיוון שהתהוות העולמות היא בדרך של השתלשלות מלמעלה למטה, לפיכך נבראו תחילה השמים, ומהם נבראה הארץ, כפי שלאחר בריאתם, הארץ מקבלת מהשמים".²²² כל זאת נוגע רק ליבפועל. "ואילו במחשבה ובכוונה, הארץ עלתה "במחשבה תחילה" לפני השמים, וזהו ההסבר לכך שהארץ נבראה מאוחר יותר, כי "סוף מעשה במחשבה תחילה" כדוגמת הידועה, שבבניית בנין – הגורם לכל תהליך הבניה הוא הבנין המושלם, שבו החפצים".²²³ אולם רמ"מ אומר לאחר מכן כי הסבר חסידי זה מפורר את המחלוקת, כיוון שאז יוצא שבית שמאי מדבר אודות מה נברא ראשון הלכה למעשה, ואילו בית הלל מדבר בכלל על הכוונה והמחשבה, "ואילו הביטוי "בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים" מצביע על מחלוקת. מהי אפוא המחלוקת ביניהם?"²²⁴ דרך שאלה זו מבאר רמ"מ בצורה שונה את

²¹⁹ הדברים נכונים גם ביחס למקור השימוש במונח זה, לאריסטו, הכותב כי הנפש הינה צורה לגוף (אריסטוטלוס, על

הנפש, תרגם: ה' קמינקא, תל אביב תש"ט, ספר ב, פרק א)

²²⁰ מסכת חגיגה, יב ע"א

²²¹ ראה בתורה אור, עמ' 86

²²² לקוטי שיחות, ו, עמ' 80. ההדגשות במקור

²²³ לקוטי שיחות, ו, עמ' 80-81. ההדגשות במקור. כפי שאנו רואים וכפי שמוכן, רמ"מ בעקבות האדמו"ר הזקן מפרש 'שמים וארץ' שלא על פי פשט המילים. בהמשך נראה כי אף רי"ר נוהג בדרך פרשנית זו.

²²⁴ לקוטי שיחות, ו, עמ' 81. בהערת שוליים מספר 47 כותב רמ"מ כי קושי זה כבר עלה אצל האדמו"ר האמצעי (רבי דב בער שניאורי, האדמו"ר השני של חסידות חב"ד) בתורת חיים, חלק ב, ניו יורק תשנ"ג, פט, ג.

המחלוקת. המונח 'תחילה', מסביר רמ"מ, כוונתו אינה כרונולוגית, אלא מובנו "ראשון במעלה ובחשיבות". לפיכך מסביר רמ"מ כי הביאור החסידי המובא אינו מבאר מהי המחלוקת אלא מבאר את טעם המחלוקת: בית הלל סוברים שמאחר והארץ עלתה במחשבה תחילה – ופירוש העניין שהם סוברים שהיא "עיקר תכלית הבריאה" – לכן היא בעלת חשיבות גדולה יותר ואילו בית שמאי סוברים שמכיוון שהשמים נבראו תחילה בפועל, "ומהם נבראה הארץ, ואף "ישראל והתורה", שהם תכלית הבריאה, קיימים לפני כן ב"שמים", ומשם הם "נמשכו" וירדו לארץ, לכן ה"בכח" של ה"ארץ", אשר עלה במחשבה תחילה, נמצא ב"שמים", ולפיכך השמים הם ה"תחילה, במעלה ובחשיבות, כי בית שמאי נוקטים בשיטתם, שהעיקר הוא בכח".²²⁵ ניתן לומר כי המוטיבציה להסברת מחלוקת זו בין בית שמאי לבית הלל כשאלה הנוגעת לשאלת החשיבות, במקום כשאלה הנוגעת לקדימות הכרונולוגית, היא הרצון להעמיד גם מחלוקת זו כחלק מסדרת המחלוקות בכח-בפועל. לו היה נאמר כי ההסבר החסידי מתאר את המחלוקת ולא את טעמה, יוצא היה היפוכם של דברים, ונמצא היה שבית שמאי הולכים אחר ה'בפועל' (שהרי השמים נבראו תחילה בפועל לפי הסבר חסידי זה). אולם מיד נראה כי פירוש זה המסב את שאלת הקדימות הכרונולוגית לשאלה מהו העיקר, כבר הופיע לנגד עיניו של רמ"מ בדבריו של רי"ר המפרש גם כן "תחילה" כ"עיקר" וניתן לומר כי רמ"מ אימץ פירוש זה בפשטות.²²⁶ מאוחר יותר במהלך אותה שיחה תולה רמ"מ את השיטתיות של שני הבתים – בית שמאי בכח ובית הלל בפועל – בעטיו של שורשם המטאפיזי: בית שמאי שורשו בגבורה, ובית הלל שורשו בחסד. אולם בנקודה בה עצרנו מביא רמ"מ בהערת שוליים (הערה מספר 53) את דברי רי"ר, ושם מובא חלק נוסף מהסברו השיטתי של רי"ר הגורס כי שיטתו של בית שמאי היא כי הצורה עיקר:

בצפ"נ [=בצפנת פענח י.א.מ.] מהדו"ת ע' 180, שהטעם דב"ש ד"שמים נבראו תחילה" הוא, לפי שסוברים שהצורה היא העיקר. אבל י"ל [=יש לומר י.א.מ.], שהמעלה ד"שמים" (לפי דעת ב"ש [=בית שמאי י.א.מ.]) היא לא רק מצד ה"צורה" כ"א [=כי אם י.א.מ.] – לפי שבה"בכח" (שמים) כלול בו גם ה"חומר" (ארץ) כבפנים.²²⁷

²²⁵ לקוטי שיחות, ו, עמ' 81. ההדגשות במקור. רמ"מ בהסבר זה על הארץ הכלולה בצורה היולית בשמים, מסתמך על מדרשים ועל ספר הזוהר, המלווים את הטקסט בהערות השוליים, ראה שם.

²²⁶ אמנם צריך לציין כי במקום אחר רי"ר מוסיף בנידון דידן גם את הקדימות הכרונולוגית, בנוגע ליחומר היולי אל מול 'צורה היולית' (רבי י' ראזין, והרב מ' קלינא, מכתבי תורה, בילגורייא, תרצ"ז, עמ' 127).

²²⁷ לקוטי שיחות, ו, עמ' 81. וראה את דברי ברנד לרעיון זה של רי"ר: "בית הלל גורסים שבבריאת שמים וארץ, הארצי-פיזי נברא תחילה, ואז ניתנה בו הצורה. לעומתם, בית שמאי סבורים שהרכיב השמימי-הערטילאי של המציאות הוא הבכיר, ועל כן הוא שנברא תחילה. כך נחלקו באגדה, וכך גם בהלכה, לרבות בשאלת הליך ההכרעה של ההלכה. בית הלל היוו רוב, ובכל זאת, לפי דעה אחת, לא קיבלו בית שמאי את הכרעת הרוב ועשו כדבריהם. "דלכך ס"ל דעשו ב"ש כדבריהם, משום דמחדדי טפי אף דב"ה רובא, וא"כ חזינן דאזלינן בתר הצורה אף דהעצם הוי מיעוטא". כאשר מבקשים לקבוע את טיבו של עצם מורכב, בעל פנים שונות, הולכים אחר 'הרוב' – הרכיב הדומיננטי פיזית, והוא שיקבע לבסוף כיצד יוצג העצם. כך הוא גם כשמדובר בהכרעת הרוב. הגוף המוסמך להכריע – יש בו דעות לכאן ולכאן, ועמדת הגוף נקבעת על פי רוב פיזי של עמדות חבריו. כך נהגו בית הלל, הסבורים שהרכיב הפיזי ('חומר') – עיקר. ברם בית שמאי דוחים תפיסה זאת באופן בסיסי. לטעמם, טיבו של עצם נקבע על בסיס אידיא-צורני. מבחינה זאת, אין משמעות לכמות החברים התומכים בעמדה מסוימת. חשובה הדומיננטיות של העמדה-הדעה כשלעצמה. על כן, יש להעדיף את דעת בית שמאי, הבולטת יותר בחדותה ובחריפותה. משום כך עשו בית שמאי

באותו המקום בו כתב רי"ר אודות ה"משיכה צורית" בדעת בית שמאי, הוא כתב גם כי פירוש הדבר שביית שמאי אומרים כי השמים נבראו תחילה, היא האמירה שהצורה היא העיקר. (מכאן מובן כי אמירת בית הלל שארץ נבראת תחילה פירושה הוא שהחומר הוא העיקר). בית שמאי עקבי בלכתו על פי ה'צורה' לפי רי"ר, כפי שעקבי הוא בלכתו אחר ה'בכח' לפי רמ"מ.²²⁸ רמ"מ לא מוכן להסתפק בפירושו של רי"ר האומר כי בית שמאי סוברים כי השמים (צורה) הם העיקר מצד עצמם בעומדם אל מול הארץ (חומר), ולכן מוסיף ואומר כי מעלתם של השמים היא גם בכך שהם מכילים את הארץ 'בכח'. רמ"מ בעקבות אדמו"רי חב"ד שקדמו לו אשר הדגישו רבות כי תכלית הבריאה היא לעשות לקב"ה "דירה בתחתונים",²²⁹ הדגיש את עבודת הא-ל "תחת עשרה טפחים" ביתר שאת.²³⁰ משום כך נראה שרמ"מ אינו מוכן לוותר על חשיבות "הארץ", אשר היא תכלית הכול. גם כשביית שמאי מעלים בחשיבות השמים ביחס לארץ, רמ"מ מסביר כי הדברים נכונים רק משום שהם מכילים את הארץ בתוכם.²³¹ מושג הצורה כאן אצל רי"ר ניתן בנקל להתפרש לפי משמעותו הפילוסופית המקורית, כשיחיד עם זאת לא ניתן לפסול גם השפעות חסידיות בשימוש במושג זה. כאמור, ישנם מקומות בהם רי"ר השתמש במושגים צורה וחומר כחלק מרעיון קבלי, ויתכן ודבר זה צריך להדליק לקורא "נורה קבלית" אף כאן, במקומות בהם ניתן לבאר את הדברים לפי המשמעות הפילוסופית הקלאסית, אולם גם לפי משמעויות נוספות.

3.5 איסור חמץ – דרכי המשגה שונות

במספר מקומות חוקר רי"ר על מה חל איסור חמץ בפסח. שאלה זו באה לאחר פירוק האיסור או האובייקט האסור לרכיביו, ולאחר מכן הצבעה לאיזה רכיב מתייחס האיסור. ר' חיים מבריסק חוקר על פי מחלוקת תנאים – האם ביעור חמץ חייב להיעשות על ידי שריפה (דעת רבי יהודה), או

כדבריהם, ובניגוד לעמדת הרוב" (ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 206-207). דבריו יהיו לעזר שננסה להבין בהמשך הפרק את הקשר שעושה רי"ר בין צמד המושגים חומר וצורה, לבין צמד המושגים כמות ואיכות.

²²⁸ מעניין לציין כי על פי אריסטו ההבחנה כח-פועל, קשורה הדוקות בהבחנה חומר-צורה, אמנם בקשר הפוך: "בהכללה יש לומר: החומר הוא הכח והצורה הוא הפועל. תהליך השינוי הוא התהליך שבו החומר מתעצב באמצעות הצורה הניתנת בו" (שקולניקוב וינריב, פילוסופיה יוונית, עמ' 56. ההדגשות במקור).

²²⁹ ראה רש"י, לקוטי אמרים - תניא, דאראמסאלא, תשס"ה (להלן: תניא), חלק ראשון, פרק לו

²³⁰ ראה במאמר ההכתרה של רמ"מ, באתי לגני תשי"א, מאמרים מלוקטים (תורת מנחם ספר המאמרים, כפר חב"ד תשס"ז, חלק ב, עמוד 271) ובמקומות רבים נוספים.

²³¹ ציין כי הערה 53 זו, אינה מופיעה ב'הדרן על ששה סדרי משנה', למרות שבהדרן זה מחלוקת בית שמאי-בית הלל בנוגע לשמים וארץ מופיעה בפירוט והסבר רב יותר. ואמנם, ההסבר בהדרן לשיטת בית שמאי לא בטוח שיכול להתאים להסבר אותו ראינו בהערה 53 – בה מבואר כי מעלת השמים בכך שהם מכילים גם את הארץ – משום שבהדרן מבואר כי לשיטת בית שמאי "השמים" אינם בשביל הארץ, אלא ענין לעצמם (ואדרבה, התכלית דהארץ היא שתתעלה לשמים), לכן, מסתעף מזה בהענין דכח ופועל, שהכח אינו "אמצעי" להפועל (שכל מעלתו שאפשר להיות ממנו פועל), אלא אדרבה, שעיקר המעלה היא הכח, והפועל אינו אלא "אבן הבוחן" שעל ידו מתאמת הכח" (תורת מנחם, הדרנים על הרמב"ם ושי"ס, עמ' שצו-שצז)

שמה "אף מפרר וזורה לרוח או מטיל ליס" ²³² (דעת חכמים) – בשאלה האם איסור חמץ הוא על החפצא (רבי יהודה) או על הגברא (חכמים). ²³³ רי"ר שהרבה בחקירת איסור חמץ, מגיע לאותה הסוגיה ולמקבילותיה מצויד בטרמינולוגיה עשירה יותר: ²³⁴ גם רי"ר חקר את מחלוקת התנאים שחקר ר' חיים אולם חקירתו הייתה בשאלה האם האיסור הוא על הכמות או על האיכות. ²³⁵ בחקירה אחרת חוקר רי"ר באותה הטרמינולוגיה של ר' חיים – האם איסור חמץ הוא על חפצא או על הגברא. ²³⁶ דרך מחלוקת תנאים האם חמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה (ר' יהודה) או לא (רבי שמעון) ²³⁷ חוקר רי"ר האם האיסור הוא על העצם (רבי יהודה) או על התואר (רבי שמעון), ובמקום אחר האם האיסור הוא על הדבר (אסור לאכול חמץ בפסח), או על הזמן (אסור בפסח לאכול חמץ). ²³⁸ במקום נוסף חוקר רי"ר האם מצוות הביעור היא על החומר או על צורה. ²³⁹ נוסף לתמונה העשירה של דרכי החקירה של רי"ר, שתי חקירות נוספות בנידון שיעבו את התמונה: במקום אחד רי"ר מבאר כי השאלה במחלוקת רבי יהודה וחכמים היא האם יש כאן מצוה חיובית, שתהיה השריפה בעצם (רבי יהודה) או שהמצווה היא שלילית שיהיה "כליון והעדר". ²⁴⁰ במקום נוסף חוקר רי"ר האם בהשבתת חמץ המצווה היא מצוות עשה, או מצוות לא תעשה: "אם הכוונה שלא יהנה או שזה גופה פעולה". ²⁴¹

בשיחה הראשונה שנביא להלן שבה מביא רמ"מ חקירה זו של רי"ר, נראה כי רמ"מ משתמש אך ורק במושגים 'עצם' ו'תואר'. למרות זאת, המתבונן בהערות השוליים ימצא כי הוא מפנה למקומות נוספים אצל רי"ר שבהם שפתו מתרחבת למושגים כ'כמות' ו'איכות' (בהם נעסוק בהמשך) ואף להיקשים בהלכות אחרות הנוגעות לקניין ובהם חילוק בין צורת הדבר לשוויו. ²⁴² בשיחה השנייה שנביא שבה מופיעה חקירה זו של רי"ר גם כן, מפנה רמ"מ בהערות השוליים לפחות מקומות מאשר בשיחה הראשונה, אך בגוף השיחה המילה 'עצם' מופיע לפעמים כשם נרדף למילה 'חומר', ופעמים ואלו גם היחסים בין המילים 'תואר' ו'צורה'. ברם מעירוב מושגי כזה נמנע

²³² משנה פסחים, ב, א.

²³³ הרב ח' סולוויצ'יק, חדושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, ורשה תרצ"ו, עמ' 10-11.

²³⁴ על ההבדל בין חקירותיהם של ר' חיים ושל רי"ר בהקשר זה ראה בפרק הראשון עמ' 13 ו-15.

²³⁵ שו"ת צפנת פענח ורשא, סימן נ. הרב עמיאל בחקירתו מחלוקת זו, מביא את דברי ר' חיים אודות שאלת החפצא והגברא במצוות ביעור חמץ, אך חוקר בעיקר בשאלה האם הביעור הוא אמצעי או תכלית – שאלה דומה לדברי רי"ר (כפי שנראה מיד) האם מצווה זו היא היות השריפה בעצם, או שמא ה"כליון והעדר" הם אשר מגדירים את המצווה. ראו ר' עמיאל, המידות, חלק א, עמ' רנג-רנח.

²³⁶ צפנת פענח – על ארבעת חלקי הרמב"ם ז"ל, חלק א וב, הלכות מאכלות אסורים, פט"ו ה"ט. וראה על הנ"ל במפענח צפונות, עמ' 61.

²³⁷ פסחים כח ע"א.

²³⁸ רבי י' ראזין, צפנת פענח קונטרס השלמה, וורשא תרס"ט, עמ' 65, ובמכתבי תורה, מכתב קט

²³⁹ מכתבי תורה, מכתב קי.

²⁴⁰ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, עמ' צג.

²⁴¹ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, עמ' צד. נציין כי יש בסוגיית ביעור חמץ חומר רב דרכו ניתן להבין את הגותו ושיטתו של רי"ר. בדיון אודות שריפת החמץ, נוסף לחקירות מגוונות אלו, מכניס רי"ר גם את רעיון הפעולה הנמשכת (לו מקודש הפרק השלישי של העבודה) ומסביר את שריפת החמץ דרך הגדרה זו: "דגדר השריפה של חמץ הוא דבר נמשך וכל זמן שהוא נשרף הוה כמו שהוא עושה הדבר" (צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 60)

²⁴² ראה צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 62. וראה להלן.

רמ"מ מלעשות בשיחה שנפתח עימה. נראה והשוני בין השפות נובע משום שמדובר בשיחות הנוגעות לנושאים שונים עם מורכבות שונה ובעלי מוטיבציה אחרת, כפי שנראה בהמשך. במהלך הדברים הבאים ננסה להבין את שימושו של רי"ר, ושל רמ"מ בעקבותיו, במושגים אלו. ננסה להבין את מידת הדיוק בשימוש במושגים המובאים, וכיצד כל אלו המושגים יכולים להגדיר דברים זהים, על אף שמבחינה פילוסופית הם מתארים רעיונות שונים כביכול. ננסה לברר האם השימוש במושג צורה בנוגע לחמץ הוא במשמעותו הפילוסופית כפי שראינו בשיחה הקודמת, או במשמעותו השנייה, כ"צורה המפורסמת אצל ההמון" כדברי הרמב"ם. טענה שבנוגע לחמץ ובמקרים נוספים המושג צורה מופיע במובנו השני (לא כמו שהסקנו בהופעת הצורה בשיטת בית-שמאי אז הוא מופיע במובנו הראשון), תסביר כיצד יתכן שרי"ר ורמ"מ משתמשים לתיאור אותו הרעיון פעמים במילה 'צורה', ופעמים במילה 'תואר';²⁴³ משום שכפי שראינו לעיל אצל הרמב"ם, "הצורה המפורסמת אצל ההמון" היא הנקראת 'תואר'.

בנוגע לזהות מסוימת שנראה אצל רי"ר בין המושג 'חומר' למושג 'עצם': על אף והמושגים לא זהים לפי הגדרתו של אריסטו את המושג 'עצם', הרי שלא בכדי הזהות בין שני המושגים היא אופציה העולה במהלך דיוניו של אריסטו במושג זה. אריסטו אמנם דוחה זהות זו²⁴⁴ ובחר להגדירו לבסוף כצורה, או כשלמות המורכבת מחומר וצורה.²⁴⁵ יחד עם זאת, הצד השווה בין המושגים נותר, והוא העובדה ששניהם משמשים כמצע לתוכן היושב עליו – זאת בהיררכיה הדרגתית, כפי שכותב לנדא: "כהתייחס העצם לתכונותיו המשתנות כן מתייחס החומר לעצמים. העצם והחומר הם מצע, האחד של התכונות, השני של העצמים".²⁴⁶ אולם על מנת לבחון את שימושו של רי"ר במושגים הפילוסופיים נכון יותר לראות כיצד אלו מופיעים בספרות הפילוסופיה היהודית, ובייחוד אצל הרמב"ם כמובן, משום היותם מקורותיו של רי"ר. ואכן, הרמב"ם, המהווה את המקור המרכזי לפילוסופיה אצל רי"ר, מגדיר את מושג ה'עצם', בספר מילות הגיון בשער התשיעי, כדבר הנושא את תשעת תכונותיו המקריות, זאת ללא התייחסות לקטגוריות חומר וצורה. הגדרה זו היא כמובן הגדרה של אריסטו.²⁴⁷ בעולמה הרחב של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים ניתן למצוא קירבה גדולה מאוד של המושגים חומר ועצם כמו שרואים אצל רי"ר. בספרו של רבי יוסף אבן צדיק למשל, שהוא בעל שיטה ניאופלטונית יותר מאשר אריסטוטלית, ניתן למצוא בפרק הנושא את השם "במציאות החומר והצורה והעצם והמקרה" את הדברים הבאים:

ההפרש אשר בין העצם והחומר כי החומר הוא עצם בכח מפני שקודם שילבש צורתו הי[ה] חומר והי[ה] מציאותו בכח ואחר שלבש הצורה נעשה עצם ונעשה אז מצוי בפועל ובכל זה כבר הקדמנו שלא ימצא חומר מבלי צורה אבל כמחשבה נוכל לסלק הצורה ולהשאיר החומר מפני שהוא מוקדם מן הצורה הקדמה טבעית ומזה נתבאר שכל

²⁴³ עוד על הזהות אצל רי"ר בין 'צורה' ל'תואר' וכן (כפי שזכיר מיד להלן) בין 'חומר' ל'עצם' ראה אצל ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 217-218.

²⁴⁴ ראה אצל שקולניקוב וינריב, פילוסופיה יוונית, עמ' 141-143.

²⁴⁵ ראה אצל שקולניקוב וינריב, פילוסופיה יוונית, עמ' 143.

²⁴⁶ לנדא, השתוקקות החומר, עמ' 47.

²⁴⁷ ראה אצל שקולניקוב וינריב, פילוסופיה יוונית, עמ' 125.

הנמצאים לא ימלטו מחומר וצורה ועצם ומקרה כי השם העצם שהוא נישא ההפכים ומקבל חלוף המדות והעת שימצא נושא ההפכים שהם המקרים הסתלק מהיותו עצם שאין לך עצם שיהיה[ה] הפך עצם בעצמו כי אם במקרה שההיפך אינו כ"א [=כי אם י.א.מ.] באיכות. ועוד התבאר שאין הפרש בין החומר שקיבל הצורה והעצם אלא הוא. ונאמר עכשיו כי הצורה עצמית בדבר שתחת החומר ההוא והצורה היא מקרה בחומר. והראי[ה] לזה שהצורה תתבטל ויקבל החומר מיד צורה אחרת כאשר התבאר כבר ביסודות הארבעה ומבואר זה כמורגשות כי בהסתלק צורת החותם ישאר הכסף כמו שהוא וכן ההיקש בכל הדברים הטבעיים והמעשיים.²⁴⁸

רבי יוסף אבן צדיק כותב אפוא כי החומר הוא למעשה "עצם בכח". נוסף לכל זה, היחס בין חומר וצורה לכמות ואיכות²⁴⁹ שמהווים שני מקרים בעצם, גם הוא יכול להיות מובן אינטואיטיבית²⁵⁰ על אף שלא אריסטוטלית.²⁵¹ לרב מ.מ. כשר חשוב להצביע על שימוש מסודר וברור בטרמינולוגיה העשירה של ר"ר ולכן הוא נותן דין וחשבון לכל סתירה מושגית הניתנת להימצא ולהתפרש בספריו של ר"ר: כשרי"ר מחלק ואומר ש"בכל דבר יש בו שני קיינים, א צורת הדבר ומה שהדבר שוה", ומיד אחר כך שואל בלשון אחרת האם "עיקר הדבר הוא העצם או השווי",²⁵² עומד הרב מ.מ. כשר על כך ששימוש זהה במושגים עצם וצורה עומד בחוסר הקוהרנטיות לשיטתו של ר"ר וממהר להסביר כי "נראה שכאן כוון בלשון צורת הדבר כלשון בני אדם, צורה ממש".²⁵³ במקרה זה ר"ר חורג משתי האפשרויות של הרמב"ם לשימוש במילה צורה (מהות או תואר) ומגדיר את הדברים כצורה הקונקרטי של החפץ בהנגדה לשוויו המופשט. גם לזהות אשר אינה פילוסופית בין חומר-צורה או עצם-תואר לבין כמות-איכות, נדרש הרב מ.מ. כשר בפרק יא העוסק בכמות ואיכות, בתחילת סימן ב שכותרתו "עצם וחומר-כמות, צורה ותואר – איכות":

בפרק א נתבארו גדרי העצם והצורה החומר והתואר במושגים של הלכה כפי דרכי ההסברה של צ"פ [=צפנת פענח י.א.מ.] ומעניין הדבר שהרבה הלכות שנתפרשו שם ע"פ גדר עצם וצורה בפרק זה משתמש בהמונחים כמות ואיכות, היינו העצם הוא מקרה הכמות, והצורה האיכות, הגם ששניהם הכמות והאיכות הם מקרה בעצם שהוא נושא

²⁴⁸ רבי יוסף בן צדיק, עולם הקטן, תרגום: רבי מ' אבן תיבון, לפסיא תרי"ד, עמ' 9. ההדגשות שלי. נכון לציין כי הרמב"ם מזכיר את רבי יוסף אבן צדיק ואת ספרו באגרת שכתב לרבי שמואל אבן תבון, אולם מציין כי לא ראה את הספר (איגרות הרמב"ם, כרך ב, תרגום: הרב י' שילת, ירושלים תשנ"ה, עמ' תקנב).

²⁴⁹ על הקושי בהגדרת המושג 'איכות' על אף מובנותו הישירה, ראה בספרו של ר"מ פירסיג, זן ואמנות אחזקת האופנוע, תרגום: י' רגבים, תל אביב תשל"ח; ראה לאורך הספר.

²⁵⁰ וראה את דבריו של ברנד, שהובאו בהערה 227. וראה דבריו של הרב מ.מ. כשר אודות הדברים שדנו בהם לעיל: "ויש להעיר שעיקר הרעיון שב"ש ס"ל דמחדדי טפי עדיף, היינו שהצורה, עיקר וכו', מבואר גם בספרו של ר"י ענגיל בלקח טוב, אלא **בביטוי אחר קצת**, שב"ש אזלו בתר רוב האיכות ובי"ה, בתר רוב הכמות" (מפענח צפונות, עמ' 55, הערה ג. ההדגשות שלי). וכן ראה אצל הרב מורגנשטרן בים החכמה תש"ע, עמ' קד-קה. וראה להלן.

²⁵¹ ראה ספר מילות הגיון, פרק י.

²⁵² צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 61

²⁵³ מפענח צפונות, עמ' 77

לתשעת המקרים כמו שביאר הרמב"ם פ"י [=פרק י י.א.מ] במלת ההגיון הנ"ל, אמנם בלשון בני אדם העצם והחומר מכונים בשם כמות והצורה והתואר איכות.²⁵⁴

הרב מ.מ. כשר מסביר זהות זו משום ש"בלשון בני אדם העצם והחומר מכונים בשם כמות והצורה והתואר איכות". צריך לשים לב כי הרב מ.מ. כשר אינו נדרש כאן כלל לשאלת הזהות בין עצם לחומר וצורה לתואר – שאלה שנדרשו לה לעיל. לשאלת הזהות המושגית הזו נדרש הרב מ.מ. כשר בתחילת הפרק על חומר וצורה בהביאו מקורות רבים מן הפילוסופיה היהודית בימי הביניים דרכם ניתן לבאר ולהבין זהות זו.²⁵⁵ אולם בעוד שלזהויות אלו ישנם בסיס פילוסופי, לזהות עם כמות-איכות אין; לזהות זו, מסביר הרב מ.מ. כשר, יש בסיס אינטואיטיבי. מכאן משתמע כי לדעת הרב מ.מ. כשר שאר הזהויות בין המושגים השונים כן נכונות מבחינה פילוסופית.²⁵⁶

3.6 תואר ועצם – בין איסור למכירה

קעת נעסוק בשיחה הראשונה שנביא ובה רמ"מ מביא את חקירתו של רי"ר אודות חמץ, ונבחן את העולה ממנה ביחס לשימושו של רמ"מ במושגים הנידונים. בשיחה החמישית משיחות פרשת בא בלקוטי שיחות כרך טז פותח רמ"מ בסיפור על האדמו"ר השלישי מחב"ד, הצמח צדק, ועל נכדו, האדמו"ר החמישי, רבי שלום דבער שניאורסון, האדמו"ר הרש"ב (1860 – 1920. להלן: רש"ב). רמ"מ מספר כי כשרש"ב החל ללכת 'לחדר' בילדותו זרק לו סבו האדמו"ר סוכריות ואמר לו כי המלאך מיכאל זרק לו אותם. כששמע נכדו את הדברים, הוא סרב לאכול את הסוכריות משום

²⁵⁴ מפענח צפונות, עמ' 197

²⁵⁵ מפענח צפונות, עמ' 51-54

²⁵⁶ לאור הדברים שהובאו עד כה ניתן לנסות ולטעון את הטענה הבאה: אם ניבחן את השימוש בטרמינולוגיה העשירה של רי"ר לא בדרך פילוסופית דקדקנית אלא בדרך אינטואיטיבית חופשית, נראה כי ככלי המשגה יעילים "בשירות ההלכה", אין כל פלא בשימוש המשותף למערכות מונחים אלו. ניתן לטעון כי אם לומדי סוגיית ביעור חמץ הבינו את חקירתו של רי"ר במישור "משחק השפה" (על מונח זה פרי הפילוסופיה של לודוויג וינגנשטיין ראה: ת' סוברן, שפה ומשמעות – סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעים, חיפה תשס"ו, עמ' 75) הלמדני-הלכתי, על אף שבמישור "משחק השפה" הפילוסופי עדיין נותרו תהיות, הרי שרי"ר השיג בזה את מטרתו. נגייס לטיעון אפשרי זה, בזירות רבה, את דבריו היפים של אחד מן הפילוסופים של השפה" הראשונים בהיסטוריה, ג'אונג דזה הדאואיסט: "מכמורת היא אמצעי לתפוס דגים, ברגע שתופסים את הדג שוכחים את המכמורת; מלכודת היא אמצעי לתפוס ארנבות, ברגע שתופסים את הארנבת שוכחים את המלכודת; מילים הן אמצעי לתפוס רעיונות, ברגע שתופסים את הרעיון שוכחים את המילים" (ג'אונג דזה, הספר האמיתי של פריחת הדרום, תרגום: ד' דאור, תל אביב תש"ע, עמ' 252). בהשראת דברים אלו ניתן לטעון כי המושגים הפילוסופיים שרי"ר מגייס לטובת הדיון ההלכתי הם כמכמורת, ורי"ר תופס את אותם הדגים דרך מכמורת שונות; המכמורת מתחלפות לפי הצורך והדיון. לאחר שלומד הסוגיה תפס את הארנבת, את הרעיון, מרגע זה המלכודת, המושג, איבד את ערכו ללמדן, והוא יחזור וישתמש בו רק בשעת הצורך. בהמשך לזהירות בה אנו מנסים לנקוט, נבהיר כי דבריו של ג'אונג דזה הובאו על מנת להעביר את הטענה האפשרית בדבר היחס בין המושג הפילוסופי המשתנה לדיון הלמדני-הלכתי אותו מנסים להמשיג בהמשגות מועילות ובמילים קצרות (וראה את דברי הרב מ.מ. כשר שהבאנו בפרק הראשון עמ' 15-16) הגם שלא ממצות את הרעיון בשלימותו. טענה זו בדבר השימוש במושגים של רי"ר יש בה כדי לעלות בקנה אחד עם דבריו של הרב גרוסברג כי "אין במושגיו של הרוגצ'בי משום משנה סדורה, ניצוצי מחשבה הם, הנפוצים על פני כל ספריו" (ר' גרוסברג, צפונות הרוגצ'ובי, עמ' 10).

יוקרתם. לפני חג הפסח הוכרח על ידי סבו לאוכלן, ולא ניתנה לו האפשרות להמשיך ולשמור אותם. מעתה והלאה השיחה כולה היא דיון למדני, הלכתי ומהותי בנוגע לשאלה מדוע הצמח צדק לא הסכים שהסוכריות שיקרו כל-כך בעיני הנכד ימכרו לנוכרי, כפי שנהוג לפני חג הפסח, כך שלא יהיה צורך להכריחו לאוכלם לפני הפסח. במהלך דיון זה מזכיר רמ"מ כי על פי "השמועה מחסידים", נהגו בחסידות חב"ד כי במקרה שחסיד קיבל מאכל או משקה מרבו ולא יכול היה להתזיקו בפסח, החסיד היה אוכל או שותה אותו טרם הפסח ולא מוכר אותו. הטעם הפשוט לכך, כותב רמ"מ, הוא משום שאין זה כבוד למסור את השיירים של הרבי לאדם שאינו יהודי. אך "יותר מכך", מוסיף רמ"מ, "כאשר המאכל או המשקה נמכרים ועוברים לרשותו של אינו-יהודי, צריך לעיין: האם כאשר היהודי קונה אותם בחזרה נשארה בהם הקדושה של הצדיק שהיתה בהם?"²⁵⁷ צריך לזכור כי עיסוק בקדושה הניתנת על ידי הצדיק במאכל, הוא עיסוק בעל משמעות רבה לחסידים, אולם בשיחה שלפנינו אנו רואים כיצד נוצרת "שפה חדשה": על שאלה חסידית ורוחנית זו, מנסה רמ"מ לענות על פי חקירה למדנית של רי"ר כפי שנראה מיד. החיבור בין שתי השפות מתבסס כמובן על ההנחה כי לא רק הקדושה השורה על ידי הצדיק באוכל נמצא שם אונטולוגית, אלא גם גדרי ההלכה עוסקים בעיסוק אונטולוגי ולא רק נורמטיבי.²⁵⁸ יחד עם זאת דומה כי לשיטתו של רמ"מ אין כל חילוק בין הנורמטיבי-הלכתי לאונטולוגי-קדושתו.²⁵⁹ רמ"מ אם כן מסביר, כי בירור שאלה זו בנוגע להשארות קדושת הצדיק על המאכל לאחר מכירתו לגוי, תלויה בבירור מהות איסור החמץ בפסח:

וכלשונו של הראגצ'ובי: האם איסור חמץ הוא לגבי ה"תואר", כלומר, אסור לאכול את המאכל החמצי וכדומה, או שהאיסור חל על ה"עצם". כפי שהוא מסביר שבירור זה כרוך במחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון לגבי חלות איסור הנאה מן החמץ לאחר הפסח "דמאן דסבירא ליה אסור סבירא ליה דהאיסור (=מי שסובר שאסור, סובר שהאיסור) חל על העצם, ומאן דסבירא ליה מותר סבירא ליה דלא הוי רק תואר, וכשהלך הזמן בטל התואר"²⁶⁰.

את המחלוקת של רבי שמעון ורבי יהודה בדין הנאה בחמץ שעבר עליו הפסח (רבי יהודה מחייב על הנאה זו ורבי שמעון פוטר) הזכרנו לעיל. כפי שראינו, את אותה המחלוקת מסביר רי"ר גם דרך השאלה האם האיסור הוא על ה'דבר' או על ה'זמן'. רמ"מ מביא מיד מחלוקת נוספת בנוגע לחמץ המתבאר על ידי החלוקה בין 'עצם' ל'תואר', אולם אצל רי"ר היא מתבאר בניסוחים של "כמות או איכות", עוברת לשאלה קרובה המעלה את השאלה "צורה או חומר", אך לא מזכירה את המושגים עצם ותואר. מחלוקת זו הוזכרה אף היא לעיל: "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ

²⁵⁷ לקוטי שיחות, טז, עמ' 143-144

²⁵⁸ על אף שיש ויטענו כי הנחה זו ברורה מאליה, דומה כי באופן מעניין, ויש שיטענו שגם מוזר, ישנה לפעמים תפיסה עממית רווחת – שעל אף ואינה מנוסחת, הפרקסיס מצביע אודותיה – המייחסת את הפן האונטולוגי בעיקר לנתינת קדושה על ידי הצדיק ופחות לצו ההלכתי. אולם על רקע העובדה כי הצדיק עומד באופן ממשי מול החסיד וכן האוכל הוא אוכל קונקרטי שניתן בו קדושה מאדם מסוים, פסיכולוגיה זו יכולה להתקבל בהבנה.

²⁵⁹ ראה למשל בהמשך עמ' 81

²⁶⁰ לקוטי שיחות, טז, עמ' 144

אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה או מטיל לים".²⁶¹ נזכיר כי ר' חיים מבריסק ביאר מחלוקת זו על ידי החלוקה בין 'חפצא' ו'גברא'.²⁶² רמ"מ, כאמור, מסביר מחלוקת זו לפי המונחים 'עצם' ו'תואר':

החכמים סוברים כי איסור חמץ חל על ה"תואר" של הדבר, ולכן די אם "מפרר וזורה לרוח או מטיל לים", שאז בטל "תואר" החמץ, ולכן אין חל עליו איסור אכילה והנאה, למרות שעצם החמץ נשאר. לעומת זאת סובר רבי יהודה שאיסור חמץ "חל על העצם", ולכן צריך דוקא לשרוף את החמץ, כדי שעצם מציאותו תתבטל, ולא רק ה"תואר" והאפשרויות לאכילה והנאה.²⁶³

רמ"מ אמנם מפנה לצפנת פענח על התורה שם רי"ר מבאר מחלוקת זו במונחים של כמות ואיכות כפי שנראה בהמשך, אך רמ"מ ממשיך עם קו ההסבר של עצם ותואר. כפי שנראה דווקא הגדרות אלו הן שדרושות על מנת לענות על השאלה בנוגע לקדושת הצדיק על המאכל שנמכר לאדם שאינו יהודי. רמ"מ מסביר אם כן את מחלוקת רבי יהודה וחכמים על פי רי"ר: פיזור החמץ לרוח או הטלתו לים יספיקו לבטל את החמץ במידה ואיסור החמץ הוא ב'תואר'; במידה והאיסור היא ב'עצם', אזי צריך לשורפו לחלוטין. בהערת שוליים במקום (הערה מספר 41), מקשר רמ"מ מחלוקת זו למחלוקת 'ראשונים' (חכמי ההלכה היהודית של תקופת ימי הביניים), בשאלה האם כוונת ביטול החמץ היא להשבית את החמץ בליבו ומחשבתו, או שמא הכוונה היא להפקירו:

השבתה **בלב** שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל[כות] חו"מ ה"ב [=חמץ ומצה הלכה ב י.א.מ] וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר" (תוס[פות] שם. ר"ן ריש פסחים שם): ביטל הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר (ראה רמב"ן שם: "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה. וראה צפע"י (השלמה שם. ושם ע[מוד] 46 בתחילתו. ועוד. הובא במפענ"צ שם ס"ח [=סימן ח י.א.מ] לענין ביטול ע"ז [=עבודה זרה י.א.מ]) משא"כ [=מה שאין כן י.א.מ] כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו.²⁶⁴

מהלך זה של רמ"מ המקשר מחלוקת אחת ברעותה הנראית שונה ממנה למראית עין, על ידי מציאת הדמיון ביניהן, הוא מהלך אופייני מאוד בתורתו של רי"ר.²⁶⁵ צריך גם לשים לב שהסברתו של רמ"מ כי "ביטל הדבר בלבו ומחשבתו... מתאים בהתואר" (לעומת ההפקר המוציא את "עצם הדבר") נסמכת – פרט על דברי הרמב"ן המובאים שם במפורש אודות ביטול חמץ – גם על דבריו

²⁶¹ משנה פסחים, ב, א

²⁶² ראה לעיל.

²⁶³ לקוטי שיחות, טז, עמ' 144

²⁶⁴ לקוטי שיחות, טז, 144. הערה 41. ההדגשות במקור

²⁶⁵ וראה למשל בפרק השני עמ' 32-33

של רי"ר אודות ביטול עבודה זרה.²⁶⁶ רמ"מ מפנה לדבריו של רי"ר על מנת לתמוך בעמדתו כי ביטולו של דבר (להבדיל מהפקרו) הוא ב'תואר' ולא ב'עצם'. בעקבות הערת שוליים זו נציין כי כפי שנראה ברבות משיחותיו של רמ"מ, החידושים המתנהלים בשיח למדני מובהק כמו בהערת השוליים המובאת, יופיעו לרוב בהערות השוליים של השיחה. אם נשוב לגוף השיחה נראה כי הכרעה בשאלה האם איסור חמץ הוא ב'תואר' או ב'עצם' עשויה לפתור את השאלה שבעקבותיה הדיון עלה:

לפי זה לומר, שהשאלה הנ"ל קשורה לכך: אם סוברים שהאיסור "חל על העצם", וכאשר מוכרים את החמץ לגוי הכרח לכלול במכירה גם את עצם מהותו של החמץ, ובמילא אין נשאת בחפץ שום מציאות של קדושה שיכולה לחול בו.

אך אם סוברים שאיסור החמץ "הוא רק תואר" שהוא דבר שמחוץ לעצם מציאות החמץ, הרי אז אפשר לומר שבמכירת החמץ (הנעשית כדי לאל עבור על בל יראה ובל ימצא) נמכר רק הדבר שמחוץ לעצם, ה"תואר", ובמילא נשאת בחפץ הקדושה הקודמת, בעלותו של הנותן על העצם, הנוגעת לעצם הדבר.

לפי זה, כיון שההלכה היא כרבי שמעון שהחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, והאיסור נקבע כקנס בלבד, וכך גם לגבי ביעור חמץ שרק "מנהג לשורפו" אבל ההלכה היא כחכמים שדי אם "מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, ולכן יוצא שאפשר למכור שיריים של צדיק וכדומה לאינו-יהודי, כי גם לאחר מכן יכולה להשאר בו קדושת הצדיק.²⁶⁷

רמ"מ מסביר כי כביכול, לאחר מכירת המאכל הנושא מקדושת הצדיק, הקדושה עודנה נשאת במאכל, וזאת משום שהמכירה התבצעה בגלל איסור החמץ השייך לתואר (כרבי שמעון וחכמים שנפסקה הלכה על כשיטתם) ולא לעצם. לכן נראה שהמכירה נוגעת לתואר בעוד העצם עודנו מכיל את בעלותו של היהודי יחד עם הקדושה שנתן הצדיק במאכל. אמנם מיד לאחר מכן דוחה רמ"מ סברה זו:

אך לאמיתו של דבר אי אפשר לומר כך, כי אמנם המכירה נעשית כדי לא לעבור על איסור בל יראה ובעל ימצא, אך דעת רוב הפוסקים היא שזוהי מכירה גמורה... כלומר עצם החמץ נמכר לגוי ושייך לו בקנין מוחלט מדאורייתא – ובמיוחד לפי תקנת האדמו"ר הזקן שיש למנות "ערב קבלן" – עד כדי כך, שהנוכרי יכול למכרו לאחר הפסח למישהו אחר. כלומר לא רק זכות השימוש, או התואר של החמץ נמכרו לגוי, אלא עצם הדבר שייך לו.²⁶⁸

איסור החמץ, מסביר רמ"מ, אמנם חל רק על ה'תואר', אך מכירת החמץ הנוגעת בדיני ממונות, חלה על הכל, גם על העצם.

²⁶⁶ אלו הם דבריו של רי"ר: "והנה ע"ז [=עבודה זרה י.א.מ.] של גוי כיון שיש לו תקנה ע"י ביטול והביטול הוא בהתואר לא בהעצם כמבואר בכ"מ [=בכמה מקומות י.א.מ.] (צפנת פענח קונטרס השלמה, עמ' 46).

²⁶⁷ לקוטי שיחות, טז, 144-145. ההדגשות במקור

²⁶⁸ לקוטי שיחות, טז, 145

נסכם את הדברים ונראה כי לאחר שרמ"מ השתמש בחקירה של רי"ר (עצם או תואר) כדי לברר את שאלתו, הוא דחה את הקשר הישיר בין החקירה של רי"ר לחקירתו שלו, וזאת משום שרי"ר שואל על האיסור, ורמ"מ דן במכירה. יחד עם זאת, רמ"מ הסביר את הדחייה על ידי שימוש במתודת החקירה ובמונחיו רי"ר, ולקח צעד אחד קדימה את החידוש של רי"ר: האיסור הוא רק על התואר, אולם המכירה היא גם על העצם.

3.7 חומר וצורה – חלוקה משולשת

באותו הכרך של 'לקוטי שיחות' בה מופיעה השיחה שבה עסקנו כעת, בשיחה החמישית לפרשת וארא, מופיעה גם שם חקירתו של רי"ר בנוגע ל'עצם' ו'תואר' באיסור חמץ. אולם בשיחה זו רמ"מ מוסיף ומכניס לדיון את המונחים 'חומר' ו'צורה', וכן מוסיף חקירות עצמיות שאמנם אינן חקירות של רי"ר אך נערכות בהשראת המתודה של רי"ר, כפי שיוכח מהערות השוליים המופיעות בשיחה. כל אלו נעשים בצמוד לעולם הדרוש, האגדה והחסידות. כפי שנראה מיד השימוש במונחים ובמתודה הלמדנית של רי"ר מורכב יותר בשיחה זו יותר מבשיחה הקודמת.

רמ"מ פותח את השיחה במחלוקת בתחום האגדה, המופיעה בהגדה של פסח, והיא האם כל מכה שהביא א-לוהים על המצרים הייתה של ארבע מכות (דעת רבי אליעזר) או של חמש (דעת רבי עקיבא). מחלוקת זו מבאר רמ"מ לפי פירוש ה'כלבו'²⁶⁹ על ההגדה, וכותב כי לפי דבריו של הכלבו, דעת רבי אליעזר על ארבע המכות שהיו בכל מכה פירושה היא ש"המכות חדרו לארבעת היסודות של כל דבר, שבו היתה המכה. כלומר, שהמכה לא שרתה רק בדבר המורכב מארבעת היסודות, אלא חדרה לעומק, והגיעה עד לעצמיות של כל יסוד, ולפיכך היתה מכה "של ארבע"²⁷⁰. רמ"מ מביא דוגמא לדבר: "במכת דם לא הוכו רק המים בתור מציאות של "מים", אלא גם האש, הרוח והעפר שבמים"²⁷¹. אולם רבי עקיבא מוסיף על דעת רבי אליעזר מכה נוספת בכל אחת מן המכות: "רבי עקיבא מוסיף, שהמכה היתה גם ב"חומר ההיולי" של הדבר המופשט מארבעת היסודות. יוצא אפוא, שכל מכה היתה "של חמש": ארבעת היסודות, ו"החומר ההיולי"²⁷². רמ"מ מפרש פירוש זה של הכלבו: "כוונת המכות היתה כשמן, להכות ולהכניע את מצרים. מכך מובנים כמה פרטים לגבי העובדה הנ"ל, שהמכות חדרו אל פנימיות הדברים המוכים"²⁷³. רמ"מ מסביר דברים אלו בהמשך: לפי שתי הדעות המכות לא היו רק בחפץ הנראה בגלוי אלא "בעצמיותו ומהותו של החפץ, ב"העלם" שבוי"²⁷⁴. רמ"מ מוסיף כי שתי הדעות החולקות "אם המכה חדרה (גם) לחומר ההיולי או רק לצורת החומר, להרכבו מארבע יסודות, תלויות בהשקפתן על העומק שאליו חדרה טומאת מצרים, שהרי המכות באו לבטל טומאת מצרים לפי עומק זה של חדירתה"²⁷⁵. בתוך המשפט העוסק בעומק חדירת טומאת מצרים, מעל המילה 'חדרה', מביא רמ"מ בהערת שוליים

²⁶⁹ אודות המחלוקת בדבר מחברו ראה אצל י"ד איזנשטיין, אוצר ישראל, כרך ה, ניו יורק תרע"א, עמ' 279.

²⁷⁰ לקוטי שיחות, טז, עמ' 92. ההדגשות במקור

²⁷¹ לקוטי שיחות, טז, עמ' 92. ההדגשות במקור

²⁷² לקוטי שיחות, טז, עמ' 92. ההדגשות במקור

²⁷³ לקוטי שיחות, טז, עמ' 92.

²⁷⁴ לקוטי שיחות, טז, עמ' 92-93.

²⁷⁵ לקוטי שיחות, טז, עמ' 93.

(הערה מספר 5) את הדברים הבאים: "וע"ד [=ועל דרך י.א.מ.] שמסביר הגאון הרגצ'ובי שיש איסורים שהם רק בצורת (תואר) דבר הנאסר ויש – שהם גם בהחומר שלו (ראה מפצ"פ [=מפענח צפונות י.א.מ.] וראה לקמן בפנים".²⁷⁶

כפי שאנו רואים, בחילוק זה שבין חומר לצורה המובא בשם ר"ר, מדגיש רמ"מ בסוגריים את המילה 'תואר' כמתייחסת גם ליצורה; כפי שכתבנו לעיל, חיבור זה בין שני המושגים נמצא רבות בתורתו של ר"ר. כדאי לשים לב לעובדה שהדיון שלנו כעת מתייחס בעיקר לחומר ההיולי הקודם לכל צורה;²⁷⁷ כפי שנראה מיד, הערה זו חשובה לדיון המובא כאן אודות 'חומר' בדיון ההלכתי-אגדתי-למדני-פילוסופי שיבוא בהמשכה של השיחה.

את מחלוקת התנאים בין רבי אליעזר לרבי עקיבא, על פי הטעם של הכלבו, ומתוך הסברו של רמ"מ, מסביר רמ"מ לקראת סוף השיחה בדרך קבלית, בסופה בדרך עבודה רוחנית, כשבין לבין מסביר רמ"מ את הדברים על פי ההלכה בדרך פלפול למדנית: "כשם שכל עניני האגדה ופנימיות התורה מתגלים גם בתורת הנגלה ובהלכה", מסביר רמ"מ, "כך מתגלה ענין זה, של חדירת טומאת מצרים עד למהות העצמית של הדברים והמחלוקת על כך, שהובאה לעיל, בתוכנו ואופנו של איסור חמץ".²⁷⁸ לדברי רמ"מ איסור חמץ ההלכתי הוא פועל יוצא של חדירת טומאת מצרים הנידונה במקורות האגדתיים. את עניינו של קשר זה מסביר רמ"מ במהלך למדני:

ישנם שלושה איסורים בחמץ: א. אכילה ב. הנאה ג. בל יראה ובל ימצא. רמ"מ מסביר את ההבדל ביניהם ולשם כך הוא נזקק למושגים שהובאו לעיל. על ההבדל בין איסור אכילה לבין איסור הנאה כותב רמ"מ כך: "אכילה ואיסור אכילה, קשורים לצורתו המוגמרת של הדבר הנאכל, כפי שהוא ראוי לאכילה, ולא ל'חומר' בפני עצמו. כלומר אכילה קשורה לעצם **מציאותו** של דבר המאכל. הנאה ואיסור הנאה, קשורים ב'חומר' ממנו עשוי המאכל".²⁷⁹

מן הדברים נראה שכוונת רמ"מ היא שאיסור האכילה מתייחס לעצם מציאותו של הדבר כדבר מאכל,²⁸⁰ ואילו איסור הנאה קשור ל'חומר' ממנו עשוי החמץ, גם כשהוא בטל מלהיחשב כדבר מאכל. נציין כי במקור שבידיש הדברים מנוסחים אחרת, כשבמקום המילה 'חומר' מופיעה המילה 'עצם'.²⁸¹ כשרמ"מ כותב כי איסור אכילה קשור "לצורתו המוגמרת" ניתן להבין ביטוי זה כקשור ליצורה של האוכל העומדת מול 'חומר' המאכל במובנם הפילוסופי. ואמנם, במקור בידיש גם המילה צורה וגם המילה חומר מופיעים בהופעה הראשונה שלהם במרכאות (שנופלות בהופעותיהן הבאות). אולם המתרגם לעברית בחר לסמן את המילה 'חומר' לכל אורך הדרך בעוד שהמילה צורה איננה מופיעה במרכאות ולו פעם אחת; נראה שמה שהוביל זאת היא מרכזיותו של 'חומר' דווקא, כפי שראינו עד כה בדיונו של רמ"מ.

²⁷⁶ לקוטי שיחות, טז, עמ' 93. ההדגשות במקור.

²⁷⁷ בנוגע לשיטתו של אריסטו על אודות החומר ההיולי שלטענתו אינו קיים בפועל אלא הוא פריו של הפשטה, ראה אצל שקולניקוב וינריב, פילוסופיה יוונית, עמ' 53

²⁷⁸ לקוטי שיחות, טז, עמ' 93

²⁷⁹ לקוטי שיחות, טז, עמ' 93. ההדגשות במקור

²⁸⁰ וכן מובן מן המקור בידיש: "מיטן עצם המציאות פון דבר מאכל" (לקוטי שיחות [יידיש], טז, עמ' 88).

²⁸¹ "די הנאה (ואיסורה) פון א זאך איז פארבונדן (אויך) מיט דעם עצם פון דער זאך" (לקוטי שיחות [ביידיש], טז, עמ' 88). ברור מדוע המתרגם בחר כאן את המילה חומר לאור מהלך השיחה שעוסק רבות ברעיון של החומר.

כיצד נכון להבין כאן את השימוש במושג 'צורה'? ניתן להבין את הדברים בצורה אריסטוטלית-רמב"מיסטית, משום שה'צורה' היא "העניין העושה את הדבר לעצם ולמה שהוא";²⁸² במקרה הנידון, הצורה היא היותו דבר הניתן לאכילה. ברם ההצמדה של המושג ה'תואר' למושג 'צורה', מצביעה על כך כי מסתבר יותר להבין את הצורה במובנה השני, כ"הצורה, המפורסמת אצל ההמון",²⁸³ שכאמור, בספר מילות הגיון מתוארת כצורה גם כן.²⁸⁴ יחד עם זאת ניתן גם לטעון, כי לא נכון יהיה לכפות על השיח הלמדני-חסידי שלפנינו, הסבר חתוך וברור הנובע מתוך השיח הפילוסופי.²⁸⁵

כך או אחרת, לאחר הדברים האחרונים המובאים מרמ"מ, מסביר רמ"מ, בסוגריים, כיצד יתכן כי יש ודבר אחד יחול עליו איסור אכילה אך יותר בהנאה. ההסבר הוא על פי החילוק ה"הרוגז'וברי" אותו הביא בין צורת המאכל לחומר:

וזהו אחד ההסברים לעובדה שאפשרי דבר האסור באכילה ומותר בהנאה. שהרי, לכאורה, יש להבין: אם דבר מסוים מכיל רע או איסור, כיצד אפשר להנות ממנו? אלא, התשובה לכך היא: באיסור אכילה הכוונה היא שהרע קיים רק בצורתו של הדבר הנאכל, בחיצוניות ההופכת אותו לראוי לאכילה, ולפיכך הוא מותר בהנאה, כיוון שב"חומר" של המאכל, שאליו קשורה ההנאה אין שום רע.²⁸⁶

רמ"מ מסביר כי במקרה בו נאסר לאכול דבר מה יחד עם התרת ההנאה ממנו, הסיבה לדבר היא שה"רע" מצוי רק בצורתו של מאכל זה, אך לא בחומר. בנוגע לחמץ, איסור בל יראה ובל ימצא עולה על כולנה. אך כיצד יכול איסור זה לחדור עמוק יותר מאיסור הנאה שכבר חדר עד לחומר עצמו? רמ"מ מסביר כי מאחר והנאה שייכת בכל זאת לשימוש בדבר, כפי שהוא בצורה כלשהי, הרי שזוהי "הוכחה לכך שהנאה קשורה בדבר כאשר יש לו כבר צורה". לעומת זאת איסור בל יראה ובל ימצא, מסביר רמ"מ, שונה: "לגבי חמץ נוסף גם האיסור להימצאותו ברשות יהודי אפילו ללא שימוש כלשהו. כלומר, האיסור חל על עצמיותו של הדבר, כפי שהוא "מופשט" (עירום) מכל צורה שהיא, וגם אז אסור ה"ימצא", אסורה עצם המצאותו של החמץ ברשותו של יהודי".²⁸⁷ חילוק זה בין איסור הנאה על החומר בהיותו מופיע בצורה כלשהי, לבין איסור בל יראה ובל ימצא שאסור גם בחומר מופשט מכל צורה, מקבל משמעות נוספת אל מול העובדה כי רק חמץ, פרט לעבודה זרה, אסור בכל שיעור שהוא ואין שיעור מינימאלי שממנו והלאה הדבר נחשב כמבוטל,²⁸⁸

²⁸² מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק א. וראה לעיל, בהקדמה של פרק זה.

²⁸³ מורה נבוכים, שם.

