

עליון ונסל"ב

# שכלות בלבוש חסידי

דמותו של הרמב"ם  
בחסידות חב"ד

מחשבות  
סדרת מחקרים  
במחשבת ישראל

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



יעקב גוטליב

שכלתנות בלבוש חסידי  
דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד

# מחשבות

סדרת מחקרים במחשבת ישראל  
לזכרו של איזידור פרידמן

בעריכת דב שוורץ

יעקב גוטליב

# שכלתנות בלבוש חסידי

דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן



חברי המערכת:  
בנימין אברהמוב, יהודה ליבס, שלמה סלע, שרה קליין-ברסלבי

הספר יוצא לאור בסיוע:  
קרן 'בית שלום' קיוטו, יפן  
סגן הנשיא למחקר, אוניברסיטת בר-אילן  
הקתדרה ע"ש ד"ר יהושע מזור ז"ל למחשבת ישראל והעמים  
הקרן למורשת יהדות ספרד ע"ש אהרן ורחל דהאן, ביוזמת נשיא האוניברסיטה  
הקתדרה ע"ש נטלי ואיזידור פרידמן להוראת משנת הרב יוסף דוב סלובייצ'יק

מסת"ב 5-344-226-965-978 ISBN



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן  
אין להעתיק ספר זה או קטעים ממנו  
בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני, מגנטי או מכני  
(לרבות צילום, מזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Printed in Israel — 2009

סדר ועימוד: שולמית ירושלמי, ירושלים

נדפס בישראל — תשס"ט

דפוס 'גרפית' בע"מ, ירושלים

## תוכן העניינים

7	פתח דבר
9	מבוא
15	פרק ראשון
	יחסם של הוגי חב"ד לרמב"ם ולמשנתו השכלתו של הרמב"ם 17; הרמב"ם כפילוסוף 22; "מורה הנבוכים" 26; הרמב"ם כמקובל 29; רמ"מ והרמב"ם 31; ספר "משנה תורה" במשנתו של רמ"מ 39; תקנת לימוד הרמב"ם 42; התאמה בין "נגלה דתורה" ל"פנימיות התורה" 44; סיכום 45
47	פרק שני
	תאולוגיה מימונית חסידית תורת התארים 47; שלילת הגשמות 51; אחדות האל 53; התפיסה ההתפתחותית של האמונה במשנת הרמ"מ 55; סיוג רעיון האקוסמיזם 56; עבודה זרה 59; תורת הבריאה 63; בריאה "יש מאין" 63; בריאה תמידית ואימנציה אלוהית 65; הצמצום 68; סיכום 69
71	פרק שלישי
	"צמח צדק" — ספר החקירה הראיה הקוסמולוגית של הרמב"ם למציאות האל 72; השוואה בין הרמב"ם לבין רס"ג 73; הראיות למציאות האל כהקדמה לראיות לחידוש העולם 74; הרחקת דעת הקדמות מהרמב"ם 75; ייחוס תפיסת בריאה מתמדת לרמב"ם 76; הראיה מן ההרכבה 77; הראיה מן המקרים 77; הראיה מן הזמן 79; הראיה הטלאולוגית 80; הנס כראיה לחידוש העולם 81; סיכום 85
88	פרק רביעי
	שלבים בהתפתחות גישתו של ר' מנחם מענדל שניאורסון למשנת הרמב"ם הרמב"ם כמקובל 88; יחסו של רמ"מ ל"מורה הנבוכים" 91; הנמנע ביחס לאל 94; השגחה פרטית 98; טעמי המצוות 101; תחיית המתים 106; סיכום 109

111	פרק חמישי	פרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה"
		מבנה הספר 111; מצוות ידיעת ה' 118; ידיעת האל ולימוד הלכה 124; אהבת האל 126; נבואה 131; נבואת משה 134; ההידמות לאל 138; פרישות 141; תפילה 146; כוונה בתפילה 150; תפילה לספירות ומידות 152; אוטונומיה והטרונומיה 153; החוק הטבעי 159; ייחודו של עם ישראל 162; ישראל ואומות העולם: יחסי גומלין 167; ישראל והתורה 169; סיכום 170
173	פרק שישי	רמ"מ — משיחיות מימונית חסידית
		המשיחיות במשנתם של הוגי חב"ד 173; פרשנותו של רמ"מ למשיחיות המימונית 178; משיחיות כעיקר באמונה 178; אוריינטציה משיחית 183; גאולה נסית וגאולה טבעית 184; שלילת האווירנציה של המשיח — משיחיות אקטיבית 191; המודל האנתרופולוגי העתידני ומעמדה של ההלכה בתקופה המשיחית 197; ידיעת השם בעידן המשיחי 198; ידיעת העצמות האלוהית 199; ידיעת אל אוניברסלית 201; סיכום 202
204	אחרית דבר	
207	מקורות וקיצורים	
225	מפתחות	
		מפתח אישים 225
		מפתח עניינים 230

## פתח דבר

בניסן תשמ"ד נפל דבר בחסידות חב"ד: רבי מנחם מענדל שניאורסון, מנהיגה של תנועת חב"ד, תיקן לחסידיו לימוד יומי ב"משנה תורה" לרמב"ם, "חוק נתן ולא יעבור". אף הנשים והקטנים הוכנסו למעגל הלימוד, אם כי בהיקף מצומצם יותר (ספר המצוות). מאז ועד היום, מדי שנה בשנה, מציינים חסידי חב"ד בטקסים חגיגיים את "סיום הרמב"ם". שיחות רבות ייחד רמ"מ למשנת הרמב"ם והפליג בשבחו של בן מימון. אך מדוע מצא בו האדמו"ר החסידי דמות מרכזית כל כך? הילכו יחדיו תורה מיסטית וחזון משיחי עם רציונליזם צרוף ומבט ראלי על המציאות?

ספר זה עוסק ביחסם של הוגי חב"ד לרמב"ם ובפרשנות החב"דית למשנה המימונית. הספר מבוסס על עבודת הדוקטור שכתבתי באוניברסיטת בר-אילן בנושא "התפיסה ההרמוניסטית של משנת הרמב"ם בחסידות חב"ד". העבודה נכתבה בהנחייתו המעולה של פרופ' דב שוורץ, שהקדיש לי מזמנו ומהידע הנרחב שלו, והוגשה בשנת תשס"ב. שינויים ועדכונים אחדים ובעיקר מלאכת עריכה מצוינת בידיו הנאמנות של דן הלוי הפכו את העבודה לספר.

אבי, שמחה ז"ל, האהיב עלי משחר נעורי את העיסוק במשנת הרמב"ם, אותה למד ולימד. זכיתי ואשתי רחל הייתה לי לעזר גשמי ורוחני. תודה גם לגב' מרגלית אבישר מנהלת הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, לגב' אן למדן ולגב' חני אהרוני שליוו את הוצאת הספר במקצועיות ובלבביות. הקרן למורשת יהדות ספרד ע"ש אהרן ורחל דהאן תמכה בהוצאת הספר וגם על כך תודתי.