²⁸⁴ ראה לעיל בתחילת הפרק עמ' 41

²⁸⁵ וראה גם הערה 256

²⁸⁶ לקוטי שיחות, טז, עמ' 93. ההדגשות במקור

²⁸⁷ לקוטי שיחות, טז, עמ' 93-94

²⁸⁸ אולם רי"ר (שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, עמ' צו) מציין הבדל ביניהם ברמת אי-ההמצאות בו הם צריכים להיות. בחמץ – וזאת לדעה שאותה רי"ר מזהה כמחמירה ביותר (רבי יהודה הנשיא בירושלמי פסחים, פרק ב, הלכה ב) – השריפה צריכה להיות "כדי שיכלה", ואילו עבודה זרה צריכה להישרף כדי "שיהיה אין"; ה'נפקא מינה' ביניהם היא שרק אפר שריפת העבודה זרה יהיה אסור בהנאה. הדבר הוא משום שהגדרת ה'אין' כשלילה חיובית, חזקה יותר מהגדרה 'כדי שיכלה' שם מדובר על שלילה בלבד. הבדל זה בין אפר עבודה זרה לאפר חמץ, מזכיר את

ואכן רמ"מ מציין את הדבר בהערה מספר 7. צריך לשים לב כי על אף שהדיון סביב חומר הדבר החל בדיבוריו של הכלבו על החומר ההיולי דווקא, דומה שרמ"מ כמעט ונמנע מלהשתמש במושג זה בדיון ההלכתי: ביחס לאיסור הנאה משתמש רמ"מ במילה 'חומר', וכשרוצה רמ"מ לציין משהו 'עצמי' מזה וחודר עמוק יותר כמו הקיים באיסור בל יראה ובל ימצא, משתמש רמ"מ במילה "עצמיות". יתכן והסיבה לכך היא ששימוש במושג 'חומר היולי' אינו הולם את הדיון ההלכתי אשר דן בדברים שיש להם לפחות זיקה לקונקרטיות, שלא כחומר ההיולי אשר הדיון בו תיאורטי בלבד לפי אריסטו.²⁸⁹ בכל מקרה, צריך לשים לב כי רמ"מ מוסיף חילוק על חילוקו של רי"ר, כאשר בעוד רי"ר מחלק את איסור חמץ לשני גורמים – חומר או צורה; עצם או תואר – רמ"מ מוסיף 'חילוק' ומחלק את 'חומר' לשניים: חומר עם שייכות לצורה, או עצמיות הדבר ללא כל שייכות לצורה.

בהמשך לשאלה הנדונה עד להיכן חודר האיסור בחמץ, מביא רמ"מ דיון של רי"ר אותו ראינו גם בשיחה הקודמת שהבאנו, אולם כאן הוא מנוסח בצורה מעט שונה. גם כאן מפנה רמ"מ לצפנת פענח על התורה על אף שבמקור הדברים מנוסחים במונחים אחרים.²⁹⁰ נעמוד על ההבדלים בין הניסוחים, ולאחר מכן נראה את הדמיון עליו מצביע רמ"מ בין המחלוקת של רבי עקיבא ורבי אליעזר בנוגע למכות מצרים, למחלוקת של רבי יהודה וחכמים בנוגע לביעור חמץ זאת על פי ביאורו של רי"ר. כאמור, רמ"מ הסביר כי על פי רי"ר נמצא ולפי רבי יהודה צריך להשבית את היעצם של החמץ ולפי חכמים די בהשבתת התואר שלו. בשיחה שלפנינו מוסיף רמ"מ בדברי רי"ר את המילה צורה בסמיכות למילה תואר:

ה"רוגוצ'ובי" מסביר את הסיבה למחלוקת. לפי רבי יהודה יש להשבית את **עצם המציאות** של החמץ, ולכן יש לשרפו, כי על-ידי פרור וזריה לרוח וכד[ומה] עדיין נשארת עצם מציאותו של החמץ. לא כך היא דעתם של חכמים, הסוברים, שדי בביטול והשבתת צורתו ותוארו של החמץ, די בביטול האפשרות לאכילת החמץ, או להנאת האדם ממנו, וזה נעשה גם ע"י פרור וזריה לרוח וכד[ומה]. מובן, שסוג ההשבתת תלוי בעומק שאליו

ההבדל של רמ"מ בין החומר הקשור לצורה, לחומר המופשט מכל צורה. גם רמ"מ וגם רי"ר מנסים למצוא שתי הגדרות תואמות: אחת של כליון הדבר, והשני של כליון חזק ממנו, אולם כל אחד מהם מתייחס למושאים אחרים. וכאן אנו מוצאים דבר מעניין, שיכול בדרך אגב לחזק את ההשערה בדבר ההשפעה הרבה של הקבלה-חסידות על שיטת רי"ר: בעוד ורמ"מ מוצא את מערכת ההגדרות שלו בתחומי השפה הפילוסופית, רי"ר יתכן ונעזר ברעיונות מהספרות המיסטית ("שיהיה אין"), וזאת למרות שהוא עושה במושג זה שימוש שונה לחלוטין מהצורה בה משתמשים בו בספרות המיסטית. הדבר המיוחד כאן הוא שאם עד כה ראינו כי רי"ר השתמש במושגים פילוסופיים במקומות בהם "לא צלחו בו השפה או המושגים ההלכתיים" (ברנד, פילוסופיה בשירות, עמ' 189), הרי שכאן ישנו 'גדר' שניתן להמשיגו רק במושגים קבליים-חסידיים כשלא די במושגים הפילוסופיים. (על מרכזיות השימוש במושג 'אין' בעיקר בספרות החסידית ראה ר' אליאור, "יש ואין - מושגי יסוד בספרות החסידית" בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך, (עורכים), משואות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, 53-74. על מושג זה בתורת הקבלה ראה M. Daniel, "Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism", *Tikkun* (1988), p. 43-44) צריך להדגיש כי הדבר הייחודי כאן הוא שהשפה המיסטית במקרה זה לא באה לשם דרשה אלא לשם מציאת הגדרה ויצירת 'גדר'. דבר זה מצביע על כך שהדברים נעשים כאן במסגרת השדה הלמדני ללא גלישה למחוזות אחרים.

²⁸⁹ ראה לעיל הערה 277

²⁹⁰ ראה לעיל עמ' 53, וראה להלן הערה 303

חודר איסור החמץ בתוך הדבר האסור: אם האיסור מגיע לעצם מציאותו של החמץ, צריכה להיות השבתה כזאת, שתבטל את עצם מציאותו של החמץ, ואם האיסור קשור רק לצורתו ותוארו של החמץ – די בהשבתת האפשרות לאכילת החמץ ולהנאה ממנו, ואין צורך בהשבתת עצם החמץ, שהרי בו אין שום איסור.²⁹¹

במקור ביידיש השימוש במילה 'צורה' ברור יותר: "אויב דער איסור רירט אן נאר דעם **תואר** וצורה – איז גענוג די משבית זיין (די צורה-) די אפשריות אויף אכילה והנאה".²⁹² [=] אם האיסור נוגע רק בתואר וצורה – די להשבית (הצורה-), האפשרויות של אכילה והנאה י.א.מ]. נראה שהמילה 'תואר' מודגשת כאן מן הסיבה שהיא הגדרתו המקורית של רי"ר בנושא ולכן היא עיקר ההגדרה המובאת כאן, והצורה מופיעה כהגדרת עזר לה. אולם קודם לכן בטרם הביא את רי"ר במפורש, הביא רמ"מ את המילה 'צורה' במירכאות במקביל ליחומר' שהופיע במירכאות גם כן, זאת משום מרכזיותם של מושגים אלו. לאחר הדברים האחרונים מסביר רמ"מ כי דעותיהם של חכמים ורבי יהודה, מתאימות בהקבלה לדעותיהם של רבי אליעזר ורבי עקיבא:

דעתו של רבי אליעזר, האומר ש"כל מכה... של **ארבע** מכות", כלומר, שהמכות היו רק בצורתו של הדבר, כפי שהוא מורכב מארבעת היסודות, מתאימה לשיטתם של חכמים "אף מפרר וזורה לרוח..."²⁹³, הסוברים שיש לבער את צורתו ותוארו של החמץ, דהיינו את האפשרויות לאכילה ולהנאה. ואילו דעתו של רבי עקיבא, האומר ש"כל מכה... של **חמש** מכות", שהמכות חדרו גם את החומר ההיולי, נובעת מהתאמת סברתו לשיטתו של רבי יהודה ש"אין ביעור חמץ אלא ביעור חמץ אלא שריפה".²⁹³

צריך לשים לב כי את התאמת דעתו האגדתית של רבי עקיבא לדעתו ההלכתית של רבי יהודה סומך כאן רמ"מ על התאמה הלכתית ביניהם בסוגית ביעור חמץ.²⁹⁴ בכל מקרה, במחלוקת זו בעלת שני הצדדים, עוזב רמ"מ את החילוק המשולש שחילק לעיל ומחלק את השאלה שוב לשתי אופציות, כמו במקור אצל רי"ר: "אם התורה אסרה את **עצם** מציאותו של החמץ, המופשט מכל צורה שהיא, או רק את המציאות הקשורה בצורה ו"תואר".²⁹⁵ מדברים אלו עולה כי לפי רמ"מ הצבעת רבי יהודה על החומר לשיטת רי"ר, נראית יותר כהצבעה על היחומר ההיולי דווקא ולא לחומר הקשור בצורה, ונמצא שהמחלוקת היא לא בין צורה לחומר אלא בין קשר לצורה (או צורה או חומר הקשור לצורה) לדבר כפי שהוא ללא כל קשר לצורה. אולם מיד נראה כי רמ"מ חוזר לחילוק משולש בנידון, אולם בדרך אחרת.

²⁹¹ לקוטי שיחות, טז, עמ' 94

²⁹² לקוטי שיחות (ביידיש), טז, עמ' 89. ההדגשות במקור. צריך לשים לב שהדגשה זו אינה מופיעה בתרגום העברי

²⁹³ לקוטי שיחות, טז, עמ' 94. ההדגשות במקור

²⁹⁴ רמ"מ מפנה בהערת שוליים (הערה מספר 11) לאחר המילים "נובעת מהתאמת סברתו לשיטתו של רבי יהודה" למסכת פסחים ה"ב, שם התלמוד הבבלי מסיק כי דעת רבי עקיבא היא "שאין ביעור חמץ אלא שריפה".

²⁹⁵ לקוטי שיחות, טז, עמ' 94. ההדגשות במקור

רמ"מ משתמש לאחר מכן בחילוק המובא אצל רי"ר בין תואר לעצם בחמץ, גם במחלוקת אחרת המופיעה בתלמוד הירושלמי,²⁹⁶ הדנה בשאלה האם מותר להאכיל חמץ בפסח לכלבי הפקר. את השאלה מציג רמ"מ כנוגעת לשאלה האם איסור הנאה מחמץ הוא רק בהנאה המביאה לידי אכילה או לכל רווח אחר, או שמא איסור הנאה כולל כל שימוש בחמץ גם אם אין לאדם כל רווח משימוש זה – כגון במקרה של האכלת כלבי הפקר. כצפוי, רמ"מ מציג את הדברים כך: אם האיסור הוא על תואר החמץ (רמ"מ מזכיר הפעם רק את המילה תואר, אך המתרגם בוחר הפעם להוסיף את המילה צורה) אזי האכלת כלבי ההפקר תותר; ואילו אם איסור החמץ הוא על "חומר ועצם הדבר" (הפעם המתרגם בוחר להשמיט את המושג חומר), אזי האכלת כלבי ההפקר תיאסר.²⁹⁷ רמ"מ מסביר ביחס לדיון הראשון שראינו בנוגע למכות מצרים, כי הדעה המתירה את האכלת כלבי ההפקר, תואמת לדעה שאמנם לא מופיעה בהגדה של פסח אך מופיעה במקורה שבמכילתא (בשלח, יד, ל) והיא דעתו של רבי יוסף הגלילי, שבתלמוד מתיר חמץ בהנאה,²⁹⁸ ובמכילתא כותב בפשטות כי מצרים לקו עשר מכות, ועל הים לקו חמישים מכות ולא נכנס למחלוקת רבי עקיבא-רבי אליעזר בנוגע לכמה מכות כלולות היו בכל מכה. רמ"מ מסביר כי דעות מקלות אלו בהלכה ובאגדה מכוונות לכך שעל פי הלכה איסור החמץ הוא רק ב"תואר הדבר" (המתרגם לעברית כותב "בצורתו של הדבר") ללא כל קשר לחומר הדבר, ועל פי האגדה טומאת מצרים הגיעה רק אל חיצוניות הדברים.²⁹⁹ (כזכור, ראינו לעיל את הסברו של רמ"מ אודות הקשר בין טומאת מצרים, מכותיה ואיסור חמץ). לסיום נציין כי שיחה זו אינה נעצרת בנקודה זו, ומחלוקת רבי עקיבא-רבי אליעזר על פי הסברו של הכלבו, ובהמשך היא ממשיכה להיתרגם והפעם למחלוקת בנוגע לאינטנסיביות של העבודה הרוחנית.

לסיכום, ראינו כאן שיחה חסידית של רמ"מ העוסקת בדברי אגדה ולמדנות, הנותנת לדברי הלכה ואגדה לבאר אהדדי. הדבר התאפשר משום העובדה שרי"ר ביאר דברי הלכה על פי אותה הטרמינולוגיה שהכלבו ביאר את דברי האגדה. טרמינולוגיה זו היא הטרמינולוגיה הפילוסופית, שעל ידי מופשטותה יצר רמ"מ את ההכללה בין הסוגיה האגדתית לסוגיה ההלכתית.

3.8 ביטול הצורה – בהלכה, בחסידות ובגאולה

בשיחה נוספת בה מביא רמ"מ את חקירתו של רי"ר על אודות איסור חמץ, נסב את תשומת הלב לבחון כיצד דבריו של רי"ר מצפנת פענח על התורה שהובאו עד כה בניסוחו של רמ"מ, עוברים לכיוון התבוננות פילוסופי-חסידית; וכן כיצד סיום השיחה העוסק בעניין הגאולה³⁰⁰ יסביר את

²⁹⁶ ירושלמי פסחים, תחילת פרק ב

²⁹⁷ רמ"מ מציין בהערה מספר 19, כי לפי השיטה המתירה להאכיל את כלבי ההפקר, נמצא שאיסור בל יראה ובל ימצא הוא רק סייג – אמנם סייג מהתורה (ורמ"מ מפנה לרבי יוסף ענגיל לקבלת דוגמאות כאלו, של סייגים מן שמקורם מן התורה עצמה ולא מחכמים) – שלא יבוא לאוכלו.

²⁹⁸ פסחים, כג ע"א

²⁹⁹ רמ"מ מציין בהערת שוליים במקום, כי אין הכרח לפרש את ריה"ג כחולק על רבי עקיבא ורבי אליעזר אם כי הדברים מסתברים לפי הלשון.

³⁰⁰ ראה לעיל, הערה 209

מהות הגאולה על פי החקירה המהותית שמציג רי"ר. חקירה זו מלווה מראשה ועד סופה את השיחה אותה נציג כעת.

השיחה הראשונה לפרשת בחוקותי, בלקוטי שיחות כרך ז, נפתחת במחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה בספרא פרשת בחוקותי בנוגע לפסוק המופיע בפרשה זו – "והשבתי חיה רעה מן הארץ"³⁰¹: "רבי יהודה אומר מעבירים מן העולם. רבי שמעון אומר משביתן שלא יזוקו"³⁰². פירושו של רי"ר למדרש הלכה זה מסביר כי דעתו של רבי יהודה הסובר כי החיות הרעות יושמדו כליל מן העולם לעתיד לבוא, מתאימה לדעתו במחלוקתו עם חכמים שהבאנו לעיל אודות השאלה האם צריך להשמיד את החמץ כליל על ידי שריפה (רבי יהודה) או די לפזר אותם ברוח או בים. במקור רי"ר משתמש בהסבר של 'כמות' (רבי יהודה) מול 'איכות'³⁰³.

בטרם נעבור לשיחתו של רמ"מ המפתח את הרעיון לכיוון עולמה של החסידות, נציין דבר מעניין וחשוב על אודות מקורותיו של רי"ר: נראה כי רעיון זה המקשר בין מצוות השבתת החמץ להשבתת החיה הרעה בזמן הגאולה, אינו מיובא מעולם ההלכה לעולם החסידות, אלא שב לעולם החסידות, שם מקורו. הרב זוין כותב כי "בעלי המסותורין ידעו מכבר לקשר את השבתת החמץ עם השבתת החיות הרעות לעתיד לבוא"³⁰⁴. והנה, הרב זוין מפנה בנקודה זו לספר 'מגן אבות' שכתב רבי שלמה זלמן שניאורסון, האדמו"ר של חסידות חב"ד-קאפוסט שרי"ר היה מחסידיה.³⁰⁵ ואמנם רבי שלמה זלמן כותב בספרו כיצד "ע"י השבתת חמץ זוכים לע"ל [=לעתיד לבוא י.א.מ.] לבחי[נת]ת [והשבתי חי[ה] רעה"³⁰⁶. קורה כאן דבר מעניין: יתכן ורעיון חסידי מחסידות חב"ד-קאפוסט עושה דרכו לחסידות חב"ד-ליובאוויטש, וזאת דרך איש הלמדנות וההלכה רי"ר. חשוב עם זאת לציין כי ניצנים לרעיון זה של רבי שלמה זלמן ניתן למצוא כבר אצל האדמו"ר הצמח צדק,³⁰⁷ אביהם של שתי שושלות חסידות חב"ד: ליובאוויטש וקאפוסט. אולם מה שנראה כאן הוא כי רעיון חסידי חב"ד הנמצא בדרשותיו של האדמו"ר של רי"ר מוצא את דרכו לרעיונותיו ההלכתיים-פילוסופיים של רי"ר, ומשם ממשיך לשיחותיו החסידיות-למדניות של רמ"מ.³⁰⁸ רמ"מ אם כן ממשיך את דרכו של רי"ר ומסביר כי בשתי מחלוקות המובאות לעיל אשר רבי יהודה שותף להן, ישנה קוהרנטיות בדרך הבנתו של רבי יהודה את המושג 'להשבתי' ('והשבתי חיה רעה מן הארץ', "תשביתו שיעור מבתים"³⁰⁹), ובהמשך נראה כיצד יסביר רמ"מ גם את מחלוקת רבי יהודה-רבי שמעון בנוגע לימלאכה שאינה צריכה לגופה' ובנוגע ל'דבר שאינו מתכוון' (המבוססים על הפסוק "וביום השביעי תשבתי") בעזרת אותו העיקרון בדיוק.

³⁰¹ ויקרא, כו, ו

³⁰² ספרא, פרשה א, פרק ב

³⁰³ רבי יי ראזין, צפנת פענח במדבר, ירושלים תש"ך, עמ' רנא-רנב

³⁰⁴ ר' זוין, אישים ושיטות, עמ' 128

³⁰⁵ ראה לעיל במבוא, עמ' 4-5

³⁰⁶ רבי ש"ז שניאורסאהן, מגן אבות על ספר שמות, ברדיטשוב תרס"ב, עמ' 23

³⁰⁷ ראה למשל: רבי מ"מ שניאורסאהן, אור התורה, במדבר כרך א, ניו יורק תשנ"ה, הוספות עמ' ה

³⁰⁸ על היחס של רמ"מ לספר מגן אבות ראה: רוט, הקורפוס. למשל בעמ' 56: "נראה כי רמ"מ מנהיגה האחרון של חסידות חב"ד הגיע להחלטה כי המחלוקת בין הענפים [=ליובאוויטש וקאפוסט י.א.מ.] דעכה ומכאן השינוי בגישתו למתן היתר ללמוד את סדרת ספריו של ר' שלמה זלמן מקאפוסט "מגן אבות". על כן, לדעתנו יש לכלול גם ספר זה בקורפוס החב"די החל מתקופה זו".

³⁰⁹ שמות, יב, טו

בשיחה הנידונה מסביר רמ"מ את המחלוקת על ידי המושגים 'מציאות'³¹⁰ מול 'צורה'. בהסבר שמביא כאן רמ"מ למושג 'צורה', נראה כביכול כי הפעם המושג 'צורה' כבר אינו ניתן להסבר במובנו האריסטוטלי (כדבר המגדיר את מהות הדבר) אלא משמש כאן במובן של 'תכונה' של הדבר:

זהו לדברי הרוגוטשובי, ההסבר למחלוקת שבין רבי יהודה לרבי שמעון לגבי הפירוש של "והשבתי חיה רעה מן הארץ": כאשר חיה רעה מפסיקה להזיק, מתבטלת צורתה ותכונותיה, אך מציאותה עדיין קיימת, (אף אם תכונתה של החיה הרעה להזיק טבועה בה מתחילת הבריאה, גם אז מובן, שביטול תכונה זו נחשב לביטול הצורה בלבד. על-אחת כמה-וכמה, כאשר החיות לא הזיקו בששת ימי בראשית וטבען להזיק **נוסף** להן לאחר חטא עץ הדעת – ובודאי מובן, שתכונה זו היא חיצונית בלבד, ועל ידי ביטולה אין מתבטלת מציאות החיה)³¹¹

בהסברו של רמ"מ, ביטול הצורה הוא ביטול תכונה "חיצונית בלבד" – דבר אחר לחלוטין מהמושג האריסטוטלי של 'צורה' אשר מסמן את החלק המהותי של הדבר. ברם ניתן להסביר כי יש כאן ביטול של מהות החיה רעה כ'חיה רעה': בהינטל מן החיה תכונתה החיצונית הרעה, הרי שהתבטלה מהותה של החיה רעה'. מנקודת מבט זו יתכן וניתן להבין שימוש זה במושג צורה דווקא כן כשימוש במובן האריסטוטלי של המילה.

נציין כי לאחר המילים "לביטול הצורה בלבד" בפסקה זו, מסביר רמ"מ (בהערה מספר 10) על פי תורת החסידות, כיצד תכונה של דבר היא דבר נפרד ממנו מבחינה מטפיזית – דבר שמבדיל את חילוקו של רמ"מ, בעקבות רי"ר, בין מציאות הדבר לצורתו:

ולהעיר משהיה"א [=משער היחוד והאמונה י.א.מ.] רפ"ב [=ריש פרק ב' י.א.מ.]: "אף שטבע זה במים ג"כ נברא ומחודש יש מאין". שכוונתו (בפשטות) ב"הטבע הזה", היא למ"ש לפני"ז [=למה שנאמר לפני זה י.א.מ.] שם "ונגרים במורד כדרכם וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר שהוא "נברא ומחודש יש מאין" – היינו בריאה נוספת על בריאת המים עצמם (שלכן, מצד עצם מהות המים אינו משולל שיהיו נצבים כחומה – מכיון שהטבע מה שהם נגרים (היפך נצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם – ובמילא, הפלא שבקיי"ס [=שבקריעת ים סוף י.א.מ.] אינו כהפלא שבבריאה יש מאין.³¹²

רמ"מ מסביר על פי רש"י כי טבע המים להיות נגרים ולא ניצבים אינו טבוע בעצם מציאות המים, אלא תכונה הנוספת להם. על פי התפיסה החסידית לפיה הקב"ה מהווה כל דבר ודבר מאין ליש בכל רגע ורגע,³¹³ נראה כי תפיסה זו כמעט הכרחית – שהרי כל פרט ופרט מתהווה בצורה מכוונת

³¹⁰ וראה לעיל הערה 191

³¹¹ לקוטי שיחות, ז, עמ' 200

³¹² לקוטי שיחות, ז, עמ' 200

³¹³ ראה אצל רש"י בתניא, שער היחוד והאמונה, פרק א. וראה גם בפרק השלישי בעבודה זו, עמ' 118-119

ופרטית בכל רגע, ומסתבר שהוא הדין גם לתכונות שבדברים. הבנה זו מוסיפה הסבר אודות ההבדל בין מציאות הדבר לתוארו, ביחס ל'חיה רעה'.³¹⁴ כאמור, לקישורו של רי"ר בין "השבת" של הגאולה ל"תשבתו" של חג הפסח מוסיף רמ"מ את "תשבות" של יום השבת. רמ"מ מסביר את העומד בבסיס המחלוקת הכפולה בין רבי יהודה לרבי שמעון: מחלוקת בשאלות האם 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' מותרת בשבת, וכן האם מהו הדין ב'דבר שאינו מתכוון'³¹⁵ (רבי יהודה אוסר בשניהם, ואילו רבי שמעון מתיר בשניהם). כצפוי, ההסבר ימשיך את הקו המוביל את השיחה – האם "גם ביטול הצורה נקרא שביתה":

כיון שלגבי שבת נאמר "וביום השביעי **תשבות**", שחלה חובת **שביתה** ממלאכה, הרי רבי יהודה, שלדעתו שביתה היא דוקא כאשר כל המציאות מתבטלת, סובר, שגם כאשר עשו מלאכה שאינה צריכה לגופה ואפילו דבר שאינו מתכוון, אין מקיימים את המצווה "תשבות", כי עצם המלאכה קיימת גם ללא הכוונה. ואילו רבי שמעון, הסובר שגם ביטול הצורה נקראת שביתה, אומר שגם מלאכה שאינה צריכה לגופה, ודבר שאינו מתכוון נכללים ב"תשבות", כי אין מתקיימת בהן הגדרת מלאכה על כל תכונותיה.³¹⁶

לאור הסבר זה, הקוהרנטיות הנדרשת בפירוש מושג השביתה עלולה להתערער בעקבות מסקנת התלמוד כי שמואל פוסק כרבי שמעון במלאכה שאינו מתכוון, אך כרבי יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה;³¹⁷ לו פסק שמואל כרבי שמעון בדבר אחד, הרי שצריך היה לפסוק כן גם בדבר השני, שהרי שניהם מבוססים על שאלה בסיסית אחת – האם כדי לקיים 'תשבות' די בביטול "צורת המלאכה". רמ"מ, בהערה מספר 19, משיב על כך שתי תשובות בשני כיוונים אפשריים, כשהכוון שהשני ממשיך את הקו המגדיר את הדברים בשפתו של רי"ר: "שפי[רוש] "תשבות" אליבא דשמואל הוא ביטול **התואר**. אלא ש"ל [=סבירא ליה י.א.מ] שבמלאכה שאצל"ג [=שאינה צריכה לגופה], מכיוון שהוא **מכוון** (אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם **צורת** מלאכה".³¹⁸ לפי שמואל, מסביר רמ"מ, יתכן שמלאכה שאינה צריכה לגופה מאחר ונושאת היא עימה כוונה, הרי שנשאר בה ה'צורה' וה'תואר' של המלאכה. משום כך פוסק שמואל במקרה זה כנגד רבי שמעון המבין אחרת את מקומה של ה'צורה' או ה'תואר' במסגרת הרעיון הנקרא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. ושוב כפי שראינו בשיחות לעיל, התואר מופיע כשם נרדף לצורה. למרות זאת,

³¹⁴ על אף שבמובן תיאורטי ניתן לצפות להקשת הדברים גם לשאלת השבתת החמץ, רמ"מ לא עושה זאת; נראה כי דבר זה הוא משום שבפועל, ביטול הרע מן החיה מוביל לחיה שאינה מזיקה, ואילו ביטול ה"חמציות" מן החמץ – לאן הוא מוביל? זאת הסיבה שבנוגע לזה, ההשוואה בין חמץ לחיה רעה לא מצאה כאן מקום.

³¹⁵ על אודות 'דבר שאינו מתכוין', ראה בהרחבה אצל הרב י"ש זיין, (עורך), אנציקלופדיה תלמודית, כרך ו, ירושלים תשמ"ו, עמ' תרל"א-תרנ"א. וראה עמ' תרל"א-תרל"ז על 'דבר שאינו מתכוין' במלאכות שבת. וראה שם בעמ' תרמט דיון הנוגע ל'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (ושם הוא מפנה לערך זה, אולם הערך עדיין לא נכתב באנציקלופדיה זו שעודנה בהתהוות).

³¹⁶ לקוטי שיחות, ז, עמ' 201. ההדגשות במקור

³¹⁷ זבחים, צב ע"א

³¹⁸ לקוטי שיחות, ז, עמ' 202. ההדגשות במקור

הצורה כאן מצביעה על הכוונה, בדומה למחשבה אותה הגדרנו כשדנו לעיל ב'משיכה צורית' כמוסברת היטב בדרך האריסטוטלית.³¹⁹

בסופה של אותה שיחה, לאחר שרמ"מ משווה את מחלוקת רבי יהודה-רבי שמעון בנוגע להשבתת החיה רעה לעתיד לבוא, למחלוקת רב קטינא-אביי העוסקת גם כן בזמן שלעתיד לבוא³²⁰ – בנוגע לפסוק "מזמור שיר ליום השבת" ושוב בעקבות השורש המנחה ש.ב.ת, הוא משווה את שיטת רב קטינא לשיטת רבי שמעון.³²¹ לאחר מכן מראה רמ"מ כי התלמוד פסק לפי רב קטינא, מסיק מכך ש"הלכה" כרבי שמעון בנוגע להשבתת החיה הרעה ("משביתן שלא יזוקו"), ואז כותב:

מכך מובן גם לגבי עבודת האדם בימינו – שהרי כל הגילויים דלעתיד תלויים במעשינו ובעבודתנו עכשיו, וצריכה להיות אתרעותא דלתתא מעין אתרעותא דלעילא – שעיקר ושלימות העבודה אינה צריכה להיות "בריה" והיבדלות מהעולם – עולם מלשון העלם – אלא, לאחר הכנה – להפוך את העולם עצמו, המלא קליפות וסטרא אחרא – לדירה לו יתברך, ועל ידי כך זוכים לקיום היעוד "והשבתי חיה רעה מן הארץ", ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".³²²

עולה אם כן, כי לאחר שפירושו המכוון של רי"ר ליווה את השיחה כולה, הוא מהווה בסופה מרכיב בדרך לאמירה הנורמטיבית, ולא רק הנבואית, בנוגע לגאולה: כפי שא-לוהים לא יחסל כליל את החיות הרעות, אלא יהפכן לטובות, כך האדם לא צריך לפרוש מן העולם, אלא להפוך אותו לדירה לא-ל. גישה זו מאפיינת מאוד את גישתה של חב"ד בכלל, ואת גישתו של רמ"מ בפרט.³²³

3.9 הקשר בין חומר-צורה לכמות-איכות לשיטת רמ"מ

כפי שראינו אצל רי"ר לעיל, גם בשיחה בה נעסוק כעת (לקוטי שיחות, חלק כד, אלול) המושגים 'כמות' ו'איכות' הולכים בהתאמה עם המושגים 'חומר' ו'צורה',³²⁴ אם כי הפעם התאמה זו נוצרת בתורתו של רמ"מ. היחסים בין דברי רי"ר לדבריו של רמ"מ שונים בשיחה זו בהשוואה לשיחות הקודמות שראינו; בניגוד לשיחות הקודמות שהובאו, בשיחה שלפנינו רמ"מ לא מפתח וממשיך חידוש של רי"ר הנוגע לחומר וצורה (או מושגים הקרובים להם), אלא מבאר בעצמו מחלוקת הלכתית דרך השאלה האם החומר עיקר או הצורה, ורק מזכיר כי עצם הרעיון לבחון מחלוקת הלכתיות בכלים אלו, הגיע מתורתו של רי"ר.

³¹⁹ וראה את הבאת משל המכמורת בהערה 256. נראה שבכל מקרה גם כאן המכמורת עושה את עבודתה על הצד הטוב ביותר.

³²⁰ ראה במסכת ראש השנה, לא ע"א

³²¹ ראה לקוטי שיחות, ז, עמ' 203-204

³²² לקוטי שיחות, ז, עמ' 207-208

³²³ ראה למשל קראוס, השביעי, עמ' 28

³²⁴ וראה לעיל בעמ' 50-51 את דברי הרב מ.מ. כשר על כך

שיחה זו פותחת במחלוקת בין חכמים לרבן גמליאל האם במסגרת תפילה בציבור חייב כל אחד ואחד בתפילה (חכמים) או די בכך שרק שליח הציבור יתפלל בקול ויוציא את הרבים ידי חובתן (רבן גמליאל).³²⁵ התלמוד מביא בהתייחסו למשנה זו, ברייתא בא כתוב כי לפי רבן גמליאל תפילת היחידים נועדה כדי לאפשר בזמן זה לשליח ציבור להתכונן לתפילתו (שהרי לפיו תפילת שליח הציבור היא העיקר), ולפי חכמים תפילתו של שליח הציבור נועדה כדי "כדי להוציא את שאינו בקי" בתפילה (שהרי לפיהם, תפילת היחיד היא העיקר).³²⁶ רמ"מ מסיק מכך כי לפי חכמים "ציבור עיקר" ולפי רבן גמליאל "שליח ציבור עיקר". שאלתו על הדברים היא סביב איזה עיקרון נסבה המחלוקת. תשובתו של רמ"מ היא "כי ניתן לומר, שמחלוקת זו קשורה לשאלה המפורסמת – מה חשוב יותר, ריבוי הכמות או גודל האיכות".³²⁷ לפי רבן גמליאל האיכות היא החשובה, ואילו חכמים מחשיבים את הכמות.³²⁸

כמו בשיחות קודמות שהבאנו בפרק זה, גם לאורך שיחה זו תינקט שיטת ה'לשיטתא', והפעם בין רבן גמליאל לבין החולקים עימו; רבן גמליאל יבכר לאורך הדרך את האיכות והחולקים עימו יבחרו בכמות. בהמשך נראה כי בשלב מסוים רמ"מ מצמיד לצמד המושגים כמות-איכות גם את המושגים חומר-צורה. נציין כי לאורך כל דוגמה ודוגמה יביא רמ"מ, כפי נוהגו, את ה'צריכותא' גם כן.³²⁹

הדוגמא הראשונה אותה מביא רמ"מ, לאחר הדיון במחלוקת האם "ציבור עיקר" או "שליח ציבור עיקר", היא הסיפור המפורסם המופיע בתלמוד על הכרזתו של רבן גמליאל בעודו מכהן כנשיא, כי "כל תלמיד אין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש", ולאחר מכן, כשהעבירוהו מן הנשיאות ורבי אלעזר בן עזריה התמנה לנשיא אזי "סלקוהו לשומר הפתח, ונתנה להם רשות לתמידים להכנס... ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי [=באותו נתוספו כמה ספסלים י.א.מ]."³³⁰ סיפור זה מתבאר על פי רמ"מ גם כן בשאלת הכמות או האיכות, כאשר "רבן גמליאל סובר, שהחשוב ביותר בישיבה, בבית המדרש, היא **איכות** התלמידים... ואילו חבריו – רבי אליעזר, רבי יהושע ורבי עקיבא – סוברים שריבוי הכמות מכריע את מעלת האיכות, ולכן יש להכניס לבית המדרש גם תלמידים שאין תוכם כברים".³³¹ בסוף השיחה כותב רמ"מ כי שיטת רבן גמליאל בלכתו באופן עקבי אחר הכמות קשור להיותו נשיא, ונשיא הוא אחד (כמו מלך), "משום שמהותו של נשיא ומלך, היא ה**איכות**, וכידוע שהנשיא והמלך הוא נקודת המציאות של העם כולו ולכן אין מציאותו קשורה לריבוי כמותי".³³² חכמים לעומתו, היו "**חברי** סנהדרין, שמהותם היא הכמות הרבה. שהרי

³²⁵ משנה, מסכת ראש השנה, פרק ד, משנה ט

³²⁶ ראש השנה, לד ע"ב. על דברי חכמים עונה רבן גמליאל: "כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי".

³²⁷ לקוטי שיחות, כד, עמ' 113. לעצם שאלה זו, מפנה רמ"מ לרבי יוסף ענגיל (לקח טוב, וורשא תרנ"ג, כלל טו-טז) שכבר ציינו לעיל את נוכחותו המשמעותית בלמדנותו של רמ"מ.

³²⁸ בעמ' 114 מסביר רמ"מ בפירוט מדוע תפילת שליח הציבור נעלית באיכותה.

³²⁹ למושג זה ראה לעיל הערה 208

³³⁰ ברכות, כח, ע"א

³³¹ לקוטי שיחות, כד, עמ' 113

³³² לקוטי שיחות, כד, עמ' 121

בסנהדרין הכרחי שתהיה כמות רבה, שבעים ואחר חברים, וכאשר חסר ולו אחד מהם, ואף הקטן שבהם אין זו סנהדרין".³³³ הכמות אם כן, כמו במקרה של הגדרת "מנין", מגדירה את הסנהדרין. אולם בין הרישא של השיחה לסופה מביא רמ"מ שתי דוגמאות נוספות³³⁴ בהן נכנסים המושגים חומר וצורה. בטרם מובאות דוגמאות אלו, מרחיב רמ"מ את מושגי הכמות-איכות למושגי חומר-צורה:

משמעות השאלה הנ"ל, אם הכמות מכריע או האיכות, עולה בקנה אחד, או דומה, לפחות, לשאלה המובאת בכמה עינינים, כפי שמסביר הגאון הרוגוטשובי בהרחבה במספר מקומות: מהו העיקר בכל דבר – חומריותו וגשמיותו או ה"צורה" והתוכן. אם העיקר הוא החומר – הרי שהכמות הרבה מכריעה וחשובה יותר מהאיכות. אך אם העיקר הוא הצורה והתוכן שבדבר – הרי שהאיכות מכריעה את הכמות.³³⁵

שאלת הכמות או האיכות "עולה בקנה אחד" עם שאלת החומר או הצורה, אמנם ההשוואה מסויגת קמעא, כשרמ"מ מוסיף "או דומה, לפחות".³³⁶ העלאה בקנה אחד את שאלת הכמות-איכות ושאלת החומר-צורה, מסתמכת על רי"ר כשמעל המילה "מקומות" בפסקה זו המתייחסת לעיסוקו של רי"ר בשאלת חומר או צורה, מפנה רמ"מ בהערה 29 למפענח צפונות פרק א – בו העיסוק הוא בצורה וחומר – ולפרק יא בו העיסוק הוא בכמות ואיכות ומדובר שם גם על צורה וחומר. רמ"מ כותב שם בסוגריים: "ושם גם בנוגע לכמות ואיכות".³³⁷ ואמנם המתבונן במפענח צפונות בפרק יא יראה כי הקישור בין כמות-איכות לחומר-צורה הוא רב. דברים אלו הזכרנו לעיל, ושם ראינו את דברי הרב מ.מ. כשר, בפרק יא במפענח צפונות, המסביר כי "בלשון בני אדם העצם והחומר מכונים בשם כמות והצורה והתואר איכות",³³⁸ זאת על אף שכינויים אלו אינם נכונים מבחינת פילוסופית. נראה שזוהי הסיבה שרמ"מ כותב כי ההשוואה בין שאלת הכמות-איכות לשאלת החומר-צורה, אינה בהכרח "עולה בקנה אחד" ויתכן שהיא פשוט "דומה".

3.10 סוג ושוי – חומר וצורה

נמשיך עם עיסוק בשיחה בה עסקנו כעת וב'לשיטתא' של רבן גמליאל, ונראה דוגמה למעבר מכמות-איכות לחומר-צורה ולשילוב בין צמדי המושגים. המחלוקת אותה מביא רמ"מ מתעוררת במסכת שבועות³³⁹ בדיני טוען ונטען: במקרה ואדם טוען כי חברו הלווה לו חיטים, והלה מודה שאכן קיבל הלואה אולם טענתו כי ההלוואה הייתה שעורים, הזולות יותר מחיטים, אזי תנא

³³³ לקוטי שיחות, כד, עמ' 121

³³⁴ רמ"מ מביא כמובן את הצריכותא של כל אחת מן הדוגמאות. אנו ניגע בהמשך רק ב'צריכותא' אחת משום היותה נוגעת בשאלת החומר והצורה.

³³⁵ לקוטי שיחות, כד, עמ' 116. ההדגשות במקור

³³⁶ במקור ביידיש: "עכ"פ מעין פון דער שאלה" (בלקוטי שיחות ביידיש, הדברים מופיעים בעמ' 98).

³³⁷ לקוטי שיחות, כד, עמ' 116. הערה 29.

³³⁸ ראה לעיל עמ' 51-50. וכך ראה לעיל את דברי ברנד, הערה 227

³³⁹ משנה שבועות, פרק ו, משנה א

קמא פוטר משבועה ללווה משום שאין ה"הודאה ממין הטענה"³⁴⁰, ורבן גמליאל מחייב בשבועה. את המחלוקת והסברות השונות לכל צד, רמ"מ מסביר בדרך זו: "וגם לגבי מחלוקת זו ניתן לומר שהיא כרוכה באותה שאלה – מהן עיקרו של דבר: החומר, והכמות, או הצורה, ואיכות"³⁴¹. במקור בידיש ניתן לראות כי ההדגשה של רמ"מ היא בשאלת החומר והצורה ופחות בכמות ואיכות: הן הכמות והן האיכות נכנסים לתוך סוגריים, וכך השאלה מופיעה כנוגעת לשאלת החומר והצורה המשוחררים מן הסוגריים. ואכן, ההסבר שלפנינו יוסבר היטב דווקא בזכות צמד המושגים חומר וצורה; נראה כי מסיבה זו צמד מושגים זה הצטרף לשיחה שהחלה בעיסוק בצמד המושגים כמות ואיכות. רמ"מ מקדים ומסביר כי כדי שהלווה יתחייב בשבועה הוא צריך להודות במקצת, בחלק מסוים של הטענה, לכן צריך שתהיה ה"הודאה ממין הטענה"³⁴². כשהלווה טוען כי לווה שעורים בניגוד לטענת המלווה הטוענת לחיטים, נמצא שהלווה לא "מודה במקצת" אלא "כופר הכל". לכן פטרו חכמים את הנתבע מן השבועה במקרה מסוג זה. ברם, מסביר רמ"מ, המחלוקת נסבה בדיוק סביב השאלה "מה נחשב כעיקר ה"טענה"":

כי בטענה ובתביעת ממון יש שני עינינים: התביעה בפועל מתבטאת בדבר מסויים – חיטים, שעורים וכדומה – שזהו ה"חומר", והכמות, של התביעה. ואילו ה"צורה", התוכן, של התביעה הוא הממון שדורש האדם מהחבר, שהוא זהה בכל התביעות: חיטים שעורים וכדומה.³⁴³

חלוקה זו האומרת כי בכל דבר קניין יש את 'עצם' הדבר 'לשווי' הדבר, מופיעה כבר אצל רי"ר,³⁴⁴ ויתכן כי גם בחלוקה זו ישנה השפעה של רי"ר. רמ"מ מסביר כי לפי חלוקה זו ניתן להבין את מחלוקתם של חכמים ורבן גמליאל, כשכל אחד ממשך לנקוט כשיטתו:

חכמים סוברים, לפי שיטתם, שהעיקר הוא החומר שבדבר, הכמות. וכך בענינו, העיקר הוא ה"חומר" שבטענה. ולכן יוצא, שבמקרה של "טענו חיטים והודה לו בשעורים" אין הודאה במקצת הטענה. לעומת זאת, רבן גמליאל סובר שאיכות הטענה קובעת, והיא זהה הן בחיטים והן בשעורים – ולכן יש כאן הודאה במקצת, אף כאשר היא איננה "ממין הטענה", מצד חומר הטענה.³⁴⁵

ניתן להסביר את חידושו של רמ"מ באמירה עקרונית וכללית כי ה'צורה' מתייחסת לצד המופשט של התביעה (השווי) ו'החומר' מתייחס לצד המוחשי שלה (הסוג הקונקרטי); אולם ניתן גם להסביר חידוש זה בקלות רבה אף לפי המונחים חומר וצורה בצורתם האריסטוטלית המקורית, וזאת תוך שימוש בשפת דיני הקניין ודיני הטענות:

³⁴⁰ וראה על כך מיד

³⁴¹ לקוטי שיחות, כד, עמ' 116

³⁴² כפי שמוסבר בשבועות, לט ע"ב

³⁴³ לקוטי שיחות, כד, עמ' 117

³⁴⁴ צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 62

³⁴⁵ לקוטי שיחות, כד, עמ' 117

כפי שכבר נוכחנו לראות, לפי אריסטו ובעקבותיו הרמב"ם, ה'יצורה' היא מה שמגדיר את הדבר, הדבר המהותי שבלעדיו לא היה אותו הדבר נחשב אותו הדבר, ואילו ה'חומר' הוא התכונות המקריות בהן הצורה מופיעה. בנוגע לטענת המלווה, הדבר העיקרי והמהותי אשר התביעה לא הייתה נתבעת בלעדיה, הוא השווי, הכסף; לכן השווי הוא ה'יצורה' של התביעה. לעומת זאת, השאלה אם השווי מופיע בחיטים או בשעורים, היא שאלה ב'חומר' כיוון שסוג הדגן הוא סך הכול התכונה המקרית של התביעה. מכאן מובן מדוע רבן גמליאל ההולך אחר ה'יצורה' לשיטתו של רמ"מ, רואה במקרה מעין זה טענה בה הלווה מודה במקצת הטענה (במקצת 'צורת' הטענה, או 'איכות' הטענה – בשווי הטענה) ולא כופר בכולה. לעומתו, חכמים ההולכים אחר ה'חומר' רואים כאן בהחלט שתי טענות שונות.

עולה אפוא כי רמ"מ משתמש כאן במושגים חומר וצורה לצורך דבריו, כשיתכן ושימוש במושגים כמות ואיכות בלבד לא די בהם כדי להסביר את הדברים כדבעי.

3.11 שני חלקים במצוות צדקה – חומר וצורה

בדוגמא הבאה שמביא רמ"מ בשיחה זו, פותח רמ"מ ומסביר כי כפי שראינו את שיטות רבן גמליאל וחכמים "לגבי שני ה'עמודים" של תורה ושל תפילה"³⁴⁶ (את מי נכון להכניס לבית המדרש – תורה; האם הציבור או שמא שליחו עיקר – תפילה) "כך אנו מוצאים זאת גם לגבי ה'עמוד' השלישי, עמוד הצדקה – גמילות חסדים"³⁴⁷. נשים לב להלן כי אם המחלוקת בנוגע לתפילה היא מחלוקת תלמודית-הלכתית המובאת בצורה קלאסית, והמחלוקת בנוגע לתורה היא מחלוקת המתרחשת בסיפור שמספר התלמוד, הרי שהמחלוקת בנוגע לגמילות חסדים היא מחלוקת המתקיימת בתחום דרשות האגדה של התלמוד.

התלמוד מביא מחלוקת על משמעות הפסוק "וחסד לאומים חטאת"³⁴⁸. כל הצדדים בויכוח זה מסכימים פה אחד כי "כל צדקה וחסד שאומות עושין, חטא הוא להן"³⁴⁹; ברם המחלוקת היא בשאלה מהו החטא המעורב בנתינת הצדקה של בני אומות העולם. רבי אליעזר אומר כי כל צדקה וחסד שעושים האומות "אינם עושין אלא להתגדל בו", רבי יהושע סובר כי כל צדקתם היא על מנת "שתמשך מלכותן", ואילו דעתו של רבן גמליאל היא כי צדקה וחסד שלהם, "אין עושים אלא להתייהר בו"³⁵⁰. רמ"מ מביא את דברי רבי שמואל אליעזר הלוי איידלס (המהרש"א), ב'חידושי אגדות' המופיע במהדורות הקלאסיות של ש"ס וילנה, המסביר כי דבריו של רבי אליעזר האומר "להתגדל בו", אינו "לשון גדולה וחשיבות", שאם כך נמצא כי הוא סובר כרבן גמליאל האומר "להתייהר", אלא כוונת הגדולה היא ל"גדולה בשנים שיאריכו ימים". רמ"מ מקבל הסבר זה, ומסביר את ההבדל בין דברי רבן גמליאל לדברי שני החכמים המופיעים לפניו; בכך ממשיך רמ"מ בהדגמת השיטתיות של רבן גמליאל: לפי דרשות החכמים הראשונים, נמצא כי חטא האומות

³⁴⁶ לקוטי שיחות, כד, עמ' 118

³⁴⁷ לקוטי שיחות, כד, עמ' 118

³⁴⁸ משלי, יד, לד

³⁴⁹ בבא בתרא, י, ב

³⁵⁰ בבא בתרא, י, ב

העושות צדקה, הוא בזה שהן עושות זאת לשם שכר (אריכות ימים, או המשכת המלכות), ואילו לפי דברי רבן גמליאל חטאם של האומות הוא חטא ממש המביא "לידי מידה וחטא של גאוה"³⁵¹. נציין כי כשרמ"מ מזכיר את ה'חטא' על פי שני החכמים הראשונים מופיעה המילה 'חטאת' במירכאות כפולות, ואילו בנוגע ל'חטא' שעל פי רבן גמליאל מופיע המילה 'חטאם' בהדגשה.³⁵² כמו במחלוקות האחרות שהובאו, גם בנוגע לשאלה זו כותב רמ"מ מה הן "הסברות שבבסיס מחלוקת זו": "ניתן לומר, שהיא כרוכה בשאלה – מה מכריע יותר: חומר או צורה"³⁵³. ניתן לשים לב כי השאלה כאן היא דווקא על החומר או הצורה, ורמ"מ לא מציין את שאלת הכמות או איכות שבאה איתה יחד לאורך השיחה עד כה. אמנם מהר מאוד הכמות והאיכות יוצמדו לחומר ולצורה – שהרי השיחה חורזת כולה עניין הזה – אך כבר כעת ניתן לשים לב כי הדגש כאן של רמ"מ הוא שאלת חומר-צורה יותר מאשר על שאלת כמות-איכות, כפי שראינו לעיל בנוגע לשאלת 'מודה במקצת'.

רמ"מ מסביר אפוא את דבריו: בקביעת הפסוק כי הצדקה והחסד של האומות לא בלבד שאינם מצווה אלא אף חטא, נדרש למצוא פגם בחסד ובצדקה שלהם. לשם כך עורך רמ"מ אנליזה של מצות הצדקה ומחלקה לשני חלקים, כאשר כל צד במחלוקת מחפש את הפגם באותו החלק שהוא רואה כחלק המכריע:

במצוות צדקה יש שני חלקים: (א) עצם מעשה³⁵⁴ הנתונה לעני – סיפוק צרכיו של העני. (ב) "איכות" הנתונה – בסבר פנים יפות. לגלות לעני בשעת הנתונה תחושה של הזדהות אתו, וכדברי חז"ל "והמפייסו בדברים". וזה עיקר במצות הצדקה, כפי שפוסק הרמב"ם: "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות... אפילו נתן לו אלף זהובים **אבד זכותו והפסידה**"³⁵⁵.

דומה כי ניתן להסביר את הדברים על פי המושגים 'כמות' ו'איכות' במובן הפשוט: הכמות הוא סכום הכסף הניתן לעני במעשה הצדקה, ואילו האיכות – ה'איך' ניתן הסכום – היא הארת הפנים לעני. אולם ניתן לדייק בהסבר כמות-איכות על פי מובן המדויק (כפי שמופיע בספר מילות הגיון, בשער העשירי) לו נאמר ונסביר שעצם המצווה הוא אחד והוא נושא מספר תכונות, כאשר שניים מהם הם כמות הצדקה הניתנת במעשה, ואיכות המצווה – היא הנתונה בסבר פנים יפות. נוסף לשני הסברים אלו ניתן גם להסביר את הדברים על פי חומר וצורה (המונחים שרמ"מ כתב בתחילה כי הם אלו העומדים במרכז המחלוקת), במובן הפילוסופי (כפי שמופיע בספר מילות הגיון, בשער התשיעי): מאחר וסבר פנים רעות גורם על פי הרמב"ם לאיבוד זכות המצווה, ניתן לומר שמה שמגדיר את המצווה היא סבר הפנים כשבלעדי גורם זה הרי שאין כאן מצוות צדקה (לפחות בנוגע לשכר המצווה, כפי שאומר הרמב"ם). נמצא כי סבר הפנים הוא הצורה של המצווה משום שצורה היא דבר "אשר אילו יכולת לסלקו מן הדבר ההוא לא יהיה הדבר ההוא מאישי

³⁵¹ לקוטי שיחות, כד, עמ' 118

³⁵² לקוטי שיחות, כד, עמ' 118

³⁵³ לקוטי שיחות, כד, עמ' 118

³⁵⁴ במקור ביידיש לא כתוב "עצם המעשה" אלא פשוט "המעשה" ("די מעשה" [לקוטי שיחות ביידיש, כד, עמ' 100]).
ונראה שהמתרגם לא התכוון לדייק במילה "עצם" אלא תרגם לפי שגרת הלשון.

³⁵⁵ לקוטי שיחות, כד, עמ' 118-119. ההדגשות במקור.

אותו המין³⁵⁶ (ובמקרה שלנו ממין המצוות); אילו היית מסלק את סבר הפנים היפות, לא היה הדבר ההוא ממין מצוות הצדקה אשר אדם זכאי לשכר בעבורה. לעומת זאת, מעשה הנתינה של סכום הצדקה הוא ה'חומר' הנושא את ה'צורה'. הוא מיקרי, וכל שינוי של החומר (כמות וסכום הצדקה) לא ישנה את ההגדרה של מעשה זה כמצוות צדקה.

בכיוון זה או אחר, גם הפעם רמ"מ מסביר את מחלוקת רבן גמליאל בכך שרבן גמליאל הולך בכיוון האיכות והצורה, ואילו החכמים החולקים עליו (רבי אליעזר ורבי יהושע) הולכים בכיוון החומר והכמות:

רבי אליעזר ורבי יהושע סוברים שהעיקר במצות צדקה הוא ה"חומר" והכמות, פעולת הנתינה לעני. ולכן, לדעתם, כיון שאומות העולם עושים צדקה וחסד למען שכר, לפיכך זוהי "חטאת": כיון שכל מטרתם היא השכר לעצמם, ועד כדי כך – שאם לא יקבלו את שכרם הם מתחרטים על הצדקה – יוצא, שיש פגם במעשה הנתינה, שהוא נעשה לפי רצונם שלהם בשכר ולפי גודל השכר ולא בהתאם לצרכי העני: אין הם עוסקים בנתינת צרכי של עני, אלא הם דואגים לעצמם לאריכות ימים, או "שתמשך מלכותך".

ואילו רבן גמליאל סובר, שהעיקר בכל דבר הוא ה"צורה" והאיכות. וכך גם במצוות הצדקה, שהעיקר בה הוא "והמפייסו". ובהתאם לכך, לדעתו, ה"חטאת" של אומות העולם במעשי הצדקה והחסד אינה משום שהם עושים זאת למען השכר, כי לפי שיטתו אין הם פוגמים בכך בעיקרה של הצדקה, אל משום שהם עושים זאת "להתייחר" – משום חשיבותו וגדולתו של הנותן, וזהו פגם באיכות הצדקה: עיקרה של הצדקה הוא סבר פנים יפות, פיוס העני, וזה אפשרי רק כאשר הנותן אינו מחשיב את עצמו מעל לעני – ואילו כאן הם נותנים צדקה וחסד באופן הנוגד "והמפייסו": מטרתם היא "להתייחר", גאוה וגסות רוח!³⁵⁷

רמ"מ מסביר אפוא כי חכמים (רבי אליעזר ורבי יהושע) מחפשים את הפגם בחומר וכמות המצווה, כאשר הפגם בחומר וכמות המצווה איננו משכנע את רבן גמליאל לקרוא לדבר בשם 'חטא', וזאת משום שלדעתו הדגש הוא על הצורה ואיכות המצווה. לכן רבן גמליאל מחפש את הפגם בצורה ואיכות המצווה, ומפרש את הפסוק בכך שהוא מכוון לפגם מהותי יותר.

כעת נביא את ה'צריכותא'³⁵⁸ הוה אומר: מה מוסיפה המחלוקת בנוגע לצדקה על המחלוקות בנוגע לתפילה ולתורה (וכן להפך) בהבנת ה'לשיטתא' של רבן גמליאל. רמ"מ מסביר כי בתפילה ותורה מהותן ועיקרן "איננו ה"חומר" אלא האיכות": הבנת העניין הנלמד, ו"עבודה שבלב" היא תפילה; לעומת זאת במצוות צדקה העיקר הוא "לספק את צרכי העני, שהוא יקבל את הדרוש לו. ומשום כך, אפשר לומר שאין כל כך חשיבות לכוונת הנותן, והחשוב ביותר הוא קבלת הצדקה בידי העני".³⁵⁹

³⁵⁶ ספר מילות הגיון, פרק ט

³⁵⁷ לקוטי שיחות, כד, עמ' 119. ההדגשות במקור

³⁵⁸ כפי שכתבנו לעיל, רמ"מ מביא לאחר כל דוגמא את ה'צריכותא'.

³⁵⁹ לקוטי שיחות, כד, עמ' 120. ההדגשות במקור. בהקשר זה מביא רמ"מ את מדרש הספרי (יא, יג) הכותב כי "מאבד סלע מתוך ידו, ומצאה עני והלך ונתפרנס בה, מעלה עליו הכתוב כאילו זכה".

משום כך, לימוד שיטת רבן גמליאל בעניין תורה ותפילה בלבד, לא מכריח היקש לעניין צדקה, וניתן היה לחשוב כי בעניין צדקה גם רבן גמליאל "סובר שהעיקר הוא הכמות". לכן היה צריך להביא את דבריו של רבן גמליאל אודות הצדקה. לשאלה מדוע לא ניתן היה להסתפק בדבריו של רבן גמליאל בנוגע לצדקה ולהקיש לתפילה לתורה (שהרי אם רבן גמליאל הולך אחר האיכות או הצורה בצדקה, על אחת כמה וכמה שזו תהיה שיטתו גם בתפילה ובתורה) עונה רמ"מ כי "בענין הצדקה הדיון הוא רק מה מן השנים קובע – חומר (וכמות) או צורה (ואיכות) – באופן שכאשר האיכות מכריעה אין היא פוגעת כלל בכמות"³⁶⁰, ואילו בתורה ותפילה הרי שהכמות עלולה לבוא בסתירה לאיכות. משום כך חשוב היה להביא את שיטתו של רבן גמליאל גם בנוגע לתורה ותפילה, ולהראות כי רבן גמליאל הולך אחר האיכות והצורה גם שם.

רמ"מ מדגיש אם כן כי לשיטתו רבן גמליאל הולך באופן עקבי ושיטתי אחר האיכות והצורה. לאור דברינו עולה כי נראה ואין בדברים אלו ניסיון להשתמש ב'חומר' ו'צורה' במובן האריסטוטלי המקורי, אלא בצורה חופשית יותר כפי שהם מופיעים בספרי מחשבת ישראל המאוחרים. לסיכום, ניתן את ליבנו אפוא לעובדה כי בשיחתו של רמ"מ ראינו שימוש מכוון ומרכזי במתודה של רי"ר, גם כשדבריו של רי"ר עצמם נעלמו מכבר מן השיחה.