אני מודה לבורא עולם שזיכני לעסוק בתורתם של ענקי רוח בעם ישראל.

יעקב גוטליב





## מבוא

רבנו משה בן מימון הוא הנציג המובהק של העמדה השכלתנית ביהדות. הוא קבע כי "השכל הזה ששפע ממנו יתעלה הוא הקשר שבינינו ובינו",<sup>1</sup> והרחיק מתפיסת האלוהות כל ממד של דמיון. הקבלה, לעומת זאת, מלאה בדימויים של העולם האלוהי ואפילו כזיווגים כאלה ואחרים,<sup>2</sup> ושואפת לקשר חויית־מיסטי עם האל, ועומדת לכאורה בקצה השני. העמדה המתבקשת של המקובלים כלפי דמותו של הרמב"ם היא דחייה ופסילה, או לפחות התעלמות. ואכן היו מעטים שהלכו בדרך זו, אולם מנגד העריצו רבים מהמקובלים את הרמב"ם, ניסו להתאים את תורת הקבלה למשנתו הפילוסופית ויש שאף הרחיקו לכת וקראו את משנתו של הרמב"ם ב"משקפיים" קבליים.<sup>3</sup> כיצד ניתן להסביר תופעה זו? כמדומני שיש לעמוד כאן על שלושה גורמים עיקריים, שאין כל אחד מהם עומד בפני עצמו ויש לראותם כמכלול אחד:

1. גדולתו של הרמב"ם אינה ניתנת לערעור. קשה להתעלם מאישיותו ומהשפעתו, ועוד יותר קשה לדחותו. קל יותר להתלות באילן הגדול ולחסות בצלו.<sup>4</sup>
2. הרמב"ם, על פי הצהרתו הוא, עוסק בתורת "הסוד" ו"במעשה מרכבה", תחומים שגם הקבלה עוסקת בהם. כך נוצר מכנה משותף וכעין ברית בין הרמב"ם והמקובלים, בניגוד לרבנים התלמודיים שנמנעו מלעסוק בתחומים אלה.

\* בסוף הספר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.

- 1 מורה הנבוכים, מהד' שוורץ, ג, נא. ►
- 2 ר' חיים ויטאל אף קבע כי ידיעת כוונות הזיווגים גורמת להתרחשותם וכי היא מעלה דתית עליונה: "אין ספק שהיודע לכווין כל זה על אמיתותו גורם שהזיווגים נעשית על ידו ממש ואין קץ ותכלית לשכרו ואין למעלה ממנו" (ויטאל, שער הכוונות, עמ' נד). ►
- 3 על יחסם של מקובלים לרמב"ם ראה דינסטאג, היחס, עמ' 61-96; Shmidman, Maimonides; Idel, Maimonides; Brill, *Thinking God*; ראה עוד גרשם שלום, "מחוקר למקובל (אגדת המקובלים על הרמב"ם)", בתוך מחקרי קבלה, עמ' 189-200. ►
- 4 יפה כתב יהודה ליב פישמן־מימון (הטוען לייחוס משפחתי לרמב"ם): "רבנו משה בן מימון דומה לאילן גדול... וכל אחד רוצה להתלות באילן גדול זה ולתלות עליו את כל שלטי דעותיו ומחשבותיו, מה שדרוש ומוכשר לחפצו. כל אחד רוצה לכוון את צורתו של רבנו אל צביונו ומגמתו הוא..." (פישמן, רבנו, עמ' 2). ►

3. סגנון הכתיבה האזוטרי<sup>5</sup> של ספר "מורה הנבוכים" פותח פתח לפרשנויות שונות ומנוגדות.

דב שוורץ הגיע במחקרו המקיף על "סתירה והסתרה" בימי הביניים למסקנה כי בסופו של דבר הכתיבה האזוטריה חוסמת את האפשרות לרדת לסוף דעתו של המחבר לא רק בפני "ההמון" אלא אף בפני מלומדים ומשכילים.<sup>6</sup> ניסיונם של חוקרים ומלומדים לחשוף את דעתו ה"אמיתית" של הרמב"ם אינו יוצא מגדר ההשערה. בקשר לפיענוח משנתו של הרמב"ם ניסח שוורץ את הדברים בצורה בהירה ונחרצת וכתב:

האפשרות לחדור לעומק דעתו האמיתית של המורה הגדול נראית לפיכך כנמנעת לחלוטין או לכל הפחות כמוטלת בספק.<sup>7</sup> מרוב פרשנויות אין אפשרות להבין את הספר (= "מורה הנבוכים") באורח כלשהו. הספר עצמו הופך לחסר מסר ולחומר ביד היוצר. כל חוקר מוצא בו את השתקפות הנחותיו ודמותו שלו.<sup>8</sup> מאחר ואין אנו נמנים עם תלמידיו או עם תלמידי תלמידיו, איננו יודעים כיצד לפענח את הצפנים הנסתרים של הספר.<sup>9</sup>

בהקשר זה יש לציין קטע ממכתבו של הרב יוסף קאפח אל מיכאל שוורץ, לאחר שזה האחרון שלח לרב את תרגומו החדש ל"מורה הנבוכים":

כי הרמב"ם לדעתי דומה לראי. כל מי שעומד נגדו רואה בבואתו, כך הוא הרמב"ם פנים רבות לו, וכל אחד טועם בו את טעמו.<sup>10</sup>

ואכן, במהלך הדורות זכתה משנתו של הרמב"ם לפרשנויות שונות ולפנים רבות.<sup>11</sup> בספר זה נתוודע לפנים נוספות של המשנה המימונית ונתמקד בדיון על הרמב"ם באספקלריה החב"דית.

עיסוקו האינטנסיבי של מנהיגה האחרון של חסידות חב"ד, ר' מנחם מענדל שניאורסון (להלן רמ"מ), בכתבי הרמב"ם, וקריאתו ללימוד יומי של "משנה תורה", מעמידים בפנינו אתגר לחקור את שורשי הזיקה החב"דית לרמב"ם ואת סוד הקשר המיוחד שחש רמ"מ כלפי הנשר הגדול.

5 "כתיבה אזוטריה משמעה כתיבה המצניעה את דעותיו האמיתיות של המחבר בטכניקות שונות ומשונות" (שוורץ, סתירה, עמ' 15).

6 הכתיבה האזוטריה מצדו של המחבר "מאפשרת לקורא הנבון וחד העין לרדת לעומק דעתו של המחבר מחד גיסא ומתעתעת בקורא הפשוט מאידך גיסא" (שם, שם), ואולם בסופו של דבר שוורץ סבור "שחקר הכתיבה האזוטריה הפך לגולם הקם על יוצרו; מרוב פשרים ומשמעויות נותר מושא המחקר נטול פשר ומשמעות" (שם, עמ' 269).

7 שם, עמ' 25.

8 שם, עמ' 269.

9 שוורץ, אמונה, עמ' 58.

10 מורה הנבוכים, מהד' שוורץ, עמ' 752.

11 מאמר מסכם של הגישות המרכזיות לספר "מורה הנבוכים" ראה אצל רביצקי, על דעת, עמ' 142-181.

מתברר כי את ההערצה לרמב"ם ניתן לראות כבר אצל שניאור זלמן מלאדי, ואף אצל כמה מהוגיה הראשונים של תנועת החסידות. שני מחקרים (הורודצקי<sup>12</sup> ורבינוביץ<sup>13</sup>), שפורסמו בשנת תרצ"ה, עמדו על הערצה זו וליקטו מדבריהם של אדמו"רי החסידות על הרמב"ם.<sup>14</sup> הראשון שעמד על הזיקה שבין משנתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד תנועת חב"ד, לתורתו של הרמב"ם, היה מרדכי טייטלבוים בספרו הרב מלאדי ומפלגת חב"ד.<sup>15</sup> טייטלבוים מנה את הרמב"ם בין המקורות למשנתו של ר' שניאור זלמן,<sup>16</sup> וטען כי "מתוך שהרבה לעסוק בספרי הרמב"ם, סגל לו לעצמו הרבה מילים ומבטאים פילוסופים ממנו".<sup>17</sup>

בחיבור זה אנו בודקים האם יש קו מנחה באופן שבו שילבו הוגי חב"ד את דברי הרמב"ם במשנתם, והאם הקו המנחה משקף השקפה חב"דית ייחודית. כמו כן, אנו עוקבים אחר ההתפתחות וההשתלשלות של הקשר לרמב"ם בתנועת חב"ד לדורותיה, ובמיוחד אצל מנהיגה האחרון — רמ"מ. הספר בוחן את ההגות החב"דית למן שלב התגבשותה הראשון בכתביו של רבי שניאור זלמן מלאדי ועד לביטוייה האחרון בכתביו של האדמו"ר האחרון, רבי מנחם מענדל שניאורסון. מבחינת כל הקשור למעמדה של משנת הרמב"ם בחב"ד, הספר מראה כיצד נגלתה בחסידות זו, על רקעה של תפיסה עקבית משותפת לכל הוגיה, התפתחות מעניינת ביותר, רצופה שינויים וחידושים לרוב, המגיעה לשיאה בהגותו ובפועלו של האדמו"ר האחרון. מטבע הדברים הספר מתמקד בעיקר בהגותו ובמפעליו של זה, אבל לא רק כשהם לעצמם, כי אם במכלול זיקותיהם אל מה שקדם להם במשנותיהם ובמפעלותיהם של אדמו"רי חב"ד, ובפרט רבי שניאור זלמן מלאדי, ה"צמח צדק" ורבי יוסף יצחק, חותנו של האדמו"ר האחרון.

### מגמות מרכזיות ביחסם של הוגי חב"ד למשנת הרמב"ם

יחסם של הוגי חב"ד למשנת הרמב"ם מתגבש בשני צירים מרכזיים. הציר האחד משקף תפיסה התפתחותית של האמונה היהודית ההולכת ומתגלה מדור לדור, והציר השני משקף תפיסה אחדותית של התורה, היינו "נגלה" ו"פנימיות" התורה כחלק מהחזון המשיחי. הציר האחד מאפיין את הוגי חב"ד בדורות הראשונים, והציר השני ייחודי לרמ"מ. מכאן נפרט.

12 הורודצקי, הרמב"ם, עמ' 441-445. ►

13 רבינוביץ, יחס הקבלה. ►

14 כמו כן יש לציין את הערצתו של ר' ישראל מרוזין לרמב"ם (ראה אסף, דרך, עמ' 91-92 והערה 58), ואת השפעתו של הרמב"ם על ר' צדוק הכהן מלובלין (ראה בריל [לעיל, הערה 3], עמ' 62-71) ועל ר' מנחם מענדל מקוצק (ראה מאהלר, החסידות, עמ' 324). ►

15 מ' טייטלבוים, הרב מלאדי. ►

16 שם, עמ' 9. ►

17 שם, עמ' 10 הערה 1. סקירה ביקורתית של הספרות המחקרית בנושא רמב"ם וחב"ד ראה אצל י' גוטליב, התפיסה, עמ' 1-6. ►

ניתן לדלות מכתביהם של הוגי חב"ד תפיסה התפתחותית של האמונה. על פי תפיסה זו, תכניה של האמונה היהודית אינם סטטיים. האמונה מתבררת ומתגלה במהלך הדורות, על ידי גדולי ישראל מפורסמים שמשנתם הופכת לנחלת הכלל. גדולי ישראל אלה הם ה"מדיום" של האל, דרכו הוא מגלה לעם ישראל את האמונה. במהלך הדורות האמונה היהודית משתכללת ומקבלת היבטים חדשים ומעמיקים יותר. אין לצפות כי אמונתו של יהודי בימי הביניים תהיה זהה לאמונתו של יהודי בתקופה שלאחר "גילוי" החסידות. העובדה כי באלף השנים האחרונות ניתן להצביע על זרמים מרכזיים בהגות היהודית כמו פילוסופיה רציונלית, קבלת הזוהר, קבלת האר"י ותורת החסידות, אינה משקפת מגמות שונות של האמונה היהודית אלא מגמה מתפתחת.<sup>18</sup> הרמב"ם נתפס כנציג החשוב ביותר של הפילוסופיה היהודית הרציונלית. "גילוייה" של תורת החסידות אינו מחייב את דחייתה של משנת הרמב"ם אלא את שילובה במסגרתה. משנת הרמב"ם נתפסת, באספקלריה רחבה, כנדבך חשוב של האמונה היהודית, אשר מעליו עומדת תורת החסידות. משנת הרמב"ם משתלבת בהגות החב"דית כאבן חשוכה בפסיפס עשיר. דברי הרמב"ם משתלבים בתפיסה רחבה ומשוכללת יותר – מבחינתם של הוגי חב"ד – וממילא מקבלים משמעות חדשה. כך, למשל, ר' שניאור זלמן יכול לפרש את הפורמולה המימונית "הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה" כנכונה בעולם האצילות אבל לא ביחס ל"עצמות". על פי הגישה ההתפתחותית הוגי חב"ד מציגים את דברי הרמב"ם כרובד מסוים של האמונה היהודית. כך אנו מוצאים את ה"צמח צדק" מציג את האחדות האלוהית בשלושה שלבים: השלב הראשון – על פי משנת הרמב"ם, השני – על פי קבלת הזוהר והשלישי – על פי תורת חב"ד.