3.12 סיכום הקשר בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשותיו של רמ"מ

הרמב"ם מביא שני מובנים למושג צורה, ונראה שרי"ר משתמש במושג זה לעיתים במובן האחד (האריסטוטלי) ופעמים במובן האחר. אולם דומה כי לא תמיד ברור אצל רי"ר היכן עובר הגבול בין שני המובנים למושג, וזאת נוסף להשפעות אפשריות מספרי מחשבת ישראל המאוחרים לרמב"ם כמו גם השפעות חסידיות וקבליות לשימושו של רי"ר במושג צורה. בעקבות רי"ר ניתן לומר כי אלו הם פני הדברים גם אצל רמ"מ. לעיתים נדמה כי ניסיון לתפוס את הדברים בצורה פילוסופית מדויקת, דומה לניסיון לתפיסת כספית. ואמנם יתכן ולא נכון הדבר להכניס את הדיונים שלפנינו לסד הפילוסופי האריסטוטלי המחמיר. ניתן לראות אפוא כיצד רמ"מ עושה שימוש חופשי יחסית במושגיו של רי"ר. אצל רי"ר נוצר עירוב מובן בין המושגים צורה וחומר למושגים תואר ועצם, ועירוב מובן פחות בין מושגים אלו למושגים כמות ואיכות. רמ"מ מדגיש את האפשרות לאי-הלימה מדויקת בין צמד המושגים הראשון לצמד האחרון, ונראה כי הוא בוחר את המושגים הראויים ביותר להבהרת דבריו בדרך הטובה ביותר.

אנו רואים אפוא, כי במוצאו קושי להסביר את אחת המחלוקות בסדרת המחלוקות המתבארות לפיו בדרך ה'לשיטתא' על ידי מושגים 'בכח' ו'בפועל' (בהם נראית טביעת אצבע של רבי יוסף ענגיל), פונה רמ"מ להסברת מחלוקת זו על פי דברי רי"ר אשר דן בה ב'לשיטתא' משלו על ידי המושגים של 'צורה' ו'חומר'. בעקבות דברים אלו נוצר דיון על היחס בין ה'בכח' של רמ"מ ל'צורה' של רי"ר הנכנסת לשיחתו של רמ"מ גם כן. במהלך אותה שיחה, עת נמשכת הבאת דבריו של רי"ר אודות הצורה, מוסיף רמ"מ פירוש לדבריו של רי"ר וזאת על ידי שימוש במושג 'בכח', ובהתאם לכיוון הרוחני שמובילים בחסידות חב"ד.

בשיחה אחרת עולה שאלה חסידי ורוחנית, שעליה עונה רמ"מ בעזרת חקירה למדנית. בעקבות כך נוצר עירוב מעניין של שפות הנטמעות זו בזו בצורה טבעית. בשיחה זו רואים כיצד לוקח רמ"מ

³⁶⁰ לקוטי שיחות, כד, עמ' 120

צעד אחד קדימה חידוש של רי"ר (על אף שאיסור חמץ על התואר, המכירה כוללת גם את העצם). נכון להדגיש כי רמ"מ, בדיונו שלו המתבצע דרך מושגים וחידוש של רי"ר, ממשיך להיסמך גם על מקורות אחרים של רי"ר. חשוב לשים לב כי בשיחותיו של רמ"מ, פעמים רבות דווקא בהערות השוליים ניתן למצוא דיונים "למדניים" מובהקים. טענתנו היא כי שיטת רי"ר המרבה בהפשטה על ידי מושגים פילוסופיים היא זו המאפשרת לרמ"מ להכליל, לאחר הפשטה זו, הלכה ואגדה כאחד. בדרך זו ההלכה והאגדה מבארות זו את זו. הדבר נראה באופן מובהק היכן שרי"ר מפרש הלכה בשפה אריסטוטלית, 'הכלבו' מפרש אגדה באותה השפה האריסטוטלית, ורמ"מ מוצא בעקבות זאת שפה זהה בתחום ההלכה ובתחום האגדה. בדרך זו החיבור ביניהם נוצר בצורה טבעית. אולם בשילובו את השיח האגדתי בשיח ההלכתי מקפיד רמ"מ על טרמינולוגיה רלוונטית לנושא הנידון (כך רמ"מ נמנע בשימוש במושג 'חומר היולי' המובא בשיחתו על מנת לבאר רעיון אודות חמץ משום שנראה שמושג זה לא הולם את השאלה ההלכתית הנידונה. במקום זאת הוא נוקט במקבילה 'עצמיות'). רמ"מ אף מוסיף חילוק על חילוקו של רי"ר (רי"ר מחלק ל: א. חומר ב. צורה; רמ"מ מרחיב חילוק זה ל: א. חומר המופשט מצורה, ב. חומר עם שייכות לצורה ג. צורה). בדרך זו גם נוצר דיוק ופירוש בדבריו של רי"ר (לפי רמ"מ 'החומר' אודותיו מדבר רי"ר מתייחס יותר אל החומר ההיולי, וה'צורה' מתייחסת או לצורה או חומר השייך לצורה).

מתחוויר לנו אפוא כי קשר שנמצא אצל רי"ר (קשר בין השבתת חמץ להשבתת החיות הרעות לעתיד לבוא) ומופיע אחר כך אצל רמ"מ, אינו מיובא לתורת החסידות, אלא שב למקורו – היא תורת החסידות – באמצעות תורתו של רי"ר. כמו כן, רואים אנו כי רמ"מ מבאר רעיון של רי"ר דרך רעיון מתורת החסידות (כיצד תכונה של דבר נפרדת היא מן הדבר עצמו), וכן את העובדה שדבריו של רי"ר מהווים מרכיב במסקנה חב"דית קלאסית שמביא רמ"מ (לעשות לא-ל דירה בתחתונים).

ועוד, כשרמ"מ משתמש בטרמינולוגיה של רי"ר (חומר וצורה, עצם ותואר או כמות ואיכות), לא תמיד הוא מפתח וממשיך חידוש של רי"ר, אלא עיתים והוא מבאר בעצמו מחלוקת דרך כלים אלו; יחד עם זאת הוא מזכיר כי הרעיון לשימוש בכלים אלו יובא מתורתו של רי"ר. נסיים בכך כי ניתן למצוא השפעות אפשריות של רי"ר בדברי רמ"מ גם ללא הפניה מפורשת אליהם (חלוקה בין 'עצם' ל'שווי').

4.1 הקדמה

בספרו 'צפונות הרוגצ'ובי' פותח הרב משה גרוסברג את הפרק העוסק ב"מושגי הזמן" בזה הלשון:

הזמן מהו, האם הוא מתחלק לחלקים רבים שצורפם מהווה חטיבה אחת הנקראת זמן, או שהוא יחידה אחת שלמה בלתי מתחלקת. או בלשונו של הרוגצ'ובי: "שטח" – דבר מופרד, שבהצטרפות הפרודות מתהווה שטח, או "נקודה" – מציאות אחת בלתי מורכבת. שתי ההנחות מצויות למעשה בדיוני הפילוסופים. נראה שדעת הרמב"ם במורה נבוכים שהזמן אינו אלא נקודה אחת שלמה, יחידה כשלעצמה. כנגד זה סבורה כת ה"מדברים": "שהם זמנים רבים".³⁶¹

ב'מפענח צפונות' מצטט הרב מ.מ. כשר דברים אלו בשם "חכם אחד", וכותב כי דבריו צריכים תיקון במספר נקודות:³⁶²

1. דעת הרמב"ם אינה שהזמן הוא יחידה "בלתי מתחלקת" (בניגוד לכלאם [=כת המדברים] הסוברים שהוא מתחלק ליחידות אטומיות) אלא אדרבה: דעת הרמב"ם בניגוד לכלאם היא ש"הזמן הוא עצם אחד מתחלק עד אין סוף"³⁶³ ולא ליחידות אטומיות שאינן מתחלקות.³⁶⁴
2. בנוגע לנקודה האחרונה, לא נכון לומר ש"נראה" שזו דעת הרמב"ם, אלא דעה זו מפורשת היא בדבריו.

3. אין הפירוש של "שטח" בדברי רי"ר, מכוון ל"דבר מופרד, שבהצטרפות הפרודות מתהווה שטח", אלא פירושו כפירוש "נקודה" – שני מושגים אלו באים לפרש מציאות זמן אחת בלתי מורכבת. אמנם ישנו מקום אחד בספריו של רי"ר דרכו ניתן להסיק כדברי הרב גרוסברג, אך ממקום יחיד זה לא נכון להגדיר את כל שיטתו של רי"ר בזה.³⁶⁵

4. הערה נוספת של הרב מ.מ. כשר בנוגע לדברי הרב גרוסברג נוגעת להערת שוליים ב'צפונות הרגצ'ובי' שם כתוב: "מה שמפליא במקצת, מדוע [רי"ר י.א.מ] אינו מציין את הרמב"ם במורה נבוכים ח"א, פרק ע"ג".³⁶⁶ הרב מ.מ. כשר מפנה לצפנת פענח קונטרס השלמה³⁶⁷ שם מביא רי"ר מפורשות את שיטת האטומיזם של הכלאם בנוגע לחומר, ומוסיף ש"כל המבין שיטת הרמב"ם

³⁶¹ ר' גרוסברג, צפונות הרגצ'ובי, עמ' ג. האזכורים של הרמב"ם בנושא זה מתייחסים כולם למורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עג

³⁶² מפענח צפונות, עמ' 93

³⁶³ מפענח צפונות, שם

³⁶⁴ ראה למשל דברים אלו של הרמב"ם: "אינסוף בכוח או במקרה הרי יש שהוכחה מציאותו בהוכחה מופתית, כגון שגודל מתחלק לאינסוף בכוח, וזמן מתחלק לאינסוף" (מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עג. ההדגשה שלי).

³⁶⁵ מקור זה יובא להלן

³⁶⁶ ר' גרוסברג, צפונות הרגצ'ובי, עמ' ד. הערה 3.

³⁶⁷ צפנת פענח קונטרס השלמה, עמ' 38

בפע"ג [=בפרק ע"ג י.א.מ] הרי יודע שזו שיטה אחת מציאות של חלק שאינו מתחלק בחומר ובזמן, ואין צורך לכפול הדברים".³⁶⁸

את תפיסת הזמן של הרמב"ם, לפי הגדרתו, מזהה הרב גרוסברג גם כשיטת רבי יהודה לוויה בן בצלאל (המהר"ל מפראג) שכותב "שאי אפשר לך לומר שהזמן הוא מחולק רק הזמן הוא אחד",³⁶⁹ וכן כשיטת המקובל רבי מנחם עזריה מפאנו (רמ"ע מפאנו) הכותב "שלא כמחשבת אנשי המחקר המגדירים את הזמן שהוא כמות מתפרד ואינו אלא מתדבק באמת".³⁷⁰ שניהם כמו בן מאוחרים לרמב"ם. הרב מ.מ. כשר מזהה את תפיסת הזמן של הכלאם כתפיסת הזמן של הצמח צדק,³⁷¹ מי שהיה בילדותו של רי"ר האדמו"ר של רי"ר ומשפחתו.³⁷²

על אף וברי שדבריו של הרב מ.מ. כשר נכונים אודות שיטת הרמב"ם על הזמן (המתחלק חלוקה אין סופית לשיטתו) יתכן ודבריו של הרב גרוסברג (שלדבריו שיטה זו גורסת כי הזמן אינו מתחלק כלל) תואמים יותר להצגת שיטתו של רי"ר, שפעמים רבות בספריו זמנים הלכתיים מסווגים לפי השאלה האם זמן זה מתחלק ליחידות, או שמא הוא אינו מתחלק כלל ועיקר.³⁷³ אולם יחד עם זאת, הרב מ.מ. כשר מוכיח כי דבריו מסתדרים היטב עם דבריו של רי"ר על ידי דיוק בדבריהם של הרמב"ם ואריסטו:

לשיטת הפילוסופים החולקים על המדברים הסוברים שיש חלק שאינו מתחלק (אטום) בחומר ובזמן, לדבריהם כל החומר והזמן המה, כמו נקודה אחת ומציאות אחת, כלומר, שאינם חיבור מחלקים נפרדים אלא גוש אחד שאפשר לחלקו עד אין סוף, וכלשונו: "הזמן נדבק ויקבל החלוקה אל לא תכלית",³⁷⁴ ולשון אריסטו בפיסיקה ספר ו: אנו

³⁶⁸ מפענח צפונות, שם. ראה דברי הרמב"ם: "מכאן ידעו [הכלאם י.א.מ] בהכרח שאילו הזמן היה רצוף וניתן לחלוקה לאינסוף, היה מתחייב בהכרח שיתחלק החלקיק אשר הניחו שהוא בלתי-ניתן לחלוקה. כמו כן, אם מניחים שהמרחק רצוף, מתחייב בהכרח שיתחלק ה"עתה" של זמן" (מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עג). אודות "הכרעה" מעניינת בשאלת האטומיזם מנקודת מבט של הפיזיקה המודרנית ראה את דבריו של פריטיוף קאפרה בספרו הטאו של הפיזיקה: "במושג השדה הקוונטי הניחה הפיזיקה המודרנית יסוד לתשובה בלתי צפויה לשאלה העתיקה האם החומר כולל אטומים בלתי נחלקים או שהוא רצף בלתי נראה. השדה הוא רצף הנוכח בכל מקום במרחב ועם זאת בהיבטיו החלקיקיים יש לו מבנה בלתי-רציף, 'מגורען'. שני המושגים המנוגדים לכאורה מתאחדים אפוא ומתגלים כשני הבטים שונים של אותה ממשות". (פי קאפרה, הטאו של הפיזיקה, תרגום: מי אנקורי, תל אביב תשנ"ו, [להלן: קאפרה, הטאו] עמ' 200. ההדגשות שלי)

³⁶⁹ הרב י' ליווא, תפארת ישראל, וורשא תרל"א, דף מד ע"ב. הרב מ.מ. כשר כותב בנידון: "באותו רעיון שחידש הצ"פ [=הצפנת פענח י.א.מ] שבהלכה ישנם נקודות שונות בזמן, קדמו בזה המהר"ל בעניני אגדה" (מפענח צפונות, עמ' 91). כמו כן נציין כי בהתכתבותו הענפה עם רי"ר, מביא הרב מרדכי קלינא במפורש את שיטת המהר"ל בנוגע לזמן (מכתבי תורה, עמ' 30), ויתכן ששיטה זו של המהר"ל השפיעה על דברי רי"ר בנושא.

³⁷⁰ רבי מנחם עזריה מפאנו, עשרה מאמרות, ויניציאה שני"ז, מאמר העיתים, סימן יד

³⁷¹ רבי מ"מ שניאורסאהן, דרך מצוותיך, ניו יורק תשס"ב, עמ' 113. לנקודות דימיון נוספות בין תפיסת הכלאם לתורת חב"ד ראה שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 57-58

³⁷² ראה למשל אצל בורוכוב, הורוגוציובי, עמ' 17

³⁷³ ראה למשל להלן דבריו של רי"ר בנוגע לזמן של שבת מול הזמן של יום הכיפורים.

³⁷⁴ תרגומו של מיכאל שורץ הולם במדויק את תרגום דבריו של אריסטו שמביא הרב מ.מ. כשר מיד אחר כך: "ידעו בהכרח שאילו הזמן היה רצוף וניתן לחלוקה לאינסוף" (מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עג. ההדגשה שלי).

קוראים מה שהוא רצוף, אם הדבר מתחלק למתחלקים שהם עצמם מתחלקים ללא סוף, משא"כ [= מה שאין כן י.א.מ] להמדברים יש חלק שאינו מתחלק בחומר ובזמן.³⁷⁵

נמצא אפוא לדבריו, כי דווקא החלוקה האין-סופית של הדבר הופכת אותו ל"גוש אחד". אולם נסיף לזה כי בהחלט יתכן וניכרת השפעה על שיטה זו של רי"ר גם ממקורות מאוחרים יותר, כגון המהר"ל מפראג³⁷⁶ שדבריו שהובאו לעיל תואמים את דברי רי"ר.

זוהי ההזדמנות להעיר כי כפי שהוזכר לעיל, שאלה זו שמעלה רי"ר אודות הזמן באופן כללי וכן אודות זמנים שונים בהלכה – האם הם מורכבים מיחידות שונות, או מופיעות כיחידה אחת שלימה – מופיעה אצל רי"ר כדוגמתה אף בשאלות הלכתיות רבות אחרות הנוגעות בשאלת הרכבת החומר: האם עצמים שונים בעלי השלכות הלכתיות שונות מורכבים ממספר יחידות או שמא הם יחידה אחת שלימה.³⁷⁷ רעיונות אלו גם נידונו במספר מקומות אצל רמ"מ.³⁷⁸

על אודות השימוש של רי"ר ברעיון פילוסופי זה נעלה את השאלה הבאה: האם יהיה נכון לטעון כי יש בשימוש ברעיון ניסיון לשימוש פילוסופי על פי דיוקו שבמורה נבוכים (כפי שלמשל ניתן לטעון לפחות בחלק מן חקירות חומר-צורה שהבאנו בפרק הקודם), או שמא יש כאן שימוש לא מחייב ומושאל בלבד ברעיון זה, שנלקח לתחומי ההלכה רק משום היותו כלי אנליטי מיוחד ויעיל?

נקדים ונציין כי על אף שכמעט בכל חקירה של רי"ר ישנה אוריינטאציה הלכתית, בחקירות מסוימות בכתביו חוקר רי"ר במהות עצם הזמן³⁷⁹ (אולם עם השלכות הלכתיות). דבר זה יש בו כדי להוביל למסקנה כי בעת ורי"ר חוקר במתודה זו זמנים הלכתיים הרי שניתן לומר כי יש כאן שימוש פילוסופי אמיתי ברעיון הפילוסופי, ולא שימוש מושאל גרידא כמתודה בשירות ההלכה. דבר זה יכול להיאמר על אף שהכלים איתם רי"ר מנסה לפתור את השאלה הינם כלים הלכתיים-תלמודיים ולא מדעיים-פילוסופיים, שהרי בבואנו לבחון את תורתו של רי"ר צריך לזכור כי כל הפרדה בין 'משנה תורה' (הלכה) ל'מורה נבוכים' (פילוסופיה יהודית) היא הפרדה מלאכותית לשיטת רי"ר, ושומה עלינו לחקור בשאלה הרובצת לפתחנו, דרך הנחות היסוד של רי"ר.

ברם למרות העובדה שרי"ר חוקר בעזרת כלי ההלכה שאלה פילוסופית זו של הרמב"ם, אין הוא נאמן כלל ועיקר למסקנתו האריסטוטלית של הרמב"ם; מסקנתו בשאלה זו מושפעת אך ורק על ידי גורמים הלכתיים והוא מוצא את מחלוקת רמב"ם-כלאם זו בבחינת "אלו ואלו", כאשר כל הלכה העומדת בזיקה לשאלה זו, מייצרת פרספקטיבת זמן אחרת. השאלה אפוא היא האם רי"ר חולק עם הרמב"ם בנוגע לזמן, עת והוא נותן מקום לדעת הכלאם בסוגיה?

ניתן לענות על כך שתי תשובות, כשהתשובה השנייה תתחלק לשני נתיבים:

1. תשובה אפשרית אחת היא כי לרי"ר יש אפוא מחלוקת מסוימת עם הרמב"ם. כך הרב מ.מ. כשר מפרש את דעתו של הרב משה אביגדור עמיאל. לדברי הרב מ.מ. כשר דעת הרב עמיאל היא

³⁷⁵ מפענח צפונות, עמ' 93.

³⁷⁶ ראה לעיל הערה 369.

³⁷⁷ ראה מפענח צפונות פרקים שני, שמיני, תשיעי, חמשה עשר, ששה עשר ושבעה עשר. כל פרק עוסק בנושא אחר. המשותף לכל הנושאים שכולם עוסקים בשאלת הרכבה וחלוקה של דברים.

³⁷⁸ ראה למשל בלקוטי שיחות: חלק טז עמ' 318; חלק לא עמ' 187-186 ובעוד מקומות רבים נוספים.

³⁷⁹ ראה מפענח צפונות, עמ' 91 ועמ' 94.

שבעיסוקו בזמנים הלכתיים עוסק ר"ר בשאלה הפילוסופית של עצם הזמן ממש. דעה זו, לפי הרב מ.מ. כשר, היא הגורמת לרב עמיאל לחלוק על ר"ר במספר מקומות.³⁸⁰

2. תשובה אפשרית אחרת היא כי אין כאן כל מחלוקת בין ר"ר לרמב"ם וזאת משום שדיונם מתרחש במישור מציאות אחר. דעה זו היא דעתו של מ.מ. כשר עצמו. הרב מ.מ. כשר מסביר שלו הרב עמיאל היה אוהז בדעה זו, קושיותיו על ר"ר היו בטלות. הוא כותב כי על אף שיש מקום בו מסביר ר"ר דיון תלמודי הנוגע בעצם הזמן, הרי ש"מה שנוגע לשאר מקומות שהזכיר הצ"פ מחלוקת בענין זה מדבר בזמן של מצוות התורה ואינו נוגע לעצם המחלוקת הנ"ל".³⁸¹ הרב מ.מ. כשר מוסיף ומסביר כי ר"ר רק "מביא יסוד להחידושים שלו שאותם הסברות השכליות שישנם בהמחלוקת בזמן החומרי והפיסי, אפשר להשתמש בהנחותיהם ובתפיסתם מושג הזמן להסברת הלכות הנוגעות בזמן".³⁸²

התשובה אחרונה יכולה אם כן להתחלק לשני הסברים מרכזיים:

א. אי לכך שיטת ר"ר בהבאת שאלת הזמן בתחום הדיונים ההלכתיים היא שימוש אנליטי גרידא; אין הוא מדבר על זמן המצווה "באמת", אלא רק בדרך השאלה.
ב. ר"ר אמנם מדבר על זמן המצווה בצורה מהותית ובעלת משמעות, אלא שבניגוד לזמן "החומרי והפיסי" עליו התדיינו הפילוסופים, ר"ר דן ב"זמן רוחני" ומגיע למסקנותיו דרך חקירות בהלכה. הרב מ.מ. כשר קורא לזמן זה "זמן תורני"³⁸³ ונראה כי שיטתו היא כתשובה זו. אף נראה כי רוב העוסקים בתורתו של ר"ר אוהזים בהסבר זה.³⁸⁴ הרב ספיר כותב כי ר"ר "התעניין ב"זמן" לא במובן מדעי-פיסקאלי, אלא במובן תורתי, הלכתי",³⁸⁵ והרב מ.ש. כשר כותב את הדברים הבאים:

³⁸⁰ מפענת צפונות, עמ' 91. ראה דברי הרב עמיאל הנידונים אצל ר' עמיאל המידות, חלק א, הקדמה, עמ' נז-נח. בנקודה זו חשוב לציין שהרב עמיאל על אף שכפי שאמרנו חולק על ר"ר בנוגע לכמה מקומות בנושא הזמן, הרי שהוא אחד המעטים שניתן לומר עליו כי אימץ ביתר שאת מתודה הלכתית זו של ר"ר. ראה למשל הרב מ"א עמיאל, המידות לחקר ההלכה, חלק ב, תל אביב תש"ב (להלן: ר' עמיאל, המידות, חלק ב), עמ' שיז. בהזדמנות זו נציין גם כי הרב עמיאל הוסמך על ידי ר"ר לרבנות. ראה Solomon, *The Analytic*, p. 193.

³⁸¹ מפענת צפונות, עמ' 90

³⁸² מפענת צפונות, שם

³⁸³ מפענת צפונות, שם

³⁸⁴ לגישה זו מתנגד הרב מיכאל אברהם; לא כהכרעה בשאלה למה התכוון ר"ר, אלא בנוגע לעצם הרעיון של הפרדה בין הזמן תורני לזמן הפיזיקלי: "בספר מפענת צפונות טוען הרב כשר שאין לערבב בין החקירות במושג הזמן ההלכתי לאלו שבמושג הזמן הפיזיקלי. באמצעות טענה זו הוא מיישב כמה אמירות סותרות של הרמב"ם במורה הנבוכים לעומת המופיע בתלמוד וביד החזקה. גם כאן ישנה לכאורה תפיסה של ציר זמן אחד ש"רוכב" על גביו של הציר השני. לעניות דעתי לא מסתבר שיהיה הבדל כזה. להלכה אין זמן פיקטיבי, והיא עוסקת בזמן הפיזיקלי הרגיל. נראה לי שהבדלי גישה אלו קשורים לשאלה האם ההלכה מכוננת קומה נפרדת מן העולם (או מהווה אלטרנטיבה אליו) או שהיא נועדה לכוון את התייחסותנו אל המושגים היומיומיים שמופיעים בחיים ובעולם גם ללא התורה, כלומר היא בבחינת קומה שנייה שאינה באה במקום הראשונה אלא בנוסף אליה" (ר' אברהם, שתי עגלות, עמ' 522, הערה 18) העובדה שר"ר, כפי שנראה לעיל, לקח שתי הגדרות שונות וסותרות לזמן הפיזיקלי, והלביש כל אחת מהן לפי זמן הלכתי שונה, מראה כי ר"ר לא שותף לדעתו של הרב אברהם.

³⁸⁵ הגאון הרוגאצ'ובי ותלמודו, עמ' 23

הרוצה לעמוד על דרכו המיוחד של רבינו [=רי"ר י.א.מ.] בלימוד התורה והבנתה, יפנה אל בעיית ה"זמן" בה גילה חדשות ונצורות: דברים אשר לא שמעתן אוזן מעולם, השמיע הוא בבהירות מופלאה ובוודאות מוחלטת. ברם, לא בעיית הזמן, מבחינה פילוסופית המופשטת עניינה אותה, אלא ה"זמן" כפי השתקפותו בהלכה.³⁸⁶

להלן נראה כי גם לדעתו של רמ"מ, נוגע רי"ר במתודת הזמן ההלכתית שלו בשאלות מהותיות ומטפיזיות, וככל הנראה גם לשיטתו אין הדברים נוגעים לשאלת הזמן הפילוסופית הנידונה אצל הרמב"ם. עם זאת, כפי שנראה להלן, בשאלת קיומו של הזמן לאחר המוות ישנו עיסוק אצל רמ"מ בנוגע ל'זמן' אחד בלבד והחלוקה בין הזמן הפילוסופי לזמן ההלכתי מתבטלת.

ראוי לציין כי למתודה זו של רי"ר בדבר חלוקת הזמן אם לאו, יש קשר מכיוון תורת הקבלה והחסידות: בדיונו אודות שני גדרי הזמן, "דיש זמן שהוא נקודה ויש זמן שהוא שטח דבר המצטרף זה לזה",³⁸⁷ מסביר רי"ר שני גדרים אלו על פי ההבדל בין 'חכמה' (המקבילה לדידו לזמן נקודה) ו'בינה' (המקבילה לדידו לזמן מצטרף) – שני מונחים הרווחים בתורת הקבלה והחסידות: "דחכמה הוא עצם הדבר ובינה הוא התחלקות לפרטים לטעמים וסברות".³⁸⁸ יתכן וקשר זה שרוקם רי"ר בין שני הרעיונות מעיד על השפעה מכיוון קבלי-חסידי על אודות שימושו של רי"ר במתודת הזמן המדוברת.³⁸⁹

עיקרו של פרק זה יעסוק בשאלה אודות חלוקת הזמן של שבת. בשלוש שיחות של רמ"מ אפשר למצוא עיסוק בשאלה זו, כשלא פעם הדברים מובאים כקשורים או כמונגדים לשאלת זמנו של יום הכיפורים. לאחר עיסוק זה, נעסוק בשאלת הזמן בשתי מציאויות מיוחדות אליהם מתייחס רי"ר, וכן רמ"מ בעקבותיו:

א. הזמן כפי שהוא ביחס לא-להים. כאן רי"ר שואל את המושג 'נקודה אחת' גם לזמן זה, אולם נראה כי מושג זה מקבל הפעם משמעות שונה.

ב. הזמן של הנשמה לאחר פטירתה.³⁹⁰

4.2 זמן השבת וזמנו של יום הכיפורים – 'הרכבה שכונית' ו'הרכבה מזגית'

רוב שיחותיו של רמ"מ העוסקות סביב שאלת חלוקת הזמן ה"הרוגוצ'וברית", עוסקים בזמן של יום השבת. בטרם נעסוק בשיחותיו של רמ"מ בנושא, נביא את אחד המקורות של רי"ר בנושא. רי"ר כותב רעיון זה מספר פעמים בספריו³⁹¹ ואנו נראה כמה מהם בהמשך; כעת נציג את אחד המקורות שדומה ומביא את הרעיון בצורה הבהירה ביותר:

³⁸⁶ הגאון הרוגאצ'ובי ותלמודו, עמ' 57

³⁸⁷ צפנת פענח, מהדו"ת, עמ' 177.

³⁸⁸ צפנת פענח, מהדו"ת, שם.

³⁸⁹ וראה בפרק הראשון, עמ' 25-26

³⁹⁰ בנוגע לה נטען כי יתכן ושאלה זו קשורה הדוקות לדברי המורה נבוכים (מורה נבוכים, חלק שני, פרק יג) על הזמן

כנבא. ראה להלן הערה 498

³⁹¹ ראה במפענח צפונות, עמ' 96-97

הנה באמת גם בשל תורה יש נפקא מינה בין שבת ליום ליוה"כ בגדר זמן, דשבת הוה הזמן דבר מצטרף וכל רגע ורגע זמן פרטי וזה נקרא הרכבה שכינית ומרבין במכילתא מחללה כל רגע ורגע ונפקא מינה קטן שהגדיל בסוף שבת רגע אחת הביא ב' שערות חייב מיתה על רגע... אבל יוה"כ הוא הזמן עצם ואינו מתחלק כלל ונקודה אחת כל היום ואם קטן נתגדל באמצע יוה"כ [=יום הכיפורים י.א.מ.] אין צריך מן התורה להתענות דעצם אין מתחלק וגדר הרכבה מזגית.³⁹²

השבת לפי רי"ר היא זמן מתחלק – "מצטרף". ההשלכה של הדברים ('נפקא מינה') היא שקטן שהביא סימני בגרות באמצע השבת ובכך התחייב בשמירת מצוות, יתחייב מיד בשמירת השבת משום שהרגעים שקדמו לבגרותו באותה השבת אינם רלוונטיים לרגעים שלאחר בגרותו, זאת משום שבשבת "כל רגע ורגע זמן פרטי". לעומת זאת צום יום הכיפורים הוא "נקודה אחת" ומכאן עולה שקטן שהביא סימני בגרות באמצע יום הכיפורים לא יתחייב מן התורה בצום.³⁹³ רי"ר קורא לזמן המצטרף של שבת "הרכבה שכינית" ולזמן שאינו בר-חלוקה של יום הכיפורים "הרכבה מזגית". ראוי לציין כי רי"ר הרבה להשתמש במושגים אלו בנוגע לנושאים אחרים, והרב מ.מ. כשר מקדיש לשימוש של רי"ר בהם את הפרק השמיני בספרו.³⁹⁴ רגעי השבת אם כן מורכבים אלו באלו בשכונות, ב'הרכבה שכונית' – הרגעים הורכבו, אך לא התמזגו, ולכן "כל רגע ורגע זמן פרטי" והזמן הינו מתחלק לרגעיו; רגעיו של יום-הכיפורים לעומת זאת, הורכבו ב'הרכבה מזגית' – הרגעים התמזגו לכדי "נקודה אחת" ולכן הזמן אינו בר-חלוקה. ראוי לשים לב כי רי"ר משתמש כאן, ביחס להרכבה המזגית של יום הכיפורים, במושג 'עצם', שהרי 'עצם' "אין מתחלק". נזכיר כי בפרק הקודם ראינו עיסוק של רי"ר במושג זה כתואם למושג 'חומר' ושם עסקנו במשמעות המושג.³⁹⁵

³⁹² שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק שני, עמ' 23

³⁹³ וראה את דבריו של הרב שמואל טוביה שטרן שמסביר דברים אלו של רי"ר על-פי דרך יצירת השבת אל מול דרך יצירת יום-הכיפורים. למותר יהיה לציין כי פירוש זה של הרב שטרן מצביע כי אף הוא סבר שבמתודת הזמן של רי"ר יש יותר מאשר שימוש ככלי אנליטי בלבד: "שכתב הגאון הרגועיובי זצ"ל בספרו מפענח צפונות לחלק בין זמן שטחי לזמן נקודתי כלומר יש זמנים שהם נקודתיים ואינה נפרדת לנקודות ופרטים והכל זמן אחת ויש זמנים שהם נפרדים לחלקים וכל זמן וזמן מציאות שלימות היא ולא חלק מן הזמן הכללי ועי"ש מה שמחלק בין זמנו של שבת לזמנו של יוה"כ וכתב שזמנו של שבת מתחלק בהרכבה שכנית אבל זמנו של יוה"כ היא נקודה ושלימות אחת ואינה מתחלקת, והנה אני בכת"י [=בכתב יד י.א.מ.] שלי נתתי טעם לשבח לדבריו לחלק ביניהם כי זמנו של שבת הוא זמן הטבע קבוע וקיימא ואינו בידי אדם והקב"ה מקדש זמנו של שבת לכן נעשה כמו הקדש שישנו בשאלה ולכן כל נקודה ונקודה היא נעשה קודש מחדש כי כל נקודה ונקודה של זמן היא בריה חדשה משא"כ [=מה שאין כן י.א.מ.] יום הכיפורים בית דין היא דקבעי לה לכן בית דין אינו מחדש נקודות של זמן אלא שלימות של כל היום כלו משום שאין מקדשים את היום לחצאין לרגעים ולשעות ולכן זמנו של יוה"כ היא חטיבה אחת ואינו זמן של צירוף" (הרב ש"ט שטרן, שו"ת השביט, ללא מקום הוצאה תשס"ח, חלק שביעי, עמ' רלב).

³⁹⁴ מפענח צפונות, עמ' 173 ואילך. הרב מ.מ. כשר מציין בעמ' 173 כי לשימושו של רי"ר במושגים אלו בתחום ההלכתי יש תקדים אצל רבי שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ 1444-1361).

³⁹⁵ ראה לעיל בפרק הקודם, עמ' 49-50

במדרש ה'מכילתא' המובאת בדברי רי"ר ותומכת בסברתו והסברתו כי זמן השבת הוא בר-חלוקה, נעסוק בהרחבה בשיחתו של רמ"מ המובאת להלן, בה רמ"מ עוסק באריכות בזו המכילתא.

4.3 זמן השבת – מחלוקה פשוטה של רי"ר לחלוקה מורכבת של רמ"מ

השיחה המרכזית בה עוסק רמ"מ בשאלת זמנה של שבת נאמרה בשבת פרשת נשא תשכ"ו ומופיעה בלקוטי שיחות חלק ח כשיחה השלישית לפרשת שבוע זו. בשיחה זו נראה כיצד רמ"מ מרחיב את מתודת הזמן של רי"ר ביחס לשבת ומוצא בה פנים מורכבות יותר. על מנת לדקדק בדברים נדרש להיכנס לתוככי השיחה ופרטיה, משום שלא די להתבונן בשיחה מורכבת זו כ"צופה מן הצד".

דרשתו של רמ"מ נפתחת בניסיון דרשני להבין את הקשר בין פרשת נשא לשבת הראשונה המגיעה לאחר שבועות³⁹⁶ – וזאת מאחר שלרוב, פרשה נשא נקראת בשבת זו. הנחת היסוד של רמ"מ בעקבות רבי ישעיהו הלוי הורוביץ (השלי"ה),³⁹⁷ היא שקשרים תדירים בין פרשיות השבוע למועדים בהם הם נקראים, אינם בכדי. רמ"מ מסביר את הקשר לאחר מהלך של דרשה ארוכה, ואנו נסתפק בהבאת חלקי הדרשה הנוגעים לעניינו. אמנם התשובה לשאלה הפותחת היא מחוץ לדיון הנוכחי שלנו, אך מן השאלה יוצא ומתחיל העיסוק הרלוונטי לדיונונו.

רמ"מ מסביר תחילה את ייחודה של השבת הראשונה אשר הגיעה לאחר מתן תורה: על אף שבני ישראל נצטוו על שמירת שבת, על פי המדרש המופיע בתלמוד הבבלי,³⁹⁸ כבר במרה – אליה הגיעו בטרם מתן תורה – הרי שכל המצוות שנצטוו בני ישראל לפני מתן תורה מקבלים תוקף, קיום ומהות חדשה לאחריה, בעקבות הפרדה שנתבטלה רק אז בין עליונים לתחתונים.³⁹⁹ בהסתמך על מספר מקורות⁴⁰⁰ מסביר רמ"מ "שכל מה שהיה בעבר "מתעורר" שוב כאשר מגיעים לתקופת השנה שבה התרחשו האירועים".⁴⁰¹ רמ"מ אומר את הדברים בשבת שלאחר חג השבועות ומנסה להסביר את אשר מתעורר לדבריו באותה נקודת זמן מבחינה מטפיזית. מה שמתעורר אפוא היא הייחודיות של השבת הראשונה בהיסטוריה שהיא בעלת המשמעות של קיום המצוות שלאחר מתן תורה. אולם מאחר ועל פי המדרש התורה ניתנה בשבת, "יוצא, שכבר באותו יום עצמו היתה לשעות שלאחר מתן תורה המעלה של שבת שלאחר מתן תורה. ומה התחדש אפוא בשבת הבאה?"⁴⁰²

³⁹⁶ לקוטי שיחות, ח, עמ' 49

³⁹⁷ ראה הרב י' הורוביץ, שני לוחות הברית, חלק שני, וורשא תר"ץ, דף כה ע"ב

³⁹⁸ סנהדרין, נו ע"ב

³⁹⁹ לקוטי שיחות, ח, שם

⁴⁰⁰ ראה פירוט בלקוטי שיחות, ח, שם, הערה 8

⁴⁰¹ לקוטי שיחות, ח, עמ' 49

⁴⁰² לקוטי שיחות, ח, עמ' 50

עד כאן הבאנו בקצרה את פתיחת דרשתו של רמ"מ הנרקם כמהלך דרשני "קלאסי". אולם לאחר העלאת השאלה ה'רוחנית' בה עצרנו, עובר רמ"מ לדיון בשפה 'למדנית'. גם כאן ניווכח לראות כיצד צד האגדה וצד הלמדנות שלובים אלו באלו בשיחותיו של רמ"מ, הן מצד הרעיונות, והן מצד השפות. על מנת לענות על השאלה המובאת, מקדים רמ"מ ופותח עיסוק בשאלת עניינו של הזמן השבתי. הדבר נעשה בלמדנות "הרוגצ'וברית" קלאסית על אף שאין רמ"מ מזכיר את שמו של רי"ר או את ספריו בשלב זה:

ואין לומר, שהשבת כולה היא ענין אחד, וכיון שבשעות שלפני מתן תורה, באותה שבת, לא היתה המעלה שלאחר מתן תורה, ולכן לא נמצאה מעלה זו גם בשעות המאוחרות יותר של אותה שבת. הדבר אינו כך, שהרי כל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו. כפי שמוכח מההלכה, שקטן שהביא ב' שערות בשבת וגר שנתגייר בשבת, חייבים בכל חיובי השבת בשעות שונות באותו יום לאחר שגדל או נתגייר. לפי זה יוצא, לכאורה, שבשעות שלאחר מתן תורה באותה שבת (ובמיוחד שמתן תורה היה, לכל הדעות, דומה להתחלת גירות) היתה המעלה של השבת כפי שהיא לאחר מתן תורה.⁴⁰³

כמו רי"ר, רמ"מ מסביר גם כן כי בעטיה של ההלכה כי גר שהתגייר או קטן שהביא סימני בגרות באמצע השבת חייבים בשמירת חלקי השבת שונות מאותה השבת, משמע ש"כל רגע בשבת שהוא ענין בפני עצמו". כאמור, הרעיון לבחון את הזמן השבתי דרך בחינת החיוב שמירת השבת של קטן שהביא סימני בגרות באמצע השבת מופיע מפורשות אצל רי"ר. אמנם רמ"מ לא מפנה כאן לרי"ר, אך בהמשך השיחה ניווכח לראות הפניות של רמ"מ מספר פעמים אודות נושא זה. נראה כי אי-ההפניה אל רי"ר בשלב זה והפניות אליו בהמשך השיחה ללא הזכרתו מפורשות בגוף הטקסט וללא ציטוטים ממנו, יחד עם שימוש מסיבי ברעיון זה של רי"ר ופיתוחו לאורך השיחה יכולים להצביע על הדבר הבא: רמ"מ מאמץ בשיחה זו את רעיונו של רי"ר והרעיון נטמע בתוך שיחותיו של רמ"מ. בדרך זו ניתן להבין מדוע שאלה בדבר הזמן של השבת אינה דורשת הפניה למקור השאלה, אלא מוצגת בשיחה כשאלה המובנת מאליה בעומדנו אל מול כל סיטואציה בה מתקבל דבר חדש באמצע שבת (גר שהתגייר, קטן שהתבגר, ובמקרה המובא בדרשה זו: התקבלה התורה). בדרך זו עולה כי אין הדברים שראינו ונראה בהמשך השיחה אודות חלוקת הזמן צריכים להיות מוצגים בהכרח כפרשנות לרעיונות של רי"ר, אלא ניתן להציג זאת בכך שרעיונות אלו של רי"ר נעשו אצל רמ"מ כמו למובנים מאליהם בהגיעו לצמתים דומים אליהם הגיע רי"ר בעבר.

רמ"מ מעלה בהמשך דרשתו אפשרות לענות על כך ולומר כי חידושה של השבת שלאחר מתן תורה על פני זו שניתנה בה התורה, היא בדבר הבא: מאחר שהתורה ניתנה בבוקר⁴⁰⁴ הרי "שבשעות הלילה לא הייתה קדושת השבת כלאחר מתן תורה", ומאחר ויום השבת "תלוי במידה מסוימת" בערב שבת, ולכן "לא היתה הקדושה שבשעות היום מושלמת".⁴⁰⁵ אולם רמ"מ דוחה אפשרות זו

⁴⁰³ לקוטי שיחות, ח, שם

⁴⁰⁴ ראה יתרו, יט, טז

⁴⁰⁵ לקוטי שיחות, ח, עמ' 50. ההדגשות במקור

"כיון שגם בשבת שבה ניתנה תורה כבר חלה מצות השבת שלאחר מתן תורה, ורק חסרה השלימות בקדושה, יוצא, שבשבת הבאה לא היה **חידוש** מיוחד".⁴⁰⁶ על השאלה אודות החידוש של השבת שלאחר מתן תורה ביחס לשבת בה ניתנה התורה, המתבססת על ההנחה של רי"ר כי זמן שבת הינו מתחלק, מנסה רמ"מ לענות כעת בעזרת דרשנות-למדנית המוכנה לקבל התפתחות היסטורית במושג השבת לאורך המקרא, כך שהיות זמן השבת מתחלק זהו דבר שהתחדש רק בפרשת 'כי-תשא' – מספר פרשיות לאחר פרשת 'יתרו' בה מתואר מתן תורה :

לכאורה אפשר היה לומר, שהלכה זו, שכל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו, התחדשה תקופה מסויימת לאחר מתן תורה: על הפסוק "מחלליה מות יומת", אשר נאמר זמן מה **לאחר** שישי בסיון – בפרשת **תשא**, כתוב במכילתא "הרי הגויים שהקיפו את ארץ ישראל וחיללו ישראל את השבת, שלא יהו מקצתן אומרין, הואיל וחיללנו מקצתה נחלל את כולה, תלמוד לומר מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין" – כאשר ישראל חיללו שבת, עקב גויים שצרו על ארץ ישראל, בהתאם להלכה, שבמלחמת מצוה או במצב של פיקוח נפש וכדומה **חייבים** לחלל את השבת, ניתן היה לחשוב שכיון שכבר חיללו חלק מן השבת בלאו הכי, הרי מותר גם לאחר שהסכנה כבר חלפה להמשיך לחללה. על כך קובעת התורה "מחלליה מות יומת", גם על הרף עין של חילול שבת – מות יומת. יש להבין: מדוע מובאת במכילתא הוראה זו דוקא מהמקרה הנדיר של "הקיפו גויים את ארץ ישראל". וכן: ללא הפסוק "מחלליה..." היו חושבים ש"הואיל וחיללו מקצתה נחלל את כולה", כי בפשטות היממה של שבת כולה היא כנקודה אחת שאינה נחלקת לחלקים. ולכן אם חיללו מקצתה – מחוללת כולה וההימנעות מעשיית מלאכה בשעות שנתרו בשבת זו אינה מועילה, כי השבת חוללה בלאו הכי. על כך לומדים מהפסוק "מחלליה", שכל "כהרף עין" של השבת הוא נקודה בפני עצמה, ועל כל רגע חייבים בנפרד. וכיון שהלכה זו, שכל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו, **התחדשה** באמירת הפסוק "מחלליה...", בפרשת כי תשא, **לאחר** מתן תורה, יוצא, שבזמן מתן תורה, **לפני** אמירת פסוק זה, התקיימה ההלכה, שהשבת כולה היא כנקודה אחת, ולכן באותה השבת, לא חלו ציוויי השבת שבעשרת הדיברות, בשעות שלאחר מתן תורה.⁴⁰⁷

על אף שנראה בהמשך כי רמ"מ דוחה 'הוה אמינא' (אופציה נדחית) זו, שומה עלינו לחזור ולציין את הגישה המובאת כאן הכוללת נכונות לקבל התפתחות בעיצוב המצווה במהלך תקופת המקרא. לאור דברים אלו ניתן ומתבקש לשאול את השאלה הבאה: האם התפתחות המצווה המוצעת כאן היא נורמטיבית בלבד (רמ"מ קורה לעובדה שכל רגע בשבת היא עניין בפני עצמו 'הלכה') או שמא הטענה היא כי יש כאן גם שינוי מטפיזי בנוגע לזמן של שבת. אולם דומה כי ניתן לומר שאצל רמ"מ, כפי שניתן לטעון זאת גם בנוגע לרי"ר, השאלה בטלה מעיקרה: שני התחומים אינם נפרדים וחשיבות ההלכה אצל רמ"מ⁴⁰⁸ מובילה לעיצובה של המטפיזיקה על ידי ההלכה.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ לקוטי שיחות, ח, שם. ההדגשות במקור

⁴⁰⁷ לקוטי שיחות, ח, עמ' 50-51. ההדגשות במקור

⁴⁰⁸ כפי שהדבר בא לידי ביטוי בין היתר בדברי הזוהר שא-להים "אסתכל באורייתא וברא עלמא [=הסתכל בתורה וברא את העולם]" זוהר, כרך ב, קסא ע"ב. הרעיון מופיע גם בדרשה הראשונה של בראשית רבא: "היה הקב"ה מביט

4.3.2 מן הזמן אל השביתה'

עתה נעבור על הערת שוליים חשובה המופיעה במהלך הקטע שהובא כעת. נזכיר כי פעמים רבות הדיונים ה'למדניים' של רמ"מ מצויים בהערות השוליים וכדי להבין את שימושו של רמ"מ בפילוסופיה הלמדנית של רי"ר, נכון פעמים רבות להתמקד דווקא שם. כשרמ"מ כותב את הרעיון כי לולא הפסוק "מחלליה מות יומת" יהיו חושבים ש"הואיל וחיללנו מקצתה נחלל את כולה", הוא מפנה לראשונה בהערת שוליים (הערה מספר 19) לרי"ר וכותב שם: "וכמו שפרש הרגצובי (ראה בצפעי"נ עה"ת [=צפנת פענח על התורה י.א.מ] תשא שם".⁴¹⁰ כשרמ"מ מביא את אותו התרחיש שיכול היה לקרות אלמלא הדרשה מפרשת כי-תשא – או אז שבת כנקודה אחת הייתה גורמת לסבור כי ישנו פטור כעת משמירת שאר השבת במידה והשבת כבר התחללה בחלקה בהיתר – הוא משווה (בהערה מספר 20) בין רעיון זה (שכאמור כבר נדחה בלאו הכי בעקבות הלימוד מפרשת כי-תשא) לטומאת נזיר וכהן:

בדוגמת כהן ונזיר לאחרי שנטמאו אשר לדעת הראב"ד... – אינו צריך להזהר מלהטמא כי כהונתו ונזירותו נתחללה כבר. ואף שלכאורה, בחילול שבת אינה שייכת סברא זו – כי גם כשהאדם עושה מלאכה בשבת, לא נתחללה עי"ז [=על ידי זה י.א.מ] השבת מקדושתה (שהרי כל ישראל מוזהרין עליה) ורק שהאדם עובר על איסור – מ"מ [=מכל מקום י.א.מ], מכיון שהאיסור דעשיית מלאכה שעל האדם הוא מצד השביתה דשבת, והשביתה בכל משך היום היא נקודה אחת, הרי במילא, כשלא שבת וחילל נקודה זו, אין שום תועלת (בשבילו) בשביתתו בהשעות שלאח"ז [=שלאחרי זה י.א.מ].⁴¹¹

כדי שהשוואה בין טומאה לחילול שבת תסתדר כדבעי, מעביר רמ"מ את הדיבור על האיסור מן השבת אל האדם – או בשפה למדנית-בריסקאית, מן ה'חפצא' אל ה'גברא'.⁴¹² משמעות הדברים היא שההסתכלות על שאלת חלוקת הזמן של שבת, יוצאת מגבול השאלה על זמן השבת ועוברת אל השביתה בשבת. כעת השאלה מוצגת לא כשאלה על מהות הזמן אלא על מהות האיסור; ה'הוה אמינא' שעומדת לפנינו כעת, הפכה להיות ש"השביתה היא נקודה אחת", וזאת במקום הזמן בה חלה השביתה. נמצא כי הדברים עוברים לעיסוק בשאלת האטומיזם אודות מהויות

בתורה ובורא את העולם", אולם רמ"מ, כמו בשאר ספרי החסידות, נוהג להשתמש בעיקר במקור הזוהרי בהביאו רעיון זה.

⁴⁰⁹ דוגמה מדהימה לכך בדברים של רמ"מ ניתן למצוא בהתוועדויות תשמ"ג, ג, ניו יורק תשנ"ג, עמ' 1574.

⁴¹⁰ ואלו הם דברי רי"ר: "הארכתי בזה ג"כ דנפקא מינה כגון אם הביא ב' שערות באמצע היום, דגבי שבת חייב על כל רגע ורגע דכל רגע ורגע הוא מציאות בפני עצמו וכמבואר במכילתא פרשת יתרו ופרשת ויקהל מחלליה מות יומת אפילו כהרף עין... אבל גבי יו"כ לגבי יום י"ל דהוי בגדר נקודה, ואם הביא ב' שערות באמצע היום פטור" (רבי י' ראזין, צפנת פענח שמות, ירושלים תשכ"ט, עמ' קנז).

⁴¹¹ לקוטי שיחות, ח, עמ' 51. הערה 20. ההדגשות במקור

⁴¹² ראה להלן הערה 457. ושם נעמוד על השימוש ה'בריסקאי' של רמ"מ בצמד מונחים אלו. משום כך נכון הדבר לקרוא בצורה בריסקאית זו (המגדירה גם דברים מופשטים כ'חפצא') את דברי רמ"מ.

שוונת בהלכה, שאינן קשורות בהכרח לזמן. חקירות מסוג זה מופיעות כאמור פעמים בתורותיו של ר"ר ובעקבותיו בתורתו של רמ"מ.⁴¹³

4.3.3 מקומה של ה'מכילתא' שמביא ר"ר לשיטת רמ"מ

נמשיך ונעבור על הערת שוליים נוספת (הערה מספר 21) המופיעה על גוף הטקסט המובא לעיל. ההערה מופיעה לאחר הכתוב כי "על כך לומדים מהפסוק "מחלליה", שכל "כהרף עין" של השבת הוא נקודה בפני עצמה". בהערה זו מדייק רמ"מ ואומר כי מהמקרה בו חיללו ישראל את השבת בעת שגויים הקיפו את ארץ ישראל – ממנו כאמור לומדים על שבת כזמן בר-חלוקה – לא בהכרח ניתן להקיש אל המקרה של קטן שנתגדל (או גר שהתגייר) באמצע השבת. רמ"מ מסביר כי משום כך ניתן להבין שחלוקת זמנה של שבת לא יכולה להיות תלויה רק בלימוד מן הפסוק "מחלליה" משום שמפסוק זה הלימוד רלוונטי רק למקרה מעין זה בו גויים הקיפו את ארץ ישראל:

אין לומר שהכתוב "מחלליה" מלמדנו **חידוש**, שאף על פי שהשבת היא נקודה בכל זה יש איסור חילול אחר חילול (ובמכל שכן מכהן ונזיר שנטמאו – לדעת אלו שאסור להטמא) – כי לפי זה [לפי זה י.א.מ] קטן שהביא ב' שערות בשבת יהי[ה] מותר במלאכה (כי הלימוד מ"מחלליה" לפי זה הוא רק שישנו איסור לחלל את השבת (גם שנתחללה כבר), ולא בנוגע לענין **חלות** שבת. וכיון דהתחלת היום (הנקודה) חול (תומ"י [=תיכף ומיד י.א.מ] כולו חול), היפך סוגיית הש"ס דיבמות (לג, א) [בה מופיעה ההלכה שקטן שהביא שתי שערות בשבת חייב בשמירת שבת באותם השעות שנותרו מאותה שבת י.א.מ].⁴¹⁴

רמ"מ כותב כי המקרה הנדרש במכילתא מן הפסוק "מחלליה מות יומת" שממנו למדים כי זמן השבת מתחלק, רלוונטי רק במקרה בו אדם התחייב מלכתחילה לשמור את השבת כולה, אלא שנאלץ לחללה מסיבות כלשהן. לעומתו המקרה בו קטן הביא שתי שערות שבאמצע השבת שונה, וזאת משום שבמקרה זה הקטן לא התחייב כלל בשבת זו בהיותו פטור ממצוות, "וכיון דהתחלת היום (הנקודה) חול תיכף ומיד כולו חול". ביחס לקטן השבת לא חלה כלל ועיקר במקרה זה; לכך מתכוון רמ"מ כשהשתמש בשפה הלמדנית של 'חלות שבת'.⁴¹⁵ אולם, ממשיך רמ"מ, מאחר ובתלמוד הבבלי במסכת יבמות כתוב כי במקרה זה הקטן כן יתחייב בשמירת השבת, מתבקש

⁴¹³ ראה לעיל הערות 377 ו-378

⁴¹⁴ לקוטי שיחות, ח, עמ' 51. הערה 21. ההדגשות במקור

⁴¹⁵ על המושג 'חלות' ראה ר' קשת, קובץ יסודות, עמ' 252, המגדיר אותו כ"שם כללי לכל החלת דין על חפץ". וכן ראה אברהם, הרב מיכאל, "מהי חלות? - הלכה לוגיקה ועבודת ה'" בתוך: הרב י' שילת (עורך) צהר ב (חורף תש"ס), תל אביב תש"ס, עמ' 71-86; לפי הדגשתו "חלויות הן יישויות מיטאפיסיות החלות על חפצים ממשיים או על אנשים" (עמ' 74-75). וראה תגובתו של הרב ברוך קהת על מאמר זה של הרב אברהם "מהי חלות – תגובה", בתוך: הרב י' שילת (עורך), צהר ד (סתיו תשס"א), תל אביב תשס"א, עמ' 69-70, ובתגובתו של הרב אברהם לדברי הרב קהת ב"מהי 'חלות?' - תגובה לתגובה" בתוך צהר ה (חורף תשס"א), בתוך: הרב א' עזריאל (עורך), תל אביב תשס"א, עמ' 75-78, וכן בתגובתו של הרב קהת לתגובתו של הרב אברהם לתגובתו של הרב קהת על המאמר הראשון של הרב אברהם ב"עוד בענין 'חלות'" בתוך: הרב א' עזריאל (עורך), צהר ו (אביב תשס"א), תל אביב תשס"א, עמ' 175-180.

והמסקנה היא שהיותה של שבת זמן המתחלק הוא אינו חידוש של המכילתא ולא ניתן לומר כי המכילתא היא המקור הבלעדי למסקנה זו.

אולם על מנת למצוא דרך לפשר בין הפער והשוני בין המקרה בו גויים הקיפו את ארץ ישראל לבין המקרה בו קטן הביא שתי שערות, ולמצוא כיצד בכל זאת ניתן לומר כי הדרשה מן המכילתא יכולה לספק גם את הלימוד על אותו הקטן, מביא רמ"מ הסבר – אותו הוא רואה כהסבר דחוק לפי דבריו – כיצד נכון להבין את הסיטואציה של אותו קטן. הסבר זה נשען על מונחים ומתודה המופיעים לא פעם אצל רי"ר: "אף שבדוחק י"ל [=יש לומר י.א.מ.] ש"חול" אינו מציאות, כ"א [=כי אם העדר] (דקדושת שויו"ט [=שבת יום טוב]) ולכן גם באמצע היום חלה קדושת שבת ובמילא חלה גם למפרע".⁴¹⁶ רמ"מ משתמש אם כן בצמד ההגדרות 'העדר' מול 'מציאות'. שימוש במסגרת הלמדנות וההלכה בצמד מושגים אלו, מתקיים באופן תדיר אצל רי"ר ודומה כי הוא נישען בזה על מורה נבוכים ועל הסינתזה של ה'מורה' עם ההלכה.⁴¹⁷ כמו בחידושו המתודיים האחרים של רי"ר המחברים בין ההלכה והפילוסופיה של הרמב"ם, גם במתודה זו השתמש רמ"מ פעמים רבות בשיחותיו, כשלא פעם הדברים נסובים סביב רעיון שמביא בשם רי"ר.⁴¹⁸ במקרה המובא כאן רמ"מ לא מביא רעיון של רי"ר, אך הוא משתמש במתודה זו – המנסה להבדיל בין 'העדר' לבין 'מציאות' ולגזור מכך 'נפקא-מינות' הלכתיות – שנראה והיא פרי הלמדנות הפילוסופית של רי"ר. בדברים אלו מציע רמ"מ כי הבנה את הזמן של 'חול', לא כמציאות בפני עצמה העומדת מול הזמן המקודש של שבת או יום טוב אלא כהעדר בלבד של הזמן המקודש, מאפשרת לומר כי אף אם קדושת השבת חלה על אותו קטן שנתגדל רק באמצע השבת, הרי מה שחל בתחילת אותה נקודה (זמנה של אותה שבת) לא רלוונטי ולא משפיע על המשך אותו היום, מאחר וכל עוד בחול עסקינן הרי שאין כאן התחלה של נקודת זמן של חול, אלא העדר בלבד של נקודת זמן של קודש. מן הרגע שהנקודה (זמן של קודש) תתחיל בזמן מסוים, הדבר יצבע את הנקודה כולה, בצורה רטורקטיבית, בקדושת השבת.