פרשנותם של הוגי חב"ד בדורות הראשונים למשנת הרמב"ם מתאפיינת אם כן בפרשנות הרמוניסטית המבוססת על תפיסה התפתחותית.

הציר השני:

ספר "משנה תורה", על כל תכניו, נתפס במשנתו של רמ"מ כביטוי המושלם והמלא של התורה ה"נגלית", ובכלל זה האספקטים הלא-הלכתיים של הספר.<sup>19</sup> על פי משנתו של רמ"מ יש לראות בתורה הנגלית ובפנימיות התורה אחדות אחת. על פי תפיסה זו יש לפרש את דברי הרמב"ם כך שיתאימו "בכל פרטיהם"<sup>20</sup> לפנימיות התורה, היא תורת חב"ד. פרשנות "משנה תורה" על פי פנימיות התורה היא חלק מהחזון המשיחי של רמ"מ. חשיפת ה"פנימיות" ב"נגלה" של התורה היא חלק מקיום הייעוד המשיחי

18 על פי אמונתם של הוגי חב"ד ספר הזוהר מיוחס לרשב"י, אבל לא במקרה הוא התגלה רק לאחר שהפילוסופיה היהודית הגיעה לשיא פריחתה בתקופה המימונית. ►

19 חלק מפירושו של רמ"מ למשנה תורה מבוססים על הנחה זו. במהלך הספר אנו מציגים מספר דוגמאות לכך. ►

20 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' סג (ההדגשה במקור). ►

"ויודעים דברים הסתומים" (הל' מלכים יב, ה).<sup>21</sup> פרשנות זו אינה מתיימרת בהכרח לחשוף את כוונותיו של הרמב"ם, אלא יוצאת מנקודת הנחה שהרמב"ם "זכה" לנסח את הדברים כך "שעל ידו יתבארו כל העניינים". יש לציין כי לא כל פירושו של רמ"מ מכוונים למגמה זו. במהלך הספר אנו מציגים מגמות שונות בפרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה", אך המגמה שהעלינו כאן היא בהחלט המגמה המרכזית. פרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה" מתאפיינת, אם כן, בפרשנות קבלית-חב"דית. למרות ההבדל הכללי שהצגנו בין פרשנותם של הוגי חב"ד הראשונים לבין פרשנותו של רמ"מ למשנת הרמב"ם, אין כאן דיכוטומיה מוחלטת. הדיה של הפרשנות ההרמוניסטית למשנת הרמב"ם נמצאים אצל רמ"מ, וניצניה של הפרשנות הקבלית למשנת הרמב"ם נמצאים כבר אצל הוגי חב"ד הראשונים.

### התפתחות בפרשנות החב"דית למשנת הרמב"ם

במהלך הספר אנו מציגים, כאמור, מהלך של התפתחות בפרשנות החב"דית לרמב"ם. משמעות ההתפתחות היא כפולה, הן מבחינה רמת האינטנסיביות של העיסוק החב"די במשנת הרמב"ם והן מבחינת המגמה להציג את הרמב"ם כבעל תפיסות זהות למשנת חב"ד. ר' שניאור זלמן סלל את הדרך לשילובו של הרמב"ם בהגות החב"דית. ה"צמח צדק", בדור השלישי לחסידות חב"ד, עוסק במשנת הרמב"ם ביתר אינטנסיביות מקודמיו. אנו טוענים כי עיסוקו הרב של ה"צמח צדק" במשנת הרמב"ם מובן על רקע מאבקו בתנועת ההשכלה. ה"צמח צדק" שאף להציג משנה מימונית ברוח חב"ד כחלופה לתפיסתם של המשכילים את משנתו של הרמב"ם. ר' יוסף יצחק, נינו של ה"צמח צדק", הציג את הרמב"ם כ"מקובל" שנאלץ להסתיר את דעותיו, מפני שעדיין לא הגיעה השעה לגלות את "תורת הסוד". בדור שלאחריו פורץ ר' מנחם מענדל שניאורסון, מנהיגה השביעי של תנועת חב"ד, בעיסוק חסר תקדים — בדורות האחרונים בכלל, ובחוגי החסידים בפרט — במשנת הרמב"ם. עיקר עיסוקו של רמ"מ במשנת הרמב"ם נסוב על "משנה תורה", שאת לימודו ציווה כחוק יום יומי על חסידיו. יחסו של רמ"מ אל הרמב"ם הלך והתעצם עם השנים; בצעירותו התייחס רמ"מ לרמב"ם בהערצה אך גם בביקורת על עמדותיו הפילוסופיות, ואילו בשנים המאוחרות רמ"מ מתייחס לרמב"ם כאילו היה אחד מ"נשיאי" חב"ד. רמ"מ מניח כי "משה (בן מימון) אמת ותורתו אמת", ולפיכך הוא שואף להתאים את דבריו, בעיקר ב"משנה תורה", לאמת שלו. פרשנותו החב"דית ל"משנה תורה" לרמב"ם מבוססת כמעט על אותה ההנחה שהביאה את הרמב"ם לפרשנות פילוסופית לתנ"ך ולמקורות חז"ל.

21 ניתן להוסיף כי כשם שרמ"מ רואה את תפקידו של המשיח באיחוד הגוף והנפש (ראה התוועדויות תשנ"ב, א, עמ' 292-295), כך הוא רואה את תפקידו באיחוד גוף התורה עם נשמת התורה. (הדימוי של נגלה ופנימיות התורה כגוף ונשמה מופיע בתורת רמ"מ פעמים מספר, ראה למשל לקוטי שיחות, לב, עמ' 14.) ►



יחסו המיוחד של רמ"מ לרמב"ם קשור לדעתנו לעניין הגאולה, שאותו העמיד רמ"מ במרכז פועלו והגותו. ניתן להצביע על יחס ישר בין עיסוקו של רמ"מ במשיחות לבין עיסוקו במשנת הרמב"ם. העובדה כי הרמב"ם הוא הפוסק הבלעדי של ימות המשיח העידה אצל רמ"מ על אישיותו ה"משיחית" של הרמב"ם. העמדתו של הרמב"ם את "ידיעת ה'" במרכז הרעיון המשיחי "התאימה" לפרשנותו המשיחית של רמ"מ את תורת החסידות בכלל, ואת תורת חב"ד בפרט.

רמ"מ, כאדמו"ר חסידי, לא היה יכול להרשות לעצמו עיסוק אינטנסיבי כל כך במשנת הרמב"ם אלמלא הכשירו קודמיו את הקרקע לכך.

### שלבי הדיון

בראשית החיבור אנו עוקבים אחר יחסם של הוגי חב"ד לאישיותו של הרמב"ם ולמשנתו. בשלב זה אין אנו עוסקים בסוגיה הגותית כזו או אחרת, אלא בהתייחסויות כלליות לאישיותו של הרמב"ם, לספריו המרכזיים "משנה תורה" ו"מורה הנבוכים", לעיסוקו במדעים ובפילוסופיה וכדומה.

בשלב השני אנו בודקים כיצד שילבו הוגי חב"ד את משנתו של הרמב"ם בסוגיות מרכזיות של ההגות החב"דית. קיים קשר הדוק בין שלב זה לקודמו, שכן ההתייחסות הכללית לרמב"ם ולמשנתו היא זו שאפשרה את שילובו במסגרת ההגות החב"דית ואת הפרשנות החב"דית למשנה המימונית.

בשלב השלישי אנו עוקבים אחר ההתפתחות בעיסוקם של הוגי חב"ד במשנת הרמב"ם. אנו מוצאים כי אצל ה"צמח צדק" יש עיסוק אינטנסיבי יותר במשנת הרמב"ם. את פרשנותו של ה"צמח צדק" למשנת הרמב"ם אנו מציגים כפרשנות מתחרה לפרשנות המקובלת בחוגי המשכילים.

בשלב הרביעי אנו ממשיכים לעקוב אחר ההתפתחות בעיסוקם של הוגי חב"ד במשנת הרמב"ם. אנו מוצאים כי רמ"מ עסק במשנת הרמב"ם יותר מכל קודמיו. אצל רמ"מ עצמו אנו מבחינים בהתפתחות של האינטנסיביות בעיסוק ברמב"ם, וכן באופי הפרשנות. אנו מציגים מגוון פרשנויות של רמ"מ לסוגיות מרכזיות מתוך משנתו של הרמב"ם. אנו מסיימים את הדיון בפרשנותו של רמ"מ למשיחות המימונית. הקשר בין הוגי חב"ד לרמב"ם מגיע לשיאו בשלב זה של הדיון. הרמב"ם לא רק "זוכה" לפרשנות חב"דית, אלא אף מעצב את משיחותו של רמ"מ.

שלבי הדיון משקפים את ההתפתחות ביחסם של הוגי חב"ד למשנת הרמב"ם.

## פרק ראשון

# יחסם של הוגי חב"ד לרמב"ם ולמשנתו

יחסן של חלק מהדמויות המרכזיות בראשית החסידות לרמב"ם חורג מהיחס לרמות רבנית גדולה בהלכה ומגיע לכלל הערצה גלויה.<sup>1</sup> אחדים מהם העריכו את הרמב"ם כ"קדוש", למרות ידיעתם כי לא הייתה לו יד ורגל בתורת הקבלה.<sup>2</sup> מסורת פולקלוריסטית מספרת כי רבי פנחס מקוריץ סירב להשאיל את "מורה הנבוכים" בטענה שספריו של הרמב"ם מכניסים יראת שמים בבית.<sup>3</sup> רבי מנחם מענדל מוויטבסק מזכיר את "פיו הקדוש" של הרמב"ם, שדבריו אמיתיים "אף על פי שלא כיון בהם".<sup>4</sup> ניתן להשוות, במידה מסוימת, את יחסם של הוגי החסידות לרמב"ם לעמדתו של הרמב"ן בפולמוס על כתבי הרמב"ם,<sup>5</sup> שידע לכבד ולהעריך אותו למרות הפערים המהותיים בהשקפת עולמם של השניים.<sup>6</sup> גם אצל הוגי חב"ד הרמב"ם זוכה ליחס דומה. התייחסותו של רבי שניאור זלמן לרמב"ם מובאת בהקשר למחלוקת המתנגדים עם החסידים. רבי שניאור זלמן, באיגרת מרגיעה לחסידיו, ערך הקבלה בין ההתנגדות לבעש"ט לבין המחלוקת על הרמב"ם. ואלה דבריו:

- 1 ראה הורדצקי, הרמב"ם; רבינוביץ, יחס. על יחסם של מקובלים לרמב"ם ראה במקורות המפורטים לעיל במבוא, הערה 3. ►
- 2 "שלא ידע מחכמת הקבלה ולא ידע שמץ ממצאות הספירות" (ר' ברוך מקוסוב, עמוד העבודה, דף כ ע"ג). בדומה לכך כתב רבי פנחס מקוריץ, מדרש פנחס, עמ' 73: "והחידוש שהרמב"ם לא ראה הוזהר". ►
- 3 מדרש פנחס, עמ' 92. מדרש פנחס נדפס על ידי תלמידו של ר' פנחס מקוריץ, ר' רפאל מבערשאר. ראה ש' דובנוב, תולדות, עמ' 105. ►
- 4 מנחם מענדל מוויטבסק, פרי הארץ, פרשת לך לך, ג ע"ב. ►
- 5 ראה כתבי רמב"ן, א, מהד' ח"ד שעוועל, עמ' שכט-שנא. ►
- 6 בגניזה החרסונית, שנדחתה על ידי מרבית החוקרים אך נתקבלה אצל אדמו"רי חב"ד האחרונים, מופיעה איגרת של רבי דב בער, המגיד ממזריטש, ובה הוא כותב לתלמידו רבי שניאור זלמן: "ובערב אחר מעריב ילמוד רמב"ם הקדוש כי קבלתי ממורי הק[דוש] שהוא סגולה ליראת שמים ולבער החיצונים וד"ל" (מגיד דבריו ליעקב, הוספות עמ' נג). סיכום הפולמוס על הגניזה החרסונית ראה רפאל, על חסידות, עמ' 204-226. ►

ואודות השריפה אשר שרפו ספר הידוע, לא לכם לריב את ריב הבעש"ט זצלה"ה ולעורר מדנים ח"ו, לא זו הדרך אשר חפץ בה ה'. ובעינכם זה דבר חדש, אך כבר היה לעולמים. זכרו ימות עולם, כי מי לנו גדול ממשה בדורו, ה"ה הרמב"ם ז"ל, אשר בארצו ספרד, גדל בשם טוב<sup>7</sup> הלך וגדל מאד, עד שבחייו היו אומרים בנוסח הקדיש בחייו וביומיו ובחיי מרנא ורבנא משה ובחיי רכל בית ישראל וכו', מפני שראו כבודו וקדושתו וחסידותו, אך בארצות הרחוקות אשר לא שמעו ולא ראו את כבודו החזיקוהו למין וכופר בתוה"ק [=בתורתנו הקדושה] ושרפו ספריו,<sup>8</sup> דהיינו ספר ראשון מס[פר] הי"ד, ברחובות קריה על פי חכמים גדולים בעיניהם שקראו מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה ולא עלתה על דעתם לתלות בקוצר ידיעתם והבנתם בדברי קדשו, כאשר נתבאר לבסוף ע"י הרמב"ן והרד"ק ז"ל. אך כאשר חלפו ועברו ימים רבים וכו' וגם שנאתם וכו', ותצמח אמת מארץ וידעו כל ישראל כי משה אמת ותורתו אמת וכו'.<sup>9</sup>