אם נשוב אפוא לגוף הטקסט של השיחה, נראה כי הצעד הבא שרמ"מ עושה הוא להסביר ש"לאמיתו של דבר" אכן איננו תלויים בלימוד המכילתא על הפסוק "מחלליה מות יומת" כדי להסיק שזמן השבת מתחלק; העובדה שכל רגע בשבת הוא דבר בפני עצמו, הוא דבר שאמור היה להיות פשוט וידוע גם ללא הלימוד מן המכילתא:

אך לאמיתו של דבר יש לומר, שהמחשבה "הואיל וחיללנו מקצתה נחלל את כולה" אינה מפני שלולא הפסוק "מחלליה..." היינו חושבים, שהשבת כולה היא נקודה אחת, אלא מפני סיבה אחרת. לפי הדעה, שהשבת כולה היא נקודה אחת, יוצא, שגם כאשר יהודי יחיד חילל שבת, ואף כאשר עשה זאת באיסור, ולא מפני פיקוח נפש וכדומה, הוא אינו מוזהר יותר על שמירת אותה שבת. ואם כך, מדוע צריך להביא במכילתא דוגמא ממצב של "גויים שהקיפו את ארץ ישראל", שזהו מקרה בלתי רגיל כלל וכלל, והרי אפשר היה

⁴¹⁶ לקוטי שיחות, ח, שם. ההדגשות במקור

⁴¹⁷ ראה מפענח צפונות פרק ו. נציין כי הרב עמיאל במידות לחקר ההלכה, חלק ב, מידה ב, מבאר סוגיות הלכתיות רבות דרך השאלה האם 'סיבה' או 'העדר סיבה'; בעמ' נח הוא מביא דוגמא לביאור כזה מדברי רי"ר, ויתכן שגם כאן ישנה השפעה של שיטתו של רי"ר על שיטתו של הרב עמיאל.

⁴¹⁸ ראה למשל לקוטי שיחות: כ, עמ' 140; כא, עמ' 71, ועוד.

לתת דוגמה של אדם "שחילל מקצת שבת...?" מכך ניתן להבין, שהעובדה שכל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו היא פשוטה וידועה גם לולא הפסוק "מחלליה..." והלימוד המיוחד ממנו. ולפיכך יחיד שחילל את השבת, אין לחשוב כלל "שהואיל וחילל את מקצתה יחלל את כולה". ויש צורך ללימוד מיוחד מהפסוק "מחלליה..." רק במקרה של "גויים שהקיפו את ארץ ישראל..." כפי שיוסבר להלן.⁴¹⁹

רמ"מ כותב כי העובדה שהמכילתא מביאה דוגמה מקרה נדיר ולא ממקרה מצוי יותר כגון יהודי שחילל שבת לבדו מאיזו סיבה שהיא, מובילה להסבר כי מטרת המכילתא אינה ללמד אודות היותה של השבת זמן מתחלק אלא אודות דבר אחר (אותו הוא יסביר בהמשך). על שאלתו של רמ"מ מדוע לא הביאו דוגמה מ"יהודי יחיד" שחילל שבת "אף כאשר עשה זאת באיסור, ולא מפני פיקוח נפש וכדומה", מביא רמ"מ הערה (הערה מספר 22) המסבירה מדוע אמנם לא ניתן היה להביא דוגמה מאדם שחילל שבת באיסור וכיצד דברי המכילתא עוסקים רק בחילול שבת בהיתר:

אלא שיש לומר, שהס"ד [=שהסלקא דעתך י.א.מ] במכילתא הוא משום שהחילול ה[ה] **בהיתר**. שאז דוקא יש סברא לומר "נחלל את כולה", כי ענין השבת **עצמו** (משא"כ [=מה שאין כן י.א.מ] שביתת האדם בשבת) היא נקודה אחת, ומכיון שמצד פקו"נ [=פיקוח נפש י.א.מ] **הותר רגע** זה (עיין צפנת פענח הל[כות] שבת פ"ב ה"ב), נתבטלה במילא הקדושה של כל יום זה. משא"כ [=מה שאין כן י.א.מ] כשחילל באיסור מכיון שהשבת עצמה לא נשתנתה (ראה לעיל הערה 20), אין סברא לומר "נחלל את כולה", כי חיוב השביתה שעל האדם היא על כל רגע ורגע בפ"ע.⁴²⁰

נראה שכפי שראינו לעיל בהערת שוליים מספר 20 בשיחה, גם כאן ה"התחלקות" עוברת מן הזמן אל שביתת האדם. מעניין לציין כי הקורא את השיחה תוך התעלמות מהערות השוליים לא יבחין בניואנסים אלו של הדיון; כאמור רבים מהדיונים הלמדניים המורכבים אצל רמ"מ מופיעים בהערות השוליים, כשהשיחה עצמה מובאת בצורה פשוטה יותר לקריאה. רמ"מ מדגיש אפוא שיש מקום לראות את השבת **עצמה** כנקודה; שביתת האדם בשבת לעומת זאת היא זו המתחלקת בבירור. נמצא כי המחלל שבת באיסור לא פגע בקדושת השבת עצמה, אלא רק בשביתתו שלו (שביתתו מתחלקת ולכן הוא ממשיך להתחייב בשמירת הרגעים שנותרו באותה השבת), ואילו המחלל שבת בהיתר, הרי שרגע החילול הוא – בניסוח 'למדני' - רגע ב'חפצא' של השבת אשר הותר ולכן יש לומר שמרגע זה הותרה השבת כולה משום שניתן לראותה כנקודה אחת. משום כך הבהרת המכילתא כי הזמן השבתי מתחלק, רלוונטית רק למקרה האחרון; במקרה הראשון בו חילל האדם את השבת באיסור, אין כל סיבה לסבור כי יותר לחלל את יתר אותה השבת.

כדי לחזק את דבריו, מביא רמ"מ בהמשך הערה זו את מדרש 'לקח טוב'.⁴²¹ מדרש זה אומר דבר דומה לזה המופיע במכילתא, אולם המקרה אותו הוא מביא אדם יחיד שחילל שבת. אולם אפילו אז טורח המדרש ומציין כי המדובר הוא באונס. רמ"מ ממשיך ומסביר כי העובדה שהמכילתא

⁴¹⁹ לקוטי שיחות, ח, עמ' 52. ההדגשות במקור

⁴²⁰ לקוטי שיחות, ח, עמ' 52. הערה 22. ההדגשות במקור

⁴²¹ מכונה גם 'פסיקתא זוטרתי'.

לעומת זאת לא מסתפקת בדיבור על אונס בלבד אלא גם מדגישה כי המדובר כאן על כל עם ישראל, מעידה כי בסופו של חשבון הסיטואציה היחידה בה יש מקום לסבור שבמקרה של חילול רגע אחד יותר לחלל את שאר הרגעים, הוא במקרה אותו מביאה המכילתא. אולם על מנת להבין כיצד יש 'הוה אמינא' כי עקב חילול שבת באונס תותר יתר השבת, צריך לומר שפיקוח נפש לא בלבד שדוחה שבת, אלא מתיר את השבת.⁴²² ואכן, רמ"מ מביא את דברי רי"ר בצפנת פענח,⁴²³ שם מבואר בדברי הרמב"ם כי שבת הותרה במקרה של פיקוח נפש. מקור זה הוא אחד מהמקורות הרבים בו רי"ר, מזכיר את אותה המכילתא של פרשת כי-תשא; במקור זה, רי"ר אכן מסביר את דברי המכילתא בכך "דצריך קרא שחייב על שבת לאחר שעברה הסכנה". על אף משפט זה של רי"ר, מסביר רמ"מ, כפי שראינו לעיל, כי "העובדה שכל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו היא פשוטה וידועה גם לולא הפסוק "מחלליה..." והלימוד המיוחד ממנו". אולם רמ"מ בהערה מספר 23 מסביר כי לא זו בלבד שאינו חולק בזה על רי"ר, אלא אף מסתמך עליו ומפנה לצפנת פענח על התורה⁴²⁴ וכותב בסוגריים "שגם לפי הסברתו [של רי"ר י.א.מ], שלפי המכילתא צריך ללמוד מ"מחלליה]" שכל רגע ורגע דשבת הוא בפ"ע [=בפני עצמו י.א.מ], "גמרא דילן לא הביאו את זה",⁴²⁵ כי א"צ [=אין צריך י.א.מ] קרא, עיי"ש.⁴²⁶ עיון שם אכן מראה כי רי"ר כותב מפורשות "דגבי שבת כל רגע ורגע מציאות בפ"ע א"צ [=בפני עצמו, אין צריך י.א.מ] קרא" – כביכול הדברים הפוכים מדבריו שהבאנו במקור הקודם. אולם דברי רמ"מ (אשר יוסברו בהמשך) כי יש שוני בין המקרה שמביאה המכילתא למקרים 'קונבנציונליים' יותר, מיישבים את הסתירה. מן הדברים עולה אפוא כי בפולו הארוך של רמ"מ, נמצא יישוב לסתירה אפשרית בדברי רי"ר, על אף שנראה כי יישוב זה עלה כמעט אגב אורחא והוא אף אינו כתוב מפורשות בטקסט.

4.3.4 שתי בחינות בזמן של שבת

רמ"מ מבאר בהמשך השיחה, ובגוף הטקסט, מדוע למרות ש"העובדה שכל רגע בשבת הוא ענין בפני עצמו היא פשוטה וידועה גם לולא הפסוק "מחלליה..." והלימוד המיוחד ממנו", במקרה המתואר במכילתא זקוקים היינו ללימוד מיוחד שילמד זאת. לשם כך רמ"מ פותח בלימוד הסוגיה התלמודית על אדם ש"היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת".⁴²⁷ לאחר ביאור סוגיה זו⁴²⁸ מסיק רמ"מ כי "מובן... לגבי ה"מנין" של היום "השביעי" שנספר על ידי ישראל, שעל ידי ספירתם (ידעתם...) נוצרת הקביעות של השבת... שהמציאות של המנין קיימת דוקא מפני שהמנין קשור לדיני השבת: אילו לא היתה מצות השבת, לא היתה כלל קיימת המציאות של היום

⁴²² בקצרה, ההבדל בין 'דחוייה' ל'הותרה' היא שבמקרה שדבר נדחה, הוא עדיין עומד בתוקפו אלא שערך אחר גובר עליו; במקרה שדבר הותר, הרי שאין חייבים בו כעת כלל ועיקר.

⁴²³ צפנת פענח – על ארבעת חלקי הרמב"ם ז"ל, חלק א וב, עמ' 34 (הלכות שבת, פרק ב, הלכה ב)

⁴²⁴ צפנת פענח שמות, עמ' צ

⁴²⁵ ציטוט זה הוא ציטוט מרי"ר.

⁴²⁶ לקוטי שיחות, ח, עמ' 52. הערה 23

⁴²⁷ שבת, סט ע"א

⁴²⁸ ראה לקוטי שיחות, ח, עמ' 52-55

השביעי".⁴²⁹ רעיון זה שדיני התורה יוצרים וקובעים את עצם המציאות, מוסברת במהלך הדרשה של רמ"מ בטרם הגיע למסקנה זו; רמ"מ כותב אז כי "כבר הוסבר פעם בהרחבה, שספירה כשלעצמה, שאינה קשורה לענין של תורה ומצוות, אינה מציאות. רק כאשר הספירה קשורה לענין של תורה – מתקיימת מציאותה בדומה לנאמר "מצותיה אחשביה איסורא אחשביה" (=המצווה יוצרת חשיבות, והאיסור יוצר חשיבות)".⁴³⁰ נוכל להגדיר את הדברים בלשונם של רי"ר ורמ"מ בו נגענו לעיל: מציאות שאינה מוגדרת על ידי דברים הקשורים לקדושה, היא אינה **מציאות** אלא **העדר**. במקרה בו גויים מקיפים את ארץ ישראל, מסביר רמ"מ, מחויבים כל ישראל שלא לשבות באותה השבת אלא לצאת למלחמה; נמצא כי ספירתם את היום השביעי אינה קשורה לאף מצווה הכרוכה בה ובכך עצם היום השביעי נעדר: "ולפיכך קיימת הסברה של המכילתא ש"הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה", כי על ידי ש"חללו ישראל את השבת" - כל ישראל היו חייבים **על-פי תורה** לחלל את השבת – הרי התבטלה כל המציאות של היום השביעי".⁴³¹ רמ"מ שואל על דברים אלו את השאלה המתבקשת: הרי לעיל הובאה המסקנה כי שבת היא מתחלקת בכל מקרה, אז "מדוע תתבטל מציאותה של השבת גם בחלק של היום שבו הגויים לא הקיפו את ארץ ישראל?". רמ"מ מדגיש כי שאלה זו נכונה על אחת כמה וכמה במקרה והגויים הגיעו זמן רב לאחר כניסת שבת, "שאז כבר נוצרה **בפועל** המציאות של השבת".⁴³²

לאחר המסע הארוך שהעביר רמ"מ את הלומדים ובסופו הסיק כי שבת מתחלקת (וכדברי רי"ר בפשטות) מעבר לכל ספק, משיב רמ"מ על השאלה המוצגת כאן תשובה, כמעט מבלבלת, הגורסת כי בעצם שבת היא "ענין אחד שאינו נחלק לחלקים":

יום השבת, "היום השביעי", הוא ענין אחד שאינו נחלק לחלקים. ולכן, אם יש רגע אחד במשך היממה שבו אינה קיימת מציאותה של השבת, היא אינה ה"יום השביעי" ברגע זה, אף כאשר רגע זה הוא באמצע היום, הרי גם שאר שעות היום אינן יכולות להיקבע כיום השביעי, כי יום שבת הוא ענין אחד, ללא חלוקה. לפיכך, כאשר "גויים הקיפו את ארץ ישראל", אף שהגיעו באמצע השבת, מתבטלת **למפרע** המציאות של ה**יום השביעי** – גם של הקודמות. במילים אחרות: יום השבת הוא זכר למעשה בראשית, כיון ש"וינח ביום השביעי", צריכה להיות גם עתה מציאות של היום השביעי, כאותו יום השביעי.⁴³³

כדאי לשים לב כי במהלך הסבר זה רמ"מ לא מסתפק בדרך ההסבר הלמדנית והוא מוסיף לכך הסבר מהותי אודות השבת, שצריכה היא להיות כדוגמת השבת הראשונה במעשה בראשית. בכל אופן, הדבר הראשון העולה מתשובה זו הוא מה שנראה כפרדוקס: עצם השאלה עלתה משום היותה של שבת מתחלקת, והתשובה היא ששבת איננה מתחלקת כאילו התשובה אינה סותרת את הנחת היסוד (שבמקומה עומדת) של השאלה. רמ"מ מסביר כי אין כאן פרדוקס אלא שני מובנים בשאלת חלוקה של זמן. פתירת סתירה כשמושג אחד מכיל שתי הגדרות סותרות על ידי חילוק

⁴²⁹ לקוטי שיחות, ח, עמ' 55. ההדגשות במקור

⁴³⁰ לקוטי שיחות, ח, עמ' 54

⁴³¹ לקוטי שיחות, ח, עמ' 56. ההדגשות במקור

⁴³² לקוטי שיחות, ח, עמ' 57. ההדגשות במקור

⁴³³ לקוטי שיחות, ח, עמ' 57. ההדגשות במקור

המושג לשני מובנים שונים נפוץ מאוד בעיקר בספרות הבריסקאית.⁴³⁴ רמ"מ מדייק באיזה מובן נכון לומר כי שבת היא נקודה אחת ובאיזה מובן נכון להמשיך ולהסביר כי שבת היא מתחלקת:

ומובן, שאין בכך סתירה לאמור לעיל... שכל רגע של השבת הוא השבת הוא ענין בפני עצמו – כי כאשר כבר קיימת מציאותה של השבת, אז חלה קדושת השבת על כל הלכותיה בכל רגע **בנפרד**... אך כאשר מדובר ב**יצירת** וקביעת **המציאות** של השבת, לא יתכן לומר, שחלק אחד של היום הוא מציאות של שבת, ואילו חלק אחר **אינו** שבת, כי **המציאות של היום** – קביעתו של היום "כיום אחד, שני... יום שביעי" – הוא ענין אחד שאינו נחלק לחלקים. כלומר: יממה אינה רק עשרים וארבע שעות, כמות גדולה יותר, אלא זוהי מציאות חדשה, איכות שונה. ובלשון הכתוב: "ויהי ערב ויהי בוקר – (נוצרת מציאות **חדשה**) – יום אחד". בכך מובן גם הדין ש"יומי מיפסקי מהדדי (=הימים נחלקים זה מזה). בדומה לכך שעשרה יהודים ביחד יוצרים מציאות חדשה, שחלים לגביה דינים מיוחדים וכו'.⁴³⁵

בשפה 'למדנית' נוכל לומר שרמ"מ מסביר כי 'חלות' השבת היא נקודה אחת – ללא שלימות כל חלקי השבת אין שבת יכולה לחול;⁴³⁶ כפי שתשעה יהודים אינם תשעים אחוז מנין אלא אינם מנין כלל ועיקר, כך ללא כל חלקי השבת אין השבת יכולה לחול כלל ועיקר. לעומת זאת, לאחר ששבת כבר חלה אז מציאותה הקיימת מתחלקת.

בנקודה זו נעצור קמעא ונתבונן כיצד כליו של רמ"מ לאורך השיחה הם כלים שנלקחו מתורתו ומהשראתו של רי"ר, אך עם כלים אלו עושה רמ"מ שימוש מקורי משלו: הוא בונה 'חילוקים' למדניים-דרשניים חדשים בעזרת מתודת הזמן של רי"ר, ומוסיף לזה רעיונות מהותיים שמוסיפים משמעות לחילוקים האנליטיים – דבר שמוסיף רבות לקריאה של הרעיון הלמדני וצובע את החילוק האנליטי בצבעים נוספים.

אולם הקורא את הערות השוליים בשיחה רואה כי מוטיב זה של חלוקת השבת לצד בו היא ברת-חלוקה וצד בו היא לא ניתנת לחלוקה, חוזר על עצמו. ראינו זאת לעיל בהערה מספר 22 שבשיחה ורעיון זה קיים גם כן בהערה 41 המופיעה בעמ' 56 בשיחה. בדומה למה שראינו לעיל בהערה 22 וכן לפני זה בהערה 20, הנושא בהערה 41 אינו זמן השבת בלבד אלא גם השביתה בשבת.⁴³⁷ נדגיש כי גוף הטקסט, כמו דבריו של רי"ר, עוסק ב'זמן' של שבת, והמעבר אל הדיון ב'שביתה' נערך בהערות השוליים: לאחר שרמ"מ מסביר כיצד בלא הפסוק והמכילתא המובאת בנוגע אליו, ניתן היה לומר שהשבת מתבטלת באותו המקרה בו גויים הקיפו את ארץ ישראל, הוא כותב כי "מכיון שבשבת זו לא ישנו איסור השביתה מהמלאכות הנצרכות למלחמה בהמקיפים, נתבטל במילא **כל** ענין השביתה דשבת".⁴³⁸ השאלה העולה היא מדוע ביטול חלק מהמלאכות מבטל את השבת כולה,

⁴³⁴ ראה ר' זוין, אישים ושיטות, עמ' 48; טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 57

⁴³⁵ לקוטי שיחות, ח, עמ' 57-58. ההדגשות במקור

⁴³⁶ וראה בהקדמה לפרק הרביעי את טענתו של שטרן כי 'חלות דין' אצל ר' חיים מבריסק מובאת באותה המשמעות של 'צורה' אצל רי"ר.

⁴³⁷ בדומה לאשר ראינו לעיל בהערות השוליים 20 ו-22 בשיחה של רמ"מ.

⁴³⁸ לקוטי שיחות, ח, עמ' 56. הערה 41. ההדגשות במקור

שהרי "על כל מלאכה יש חיוב בפני עצמו".⁴³⁹ ראוי להפנות את תשומת הלב לכך שביחס לדיון זה, נמצא כי הקביעה התלמודית כי על כל מלאכה יש חיוב בפני עצמו⁴⁴⁰ עומדת בצורה דומה לקביעתו של ר"י כי בשבת כל רגע עומד בפני עצמו, והדברים מתחברים במשנתו של רמ"מ. בטרם רמ"מ עונה על השאלה האחרונה הוא כותב בסוגריים מרובעות כי לפי הדעה התלמודית שהכתוב בפסוק "לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת"⁴⁴¹ הוא המקור לכך שכל מלאכה היא דבר נפרד מחברתה,⁴⁴² אפשרי לומר שכל הסברה לבטל את השבת במקרה המובא במכילתא הוא רק "קודם שנאמר לא תבערו",⁴⁴³ כך שלפי דברים אלו סברת המכילתא נוגעת לזמן הקצר במדבר סיני שבין הפסוק "מחלליה" לבין הפסוק "לא תבערו".⁴⁴⁴ תפיסה זו של רמ"מ על אפשרות של התפתחות הלכתית במשך תקופת המקרא כבר פגשנו בשיחה זו.

לאחר הבאת אפשרות זו בסוגריים המרובעות, מביא רמ"מ שתי תשובות אחרות המתאימות גם לדעה החולקת בתלמוד. התשובה הראשונה היא "שהדין ד'חילוק מלאכות" הוא רק בנוגע לעונשין. אבל בנוגע לאיסורין, כל המלאכות הם איסור אחד כפי האזהרה – "לא תעשה כל מלאכה".⁴⁴⁵ רמ"מ מסביר כי 'חילוק מלאכות'⁴⁴⁶ – העובדה שכל מלאכה היא דבר נפרד מחברתה – נוגע להענשה על כל מלאכה ומלאכה שנעשית בשבת, אך אין בכך כדי להסיק שאין האיסור (ולא העונש על האיסור) הוא אחד. רמ"מ מסתמך כאן על הפסוק המדבר על כל המלאכות כאחד – "לא תעשה כל מלאכה".⁴⁴⁷ התשובה השנייה דומה מאוד לדברים שהבאנו מגוף הטקסט, בעוד ההבדל הוא שכאן הדברים עוברים מהעיסוק בזמן לעיסוק במלאכות. ואמנם נראה כי בסוף דבריו רמ"מ אכן משווה בין תשובה זו שלפנינו לתשובה המרכזית שתובא בגוף הטקסט, ואנו הבאנו אותה מכבר (שהשיבה על 'חילוק רגעים' במקום על 'חילוק מלאכות'):

גם אם נאמר שהדין ד'חילוק מלאכות" הוא גם בנוגע לאיסור – זהו דוקא לאחרי שישנה המציאות דשבת. אבל בנוגע לעשיית (וקביעות) ענין השבת עצמו, מכיון שהטעם ד"לא תעשה כל מלאכה" הוא – כמפורש בעשה"ד – להיות בדוגמא כמו שהקב"ה "וינח ביום השביעי" ("שבת מ"כל מלאכתו" – בראשית ב, ג), הרי כל השביתות מכל מלאכה ומלאכה הן נקודה אחת. ובאם ישנה מלאכה אחת שאין מוזהרים משביתתה, א"א [=אי-אפשר י.א.מ] במילא לחול ענין הדוגמא לוינח גוי' (שזהו ענין שבת) גם בנוגע לשאר המלאכות. (וע"ד [=ועל דרך י.א.מ] המבואר להלן... שבנוגע ל"עשיית" השבת, כל המעלי"ע [=המעט

⁴³⁹ לקוטי שיחות, ח, שם

⁴⁴⁰ ראה מיד בהערה 442

⁴⁴¹ שמות, לה, ג

⁴⁴² שבת, ע ע"א: "הבערה בכלל הייתה, ולמה יצאת? להקיש אליה ולומר לך: מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבים עליה בפני עצמה, אף כל שהוא אב מלאכה חייבים עליה בפני עצמה".

⁴⁴³ לקוטי שיחות, ח, שם. ההדגשות במקור

⁴⁴⁴ שלושה פרקים מפרידים ביניהם במקרא.

⁴⁴⁵ ההדגשות במקור

⁴⁴⁶ אודות 'חילוק מלאכות' בשבת ראה באינציקלופדיה תלמודית, כרך טו, ירושלים תשל"ו, עמ' שפה-ת

⁴⁴⁷ שמות, כ, ט

לעת] דשבת הוא נקודה אחת – אף שלאחרי שחל כבר השבת, כל רגע ורגע הו"ע בפ"ע
[=הוא ענין בפני עצמו י.א.מ.]⁴⁴⁸

כדאי לשים לב כי אם בתשובה האפשרית הראשונה – התשובה שחילקה בין עונשים לאיסורים –
הסביר רמ"מ את המלאכות כולן כאיסור אחד מן הציווי הנורמטיבי האומר "לא תעשה כל
מלאכה", הרי שבתשובה זו אשר אינה שמה דגש על האיסורים שבשבת אלא על המנוחה שבשבת
מסביר רמ"מ את ה'נקודה האחת' שבשבת מן הפסוק המספר לנו על מנוחתו של הא-ל: "שבת
מכל מלאכתו".⁴⁴⁹ שני פסוקים אלו מתנסחים בצורה דומה אלא שהפסוק הנורמטיבי מלמד אותנו
בעיקר על האיסור, ואילו הפסוק העובדתי מלמד אותנו בעיקר על העובדה (כיצד שבת חלה – זאת
ללא קשר לאיסור של האדם מול השבת). כאמור, רמ"מ מקשר תשובה זו למקום בו הוא יוצר
בגוף הטקסט שני מובנים בזמן של השבת. לנקודה זו נשוב ומיד נחתום את הדברים.
בעקבות ההסבר כי 'חלות' שבת היא נקודה אחת משיב רמ"מ על השאלה שראינו בחלק הראשון
של השיחה (ששאלה מהו ייחודה של השבת הראשונה שלאחר מתן תורה, אם התורה הרי ניתנה
בשבת ולפיכך ייחודה של השבת חלה כבר אז לכאורה). לאחר הבאת הקביעה ש"המצוות שניתנו
בסיני ביטלו את הציוויים הקודמים, ולא רק הוסיפו עליהם מעלה נוספת",⁴⁵⁰ רמ"מ כותב:

כך גם לגבי מצות השבת, שכאשר ניתנה מצות השבת בסיני, **התבטל** ציווי השבת שניתן
במרה, על אף שנאמר "כאשר צוך – במרה". ולכן יוצא, שמאותו רגע היו השעות
הקודמות של אותו יום, חולין, לגבי ההמשך, והיום כולו לא נקבע כ"יום השביעי". וכיון
שלפני הפסוק "מחלליה..." לא היתה יכולה לחול מציאות השבת רק על חלק מן היום,
יוצא, שגם השעות שלאחר מתן תורה לא היו שבת. ומכך מובן, שהשבת הראשונה, כפי
שהיא מצד מתן תורה, התקיימה רק בשבת שלאחר מתן תורה.⁴⁵¹

עולה כי מתוך זווית הרואה את השיחה כמהלך דרשני הנועד לענות על השאלות המוצגות
בתחילתן, נראה שעיקרו של המהלך הדרשני-למדני-הלכתי הוא להבין את ייחודה של השבת
הראשונה של מתן תורה, וכך להבין מה מתעורר בכל שנה באותה השבת מבחינה רוחנית. אולם
חשיבות רבה יש כאן בתשומת הלב לעצם הדיון כולו השזור שפות תורניות שונות תוך אימוץ של
מתודה ייחודית שפותחה על ידי רי"ר ומצאה לה בית בדרשותיו של רמ"מ. בשיחה זו אנו רואים
כיצד רעיון של רי"ר שנולד במסגרת הז'אנר הלמדני, מגויס – תוך שהוא מאומץ ונטמע בטבעיות
בדרשה – אל הז'אנר הדרשני, ויוצא נשכר מכך משום החקירות שנעשו בו, פיתחוהו ואף דייקוהו.

4.4 מידת האינטגרציה של תוספת הזמן לאור חקירתם של רי"ר ורמ"מ

⁴⁴⁸ לקוטי שיחות, ח, שם. ההדגשות המקור

⁴⁴⁹ שבת, ב, ג

⁴⁵⁰ לקוטי שיחות, ח, עמ' 58

⁴⁵¹ לקוטי שיחות, ח, עמ' 58-59. ההדגשות במקור

בשונה מן השיחה בה עסקנו עד כה באריכות, בשיחה בה נדון כעת, נושא חלוקתה של השבת אם לאו אינו נושאה המרכזי של השיחה והוא אף מופיע בתוך סוגריים מרובעות בלבד. השיחה החמישית לפרשת יתרו, בלקוטי שיחות חלק טז,⁴⁵² עוסקת בעיקרה ב'תוספת שבת': מצוות תוספת שבת היא החיוב להכניס את שבת זמן מסוים בטרם כניסתה האוטומטית המתרחשת עם השקיעה. רמ"מ מציג שלושה אופנים בהם ניתן לבאר בהם מצווה זו:

א. ישנה מצווה על האדם לקבל על עצמו תוספת שבת, "אך אם עבר על כך, ולא קיבל על עצמו את התוספת, מותר לו לעשות מלאכה עד לתחילת זמן השבת ממש – בין השמשות".⁴⁵³

ב. במידה והאדם לא קיבל על עצמו את תוספת השבת, "חל עליו איסור-מלאכה בזמן התוספת בעל כרחו. כלומר, התורה אסרה לעשות מלאכה זמן מסוים לפני שבת".⁴⁵⁴

"המשותף לשני האופנים האלו", מסביר רמ"מ, "שהחובה מוטלת על ה'גברא'"⁴⁵⁵ (על האדם). לעומת זאת ישנה אופציה נוספת:

ג. "התוספת מחול על הקודש באה מן השבת עצמה, בסגנון הידוע: "החפצא" – השבת – מוסיף מלפניו ומלאחריו... וממילא האדם אסור אז בעשיית מלאכה".⁴⁵⁶

בצמד המושגים חפצא-גברא רבו השימושים בספרות הלמדנות של ה'אחרונים' ובעיקר בבית המדרש של בריסק.⁴⁵⁷ כדאי לשים לב כי לשימוש של רמ"מ במושג 'חפצא' הוקדמו המילים "בסגנון הידוע". נראה כי ריבוי השפות דרכם דן רמ"מ מאפשר לו להגדיר מעט מבחוץ את השימוש במושג למדני זה, במקרה זה כ"מושג הידוע". דומה כי הפרשנים ה'בריסקאיים' אשר זוהי שפתם המרכזית לא נוהגים ללוות את השימוש במושגים אלו ברפלקסיה על עצם השימוש בהם.

⁴⁵² נאמרה בשנת תשל"ח, שתיים עשרה שנים לאחר השיחה הקודמת

⁴⁵³ לקוטי שיחות, ח, עמ' 248

⁴⁵⁴ לקוטי שיחות, ח, עמ' 248-249

⁴⁵⁵ לקוטי שיחות, טז, עמ' 249. ההדגשות במקור

⁴⁵⁶ לקוטי שיחות, טז, שם. ההדגשות במקור

⁴⁵⁷ הסבר על צמד מושגים אלו ראה אצל שלומון, חילוק וחקירה, עמ' 21-24. אולם ראה את דבריו של שי עקביא וזנר כי "המשמעות המדויקת שלהם לא תמיד נהירה" (ש"ע וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא בראי משנתו של הרב שמעון שקופ, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור למשפטים, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה, עמ' 146). וראה בעבודתו של וזנר הסברים אפשריים שונים לצמד מושגים זה (עמ' 153-162), ושם בעיקר על שימוש של ר' שמעון שקופ במושגים אלו. וראה את הסברו של הרב שמעון גרשון רוזנברג (הרב שג"ר) כי ההבדל בשימוש של ר' שמעון שקופ בשימוש של ר' חיים מברסק בצמד מושגים אינו רק הבדל למדני-אנליטי אלא נובע מהבדלים בתפיסת הדת והמצוות (הרב ש"ג רוזנברג (שג"ר), בתורתו יהגה – למוד גמרא כבקשת אלוקים, אלון שבות תשס"ט, עמ' 98-99). ואולם נראה ושימושו של רמ"מ במושגים אלו נעשה לרוב בצורה בריסקאית (ראה למשל עיסוקו ב"חפצא דתפלה", לקוטי שיחות, לד, עמ' 71) המאפשרת בסופו של חשבון חופש רב יותר (משום שלפי לשון זו ניתן לקטלג מהויות מופשטות כ'חפצא'), זאת במידה ויחד עם זאת משתחררים מהכללים הבריסקאיים המחמירים. בהמשך לדבריו של הרב שג"ר על היחס בין השימוש במושגים אלו לתפיסת עולם, ראה כיצד הרב מורגנשטרן מתרץ שאלה של רבי יוסף ענגיל אודות הגדרות של גברא וחפצא לפי תפיסה פילוסופית-קבלית כשהדבר כולו מתנהל בשדה הלמדנות (דעה חכמה לנפשך, פרשת בהעלותך תשע"ג, ירושלים תשע"ג, עמ' מא-מג). וראה תפיסה המזכירה את דבריו של הרב מורגנשטרן מן הצד הפילוסופי (קאנטיאני) אצל הרב מיכאל אברהם (ר' אברהם, שתי עגלות, עמ' 45-47).

בנוגע לשלושת האופציות שהועלו כיצד נכון להבין את תוספת השבת, מדייק רמ"מ בדברי המכילתא⁴⁵⁸ הממשיכה את ההוספה מחול על הקודש ל"זאב שהוא טורף מלפניו ומאחריו", וקובע כי על פיה ההוספה מקודש לחול היא ביחפצא': "אין הכוונה שבשבת יש שני ענינים שונים – קדושת השבת של היום עצמו, וה"טורף", התפשטות הקדושה לפניו ואחריו – אלא שזוהי אותה קדושת שבת אחת, קדושת השבת מורכבת מקדושת היממה של יום השבת ביחד עם הקדושה שלפניה ואחריה".⁴⁵⁹ רמ"מ בוחר אפוא באופציה השלישית מבין שלושת האופציות המובאות. לאחר מכן מביא רמ"מ בסוגריים מרובעות שתי נפקא מינות' (בלשונו של רמ"מ "הבדלים למעשה"⁴⁶⁰) לשאלה האם נכון להסביר את מצוות תוספת השבת כפועלת על היחפצא' או על היגברא'.⁴⁶¹ ההבדל למעשה' הראשון מתבטא בשאלה "אם אפשר לצאת ידי-חובת קיום מצוות השבת (קידוש היום וכדומה) בזמן התוספת".⁴⁶² למותר לציין שמידת האינטגרציה הגבוהה בין תוספת שבת לשבת עצמה על פי שיטת המכילתא, תענה על כך תשובה חיובית.⁴⁶³ ההבדל למעשה השני, נוגע לשאלת הבנת הזמן של שבת בה אנו עוסקים, לרי"ר ולשיטתו:

אם נניח כי השבת היא נקודה אחת – מסתבר, שלפי האופן הראשון צריך להיות, שזה רק לגבי עצם היממה של יום השבת, ולא לגבי תוספת שבת. לפי האופן השני, שתוספת שבת היא חלק מקדושת השבת עצמה נכללת גם היא באותה "נקודה אחת" של יממת השבת.⁴⁶⁴

בדברי רמ"מ הפותח במילים "אם נניח כי השבת היא נקודה אחת", נראה ממבט ראשון שהנחה זו עומדת כנגד הנחתו של רי"ר שהשבת מתחלקת לחלקים והיא אינה נקודה אחת. ואמנם רמ"מ מפנה שם בהערת שוליים (הערת שוליים *48) למפענח צפונות, ומוסיף: "אבל שם נראה דבשבת כל רגע הוי מציאות בפ"ע [=בפני עצמו י.א.מ]". אולם מיד אחר כך מפנה רמ"מ לשיחה הקודמת שהבאנו. בדברים שם העלנו כי לדברי רמ"מ על אף שזמן השבת מתחלק, הדבר נכון רק לאחר שהשבת מקבלת את 'חלותה'; עצם חלותה לעומת זאת היא נקודה אחת. ניתן לומר כי ההפניה לשיחה הקודמת שהבאנו מראה כי יש לפרש את ה"נקודה אחת" המופיעה בפסקה שלפנינו כיחלות' שבת, ולא כמאפיינת את זמנה שבת לאחר שכבר קיבלה את קיומה. אף-על-פי-כן, המילים "אם נניח", עשויות להעמיד קביעה זו בצורה לא חד-משמעית, משום שניתן גם להבין כי רמ"מ אמנם דוחה הנחה זו אולם הוא חוקר את הדברים לשיטת המניחים כן. על ההבדל למעשה המצוי בשאלת מהות תוספת שבת בעומדה מול שבת כ'נקודה אחת', כותב רמ"מ כדברים הבאים בהערת שוליים (הערה מספר 49) המופיעה בסופה של הפסקה דידן; הערת שוליים זו סוגרת מעגל עם השיחה הקודמת:

⁴⁵⁸ מכילתא, יתרו, פרשה ז

⁴⁵⁹ לקוטי שיחות, טז, עמ' 254-255

⁴⁶⁰ לקוטי שיחות, טז, עמ' 255

⁴⁶¹ רמ"מ מסביר כי לשיטת התלמוד (יומא, פא ע"ב) צריך להבין כי תוספת שבת היא אכן על היגברא' (עמ' 251)

⁴⁶² לקוטי שיחות, טז, שם

⁴⁶³ בנוגע לדעה שתוספת שבת חלה על היגברא', ראה הערה 31 בשיחה זו.

⁴⁶⁴ לקוטי שיחות, טז, שם

וי"ל דנפק"מ [= ויש לומר דנפקא מינה י.א.מ] קודם שנאמר הציווי "מחללי[ה] מות יומת" (שממנו למדין במכילתא תשא עה"פ [=על הפסוק י.א.מ], שלא יהו ישראל אומרין הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה) דאזו גם אם חללו רק תוס[פת] שבת הרי"ז [=הרי זה י.א.מ] בגדר ד"חללנו מקצתה".⁴⁶⁵

כפי שראינו לעיל אף כאן עוסק רמ"מ במצבים הלכתיים אשר היו רלוונטיים רק במצבים מסוימים מאוד במהלך התפתחותה של התורה וההלכה במשך ההיסטוריה של המקרא. הדברים נאמרים כמובן בהסתמכותו של רמ"מ על כך שהמדרש מגלה את תוכנו הפנימי של הפסוק ולא על כך שהמדרש משתמש בפסוק כאסמכתא לדרשה.

4.5 הזמן ההלכתי של רי"ר ככלי לביאור הזמן החסידי של רמ"מ

השיחה הראשונה שהבאנו אודות חלוקת הזמן של שבת הייתה דרשה שנושאה הוא מהות זמנה של שבת באופן הלכתי ורעיוני, השיחה השנייה הייתה גם כן עיסוק הלכתי ורעיוני אם כי נושא מהות זמן השבת רק ליווה את הרעיון אגב אורחא בהיותו נוגע להשלכותיו של הדיון העיקרי. לעומתן, השיחה ממנה נביא כעת היא שיחה רעיונית-חסידית בה רעיון הזמן של רי"ר מוצא עצמו שם לשם הבהרת רעיון חסידי. שיחה זו המופיעה בלקוטי שיחות חלק יז ונאמרה בישיבת הגדולי (השבת שלפני חג הפסח) שנת תשל"ה (השיחה נאמרה אם כן בין השיחה הראשונה העיקרית שהבאנו בתחילה, לשיחה השנייה בה עסקנו כעת) עוסקת בעיקרה בשבת כמסמלת את 'האתהפכא'. עיקר הרעיון של המושג בא לציין כי דבר שלילי אינו מתבטל או נכפה ('אתהפכא') אלא הופך את כוחותיו שעד עתה נותבו לצד לא נכון ולא טוב אל הצד הנכון והטוב.⁴⁶⁶ רמ"מ מתייחס למהות הזמן של שבת דרך המושג 'אתהפכא', וכותב כי "הסיבה לכך שבשבת ישנו העניין של אתהפכא היא מפני שעצם הזמן של שבת הוא ענין של 'אתהפכא'",⁴⁶⁷ ומיד מסביר את הדברים. רמ"מ דן במושג הזמן, ובשם רבי דב בער, המגיד ממזריטש,⁴⁶⁸ מסביר כי הזמן "הוא נברא בדיוק כשאר נבראים",⁴⁶⁹ ו"כשם שאצל הנבראים של ששת ימי בראשית הייתה בכל יום התהוות של נבראים חדשים, השונים מן הנבראים של הימים האחרים, כך גם לגבי הזמן של ששת ימי בראשית, שכל יום היה התהוות של זמן שונה".⁴⁷⁰ על סמך עקרון זה, ועל סמך המדרש המובא

⁴⁶⁵ לקוטי שיחות, טז, שם. הערה 49

⁴⁶⁶ על אתהפכא ואתהפכא אצל מייסד חסידות חב"ד רבי שניאור זלמן מלאדי, ראה: מ' חלמיש, משנתו העיונית של רבי שניאור זלמן מלאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 374-382

⁴⁶⁷ לקוטי שיחות, טז, עמ' 64.

⁴⁶⁸ הספר המקיף ביותר שנכתב על רבי דב בער הוא ספרו של נ' לדרברג, השער לאין: תורת החסידות בהגותו של רבי דוב בער המגיד ממזריץ', ירושלים תשע"א

⁴⁶⁹ וראה דברים אלו אצל הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק שני, פרק יג

⁴⁷⁰ לקוטי שיחות, טז, שם. ההדגשות במקור

בלשונו של רש"י: "מה היה העולם חסר-מנוחה, באת שבת באת מנוחה",⁴⁷¹ מסביר רמ"מ כי "אין לחלק בין עצם הזמן של יום השביעי לבין ענין המנוחה שבו, מהותו של זמן השבת הוא ענין המנוחה".⁴⁷² רמ"מ מסביר: "זמן מורכב מעבר הוה ועתיד, ובענין זה דומים כל ששת ימי בראשית... אך הזמן של שבת הוא "מנוחה" – מעל לשינויים של עבר הוה ועתיד".⁴⁷³ ההסבר מדוע אם כן זמן השבת הוא אחד מייצוגיו של מושג ה'אתהפכא' הוא כדברים הבאים: "זוהי הכוונה של "באת שבת באת מנוחה" – הזמן של יום השביעי, המוגבל בשינויים של עבר הוה ועתיד, גם הוא מתהפך ומתעלה, ומתהווה לזמן שמעל לשינויים – שבת ומנוחה".⁴⁷⁴ לרעיון זה של זמן השבת, "של עבר הוה ועתיד ויחד עם זאת – נעלה בשינויי הזמן",⁴⁷⁵ נותן רמ"מ "דוגמא בהלכה". כאן תעמוד לפנינו דוגמה נוספת כיצד שפתו ההלכתית-למדנית הייחודית של רי"ר משמשת גשר מעולם ההלכה הנורמטיבי, או זה הלמדני-אנליטי, אל עולמה הרוחני של החסידות. הדוגמה ההלכתית שנותן רמ"מ כדי להסביר את זמנה של השבת מבחינה רוחנית היא, באופן שאולי יכול להפתיע, מיום הכיפורים – זמן שעל פי רי"ר הוא 'נקודה אחת' ובא כהנגדה אל הזמן המתחלק של שבת. יחד עם זאת הקורא את שיחותיו של רמ"מ שהבאנו עד כה בנושא שם לב כי בדברי רמ"מ נטייה מעניינת להגדיר את זמן השבת כ'נקודה אחת' ועם זאת להסתדר עם דבריו של רי"ר בנושא:

ישנן ענינים התלויים בזמן ומוכרחים להיות לאורך תקופה מסויימת, ויחד עם זאת הם במסגרת של נקודה אחת. לדוגמא: על קטן שהגדיל באמצע יום השבת, או באמצע יום

⁴⁷¹ פירוש רש"י לבראשית, ב, ב

⁴⁷² לקוטי שיחות, טז, שם.

⁴⁷³ לקוטי שיחות, טז, שם

⁴⁷⁴ לקוטי שיחות, טז, עמ' 65-66. ההדגשות במקור

⁴⁷⁵ לקוטי שיחות, טז, עמ' 66. אודות התעלות האדם מעל הזמן אצל מייסד חסידות חב"ד רש"ז ראה דבריו הקשורים קשר הדוק לנושא הבא והוא אי-המצאות הזמן אצל הא-ל: "וכשישים האדם הדברים האלה על לבו שכל העולם הוא תחת הזמן והזמן הוא נחשב כרגע לפניו יתברך שהוא למעלה מהזמן ואין לפניו שום התחלקות זמן כלל והיתה בלבו כיקוד אש בוערת ותכלה נפשו לדבקה בו יתברך וזהו תשובה קדמה לעולם. שאין הפירוש שהיתה קודם בריאת העולם. שאם אין עולם אין עון אשר חטא ואין תשובה. אלא הענין שהתשובה בכלות הנפש הוא למעלה מהזמן והעולם. שהוא לדבקה בו יתברך באור אין סוף ברוך הוא שאין לפניו שום התחלקות זמן כלל" (רש"ז, לקוטי תורה, ניו יורק תשס"ב, דרושים לר"ה, עמ' 121). עוד אודות התעלויות מיסטיות מעל הזמן במסורת היהודית ראה אצל רבי שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ): "ומי שאינו מרגיש בתנועה, כגון אלו הנשקעים בדברים המענגים אותם, ידמו להם הזמן הארוך קצר ולא יפעל הזמן כלום, כמו שספרו הפילוסופים על אנשים אלהיים נשקעים בשינה בארץ רודי"ש בהדבקם בשכל הפועל שלא הרגישו בתנועה, וכן לא הרגישו בזמן כי הזמן מקרה לתנועה, וכן הזכירו חז"ל על חוני המעגל שנשקע בשינה שבעים שנה ולא הרגיש בתנועה, והזמן לא פעל בו כלום, כאילו לא היה אלא שנת של לילה אחת. וזה היה ענין משה רבנו עליו השלום בעומדו בהר ארבעים יום וארבעים לילה, כי מרוב התענוג שהיה לו מלימוד תורה מפי הגבורה לא הרגיש בתנועה והזמן לא פעל בו כלום... ובמדרש תנחומא רמזו שמה רבנו ע"ה לא מרגיש בזמן, וזהו שאמרו מנין היה יודע משה אימתי יום ואימתי לילה? אלא שהקב"ה מלמדו תורה שבכתב ידע שהוא יום וכיוצא בזה אמרו בואלה שמות רבא. וזהו ענין אליהו ז"ל שהוא עדין חי וקיים, לפי שהוא בשמים עם המלאכים למעלה מהתנועה, וכיון שהוא למעלה ממנה, הוא למעלה מהזמן והזמן אינו פועל בו. וזהו סיבת קיום אנשי התחייה בעולם שכולו ארוך. והשם יזכנו להיות מהם, אמר" (רבי שמעון בר צמח דוראן, מגן אבות, ירושלים תשס"ג, עמ' 420) עוד אודות התעלויות מיסטיות מעל הזמן (מתוך מקורות של המיסטיקה המזרחית והפיזיקה המודרנית) ראה אצל קאפרה, הטאו, עמ' 168-176.

הכפורים, סובר הרוגוצ'בי **שמן התורה** הוא חייב רק לגבי שבת, בכל דיני השבת, מפני שכל רגע בשבת הוא זמן פרטי בפני עצמו, אך לגבי יום הכיפורים הוא פטור, מפני זוהי **נקודה אחת**.⁴⁷⁶

הרעיון של רי"ר כי הזמן של יום הכיפורים הוא 'נקודה אחת' שאינה מתחלקת לרגעים (וכך לפי רמ"מ, גם לא לעבר, הוה ועתיד) משמש בשביל רמ"מ דרך בה ניתן להדגים סוג של זמן שמעבר לשינויי הזמן; דרכו הלמדנית של רי"ר מבהירה במקרה זה רעיון חסידי של רמ"מ. אנו רואים כיצד ההפשטה ההלכתית של רי"ר והפרדיגמה הפילוסופית בה ניתח את ההלכה, מייצרת סוג של גשר וקשר בין עולם ההלכה לעולם החסידות. נוסף הערה שלא מן המניין והיא שרמ"מ מביא דוגמה נוספת לרעיון זה על ידי השימוש במושג של 'פעולה מתמשכת',⁴⁷⁷ מושג בו נדון בפרק הבא.

4.6 דו-משמעות בהגדרת הזמן כ'נקודה'

עד כה עסקנו בשאלה האם הזמן הוא 'נקודה אחת' או מתחלק – בנוגע לזמן של השבת, ובזמן של יום הכיפורים. כעת נראה כיצד ישנו שימוש במושג 'נקודה' לגבי ה'זמן', אם כי הפעם מושג זה משמש על מנת למצוא הגדרה של הזמן כפי שהוא עומד לפני הא-ל. למרות שיתוף השם, ההגדרה של 'נקודה' באה כאן במשמעות אחרת מההגדרה של נקודה לגבי יום כיפורים:⁴⁷⁸ ביום כיפור הנקודה באה להביע את אי-חלוקתו של יום זה, ואילו במקרה דידן הנקודה באה להסביר את אי-הימצאות הזמן אצל הא-ל: "דאצלו ית[ברך] לא שייך כלל גדר זמן והכל כנקודה וחוט השערה".⁴⁷⁹ משפט זה של רי"ר בא בהקשר הלכתי, סביב מציאויות השייכות כביכול לעבר, ברם לפי דעות שונות בהלכה "הוי כאילו יש גם עכשיו".⁴⁸⁰ הסיבה והאפשרות לדברים היא משום שלפני הבורא הנשגב מחילוקי זמנים, "הזמן כנקודה ושייך [העבר י.א.מ] גם עכשיו".⁴⁸¹ אולם כפי שראינו בשיחה האחרונה שהובאה, גם רמ"מ עושה במושג 'נקודה' שימוש כפול: הן על מנת לציין את אי-חלוקתו של הזמן והן על מנת לציין התעלות מעל הזמן, והוא אף קושר הדוקות את שני המובנים.

⁴⁷⁶ לקוטי שיחות, טז, עמ' 66

⁴⁷⁷ לרוב המושג מוצג כ'פעולה נמשכת', ראה בפרק הבא. וראה את הדוגמה: "פעולה מתמשכת, כיציאת מצרים, למשל: היציאה ממצרים צריכה להמשך זמן מה, ובשינויים במשך זמן זה: קודם חצות, לאחר חצות, יום ט"ו בניסן, וכמצוי בביטויים בגמרא: נגאלו בערב, יצאו ביום, חפזון דמצרים חפזון דישראל. אך יחד עם זאת מתמשך **אותו** תוכן של יציאת מצרים ומשפיע בכל דור ודור ובכל יום, שחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים, באופן שאילו לא הוציא הקדוש-ברוך-הוא... **אנו**... משועבדים היינו לפרעה ממצרים" (לקוטי שיחות, טז שם. ההדגשות במקור)

⁴⁷⁸ ראה דבריו של הרב מ.מ. כשר אודות מובנים שונים למילה 'נקודה' בספרות ההלכה ומחשבת ישראל (מפענח צפונות, עמ' 185)

⁴⁷⁹ צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 20. ההדגשות שלי

⁴⁸⁰ צפנת פענח מהדו"ת, שם.

⁴⁸¹ צפנת פענח מהדו"ת, שם.

השיחה שלפנינו (השיחה השנייה לפרשת כי-תשא בלקוטי שיחות חלק טז), כמו שיחות רבות אחרות של רמ"מ, מתחילה כביאור בפירוש רש"י לתורה. עיקר מהלכה של השיחה מלווה שלוש מחלוקות של רבי יהודה עם רבי מאיר; רמ"מ מנסה למצוא את הקו המשותף בין מחלוקת אלו. אף כאן, כפי שראינו לאורך הפרק הקודם, עוסק רמ"מ ב'לשיטתא' במחלוקתם; וכפי שראינו בדוגמאות מן הפרק הקודם, אף כאן מקפיד רמ"מ לאחר הסברת המחלוקות בשיטת ה'לשיטתא' להביא את ה'צריכותא' – להסביר מה יש בכל אחת מן המחלוקות שאין בחברתה בנוגע לשיטה העומדת בבסיס המחלוקות. את שלוש המחלוקות מבאר רמ"מ דרך השאלה על מה נכון לתת את הדגש: על ההווה או על העתיד. לפי הסברו של רמ"מ גישתו של רבי יהודה היא בשימת הדגש על העתיד ואילו של רבי מאיר על ההווה.

המחלוקת העיקרית בשיחה זו נוגעת לעשיית שמן המשחה: רבי מאיר אומר כי בשמן הזית שלקו את שורשי הצמחים, ואילו רבי יהודה חולק עליו ואומר תחילה כי השרו את שורשי הצמחים במים, ורק "אחר כך הציף עליהם את השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן מעל העקרין",⁴⁸² זאת כדי שה"עקרין" לא יבלעו את השמן. לאחר שרמ"מ מרחיב ביאורו במחלוקת זו הוא מסביר אותה כך ש"לפי שיטת רבי מאיר... העיקר הוא עשיית שמן באופן של מרקחת: הדרך הטובה ביותר לעירוב שני דברים ("דבר המעורב בחבירו") הוא על ידי בישולם יחדיו",⁴⁸³ זאת משום שרבי מאיר שם את הדגש על מילות הפסוק "ועשית... אותו... מרקחת".⁴⁸⁴ "אם כי התוצאה היא", ממשיך רמ"מ, "שהפרט של שמן משחת קודש יהיה" איננו מושלם כל-כך, כשמן בפני עצמו, אלא מעורב בעקרין".⁴⁸⁵ לעומת זאת, עשיית השמן בדרכו של רבי יהודה מובילה לאי-שלימות ב"מרקחת" וזאת משום ש"קליטת הריח בשמן איננה על ידי בישול השמן ביחד עם העקרין; אך התוצאה של הפעולה היא בשלימות: מתקבל "שמן משחת קודש יהיה" – שמן אמיתי (ובפני עצמו)."⁴⁸⁶ רמ"מ מסביר כי שתי דעות אלו, "משקפות אופנים שונים בגישת היהודי לקיום המצוות"⁴⁸⁷ והשאלה המהותית הנידונה כאן היא זו: "האם העיקר הוא שיא השלימות בהווה, למרות שעל ידי כך תיפגם השלימות בעתיד"⁴⁸⁸ – זוהי שיטת רבי מאיר שמקפיד על עשיית המרקחת בשלימות, אם כי התוצאה העתידית שלה, השמן, לא יהיה מושלם; "או העיקר הוא השלימות של התוצאה (ולתמיד), אפילו כאשר לשם כך נפגמת שלימות העשייה בהווה"⁴⁸⁹ – זוהי שיטת רבי יהודה שמבכר את התוצאה העתידית, את שלימות השמן, על פני העשייה ההווה, עשיית המרקחת.

כאמור, הדברים נבחנים במתודת ה'לשיטתא' ורמ"מ מביא שני מקומות נוספים בהם מחלוקת רבי מאיר-רבי יהודה טומנת בחובה את השאלה אודות ביכור ההווה (רבי מאיר) או העדפת העבר (רבי יהודה). מחלוקת אחת שמביא רמ"מ היא בדיני ממונות בשאלת דינו של השוכר: האם יהיה

⁴⁸² פירוש רש"י, שמות ל, כד. מקור הדברים מן התלמוד הירושלמי, שקלים פ"ו ה"א; סוטה פ"ח ה"ג.

⁴⁸³ לקוטי שיחות, טז, עמ' 423.

⁴⁸⁴ שמות, ל, כה: "ועשית אותו שמן משחת קודש רוקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קודש יהיה".

⁴⁸⁵ לקוטי שיחות, טז, עמ' 424.

⁴⁸⁶ לקוטי שיחות, טז, שם. ההדגשות במקור.

⁴⁸⁷ לקוטי שיחות, טז, שם.

⁴⁸⁸ לקוטי שיחות, טז, שם.

⁴⁸⁹ לקוטי שיחות, טז, שם.

כשומר חנם ויהיה פטור בסיטואציה בה החפץ ייגנב או יאבד (רבי מאיר), או שדינו יהיה כשומר שכר ואז יתחייב בסיטואציה מעין זו (רבי יהודה). המחלוקת הנוספת שמביא רמ"מ על מנת "לחזק את השיטתיות של רבי מאיר ורבי יהודה",⁴⁹⁰ היא בנוגע לזימון טרם ברכת המזון: האם הוא זוקק אכילה בשיעור 'כזית'⁴⁹¹ (רבי מאיר) או בשיעור גדול יותר, שיעור 'כביצה'⁴⁹² (רבי יהודה). לאחר הסבר כל אחת ממחלוקת אלו לפי השאלה המנחה האם ההווה מכריע או העתיד,⁴⁹³ עובר רמ"מ אל ה'צריכותא': נביא כעת את הסברו של רמ"מ לשאלה מדוע נצרך היה להביא את המחלוקת אודות עשיית שמן המשחה במפורש כדי ללמוד את העיקרון המנחה בנוגע אליו, ולא די היה במקורות הנוספים שבסוגיה זו על מנת ללמוד זאת; בהסבר זה נכנסים לתמונה דבריו של רי"ר על אודות הזמן ביחס לא-ל. ההסבר שמביא רמ"מ מכריח להבין את הפער בין הזמן השייך לאנושי (השאלה האם ההווה או העבר מכריע היא שאלה השייכת לאלו שזמן שייך אליהם), לבין אי-שייכות הזמן אשר אצל הא-לוהי. על אף שהורגלנו למצוא אצל רמ"מ בתוך דיון העוסק בתחומי תורת 'הנגלה' דיון חסידי ורוחני מסוג זה, חשוב לשים לב כי המקור עליו מסתמך רמ"מ בגוף הטקסט איננו ספר חסידות, קבלה או פילוסופיה יהודית, אלא ספר הלכתי-למדני, שבאופן שאינו מפתיע הוא ספרו של רי"ר:

עשיית שמן המשחה היא ציווי של **הקדוש ברוך הוא**, אשר לגביו היה הווה ויהיה **כאחד**, והעתיד כבר קיים **בהווה**. במיוחד לפי ההדגשה בתוספתא "שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום", כפי שמפרש זאת הרוגוצובי, שזהו "כנקודה", "חלק שאינו מתחלק". אם כן, גם אם קיום הציווי תלוי ביהודים, הרי כיוון שמדובר על קיום של הקדוש ברוך הוא, יש לקיימו כפי שקיימים הדברים מצדו, כביכול, היה הווה ויהיה **כאחד**.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ לקוטי שיחות, טז, עמ' 426

⁴⁹¹ על אודות שיעור זה ראה באנציקלופדיה תלמודית, כרך יב, ירושלים תשמ"ה, עמ' קכח-קלד

⁴⁹² על אודות שיעור זה ראה באנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' עמ' קמג-קמה

⁴⁹³ ראו את דברי רמ"מ בנוגע למחלוקת בדין שוכר: "כאשר סוברים שהמשכיר מתחשב בעיקר ב"הווה", ברצונו להרוויח את הכסף על-ידי השכרת שורו ובאמצעות זאת גם יישמר השור, אז יסתפק המשכיר בכך שהשוכר ישמור על החפץ משמירה רגילה של שומר חנם, ולא בשמירה מעולה של שומר שכר, השומר גם מפני דבר בלתי-רגיל העלול לקרות **בעתיד**, מפני שגם באמצעות שמירה **כזאת** נשמר החפץ בהווה, כרגיל. החשש שמא יקרה **בעתיד** ענין של גניבה ואבידה אינו מעכבו מהשכרת החפץ, ומהרווחת הכסף **בהווה**. לפיכך, לשיטת רבי מאיר שה"הווה" מכריע על פני ה"עתיד", יוצא, שהשמירה שעליה הסתמך המשכיר היא השמירה **הרגילה** של שומר חנם. לעומת זאת, לשיטת רבי יהודה, שה"עתיד" מכריע לגבי ה"הווה", הרי כל עוד אין המשכיר בטוח שהחפץ יישמר בשמירה מעולה, כך שגם בעתיד הוא יישאר שלם, הוא **לא** יוותר עליו, אפילו למען הכסף שהוא מרוויח בהווה. וכיוון שהשוכר איננו שומר חנם העושה למפקיד טובת חנם, אלא הוא שוכר את החפץ ומשתמש בו, מקבלים את הסברה, שהמשכיר הסתמך על כך, שהוא ישמור את החפץ בשמירה מעולה" (לקוטי שיחות, טז, עמ' 426. ההדגשות במקור). וראו דבריו בנוגע למחלוקת בדין זימון: "לפי רבי מאיר, שמתחשבים ב"הווה", צריך לומר, שכאשר ישנו ענין של אכילה, צריך להתחייב כבר בהווה בזימון מדרבנן, וכיוון ששיעור אכילה הוא כזית, יש לומר כאסמכתא, ש"ואכלת" הוא ענין בפני עצמו, וכבר בהווה, בשעת אכילה, ש"אכילה בכזית" חייבים בזימון. לעומת זאת, לפי רבי יהודה יש להתחשב בעתיד, וענין ה**אכילה** בהווה איננו מכריע, אלא תוצאות האכילה והשפעתה: מטרת האכילה היא השביעה, והיא הגורם לחיוב **"וברכת"** – דרושה כאן "אכילה שיש בה **שביעה** ואיזו זו כביצה" (לקוטי שיחות, טז, עמ' 427. ההדגשות במקור).

⁴⁹⁴ לקוטי שיחות, טז, עמ' 427

מן הדברים עולה כי שוני מצוות שמן המשחה ממצוות זימון או מדין מפקיד בנוגע ליחס לא-ל מצריך את הבאת המחלוקת במפורש, וזאת משום שאצל הא-ל לא שייך עבר הווה ועתיד אלא הכול אצלו "כנקודה". מסיבה זו ניתן היה לסבור שאי-היות הזמן אצל הא-ל מסיר את המחלוקת בשאלת ההווה או העתיד מן הדיון על שמן המשחה; משום כך צריך היה להביא מחלוקת זו מפורשות על מנת להסיר סברא זו. צריך לשים לב כי רמ"מ עושה שימוש הדומה לשימוש של רי"ר ברעיון אי-המצאות הזמן של הבורא, כשהוא שם רעיון זה ביחס למצווה המושפעת מן הזמן ומחייבת את האדם בעל הזמן. העיסוק של שניהם הוא במתח מסוים שנוצר בין שתי פרספקטיבות אלו, ובפתרונו.⁴⁹⁵

כאמור, רמ"מ שומר לאורך הדיון כולו על הבאת מקורות הלכתיים-למדניים גם בעת עיסוקו בנשגבות הבורא מן הזמן; אולם כל זאת בגוף הטקסט. מן הערות השוליים בשיחה ניתן ללמוד כי בבסיס הדברים מסתתר גם רעיון חסידי-קבלי; רמ"מ מביא שם רעיון חסידי וקבלי הלכות מספרי החסידות והקבלה: לאחר שרמ"מ כותב שלגבי הקב"ה "היה הווה ויהיה כאחד", הוא מפנה בהערת שוליים ל"שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א) – ע"פ זח"ג (ברע"מ) [=זוהר חלק ג (ברע"מ מהימנא) י.א.מ] רנז, סע"ב".⁴⁹⁶ על אף שרמ"מ מקפיד להראות כי חלקי התורה לא נפרדים כלל ועיקר והוא מיישם אי-נפרדות זו בשיחותיו, אנו רואים כי בגוף שיחה זו הספרים הנוכחים הם אלו השייכים לספרות ה'ינגלה' בלבד, וזאת על אף שספרות תורת ה'נסתר' נוכחת בדברים והרוצה יוכל למצוא את מקורותיה בהערות השוליים. רי"ר שמעלה את שאלת הזמן ביחס לבורא במהלך דיונים הלכתיים (בדומה לתוספתא⁴⁹⁷ אותה רמ"מ מפרש בפסקה המובאת) מאפשר לרמ"מ לומר דברים אלו, ויחד עם זאת להסתמך על מקורות מספרות ה'ינגלה' בלבד. הדבר מתאפשר אפוא משום שבין שורותיו ובשורותיו ההלכתיים-למדניים של צפנת פענח המובא בשיחתו של רמ"מ, מצוי רעיון פילוסופי-תיאולוגי שתפקידו להבהיר את הדיון ההלכתי.

4.7 קיומו של הזמן בעולם הנשמות – חקירתו של רי"ר מול גילוי מיסטי של רי"ר

עד כה ראינו כיצד הדיון האם הזמן בר חלוקה מופיע אצל רמ"מ, בעקבות רי"ר, בזמנים הלכתיים כשבת ויום כיפורים, ולאחר מכן כיצד הזמן כנקודה בלתי מתחלקת מופיעה אצל רי"ר ומובאת אצל רמ"מ בדרך של ספק "שיתוף השם" לזמן ביחס אל הא-ל. כעת נראה עיסוק של רי"ר ורמ"מ בשאלת קיום הזמן אצל הנשמה.⁴⁹⁸ את העיסוק הזה רואה הרב מ.ש. כשר כדיון מיוחד, וביחס

⁴⁹⁵ ראה אצל רי"ר בצפנת פענח מהדו"ת, שם

⁴⁹⁶ לקוטי שיחות, טז, עמ' 427. הערה 27

⁴⁹⁷ ראה תוספתא עדיות, פרק א, יא: "הימים והשעות כחוט השערה לפני המקום".

⁴⁹⁸ יתכן שגם שאלה זו קשורה לפילוסופיה המיימונית הטבועה בלמדנותו של רי"ר. עצם הבאת שאלה אשר אינה מניחה כמובן מאליו מושג של זמן ביחס לישות הקיימת באופן אונטולוגי וממשי, מסתמכת על ההבנה ש"הזמן עצמו הוא מכלל הנבראים" (מורה נבוכים, חלק שני, פרק יג) ומשום כך מציאות הזמן אינו דבר המובן מאליו. לא בכדי הציטוט הראשון שמביא הרב מ.ש. כשר, בפתיחת דבריו והקדמותיו על ה'זמן' במשנתו של רי"ר הוא ציטוט זה מן ה'מורה' (ראה מפענח צפונות, עמ' 87).

אליו כותב: "על הבעיות השייכות לתחום הספירות העליונות, אין רבינו [=רי"ר י.א.מ] דן במיוחד, אמנם אתה מוצא בכתביו פה ושם, גישה מיוחדת לנושאים אלו – הקשורים במהלך מחשבתו לגדרי ההלכה, וחוקי ההלכה קובעים אצלו גם את ראיית המציאות העליונה".⁴⁹⁹ עולה כי רי"ר דן ב"מציאות העליונה", בדרך בה מתוך הדיון ההלכתי (שמערב בתוכו לרוב מוטיבים פילוסופיים) נקבעות מסקנות הדיון. ראינו לעיל כיצד השפה הפילוסופית מהווה גשר בין "גדרי ההלכה" ל"מציאות העליונה" ודומה כי הדברים נכונים גם כאן. נמצא אם כן כי רי"ר החל לבנות גשר זה עוד בטרם רמ"מ המשיכו ופיתחו ביתר שאת.

השיחה של רמ"מ בה נעסוק כעת, אינה עוסקת במרכזה בשאלות הלכתיות למדניות או תלמודיות כמו רוב השיחות שראינו עד כה בפרק זה (יוצאת דופן היא השיחה אודות זמן השבת כ'אתהפכא'), והיא דרשה חסידית 'קלאסית' יותר על פרשת השבוע. עיקר נושא השיחה (השיחה הראשונה לפרשת חיי שרה בלקוטי שיחות חלק ה) סובב סביב מדרש המופיע ב'בראשית רבא' על הפסוק "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה":⁵⁰⁰ "יודע ה' ימי תמימים ונחלתן לעולם תהיה, כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים. בת כ' כבת ז' לנוי, בת ק' כבת כ' שנה לחטא".⁵⁰¹ לקראת סוף הדרשה קובע רמ"מ "כי חיי העולם הבא של שרה, ככל הצדיקים שנפטרו לפני זמנם, אינם רק **שכר** על **העבודה** בעולם הזה, אלא גם **המשך ותשלום** של שנותיה בעולם הזה".⁵⁰² אחר כך כותב רמ"מ כי "קביעת משך הזמן של שהות הנשמה למטה אינה רק מפני שזמן זה דרוש לה לבצע את המוטל עליה, אלא אף כדי שהנשמה תשפיע על ה"זמן" עצמו".⁵⁰³ עולה מן הדברים עיסוק של רמ"מ ב'זמן' כמהות עצמאית, ולא כדבר בו הדברים מתנהלים לאורכו. רמ"מ סומך את דבריו על דברי מייסד תנועת החסידות, רבי ישראל בעל-שם-טוב, הכתובים ב'צוואת הריב"ש',⁵⁰⁴ ובכך הוא מעלה פירוש לדברי הבעש"ט:

ולכן אומר הבעל-שם-טוב "לא יניח שום יום מעשיית המצוה", למרות שלגבי הסיכום הכללי של המצוות אין הבדל אם האדם מקיים מספר רב של מצוות במשך יום אחד, או שהוא מחלק זאת לימים רבים, כך שבכל יום הוא מקיים לפחות מצוה אחת – כי מלבד עצם המצוות שקוימו, חשוב גם שהימים יהיו שלימים "יומין שלימין" – ולכן צריך כל יום להיות מלא במצוה.⁵⁰⁵

על דברים אלו ממשיך רמ"מ וכותב: "לפיכך אפשר לשאול: לאחר צאת הנשמה מהגוף, אין, לכאורה, אצל הנשמה **אותו** סוג של זמן, כבהיותה למטה, כך שתוכל להשלים אז את הימים שהפסידה למטה בעולם הזה?". רמ"מ מביא סיפור מחמיו רי"צ, המספר כי ביום ההולדת של

⁴⁹⁹ הגאון הרואציובי ותלמודו, עמ' 53. וראה לעיל בפרק הראשון, עמ' 26, את הדברים שהבאנו בשם הרב מונדשיין, הנוגעים ככל הנראה בחקירה זו כמו גם בחקירת ה'זמן' הקודמת.

⁵⁰⁰ בראשית, כג, א

⁵⁰¹ בראשית רבא, נח, א

⁵⁰² לקוטי שיחות, ה, עמ' 104. ההדגשות במקור

⁵⁰³ לקוטי שיחות, ה, עמ' 104

⁵⁰⁴ למקורו של ספר צוואת הריב"ש על פי חסידות חב"ד, ראה אצל רש"ז, תניא, אגרות הקדש, תחילת אגרת כה

⁵⁰⁵ לקוטי שיחות, ה, עמ' 104.

רש"ב אביו של רי"צ, עשרים וחמש שנים לאחר הסתלקותו של רש"ב, התגלה רש"ב לרי"צ. רש"ב התייחס בהתגלות זו לשנת יום ההולדת שלו באותו היום (שמונים וארבע) ולפרק התהילים השייך לאותו הגיל (פרק פד). היוצא מסיפור זה, מסביר רמ"מ, הוא כי "אף לאחר ההסתלקות, לא זו בלבד שקיים מושג הזמן בכללותו, אלא יותר מכך, זמן זה מהווה המשך לזמן חייו בעולם הזה. גם לאחר פטירת האדם נימנות שנותיו בהתאם לסדרי הזמן כאן למטה, ומהוות המשך לשנותיו מהולדתו".⁵⁰⁶

נוכחנו לראות כי מסקנה זו של רמ"מ נלמדת מתוך התגלות מיסטית.⁵⁰⁷ אמנם דבריו של רי"ר שנראה להלן, אודות שיטת הרמב"ם בנוגע לזמן של הנשמה לאחר מות הגוף, אינם תואמים את הנלמד מהתגלות זו. רמ"מ כצפוי מרגיש חובה ליישב את שני המקורות; את הדברים לשיטתו לא ניתן לפתור בחלוקה לשני עולמות נפרדים ושתי סוגות שונות (כאשר סביר להניח שרבים מאלו שהיו נתקלים בסתירה זו, היו פותרים כך את הדברים). עקב כך רמ"מ מוצא ומציע הסבר חדש לדברי רי"ר, וזאת כאמור על מנת ליישב את שני המקורות השונים באופיים. הדברים מופיעים בהערה מספר 45 המופיעה מוקדם יותר בשיחה, ומובאת לאחר פירוש רמ"מ את האמור מ'צוואת הריב"ש' הרומז לכך "שלאחר צאת הנשמה מהגוף, אין, לכאורה, אצל הנשמה אותו סוג של זמן כבהיותה למטה". רמ"מ מביא את דברי רי"ר על מחלוקת רמב"ם-ראב"ד המופיעה בהלכות תשובה (פרק ח הלכה ד) ומתחילה מנושא 'אגדתי יותר מאשר 'הלכתי':

בצפ"נ על הרמב"ם ה' תשובה פ"ח ה"ד, שלדעת הרמב"ם לא שייך בכלל הוספה בזמן להנשמה למעלה. ולכאורה, גם לדעת הראב"ד, יש לומר שעכ"פ [=שעל כל פנים י.א.מ.] לא שייך אז ענין הזמן **דעוה"ז** [=דעולם הזה י.א.מ.] (אבל ראה לקמן בפנים). והנה מעניין היאצ"ט [=יאר-צייט י.א.מ.] [שאחד הטעמים (ראה פ"ח ע"ח) =פרי עץ חיים י.א.מ.] שער הקדישים (בסופו) שאז עליית נשמת הנפטר מדרגא לדרגא] מוכח שישנו המשך הזמן גם לאחר מיתה. וכ"מ גם מזה דקודב"ה [=דקודשא בריך הוא י.א.מ.] אתי לאשתעשא בצדיקייא בג"ע [=בגן עדן י.א.מ.] בחצות לילה [זח"א [=זוהר חלק א י.א.מ.] ע"א. ח"ב מו, א. ועוד].⁵⁰⁸

כפי שניתן לראות, רמ"מ מביא ריבוי מקורות שונים בדיון זה על המשך הזמן לאחר המיתה: רמב"ם וראב"ד, ספר הזוהר, קבלה לוריאנית ('פרי עץ חיים') וצפנת פענח כמובן. המחלוקת על אודות המשך מושג הזמן ביחס לנשמת הנפטר, באה כהסבר של רי"ר למחלוקת בשאלה האם הסעודה המובטחת לצדיקים לעתיד לבוא היא משל בלבד.⁵⁰⁹ אם הסעודה אמנם מתקיימת בדרך זו או אחרת (כך לדעת הראב"ד, בניגוד לדעת הרמב"ם) הרי שהדברים מורים על הוספה בזמן לאחר המיתה. רמ"מ כותב ש"לכאורה, גם לדעת הראב"ד, יש לומר שעל כל פנים לא שייך אז ענין הזמן דעולם הזה"; עם זאת הוא מוסיף בסוגריים "אבל ראה לקמן בפנים", כשהדברים מתייחסים כמובן לדברי רי"צ שהבאנו (כאמור דבריו מובאים מאוחר יותר להערת שוליים זו),

⁵⁰⁶ לקוטי שיחות, ה, עמ' 105

⁵⁰⁷ ראה על כך עוד אצל גולדברג, מסע הנשמה, עמ' 75-73

⁵⁰⁸ לקוטי שיחות, ה, עמ' 104, הערה 45. ההדגשות במקור

⁵⁰⁹ ראה בבא בתרא, עה ע"א

ושמהם נלמד כי "אף לאחר ההסתלקות, לא זו בלבד שקיים מושג הזמן בכללותו, אלא יותר מכך, זמן זה מהווה המשך לזמן חייו בעולם הזה". נשים לב כי בהערה שלפנינו רמ"מ גם לומד ממקור קבלי (ספר הזוהר) כי יש "המשך הזמן גם אחרי מיתה".

רמ"מ מנסה אם כן ליישב את דעת הרמב"ם כפי שנלמדה בדרכו הייחודית של רי"ר, עם המסקנה הנגזרת מסיפור ההתגלות של האדמו"ר החמישי של חב"ד רש"ב, אל בנו, האדמו"ר השישי של חב"ד ריי"צ: "וי"ל [=ויש לומר י.א.מ.] בהצפעה **דבעיקר** שולל פעולת המשך הזמן בעניני הגוף – וע"ד ענין הבגרות עיי"ש [=ענין שם י.א.מ.]. ועפ"ז [=ועל פי זה י.א.מ.] מובן שאין בזה סתירה למ"ש לקמן בפנים רשימת כ"ק מו"ח אדמו"ר⁵¹⁰. רמ"מ אם כן מסב את המחלוקת "בעיקר" לשאלת המשך הזמן בנוגע לשאלות הרלוונטיות לגוף, כגון "ענין הבגרות". הוא כותב כי הקשר לענין הבגרות אכן נמצא במקור אצל רי"ר, שם כתוב: "ועינין] במה דפליגי בכתובות דל"ט עא [=דף לט ע"א] אם לאחר מיתה שייך גדר זמן".⁵¹¹ למעין במקום יתברר כי המדובר הוא על הסוגיה התלמודית האם יש "בגר בקבר"; סוגיה תלמודית זו עוסקת במקרה המזעזע הבא: במצב בו נערה שטרם בגרה נאנסה, פיצויי האנס מגיעים לאב הנערה. אולם במידה ונערה כזו נפטרה במהלך המשפט, ובטרם נגמר המשפט הגיעה הנערה המתה לזמן בו לו הייתה חיה היא הייתה כבר בגיל בגרות, נשאלת השאלה האם במקרה זה יקבל האב פיצויים או לא. השאלה העומדת בבסיס היא האם ממשיכים למנות את שנות המת (הנערה הנפטרת) במקרה משפטי זה. בעקבות השוואתו של רי"ר את מחלוקת רמב"ם-ראב"ד אודות סעודת הצדיקים לעתיד לבוא, לשאלה זו בדבר "בגר בקבר", כותב רמ"מ שמה שאמר רי"ר בנוגע לזמן, נוגע בעיקר ל"המשך הזמן בעניני הגוף". בדרך זו הקשובה ל"עייני"ם⁵¹² שמביא רי"ר, פותר רמ"מ סתירה שעלולה לצוץ בין דברי רי"ר לבין המקורות של תורת הנסתר: הן ספר הזוהר, והן סיפורו של ריי"צ.⁵¹³

4.8 סיכום הקשר בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשותיו של רמ"מ

דומה כי לדעת רמ"מ, כמו גם לדעת אחרים שכתבו אודות מתודת הזמן של רי"ר, בעיסוקו של רי"ר בשאלת חלוקת הזמן הוא עוסק בשאלות מטפיזיות ולא רואה במתודה זו כלי אנליטי גרידא. אולם לרוב המדובר הוא לא בשאלת הזמן הפיסיקלית אלא בשאלת הזמן התורנית-רוחנית. עם זאת, בנוגע לזמן' של נשמת הנפטר ברור לשיטת רמ"מ כי ישנו זמן כזה מ"סוג" אחד בלבד. אנו רואים כי רי"ר מסביר את מתודת החקירה אודות חלוקת הזמן בדרך קבלית-חסידיית, ויתכן כי הדבר רומז להשפעה מצד הקבלה-חסידות על עצם החקירה. כזכור, את ההשפעה מצד תורת הנסתר על שיטתו של רי"ר הדגיש רמ"מ פעמים רבות, ולפיכך יתכן כי קריאתו את מתודת הזמן של רי"ר נעשית בפרדיגמה זו.

⁵¹⁰ ההדגשות במקור

⁵¹¹ צפנת פענח על ארבעה חלקי הרמב"ם ז"ל, חלק א וב, עמ' 16

⁵¹² ראה מפענח צפונות, עמ' 15

⁵¹³ עם זאת, צריך לשים לב כי רמ"מ לא כותב בצורה חד-משמעית כי מדובר אך ורק ב"שאלת המשך הזמן בנוגע שאלות הרלוונטיות לגוף", אלא כי מדובר "בעיקר" בזה. לכן יש כאן יותר כמו קריאת כיוון של הדברים, מאשר פיתרון חד-משמעי שלהם. יתכן שהדברים לא נאמרו בצורה חד-משמעית משום שבעקבות קריאה זו עולה השאלה מה עומד אם כן בין הרמב"ם לראב"ד בסוגיה זו.

עיקר שיחותיו של רמ"מ העוסקות סביב שאלת חלוקת הזמן, דרך המתודה של רי"ר, עוסקות בזמן של שבת. אנו רואים כיצד רמ"מ מרחיב את מתודת הזמן של רי"ר ומוצא בה פנים מורכבות ושונויות עד כדי יצירת מעין "שני דינים" בה. צריך להדגיש כי המתודה של רי"ר נטמעת בשיחותיו של רמ"מ, כך שישנם מקומות בהם לא נכון יהיה לומר שהשימוש במתודה זו על ידי רמ"מ היא פרשנות לרעיונות של רי"ר, זאת משום שרעיונות אלו כבר נטמעו בפרדיגמה של רמ"מ ביחס לנושא. כך רמ"מ שואל בטבעיות את אותן השאלות שהעלה רי"ר, בהגיעו לצמתים דומים אליהם הגיע רי"ר בעבר, אולם לא בהכרח כפרשנות לדברי רי"ר. חשוב לציין כי הדיונים הלמדניים המורכבים נמצאים לרוב בשיחותיו של רמ"מ בהערות השוליים, שם מתחוויר כי רמ"מ משנה מעט את חקירתו הספציפית של רי"ר (רמ"מ מעביר את הדיון מן הזמן אל ה"שביתה") אם כי אף אז חקירתו נותרה חקירה "הרוג'צוברית" (שאלת האטומיזם נותרה, רק שינתה אובייקט). ניתן לראות כיצד רמ"מ עושה שימוש מקורי משלו במתודה של רי"ר וכן כיצד הוא מוסיף הסברים מהותיים לחילוקים האנליטיים.

כמו בפרק הקודם, אף כאן ניכר כיצד הלמדנות של רי"ר משתלבת בשיחותיו של רמ"מ יחד עם עולם האגדה והחסידות כאחד, הן מצד הרעיונות והן מצד השפות. אנו רואים כיצד רמ"מ עונה על שאלה 'רוחנית' על ידי שפה 'למדנית' פרי המתודה של רי"ר. בשיחה הראשונה המובאת, נכון יהיה להדגיש כיצד חקירתו של רי"ר מגויסת לשם הדרוש החסידי וכיצד היא יוצאת נשכרת משום הפיתוח והדיוק שנעשה לחקירה זו. בשיחה אחרת המתודה של רי"ר מובאת רק כדוגמה הלכתית לשם ביאור רעיון חסידי, כשכאמור שפתו של רי"ר היא בדיוק השפה המוכשרת לשם כך: ההפשטה ההלכתית של רי"ר על ידי פרדיגמה פילוסופית, מעמידה אותה כגשר רחב בין עולם ההלכה לעולם החסידות. ובשיחה נוספת אנו מצביעים על אפשרות כי על מנת להבין היטב את התייחסותו של רמ"מ לדבריו של רי"ר מוטב ללמוד את השיחה הראשונה המובאת (אליה רמ"מ מפנה שם). עוד אנו רואים כיצד רי"ר משתמש במושג אחד (נקודה) לשתי משמעויות שונות לחלוטין כביכול (א. זמן שאינו מחולק ב. מעל הזמן), ומגלים קשר שדרש רמ"מ בין שתי המשמעויות (זאת ללא התייחסות כלל לדו-משמעות אצל רי"ר).

בגוף הטקסט של אחת משיחותיו הלמדניות, מקיים רמ"מ את הדיון כולו אך ורק דרך מקורות מספרות ה'נגלה'; בזכות רי"ר יכול היה רמ"מ להמשיך את הדיון דרך סוגה זו גם כשהגיע לנושא 'רוחני' כמו הזמן ביחס לבורא. רמ"מ עושה ברעיון זה של אי-המצאות הזמן אצל הבורא שימוש דומה לשימושו של רי"ר, ויחד עם זאת הערות השוליים חושפות את ההשפעה הקבלית והחסידית על הנושא. על פי הסיווג של הרב מ.ש. כשר לדברי רי"ר בסוגיית הזמן שלאחר המוות, נראה כי רי"ר החל בבניית אותו הגשר בין הרעיונות ההלכתיים לרעיונות הרוחניים, שאותו פיתח רמ"מ ביתר שאת בעזרת רעיונותיו הפילוסופיים של רי"ר. בסוגיה זו ניתן לראות כיצד רמ"מ מעמת את דברי רי"ר לא עם דברי הכתובים הקבליים בלבד, אלא אף עם התגלות מיסטית של חמיו האדמו"ר הקודם של חסידות חב"ד רי"צ. רמ"מ לא מוכן להשלים עם סתירה בין המסקנות של רי"ר להתגלות המיסטית; לדעת רמ"מ ההתגלות המיסטית ודברי רי"ר שעל הכתובים מתייחסים לאותה האמת, ומשום כך רמ"מ מפרש את דברי רי"ר בהתאם להתגלות שחוה האדמו"ר הקודם. נסיים בהערה שלא מן המניין, והיא כי בתוך אחת השיחות של רמ"מ אנו נתקלים אגב אורחא במושגים למדניים-פילוסופיים אחרים ('מציאות' מול 'העדר'), ועל אף שאין שם כל הפניה לרי"ר, שימושו הרב של רי"ר במושגים אלו מעלה את האפשרות כי יש כאן השפעה מובהקת שלו.

5. פעולה נמשכת

5.1 הקדמה

עד כה הצגנו שני נושאים אשר באופן ברור ייבאו או הושאלו מעולם הפילוסופיה של המורה הנבוכים: הנושא הראשון עסק בצמד מושגים אריסטוטליים ידועים (חומר וצורה) ואילו הנושא השני עסק בעיקרו בשאלת חלוקת הזמן – שאלה שהושאלה מתחום הפילוסופיה ועברה התאמה לדיון ההלכתי. בפרק הנוכחי נעסוק בנושא הפעולה הנמשכת, העומדת בהנגדה לפעולה החד-פעמית. הקשר של נושא זה לפילוסופיה של המורה נבוכים נראה במבט ראשון מובהק פחות מן הנושאים הקודמים, אולם דומה וקשר זה הדוק לא פחות: רי"ר עצמו קושר את דבריו ההלכתיים אודות 'פעולה נמשכת' בדיני הקדש, לרעיון הפילוסופי-תיאולוגי המופיע במורה נבוכים⁵¹⁴ על השפע הא-לוהי הנמשך.⁵¹⁵ הרב מ.מ. כשר מאריך לבאר את קשר זה.⁵¹⁶ רעיון זה פותח ביתר שאת בתורת החסידות,⁵¹⁷ וזוהי הסיבה שהרב מונדשיין רואה קשר בין רעיון זה של רי"ר לרעיון האור הא-לוהי שנמשך תמיד המוזכר בתורת החסידות.⁵¹⁸

על אף שהרעיון של 'מצווה נמשכת' מופיע במקורות קדומים לרי"ר⁵¹⁹ יש מקום להבדיל בין רעיון זה לבין הרעיון 'פעולה נמשכת';⁵²⁰ יחד עם זאת, בעטיו של הדמיון שביניהם הרב ביניהם רעיונות אלו מצטלבים ובמקרים מסוימים עד לבלתי היכר (ראה דוגמאות רבות בהמשך), ולכן נכרוך אותם יחד, כפי שעשה הרב מ.מ. כשר במפענח צפונות וכפי שנראה בדברי רמ"מ.

הרב מ.מ. כשר בפרקו על 'פעולה נמשכת' מחלק את שימושו של רי"ר ברעיון זה לשלושה סוגים:⁵²¹

⁵¹⁴ מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק סט: "בתוקף מציאותו של הבורא עצמו - הכל נמצא, והוא מספק את המשך קיומו על-ידי העניין המכונה "שפע"... אילו הנחנו שהבורא נעדר - היתה המציאות כולה נעדרת". וראה על כך להלן בדין הקדש.

⁵¹⁵ ראה רבי י' ראזין, צפנת פענח תרומות, פיעטרקוב תרס"ח, עמ' 6. וראה את תיקונו של הרב מ.מ. כשר במפענח צפונות, עמ' 121.

⁵¹⁶ מפענח צפונות, עמ' 119 והלאה.

⁵¹⁷ ראה בתניא, שער היחוד והאמונה, פרק א

⁵¹⁸ ר' מונדשיין, מגדל עז עמ' צח, וראה בפרק הראשון עמ' 25-26. וראה על כך להלן בדין הקדש.

⁵¹⁹ ראה בספרו של רבי יוסף באב"ד מנחת חינוך, במצווה שו (מנחת חינוך, כרך שני, עמ' 242-242)

⁵²⁰ ראה בדברי הרב יצחק גינזבורג, התועדות כז ניסן תשע"א, ישיבת עוד יוסף חי, יצהר. רשם: איתאל גילעד, לא מוגה, <http://www.malchuty.org/2011-01-20-01-37-36/2011-01-20-02-09-33/414-q-.html>. נציין כי הרב מ.מ. כשר מעיר שהרעיון הפילוסופי-תיאולוגי של הפעולה הנמשכת (על-אף שהשימוש לא נעשה במושג זה אלא בלשון ובצורה אחרת) וחיבורו להלכה, מופיע כבר בדברי רבי משה איסרליש (הרמ"א 1520 – 1572). ראה מפענח צפונות, עמ' 141 הערה א

⁵²¹ רי"ר משתמש רק לעיתים במושג 'פעולה נמשכת' עצמו, ופעמים אחרות משתמש בלשון אחרת, כפי שנראה בדוגמאות שנביא בהמשך. בפרק החמישי של מפענח צפונות הרב מ.מ. כשר כורך יחד את כל המקרים בהם רעיון זה מופיע, תחת הכותרת 'פעולה נמשכת', זאת ללא קשר ללשון המדוייקת בהם הדברים נאמרים על ידי רי"ר. כפי שנראה בהמשך רמ"מ גם כן אימץ מושג זה באופן דומה לרב מ.מ. כשר, ובעקבות כך אימצנו בעבודה את לשונם בנושא זה, כפי שניכר בכותרת של הפרק.

א. פעולה שבמציאות אנו רואים שנגמרה המעשה ע"י הפועל, אמנם ההלכה אומרת שהדין של עצם מעשה הפעולה הוא נמשך על החפץ שבו נעשתה הפעולה ותמיד הוא חוזר ומופיע מחדש בכל פעם כאילו עכשיו נעשתה הפעולה ונ"מ [נפקא מינה י.א.מ] לענין כמה דברים...

ב. מצוות או איסורים שנצטוו ישראל בתורה אנו אומרים שהם בגדר "נמשך" כלומר כאילו נצטוו מחדש בכל פעם שחל הזמן לקיים המצוה או שלא לעבור עבירה, ולא אמרינן שנצטוו רק בשעת נתינת התורה לקיימם עד סוף כל הדורות, אלא כהבחינה "בכל יום יהיו בענין כחדשים" ויש כמה חילוקים בזה...

ג. פעולת מצוה או עבירה שאדם מישראל עשה אותה, יש פנים לומר שהמצוה והעבירה כבר נגמרו בשעת עשייתן, כגון לקיחת ד' מינים שאמרו בגמרא מדאגבהיה נפק ביה, כלומר שבזה כבר נגמרה המצוה מה"ת [=מהתורה י.א.מ] ואינו מקיים שום מצוה מה"ת בהמשך אחיזתן, וכן בעבירה כגון רציחה גניבה וכדומה, וכן פעולות שונות כגון מוכר, מזיק ונישואין וכו', בכולם יש לומר שאחרי שנגמרה המעשה שלהן נגמרה פעולתן, ויש פנים לומר שלפי דיני התורה המעשה גרם לפעולה נמשכת, כלומר שהוא מקיים מצוה כל זמן שמעשה המצוה ישנה בו, כגון מילה... וכן העבירה נמשכת עליו כל ימי חייו... ויש עוד שפעולה ידועה הזכות שלה נמשך לעולם וכהאי גוונא בעונשין של עבירות... ויש לזה דוגמאות בש"ס. ויש לעורר עוד בפרטים שונים בחלוקה הנ"ל ואכמ"ל.⁵²²

דברינו יעסקו בעיקר בסוג הראשון ובסוג השלישי של פעולה נמשכת לפי חלוקה זו של הרב מ.מ. כשר. רמ"מ השתמש בעקבות רי"ר פעמים רבות ברעיון של פעולה נמשכת ומושג זה מצא עצמו בכל סוגה בה רמ"מ כתב: רעיון זה מופיע פעמים אין-ספור בשיחותיו של רמ"מ גם כשאין כל אזכור של רי"ר;⁵²³ רמ"מ מביא מושג זה גם באגרות⁵²⁴ ובברכות.⁵²⁵ אולם גולת הכותרת היא העובדה שהמושג – שלא הופיע עד אז כלל אצל אדמו"רי חסידות חב"ד – מופיע אף במאמרים חסידיים של רמ"מ;⁵²⁶ לימאמרים של האדמו"ר יש לפי המסורות החב"דית את המעמד הרוחני הגבוה ביותר בקורפוס הספרותי של חב"ד. כניסת המושג למאמר של האדמו"ר היא הגושפנקה הרשמית לכניסתה של הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לתוככי השיח החסידי, שיח שמעצב באופן ישיר את חיי החסידות והחסידיים.

⁵²² מפענח צפונות, עמ' 121 בהערת שוליים א

⁵²³ ראה למשל לקוטי שיחות, טז, עמ' 66. מידי פעם שימוש סתמי במושג פעולה נמשכת מלווה בהערת שוליים המצביעה אל מי שהוא מקור הרעיון ללא צל של ספק – אל רי"ר. ראה למשל בהערה הבאה ובלקוטי שיחות (ביידיש), כא, עמ' 330.

⁵²⁴ ראה באגרת ברכה את הדברים הבאים: "אשר דברי צדיקים קיימים ופועלים פעולתם ועד לפעולה שלימה, פעולה נמשכת" (לקוטי שיחות [ביידיש], טו, עמ' 510). בתחתית העמוד ישנה הפניה למקור המושג: "פעולה נמשכת: ראה מפענח צפונות פ"ה".

⁵²⁵ "ותהא פעולה נמשכת בהצלחה רבה" (הרב ש"ד לוי, ספריית ליובאוויטש - סקירת תולדותיה על פי מכתבים תעודות וזכרונות, ניו יורק תשנ"ג, עמ' קצט)

⁵²⁶ ראו למשל תורת מנחם מאמרים מלוקטים, חלק ד, עמ' 78 וכן עמ' 245. וראה הערה 10 על המאמרים החב"דיים.

כאמור מושג זה מופיע פעמים רבות מאוד בשיחותיו של רמ"מ. משום כך, בפרק שלפנינו נציג רק כמה מפעמים אלו, כשהנושאים שבחרנו אלו נושאים מרכזיים שיש בהם כדי להעיד על כלל השימוש של רמ"מ במושג זה, וזאת ביחס לדברים המקוריים של ר"ר.

5.2 ברית מילה – פעולה נמשכת, מצווה נמשכת, קדושה נמשכת, שלושה דינים

נפתח בשיחה לתאריך י"ט בכסלו, אשר נחגג בחסידות חב"ד כראש השנה לחסידות ו'חג הגאולה', ומופיעה בלקוטי שיחות חלק ה. רמ"מ פותח בדרשה על דברים ידועים שאמר רש"י לפי המסורת החב"דית, על אודות יום זה בו יצא מן הכלא של האימפריה הרוסית. דברי רש"י הם: "זה היום יוקבע למועד תמידי בישראל".⁵²⁷ רמ"מ אומר על משפט זה כי על אף ש"במבט ראשון נראה, שבמילים "יוקבע למועד תמידי" התכוון אדמו"ר הזקן לקבוע, שיום י"ט כסלו ייקבע כמועד בכל שנה ושנה",⁵²⁸ הרי שאין זו הכוונה, משום ש"גם ללא המילה "תמידי" ניתן היה להבין מהמילים "יוקבע למועד" בלבד, שהכוונה היא למועד המתקיים בכל שנה ושנה",⁵²⁹ זאת מכיוון ש"לגבי מועד המתקיים רק בזמן מסויים ומתבטל לאחר מכן אין מתאים להתבטא במלה **יוקבע** כידוע שדבר קבוע אינו בטל".⁵³⁰ מדרישת הדברים האלו מסיק רמ"מ כי צריך לומר "שבהדגשה "מועד תמידי" כוונתו לומר, שהמועד של י"ט כסלו יימשך **תמיד בכל ימות השנה**".⁵³¹ רמ"מ מסביר שאין הכוונה רק להשפעת י"ט כסלו על ימות השנה – דבר שוודאי נכון לכל מועד – אלא ש"מועד י"ט כסלו עצמו יימשך בכל ימות השנה".⁵³² בנקודה זו מעיר רמ"מ הערה בהערת שוליים (הערה מספר 8):

להעיר משיחת כ"ק מו"ח [= כבוד קדושת מורי וחמי י.א.מ] אדמו"ר [=האדמו"ר הריי"ץ] (לקו"ד ח"ג [=לקוטי דיבורים חלק ג י.א.מ] עמ' 976) אשר י"ט כסלו איז דער ברית" (מילה), והרי המילה היא פעולה נמשכת, שכל רגע שלאחריה] מקיים הוא את המצוה (ראה מנחות מג, ב. צפעי"נ (להגאון הרגזובי) – על הרמב"ם – תרומות ע' 68 (נעתק במפענח צפונות ס"ע קל ואילך).

רמ"מ מעיר ומאיר מדבריו של ריי"צ האומר כי "י"ט כסלו הוא ברית המילה". במקור, ריי"צ כותב כי י"ט כסלו הוא זמן הלידה של החסיד וכן ש"י"ט כסלו הוא הברית.⁵³³ כמו בגישתו של רמ"מ לדברי רש"י שפתחו את השיחה, כך גם בנוגע לדברי ריי"צ – רמ"מ דורש בהם כל אות וכל תג. קישור זה בין י"ט כסלו לברית מילה אינו בכדי, מסביר רמ"מ את דברי ריי"צ, ומקשר דברים

⁵²⁷ ראה הרב י"י שניאורסאהן, לקוטי דיבורים, תרגם: הרב א"ח גליצנשטיין, חלק ראשון, כפר חב"ד תש"ן, עמ' 30

⁵²⁸ לקוטי שיחות, ה, עמ' 172

⁵²⁹ לקוטי שיחות, ה, שם

⁵³⁰ לקוטי שיחות, ה, שם

⁵³¹ לקוטי שיחות, ה, שם

⁵³² לקוטי שיחות, ה, עמ' 173

⁵³³ ראה הרב י"י שניאורסאהן, לקוטי דיבורים, תרגם: הרב א"ח גליצנשטיין, חלק שלישי, כפר חב"ד תש"ן, עמ' 678.

(רמ"מ כפי שניתן לראות מפנה לעמוד בו הדברים מופיעים במהדורה המקורית שביידיש)

אלו אודות י"ט כסלו כדבר הנמשך בכל ימות השנה, לדברים שאמר רי"ר אודות ברית המילה כיפעולה נמשכת'. אמנם רי"ר אינו כותב את המילים "פעולה נמשכת", אך זהו למעשה תורף דבריו כשהוא כותב כי "מצות מילה הוא מקיים כל זמן שהוא מהול";⁵³⁴ לא בכדי הרב מ.מ. כשר מעתיק את דברים אלו בפרק הנושא את הכותרת 'פעולה נמשכת'.⁵³⁵ ואמנם מיד נראה כי במקור אליו יפנה רמ"מ בשיחה הבאה שנביא, רי"ר כבר משתמש במילים "מצוה נמשכת" ביחס לברית המילה.

עולה מן הדברים שרמ"מ רותם רעיון נוסף של רי"ר לטובת עולם החסידות. אולם אם עד כה עסקנו בחיבוריו של רמ"מ בין רעיונות פילוסופיים-הלכתיים מן הפרדיגמה של רי"ר לבין רעיון חסידי הנובע מן הפרדיגמה חסידית, הפעם אנו מצביעים על הדבר מכיוון שונה, שעיקרו הוא הבהרה של "ראש השנה לחסידות" על ידי רעיון של רי"ר.

בסוף הערת שוליים זו בה מופיעים הדברים, מפנה רמ"מ ללקוטי שיחות חלק ג' עמ' 12 (במהדורה המתורגמת). הפניה זו שולחת את הקורא לשיחה לפרשת לך-לך, ושם רמ"מ פותר קושיא העולה בפרשת שבוע זו בעזרת רעיון זה של רי"ר על אודות ברית המילה. הקושיא היא זו: "אברהם אבינו הרי קיים כל התורה כולה"⁵³⁶ עד שלא ניתנה – מדוע אם כן המתין בקיום מצות המילה עד שהקב"ה צוהו על כך?⁵³⁷

בכדי לענות על שאלה זו מקדים רמ"מ בהסבר חסידי ידוע אותו הוא מביא לא פעם⁵³⁸ אודות ההבדל בין המצוות שקיימו האבות טרם מתן-תורה ובין המצוות שמקיימים בני-ישראל לאחר מתן תורה. רמ"מ מסביר כי "אף שגם האבות קיימו מצוות בגשמיות בפועל ממש, לא יכלו, להחזיר את קדושת המצוות בדברים הגשמיים, שהם הדברים הגשמיים – יתקדשו",⁵³⁹ לעומת זאת מצוות המקוימות על ידי בני-ישראל לאחר מתן-תורה "יש בהם כח שניתן להם מהקב"ה, ע"י הציווי שלו, להמשיך קדושה, גם בדברים הגשמיים, שה"גשם" יהיה קדוש".⁵⁴⁰ אמנם על-אף שהמצוות שמקיימים בני-ישראל גבוהות יותר מהמצוות שמקיימים האבות – זאת משום יכולתם של בני ישראל לקדש את הגשם ממש – הרי ש"דוקא קיום המצוות על ידי האבות (לפני מ"ת [=מתן-תורה י.א.מ.]) נותן לנו אפשרות וכח שנוכל לקיים את המצוות בגשמיות".⁵⁴¹ לכן צריך היה "שלפחות מצוה אחת של האבות תהא בדומה לגמרי למצוות שלאחר מ"ת. היינו שהמצוה תחדור בקדושתה בדבר הגשמי"⁵⁴² – מצווה זו היא מצוות המילה. רמ"מ מסביר שמצוות המילה "מצטיינת בזה שהיא יוצרת קדושה בתוך הדבר הגשמי ואותה קדושה נשארת גם לאחר זמן, כמו שכתוב "והיתה בריתי בבשרכם" שבריתי תהא בתוך בשרכם (הגשמי) "לברית עולם" לברית

⁵³⁴ צפנת פענח תרומות, עמ' 68

⁵³⁵ ראה מפענח צפונות, עמ' 130-131

⁵³⁶ על-פי המופיע בתלמוד הבבלי בקידושין פב ע"א; יומא כח ע"ב.

⁵³⁷ לקוטי שיחות, ג, עמ' 11

⁵³⁸ ראה למשל בפרק הקודם, עמ' 79

⁵³⁹ לקוטי שיחות, ג, עמ' 11

⁵⁴⁰ לקוטי שיחות, ג, שם

⁵⁴¹ לקוטי שיחות, ג, שם

⁵⁴² לקוטי שיחות, ג, עמ' 11-12

הקיימת **לעד**"⁵⁴³. לאחר מכן עובר רמ"מ להסביר את דבריו דרך הסברת ברית המילה כפעולה נמשכת, ואף מנמק את הסיבה לכך שהברית היא פעולה נמשכת באותו הנימוק של רי"ר באותו הנושא. הנימוק הוא דברי הרמב"ם כי האדם שנימול ומושך בעורלתו, "יש עליו שם מפר ברית". ראוי לשים לב כי הזכרת שמו או שם ספריו של רי"ר נעדרת בשלב זה מן המקומות בהם היה מצופה כי יצוטט בנידון:⁵⁴⁴

תוכן מצות מילה הוא ב' ענינים. ענין אחד הוא, שהמצוה מתבטאת בפעולה החד פעמית, למול את בשר הערלה; וענין שני – שמלבד פעולת המילה ישנה פעולה נמשכת (שהאדם יהיה מהול; וכן – שלא יהיה ערל). והנה ממה שפסק הרמב"ם ש"המושך ערלתו" הוא בכלל "המפר בריתו של אברהם אבינו", משמע שהמצוה אינה רק הפעולה החד פעמית למול, אלא גם לפעול שהאדם יהיה מהול (-אינו ערל). ולכן כשהוא "מושך ערלתו" שעושה פעולה לבטל את פעולת המילה, הוא מפר בזה בריתו של אברהם אבינו.⁵⁴⁵

לאחר הבאת הנימוק שמקורו מרי"ר, מביא רמ"מ ראייה נוספת לכך שמילה היא מצוה נמשכת:

ראיה לכך שמצות מילה היא מצוה נמשכת, ממה שהגמ[רא] מספרת על דוד המלך כשנכנס למרחץ וראה שהוא ערום אמר: "אוי לי, שאעמוד ערום בלא מצוה", כיון שזכר במצות המילה נתיישרה דעתו. הרי שמצות מילה היא מצוה נמשכת ומתקיימת על ידו גם לאחר פעולת המילה. שלכן נתיישרה דעתו של דוד המלך כשזכר במצוה זו; שהרי אין לומר שנתיישרה דעתו משום קיום המצוה **בעבר**, שהמשיכה **אז** קדושה עליו. שבזה הרי אין הבדל בין מצות המילה למצוות הקשורות בשאר אברים.⁵⁴⁶

רמ"מ מעניק הסבר מדוע מצוות המילה היא מצווה נמשכת על-ידי אגדה מן התלמוד הבבלי המתארת את דוד המלך בזוכרו את מצוות המילה בעת והוא בבית המרחץ.⁵⁴⁷ מעצם העובדה שנתיישרה דעתו של דוד בזכירתו את מצוות המילה והוסר ממנו החשש שיעמוד "ערום בלא מצוה", נלמד שגם "לאחר פעולת המילה" הוא ממשיך לקיים את מצוות המילה.⁵⁴⁸ נשים לב כי המדובר כאן הוא דווקא ב"מצווה נמשכת" ולא ב"פעולה נמשכת"⁵⁴⁹ – זאת שונה ממה שראינו בדברי רמ"מ בשיחה הקודמת, שם הוא הגדיר את המילה כפעולה נמשכת; אמנם כפי שהסברנו לעיל, שני רעיונות אלו נכרכים פעמים רבות יחדיו בתורתו של רמ"מ. כאמור, לפני הסבר אגדתי

⁵⁴³ לקוטי שיחות, ג, עמ' 12

⁵⁴⁴ ראה צפנת פענח תרומות, עמ' 68

⁵⁴⁵ לקוטי שיחות, ג, עמ' 12

⁵⁴⁶ לקוטי שיחות, ג, עמ' 13. ההדגשות במקור

⁵⁴⁷ מנחות, מג ע"ב

⁵⁴⁸ עוד מדברי רמ"מ על קישור הרעיון של רי"ר אודות המילה כפעולה נמשכת לאגדה זו של דוד בבית המרחץ, ראה לקוטי שיחות (ביידיש), כה, עמ' 134

⁵⁴⁹ נציין כי הדברים נכונים גם לפי המקור ביידיש. ראוי לציין כי הרב מ.מ. כשר מציין כי הסברא שמילה היא מצווה נמשכת, נמצאת בכמה מקומות נוספים בספרות האחרונים (ראה מפענח צפונות, עמ' 131 הערה א)

זה שמקורו מרמ"מ, רמ"מ הביא הסבר שמקורו מרי"ר, הסבר שכולו הלכתי. אחר כך שב רמ"מ לתחום ההלכתי, ועל-ידי הגדרת המילה כמצווה נמשכת, מתרץ בעיה שהעלו בעלי התוספות:⁵⁵⁰

ובזה מיושבת קושיית התוספות: לשם מה צריכה הגמרא לימוד מיוחד מפסוק שנשים אינן מחויבות למול בניהם והרי נשים פטורות מ"מצות עשה שהזמן גרמא" ומצות מילה קיומה תלוי בזמן מסוים (ביום ולא בלילה). אבל להאמור לעיל: הנה אמנם המילה תלויה בזמן מסוים אבל המצוה שהאדם יהא מהול (אינו ערל), אינה תלויה בזמן וקיימת תמיד בין ביום ובין בלילה.⁵⁵¹

שאלת בעלי התוספות אליה מתייחס רמ"מ היא מדוע התלמוד צריך להביא פסוק מיוחד (וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר ציווה אותו א-להים)⁵⁵² כדי ללמד שנשים אינן חייבות למול את בניהן ("כאשר צוה אותו א-להים" – אותו ולא אותה)⁵⁵³, בעוד מצוות המילה שייכת כביכול לקטגוריית המצוות שממנה פטורות הנשים בלאו הכי – מצוות עשה שזמן מסוים הוא הגורם אותם (במקרה זה היום השמיני הוא הגורם את המצווה). במקור, תשובת בעלי התוספות אומרת שאף-על-פי שמצוות המילה שייכת ליום השמיני ("הזמן גרמא"), הרי שאם לא מל ביום השמיני ימשיך האב להתחייב במילת בנו עד שימול אותו, ולכן "לאו זמן גרמא הוא".⁵⁵⁴ אולם בעלי התוספות לא מסתפקים בכך וממשיכים לשאול על העובדה שהמצווה היא דווקא ביום (שוב: "הזמן גרמא"). תשובת בעלי התוספות על כך היא שכנראה דעת הסוגיה בתלמוד היא שהעובדה שהמצווה היא דווקא ביום נכונה רק למילה המתקיימת בזמנה המקורי (ביום השמיני); לאחר מכן מילה מתקיימת הן ביום והן בלילה. ברם תשובת רמ"מ לשאלת בעלי התוספות אחרת: מאחר והמצווה מתמשכת ("שהאדם יהא מהול (אינו ערל)"), הרי שאין לצד זה של המצווה כל שייכות לזמן.

בדרך זו לא די שרמ"מ עונה על קושיית בעלי התוספות אלא גם מוסיף ומסביר פשוט במקרא על אודות השבעת עבד אברהם כששם את ידו תחת ירך אברהם: "כי קדושת המילה נשארה לתמיד ועל כן יכול היה אליעזר [=עבד אברהם על פי התלמוד]⁵⁵⁵ י.א.מ] להישבע במצוה זו".⁵⁵⁶ לסיום הדברים, מתייחס רמ"מ לתחילת השיחה העוסקת בהמתנת אברהם אבינו לציווי הא-ל כדי לקיים את ברית המילה, משום שמצווה אחת הייתה צריכה להיעשות בדוגמת המצוות שלאחר מתן תורה. אברהם המתין אפוא דווקא עם מצוות המילה עד ציווי של הא-ל, "כי מצוה זו דומה למצוות שלאחר מתן תורה בכך שממשיכה קדושה בהגשמי עצמו ועל כן היה צריך ציווי שהוא ניתנת כוח מלמעלה".⁵⁵⁷ צריך לשים לב כי בשני הרעיונות האחרונים, בנוגע לשבועת העבד

⁵⁵⁰ תוספות, קידושין, כט ע"א, ד"ה 'אותו'

⁵⁵¹ לקוטי שיחות, ג, עמ' 13

⁵⁵² בראשית, כא, ד

⁵⁵³ קידושין, כט ע"א

⁵⁵⁴ תוספות, שם

⁵⁵⁵ ראה יומא כח, ע"ב

⁵⁵⁶ לקוטי שיחות, ג, עמ' 14

⁵⁵⁷ לקוטי שיחות, ג, שם

והמתנת אברהם לציווי על ברית המילה, רמ"מ מתרחק מניסוח הרעיון כי **מצווה** נמשכת ניסוח שהיה במידה מסוימת במרכז הרעיונות הקודמים שהועלו, והדברים כעת נוטים יותר ל'פשט' הדברים, על **קדושה** שנמשכת בדבר עצמו.

לאחר הבאת דברים אלו עולה השאלה: היכן מופיע רי"ר באופן מפורש, בשיחה שהתנהלה כולה בצורה מובהקת דרך רעיון שלו?

רמ"מ לא ממקם את ההפניה למקורותיו של רי"ר לאחר המילים "פעולה נמשכת" אלא בתוך הסוגריים בהם מופיע ההסבר לפעולה נמשכת: "שהאדם יהיה מהול; וכן – שלא יהיה ערלי".⁵⁵⁸ רמ"מ מביא שם למעשה שלושה 'גדרים' במצוות מילה: א. פעולת המילה החד-פעמית, ב. היות האדם מהול ג. היות האדם לא ערל; לשניים האחרונים מתייחס הביטוי 'פעולה נמשכת'. שלושת הגדרים במילה הם חידוש של רי"ר ולחידוש זה מפנה רמ"מ.⁵⁵⁹ ואמנם שיחה זו של רמ"מ מורכבת מכמה שיחות שנאמרו בזמנים שונים; החלק בו עסקנו כעת עוסק בעיקר בפעולה הנמשכת, ואילו מוקד החלק השני הוא בשלושת גברי המילה. בהזדמנות זו חשוב לציין כי חידושו של רי"ר אינו רק במציאת שלושה גדרים או צדדים במילה דווקא, אלא בעצם הרעיון של מציאת שלושה צדדים בדין הלכתי; הרב אחיקם קשת מונה את חקירת שלושת הצדדים בשיטתו של רי"ר כאחד מארבע החידושים המרכזיים בשיטתו ומביא כדוגמה את שלושת הצדדים שבמילה: ראשי הישיבות שקדמו לו, כותב הרב קשת, "חקרו רק בין שני צדדים: האם המצווה למול, או שיהיה מהול".⁵⁶⁰ הרב מ.מ. כשר מקדיש בספרו את הפרק השלושה עשר ל'שלושה גדרים' וקושר גם את הרעיון הזה לפילוסופיה של הרמב"ם, לדבריו של הרמב"ם בספר מילות הגיון פרק שלישי.⁵⁶¹ נאמר בקצרה כי בהמשך שיחה זו של רמ"מ, הוא מדגיש ש"חלוקתה של מצות מילה לשלושה פרטים אלו אינה חקירה בלבד גרידא, כי אם נוגעת גם להלכה".⁵⁶² רמ"מ מסביר בבהירות כיצד "כל פרט משלש אלו נוגע לקיום של מצות מילה: יש אופנים שבהם ישנם רק שניים מהפרטים, ויש לפי ההלכה צורך שיהיה גם הפרט השלישי".⁵⁶³ לאחר מכן עובר רמ"מ לרעיונות 'חסידיים' יותר, רואה בשלושת גברי המילה שלשה גדרים בעבודת ה' ומסביר כיצד "בשלושה פרטים האמורים של מצות מילה נרמזים ענינים כלליים בעבודת האדם".⁵⁶⁴

לפול מעניין בנושא ברית המילה כפעולה נמשכת, ניתן לראות בלקוטי שיחות חלק כ, בשיחה הראשונה לפרשת וירא. רמ"מ מספר סיפור על רש"ב בצעירותו. הסיפור מספר כי בהיותו בן ארבע

⁵⁵⁸ ראה לעיל בעמ' 107

⁵⁵⁹ רמ"מ מפנה ל"מכתב הגאון הרגובי (נדפס בשדי חמד מילואים לקונטרס המציצה). צפנת פענח לרמב"ם, הל[כות] מילה" (לקוטי שיחות, ג, עמ' 12. הערה 11).