אף שאופן הצגתו של רבי שניאור זלמן את הרמב"ם באיגרת זו משרת את מטרת האיגרת, קרי את הפולמוס עם המתנגדים, נראה שהדברים משקפים נאמנה את דעתו על הרמב"ם, כפי שנראה להלן. התייחסות נוספת של רבי שניאור זלמן לרמב"ם מופיעה בספר הדרושים, תורה אור. רבי שניאור זלמן מפתח שם רעיון, מעניין כשלעצמו, האומר כי הגילוי האלוהי משתנה מדור לדור. בהקשר זה הרמב"ם מופיע לא כדמות ייחודית אלא כאחד מהאישים המרכזיים המאפיינים את תקופת הפוסקים הקדמונים. ואלה דבריו:

כי הנה אנו רואים בכל דור ובכל זמן יש בחי[נת] גילוי אלקות למטה בעולם השפל שלנו ג"כ בשינויי אופנים שונים. דהנה בימי התנאים הי[ה] בחי[נת] גילוי אלקות בתושבע"פ במשנה ותלמוד... אנו רואים שינוי אופנים בבחי[נת] גילוי אלקות עד שאין דור דומה לחבירו כלל, שבדור זה מתגלה אלקות בדבר זה ובדור זה בדבר אחר וכמו שאנו רואים שינוי אופנים בגילוי אלקות גם אחר זמן התנאים ואמוראים. והוא מה שבימי הגאונים הי[ה] גילוי אלקות בענין ואופן אחר מכמו שהי[ה] בחי[נת] גילוי אלקות בזמן הפוסקים הקדמונים שאחריהם כמו הרי"ף ורמב"ם ובעלי תוס[פות] ועד"ז הולך ומשתנה מדור לדור.<sup>10</sup>

7 בדומה לבעל שם טוב. ►

8 על שרפת ספרי הרמב"ם ראה שוחט, בירורים. ►

9 וילנסקי, חסידים; רש"ז, אגרות קודש, עמ' פט-צ. ►

10 תורה אור, דף קכ ע"ג. בדומה לכך רש"ז סובר כי גם העבודה הדתית משתנה במהלך הדורות. באגרת קודש סימן ט כתב רש"ז: "...כל עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבות משיחא היא עבודת הצדקה... ולא אמרו תלמוד תורה שקול כנגד גמילות חסידים אלא בימיהם, שתלמוד תורה היה עיקר העבודה אצלם... מה שאין כן בעקבות משיחא..." (תניא, קיד ע"א). רמ"מ אף הוא משתמש בתפיסה דינמית של עבודת ה' כדי להסביר לחסידיו את השינויים בהנהגה החב"דית החדשה. ראה על כך קראוס, השביעי, עמ' 37 ועמ' 144. ►

על פי רעיון זה ייתכן שרבי שניאור זלמן מתייחס גם לפילוסופיה של הרמב"ם כגילוי אלוהות השייך לזמנו, ואילו תורת החסידות היא הגילוי האלוהי של הזמן העכשווי. רעיון זה מתאים למגמה של הוגי חב"ד – ואותה נציג במהלך חיבור זה – לראות את משנת הרמב"ם כרובד מסוים במחשבת היהדות, ואת תורת החסידות כרובד העליון.

### השכלתו של הרמב"ם

בצד התייחסותו של רבי שניאור זלמן לרמב"ם כגדול וכפוסק הלכה, רבי שניאור זלמן מתייחס גם להשכלתו הכללית של הרמב"ם. למרות התנגדותו העקרונית של רבי שניאור זלמן ללימוד חכמות חיצוניות, עד כדי ראייתן כמטמאות את בחינת חב"ד שבנפש האלוהית, הוא מוצא הצדקה ללימודים אלה אם הם משרתים צורך כלכלי או מטרה דתית.<sup>11</sup> בהקשר זה רבי שניאור זלמן מזכיר את הרמב"ם לצדו של הרמב"ן. ואלה דבריו בספר התניא:

וכן העוסק בחכמות אומות העולם בכלל דברים בטלים יחשב לענין עון ביטול תורה כמ"ש בהלכות תלמוד תורה. ועוד זאת יתרה טומאתה של חכמת האומות על טומאת דברים בטלים, שאינו מלביש ומטמא רק המדות, מיסוד הרוח הקדוש שבנפשו האלהית, בטומאת קליפת נוגה שבדברים בטלים הבאים מיסוד הרוח הרע שבקליפה זו בנפשו הבהמית כדלעיל, ולא בחי[נת] חב"ד שבנפשו... משא"כ בחכמת האומות, הוא מלביש ומטמא בחי[נת] חב"ד שבנפשו האלהית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו שנפלו שמה בשבירת הכלי[ם] מבחי[נת] אחוריים של חכמה דקדושה, כידוע ליודעי חן. אלא א"כ עושה אותן קרדום לחתוך בהן דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבודת ה' או לתורתו. וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל וסיעתן שעסקו בהן.<sup>12</sup>

בניגוד לאומות עצמן, שעל פי רבי שניאור זלמן נפשן וגופן שייכים ל"שלש קליפות הטמאות ורעות לגמרי",<sup>13</sup> חכמת האומות שייכת ל"קליפת נוגה". שבירת הכלים הייתה בעיקר בשבע הספירות התחתונות, היינו במידות ולא בחכמה. בחכמה הייתה שבירה מצומצמת מאוד,<sup>14</sup> וזאת משתי בחינות:

א. השבירה הייתה רק בחיצוניות החכמה, היינו "אחוריים" של חכמה.

- 11 על השכלתו הכללית של רבי שניאור זלמן ראה טייטלבוים, הרב מלאדי, ב, עמ' 17 הערה 3, ובנספח "שימת עין". על לימוד חכמות בבחינת "מה שתשיב" ראה לוי, שערי, עמ' רצח-רצט, שיז-שיח; רפל, שקוד. ראה גם בהלכות תלמוד תורה של רבי שניאור זלמן, פרק ג הלכה ז. ►
- 12 תניא, פרק ח, יג ע"א-ע"ב, על פי לוח התיקון של רמ"מ, וראה בלקוטי שיחות חלק יב עמ' 196 שהגרסה "אומות עובדי גילולים" היא הוספה מאוחרת מיראת הצנזור. ►
- 13 ראה תניא, פרק א, דף ו ע"א; פרק ו, דף יא ע"א. ►
- 14 ראה תשבי, תורת, עמ' לב-לד. ►

ב. החכמות שנפלו בשבירת הכלים נפלו ל"קליפת נוגה" ולא ל"שלש קליפות הטמאות ורעות לגמרי".