⁵⁶⁰ ר' קשת, קובץ יסודות, עמ' 751

⁵⁶¹ ראה מפענח צפונות, עמ' 212

⁵⁶² לקוטי שיחות, ג, עמ' 14

⁵⁶³ לקוטי שיחות, ג, עמ' 14. ההדגשות במקור. וראה את הסבר רמ"מ במקום: "כשאדם נולד מהול – ישנו בו שני פרטים: הוא מהול וגם אינו ערל, אבל חסרה אצלו **פעולת** המילה. לכן הדין הוא שהוא צריך "הטפת דם ברית". כשמלו אדם **ואחר כך** עשה פעולה היפך פעולת המילה, "משך ערלתו" – היתה אצלו פעולת המילה והוא גם אינו ערל (שלכן מותר הוא באכילת תרומה), אבל חסרה אצלו המצוה **להשאר** מהול, כמובא מהרמב"ם שהוא "מפר בריתו של אברהם אבינו". נולד עם שני ערלות ומלו רק ערלה אחת מתוך השתיים – נעשתה אצלו פעולת המילה והוא גם מהול, אך הוא גם ערל" (לקוטי שיחות, ג, עמ' 14-15. ההדגשות במקור).

⁵⁶⁴ לקוטי שיחות, ג, עמ' 15.

או חמש, בשבת פרשת וארא, נכנס רש"י לסבו האדמו"ר הצמח-צדק על מנת לקבל ברכה לרגל יום הולדתו, ופרץ בבכי באמרו: "מדוע התגלה הקדוש-ברוך-הוא לאברהם אבינו ואלינו (אלי) אין הוא מתגלה?"⁵⁶⁵ סבו האדמו"ר ענה לו אז: "כאשר יהודי, צדיק, בגיל תשעים ותשע, מחליט למוט את עצמו, הוא ראוי לכך שהקדוש-ברוך-הוא יתגלה אליו".⁵⁶⁶ רמ"מ דן בסיפור זה בדיוק רב ואף מפנה לחילופי גרסאות בסיפור.⁵⁶⁷ לאחר דיון בנושא מעלה רמ"מ אפשרות (שאמנם תדחה אחר-כך) להבין את טענתו של רש"י בהיותו ילד, לפי כמה פרשנים המסבירים כי התגלות ה' לאברהם בפרשת וארא הייתה בשביל ברית המילה שעבר; טענת רש"י הייתה לפיכך ש"הרי גם אצלו קיימת הזכות של מצות מילה, ולפיכך מגיע גם לו השכר של "וירא אליו ה'".⁵⁶⁸ ליד המילה 'מילה' כותב רמ"מ הערת שוליים (הערה מספר 14): "ואף שמילתו הייתה זמן רב לפני זה – צ"ל המסובב, נתינת השכר "וירא אליו ה'" כשיכול (להבינו ו)לקבלו (בן ד' ויותר)".⁵⁶⁹ וכאן מגיעות המילים החשובות לענייננו: "ויומתק זה בפרט ע"פ הידוע שמילה היא פעולה נמשכת".⁵⁷⁰ רמ"מ מפנה שם מיד למפענח צפונות ולשיחה אותה שהבאנו מלקוטי שיחות חלק ג על אודות המילה. על-אף שמהלך זה של רמ"מ נסתר על ידו כמה משפטים מאוחר יותר, מעניין לראות כיצד רמ"מ, על-מנת להבין את דברי רש"י שנאמרו בהיותו ילד בן ארבע-חמש מתוך בכי וסערת רגשות, רותם לשם כך (בין יתר המקורות המובאים במהלך השיחה) רעיון למדני פרי למדנותו הפילוסופית של רי"ר. ראינו לעיל כיצד רמ"מ דורש כל תג בלשונם של אדמו"רי חב"ד, וכאן נראה שהדברים נכונים גם לדברים שנאמרו על ידם בילדותם.

לסיום עיסוקנו במצוות המילה כ'פעולה נמשכת', נראה כיצד רעיון זה שרי"ר הסביר בדרך הלכתית ורמ"מ המשיך את דרכו והוסיף לו ביאורים אגדתיים ומקראיים, מתבאר הפעם בדרך קבלית-חסידית:

מבואר בדרושי חסידות שמצות מילה היא (לא כמו כל מצוות עשה שפעולת העשי[ה] היא ה"כלי" להמשכת האור, אלא) כמו מצוות לא תעשה שעל ידם נמשכים אורות נעלים ביותר שאינם נתפסים ב"כלים", שלכן אי אפשר להמשיכם ע"י עשי[ה], ופעולת האדם אינה אלא בשלילת הדבר המנגד, ודוגמתו במצות מילה – שפעולת המילה אינה אלא הסרת הערלה, היינו, הסרת הדבר המעכב, ולא פעולה שהיא בגדר "כלי" להמשכת האור. וע"פ האמור שמצות מילה היא מצוה נמשכת ונשארת תמיד בגוף האדם – מובן, שכן הוא גם בנוגע להמשכת האורות העליונים שאינם נתפסים ב"כלים", שאין זו המשכה חד-

⁵⁶⁵ לקוטי שיחות, כ, עמ' 68

⁵⁶⁶ לקוטי שיחות, כ, שם

⁵⁶⁷ ראה לקוטי שיחות, כ, שם, הערה 3. רמ"מ מסביר לאחר הבאת הסיפור כי "ספורי רבותינו נשיאינו בכלל, ובמיוחד הסיפורים שהם עצמם גילו לנו כדי לפרסמם, מדוייקים בודאי בכל פרטיהם. אף הסיפורים שארעו בילדותם, הרי מעצם העובדה שרבותינו נשיאינו סיפרו אותם – ובמיוחד לפי מאמר חז"ל – בוצין בוצין מקטפין ידיע – מובן, שלא זאת בלבד שניתן ללמוד מהם הוראה לגבי עבודת ה', כפי שצריך ללמוד מכל דבר שרואים או שומעים, אלא יש בהם תוכן מיוחד, שצריך ללמוד ולהבינו" (לקוטי שיחות, כ, עמ' 68).

⁵⁶⁸ לקוטי שיחות, כ, עמ' 70

⁵⁶⁹ לקוטי שיחות, כ, שם, הערה 14

⁵⁷⁰ לקוטי שיחות, כ, שם, שם

פעמית, אלא המשכה שנשארת תמיד בגוף האדם, ופועלת לא רק ברוחניות, אלא גם בגשמיות (כשם שפעולת המילה היא בבשר הגשמי), בבני חיי ומזונא רויחא.⁵⁷¹

בקביעתו כי מצוות המילה דומה למצוות לא תעשה, מפנה רמ"מ לספרו של הצמח צדק 'דרך מצותיך' ל"מצות מילה".⁵⁷² מצוות לא תעשה, מוסבר בחסידות, מושכות "אורות נעלים ביותר שאינם נתפסים ב"כלים", אורות שלא יכולים להמשך בכלי העשייה המוגבלים של האדם; דרכם של אורות אלו להימשך רק אם רק מסירים את הדבר המעכב ושוללים את הרע, כמו במצוות לא תעשה. במצוות המילה כפי שראינו, ישנו פן של הסרת הדבר המעכב: הסרת הערלה. כאמור, הסרת הערלה היא חלק מאותה "מצוה נמשכת ונשארת תמיד בגוף האדם", ולכן גם אותם "אורות עליונים שאינם נתפסים ב"כלים" אינם נמשכים באופן חד-פעמי אלא נמשכים כיפעולה נמשכת תמיד, ברוחניות ובגשמיות. כאן אנו רואים בבירור כיצד הרעיון של ר"ר משלים רעיון קבלי-חסידי-חב"די.

5.3 ארבעה סוגים של מצוות נמשכות

שוב לשיחה הראשונה של רמ"מ בה עסקנו בפרק זה, ונראה כיצד הוא מייצר חלוקה של ארבעה מיני דברים נמשכים. אחר הדברים על י"ט כסלו כמועד נמשך, ממשך רמ"מ לעסוק בדברים שונים הנמשכים על אף שניתן לשגות בהם ולחשוב כי הם דברים חד-פעמיים או זמניים. רמ"מ משווה בין י"ט כסלו לחג הפסח וכותב כי ש"חג הפסח נמשך בכל ימות השנה. כפי שידועה הסיבה לכך שאדמו"ר הזקן לא שיבץ בהגדה שבסידורו את הפיסקה "חסל סידור פסח", כי פסח אינו מסתיים, אלא ממשיך בכל הימים הבאים, שלא כמועדים האחרים, שרק הארה שלהם מאירה בשאר ימות השנה".⁵⁷³ לדברים אלו המבוארים מתוך עולמה של החסידות חשוב לרמ"מ להוסיף 'אסמכתא' גם מתורת ה'נגלה', באשר "כל הענינים של פנימיות התורה", כותב רמ"מ, "נמצאים (לפחות ברמז), גם בנגלה שבתורה. גם ענין זה, שיציאת מצרים, (שהוא התוכן העיקרי של חג הפסח – זמן חירותנו, וגם של י"ט כסלו), נמשך באופן תמידי, מופיע בתורת הנגלה במפורש".⁵⁷⁴ בעקבות כך מפרש רמ"מ את דברי ספר החינוך במצווה כא, האומרים כי זכירת יציאת מצרים היא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו באמונתנו"⁵⁷⁵ ושי"באו לנו מצות רבות על זה",⁵⁷⁶ בדרך זו: שי"בכל מצוה שיהודי עושה, ואף בצרכיו האישיים הנעשים "לשם שמים" או באופן של "בכל דרכיך דעהו" קיימים ביטוי והשפעה של יציאת מצרים, בהיותה ה"יסוד" לכל פרטי ה"בנין" של

⁵⁷¹ רבי מ"מ שניאורסאהן, תורת מנחם, ג, חלק שני, ניו יורק תשנ"ה, עמ' 102

⁵⁷² תורת מנחם, שם, הערה 2

⁵⁷³ לקוטי שיחות, ה, עמ' 173

⁵⁷⁴ לקוטי שיחות, ה, עמ' 174. ההדגשות במקור. הרעיון כי יציאת מצרים היא דבר הנמשך גם בהווה חוזר על עצמו מספר פעמים בשיחותיו של רמ"מ. ראה גם בלקוטי שיחות, יב, עמ' 42.

⁵⁷⁵ הרב א' הלוי, ספר החינוך, ירושלים תשי"ג, עמ' ז

⁵⁷⁶ ספר החינוך, שם

התורה ומצוותיה, ושל האמונה".⁵⁷⁷ בדרך זו גם מפרש רמ"מ גם את דברי רבי טרפון במשנה כי מברכים בליל הסדר "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים",⁵⁷⁸ בכך שגם שיציאת מצרים עצמה (ולא רק השפעתה) היא עניין נמשך:

על הגאולה של יציאת מצרים נאמר "אשר גאלנו וגאל את אבותינו", שהיותנו במצב של חירות עתה, בכל השנים שלאחר יציאת מצרים, אינה תוצאה הכרחית מכך ש"גאל את אבותינו" בשנת ב' אלפים תמ"ח, אלא מכך ש"גאלנו", שהקדוש-ברוך-הוא גואל אותנו ממצרים: ואנו אומרים "זכר ליציאת מצרים", מפני שהגאולה שהתרחשה בשנת ב' אלפים תמ"ח נמשכת גם עתה. ו"אילו לא הוציא הקדוש-ברוך-הוא את אבותינו ממצרים" – אילו הגאולה אשר "הוציא את אבותינו" לא היתה נמשכת גם עתה⁵⁷⁹ – "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. הדבר דומה לנס קריעת ים סוף ש"רוח קדים עזה" אשר גרמה ל"ויבקעו המים" היתה צריכה להמשיך בפעולתה "כל הלילה", ומיד שהפסיקה, "וישב הים לאיתנו – לתקפו הראשון".⁵⁸⁰

רמ"מ מסביר כי היות עם-ישראל במצב של חירות ממצרים הוא מצב הנמשך בכל רגע ורגע, ולא תוצאה הכרחית של פעולת היציאה ההיסטורית ממצרים. רמ"מ משווה את הדבר לבקיעת ים-סוף שהיה נס הנמשך כל רגע ורגע, בעת והים בקוע היה לשניים, ולדברים אלו מפנה לדברי רש"י בספר התניא, שער היחוד והאמונה פרק ב, שם מקורם של הדברים. רמ"מ אם כן, מביא מקור מתורת ה'ינגלה' (משנה בפסחים) אמנם ההסבר לדברים הוא על-פי תורת החסידות (ספר התניא). לאחר שכתב רמ"מ בדברים שהובאו לעיל כי "חג הפסח נמשך בכל ימות השנה", מביא רמ"מ הערת שוליים (הערה מספר 10) בה מתבארים ארבעה סוגי הימשכויות. גם בדברים אלו ר"ר מוזכר, ברם נראה כי נוכחות תורתו של ר"ר בהערה כולה רבה יותר מנוכחות שמו ושמות ספריו שם. רמ"מ מסביר את ייחוד הימשכות הפסח (וכורך זאת יחד עם י"ט כסלו) משאר סוגי ההתמשכויות וההימשכויות המצויות בשאר המצוות הנמשכות:

והחידוש שבחג"פ [=שבחג-הפסח י.א.מ.] הוא, אשר עם היות שבחג"פ (וי"ט כסלו) הם ימים **מסויימים** בשנה – "מועד", עכ"ז [=על-כל-זה י.א.מ.] הם נמשכים בתמידות. משא"כ [=משאין כן י.א.מ.] שאר מצות נמשכות הרי גם מלכתחלה אין להם זמן קבוע [וכמו תליית ציצית ומזוזה, שלדעת אביי (שבת קלא סע"א ואילך) מקיים את המצוה בכל רגע ורגע – הרי "אין קבוע להם זמן"]. וגם במ"ע [=מצוות עשה י.א.מ.] שהזמן גרמא, שגם בהם ישנם מצות נמשכות – וכמו מצות נטילת ד' מינים שלמ"ד [=שלמאן דאמר י.א.מ.] (סוכה מו, ב) "לכולא יומא אתקצאי" מקיים הוא את המצוה בכל רגע ורגע – כי נטילתו הד' מינים ברגע א' של היום נמשכת היא על כל משך היום (ראה צפע"י קונטרס) השלמה ע' 6. ובמכתבי תורה מכ[תב] קנד), וכן החיוב לבסומי בפריא שנמשך על כל רגע של יום

⁵⁷⁷ לקוטי שיחות, ה, עמ' 174

⁵⁷⁸ משנה פסחים, פרק י, משנה ו

⁵⁷⁹ רמ"מ מוסיף כאן הסבר בהערת שוליים: "דאי כפשוטו – מאי קמ"ל [=קאי משמע לך י.א.מ.]".

⁵⁸⁰ לקוטי שיחות, ה, עמ' 175-174. ההדגשות במקור.

הפורים (ראה ל"ש ח"ז ע' 20-1) – הרי בסוכות ובפורים (שבהם הם נמשכים) – אין להם זמן קבוע. וגם במצות מילה שהיא פעולה נמשכת (כנ"ל הערה 8) – אף שמצותה היא ביום השמיני – הרי מה שנמשך בתמידות הוא **כללות** המצוה – שהוא מהול כוי (שזה – אין לו זמן קבוע) – ולא הענין דביום השמיני ימול".⁵⁸¹

תוך הדגשת ייחודיות הימשכותו של חג-הפסח, יוצר רמ"מ חלוקה מרובעת של ארבע סוגי מצוות נמשכות:

א. מצוות שנמשכות בכל רגע ורגע ואינן תלויות זמן מסוים, כגון תליית ציציות על בגד בעל ארבע-כנפות וקביעת מזוזה בביתו.

ב. מצוות שאמנם תלויות בזמן מסוים, אלא שלאחר שהאדם מקיימם פעם אחת במשך היום הם נמשכות לאורך כל היום, וכך למעשה מקיים האדם את המצווה בכל רגע ורגע. מצווה מסוג זה היא נטילת ארבעת המינים בחג-הסוכות וכן מצוות ההתבסמות בפורים. רמ"מ מפנה לשני מקורות של רי"ר אודות דבריו בנוגע למצוות נטילת ארבעת המינים, ולשיחה שלו עצמו בדבר התבסמות בפורים. חשוב לציין שבצפנת פענח קונטרס השלמה, אליו מפנה רמ"מ בנוגע לנטילת ארבעת המינים, ישנו קישור ברור בין רעיון זה לרעיון מן המורה נבוכים, אולם לרעיון אחר מן הרעיון שהבאנו לעיל בדבר השפע הא-לוהי הנמשך.⁵⁸² לא פחות חשוב לציין שכשרמ"מ כתב (במקור אליו הוא מפנה) בדבר התבסמות בפורים "שעל ידי קיום המצוה פעם אחת ביום היא נמשכת על כל רגע ורגע במשך היום כולו",⁵⁸³ הוא מביא לאחר המילה "נמשכת" הערת שוליים

⁵⁸¹ לקוטי שיחות, ה, עמ' 173, הערה 10. ההדגשות במקור.

⁵⁸² רי"ר כתב שם כך: "צ"ל [צריך לומר י.א.מ.] דדבר שאינו לפנינו לא שייך ב"ת [=בל תוסיף י.א.מ.] רק היכא דהמספר הפרטי הוא ג"כ [=גם כן י.א.מ.] מהמצוה ומשום דמוסיף על ז' ונעשה ח'... לולב דאינו בגדר מספר דאין מצותו רק פעם אחת וזה לא בגדר מספר רק מחמת המציאות בזה לא שייך ב"ת שהדבר איננו. ועי[ן] בדברי רבינו [=הרמב"ם י.א.מ.] במורה נבוכים ח"א פ"ג [=חלק א פרק נ. י.א.מ.] גבי ענינים הכוללים אם שייך עליהם גדר מציאות וזה רק עצם אחד לא פרט. ועי[ן] במה דפליגי ר"ל ור"י [=ריש לקיש ורבי יוחנן י.א.מ.] בסוכה דף מ"ו ע"ב אם למצותו אתקצאי או לכולה יומא אתקצאי ור"ל ג"כ כה"ג [=ורוצה לומר גם כך כהאי גוונא י.א.מ.] דזמן הנטילה אינו חלק מן המצוה רק הדין הוא כן שבזה היום יעשה זה הוה החלק כמו הכל וא"כ [=ואם כן י.א.מ.] שייך המצוה על כל היום [צפנת פענח קונטרס השלמה, עמ' 6]. רי"ר מסביר כי מספר הנטילות אינם חלק מן המצווה ולכן נטילות יתרות לא יובילו לאיסור בל-תוסיף. צורת חשיבה זו מסתמכת על עיסוק של המורה-נבוכים בדבר (רי"ר כתב שם חלק א פרק נ במורה, אולם הרב מ.מ. כשר מביא את הדברים בצפנת פענח על מורה נבוכים [עמ' שסד] ומתקן את הדברים לפרק נא). רי"ר מסביר כי מצוות הלולב היא עניין אחד כולל והמצווה שייכת כל היום, וכשעושה בפועל את החלק במצווה שלו הרי חלק זה הוא "כמו הכל"; מאחר שהמצווה כל היום והנטילה עצמה היא רק "החלק כמו הכל" הרי שנטילה נוספת לא מוסיפה דבר. צריך לשים לב כי על-אף שזהו תוכן דבריו, רי"ר לא מזכיר את הביטוי 'מצווה נמשכת' אלא מתנבא בסגנון אחר, בתוכן דברים דומה. וראה הסברו של הרב מ.ש. כשר על קישור דברי רי"ר עם דברי הרמב"ם: "כוונתו לדברי הרמב"ם, שכלל אינו מציאות, אלא מושג מחשבתי, ובמציאות קיימים רק פרטים. כי אז ודאי הכל נמנה. אין המנין מחוץ לדבר, שתמיד הדבר מופיע כפרט וממילא הוא נמנה כאחד. אבל אם הכלל הוא מציאות, לעולם אין לו צירוף עם אחר, שביחס לעצמו הוא הכל, על כן לא שייך למנות עמו דבר אחר, או להוסיף עליו. לפיכך כל הדברים שהם אחד, הם 'עצם אחד, לא פרטי' (רי' כשר, פרקי מבוא, עמ' 57)".

⁵⁸³ לקוטי שיחות, ז, עמ' 21. רמ"מ לומד זאת משום שהצווי למשתה ולשמחה "מופיע בסמוך למילה 'ימי' כנאמר 'ימי משתה ושמחה' (בשונה מהמצוות 'ומשלוח מנות... ומתנות לאביונים', המופיעות אחר כך) – יש לומר, שהחובה חלה בכל רגע של 'ימי' (לקוטי שיחות, ז, עמ' 21 בהערת שוליים מספר 9. ההדגשות במקור)". רמ"מ מזכיר בהערת שוליים מספר 6 בעמוד אחד קודם, כי זאת "אף שסעודת פורים זמנה ביום אחר הצהריים".

(הערה מספר 9), בה הוא כותב: "ובדוגמת נטילת ד' מינים", ומיד מביא הפניה לרי"ר בנידון. בדבר זה כמו מסתרת אמירה של רמ"מ כי אם הלומד מעוניין באמת להבין את שיטתו בדבר, ראוי לו לעיין בדברי המקור לשיטה זו – בדברי שיטתו של רי"ר.

ג. מצווה התלויה בזמן מסוים, יחד עם הימשכות המצווה רק ב"כללות המצוה" ולא בדין המרכזי השייך דווקא לזמן בו היא תלויה. מצווה כזו היא מצוות ברית-המילה (כאמור, היות האדם מהול ולא ערל אלו דברים הנמשכים; ואילו פעולת המילה, זמנה נקוב ליום השמיני דווקא). רמ"מ מפנה בדברים אלו להערת שוליים אותה ראינו לעיל שבה רמ"מ מביא מצווה זו כ"פעולה נמשכת" תוך הפנייה בנושא זה לרי"ר.⁵⁸⁴

ד. מצווה התלויה בזמן מסוים אך נמשכת בתמידות וללא ההגבלה (לא כמו ההגבלה שראינו בברית המילה). מצווה זו היא חג הפסח (וכן י"ט כסלו), אשר על מנת להדגיש את ייחוד התמשכותה, הובאו שאר מיני ההתמשכויות.

צריך לשים לב כי בעוד ששאר מיני ההתמשכויות ניתן להסבירם ולהבינם בצורה 'למדנית' ולהגדירם כרעיונות שניתן לצרפם לסוגה הלמדנית, סוג ההימשכות של חג הפסח דומה וניתן להסבירו אך ורק בפרדיגמה 'חסידי' הפטורה מהיצמדות לכללים אנליטיים ולוגיים מחמירים. לכן לדוגמה, ברית-המילה כמצווה נמשכת מוסברת היטב אנליטית, באשר מחולקת היא לשלושה חלקים כאשר חלק אחד שייך דווקא ליום השמיני, ושני חלקים נוספים נמשכים באופן תמידי; אולם חג-פסח אינו מתחלק חלוקה מעין זו על ידי רמ"מ, ולכן גם ההסבר להימשכותו דומה ואינו שייך להסבר אנליטי השייך לז'אנר הלמדני.

לסיכום, אנו רואים אפוא כיצד רמ"מ יוצר כאן, בצורה למדנית, חלוקה לשלושה מינים שונים במצוות נמשכות, וכך מנתח את רעיונו הכללי של רי"ר של 'פעולות נמשכות' בהצמדות לפרדיגמה הלמדנית של רי"ר, תוך חלוקה של מצוות נמשכות שחלקם פרי תורתו של רי"ר. כמו כן מוסיף רמ"מ מין נוסף של מצווה נמשכת אך הפעם תוך פרדיגמה חסידי, ובזה הוא עובר אל מעבר לשפתו הלמדנית-פילוסופית של רי"ר, לשפה החסידי; ברם בבסיסו ממשיך אפוא לעמוד רעיון "הרוג'וברי" קלאסי.

5.3 חיבור הפכים – פעולה נמשכת

בדברים הבאים נעסוק בקו מסוים המאחד בין כמה פעולות נמשכות לשיטת רמ"מ; הקו המנחה אותו מזהה רמ"מ הוא חיבור בין שני הפכים. תיכף נראה כיצד רמ"מ יסביר כי כל חיבור בין שני הפכים חייב להיות חיבור נמשך – פעולה נמשכת של חיבור מתמיד; זאת משום שבפעולת חיבור חד-פעמית אין בה די כדי לדבק בין ההפכים בתום פעולת החיבור. בדברים שלהלן נעסוק במספר מקרים של 'פעולה נמשכת' המתבארים לאור העובדה כי המדובר הוא בחיבור בין שני הפכים. נפתח ברעיון של 'פעולה נמשכת' שרמ"מ מביאה ומבארה על סמך עיקרון זה, ונמשיך ברעיונות של פעולות נמשכות של רי"ר, אשר יתבארו על ידי רמ"מ על סמך אותו העיקרון. בדברים אלו מעניק רמ"מ את הסיבה הפנימית לשיטתו, לתיאור ההלכתי-פילוסופי של רי"ר.

⁵⁸⁴ ראה לעיל עמ' 105

5.3.1 יציאת מצרים – דבר נמשך (בשורש הרוחני ומשל מן הפיזיקה)

הבאנו לעיל את השוואתו של רמ"מ בין יציאת מצרים כדבר הנמשך לבין קריעת ים-סוף אשר הייתה נמשכת גם כן כל עוד המים ניגרו כחומה. רמ"מ מעלה בהמשך שאלה כמעט מתבקשת על השוואה זו: קריעת ים-סוף הייתה צריכה לנס תמידי משום שהיה בה משינוי גדרי הטבע, ואילו ביציאת מצרים הנס היה ברגע היציאה אולם לאחר היציאה הרי שהחירות בה נתונים בני ישראל היא בדרך הטבע, ולכן "מדוע יש צורך בענין של "גאלנו" – שיציאת מצרים תימשך גם עתה?".⁵⁸⁵ לשם תשובתו על הדברים מקדים רמ"מ ומביא הסבר המתבסס על הרעיון שגלות מצרים היא שורש כל הגלויות והגלות הקשה ביותר, ואומר כי לאחר יציאת מצרים "כאשר ישראל נהיו "עבדי ה'", לא יתכן שהם שוב יימצאו אי-פעם בשעבוד כה קשה בהיותם עבדי-פרעה".⁵⁸⁶ רמ"מ מביא את הנאמר בספר הזוהר על הפסוק "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים", על כך שישראל ראה את שרו של מצרים מת, "וכאשר התבטל שרו של מצרים למעלה, התבטלה למטה כל אפשרות ונתינת מקום לגלות הדומה לגלות מצרים – "לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם".⁵⁸⁷ מדרשה זו מסיק רמ"מ כי יצירת מציאות זו בה אין מצרים יכולים **כעת** לשלוט בישראל היא דבר שגם כן מעל הטבע. לאחר מכן מסב רמ"מ את הדברים מן העולם הקונקרטי והאירועים ההיסטוריים אל מה שהוא שורשם הרוחני על פי החסידות, שהרי "לכל הענינים למטה יש שורש למעלה".⁵⁸⁸ רמ"מ מסביר את הדברים על פי דברי רש"י בספר תורה אור:⁵⁸⁹ סדר ההשתלשלות, הסדר הרוחני הטבעי, "נקרא בשם מצרים, בחינת מיצר וגבול".⁵⁹⁰ מצד הסדר הרוחני הרגיל והטבעי יש מקום לצדדים שליליים, ומסיבה זו "במצרים, בחינת סדר ההשתלשלות, יכול להיות בית עבדים".⁵⁹¹ לעומת זאת מצב החירות ממצרים הוא דרגה של "למעלה מהשתלשלות",⁵⁹² שבירת הסדר הרוחני, והאפשרות של האדם להגיע אל המוחלט על-אף הסדר הטבעי הבנוי בהשתלשלות של עילה ועלול הדרגתיים; זהו שבירת הטבע הרוחני והאפשרות להגיע לדרגה גבוהה יותר מהרוחניות בטבעיותה. יכולת זו, של "חיבור בין המיצר והגבול שבעולם הזה הגשמי, שבו נמצאים ישראל, לבין ה"בלי גבול" שמעל להשתלשלות... הוא ענין ניסי לחלוטין מהטבע ומנוגד לו".⁵⁹³ על הכלת הפכים פרדוקסאלית זו כותב רמ"מ כדברים הבאים, דברים שכאמור מוסברים ככלל רחב הנוגע לכל מציאות חיבורית מעין זו:

⁵⁸⁵ לקוטי שיחות, ה, עמ' 176

⁵⁸⁶ לקוטי שיחות, ה, שם

⁵⁸⁷ לקוטי שיחות, ה, עמ' 177

⁵⁸⁸ לקוטי שיחות, ה, שם

⁵⁸⁹ תורה אור, עא, ג - עב, א

⁵⁹⁰ לקוטי שיחות, ה, שם

⁵⁹¹ לקוטי שיחות, ה, שם. ההדגשות במקור

⁵⁹² עוד על מושג זה אצל רמ"מ ראה שוורץ, מחשבת חב"ד, למשל בעמ' 334-335

⁵⁹³ לקוטי שיחות, ה, שם

ולכן צריכה הפעולה של יציאת מצרים להימשך באופן תמידי, גם עתה, ואילו תיפסק פעולה זו ח"ו [=חס ושלום י.א.מ.] היינו שוב במצב של "משועבדים היינו לפרעה במצרים" – כי בכל חיבור של שני הפכים, צריכה הפעולה שיצרה את החיבור להימשך בתמידיות.⁵⁹⁴

על מנת לחזק את הכלל שקובע כי "בכל חיבור של שני הפכים, צריכה הפעולה שיצרה את החיבור להימשך בתמידיות", מעיר רמ"מ בהערת שוליים (הערה מספר 38) ביאור על כלל זה. בתחילה, הביאור מובא על-פי כללי הפיזיקה המוכרים:

וכן גם החיבור דב' הפכים שנעשה ע"י פעולת האדם, שכשאר תפסק הפעולה – מתבטל **ממילא** החיבור. וכמו זריקת אבן מלמטלמ"ע [=מלמטה למעלה], דמכיון שהליכה זו של האבן הוא חיבור ב' הפכים [כי טבע האבן הוא לירד מלעלמ"ט [=מלמעלה מטה י.א.מ.]] – צריכה היא תמיד לכת הזורק (כמבואר בד"ה נ"ח תרמ"ג ובכ"מ [=ובכמה מקומות י.א.מ.])⁵⁹⁵

רמ"מ מביא דוגמא ידועה בשם רש"י העוסקת בזריקת אבן על ידי אדם, אשר ברגע הפסקת האנרגיה הקינטית שנתן הזורק באבן, חוק הגרביטציה מכניע מיד את התקדמותה של האבן כלפי מעלה ומפילה מטה. הדבר מוסבר בכך שמכיוון שתנועת האבן מעלה היא הפוכה לחוק הגרביטציה אליה האבן כפופה, ובהיות האבן מחוברת למצב ההופכי לה (היא העלייה מעלה) שומה שהגורם להיותה במצב זה (האנרגיה הקינטית שנתן בה הזורק כלפי מעלה) יחול בה כפעולה הנמשכת בה. רמ"מ מזכיר ומפתח אפוא רעיון מתורת החסידות, כשדומה ורעיונותיו ושפתו של רי"ר משפיעים על הניסוח וההקשר של הדברים, כפי שנראה להלן.

5.3.2 הקדש – פעולה נמשכת (הלכה, אגדה, פילוסופיה, חסידות)

לאחר הדוגמה מתחום הפיזיקה אותה ראינו כעת, מביא רמ"מ באותה ההערה דוגמאות נוספות על מנת להדגים כיצד חיבור בין הפכים דורש שהפעולה המחברת תמשך כל העת. הדוגמאות עתה יובאו מתחום ההלכה, והרעיונות שם מופיעים בשם רי"ר. גם כאן ניווכח לראות כיצד רעיונותיו וניסוחיו ההלכתיים-למדניים של רי"ר עוזרים לרמ"מ לשלב את מחשבת ההלכה במחשבת החסידות. בתוך כך, לא זו בלבד שדבריו של רי"ר יבהירו את רעיונו החסידי של רמ"מ, אלא גם הרעיון החסידי של רמ"מ יבהיר ויפרש את דבריו של רי"ר. הדוגמא הראשונה היא מהלכות 'הקדש':

וגם בדיני התורה כן הוא. וכמו בהקדש, אשר "כיון שקיי"ל [=שקיימא לך י.א.מ.] יש שאלה להקדש הוי כל רגע ורגע הקדש חדש" (צפ"ע מהדו"ת יב, ב. וראה גם שם הל[כות])

⁵⁹⁴ לקוטי שיחות, ה, עמ' 177

⁵⁹⁵ ההדגשות במקור

ערכין פ"ד הכ"ח ע" 76), כי קדושה ענינה **הבדלה והפרשה**, ובמילא – חיבורה עם הגשם הוא חיבור ב' הפכים (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע" 4-1253).⁵⁹⁶

כשאדם מקדיש בפיו חפץ של חול, הרי שיש כאן חיבור בין הדבר הגשמי, לקדושה המופרשת ומובדלת מכל דבר חולי וגשמי;⁵⁹⁷ חיבור בין שני הפכים כגון אלו מצריך את "הפעולה שיצרה את החיבור להימשך בתמידות", כלשונו של רמ"מ, ולכן "הוי כל רגע ורגע הקדש חדש" כלשונו של רי"ר. רמ"מ מסביר אפוא את פשר ההקדש כדבר נמשך: הסיבה לכך היא שההקדש מחבר בין שני הפכים. בכך רמ"מ לא רק נעזר בדברי רי"ר על מנת להסביר את חיבור ההפכים עליו דן בדרשתו אלא מסביר בדרך הילמה' (כי יש כאן חיבור בין שני הפכים) את דברי רי"ר שהגדיר והסביר 'מה' (הקדש היא פעולה נמשכת).⁵⁹⁸ רמ"מ מפנה בקטע המובא ללקוטי שיחות חלק ד, שם מוסבר כי חיבור שני ההפכים בפעולת ההקדש היא פעולה המסמלת את ביטול ההפרדה בין עליונים ותחתונים במתן תורה, וכן מסמלת כי תכלית העולם כולו להיות קדוש. בשיחה זו רמ"מ עוסק במהות הדיבור איתו נעשה ההקדש, ולהלן נביא את דבריו.

רי"ר מסביר במקור אליו מפנה רמ"מ בשתי השיחות המובאות בנושא, כי "כל דבר שנעשה ע"י דיבור ויש בהאדם כח לבטל הדבר, הדבר הוי נמשך וכל רגע ורגע הוי מציאות חדשה, וכמו הקדש כיון שקיי"ל יש שאלה להקדש הוי כל רגע ורגע הקדש חדש";⁵⁹⁹ במקום אחר בו רי"ר עוסק באותו הרעיון הוא מפנה למורה נבוכים חלק א פרק סח.⁶⁰⁰ הרב מ.מ. כשר מביא דברים אלו, מתקן את הכתוב לפרק סט בגוף הטקסט עצמו ומסביר כיצד רעיון זה של פעולה נמשכת בהקדש קשור ישירות לרעיון התאולוגי-פילוסופי של הרמב"ם על השפע הא-לוהי הנמשך כל הזמן:

ונראה שכוונתו [של רי"ר י.א.מ.] לומר כמו שקבע המו"נ בפס"ט [=המורה נבוכים בפרק ט] כלל, שאם היה השי"ת מסתלק מן העולם לרגע אחד היה העולם נעלם (לא כשיטת המדברים) ובע"כ [=ובעל כורחנו י.א.מ.] מוכרחים אנו לומר שהשי"ת מחיה את העולם תמיד, מה שאנו קוראים 'שפע', באותה הסברא משתמש הצ"פ גם לכמה דברים בעניני הלכה, וכאן לענין הקדש, מכיון שהדין הוא שיכול לשאול על הקדש, כלומר שבידו לסלק הקדושה מהחפץ, אי"כ כל זמן שאינו מסלקה אנו אומרים כאילו המקדש עושה פעולה תמיד בההקדש, "וכל שעה ושעה הוא קדוש מחמת דיבורו מחדש", וזהו נקרא "פעולה

⁵⁹⁶ לקוטי שיחות, ה, עמ' 178. ההדגשות במקור.

⁵⁹⁷ ראה ספרא, קנא ב

⁵⁹⁸ הדברים מנוסחים בכוונה בדרך הילמה' וה'מה' על מנת לרמוז להתכתבות עם הדרך הבריסקאית שתבוא מיד; נהוג אפוא להזכיר אמירה של ר' חיים מבריסק כי יש להתעסק רק ב'מה' ולא 'למה'. על כך ראה R. Lichtenstein, "What" hath Brisk wrought; the Brisker derekh revisited", *Torah U-Madda Journal* 9 (2000) p. 1-18. וראה עוד אצל טיקוציינסקי, דרכי הלימוד, עמ' 48, וראה הערה 204 במקום, שם הוא טוען כי "באמירה זו של ר"ח יש דמיון לאמירה המיוחסת לפילוסוף לודוויג וויטגנשטיין, שיש להתעניין רק בשימוש של המונחים ולא במשמעותם".

⁵⁹⁹ צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 24

⁶⁰⁰ צפנת פענח תרומות, עמ' 6

נמשכת", ואע"פ שבענינים חומריים בוודאי אין הדבר כן, אבל הלכות שיסודן בעולם הרוחני סובר הצ"פ שיש מקום להשתמש בסברא זו.⁶⁰¹

כפי שהזכרנו בהקדמה לפרק זה, הרמב"ם כותב ב'מורה' בפרק סט של החלק הראשון ש"בתוקף מציאותו של הבורא עצמו – הכל נמצא, והוא מספק את המשך קיומו על-ידי העניין המכונה "שפע"... אילו הנחנו שהבורא נעדר – היתה המציאות כולה נעדרת". רעיון תיאולוגי-פילוסופי זה, העומד בניגוד לדעת הכלאם,⁶⁰² משמש את רי"ר בעולם ההלכה; מצוות הקדש היא דוגמה מובהקת לכך. רי"ר מסביר אפוא כי הקדש היא פעולה נמשכת מחמת העובדה שניתן להישאל על ההקדש ובכך לבטל אותו ו"כל דבר שנעשה ע"י דיבור ויש בהאדם כח לבטל הדבר, הדבר הוא נמשך". בשיחה המובאת בלקוטי שיחות חלק ד מסביר רמ"מ מדוע אמנם "יש שאלה בהקדש", וכמו רי"ר הוא עונה על כך שהקדש זהו פעולה נמשכת ומשום זה ההשאלות מתאפשרת. רמ"מ נותן הסבר בהיר ופירוש יפה לדברי רי"ר, וכמוהו הוא מקשר זאת לרעיון תיאולוגי; אולם הרעיון התיאולוגי לא מגיע מן המורה נבוכים כמו אצל רי"ר אלא מספר התניא של רש"י. כאן ההזדמנות לראות כיצד הרעיון החסידי והרעיון הפילוסופי קרובים מאוד כפי שנראה בשורות אלו:

יסוד עיקרי בשיטת הבעש"ט הוא: לעולם ה' דברך נצב בשמים. ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים להוותם, כי אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו היתה נעשית אין ואפס ממש כמו קודם הבריאה. וכמו שהוא בהרקיע, כך הוא בכל פרטי הנבראים, אשר כל קיומם הוא רק מצד הכח אלקי שמהוה אותם תמיד... ביסוד זה ניכרת שייכות הבריאה ל"הקדש". הפעולות הנעשות ע"י דיבור האדם, אמרה תורה אשר יכול לחזור מהם רק תוך כדי דיבור ולא אח"כ. אמנם בהקדש יש דין מיוחד והוא: יש שאלה בהקדש, שע"י שאלתו עוקר את ההקדש ונעשה חולין כמו שהי[ה] קודם שהקדש. ומובן מזה אשר פעולת ההקדש שבאה מהדיבור אינה פעולה שנגמרת מיד דאינה קשורה להפועל, כי אם, היא פעולה נמשכת, וקשורה בהפועל אותה, ולכן יש שאלה בהקדש, כי זהו עוד יותר מתוך כדי דיבור, כי אם בתוך הדיבור, כי הפעולה (הדיבור) לא נגמרה עדיין.⁶⁰³

כמו הרב מ.מ. כשר, גם רמ"מ כותב על הקשר בתורת רי"ר בין הדיבור היוצר את ההקדש לשפע המתחדש היוצר את בריאה; אולם ההבדל המרכזי הוא בכך שהרב מ.מ. כשר מפרש וחוקר את

⁶⁰¹ מפענח צפונות, עמ' 121 הערת שוליים ב

⁶⁰² ראה דברי הרמב"ם בסוף פרק זה: "ודע שכמה מאנשי העיון מאותם ה"מדברים" הביאו אותם הבורות והחוצפה לכך שאמרו, שאילו הנחנו שהבורא נעדר לא היה מתחייב שיעדר הדבר הזה אשר הבורא הביאו לידי מציאות, והכוונה לעולם, מכיוון שלא מתחייב שמושא הפעולה ייעדר, כאשר נעדר הפועל לאחר שפעל אותו. מה שהם אמרו היה נכון אילו הוא היה רק פועל, והדבר הפועל לא היה זקוק לו לשם המשך קיומו. כמו שכאשר מת הנגר אין כלה הארון, מכיוון שהוא אינו מספק את המשך קיומו. אולם מכיוון שהאל יתעלה הוא גם צורת העולם, כפי שהסברנו, והוא מספק לו את המשך הקיום וההתמדה, מן הנמנע שיסתלק המספק וישאר קיים מקבל האספקה, אשר אינו יכול להתמיד אלא במה שהוא מספק לו. עד כדי כך מגיע דמיון-השווא המתחייב מן הטענה שהוא פועל בלבד, ולא תכלית וצורה".

⁶⁰³ לקוטי שיחות, ד, עמ' 1254

מקורותיו של רי"ר, ואילו רמ"מ דורש ומחדש רעיון חדש על פי תורת החסידות. כאמור הרעיון של הבעל-שם טוב המובא בדברי רמ"מ⁶⁰⁴ אודות הדיבור הא-להי אשר נוכח בבריאה בכל רגע ורגע, דומה מאוד לרעיון שמביא הרמב"ם בדבר השפע הא-לוהי הנמשך.

ננסה לנתח בזהירות את דבריו ומקורותיו של רי"ר על אודות הפעולה הנמשכת המובאת בדין הקדש, ונבחן אותם ביחס לדבריו החסידיים של רמ"מ. במקור הראשון שהבאנו ובו רי"ר מגדיר את פעולת ההקדש כפעולה נמשכת (בצפנת פענח מהדורא תנינא), מביא רי"ר מדרש חז"ל הרואה את השפע הא-לוהי כדיבור א-לוהי, ובכך מרחיב רי"ר את חידושו אודות ההקדש כפעולה נמשכת: "וזה רוצה לומר הך דשבת דף קיט ע"ב מנין שהדיבור כמעשה שנאמר בדבר ה' כו' והדיבור ר"ל הנהגה, ואם ח"ו יסלק ההנהגה יתבטל כל המציאות לגמרי".⁶⁰⁵ רי"ר מביא מאמר חז"ל על פי הפסוק "בדבר ה' שמים נעשו",⁶⁰⁶ בו נאמר כי דיבור הוא כמעשה ודבר זה מגדיר את השפע הא-לוהי כדיבור א-לוהי – כפי שנוסח מאוחר יותר בהרחבה בתורה החסידית. נמצא כי אם יסתלק הדיבור הא-לוהי ('הנהגה א-לוהית' לדברי רי"ר, וישפע א-לוהי' לדברי הרמב"ם) "יתבטל כל המציאות לגמרי". למעשה אף הרמב"ם מסביר את השפע הא-לוהי כדיבור: "כל דבר הנוצר מלפניו יתעלה ייחס לדברו: בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם".⁶⁰⁷ עולה אם כן כי רי"ר שוזר הגדה בהלכה ומפרשם פירוש רמב"מיסטי.

אולם קריאה רגישה של המשפט "ואם ח"ו יסלק ההנהגה יתבטל כל המציאות לגמרי" תשים לב כי עולה ממנו ניחוח חסידי יותר מאשר רמב"מיסטי.⁶⁰⁸ נוסף לזה, נשים לב כי המשפט המרכזי המסביר את פשר הימשכות הפעולה מחולק לשניים: 1. "הדבר הוא נמשך" 2. "וכל רגע ורגע הוא מציאות חדשה".⁶⁰⁹ החלק הראשון מדבר כאמור על השפע הא-לוהי הנמשך עליו הרמב"ם מדבר ב'מורה'; ואמנם רי"ר מפנה לשם במקור השני המובא אודות הימשכות ההקדש (בצפנת פענח תרומות). אולם החלק השני של המשפט מפרש את חלקו הראשון, והפרשנות כי **הימשכות** השפע הלוא היא **התחדשות** השפע ומציאות חדשה "בכל רגע ורגע",⁶¹⁰ יתכן ומצביעה על השפעה חסידית ביצירת משפט זה על ידי רי"ר.⁶¹¹ אולם גם אם דומיננטיות התורה החסידית בדבריו של רי"ר לא התבררה כל צרכה, קריאתו של רמ"מ את דברי רי"ר בדרך זו, מכוננת קריאה חסידית של דברי רי"ר אשר לא ניתן להתעלם ממנה.

5.3.3 נישואין – פעולה נמשכת (בין בריסק לחסידות)

⁶⁰⁴ הדברים מובאים אצל רש"י בתניא, שער היחוד והאמונה פרק א

⁶⁰⁵ צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 24

⁶⁰⁶ תהילים, לג, ו

⁶⁰⁷ מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק כג. הרמב"ם, כצפוי, מוסיף כי מדובר על משל בלבד כשהנמשל הוא פעולת המלאכים הנעשית על ידי דיבור, ולמעשה "כל מעשיו ברצונו גרידא, ואין שום דיבור כללי" (מורה נבוכים, שם).

⁶⁰⁸ השווה עם דברי רש"י בשם הבעל שם טוב המובאים לעיל בדברי רמ"מ.

⁶⁰⁹ צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 23

⁶¹⁰ השווה למשל עם דברי רש"י: "הבריאה הזאת היא בכל עת ורגע" (תניא, אגרות הקדש, אגרת יא)

⁶¹¹ וראה לעיל בהקדמה לפרק זה.

בהערת השוליים בה הביא רמ"מ דוגמה מעולם הפיזיקה לפיה איחוד הפכים חייבת להיות פעולה נמשכת, ולאחריה את הדוגמה מהלכות הקדש בה עסקנו כעת, מביא רמ"מ דוגמה שנייה מ"דיני התורה" לרעיון זה של איחוד ההפכים. הדוגמה שמובאת היא הרעיון שנישואין פעולה נמשכת אף היא; כך לדברי רי"ר. הסיבה לכך, מסביר רמ"מ, היא משום שגם נישואין עונים להגדרה של איחוד הפכים: הנישואין מאחדים בין זכר ונקבה: "וכן בנישואין, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" צפע"נ הל[כות] אישות פכ"ז הכ"ב [=פרק כז הלכה כב י.א.מ] – ראה בארוכה מפענח צפונות [עמוד] קלה) – לפי שיחוד דבר ונוקבא [=זכר ונקבה י.א.מ] הוא חיבור ב' הפכים".⁶¹²

כאן המקום להביא סיפור אותו מביא הרב זוין בספרו 'אישים ושיטות' בפרק העוסק ברבי חיים מבריסק, ומובא כ"בדיחה... בשם רבי חיים, המכוונת כלפי ה"מתחקרים" ביותר".⁶¹³ סיפור זה עשוי לחדד את הייחודיות המצויה ברעיון הפעולה הנמשכת של רי"ר, ביחס לאסכולה הבריסקאית מחד, וביחס למשתייכים לחסידותו מאידך:

גאון ידוע נזדמן לפונדק אחד עם רבי חיים. התחיל אותו גאון לחקור בגדרם של הנישואין: אם זהו קנין הנגמר פעם אחת ולתמיד, או קנין הנמשך, כלומר: שתמיד בכל יום מתחדש הקנין (חקירה זו נדפסה גם בספרו של אותו גאון). ונטה הגאון להכריע בראיות כצד השני: בכל יום מתחדשים הנישואין והחיובים הנובעים מהם. לא נכנסו הדברים באזנו של ר' חיים. כשסיים הגאון את דבריו, נענה ר' חיים ואמר: ובכן, הרי מגיע לכבודו ברכת מזל טוב...⁶¹⁴

אותו "גאון ידוע" שחקר האם קניין הוא הנישואין הוא קנין חד-פעמי או שמא הוא קנין נמשך, ונטתה דעתו "להכריע בראיות כצד השני", הוא כפי הנראה רי"ר. ואכן, "חקירה זו נדפסה גם בספרו של אותו גאון"; ליתר דיוק, חקירה זו נדפסה במקומות רבים בספריו של רי"ר.⁶¹⁵ מעבר ל"חקירת היתר" לדידו של ר' חיים ששאף רק להגדיר את הדין במדויק ולא להרחיק מעבר לכך, לא נרחיק לכת אם נעלה השערה, אמנם לא מבוססת, כי במהלך חקירתו של רי"ר הועלתה גם שאלת ה'למה', שאלת המשמעות שמאחורי הדין, ולא רק שאלת ה'מה' הלוא היא שאלת הגדרת הדין; לפי ר' חיים רק השאלה האחרונה היא שאלה קבילה בחקירה תלמודית.⁶¹⁶ אמנם לא מצאתי מקור מפורש בו רי"ר מסביר את משמעות הפעולה הנמשכת בנישואין אך מצינו מפורשות כדבר הזה בסוגיות קרובות.⁶¹⁷ ואמנם אף אם רי"ר לא עסק בדין זה בשאלת ה'למה', לחסידים ודרשנים אשר עיקר התמקדותם היא בשאלת ה'למה' ושאלות המשמעויות של הדין, "חקירת

⁶¹² לקוטי שיחות, ה, עמ' 178. הערה 38

⁶¹³ ר' זוין, אישים ושיטות, עמ' 63

⁶¹⁴ ר' זוין, אישים ושיטות, שם

⁶¹⁵ המקומות הרבים בהם מוזכרת חקירה זו - חקירה המובאת בדרכי חקירה שונות בכל פעם - מובאים במפענח צפונות, עמ' 134-136

⁶¹⁶ ראה לעיל הערה 598. טיקוצ'ינסקי כותב על ההבחנה הבריסקאית לשאול רק את שאלת ה'מה': "מסורת רווחת מבססת על הבחנה זו את ההבדל שבין דרך ר"ח מבריסק לבין דרכו של ר' שמעון שקופ"; ואמנם נהוג לטעון כי ניתן למצוא קירבה בין דרכו הלמדנית של ר' שמעון לדרכו הלמדנית של רי"ר, זאת לפחות ביחס לדרכו של ר' חיים.

⁶¹⁷ כפי שראינו לעיל בסוגיית הקדש.

היתר" של רי"ר מאפשרת להפליג למקומות מקוריים. בדרך זו הרב יצחק גינזבורג דורש את סברתו של רי"ר כי נישואין היא פעולה נמשכת הרבה מעבר למה שנראה ככוונה המקורית שנוצרה על ידי חקירה הלכתית-אנליטית.⁶¹⁸ בדרשה שנשא במסיבת שבע ברכות אמר הרב גינזבורג כי "הקנין הוא גם פעולה נמשכת, כך הרואציבור רוצה, שנרגיש את זה כל החיים, אבל במיוחד זה מורגש כשזה טרי, בתוך השבע ברכות".⁶¹⁹ כמו ר' חיים, אף הרב גינזבורג רואה כי סברתו של רי"ר מובילה לדבר לא שגרת – לנישואין בכל רגע ורגע. אולם בעוד שר' חיים אמר זאת בתור בדיחה, הרב גינזבורג אומר זאת בתור ברכה. מעניין לציין את דבריו בנוגע לזה: "כך הרואציבור רוצה" ולא "כך הרואציבור מסיק"; דרך דרשנית זו בהצגת הדברים טומנת בתוכה התבוננות בדרכו הנסתרת של הלמדן הראויה לדיון בפני עצמו. וכך משלים הרב גינזבורג את דרכו של רבו, רמ"מ: רמ"מ הסביר את הסיבה (למה) להיותם של הנישואין פעולה נמשכת (משום היותם חיבור בין שני הפכים), והרב גינזבורג מסביר את התוצאה של היות הנישואין פעולה נמשכת ("שנרגיש זאת כל החיים"). הן דברי רמ"מ והן דברי הרב גינזבורג הם רעיונות רוחניים-חסידיים שיוצאים מתוך חידושו של רי"ר; הראשון תפקידו להסביר את סיבתו של הדין ההלכתי, והשני תפקידו להסביר כיצד קביעת הדין בספרות ההלכה משפיעה באופן רוחני על ההולכים בדרכה.

5.4 תפילין של ראש – מצווה נמשכת

השיחה השניה לפרשת ואתחנן בלקוטי שיחות חלק יט, עוסקת בדין קדימת הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש וכן בסדר ההפוך בהורדתם. חלקו הראשון של השיחה שייך לסוגת הלמדנות; הוא נשען כולו על מקורות מתורת ה'נגלה', מסתמך לא פעם על ספרות ה'אחרונים' הקרובה לרמ"מ – הוה אומר: רבי יוסף ענגיל ורי"ר מופיעים שם לא פעם (בהערות השוליים הרחבות) – ומתנהל בשפה, מתודה ומושגים 'למדניים'. החלק השני של השיחה שייך לסוגת הדרשות החסידיות: לאחר הסקת המסקנות בתחום ה'נגלה', עובר רמ"מ לשפה חסידית ומסתמך אז כמובן על מקורות קבליים. המעבר בין שני החלקים נעשה על ידי הקדמתו של רמ"מ כי "כל העניינים בנגלה שבתורה מתבטאים גם בפנימיות התורה, ואדרבה, העניינים שבנגלה נובעים מן הפנימיות. וכך גם בענייננו".⁶²⁰ החלק בו נעסוק הוא החלק הראשון של השיחה, שם דבריו של

⁶¹⁸ נביא כאן דוגמה אחת (מיני רבות) להבין את דרך הגעתו של רי"ר למסקנתו המדוברת: הרמב"ם פוסק בהלכות גרושין (י,כג) שאשה שנשטתה, בעלה "אינו מוציאה עד שתבריא. ודבר זה תקנת חכמים הוא, כדי שלא תהיה הפקר לפרוצים, שהרי אינה יכולה לשמור עצמה". יחד עם זאת, מוסיף הרמב"ם, בעלה אינו חייב באותה העת בחיוביו כלפי אשתו, ולכן בין היתר "אינו חייב לרפאותה". הראב"ד משיג על הדברים האחרונים ותמה, שהרי "אם בת רפואה היא למה לא יתחייב לרפאותה, וכמה יש שמשטות מכח חולי וחוזרות ומתרפאות". רי"ר מסביר כי הסיבה לכך שהרמב"ם פוטר את הבעל מלרפא את האישה אשר נשטתה, קשורה להבנת שיעבוד הבעל לאישה בהתחייבויותיו לה, והרמב"ם "אזיל לשיטתו דסבירא ליה בכמה מקומות דשיעבודו דבעל לאשה הוא דבר נמשך כל יום ויום מציאות בפני עצמו", ומשום שהבעל באופן תיאורטי יכול לגרשה (אלמלא גזירת חכמים), ומאחר "דכל רגע ורגע השעבוד הוא דבר חדש כיון דיכול לגרשה ומימלא פקע השיעבוד" (שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק א, סימן כב).

⁶¹⁹ שבע ברכות בישיבת עוד יוסף חי, כ אייר תשס"ט. רשם: איתאל גלעדי, לא מוגה,

<http://www.malchuty.org/2009-06-07-12-59-05/2009-06-07-12-57-52/28--9---q.html?showall=1>

⁶²⁰ לקוטי שיחות, יט, עמ' 57

רי"ר משתלבים עם דבריו של רמ"מ במרחב השפה הלמדני בלבד, ללא שילוב ישיר של דברי רי"ר ברעיון חסידי. לשם בחינת מקומו של רי"ר בשיחה, נצלול כעת לתוך השיחה, נעקוב אחר מהלכה ונשים לב באיזו נקודה משתלבים דבריו של רי"ר בדבריו של רמ"מ.

השיחה נפתחת בהקבלת דברי התלמוד הבבלי⁶²¹ לדברי המכילתא⁶²² בנוגע לסדר הנחת התפילין. על שני מקורות אלו שואל רמ"מ שתי שאלות:⁶²³ 1. מדוע התלמוד הבבלי לומד את סדר הנחת התפילין מן הפסוק האומר "וקשרתם לאות על ידיך" ורק אחר-כך "והיו לטוטפות בין עיניך",⁶²⁴ ולא מן הפסוק הראשון המצווה על תפילין ומופיע בספר שמות, אשר ממנו בא הלימוד של המכילתא: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך"⁶²⁵ – "כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש".⁶²⁶ 2. המכילתא מביאה הוכחה אחת גם לסדר ההנחה וגם לסדר ההורדה, ומדוע זקוק התלמוד הבבלי, לפחות כפי הנראה מ"פשט הגמרא", להביא הוכחה אחת לזה והוכחה אחרת לזה.⁶²⁷

רמ"מ מציע הסבר, בשפה למדנית מובהקת, לחלוקה בין דברי התלמוד הבבלי לדברי המכילתא, כמו גם לחלוקה בין הפסוקים השונים אותם המקורות הללו מביאים:⁶²⁸ התלמוד הבבלי מתייחס לחובת ה'גברא', לקשירת התפילין על ידי האדם. ואכן התלמוד מתנסח כך ביחס לסדר ההנחה ואומר: "כשהוא מניח"; גם הפסוק מספר דברים המובא על ידי התלמוד מתייחס לחובת ה'גברא', לקשירת האדם את התפילין והוא מצווה: "וקשרתם". התלמוד הבבלי כמו גם הפסוק שהוא מביא עימו מדברים אפוא על הנחת התפילין בלשון פעלים (הנחה או קשירה). המכילתא לעומת זאת מדברת, לפי רמ"מ, על ה'חפצא' של התפילין וכך מתנסחת בפתיחת דבריה: "כל זמן שתפילין של יד ביד"; נמצא כי תפילה של יד צריכה להיות ביד, ברם אין כאן התייחסות לקשירה. ואמנם ל"חפצא" מתייחס גם הפסוק מספר שמות אותו המכילתא מביאה: "והיה לך לאות על ירך"; שוב, ללא התייחסות לפעולת קשירה. בשונה מן התלמוד הבבלי ופסוקו, המכילתא והפסוק שהיא מביאה עימה לא מתייחסים לפועל (הנחה או קשירה) אלא למצב התפילין עצמן. בכך נענית השאלה השנייה של רמ"מ: מאחר והתלמוד עוסק בפסוק המדבר על **קשירת** התפילין בידי האדם, הוא זקוק להוכחה נוספת בנוגע ל**התרתם**; המכילתא שעוסקת לעומת זאת ב**היות** התפילין מונחים, איננה זקוקה לחלוקת ההוכחות בין פעולת הקשירה לפעולת ההתרה. אולם רמ"מ דוחה הסבר זה משום שמדרש ה'ספרי' על פרשת ואתחנן מתנסח כמו המכילתא (הרומזת לכאורה ל'חפצא') ויחד עם זאת משתמש בפסוק מספר דברים (המתייחס כביכול ל'גברא'). דחייה זו נשענת

⁶²¹ מנחות, לו ע"א

⁶²² מכילתא שמות יג ט, קיב

⁶²³ לקוטי שיחות, יט, עמ' 51-52

⁶²⁴ דברים, ו, ח

⁶²⁵ שמות, יג, ט

⁶²⁶ מכילתא, שם

⁶²⁷ מנחות לו ע"א: "תנא: כשהוא מניח, מניח של יד ואחר כך מניח של ראש, וכשהוא חולץ, חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד. בשלמא כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש דכתיב "וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך" אלא כשהוא חולץ, חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד מנלן? אמר רבה רב הונא אסברא לי: אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתיים".

⁶²⁸ לקוטי שיחות, יט, עמ' 52

על דיוקים נוספים בדברי המכילתא והתלמוד.⁶²⁹ לאור זאת רמ"מ מעלה קושיות נוספות תוך העלאת דיוקים בין שלושת המקורות המתייחסות לאותו הנושא, כשלבסוף הטענה המועלת היא שההבדל בין המקורות כרוך בשאלה כיצד נכון להבין דין זה של הקדמת תפילין יד לתפילין של ראש יחד עם העובדה שמדובר כאן על שתי מצוות שאין אחת מעכבת את חברתה.⁶³⁰ רמ"מ מביא שלוש דרכים להסביר זאת:

1. דין זה של קדימת תפילין של יד לשל ראש הוא חלק מדינו של תפילין של ראש, וחלק זה מעניק שלימות למצוות תפילין של ראש: **"שלימות** מצות תפילין של ראש היא רק כאשר מונחות על היד תפילין של יד, ולכן צריך להניח תפילין של יד לפני תפילין של ראש".⁶³¹

2. דין זה לא שייך לדיני תפילין של ראש ואף לא לשל יד, אלא זהו "דין לגבי הסדר שבו צריך הגביר להניח תפילין".⁶³²

3. זהו דין ב'מצוות התפילין', ולא דין מיוחד הנוגע רק לסדר הנחתן על ידי האדם, "כלומר שסדר הנחתן... הוא חלק ממצוות התפילין של יד ושל ראש, כאשר הוא חייב בשתייהן".⁶³³

ראוי לציין כי במהלך ההסבר השני מפנה רמ"מ בהערת שוליים (הערה מספר 12) לרי"ר לדברים אשר להם יהיו שייכות לעניינו: "להעיר מצפעי"נ לרמב"ם הלכות] תפילין שם, דגבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה או הקשירה כו' אבל בשל ראש המצוה שיהי[ה] מונח כו' ומ"מ [=ומכל מקום י.א.מ] גם בשל יד מברך כו' דזה גורם לשל ראש שיהי[ה] מונח משום דכל שבין עיניך יהא שתיים".⁶³⁴ נעיר כי בסיום ההסבר השני המובא בוחר רמ"מ 'לתרגם' את ההבדל שבין ההסבר הראשון להסבר השני – וזאת בהערת שוליים (הערה מספר 13) ובדרך למדנית המופיעה לא פעם אצל רי"ר – להבדל בין שלילה לחיוב:⁶³⁵ "ב' אופנים הנ"ל י"ל באופן אחר: אם נוגעת השלילה – דהנחת תפילין של ראש לא תהי[ה] לפני הנחת תש"י, או שנוגע החיוב, שיניח תש"י לפני הנחת תפילין תש"ר".⁶³⁶ בין ההסבר הראשון והשני להסבר השלישי מביא רמ"מ בגוף הטקסט את ההשלכות המעשיות להבדל בין שני ההסברים הראשונים, הנוגעות למקרה בו אדם הניח תפילין בבת אחת.

⁶²⁹ ראה לקוטי שיחות, יט, עמ' 52-53

⁶³⁰ רמ"מ מביא בהערה 10 את רשימת המקורות ההלכתיים האומרים שאכן מדובר בתפילין על שתי מצוות ואין אחת מעכבת את השניה (עמ' 54). ראה למשל את דברי הרמב"ם: "תפילין של ראש אינה מעכבת של יד, ושל יד אינה מעכבת של ראש" (הלכות תפילין, ד, ד)

⁶³¹ לקוטי שיחות, יט, עמ' 54. ההדגשות במקור

⁶³² לקוטי שיחות, יט, עמ' 54. ההדגשות במקור

⁶³³ לקוטי שיחות, יט, עמ' 54

⁶³⁴ לקוטי שיחות, יט, עמ' 54. דברי רי"ר הם מצפנת פענח הלכות תפילין, ד, ד. מעניין לציין כי גם כאן רבי יוסף ענגיל כותב בדומה לדברי רי"ר וכותב כי "סברת הירושלמי דתש"י המצוה רק הקשירה על היד אבל גוף מה שמונחין על היד אינו מצוה כלל משא"כ בתש"ר מה שהם על הראש הוא מצוה וכמ"ש וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך דבתש"י רק הקשיר[ה] המצוה ובתש"ר המצוה שיהיו על הראש" (רבי י' ענגיל, גליוני הש"ס זרעים, וינא תרפ"ד, עמ' 103). על הדמיון בין השניים ראה לעיל במבוא לעבודה עמ' 8-9

⁶³⁵ ראה במפענח צפונות, פרק שישי

⁶³⁶ לקוטי שיחות, יט, עמ' 54

נציין כי בחלק זה רמ"מ מעיר בהערת שוליים (הערה *13) ל"שקלה וטריא הכללית והידועה" הדנה בשאלה מה קורה כשדברים שצריכים להיות זה אחר זה, נעשים בבת אחת; ההפניה במקום היא לרבי יוסף ענגיל,⁶³⁷ שכמו שצינו עוד במבוא לעבודה, רמ"מ התייחס לדבריו פעמים רבות. מכל מקום, לאחר הביאו את ההסבר השלישי, מסביר רמ"מ כי ההבדל למעשה (ינפקא מינה) בין ההסבר הראשון המסביר כי סדר ההנחה הוא "פרט בשלימות מצות תפילין של ראש" לבין ההסבר השלישי האומר "שזוהי הלכה במצות תפילין בכלל",⁶³⁸ יבוא לידי ביטוי "כאשר אדם הניח תפילין של ראש לפני שהניח תפילין של יד".⁶³⁹ השאלה תהיה "האם הוא חייב לפשוט את התפילין ולהניח אותן שוב כסדרן" – כך מסתבר לפי ההסבר השלישי; "או שדי לו להניח אחר-כך תפילין של יד"⁶⁴⁰ – וכך יסתבר לפי ההסבר הראשון. רמ"מ מציין כי הפסיקה בנוגע לשאלה זו אכן נתונה ב"מחלוקת הפוסקים האחרונים".⁶⁴¹

המהלך שראינו עד כה הכשיר לרמ"מ הקרקע כדי לענות לשאלה שפתחה את השיחה בדבר ההבדל בין דברי המכילתא לדברי התלמוד הבבלי: התלמוד הבבלי אומר ש"כל זמן שבין עיניך יהו שתיים"; רמ"מ מסביר כי לשון מכוונת לכך ש"זהו פרט בתפילין של ראש: הקדמת תפילין של יד – "יהו שתיים" – חשובה לשלמות מצות תפילין של ראש – שבין עיניך. ולכן, כאשר הקדים תפילין של ראש לתפילין של יד די בהנחת תפילין של יד לאחר מכן, ובכך הוא מקיים מכאן ולהבא את החובה "כל זמן שבין עיניך יהו שתיים".⁶⁴² לעומת זאת דברי המכילתא הולכים בדרך ההסבר השלישי ואומרים ש"מצות תפילין (מהותה הוא באופן שבו), כשהוא נותן, נותן של יד ואחר כך נותן של ראש".⁶⁴³ לכן כשהקדים הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש, הוא יצטרך לחולצן ולהניחן כדבעי.

רמ"מ מגיע בנקודה זו להסבר השני המובא, ולפיו סדר ההנחה הוא הלכה נפרדת הנוגעת להנחת הגברא' את תפילו. רמ"מ מביא שתי אופציות כיצד ניתן להבין הסבר זה: אופן אחד הוא לומר שזהו "רק תנאי ופרט בסדר ההנחה של האדם ללא קשר למצוות תפילין עצמה, וכתנאי אין הוא מעכב, ולכן, אם הקדים תפילין של ראש די אם יניח לאחר מכן תפילין של יד ויקיים כך מצות תפילין כראוי";⁶⁴⁴ רמ"מ מזכיר בהקשר זה, בהערת שוליים המופיעה מעל המילה "מעכב" (הערה *22), חקירה נוספת מרבי יוסף ענגיל החוקרת "אם שינוי הסדר הוי חסרון בגוף המצוה, או שהוי חסרון מבחוץ".⁶⁴⁵

⁶³⁷ ראה רבי י' ענגיל, ציונים לתורה, פיעטרקוב תר"צ, כלל לה

⁶³⁸ לקוטי שיחות, יט, עמ' 55

⁶³⁹ לקוטי שיחות, יט, עמ' 54

⁶⁴⁰ לקוטי שיחות, יט, שם

⁶⁴¹ לקוטי שיחות, יט, שם

⁶⁴² לקוטי שיחות, יט, עמ' 55

⁶⁴³ לקוטי שיחות, יט, עמ' 55. ההדגשות במקור.

⁶⁴⁴ לקוטי שיחות, יט, עמ' 56. ישנה טעות הקלדה במקור, ומקום המילה "אין" כתוב "איד". הבאנו אפוא את הציטוט מתוקן.

⁶⁴⁵ רמ"מ מפנה להערת שוליים 18 בשיחה זו (עמ' 55. ההדגשות במקור) שם הדברים מצוטטים. החקירה מופיעה אצל רבי יוסף ענגיל בספרו לקח טוב, כלל ה, יח ע"א ואילך

לאחר שפגשנו את רבי יוסף ענגיל באופן ההסברה הראשון, נפגוש את רי"ר באופן ההסברה השני.⁶⁴⁶ אופן ההסברה השני הוא כך: "או שניתן לומר, שפרט זה בסדר הנחת התפילין נמשך גם מאוחר יותר, שגם לאחר מכן, כאשר התפילין של ראש מונחים עליו, הרי זה המשך של הנחת תפילין של ראש ללא הקדמת תפילין של יד, ולכן הוא צריך לחלוף את של ראש ולהניחן כסדר".⁶⁴⁷ לפי הסבר זה הנחת התפילין אינו מתרחש רק בעת הקשירה אלא הוא נמשך גם מאוחר יותר בעת ותפילין כבר מונחות; סדר ההנחה הפגום במקרה הנידון, ממשיך להיות נוכח במנוחת התפילין על גוף האדם. אימוץ אופן הסבר זה⁶⁴⁸ תקבע אפוא כי הטועה בסדר ההנחה יאלץ לחלוף את תפלה של ראש, ולשוב ולהניחו כסדר.

כפי שניתן לשים לב רמ"מ מסביר את הדברים בדומה לרעיון 'פעולה נמשכת'. ואמנם בהערת שוליים (הערה מספר 23) המופיעה בפסקה זו לאחר המילים "ללא הקדמת תפילין של יד", מזכיר רמ"מ את רי"ר המנסח את הנחת תפילין של ראש כ"דבר נמשך", ומקשר את דבריו שלו לדברי רי"ר: "להעיר מדין הניחם קודם אור היום (... וראה צפע"נ שם) ובצפע"נ מהד"ת ע, ד: דתפילין ש"ר הליבישה דבר הנמשך דכל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה משא"כ [מה שאין כן י.א.מ] בש"י כו".⁶⁴⁹ המסתכל במקור בצפנת פענח, במקום בו כתוב "כו" בסוף ההערה של רמ"מ, יראה כי כתוב שם "המצווה היא מה שלובש".⁶⁵⁰

דברים אלו של רי"ר מתאימים ותואמים לדבריו שהובאו לעיל המסבירים כי בתפילין של ראש המצווה "שיהיה מונח" (והיותו מונח זהו "דבר הנמשך") ואילו תפילין של יד המצווה היא "ההנחה או הקשירה" ("המצווה היא מה שלובש" – פעולה חד-פעמית). במבוא לעבודה הבאנו את דברי הרב מ.מ. כשר על התפתחות ה"למדנות הפילוסופית" של רי"ר.⁶⁵¹ הרב מ.מ. כשר מביא מספר דוגמאות כיצד רעיונות של רי"ר המוסברים בספריו המוקדמים ב"סגנון הרגיל בכל ספרי גפ"ת [=גמרא, פירוש רש"י, תוספות י.א.מ],⁶⁵² מתחדדים בספריו המאוחרים יותר על ידי שימוש ב"מונחים והגדרים שבמו"נ [=שבמורה נבוכים י.א.מ]."⁶⁵³ דומה כי הדברים שלפנינו הם דוגמה נוספת לדבריו של הרב מ.מ. כשר: בספר צפנת פענח הראשון משנת תרס"ג כותב רי"ר כי מצוות הנחת תפילין של ראש היא "שיהיה מונח", ובצפנת פענח מהדורא תנינא משנת תר"ץ הוא כבר משתמש ברעיון של 'פעולה נמשכת' ומגדיר את היות התפילין מונחים כ"דבר נמשך". מכל מקום, אנו רואים אפוא כיצד בתוך חקירה למדנית ארוכה של רמ"מ, אנו מוצאים רעיון המזכיר את צורת החשיבה של רי"ר, והערת שוליים במקום מצביעה ואומרת כי מקורו של אותו הרעיון המעצב חלק חשוב בחקירתו ההלכתית של רמ"מ, הוא אמנם מרי"ר.

⁶⁴⁶ על הדמיון בין רבי יוסף ענגיל לרי"ר, דמיון המסביר את דומיננטיות שניהם בשיחותיו של רמ"מ, ראה במבוא לעבודה, עמ' 9-8

⁶⁴⁷ לקוטי שיחות, יט, עמ' 56. ההדגשות במקור

⁶⁴⁸ זאת כמובן יחד עם אימוץ ההסבר השני משלישיית ההסברים אותם הביא רמ"מ לעיל. צריך לזכור כי מדובר כאן רק על אחת משתי אופציות להבין את את אחד מבין שלושה הסברים אפשריים.

⁶⁴⁹ לקוטי שיחות, יט, עמ' 56

⁶⁵⁰ צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 140

⁶⁵¹ ראה לעיל עמ' 6

⁶⁵² מפענח צפונות, עמ' 36

⁶⁵³ מפענח צפונות, שם

בשיחה אחרת של רמ"מ, השיחה השניה לפרשת ואתחנן בלקוטי שיחות חלק לט, רעיונו של רי"ר עומד במרכז השיחה. שיחה זו עוסקת בשאלה מדוע נוהג הרמב"ם באופן קבוע בספריו, להקדים איזכור של תפילין של ראש לתפילין של יד,⁶⁵⁴ על אף שיש כאן היפוך – הן ביחס לסדר המופיע בפסוק שדן בהם⁶⁵⁵ והן ביחס לסדר הנחתם. לאחר שרמ"מ דן בדברי רי"ר אותם ראינו לעיל על אודות ההבדל בין תפילין של יד לשל ראש, הוא עונה על השאלה בה עוסקת השיחה:

יש לבאר הטעם שהרמב"ם הקדים בכל פעם תפילין של ראש לשל יד – דקדימה זו היא בהתאם לתוכנו של כללות ספר אהבה, שכולל (בלשון הרמב"ם) "המצות שהם **תדירות** שנצטוו בהם כדי לאהוב המקום **ולזכרו תמיד**". ובענין זה הרי העיקר הוא המצוה דתפילין של ראש שהיא מצוה תמידית, שבכל רגע שהוא לבוש בהם מקיים מצוה... ולכן הקדים הרמב"ם תש"ר לתש"י, כי תש"ר הוא יותר "תדיר", כיון שקיום המצוה דתש"ר הוא בכל רגע ורגע, ואילו קיום מצות תש"י אינו אלא בעת הקשירה.⁶⁵⁶

על ידי דיוק בדברי הרמב"ם יחד עם אימוץ חידושו של רי"ר, רמ"מ משיב אפוא על השאלה שפתחה את השיחה; שאלה שנבעה כזכור מדיוק אחר בדברי הרמב"ם.⁶⁵⁷ לאחר דברי רמ"מ "שבכל רגע שהוא לבוש בהם מקיים מצוה" מובאת הערה (הערה מספר 45) בה מוסיף רמ"מ ומבהיר דבר נוסף, זאת בעזרת רעיונו של רי"ר: "וראה מנחות (מג, ב) "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית... ומזוזה... נזכר במילה כו"י - דמצות אלו הן מצוות נמשכות כו', ולכן מקדים ש"ר לש"י [=של ראש לשל יד י.א.מ], כי בענין זה הוא העיקר".⁶⁵⁸ לדברי רמ"מ, בגלל המצוות הנמשכות, המופיעות בקטע המובא ממסכת מנחות שבתלמוד הבבלי, הוקדמו שם תפילין של ראש לשל יד; כמו בדברי הרמב"ם. בסופה של השיחה מבאר רמ"מ את החילוק בין תפלה של יד (המכוון כנגד הלב) לשל ראש (המכוון כנגד המוח) בדרך משנתה של החסידות ("בפנימיות העינינים"). חשוב להדגיש כי הצד המודגש הפעם בדבריו של רמ"מ אינו תפילין של ראש כ"דבר נמשך", אלא חיובו "שיהיה מונח", מול תפילין של יד שהחיוב הוא מעשה הקשירה. יחד עם זאת הרעיון (גם אם לא ההגדרה) של היות תפילין של ראש "דבר נמשך" ממשך ללוות את הדברים:

בנוגע למדות שבלב, הרי אין לבו של אדם (בינוני - שהיא מדת כל אדם) ברשותו "להפך לבו מתאוות עוה"ז לאהבת ה' באמת" (דצדיקים דוקא לבם ברשותם), ולכן אין מצות תש"י – דהיינו שעבוד תאוות הלב – "שיהיה[ה] מונח, כ"א [=כי אם י.א.מ] רק מעשה

⁶⁵⁴ רמ"מ פותח בשאלה על סדר זה כפי שמופיע בספר המצוות לרמב"ם, ומוסיף בהערת שוליים כי ישנו כתב יד שהובא לאחרונה באחת ההדפסות של הספר (ירושלים תשכ"ד) בו הרמב"ם אמנם מקדים תפילין של יד לשל ראש (לקוטי שיחות, לט, הערה 1). נכון להעיר כאן כי רמ"מ עסק לא פעם בהשוואת גירסאות והדבר זקוק לדיון נרחב בפני עצמו.

⁶⁵⁵ ראה דברים, ו, ח

⁶⁵⁶ לקוטי שיחות, לט, עמ' 26-27. ההדגשות במקור

⁶⁵⁷ על דיוקו של רמ"מ בקריאת דברי הרמב"ם, ראה גוטליב, שכלתנות, עמ' 39

⁶⁵⁸ לקוטי שיחות, לט, עמ' 26, הערה 45

הקשירה, זאת אומרת, דאע"פ שאיו האדם יכול להפוך את לבו מתאוות לבו לאהבת ה' באמת, שיהי[ה] משועבד בתמידות לאהבת ה', מ"מ [=מכל מקום י.א.מ.] עליו לקשור את לבו, בדרך אתכפיה, לשלוט על עצמו שלא להוציא תאוותו מן הכח אל הפועל. משא"כ בנוגע למוחו, הרי "מוחו ברשותו" של כאו"א [=כל אחד ואחד י.א.מ.] מישראל, ש"יכול להתבונן בו בכל אשר יחפוץ", ולכן מצות תש"ר היא "שיהי[ה] מונח", היינו שיהי[ה] משועבד באופן תמידי לעבודתו יתברך.⁶⁵⁹

הרעיון המובא כי המוח ברשותו של אדם ודרכו עבודת הא-ל יכולה להימשך בתמידות (פעולה נמשכת) לעומת הלב שאינו ברשותו של אדם, מבוסס כמובן על ספר היסוד של חסידות חב"ד – ספר 'לקוטי אמרים – תניא' של רש"ז, ומשם רמ"מ מצטט את עיקרי הדברים אודות כך.⁶⁶⁰ דברים אלו אנו רואים כיצד רמ"מ דורש רעיון למדני של רי"ר על פי רעיון קלאסי מחסידות חב"ד.⁶⁶¹

⁶⁵⁹ לקוטי שיחות, לט, עמ' 28. ההדגשות במקור

⁶⁶⁰ ראה בתניא, חלק ראשון, בעיקר בפרק יז

⁶⁶¹ מעניין לציין כי בשנים האחרונות נעשה חיבור של רעיונו של רי"ר על אודות החילוק בין תפילין של יד לשל ראש, עם תורת הקבלה. בחיבור זה המופיע בדברי רבי יצחק מאיר מורגנשטרן, הוסברה בדרך קבלית ההלכה המופיעה בשולחן ערוך הלכות תפילין (סימן לב, סעיף ב) האומרת כי בתפילין "של ראש יכתוב כל אחת [=כל פרשיה י.א.מ.] בקלף לבדה ושל יד כותבן כולם בקלף אחד": "וההסבר בזה כמש"כ כמ"פ שתש"י [= כמו שכתבנו כמה פעמים שתפילין של יד י.א.מ.] היא בסוד המלכות ותש"ר [=ותפילין של ראש י.א.מ.] בסוד הז"א [=הזעיר אנפין י.א.מ.], ופנימיות נוקבא] הוא חכמה בסוד ה' בחכמה יסד ארץ (מלכות) בבחינת] המובא בזה"ק [=בזוהר הקדוש י.א.מ.] (ח"ג רמ"ח ע"א) אבא יסד ברתא, ופנימיות הז"א הוא בינה בסוד כונן שמים (ז"א) בתבונה, וכיון שתש"ר פנימיותו בסוד הבינה שהוא סוד הכלים ובבחינת] הפירוד ע"כ [=על כן י.א.מ.] מתחלקים הפרשיות לדי' קלפים בדי' בתים, והתש"י שפנימיותה בסוד החכמה שענינה גילוי אור הפשוט ובבחינת] הביטול והאיחוד ע"כ הוא בקלף ובית אחד... ויש לפרש עפ"י [=על פי זה י.א.מ.] גם את חידושו הידוע של הגאון בעל צפנת פענח, שמדייק מלשון הפסוק ומלשון הרמב"ם ועוד, שיש חילוק בין מצות תש"י לתש"ר [=תפילין של יד לתפילין של ראש י.א.מ.], שבתש"י המצוה היא בשעת ההנחה והקשירה ואח"כ היא רק פעולה נמשכת מרגע ההנחה, כלשון הפסוק וקשרתם לאות על ידך שזה כל המצוה, ובתש"ר המצוה היא מחדשת בכל רגע שמונחים על הראש כלשון הפסוק והיו לטוטפות וכו'. וההסבר הפנימי בזה עפ"י הנ"ל שתש"י קשור עם אור הפשוט שלפני הבריאה שבבחינת] תענוג תמידי ותש"ר קשור עם התוספות קישוט שעשה ה' בבריאה שיהא התחדשות האורות תמיד בבחינת] תענוג שאינו תמידי בתוך התענוג תמידי, ולכן בתש"י אין התחדשות בכל רגע במצוה ובתש"ר מתחדש המצוה בכל רגע" (ים החכמה תשס"ז, ירושלים תשס"ו, עמ' תכד-תכה. מופיע גם בלקוטי ים החכמה הלכות תפילין, ירושלים תשע"ב, עמ' ק). הרב מורגנשטרן מוסיף במקום בהערות שוליים (הערות שוליים נג): "ובלשון אחר שכתבנו הרבה פעמים, שתש"י כנגד ספינת] החכמה של מביי [=משיח בן יוסף י.א.מ.] שהוא בחינת] אור המנוחה וההשראה של אור האלקי השורה על האדם, ולכן אין בו התחדשות, ותש"ר כנגד מביי [=משיח בן דוד י.א.מ.] שמגלה בחינת] הגיעה בעבודה" [=בעבודת ה' יתברך י.א.מ.] מצד התחתון שמשתוקק ועולה תמיד למעלה ולכן יש בתש"ר התחדשות בכל רגע בבחינת] שת"ח [=שתלמידי חכמים י.א.מ.] אין להם מנוחה שהולכים ועולים תמיד בעליות גדולות מחיל אל חיל תמיד" (ים החכמה תשס"ז, עמ' תכה-תכו). בתוך כל זה צריך לשים לב לדברי הרב מורגנשטרן בהסבירו את פשט דברי רי"ר, המעלים אגב אורחא דבר מעניין: הרב מורגנשטרן משנה את השימוש במושג "פעולה נמשכת". נראה היה בדברי רי"ר כי מושג זה שייך לתפילין של ראש שם המצווה היא "דבר נמשך", אולם הרב מורגנשטרן משתמש במושג זה דווקא בנוגע למצוות תפילין של יד שם פעולת המצווה היא חד-פעמית, בשעת ההנחה; אולם מה שקורה לאחר פעולת ההנחה, מסביר הרב מורגנשטרן, פעולה זו נעשית "פעולה נמשכת", הוה אומר: נמשכת מאליה. בנוגע למצוות תפילין של ראש, שם לפי דברי רי"ר המצווה היא "דבר הנמשך, דכל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה", מדגיש הרב מורגנשטרן את החלק השני של המשפט ("דכל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה") ומסביר כי מצווה זו "מיוחדת בכל רגע שמונחים על הראש".

עד כה ראינו בפרק זה עיסוק של רי"ר ובעקבותיו רמ"מ, בפעולות נמשכות בעיקר מתחום המצוות. ברם רעיון זה של פעולה נמשכת מצוי אצל רי"ר גם בסוג הפעולה ההופכית למצווה – העבירה; עבירת הגניבה והגזילה למשל היא גם פעולה נמשכת לדידו. נקדים ונאמר כי בתוך הדיון המרכזי שנביא כעת אשר יעסוק בדבר הגניבה כדבר נמשך, יוזכר גם הרצח כעבירה נמשכת. בהביאו דברים אלו, נראה כיצד מתחיל רמ"מ עם 'הימשכות' ספציפית ושליטת זו שמביא רי"ר, וכיצד הוא מסיים ב'הימשכות' כללית וחיובית.⁶⁶²

השיחה בה נעסוק להלן בנוגע לגניבה כפעולה נמשכת, היא השיחה הראשונה לפרשת קדושים בלקוטי שיחות חלק יז; שיחה זו עוסקת בעיקרה בפירוש למאמרי חז"ל רעיוניים השייכים לתחום הנהוג להגדירו כתחום האגדה, ולא לתחום ההלכתי. רמ"מ תוהה בתחילת השיחה על פשר השוואת חז"ל במסכת שמחות בין גניבה לעבודה זרה;⁶⁶³ פשר ההשוואה באותה המסכת בין גניבה לרצח מובן וברור "דהרי נוטל חיי נפשו",⁶⁶⁴ אולם "במה דומה גניבה, שהיא ממצוות שבין אדם לחבירו, לעבודה זרה?"⁶⁶⁵ כדי להכשיר את הקרקע לתשובה, ממשך רמ"מ ותוהה בנוגע לדברי רב יוסף בסוף מסכת סנהדרין בתלמוד הבבלי: הפסוק אומר בנוגע ליעיר הנדחת' "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם",⁶⁶⁶ המשנה אומרת על כך "שכל זמן שרשעים בעולם חרון אף בעולם, אבדו רשעים מן העולם נסתלק חרון אף מן העולם",⁶⁶⁷ ה'סתמא' שואלת באילו רשעים מדובר, רב יוסף משיב שבגנבים מדובר,⁶⁶⁸ ורמ"מ שואל מדוע אומר רב יוסף "גנבי" על-אף שכל החוטאים רשעים הם.⁶⁶⁹ לאחר מכן מקדים רמ"מ ומציין הבדל בין דרשה זו כפי שהיא מופיעה במשנה, לגרסה דומה המופיעה בברייתא,⁶⁷⁰ שם לא כתוב "חרון אף" אלא "חרון", ומסביר כי שוני

הדגש ששם הרב מורגנשטרן הוא על ההתחדשות התמידית במצוות תפילין של ראש – שבכל רגע ורגע מתחדשת מצווה זו בעוד התפילין על ראש האדם – אל מול המצווה האחת בתפילין של יד שמתקיימת בפשיטות פעם אחת אולם אותה המצווה פשוט נמשכת מאליה בעוד והתפילין על זרוע האדם. עוד בטרם האינטרפרטציה הקבלית שהובאה לאחר מכן לחידושו של רי"ר, כבר רואים כי הרב מורגנשטרן מאיר חידוש זה של הרגוצ'ובר באור חדש כשהוא שם את הדגש על התחדשות (מצוות תפילין של ראש) מול הימשכות (מצוות תפילין יד), ולא על מה שאפשר להבין מפשט הדברים כי המדובר כאן בעיקר על הימשכות (מצוות תפילין של ראש) מול חד-פעמיות (מצוות תפילין של יד).

⁶⁶² על כיוון הדרשנות החיובי והאופטימי של רמ"מ ראה ר' אליטוב, משנתו, עמ' עג-פב

⁶⁶³ מסכת שמחות, ב, יא

⁶⁶⁴ לקוטי שיחות, יז, עמ' 219-220, בהערת שוליים מספר 11

⁶⁶⁵ לקוטי שיחות, יז, עמ' 219

⁶⁶⁶ דברים, יג, יח

⁶⁶⁷ משנה סנהדרין, פרק י, משנה ו

⁶⁶⁸ סנהדרין, קיג ע"ב

⁶⁶⁹ לקוטי שיחות, יז, עמ' 220

⁶⁷⁰ סנהדרין, שם. ראה לקוטי שיחות, יז, עמ' 221. נציין כי בהערה 22 בעמוד זה דן רמ"מ ב'חרון' שבברייתא במושגים של 'בכח' ו'בפועל' אותם פגשנו בשיחה של רמ"מ בתחילת הפרק השלישי של העבודה.

ניסוחי זה נובע משום שהמשנה (ולא הברייתא) עוסקת בעיר הנידחת שזוהי עיר העובדת עבודה זרה; 'חרון אף' לפי הרמב"ם הוא מושג המתייחס רק לדברים הנוגעים לעבודה זרה.⁶⁷¹ אם כך, אומר רמ"מ, "במשנה מובן מדוע ישנו "חרון אף בעולם", כי מדובר כאן על עבודה זרה וכל עוד יש מציאות של עבודה זרה ("חרס") יש גם "חרון אף" כאמור בספרי: כל זמן שעבודה זרה בעולם חרון אף בעולם".⁶⁷² אולם, מוסיף רמ"מ ושואל, "מדוע בחטאים אחרים של "רשע (סתם) בא לעולם", כלשון הברייתא, "נמשך ה"חרון" גם לאחר מעשה העבירה, כאשר פעולת החטא כבר איננה?"⁶⁷³ רמ"מ מדייק בלשון המשנה האומרת "כל זמן שרשעים בעולם" שלא כמו הספרי האומר "כל זמן שעבודה זרה בעולם", ומסיק כי "לפי המשנה "חרון האף" איננו מפני שקיימת עדיין מציאות של עבודה זרה ("חרס") בעולם, אלא מפני הרשעים, עוברי עבירה זו הקשורה לעבודה זרה",⁶⁷⁴ אלו שעברו על הפסוק "ולא ידבק בידך מאומה מן החרס"; זאת גם במידה והחפץ המותר כבר איננו. בכך מסביר רמ"מ את דברי ה'סתמא' השואלת על דברי המשנה "מאן רשעים" – "לאיזה סוג רשעים הדברים מכוונים? איזו רשעות היא זו הממשיכה את חרון האף של עבודה זרה גם לאחר שהעבודה זרה כבר איננה?".⁶⁷⁵ הדגשה זו של המילה "הממשיכה" על ידי רמ"מ איננה בכדי, וכבר רומזת לנו כי שיטתו של רי"ר בדבר פעולות נמשכות, מיד תכנס לתמונתה של השיחה. רמ"מ עונה אפוא על השאלה ומסביר כי תשובת רב יוסף היא שפעולת הגניבה בעיר הנידחת היא זו הגורמת וממשיכה בכך את חרון האף, גם כשהעבודה הזרה – החפץ הנגנב מן החרס – כבר בטלה מן העולם. להסבר הדברים האחרונים עובר רמ"מ כדרכו, במעבר בין ז'אנר אחד לחבירו, בצורה טבעית, וחלקה מבחינה דרשנית, אל עולם ההלכה:

ההסבר לכך הוא: איסור גניבה, או גזילה, הוא חמור במיוחד בכך שזוהי "פעולה נמשכת", בכל רגע שעדיין אין מחזירים את הגניבה עוברים על "לא תגנובו" ו"לא תגזול". בכך מסביר הרוגצ'ובי את דעת הרמב"ם, המונה את הלאוין של "לא תגזול" ו"לא תגנובו" בכלל של "לאו שניתן לתשלומין" ולא בכלל של "לאו שניתק לעשה": אצל לאו הניתק לעשה עוברים על הלאו רק בשעת המעשה העבירה ולכן האפשרות שהתורה קבעה "עשה" שניתן באמצעותו לנתק ולתקן את הלאו, הכרח לומר בה שהתיקון חל למפרע על מעשה העבירה, אבל באיסורי הפעולה ולאחריה – זוהי "פעולה נמשכת", ולפיכך כאשר מחזירים את הגניבה והגזילה, זהו רק "לאו שניתן לתשלומין" – בהווה, מכאן והלאה אמנם לא נמשכת העבירה, אבל אין זה תיקון ללאו של העבר.⁶⁷⁶

⁶⁷¹ ראה לקוטי שיחות, יז, עמ' 222. הדברים אמורים לפי דברי הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ראשון, פרק לו. רמ"מ כותב (בהערה מספר 30) "וראה מפרשי מו"נ שם". לא ברור אילו מפרשים רוצה רמ"מ להדגיש כאן, אולם כדאי לציין כי לרי"ר יש התייחסות לדברים בתוך מחלוקת עם רבי משה נרבוני (פרשן ידוע של המורה נבוכים שרי"ר מרבה להתפלמס בחריפות עם פירושו). ראה רבי י' ראזין, צפנת פענח מורה נבוכים, בתוך: צפנת פענח דברים, ירושלים תשכ"ד, עמ' שנב-תכב, בעמ' שסא.

⁶⁷² לקוטי שיחות, יז, עמ' 223. ההדגשות במקור

⁶⁷³ לקוטי שיחות, יז, שם. ההדגשות במקור

⁶⁷⁴ לקוטי שיחות, יז, שם

⁶⁷⁵ לקוטי שיחות, יז, שם. ההדגשות במקור

⁶⁷⁶ לקוטי שיחות, יז, עמ' 223-224. ההדגשות במקור

לפי הרמב"ם גניבה איננה 'לאו הניתק לעשה', אלא 'לאו שניתן לתשלומין'. רי"ר מסביר אפוא כי לאו הניתק לעשה הוא איסור לאו המכיל בתוכו מצוות עשה שמסוגלת לתקן את הלאו בצורה רטורקטיבית, ואילו בלאו שניתן לתשלומין, התשלום המתקן את הלאו "לא הוי תיקון על העבר רק להבא שלא יעבור עוד".⁶⁷⁷ המסקנה היא שהחזרת הגניבה על ידי הגנב, היא אקט המבטל את עבירת הגניבה שנמשכה כל העת עד הפסקתה על ידי החזרה זו. ביאור זה של רי"ר מאפשר לרמ"מ להסביר את דברי האגדה של רב יוסף האומר כי הרשעים המוזכרים במשנה הרי הם הגנבים :

על פי זה יובן החידוש: כיוון שגניבה היא פעולה נמשכת, והאיסור של "לא תגנובו" נמשכת כל עוד לא היו "תשלומין", הרי גם כאשר החרם של עיר הנדחת כבר איננו – עדיין נמשכת אצל ה"גנבי" הרשעות של פעולת הגניבה. וכיוון שרשעות היא פעולה נמשכת של גניבת החרם מעיר הנדחת, פעולה הקשורה בעבודה זרה, "כל זמן שהרשעים בעולם", הם עדיין לא חזרו בתשובה על **עבודה זרה** זו, הרי גם "חרון האף" של עבודה זרה נמשך בעולם.⁶⁷⁸

רמ"מ כותב אפוא כי "גם כאשר החרם של עיר הנדחת כבר איננו – עדיין נמשכת אצל ה"גנבי" הרשעות של פעולת הגניבה", ומיד מוסיף הערת שוליים (הערה מספר 38) שם הוא מודע לקושי שעלול להתעורר אם נדייק בדברי רי"ר; לכן רמ"מ מחדש בדברי רי"ר חידוש למדני :

בצפע"נ שם משמע (ובפרט ממ"ש במהד"ת [=ממה שכתוב במהדורא תנינא י.א.מ] עד, ד הובא במפענ"צ פ"ה סל"ג) דזה דהוי פעולה נמשכת הוא בנדון שהגזילה והגניבה הוי בעין. אבל י"ל [=יש לומר י.א.מ] שזה רק לגבי החפצא של הנגזל כו' דגוזלו בכל שעה, אבל לגבי הגברא שעובר על **איסור** גזילה וגניבה הוא דבר הנמשך גם אם לא הוי בעין, כ"ז [=כל זמן י.א.מ] שלא שילם.⁶⁷⁹

בצפנת פענח מהדורא תנינא מנסח רי"ר את הדברים בכך ש"עדיין הוי כמו שכל רגע ורגע הוא גוזלו **כיון דהדבר ישנו**".⁶⁸⁰ דיוק בדברי רי"ר האומר שגזילה היא פעולה נמשכת רק משום ש"הדבר ישנו", מעלה כי דברי רמ"מ האומר ש"גם כאשר החרם של עיר הנדחת **כבר איננו** – עדיין נמשכת אצל ה"גנבי" הרשעות של פעולת הגניבה", לא עומדים בקנה אחד עם דברי רי"ר. לכן מרחיב רמ"מ ומחדש בדברי רי"ר – וזאת בדרך למדנית תוך שימוש במושגים של חפצא מול גברא,⁶⁸¹ – ומסביר כי דברי רי"ר אודות נחיצותו של החפץ כדי לשוות לעבירה הימשכות, היא רק בנוגע ל'חפצא' הנגזל; אולם בנוגע לגוזל, ל'גברא', נימשך אצלו איסור הגזילה (והגניבה) במנותק מן ה'חפצא', ולכן גם אם החפץ הנגזל אינו קיים עוד, הרי שעבירת הגזילה אצל הגברא עודנה קיימת. במקומות כגון כאן מרחיב רמ"מ את רעיונותיו של רי"ר; בהערת שוליים זו עושה זאת

⁶⁷⁷ צפנת פענח תרומות, עמ' 104

⁶⁷⁸ לקוטי שיחות, יז, עמ' 224. ההדגשות במקור

⁶⁷⁹ ההדגשות במקור

⁶⁸⁰ צפנת פענח מהדו"ת, עמ' 148. ההדגשות שלי

⁶⁸¹ וראה לעיל הערה 457

רמ"מ בשפה למדנית, ובגוף הטקסט כפי שנראה מיד, הדבר נעשה בדרך דרשנית יותר, אולם לא במנותק מן השפה הלמדנית. רמ"מ מרחיב את הרעיון של עבירה נמשכת מגניבה לשאר עבירות. אולם כפי שנראה הרחבה זו מתייחסת רק לפן מסוים בדבר, וללא השלכה של הרעיון כולו לעבר שאר העבירות. הדברים מתבצעים על מצע של דרשה אודות דרשות חז"ל המובאות, אך הם מתבססים על רעיון 'למדני':

הדברים הנ"ל מסבירים גם את הברייתא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם" גם **לאחר** עשיית העבירה. המשנה איננה מדברת כאן על מקרה **שהמצאות** של העבודה הזרה קיימת בעולם, אלא על ההמשכיות של עבירה זו אצל האדם שעבר החטא של גניבה, ולכן אפשר למצוא נקודה זו גם בעבירות אחרות, ואפילו בעבירות שמעשה העבירה איננו פעולה נמשכת: בשעה שיהודי עובר עבירה, חלה עליו מיד המצוה לשוב בתשובה על עבירה זו וכל עוד אינו שב בתשובה, הוא עובר בכל רגע על מצות התשובה. לפיכך אומרת הברייתא "רשע בא לעולם חרון בא לעולם" – כל עוד הוא נקרא "רשע" עד שהוא שב מחטאו – הרי תמיד "חרון בא לעולם". הברייתא איננה מציינת עבירה מסויימת, הכוונה היא לרשעות של כל עבירה – כל עוד נמשך העדר הקיום של מצוות התשובה, נמשך גם ה"חרון" באופן תמידי.⁶⁸²

בדברים אלו עונה רמ"מ על השאלה שהעלה לעיל: "מדוע בחטאים אחרים של "רשע (סתם) בא לעולם" נמשך ה"חרון" גם לאחר מעשה העבירה, כאשר פעולת החטא כבר איננה". בכל החטאים כל עוד החוטא לא שב בתשובה "הוא עובר בכל רגע על מצוות התשובה", ו"כל עוד נמשך ההעדר של מצוות התשובה, נמשך גם החרון באופן תמידי". הרעיון של מצוות התשובה כמצווה נמשכת הוא רעיון פרי הזיאנר הלמדני, ורמ"מ מביא זאת בשם רבי יוסף באב"ד מחבר ה'מנחת חינוך' (הערה מספר 41) שלדבריו, כפי שמסביר רמ"מ, "אם תאמר דתשובה היא מצוה חיובית נמצא דכ"ז [=כל זמן י.א.מ] שלא עשה תשובה עובר בכל רגע ורגע על מ"ע [=מצוות עשה י.א.מ] של תשובה". כפי שהזכרנו לעיל⁶⁸³ הרעיון של מצווה נמשכת אינו חידוש של רי"ר, ומצוי בספרות ה'אחרונים' שקדמה לו, ויחד עם זאת רעיון זה התפתח אצל רי"ר בצורה משמעותית מאוד. אמנם החידוש הגדול של רי"ר טמון ברעיון של פעולה נמשכת, ברם כפי שהזכרנו לעיל הגבול בין שני רעיונות אלו מיטשטש לעיתים קרובות.

בדברים המובאים של רמ"מ גם נענית התשובה לשאלה שהופיעה לעיל אודות הדמיון בין עבודה זרה לגניבה:

לפי ההסבר שלעיל יובן גם הדימיון של גניבה לחטא עבודה זרה, יותר מחטאים אחרים: כשם שמוצאים אצל עבודה זרה, שאפילו לאחר מעשה החטא, עדיין הוא גורם ל"חרון אף בעולם", וכלשון הספרי "כל זמן שעבודה זרה בעולם חרון אף בעולם", כלומר, כל עוד קיימת מצויאות של עבודה זרה בעולם, נמשך באופן תמידי חרון אף בעולם, כך גם לגבי חטא של גניבה, כיוון שזוהי "פעולה נמשכת", הרי כל עוד הגנב לא שב בתשובה על החטא,

⁶⁸² לקוטי שיחות, יז, עמ' 224-225. ההדגשות במקור

⁶⁸³ ראה בהקדמה לפרק זה

נמשך באופן תמידי חרונו של הקב"ה בעולם. אך לא לגבי עבירות אחרות. למרות שגם באמצעותן יש חרון אף בעולם, וגם להם יש קשר ודמיון לחטא עבודה זרה, אבל המשכיות החרון איננה בגלל העבירה עצמה, אלא בגלל החוטא המתעבב בקיום מצות התשובה, ולא כאצל גניבה, שעבירת הגניבה עצמה היא "פעולה נמשכת", כפי שהוסבר לעיל.⁶⁸⁴

רמ"מ מדגיש כאן את ההבדל בין הימשכות הגניבה אשר היא הימשכות – אם נאמר זאת בשפת הלמדנות – ב'חפצא' של העבירה, לבין ההימשכות של שאר העבירות בהם העבירה היא חד-פעמית ואינה נמשכת, אולם יחד עם זאת ישנה הימשכות של 'חרון' כל עוד ה'גברא' מצוי בפגמו. צריך לשים לב אפוא כיצד רמ"מ בלוקחו את רעיונו של רי"ר אודות הגניבה והגזילה כעבירות נמשכות, יוצר חילוק משולש בהימשכות העבירות:

1. כשהחפץ הנגנב קיים אצל הגונב אזי יש כאן פעולה נמשכת של גניבה הן ב'גברא' והן ב'חפצא'.
2. כשהחפץ הנגנב אינו קיים עוד, אולם הגנב עדיין לא שב מחטאו אזי ישנה פעולה נמשכת של גניבה ב'גברא' בלבד.

3. בכל עבירה אחרת שחטאה הינו חד-פעמי, אין פעולה נמשכת, אולם יש לזה דמיון בכך שיש כאן היעדרות נמשכת של מצוות התשובה.

נדגיש את ההשפעה ההדדית בין חלקי התורה השונים שהיו שותפים ליצירת חלוקה אסתטית זו: רעיון הגניבה כפעולה נמשכת בא לשם הדרשה בדבר האגדות המובאות, אך נמצא נשכר בחילוקים למדניים דקים שנוצרו תוך כדי קיומה של הדרשה.

בסוף הפסקה האחרונה שהובאה, מוסיף רמ"מ בעקבות הדברים שנאמרו הערת שוליים (הערה מספר 44), בה מופיע ביאור חדש על הנאמר במסכת שמחות כי "כל הגונב הרי זה שופך דמים":⁶⁸⁵ רי"ר כותב בצפנת פענח על מסכת מכות (דף ה ע"ב), כי "הגדר בדיני נפשות החיוב משום המתפעל", משום הנרצח, ומאחר שהוא ממשיך גם לאחר פעולת הרצח להיות "נרצח", "הוה דבר נמשך".⁶⁸⁶ הימשכות הרצח בדומה להימשכות הגניבה, מעניק לשיטת רמ"מ ביאור נוסף בדבר הקשר בניהם: "עפ"י [= על פי זה י.א.מ] יש להוסיף ביאור במ"ש [במסכת] שמחות שם "שופך דמים"... כי גם שפיכת דמים היא דבר נמשך, דהחטא נמשך לעולם (צפע"י מכות ה, ב. ועוד). ובנדו"ד [= ובנידון דין י.א.מ] זה שנוטל חיי נפשו הוא נמשך תמיד עד שמשלם לו".⁶⁸⁷

נמצא כי ביאורו של רמ"מ להסביר אמרה של חז"ל. כאמור צורת למדנותו של רי"ר, בעזרת תיווכו של רמ"מ, מאפשרת ללמדנות ולאגדה לבאר זו את זו.

בהמשך השיחה מסביר רמ"מ מדוע רב יוסף אומר כי אותם רשעים הם דווקא גנבים ולא גזלנים – "הרי הענין של "פעולה נמשכת" קיים הן אצל גניבה והן אצל גזילה".⁶⁸⁸ רמ"מ מסביר כי הסיבה לכך נמצאת בדברי רבי יוחנן בן זכאי המופיעים בתלמוד הבבלי, שם הוא אומר כי גנב גרוע יותר מגזלן משום שהגנב אפילו "לא השווה כבוד עבד לכבוד קונו"⁶⁸⁹ בכך שחשש מן האדם בלבד ולא

⁶⁸⁴ לקוטי שיחות, יז, עמ' 225-226. ההדגשות במקור

⁶⁸⁵ מסכת שמחות, ב, יא

⁶⁸⁶ צפנת פענח - באורים וחדושים למסכת מכות, עמ' 29

⁶⁸⁷ לקוטי שיחות, יז, עמ' 226, הערה 44

⁶⁸⁸ לקוטי שיחות, יז, עמ' 226

⁶⁸⁹ בבא קמא, עט ע"ב

מא-לוהים, וכמו חושב הגנב ש"עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה".⁶⁹⁰ זוהי גם צורת חשיבתו של עובד העבודה הזרה, והדברים מסבירים אפוא את השימוש בביטוי 'חרון אף' השמור לעובדי עבודה זרה, כמו גם את הביטוי 'חרון' המופיע בברייתא המובא בנוגע לשאר עבירות: בכל עבירה שעובר האדם בניגוד לרצון הא-ל, מסביר רמ"מ, ישנו אלמנט מעין זה, אלמנט של חוסר התייחסות לעובדה שה' רואה את האדם בשעת עבירתו.⁶⁹¹ בדרך זו מתייחס רמ"מ להימשכות העבירות החד-פעמיות על-ידי אי-קיום מצוות התשובה: "גם לאחר שהעבירה כבר נתבטלה, עדיין קיים החרון, כל עוד קיים "רשע", שהרי כל עוד אין חזרה בתשובה קיימת הסיבה ל"חרון": האדם נמצא עדיין באותו מצב של "עשה עין של מטה כאילו אינה רואה".⁶⁹² בדברים אלו – השמים דגש רב על תודעתו של החוטא ולא רק על מעשיו, כיאה לתורה החסידית – אנו שמים לב כי רמ"מ כבר אינו משתמש בשורש מ.ש.כ, שליווה בעקבות רי"ר את השיחה, והלשון עוברת לנוסח "נמצא עדיין". אולם נראה כי לשונו של רי"ר חוזרת מיד כשרמ"מ מקשר את סיום מסכת סנהדרין בה אנו עוסקים, לתחילת המסכת. רמ"מ נהג לערוך לא מעט 'הדרנים'; הכוונה היא לדרשות המקשרות את תחילתה של מסכת עם סיומה;⁶⁹³ רמ"מ מסביר אף כאן כי "ידוע שסיומו של מסכת קשור בהתחלתו (ולשם המסכת), שלכן נוהגים – בעת אמירת הדרן – לקשר סיום המסכת להתחלתו".⁶⁹⁴

תחילת המסכת ושמה עוסקים ב'סנהדרין'; על סנהדרין גדולה המונה שבעים ואחד חברים כתוב כי תפקידם הוא "לקשור חבלים של ברזל במתניהם ולהגביה בגדיהם למעלה מארכבותיהן ויחזרו בכל עיירות ישראל וילמדו ישראל".⁶⁹⁵ רמ"מ מסביר כי הסיבה לחיזורם של חברי הסנהדרין "בכל עיירות ישראל" על אף גדלותם הרבה ועל אף שיציאתם מ'לשכת הגזית' מונעת מהם לפעול כ'סנהדרין גדולה', מצויה לדידו בהסבר שראינו לעיל אודות העבירות כולן. כעת לשונו של רי"ר 'פעולה נמשכת' חוזרת אל הטקסט:

התשובה לשאלה שהוצגה לעיל על **תחילת** המסכת, נמצאת **בסופה**: כאשר יש "רשע בעולם", גורם הדבר ל"חרון" של ה' **בעולם**, ולא רק בשעת מעשה החטא, אלא זוהי "פעולה נמשכת". וההתפשטות התמידית איננה רק בזמן, אלא גם במקום: ה"חרון" – בא **לעולם** – הוא איננו פוגע בעובר העבירה בלבד, אלא בעולם כולו, הוא פוגע בכל עם ישראל וגם בסנהדרין גדולה של שבעים ואחד. ומובן איפוא שמוטלת האחריות לדאוג לכך שמלכתחילה לא יגיעו למצב הגורם ל"חרון בא לעולם".⁶⁹⁶

ביצירת ה'הדרן' רמ"מ משתמש אפוא בלשונו של רי"ר: תפקיד הסנהדרין הוא למנוע את ה'פעולה הנמשכת' של ה'חרון' הן בזמן והן במקום, הנגרם על ידי העבירות.

⁶⁹⁰ יחזקאל, ט, ט

⁶⁹¹ לקוטי שיחות, יז, עמ' 226

⁶⁹² לקוטי שיחות, יז, עמ' 227

⁶⁹³ וראה לעיל עמ' 7

⁶⁹⁴ לקוטי שיחות, יז, עמ' 227

⁶⁹⁵ תנא דבי אליהו, ירושלים תשנ"ג, פרק יא, ג

⁶⁹⁶ לקוטי שיחות, יז, עמ' 228. ההדגשות במקור

לסיום כותב רמ"מ כי ה"הוראה" מברייתא זו האומרת ש"רשע בא לעולם חרון בא לעולם... צדיק בא לעולם טובה באה לעולם", נוגעת להימשכות – הן הימשכות הטובה והן הימשכות הרעה; הן הימשכות בזמן והן הימשכות בעולם. לכן אסור ליהודי להתעכב בעשיית תשובה. בדרך זו מקיף רמ"מ את ה'פעולה הנמשכת' שכוונה עד כה לדברים שליליים גם אל הדברים הטובים והחיוביים: "ובדומה לכך גם לגבי עשיית הטוב... הוא איננו מביא טובה רק לעצמו, אלא לכל העולם, ובאופן של "פעולה נמשכת".⁶⁹⁷

לסיכום, מושגו של רי"ר עבר כברת דרך ארוכה במהלך דרשתו של רמ"מ: ה'פעולה הנמשכת' החלה באופן ספציפי בנוגע לציר הזמן של הפעולה השלילית של גניבה, וסיימה ב'פעולה נמשכת' של הטוב ובאופן כללי – הן ביחס לזמן והן ביחס למרחב.

לרמ"מ שיחה נוספת העוסקת בגניבה או גזילה כפעולה נמשכת: השיחה הראשונה לפרשת קדושים בלקוטי שיחות חלק לב עוסקת בעבירת הגזל, והיא למעשה ביאור על דברי הרמב"ם הכותב כי "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו".⁶⁹⁸ רמ"מ כותב כי הסיבה שהגוזל הוא כנוטל נשמה, היא משום ש"לקיחת "ממון האדם בחזקה" אינה רק פעולה של נטילת ממון חברו, אלא בפעולתו זו הוא מבטל ומפקיע את בעלותו של האדם מעל רכושו, ולכן ה"ז [=הרי זה י.א.מ.] "כאילו נוטל נשמתו ממנו".⁶⁹⁹ רמ"מ מסביר כי הדבר "נלמד מהכתוב "נפש בעליו יקח", שכיון שבעולתו מחפץ זה מופקעת ע"י הגזילה, ה"ז [= הרי זה י.א.מ.] כנטילת נשמתו".⁷⁰⁰ רמ"מ מבאר גם את המשך אותה ההלכה שהובאה מהרמב"ם, שם כתוב כי על אף שהגוזל הוא כנוטל נשמה, הרי ש"אם לא היתה הגזילה קיימת ורצה הגוזל לעשות תשובה ובא מאליו והחזיר דמי הגזילה תקנת חכמים היא שאין מקבלים ממנו אלא עוזרין אותו ומוחלין לו כדי לקרב הדרך הישרה על השבים וכל המקבל ממנו דמי הגזילה אין רוח חכמים נוחה ממנו".⁷⁰¹ רמ"מ מסביר כי תקנת חכמים זו היא רק במקרה והגזילה אינה קיימת יותר ברשותו, משום שבניגוד להשבת ערך הגזילה שאינה עוד, השבת הגזילה עצמה יש באפשרותה לתקן את הגזילה למפרע, "ולכן, כאשר הגזילה קיימת אפשר לתקן בהשבת החפץ זה ש"כאילו נטל נשמתו ממנו", כי בזה שמחזיר גוף ה-גזילה לבעליו, כמו שהי[ה] לפני הגזילה, הוי כאילו "מחזיר את נשמתו" שנטל ממנו ע"י מעשה הגזילה".⁷⁰² חכמים לא ראו לנכון לגזור היכן שיש אפשרות של תיקון מלא של הגזילה. בנקודה זו, מעיר רמ"מ הערת שוליים (הערה מספר 47) בה מוזכרים דברי רי"ר אודות גזילה כפעולה נמשכת. בדברים אלו אנו מוצאים ניסיון של רמ"מ לסדר את טענתו כי בהשבת הגזילה עצמה מתקן הגוזל את הגזילה למפרע, עם דברי רי"ר שהובאו בהערת השוליים שלפניה כי אין הדברים כך:

בצפע"נ שם מבאר דבגזילה וגניבה אינם מתקנים הלאו למפרע, כיון דהוי דבר הנמשך, שגזילה הוה פעולה נמשכת. ואולי י"ל [=יש לומר י.א.מ.] שזהו רק בנוגע לחסרון ממון של

⁶⁹⁷ לקוטי שיחות, יז, עמ' 229

⁶⁹⁸ משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה, א, יג

⁶⁹⁹ לקוטי שיחות, לב, עמ' 115

⁷⁰⁰ לקוטי שיחות, לב, שם. עוד על הזיקה בין האדם לחפציו ראה מאמרו של יי גארב "אנשים וחפצים" – בהידיגר ובתלמוד, בתוך אמירות: כתב העת של תוכנית אמירים, ירושלים (טבת) תשע"ג. עמ' 26-32.

⁷⁰¹ משנה תורה, שם

⁷⁰² לקוטי שיחות, לב, עמ' 117-118

השני, אבל לא בנוגע להענין דכאילו נוטל נשמתו ממנו, שהיא פעולה חד פעמית במעשה הלקיחה בע"כ [=בעל כורחם י.א.מ.] של הבעלים, שזה אפשר לתקן כשמחזיר גוף החפץ. ועצ"ע [=ועדיין צריך עיון י.א.מ.]

כפי שראינו לעיל, רי"ר מסביר בדעת הרמב"ם כי תיקון פעולה נמשכת כגזילה אינה ניתנת לתיקון מלא ורטורקטיבי, אלא רק להפסקת העבירה שנמשכה ברצף עד להפסקתה.⁷⁰³ דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם החילוקי של רמ"מ בין החזרת ערך הגזילה שאינה מתקנת תיקון מלא, ובין החזרת גוף הגזילה המאפשרת תיקון של העבירה למפרע. רמ"מ מציע תשובה בעזרת חילוקי חדש אך עדיין משאירה ב"צריך עיון": לדעת רמ"מ דברי רי"ר אודות גזילה כפעולה נמשכת מכוונים רק ל"חסרון ממון של השני", אמנם בנוגע לחלק בפעולה זו שהגזלן "כאילו נוטל נשמתו ממנו", דבר זה הוא "פעולה חד פעמית במעשה הלקיחה בעל כורחם של הבעלים, שזה אפשר לתקן כשמחזיר גוף החפץ". אנו רואים אפוא כיצד רמ"מ מקבל את הנחותיו והגדרותיו של רי"ר, כיצד רמ"מ יוצר חילוקים למדניים חדשים, וכיצד בעקבות חידושים אלו חייב רמ"מ למצוא חילוקים חדשים גם בדברי רי"ר על מנת להתאים את דבריו שלו עם דבריו של רי"ר. חילוקים אלו נעשים יחד עם קבלת דברי רי"ר, ובתוך דיון המאמץ את שפתו ומושגיו של רי"ר שהפכו כאמור גם לשפתו ומושגיו של רמ"מ.

לסיכום, נסב את תשומת הלב לעובדה כי אם נצרף את שתי השיחות שראינו אודות נושא זה, נראה כי סביב דברי רי"ר שהגדיר את הגניבה או הגזילה כפעולה נמשכת, יצר רמ"מ חילוק משולש בנוגע לעבירה זו:⁷⁰⁴

1. מצד חסרון ממון הבעלים, כשהחפץ הנגזל או הנגנב ישנו, ישנה עבירה נמשכת הן בגברא והן בחפצא
2. מצד חסרון ממון הבעלים, כשהחפץ הנגזל או הנגנב איננו, ישנה עבירה נמשכת בגברא בלבד.
3. מצד "כאילו נוטל נשמתו" של הבעלים, בשני המקרים ישנה פעולה חד-פעמית ולא נמשכת.

5.6 חורבן הבית – "גדר חורבן נמשך"

לעיל ראינו כי רמ"מ מבאר מקרה היסטורי (יציאת מצרים) בהתאם לרעיון של 'פעולה נמשכת'. אולם כבר אצל רי"ר מתחיל הרעיון להגדיר אירועים היסטוריים בדרך זו. הדברים אמורים אודות דברי רי"ר על חורבן בית המקדש כדבר שעודנו נמשך: רי"ר כותב כי חורבן בית המקדש "הוא דבר נמשך", משום ש"הקדושה עליו לעולם".⁷⁰⁵ לכן כל עוד המקדש אינו קיים במקום בו הקדושה עודנה נמצאת ("הקדושה עליו לעולם"), "פעולת" החורבן ממשיכה להתקיים. נעסוק אפוא במקום בו רעיון זה מוצא את דרכו לשיחה של רמ"מ.

⁷⁰³ צפנת פענח תרומות, עמ' 104

⁷⁰⁴ בנוגע לשיחה הקודמת שהובאה הזכרנו לעיל כי רמ"מ יצר חילוק משולש סביב הימשכות העבירות בכלל. כאן אנו רואים חילוק משולש רק בנוגע להימשכות עבירת הגניבה או הגזילה. אם נצרף אותם יחדיו נראה כי רמ"מ יצר בסופו של חשבון חילוק מרובע.

⁷⁰⁵ צפנת פענח קונטרס השלמה, עמ' 30

השיחה השנייה לפרשת קרח בלקוטי שיחות חלק יג, דנה במצוות שמירת המקדש. שיחה זו בעלת שיח למדני רב, ובמרכזו עומדים דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה כי "שמירת המקדש מצות עשה, ואף על פי שאין שם פחד לא מאויב ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטורין שיש עליו שומרין לפלטורין שאין עליו שומרין".⁷⁰⁶ ראוי לציין כי רב עיסוקו של רמ"מ סביב הלכות בית הבחירה לרמב"ם, והוא אף הוציא ספר עם ביאוריו על הלכות אלו.⁷⁰⁷ שאלה הנשאלת על דברים אלו של הרמב"ם היא מדוע אם כן השמירה נעשית רק בשעות הלילה, אף שסיבת השמירה היא לשם כבוד המקדש. רמ"מ מביא את דברי המתרצים המסבירים כי ביום "איי"צ [=אין צריך י.א.מ] שמירה מחמת כבוד, כי ע"י הליכת הכהנים אנה ואנה כולו אומר כבוד, אבל בלילה שאין בו עבודה, צריך להראות כבוד וגדולה לבית המקדש ע"י השמירה".⁷⁰⁸ רמ"מ מסביר כי הצד השווה בין פעולת השמירה ל"הליכת הכהנים", הוא שבשתי הפעולות המוזכרות נמנע היסח דעת מן המקדש. החובה לדברי רמ"מ אם כן, היא שתמיד יהיה עיסוק כלשהו סביב המקדש; בדרך זו כבוד המקדש נוצר. בהמשך השיחה קובע רמ"מ שאי-הסחת דעת זו היא "ענין בהבית עצמו"⁷⁰⁹ (או בלשון בה השתמש מוקדם יותר בשיחה היא ביחפצא של המקדש);⁷¹⁰ קביעה זו נוצרה מתוך דיוק בלשונו של הרמב"ם ש"אינו דומה פלטורין שיש עליו שומרין לפלטורין שאין עליו שומרין" – הפלטורין אפוא, המקדש עצמו, אינו דומה. לאחר כל זה כתב רמ"מ בסוגריים מרובעים כדברים הבאים, ושם מופיע רעיונו של רי"ר אודות חורבן בית המקדש כדבר נמשך:

ועד"ז [=ועל דרך זה י.א.מ] - ע"פ מרז"ל דכל מי שלא נבנה ביהמ"ק [=בית המקדש י.א.מ], הרי זה כאילו נחרב בימיו לפי השיטה דחורבן בית המקדש הוא ענין נמשך – י"ל בה"תועלת" דמס[כת] מדות "שהוא זוכר מדת המקדש... כי כשיבנה ב"ב [=במהרה בימינו י.א.מ] יש לשמור ולעשות התבנית ההוא והתבניות והצורות והערך מפני שהוא ברוח הקודש כמו שאמר, הנה ע"י ידיעה זו הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" – הנה ע"י ידיעה זו דשמירת המקדש ודמדותיו ואין מסיחין דעתן ממנו ה"ז [=הרי זה י.א.מ] גם עתה חורבן ביהמ"ק בדרגתו דפלטורין שיש עליו שומרין כו".⁷¹¹

כשרמ"מ כתב "לפי השיטה דחורבן בית המקדש הוא ענין נמשך" הוא מביא בהערת שוליים (הערה מספר 44) הפניה לצפנת פענח ולמפענח צפונות, אל המקום בו הדברים מופיעים. רמ"מ מקשר אפוא את דברי חז"ל האומרים כי "כל דור שאינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא

⁷⁰⁶ משנה תורה, הלכות בית הבחירה, ח, א

⁷⁰⁷ רבי מ"מ שניאורסאהן, הלכות בית הבחירה להרמב"ם – עם חידושים וביאורים, ניו-יורק תשנ"ב (ההוצאה הראשונה בשנת תשמ"ו). השיחה בה נעסק כעת נמצאת בספר זה בעמ' פז-צב.

⁷⁰⁸ לקוטי שיחות, יג, עמ' 60

⁷⁰⁹ לקוטי שיחות, יג, עמ' 60

⁷¹⁰ קודם לכן חקר רמ"מ חקירה למדנית האם "מצות שמירת המקדש הוי דבר הנוגע להמקדש עצמו, חובת "חפצא" המקדש צ"ל [=צריך להיות י.א.מ] נשמר (אלא שחיוב שמירה זו הוטל על הכהנים והלויים) או שמלכתחילה היא חובת "גברא", ממצוות (ועבודות) הכהנים והלויים (אלא שהחיוב הוא לשמור את המקדש)" (לקוטי שיחות, יג, עמ' 58)

⁷¹¹ לקוטי שיחות, יג, עמ' 61

החריבו⁷¹² לדברי רי"ר האומר כי חורבן בית המקדש הוא "גדר חורבן נמשך"⁷¹³; בכך ניתן לומר כי הוא נותן לשני המקורות לבאר אחד את חבירו. אולם מאוחר יותר להדפסת שיחה זו של רמ"מ יצא לאור מכתב של רי"ר, ובמכתב זה מסתבר כי כבר רי"ר יצר את הקשר המתבקש כל-כך בין דברי חז"ל אודות דור שלא נבנה בית המקדש בימיו ובין העובדה שהחורבן הוא דבר נמשך. כפי הנראה, מכתב זה מוסב אודות הסתלקות האדמו"ר החמישי של חב"ד-ליובאוויטש, רש"ב⁷¹⁴; ומאחר שרי"ר מסביר שם כי מיתת צדיק "הוה גדר חורבן חדש בכל רגע"⁷¹⁵, הוא כותב אודות חורבן בית-המקדש המתחדש: "כל דור שלא נבנה כאילו נחרב, ובכל רגע ורגע הוה חורבן חדש"⁷¹⁶.

מכל מקום, רמ"מ מסביר כי מפני שהחורבן נמשך ומשום שדבר זה נובע כאמור מהימשכות הקדושה במקום, נמצא אם כן כי לימוד ועיסוק במסכת מידות המבארת את מידות המקדש הוא בבחינת אותה אי-הסחת דעת מעניינו של המקדש ולמעשה יש בה ממצוות שמירת המקדש גם עתה. רעיון זה מופיע אגב אורחא בשיחה שעיקר עניינה הוא ביאור שיטת הרמב"ם בדין שמירת המקדש. דברים אלו של רמ"מ המתבססים על שיטת רי"ר, מוסיפים לדין שמירת המקדש טעם רלוונטי גם להווה.

גם מכאן עולה כיצד רעיונותיו של רי"ר מאפשרים לרמ"מ לפרוץ תחומים סגורים לכאורה (דין שמירת המקדש נעשה לכאורה רק בעת ובית המקדש קיים), לעבר מקומות נוספים (דין שמירת המקדש רלוונטי גם בהווה, בהיות המקדש חרב). אולם חשוב לציין כי בשונה ממהלכים דומים בספרות החב"דית, המנסים להפוך את דיני המקדש לרלוונטיים בהווה על ידי התמרתם לנפש האדם⁷¹⁷ (כפי שמקובל בשיח החסידי), בדברי רמ"מ המהלך נותר בגבולות השיח ה"למדני"; וכך יוצא כי קיום הדין בדרך זו אינו "בחינה"⁷¹⁸ של הדין, אלא הדין "ממש". דומה שבזה טמון ייחודם של הדברים.⁷¹⁹

⁷¹² ירושלמי יומא, פ"א ה"א. וראה לקוטי שיחות, יג, שם, הערה מספר 43.

⁷¹³ צפנת פענח קונטרס השלמה, עמ' 30

⁷¹⁴ ראה הערת העורך בשו"ת צפנת פענח החדשות, חלק שני, עמ' שיג

⁷¹⁵ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק שני, עמ' שיד

⁷¹⁶ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק שני, שם.

⁷¹⁷ ראה למשל דברי רש"י: "עכשיו שאין לנו בית המקדש ולא מזבח צריך כל אחד למצוא דברי חפץ בנפשו ולהבין איך כל הבחינות עליונות של מעלה הם למטה בעבודת ה' שבלב כל אחד ואחד ובכל דור חייב אדם לראות בנפשו ענין בחינת אש ששורף ומכלה את הקרבנות פרים ואילים וכבשים כו" (לקוטי תורה, דרושים לסוכות ושמ"ע, עח, ג).
⁷¹⁸ ראה בהערה הקודמת.

⁷¹⁹ שיחה זו נסובה כאמור סביב ביאור בדברי הרמב"ם. נציין כי בשיחה אחרת, השיחה השנייה לפרשת תרומה בלקוטי שיחות חלק ו, שעיקרה ביאור בדברי רש"י (בהזדמנות זו ראוי להזכיר כי שיחות רבות מאוד של רמ"מ הן ביאורים או מתחילות כביאורים בדברי רש"י על פרשת השבוע) מזכיר רמ"מ אף שם את המקור המובא מרי"ר אודות חורבן הבית. אמנם רמ"מ לא מזכיר את השורש מ.ש.ך בשום צורה שהיא, אך למעשה דן במה שראינו לעיל כסיבה המרכזית שהובילה את רי"ר לטענה כי חורבן בית-המקדש הוא "גדר חורבן נמשך" והיא ש"הקדושה עליו לעולם". רמ"מ מביא בהערת שוליים (הערת שוליים מספר 34) את רעיונו של רי"ר האומר כי "בית ראשון לא ניטל רק התקרה ובית שני חרב לגמרי עד היסוד ולכך נתכפר ונשאר המקום בקדושתו" (צפנת פענח קונטרס השלמה, עמ' 30) וכן את דברי התוספתא האומרת "שאיין שכינה חוזרת עד שתעשה הר... מאמתי מנעקרו יסודותיה ממנה" (תוספתא ברכות, פרק א הלכה טז) עליה מתבסס רי"ר בדבריו. דברים אלו מוערים בהערת שוליים המופיעה על גבי עיסוק במעלת

5.7 סיכום הקשר בין הלמדנות הפילוסופית של רי"ר לדרשותיו של רמ"מ

רעיונו של רי"ר בדבר 'פעולה נמשכת', נקשר על ידו בדיני הקדש לרעיון הפילוסופי-תיאולוגי המופיע במורה נבוכים על השפע הא-לוהי הנמשך. רעיון זה המובא מן המורה נבוכים פותח ביתר שאת בתורת החסידות, ולכן בחב"ד פרשו את הרעיון של רי"ר בדרך חסידית. על אף שהרעיון של 'מצווה נמשכת' כבר מופיע זעיר פה זעיר שם במקורות קדומים לרי"ר, נכון להבדיל בין רעיון זה לבין הרעיון 'פעולה נמשכת' וזאת על אף הדמיון ולעיתים אף המיזוג ביניהם. הרב מ.מ. כשר מחלק את שימושו של רי"ר ברעיון של פעולה נמשכת לשלושה סוגים, ורמ"מ יוצר בעקבות רי"ר חלוקה של ארבעה מיני מצוות נמשכות – שלושה הנאמנים לפרדיגמה הלמדנית, ואחד נוסף היוצא מתוך פרדיגמה 'חסידית', משוחררת יותר. נוסף לכך, במקום אחר רמ"מ מביא מרי"ר התגלמות של רעיון זה בגניבה ('גניבה נמשכת'), והוא יוצר בשיטה למדנית חלוקה מורכבת יותר של הרעיון ומגדיר כמה סוגי הימשכויות.

הרעיון של פעולה נמשכת מופיע פעמים רבות בשיחותיו של רמ"מ גם כשרי"ר אינו מוזכר שם במפורש. המושג מובא באגרות, בברכות ואף במאמרים חב"דיים; כניסת המושג למאמרים החב"דיים מראה עד להיכן הגיע הפילוסופיה הלמדנית של רי"ר בתוככי עולם החסידות. ניתן לראות כיצד רמ"מ רותם את רעיונו של רי"ר לטובת עולם החסידות: במקום אחד הוא משלים איתו רעיון קבלי-חסידי, במקום אחר הוא מבאר אותו דרך רעיון חסידי-חב"די, במקום נוסף הוא מבהיר דרכו את היום המציין את "ראש השנה לחסידות", ובמקום אחר הוא מנסה להבין דרכו דברים שאמר אחד מאדמו"רי חב"ד (רש"ב) בהיותו ילד. מן השיחות המובאות עולה כי רמ"מ מסביר דרך מושג זה דרשות ואגדות של חז"ל, פותר דרכם קושיות מהתלמוד וספרות הראשונים, מפרש בדרך זו את המקרא, ומסביר דרכו דיוקים בלשון הרמב"ם. לעיתים רמ"מ משתמש ברעיון זה של פעולה או מצווה נמשכת עד כדי הטמעת הרעיון במהלך השיחה, יחד עם התמסמות המושג במהלכה; בדרך זו הרעיון של ההימשכות נשמר גם כשהמושג נעלם. וכך ממצווה נמשכת מגיע רמ"מ לקדושה שנמשכת וזאת ללא הצמדות לטרמינולוגיה המקורית, ובמקום אחר הדרשה מרחיבה את הרעיון של 'גניבה נמשכת' לא רק להימשכות בזמן אלא גם במרחב, ולא רק בעבירות אלא גם במצוות. יש ואנו שמים לב כיצד בתוך חקירה למדנית ארוכה של רמ"מ נטמעת צורת החשיבה של רי"ר, והערת שוליים במקום מצביעה על כך כי אכן כך הם פני הדברים. אנו רואים כיצד רמ"מ מסביר מצב היסטורי (יציאת מצרים) בזיקה למושג זה פרי שיטתו של רי"ר, ומסביר

המקדש על המשכן, אשר גם לאחר חורבנו המוחלט "נותרה, לפי מספר דעות, קדושה במקום המקדש" (לקוטי שיחות, ו, עמ' 177). הערת שוליים זו באה להוסיף כי אין זה למרות שהחריבו את המקדש עד היסודות, אלא בגלל זה. בדרך זו גם מבאר רמ"מ את בחירת רבי עקיבא – בהסתכלותו האופטימית המופיעה בסוף מסכת מכות בתלמוד הבבלי (מכות, כד ע"ב), שם הוא מקשר פסוק חורבן מאוריה לפסוק גאולי מזכריה – דווקא בפסוק החורבן האומר "לכן בגללכם ציון שדה תחרש": דווקא גודל החורבן המתואר בפסוק זה "שלא נשאר מאומה, כמו שדה שאין בה שום בנין גם לא היסודות... עיי"ז [=על ידי זה י.א.מ.] דוקא תה[יה] הגאולה, כי חרישת השדה היא ההכנה להצמיחה". זהו ההסבר לקשר בין שני הפסוקים שרבי עקיבא הביא וקישר: "ולכן קיום הנבואה "ציון שדה תחרש" מעידה על קיום היעוד... "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" (לקוטי שיחות, ו, עמ' 177 בהערת שוליים מספר 34). אם כן, על ידי דברי רי"ר מבאר רמ"מ ביאור בדברי רבי עקיבא ובכך מוסיף לביאור דברי רי"ר אשר עמדו בבסיס הרעיון של החורבן כדבר נמשך.

את הדברים דרך תורת החסידות; יחד עם זאת ניתן לראות כי רי"ר קדם בכך, ואף הוא הגדיר מצב היסטורי (חורבן בית המקדש) בשיטה זו של 'פעולה נמשכת'.

מן הדברים עולה כי מספר רעיונות של 'פעולות נמשכות' מתבארות על ידי כלל שאותו מביא רמ"מ על פיו חיבור הפכים נדרש להיות פעולה נמשכת של חיבור. בדרך זו ניתן לראות כיצד רמ"מ מגלה את הסיבה הפנימית לדידו לכמה תיאורים הלכתיים-פילוסופיים של רי"ר, ועונה לשאלת ה'למה' אודות שאלת ה'מה' לה ענה רי"ר. שוב יודגש כי ניסוחיו ורעיונותיו ההלכתיים-למדניים של רי"ר הם המתאימים ביותר לרמ"מ ליצור דרכם את השילוב של מחשבת ההלכה במחשבת החסידות; שילוב זה מאפשר לעיתים לשמור על השפה הלמדנית ויחד עם זאת לשלב בה רעיונות מה'סגנון' החסידי המתאיבים היטב בשיח הלמדני (כגון בסוגית חורבן בית-המקדש הנמשך).

בסוגיית הקדש עולה כיצד בו בזמן שרמ"מ מפרש את הרעיון של רי"ר דרך תורת החסידות, הוא מוסיף בלשונו הבהירה בהירות לעצם הרעיון של רי"ר. אולם יושם לב כי בפירושו החסידי נבדל רמ"מ מהרב מ.מ. כשר: הרב מ.מ. כשר ניגש לתורתו של רי"ר כפרשן וחוקר, ואילו רמ"מ ניגש אליה גם כן כפרשן אולם בעיקר כדרשן הבא לחדש בה. בסוגיה זו אנו מעלים בזהירות את האפשרות להשפעות חסידיות על דברי רי"ר בנידון.

בזיקה לרעיון של הפעולה הנמשכת, רמ"מ דן בברית המילה דרך 'שלושה דינים', בעקבות חידוש זה של רי"ר. חלוקת דין אחד לשלושה דינים, הוא אחד מהמאפיינים הייחודיים של שיטתו של רי"ר.

לסיום, נזכיר היבט שעלה בשנים האחרונות מן ההגות החב"דית היכול לעזור בהבנת ההבדלים בין שיטתו של רי"ר לשיטתו של ר' חיים מבריסק, ובעיקר לעזור ולהסביר משהו על הסיבה שהלמדנות של רי"ר מוצאת עצמה פעמים רבות בדרשות חסידיות כפי שראינו לאורך עבודה זו: הן ר' חיים מבריסק והן הרב יצחק גינזבורג מתייחסים לרעיון של רי"ר (נישואין כפעולה נמשכת), אולם דעתו של ר' חיים לא נוחה מן 'חקירת היתר' של רי"ר, ואילו הרב גינזבורג מוצא באותו 'יתר' רעיון חסידי קיומי (בין אם רי"ר התכוון לכך ובין אם לא⁷²⁰).

⁷²⁰ על הרמנויטיקה מסוג זה ראה אצל ז' לוי, הרמנויטיקה, תל אביב תשמ"ז, עמ' 95-93. והשווה לדברי רבי נחמן מברסלב, לקוטי מוהר"ן, בני ברק תשס"ג, קמא, תורה רפא.

עבודה זו בחנה את השילוב של הלמדנות הפילוסופית של ריי"ר כחלק מדרשותיו של רמ"מ. להלן נציג את עקרי המסקנות שעלו בנוגע לשילוב הייחודי מהיבטיו השונים :

מן הדברים עלה שבמקומות מסוימים ניתן לראות את דברי רמ"מ כפרשנות לדבריו של ריי"ר : כך למשל, רמ"מ מוסיף לעיתים הסברים מהותיים לחילוקיו האנליטיים של ריי"ר. נכון להוסיף כי הספר 'רזין דאורייתא – ערכים בתורת הרגצ'ובי עם ביאורי הרבי' שהוציא חסידי חב"ד, בנוי בצורה המציגה כל מקום בו הרבי רמ"מ מזכיר את דברי ריי"ר כפרשנות לדבריו של ריי"ר.

עוד ראינו כי בממשק בין דברי רמ"מ לדברי ריי"ר נוצר איחוד ועירוב של שפות מעניין ומקורי : יש ושאלות חסידיות-רוחניות נענות בעזרת חקירה 'הרוגצ'וברית' למדנית, יש וחקירות של ריי"ר מוסברות על פי רעיונות מתורת החסידות ויש וחקירותיו של ריי"ר נרתמות לטובת הסברת רעיון חסידי. חלק משילוב זה בין עולמות שונים ושפות שונות – המתבסס על ראייה הרואה את הסוגות התורניות השונות כביכול, כ"תורה אחת" אחדותית – בא לידי ביטוי בכך שהתגלויות מיסטיות וחקירותיו של ריי"ר צריכות להתאים זו לזו על פי רמ"מ, משום האמת האחת שמתגלה בהם.

טענתנו בעבודה הייתה כי שיטתו של ריי"ר המרבה בהפשטה על ידי מושגים פילוסופיים, היא זו שאפשרה לרמ"מ להכליל לאחר הפשטה זו את השפות השונות (הלכה, אגדה, חסידות וקבלה) כאחד, ודומה כי רמ"מ עשה שימוש רב במתודה זו. ניתן גם לטעון כי בחקירותיו המקוריות של ריי"ר ישנה 'עודפות' המאפשרת ליצור איתה חומר רב בדרשה חסידית. ועוד, שפתו של ריי"ר אפשרה לרבי ליצור את דיונו ההלכתי-רוחני גם כשהוא רצה להישאר נאמן לגמרי בהבאת מקורות מתחום ה'הנגלה' של התורה בלבד.

בעבודה הדגשנו כי עירוב השפות המעניין שיוצר רמ"מ התחיל כבר אצל ריי"ר. פרט לשילוב הידוע והמרכזי בין הפילוסופיה של הרמב"ם להלכה ללמדנות ולאגדה, ישנם גם שילובים של רעיונות קבליים וחסידיים בתורתו של ריי"ר, ויתכן וקיימות אף השפעות חסידיות-קבליות על הלמדנות הפילוסופית של ריי"ר.

ראינו כי פעמים רבות לוקח רמ"מ חקירה של ריי"ר מרחיב אותה למחוזות נוספים, הופך אותה למורכבת יותר ולעיתים גם דורש אותה. לעיתים הרחבה זו מתרחשת בתוך גבולות השפה הלמדנית של ריי"ר, ולפעמים הדברים פורצים שפה זו לעבר שפות נוספות.

נוסף לכל אלו עלה כי רמ"מ משתמש מפעם לפעם בשיטתו של ריי"ר, גם כשדברי ריי"ר אינם מופיעים כלל. עם זאת, רמ"מ מזכיר אז פעמים רבות כי הרעיון לשימוש בטרמינולוגיה זו מיובא מתורתו של ריי"ר. אולם במקומות אחרים נראה כי שיטתו של ריי"ר הוטמעה כל-כך בשיטתו של רמ"מ עד שלא היה כל צורך בהפניה לריי"ר. לעיתים רמ"מ מתחיל בחקירה מפורשת של ריי"ר, ומאוחר יותר החקירה משנה מעט את צורתה גם כשחקירת ריי"ר נשארת ושורה שם לפחות כ"אור מקיף". יש ושיחה של רמ"מ עוסקת במושג של ריי"ר, ובשלב מסוים, לאחר שהמושג נעלם, הרעיון שהמושג הכיל לדידו של רמ"מ ממשיך ללוות את השיחה כולה.

תקוותי כי עבודה זו תהווה בסיס איתן למחקרים עתידיים על זיקת הלמדנות האנליטית של תחילת המאה עשרים לקבלה ולחסידות, וכן למחקרים נוספים בתורתם של הרוגצ'ובר ושל הרבי מליובאוויטש.

א. ספרי רבי יוסף רוזין ורבי מנחם מנדל שניאורסון:

- ראזין, רבי יוסף, צפנת פענח - על ארבע חלקי הרמב"ם ז"ל, חלק א וב, וורשא תרס"ג
- , צפנת פענח תרומות, פיעטרקוב תרס"ח
 - , צפנת פענח קונטרס השלמה, וורשא תרס"ט
 - , צפנת פענח מהדורא תניינא, דווינסק תר"ץ
 - , שו"ת צפנת פענח וורשא, וורשא תרצ"ה
 - , שו"ת צפנת פענח דווינסק, ניו-יורק תשי"ד
 - , צפנת פענח - באורים וחדושים למסכת מכות, ניו-יורק תשי"ט
 - , צפנת פענח בראשית, ירושלים תש"ך
 - , צפנת פענח במדבר, ירושלים תש"ך
 - , צפנת פענח מורה נבוכים, בתוך: דברים, ירושלים תשכ"ד, עמ' שנב-תכב
 - , צפנת פענח שמות, ירושלים תשכ"ט
 - , שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, מודיעין עילית תשי"ע; חלק שני, מודיעין עילית תשע"ב

- ראזין, רבי יוסף, וקלינא הרב מרדכי, מכתבי תורה, בילגורייא, תרצ"ז
- שניאורסאהן, רבי מנחם מנדל, שיחות קודש תשל"ו חלק א וחלק ב, ניו יורק תשמ"ו
- , התוועדויות תשמ"ז, חלק ב, ניו-יורק תש"ן
 - , הלכות בית הבחירה להרמב"ם – עם חידושים וביאורים, ניו-יורק תשנ"ב
 - , תורת מנחם, הדרנים על הרמב"ם והש"ס, ניו יורק תשנ"ב
 - , התוועדויות תשמ"ג, ג, ניו יורק תשנ"ג,
 - , המלך במסיבו, ניו-יורק תשנ"ג
 - , שערי הלכה ומנהג – תשובות וביאורים בשולחן ערוך, יורה דעה, ירושלים תשנ"ג
 - , לקוטי שיחות (עברית), כרכים ג, ה, ו, ז, ח, יב, יג, טו, טז, יז, כ, כא, כד, לא, לב, לד, לה, לט, ניו יורק תשנ"ד
 - , תורת מנחם, כרכים ג, ו, יח, כו, ניו יורק תשנ"ה
 - , אגרות קודש, כרכים א, ז, יח, יט, כא, ניו-יורק תשנ"ז
 - , לקוטי שיחות (יידיש), כרכים, טו, טז, כא, כד, כה, ניו יורק תשס"ו
 - , תורת מנחם ספר המאמרים, חלקים ב וד, כפר חב"ד תשס"ז
 - , אגרות קודש – מילואים, מהשנים תרפ"ה-תשל"ה. בהכנה לדפוס. פורסם על ידי ועד הנחות בלה"ק בב' אדר תשע"ב.

ב. מחקרים ומקורות נוספים

אביבי, הרב יוסף, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח

אברהם, הרב מיכאל, "מהי חלות? - הלכה לוגיקה ועבודת ה'" בתוך: הרב י' שילת (עורך), צהר ב (חורף תש"ס), תל אביב תש"ס, עמ' 71-86

– , "מהי 'חלות'? - תגובה לתגובה" בתוך: הרב א' עזריאל (עורך), צהר ה (חורף תשס"א), תל אביב תשס"א, עמ' 75-78

– , שתי עגלות וכדור פורח, ירושלים תשס"ג

איזנשטיין, יהודה דוד, אוצר ישראל, כרך ה, ניו יורק תרע"א

אליאור, רחל, "יש ואין- מושגי יסוד בספרות החסידית" בתוך: מ' אורון וע' וגולדרייך (עורכים), משואות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53-74

אליטוב, הרב אליהו מאיר, משנתו של הרבי מליובאוויטש – פרקי עיון בהיקפה תוכנה ומאפייניה ובשיטת הלימוד של הרבי, ביתר עילית תשע"ב

אריסטוטלוס, על הנפש, תרגם: ה' קמינקא, תל אביב תש"ט, ספר ב, פרק א

באב"ד, הרב יוסף, מנחת חינוך, ניו יורק תשכ"ו

בורוכוב, יאיר, הרוגז'ובי: סיפור חייו של גאון הגאונים, שר התורה, רבי יוסף רוזין זצ"ל, (ללא מקום הדפסה) תשס"ה.

ברנד, יצחק, "פילוסופיה בשירות ההלכה – עיון בבעיית האישיות המשפטית", בתוך א' רוזנק, (עורך), הלכה מטה-הלכה ופילוסופיה, ירושלים תשע"א, עמ' 187-225

ברנובר, ירמיהו, נביא מקרבך – הביוגרפיה של הרבי מלובביץ', פתח תקוה תשס"ז

גארב, יהונתן, *Garb, Jonatan, Shamanic trance in modern kabbalah*, Chicago 2011

– , "אנשים וחפצים" – בהידיגר ובתלמוד", בתוך אמירות: כתב העת של תוכנית אמירים, ירושלים (טבת) תשע"ג. עמ' 26-32.

גוטליב, יעקב, שכלתנות בלבוש חסידי – דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד, רמת גן תשס"ט

גולדברג, שלי, מסע הנשמה - נשמת הצדיק ונצחיות הנשמה במשנת חב"ד, ירושלים תשס"ט

גינזבורג, הרב יצחק, אתר האינטרנט 'מלכות ישראל – האתר התורני של תלמידי הרב גינזבורג שליט"א', <http://www.malchuty.org>

גרוסברג, הרב משה, צפונות הרוגז'ובי: בירורים במשנתו - הלכה ועיון, ירושלים תשי"ח

דהן, אלון, דירה בתחתונים: משנתו המשיחית של ר' מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ירושלים 2006

דומב, הרב שמואל חיים, "מתורתן של גאוני דווינסק זצ"ל", בתוך מוריה, שנה שלוש עשרה, גיליון ז-ט (קנא-קנג), ירושלים תשד"מ, עמ' קיט-קכו

דוראן, הרב שמעון בר צמח, מגן אבות, ירושלים תשס"ג

ג'אנג דזה, הספר האמיתי של פריחת הדרום, תרגם: ד' דאור, תל אביב תש"ע

דינסטג, ישראל יעקב, "האם התנגד הגר"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם?", בתוך תלפיות, ד תש"ט, עמ' 253-268

הורוביץ, הרב ישעיהו, שני לוחות הברית, חלק שני, וורשא תר"ץ

הלוי, הרב אהרון, ספר החינוך, ירושלים תשי"ג

הררי, יחיאל, סודו של הרבי, תל אביב 2013

וּזְנֵר, שִׁי עֲקִיבָא, חֲשִׁיבָה מִשְׁפֹּטִית בִּישִׁיבוֹת לִיטָא בְרַאי מִשְׁנֵתוֹ שֶׁל הֶרֶב שְׁמַעוֹן שְׁקוֹפ, חִיבּוֹר לֶשֶׁם קִבְּלַת תּוֹאֵר דּוֹקטוֹר לְמִשְׁפָּטִים, הַאוֹנִיבֶרְסִיטָה הָעֵבְרִית, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁס"ה וִינְגְרִטוֹן, הֶרֶב שְׁמוּאֵל הַכֶּהֵן, מִכְּתָבִים מְזוֹיִיפִים נֶגֶד הַצִּיּוֹנוֹת, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁמ"א.

זוֹיֵן, הֶרֶב שְׁלֵמָה יוֹסֵף, אִישִׁים וְשִׁטוֹת - שׁוֹרֵת מֵאֲמָרִים עַל אִישֵׁי הַלְכָה וְשִׁטוֹתֵיהֶם בַּתּוֹרָה, תֵּל אֲבִיב, תִּשְׁי"ב

– , לְאוֹר הַהֲלָכָה, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁי"ז

זוֹיֵן, הֶרֶב שְׁלֵמָה יוֹסֵף (עוֹרֵךְ), אֲנַצִּיקְלוֹפֵדִיָּה תְּלִמוּדִית, כֶּרֶךְ טו, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁל"ו; כֶּרֶךְ יב, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁמ"ה; כֶּרֶךְ ו, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁמ"ו; כֶּרֶךְ ג, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁמ"ז

חֲלֵמִישׁ, מִשָּׁה, מִשְׁנֵתוֹ הָעִיּוֹנִית שֶׁל רַבִּי שְׁנִיאוֹר זֶלְמָן מִלֵּאדִי (וַיַּחֲסֶה לְתוֹרַת הַקִּבְּלָה וְלִרְאשִׁית הַחֲסִידוֹת), חִיבּוֹר לֶשֶׁם קִבְּלַת תּוֹאֵר דּוֹקטוֹר לְפִילוֹסוֹפִיָּה, הַאוֹנִיבֶרְסִיטָה הָעֵבְרִית, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁל"ו,

טִיקוֹצ'ינְסְקִי, שְׁלֵמָה, דְּרָכֵי הַלִּימוּד בִּישִׁיבוֹת לִיטָא בְּמֵאָה הַתְּשַׁע-עֶשְׂרֵה עֲבוּדַת מַחְקָר לֶשֶׁם קִבְּלַת תּוֹאֵר מוֹסַמֵךְ, הַחוּג לְהִיסְטוֹרִיָּה שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל הַאוֹנִיבֶרְסִיטָה הָעֵבְרִית, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁס"ד

טִיץ, הֶרֶב פִּנְחָס, "מְבוֹא הַשְּׁעָר" לְצַפְנַת פְּעֻנַח לְמַסַּכַת בְּבֵא מְצִיעָא, עֲלִיזָאבֶעַט תִּשְׁמ"ט

טַנְנֵבוֹים, הֶרֶב מִנְחָם מִנְדֵל, וְעַמִּית, הֶרֶב שְׁגִיב, רוֹיֵן דְּאוֹרִיֵּתָא – עֲרָכִים בַּתּוֹרַת הַרְגָצ'וֹבִי עִם בִּיאוֹרֵי הֶרֶבִי, בֵּיתֵר עֵילִית תִּשְׁס"ח

[רַבִּי] יוֹסֵף בֶּן צְדִיק, עוֹלָם הַקֶּטָן, תְּרַגְס: אֲבָן תְּבוֹן, רַבִּי מִשָּׁה, לְפִסִּיא תְרִי"ד

כֶּהֵן, הֶרֶמּוֹן, עִיּוֹנִים בִּיהֲדוֹת וּבִבְעִיּוֹת הַדּוֹר, תְּרַגְס: צ' ווִיסְלֶבְסְקִי, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁל"ח

כֶּשֶׁר, הֶרֶב מִנְחָם מִנְדֵל, מִפְּעֻנַח צְפוֹנוֹת, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁל"ו

כֶּשֶׁר, הֶרֶב מִשָּׁה שְׁלֵמָה, "פְּרָקִי מְבוֹא", בַּתוֹךְ: צַפְנַת פְּעֻנַח בְּרֵאשִׁית, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁל"ד

– , פְּרָקִי מְבוֹא לְתוֹרַת הַרוֹגָאצ'וֹבִי, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁכ"ו

– , הַגְּאוֹן הַרוֹגָאצ'וֹבִי וְתִלְמוּדוֹ – הָעֲרָכָה וְדוֹגְמָאוֹת מִתּוֹרָתוֹ, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁל"ד

לְדֶרְבֵּרְג, נִתְנָאֵל, הַשְּׁעָר לְאֵיִן: תּוֹרַת הַחֲסִידוֹת בְּהַגּוֹתוֹ שֶׁל רַבִּי דּוֹב בַּעַר הַמְּגִיד מִמְזִרִץ, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁע"א

לוֹי, זָאב, הֶרְמִנוֹיִטִיקָה, תֵּל אֲבִיב תִּשְׁמ"ז, עִמ' 93-95

לִיוּא, הֶרֶב יְהוּדָה, תְּפֹאֶרֶת יִשְׂרָאֵל, וּרְשָׁא תְרִל"א

הֶרֶב לוֹיֵן, שְׁלוֹם דְּבַעַר, סְפָרִיִית לִיּוֹבְאוֹוִיטְשׁ - סְקִירַת תּוֹלְדוֹתֶיהָ עַל פִּי מִכְּתָבִים תְּעוּדוֹת וְזִכְרוֹנוֹת, נְיוֹ יוֹרְק תִּשְׁנ"ג, עִמ' קֶצֶט

לִיכְטֵנְשְׁטֵיין, הֶרֶב מִשָּׁה "What" hath Brisk wrought; the Brisker derekh revisited", *Torah U-Madda Journal* 9 (2000), p. 1-18

לְנָדָא, יְהוּדָה, הַשְּׁתוֹקֵקוֹת הַחוּמֵר לְצוּרָה בְּמַחֲשַׁבַת אֲרִיסְטוֹ, תֵּל-אֲבִיב תִּשְׁל"ג

מוֹנְדִּשְׁיֵין, הֶרֶב יְהוֹשֻׁעַ, "פְּעֻנַח רוֹא - לְדַמּוֹתוֹ הַחֲסִידִית שֶׁל הַרוֹגָצ'וֹבִי", בַּתוֹךְ מְגִדֵל עֵז, כֶּפֶר חֲב"ד תִּשְׁ"מ, עִמ' פֶּח-צֶט

מוֹרְגֵנְשְׁטֵרן, הֶרֶב יִצְחָק מֵאִיר, יִם הַחֲכָמָה תִּשְׁס"ז, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁס"ז

– , יִם הַחֲכָמָה תִּשְׁי"ע, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁי"ע

– , שׁו"ת יִם הַחֲכָמָה, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁי"ע

– , לְקוֹטֵי יִם הַחֲכָמָה הַלְכוֹת תְּפִילִין, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁע"ב,

– , דַּעָה חֲכָמָה לְנִפְשֵׁךְ פְּרִשֵׁת תּוֹלְדוֹת תִּשְׁע"ג, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁע"ג

– , דעה חכמה לנפשך, פרשת בהעלותך תשע"ג, ירושלים תשע"ג
מט, דניאל, Matt, Daniel, "Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism",

Tikkun (1988), p. 43-44

[רבי] מנחם עזריה מפאנו, עשרה מאמרות, ויניציאה שני"ז, מאמר העיתים, סימן יד
[רבי] משה בן מיימון (רמב"ם), ספר מלות הגיון, ורשה תרפ"ח
– , איגרות הרמב"ם, תרגום: הרב י' שילת, כרך ב, ירושלים תשנ"ה
– , הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ו
– , מורה נבוכים, תרגום: מ' שורץ, ירושלים תשס"ג
[רבי] נחמן מברסלב, לקוטי מוהר"ן, בני ברק תשס"ג,
– , חיי הר"ן, ירושלים תשמ"ז
ניוהויזר, יהושע מנחם הלוי (עורך), הצפנת פענח במשנת הרבי, ניו יורק תשס"ג
סוברן, תמר, שפה ומשמעות – סיפור הולדתה ופריחתה של תורת המשמעיים, חיפה תשס"ו
סולוויצ'יק, הרב חיים הלוי, חדושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, ורשה תרצ"ו
עמדין, רבי יעקב, מטפחת ספרים, לבוב תר"ל
עמיאל, הרב משה אביגדור, המידות לחקר ההלכה, חלק א, ירושלים תרצ"ט; חלק ב, תל אביב
תש"ב

ענגיל, הרב יוסף, לקח טוב, וורשא תרנ"ג

– , בית האוצר, פיאטרקוב תרס"ח
– , גליוני הש"ס זרעים, וינא תרפ"ד
– , ציונים לתורה, פיעטרקוב תר"צ
– , גבורות שמונים, פיאטרקוב תר"ץ
פירסיג, רוברט מ, זן ואמנות אחזקת האופנוע, תרגום: י' רגבים, תל אביב תשל"ח
פרידמן, מנחם, והיילמן, שמואל, הרבי מלובביץ - בחייו ובחיים שלאחר חייו, ירושלים 2011
קאפרה, פריטיוף, הטאו של הפיזיקה, תרגום: מ' אנקורי, תל אביב תשנ"ו.
צייטלין, ר' הלל, "הסביבה שבה גדל העילוי מרוגוצ'וב זצ"ל" תרגום: הרב י' מונדשיין, בתוך: כפר
חב"ד, גליון 893 (יא אדר תש"ס), כפר חב"ד תש"ס, עמ' 60-56
קהת, הרב ברוך, "מהי חלות – תגובה", בתוך: הרב י' שילת (עורך) צהר ד (סתיו תשס"א), תל
אביב תשס"א, עמ' 70-69
– , "עוד בעניין 'חלות'" בתוך: הרב א' עזריאל (עורך) צהר ו (אביב תשס"א), תל אביב תשס"א,
175-180

קראוס, יצחק, לחיות עם הזמן - הגות והנהגה הלכה ומעשה במשנתו של הרב מנחם מנדל
שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשס"א.

– , השביעי – משיחיות בדור השביעי של חב"ד, תל אביב 2007

קרלינסקי, הרב חיים, "הראשון לשושלת בריסק", הדרום חוברת מ ניו יורק תשרי תשל"ה
קשת, הרב אחיקם, קובץ יסודות וחקירות השלם, ללא מקום הוצאה תשס"ז
רוזנברג, הרב שמעון גרשון (שג"ר), בתורתו יהגה – למוד גמרא כבקשת אלוקים, אלון שבות
תשס"ט

רוזנק, אבינועם, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה" בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 275-306

רוט, אריאל, הקורפוס הספרותי החב"די, רכיבו והפצתו כבסיס לקריאת טקסט חב"די, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ב

שגיא, רפאל, סוד התיקון המשיחי בהגותו של הרב יצחק גינזבורג, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט

שוורץ, דב, מחשבת חב"ד – מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א

שטרן, ניר, מאמר "חומר וצורה – הקדמה", באתר האינטרנט 'תלמוד מוסבר ומאמרים', <http://gmara.wordpress.com/%d7%a6%d7%95%d7%a8%d7%94-%d7%95%d7%97%d7%95%d7%9e%d7%a8-%d7%94%d7%a7%d7%93%d7%9e%d7%94>

שטרן, הרב שמואל טוביה, שו"ת השביט, חלק שביעי, ללא מקום הוצאה תשס"ח

שלומון, נח (נורמן), "חילוק וחקירה – עיון בשיטת הלימוד הליטאית בישיבות" בתוך מדור דור, א, ירושלים תשל"ט

Solomon, Norman, *The Analytic Movement : Hayyim Soloveitchik and his circle*, Atlanta 1993.

[רב] שניאור זלמן מלאדי, תורה אור, ניו יורק תשט"ו

– , לקוטי תורה, ניו יורק תשס"ב

– , לקוטי אמרים – תניא, דאראמסאלא, תשס"ה

שניאורי, רבי דב בער, תורת חיים, חלק ב, ניו יורק תשנ"ג

שניאורסאהן, רבי יוסף יצחק, לקוטי דיבורים, תרגם: הרב א"ח גליצנשטיין, חלקים שני ושלישי, כפר חב"ד תש"ן

שניאורסאהן, רבי מנחם מנדל, דרך מצוותיך, ניו יורק תשס"ב

– , אור התורה, במדבר כרך א, ניו יורק תשנ"ה

שניאורסאהן, רבי שלמה זלמן, מגן אבות על ספר שמות, ברדיטשוב תרס"ב

שקולניקוב, שמואל, וינריב, אלעזר, פילוסופיה יוונית – אריסטו, תל-אביב תשנ"ח

Abstract

This study examines the relationship between the "philosophical scholarship (*Lamdanut*)" of Rabbi Yosef Rozin (RYR) and the discourses of Rabbi Menachem Mendel Schneerson (RMM), the Lubavitcher Rebbe.

In the introduction, we explore the notion of "philosophical scholarship"; a central concept in this study. We use the term "philosophical scholarship" to refer to the analysis of a Talmudic or Halakhic text using philosophical concepts. RYR is a preeminent exponent of this method, which, as this study will demonstrate, is also inherent in RMM's discourses.

The first chapter serves as an introduction to the philosophic scholarship of RYR, by reviewing and analyzing the rabbinic and academic research on the subject. First, we discuss how various concepts of the *Moreh Nevuchim* (Guide for the Perplexed) found their way into the halakhic discussions of RYR, as explained by Rabbi Menachem Mendel Kasher. RYR pioneered an original and innovative method, and we attempt to trace the causes and motives for the formation of this new method. From our analysis it emerges that RYR was compelled to create a new language that includes philosophical concepts in order to conceptualize new ideas, and in order to articulate complicated ideas in succinct language and concise definitions – a consequence of his terse writing style.

We then discuss the question of the influence of the philosophical method of RYR on his halakhic rulings. Rabbi Yitzhak Ginsburg and Dr. Isaac Brand prove that the philosophical conceptualizations of RYR did indeed influence his rulings. According to R. Hillel Zeitlin and R. Pinchas Taitz, RYR even viewed the *Moreh Nevuchim* as a halakhic work. From the position of some thinkers it appears that the synthesis created by RYR between *Mishneh Torah* and the *Moreh Nevuchim* was driven by the overt admiration of Maimonides by RYR. According to others, this synthesis is related to the unity and confluence of different genres of the Torah in the teachings of RYR – among them the Kabbalah. Indeed, R. M.M Kasher writes of the effects of certain Kabbalistic influences on the method of RYR, and Rabbi Yehoshua Mondschein notes abundant influences of the teachings of Chabad on RYR's philosophical scholarship. Perhaps RYR's connection to Chabad is also responsible for his appreciation of the *Moreh Nevuchim*.

The second chapter discusses RMM's relationship with RYR and his general attitude and remarks concerning RYR's teachings. We show that the personal relationship that existed between the two, as well as the fact that both belonged to Chabad, are important components of RMM's references to RYR. It is clear that RMM regarded RYR with great respect and admiration, but it seems that his great veneration of RYR stemmed precisely from the unique teachings of RYR, to the extent of seeing his teachings as one of the signs of the redemption. The central point that RMM mentions regarding the teachings of RYR is its focus on a unifying principle and underlying idea that unites disparate issues thereby resulting in the collapsing of boundaries between various Torah genres and harmonizing them as 'One Torah'. Within this unity RMM emphasizes repeatedly the elimination of any division between the 'Revealed Torah' (*Torat Haniglah*) and the 'Hidden Torah' (*Torat Hanistar*). When corresponding with those engaged in the teachings of RYR, RMM underscored the importance of the Kabbalistic sources found in RYR's works. Despite the paucity of explicit Kabbalistic references in RYR's writings, it seems that RMM believed that between the lines one can discern additional Kabbalistic concepts. As RMM himself attests, key aspects of RYR's methodology are present in his approach as well.

In the following chapters we present the philosophical scholarship of RYR as it appears in the discourses of RMM. This study explores the variety of contexts and ways in which RMM employs the conceptual framework of RYR.

In the third chapter we deal with the Aristotelian terms 'matter' and 'form', as well as related concepts, such as 'substance' and 'attribute', and 'quantity' and 'quality'. Maimonides discusses two definitions of the concept of 'form', and it seems that RYR (followed by RMM) uses both meanings of the term in an overlapping manner without making a clear distinction between the two. It is possible that there are influences from later Jewish philosophical works, and among them Hasidic and Kabbalistic influences, for RYR's use of this idea.

We then discuss the relationship between use of the term 'potential' by RMM, and use of the term 'form' by RYR. After RMM quotes RYR regarding 'form', RMM adds an explanation to the words of RYR by using the term 'potential'. We then discuss a different discourse by RMM, where a Hasidic question is brought up, in which his answer employs a *Chakira* (Analytical Inquiry) of the philosophical scholarship of RYR, and then develops the innovative idea of RYR.

It appears that the method of RYR, which is characterized by abstract philosophical conceptions, allows RMM to unite *Halakha* and *Aggadah* and various other genres of Torah. In another place we see that when RMM uses the terminology of RYR and his methods, he does not always develop and continue the innovations of RYR, but rather incorporates his terminology seamlessly within his own discourse while citing RYR as the source of these definitions. In addition to all this, we also find possible influences of RYR in the words of RMM without citing an explicit reference to them. The fourth chapter deals with RYR's *Chakira* of 'halakhic time', and the use of this *Chakira* by RMM. It seems that RYR's treatment of the philosophical question of time, i.e., the inquiry whether time is divided into atoms in halakha, is in his opinion a metaphysical question, and should not be seen solely as an analytical tool. At the same time, the discussion is often not about the nature of physical time, but spiritual-religious time. Our analysis reveals that RYR explains the method of the *Chakira* about the division of time in a Kabbalistic-Hasidic way; this seems to indicate a Kabbalistic-Hasidic influence on the very formulation of RYR's analytical *Chakira*. Most of the discourses of RMM which deal with the question of time by applying the method of RYR are related to the time of the Sabbath. RMM extends the ideas of RYR about the time of the Sabbath by adding greater complexity and significant elucidations to the analytic explanations of RYR. Here too, one can see how the *Chakirots* of RYR are cited in the discourses of RMM accompanied by aggadic and Hasidic sources, and how RMM answers a 'spiritual' question, using the '*Lamdanut* language' stemming from the method of RYR. In a number of places it is clear how the method of RYR was assimilated into the scholarly paradigm of RMM, so that is not always accurate to understand the words of RMM as an interpretation of what RYR said, but rather as a usage of the method that RYR created that has become part of the methodological system of RMM. In light of the texts we see that the halakhic abstraction of RYR achieved by the use of a philosophical paradigm serves as a bridge between the world of halakha and the world of Hassidic thought. In addition, in the text of one of his talks, RMM's entire discussion only uses sources from the 'revealed Torah' (*Torat Haniglah*), thanks to the language of RYR with which RMM can maintain the discussion through this genre even when dealing with a spiritual subject such as time in relation to God. Regarding to the question of time after death, we realize that it is impossible to create a classification of various types of time (in contrast to the question of the division of physical time on the one hand and halakhic-

spiritual time on the other). In this issue, RMM confronts the words of RYR with a conclusion obtained from mystical revelation, for in the opinion of RMM, mystical revelation and the *Lamdanut* of RYR refer to one truth; therefore RMM interprets the words of RYR according to the mystical revelation in question.

The fifth chapter deals with the concept of "continuous action" (*Peula Nimshechet*). This idea was apparently developed by RYR as a result of, or was at least inspired by, the idea of Maimonides in his *Moreh Nevuchim* of the perpetual divine flow, ever enlivening and sustaining the world (*shefa eloki*), as evidenced by the fact that RYR ties the two ideas together explicitly. This philosophical-theological idea of the continual abundance from God was later greatly developed in Hassidic teachings, and therefore in Chabad the idea of RYR regarding the 'continuous action' is explained in a Hasidic way. Indeed, it appears possible that RYR in developing this concept was influenced by the teachings of Hasidism. On the one hand we emphasize that the concept of 'continuous action' is not the same as the idea of 'continuous mitzva', and on the other hand we recognize that the difference between them is blurred, especially in the discourses of RMM.

The concept of '*Peula Nimshechet*' is incorporated into the teachings of RMM in diverse contexts, and appears many times in the talks of RMM even when RYR is not mentioned. RMM creates different types of divisions of 'continuous mitzvot'; most of them couched in the *Lamdanut* language which is influenced by the *Lamdanut* paradigm of RYR, and with them another type which is influenced by the Hasidic paradigm. When discussing the topic of theft as a 'continuous action', RMM creates different types of 'continuousness', and the concept is extended to other places, such as continuous positive actions and continuousness in space. Another idea of RYR on continuous action is employed by RMM for Hasidic thought, complemented by a Kabbalistic-Hasidic idea, and used to clarify the day of 19 Kislev which is marked as the 'New Year of Hassidism.'

Elsewhere, RYR's idea about the placing of the tefillin of the head as a continuous action is explained using a classic Hasidic-Chabad idea. It can be seen how RMM explains this concept through the *Aggadah*, how he brings the ideas of RYR about this concept to resolve difficulties in the Talmud and the Medieval Jewish literature, and how he interprets the Bible in this way. In relation to the idea of 'continuous action', RMM also discussed the 'Three *Dinim*' (three aspects of one law) from the school of RYR. RMM often uses the idea of a 'continuous action' or a 'continuous mitzva',

until it becomes an underlying thought construct in the particular discourse. Thus explicit reference to the concept disappears, but the idea remains. RMM explains historical situations through this concept, similar to RYR who also interprets historical events along these lines. Regarding the issue of marriage as a continuous action, RYR explains the 'what' (that marriage is an ongoing activity), while RMM answers the question of 'why' (because there's a union between opposites, and a union between opposites requires continual action). Rabbi Yitzhak Ginsburg, a Hassid of RMM, completes the picture by adding the spiritual and existential implications of this idea. These are compared to the reaction of Rabbi Chaim of Brisk to the words of RYR, and it can be concluded, that where R. Chaim saw a superfluous *Chakirah*, Hasidism found spiritual meaning.

This chapter also shows that the halakhic-scholarly method of RYR is the best suited to create the combination of the philosophy of halacha and Hasidic thought, as RMM does. Regarding the issue of 'Hekdesh' as a 'continuous action', we emphasize the difference between R. Menachem Mendel Kasher, who approaches the subject as a commentator and scholar, and RMM, who approaches it as a commentator and homiletical exponent who offers novel insights.

At the conclusion of the study, the relationship of the philosophical scholarship of RYR and the discourses of RMM is clearly elucidated: Namely, that it is sometimes appropriate to describe the words of RMM as an interpretation of what RYR said, sometimes as their extensions, and sometimes as a homiletical understanding of them. The study shows that at the interface between the words of RMM and the words of RYR, an interesting and original synthesis of languages is created, mainly due to the RYR's abstract language. In fact, this synthesis of languages is already discernible in the teachings of RYR. Lastly, we mention the assimilation of the method of RYR into the teachings of RMM, highlighting the fact that RMM employs the method of RYR even where he does not quote him directly.

This work was carried out under the supervision of Prof. Dov Schwartz,
Department of Jewish Thought, Bar-Ilan University

BAR-ILAN UNIVERSITY

Rabbi Yosef Razin's
"Philosophical Scholarship ('*Lamdanut*')"
in the Sermons of
Rabbi Menachem Mendel Schneerson
(the Lubavitcher Rebbe)

Israel Ori Meitlis

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's Degree in the
Department of Jewish Thought, Bar-Ilan University