מן הראוי לציין כי "קליפת נוגה" ממצעת בין עולם הקדושה לטומאה, ויש בה תערובת של טוב ורע. תערובת זו מקנה פתיחות לשני הכיוונים של טוב ורע, ובשל כך טמונה אפשרות היפוכה מטומאה לקדושה.<sup>15</sup> רבי שניאור זלמן אינו מפרש בדבריו באיזה אופן ההשכלה משרתת את "עבודת ה' או תורתו". אפשר להבין את הדברים במובן מצומצם של ידיעות טכניות המשרתות את פסיקת ההלכה, כמו לימוד אסטרונומיה לצורך הלכות קידוש החודש וכדומה, ואפשר להבין את הדברים במובן רחב ועמוק יותר, כפי שנראה להלן בדבריו של רמ"מ.

רבי שלום דובער ראה את עיסוקו של הרמב"ם בחכמות חיצוניות בתור עבודת הבירורים של החכמות שנפלו בשבירת הכלים. כך הוא פירש את הפסוק "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות" (קהלת ב יג):

דהנה בשבה"כ [= בשבירת הכלים] דתהו הי[ה] נפילה ושבירה גם בבחי[נת] אחוריים דחכ[מה], דבגם דעיקר השבירה הי[ה] בז"ת [= בז' תחתונות] מ"מ גם בג"ר [= בג' ראשונות] הי[ה] השבירה בבחי[נת] החיצוניות, אבל בבחי[נת] פנימיות החכ[מה] לא היתה שבירה... ומשם נמשך חכמת התורה. ומבחי[נת] אחוריים דחכ[מה] שנפלו מהם נמשכו... חכמות חיצוניות חכמת פילוסופיה ותכונה וחכמת בני קדם, שהם בחי[נת] יש ופירוד ההיפוך מחכ[מה] דקדושה שהיא בחי[נת] ביטול בחי[נת] מ"ה... אך בחכ[מה] אתברירו, חכ[מה] דקדושה מחכמות חיצוניות שיכללו בקדושה וכמ"ש בסש"ב [= בספר של בינונים],<sup>16</sup> שהרמב"ם ורמב"ן ז"ל שעסקו בהם לשם שמים כו' כמו תכונה לקדוש החדש... וכן מכל ז' חכמת<sup>17</sup> בני קדם ע"י התורה מתבררים ונכללים גם הם בחכ[מה] דקדושה כו' ואחר הבירור אז יש יתרון ממש לחכ[מה] מן הבירור שנתברר מן הסכלות הנ"ל, היינו שחכ[מה] דקדושה מקבלת תועלת ונתגדל ממש ע"י הנצוצות שנתבררו מחכמת בני קדם ונכללו בה.<sup>18</sup>

חכמות האומות, היינו מדע ופילוסופיה, מקורן בחיצוניות החכמה, שנפלה בשבירת הכלים לטומאת קליפת נוגה. הסיבה שר' שניאור זלמן והוגי חב"ד אחרים ראו בחכמות

15 על קליפת נוגה וההבדלים בינה לקליפות הטמאות לגמרי ראה חלמיש, משנתו, עמ' 154-158. ►

16 תניא, לעיל הערה 12. ►

17 ראה רפל, שבע. הראשון שהשתמש במונח "שבע החכמות" היה ככל הנראה וארון — Varro. הרשימה המקורית כללה: דקדוק, דיאלקטיקה, רטוריקה, גאומטריה, אריתמטיקה, אסטרונומיה ומוסיקה (שם, עמ' 13). מאוחר יותר עברה הרשימה גלגולים שונים. היו מחכמי ישראל שמצאו רמזים לשבע החכמות בפסוקי המקרא או במאמרי חז"ל (ראה שם, עמ' 50-52). ►

18 ספר המאמרים תרס"ט, עמ' קכח. ►



עניין של טומאה היא שהן מתייחסות לעולם בממשות וישות אונטולוגית, וככל שאדם מתעמק בהן מתחזקת אצלו התחושה שהעולם הוא "יש".<sup>19</sup> כמו כן, לימוד החכמות מחזק את תודעת ה"יש", היינו הישות העצמית של הלומד. לעומת זאת, חכמה דקדושה היא כ"ח מ"ה.<sup>20</sup> מ"ה הוא ביטוי של אין וביטול, כדברי משה "ונחנו מה" (שמות טז, ז). המפתח לעבודת הבירורים של החכמות והעלתן לקדושה הוא ה"ביטול", כדברי ר' יוסף יצחק: "דכאשר הוא בבחינת ביטול יכול לכנוס בהבירורים אלו".<sup>21</sup> רמ"מ טוען כי עיסוקו של הרמב"ם בחכמות מבטא קשר פנימי בין המדע לתורה:

הרמב"ם מלבד גדלותו בתורה וקדושתו הנשגבה, היה גם בעל כשרונות גאוניים וידע אנציקלופדי בפילוסופיה ומדעי הטבע. ואע"פ שעיקר יצירתו היה ספר 'היד החזקה' שהוא חיבור תורני נעלה וחשוב, מצא לנחוץ לכתוב גם את ספר 'מורה נבוכים' הדן בפילוסופיה ומדע, משום שרצה להשתמש בהן לעבודת ה' או לתורתו. בכך הוא רומם אף את הפילוסופיה והמדע, ע"י שעשה בהם שרות למטרות הנעלות ביותר.<sup>22</sup>

רמ"מ מסביר כי כשם שלכל מצווה יש הכנה "טכנית" בתחום הגשמי (זימון החומרים, פעולות וכדומה), כך המדע משמש כהכנה כללית, בתחום הגשמי, לקבלת עול תורה ומצוות. הא כיצד? נתבונן בהסברו של רמ"מ לפתיחתו של משנה תורה בספר המדע:

בקשר לכך הרי זה מאלף שהרמב"ם מתחיל את יצירתו החשובה ביותר — 'יד החזקה'... בספר ה'מדע'. בספר זה נראה בעליל באיזה אופן, ועד איזה גבולות, ניתן להשיג להבין ולדעת את מציאות הבורא באמצעות השכל האנושי. לאור הנאמר לעיל אפשר לראות בספר זה של הרמב"ם את השימוש במדעי הטבע — כהכנה בתחום הגשמי — ללימוד המצוות וההלכות המפורטות בכל חלקי ה'יד החזקה'.<sup>23</sup>

המדע משמש אצל הרמב"ם תשתית להכרת האל, וממילא תשתית לכל המצוות. באופן זה המדע הוא הכנה לדיעת התורה. בהמשך הדברים רמ"מ תוקף את גישתו של פרופ' ליבוביץ המעמיד חיץ בין המדע לתורה; "מסוכן ומזיק מאד לראות בתורה משהו נבדל ונפרד מן העולם ומחיי היום יום, כפי שעושה זאת פרופ' מסויים בירושלים".<sup>24</sup> ההשקפה המוניסטית של רמ"מ אינה יכולה לקבל את הדיכוטומיה שמעמיד ליבוביץ בין הדת למדע.<sup>25</sup> ההפרדה של ליבוביץ בין דת למדע נובעת משתי סיבות:

19 ראה ספר המאמרים עת"ר, עמ' קלט. ►

20 ראה חלמיש, נתיב, עמ' 38 הערה 6; עמ' 272 הערה 7; הנ"ל, מבוא, עמ' 105. ►

21 ספר המאמרים תש"ט, עמ' 56. ►

22 אמונה ומדע, עמ' 135. ►

23 שם, עמ' 136. ►

24 שם, שם. ►

25 ראה רביצקי, הקץ, עמ' 256-257. ►

א. הדת עוסקת בתכלית ובמשמעות, ואילו המדע בסיבה הפועלת של האובייקט, כלומר במכניזם הגורם לתופעה.<sup>26</sup>

ב. האל הוא טרנסצנדנטי, ולפיכך העולם הוא אינדיפרנטי מבחינה ערכית. היות שהאל הוא מציאות הנבדלת מן העולם, ממילא העולם הוא חסר משמעות דתית. ליבוביץ כתב כי "ייתכן שדוקא האדם המאמין — שאיננו פוליטיאיסט ולא פאנתיאיסט — לא יראה את גדלות ה' בטבע או בהיסטוריה".<sup>27</sup>

רמ"מ, הדוגל בתפיסה של אימננציה אלוהית, איננו יכול לקבל את הטרנסצנדנציה המוחלטת של ליבוביץ. המונותאיזם של רמ"מ איננו רק הכרה באל אחד כי אם במציאות אחת, כלומר העולם אינו אלא גילוי מצומצם של העצמות האלוהית. על פי השקפה זו, אין מקום להפרדה בין דת למדע. "מונותאיזם אמיתי הוא זה, כאשר האדם מבין שכל הבריאה כלולה באחדותו של ה' יתברך... לא תיתכן הפרדה בין תחומי הדעת השונים, אקוסטיקה מתמטיקה פילוסופיה ודת, כולם שייכים לאותה אחדות".<sup>28</sup> במקום אחר רמ"מ מסביר את דברי ר' שניאור זלמן בספר התניא המובאים לעיל, ואגב כך מרחיב את ההיתר ו/או המצווה ללמוד מדע לשישה אופנים:<sup>29</sup>

1. ידיעת החכמות מן התורה.<sup>30</sup> ההנחה כי אפשר ללמוד את כל החכמות מן התורה מבוססת על דברי המדרש<sup>31</sup> שהתורה היא המפה ו"דיפתרא" שעל פי תכניתה נברא העולם.<sup>32</sup>

2. לימוד חכמות שהתורה מצווה עליהן באופן ישיר, כמו המצווה על בית דין לחשב תקופות ומזלות.

3. לימוד חכמות במקום שאסור להרהר בדברי תורה.

4. לימוד חכמות אם חסרון הידיעה מפריע להבנת עניין מסוים בתורה או לקיום מצווה.

5. לימוד חכמות לשם פרנסה.

רמ"מ מסביר כי כוונתו של ר' שניאור זלמן הייתה לחדש אופן שישי בהיתר לימוד החכמות, ואלה דבריו:

26 ראה שוורץ, פרשת דרכים, עמ' 265-266. ▶

27 ליבוביץ, יהדות, עמ' 375. ▶

28 אמונה ומדע, עמ' 139-140. ▶

29 ראה לקוטי שיחות יב, עמ' 197-199. ▶

30 דרך אגב, ר' שלום דובער מעיד על עצמו שהיה בקיא בכל החכמות אף שלא עיין ב"ספרים חיצוניים" אלא בתורה בלבד (ראה להלן הערה 74). לעומת זאת, רמ"מ עצמו רכש השכלה פילוסופית ומדעית (ראה להלן, פרק רביעי, עמ' 110). ▶

31 בראשית רבה, א, א, (תיאודור-אלבק), עמ' 2. ▶

32 העמדה שכל החכמות האמיתיות נרמזות בתורה נשמעה כבר במאה ה-13 על ידי מתנגדי ההשכלה.

ראה שוורץ, משרת, עמ' 314. ▶

שמותר ללמוד חכמות או"ה גם קודם שמנעו חסרון ידיעתן בהם מהבנת התורה, אם רק יודע להשתמש בהן אח"כ לעבודת ה' או לתורתו. ועפ"ז יומתק גם דיוק הל[שון] בתניא: וזהו טעמו – לשון יחיד, אף דמביא מקודם שני טעמי היתר הלימוד. כי טעמו של הרמב"ם וכו' בעת הלימוד הי[ה] רק טעם אחד אף שאח"כ נתהפך הגלגל ובמות עליו אחיו, הוכרח לעשות החכמות קרדום לחתוך בהן.<sup>33</sup>

ההנחה היא שאנשים כדוגמת הרמב"ם והרמב"ן יכולים ללמוד כל חכמה, גם אם בזמן הלימוד היא לא משמשת צורך מוגדר, כי ודאי הוא – לגביהם – שהידע הנרכש ישיר את העניין הדתי.

ההבדל בין האופן הרביעי לבין האופן השישי הוא: על פי האופן הרביעי, הצורך להבין עניין מסוים בתורה או לפסוק הלכה קודם וגורם ללימוד העניין המדעי. לדוגמה: פוסק הלכה שנדרש לחוות דעה בעניין מעלית שבת, חייב ללמוד את הנושא מבחינה מדעית כדי לפסוק את ההלכה. לעומת זאת, האופן השישי מתיר דווקא לגדולי התורה ללמוד חכמות ללא קשר מוקדם בין הלימוד לבין עניין מסוים בתורה. חזקה על גדולי התורה כי הם ידעו להשתמש בחכמות למגוון עניינים הקשורים בעבודת ה', למשל התבוננות בבריאה כדרך לאהבת ה', התמודדות עם שאלות דת ומדע,<sup>34</sup> השוואה בין עולם החומר לעולם הרוח<sup>35</sup> וכדומה. יש לציין כי רמ"מ, גם בראייתו החיובית את המדע והחכמות, אינו מייחס להן ערך סגולי ועצמי אלא מעמד של משרת מול אדון. יחסו של רמ"מ לחכמות מזכיר את דברי הרמב"ם, באגרתו לר' יהונתן מלוניל, המגדירים את החכמות החיצוניות ביחס ללימוד התורה כ"רקחות טבחות ואופות".<sup>36</sup> רמ"מ רואה ביכולת לרתום את החכמה (החיצונית) ולהפכה לחלק מן התורה מאפיין של עבודתו הדתית של הרמב"ם. ואלה דבריו:

יש לבאר מ"ש הרמב"ם בהל[כות] קדוש החודש לענין כל חשבונות מקום השמש והירח והארץ שהראי[ה] על כל הדברים היא מחכמות התקופות והגימטריאות שחברו בה חכמי יון ספרים... [ועד"ז כתב הרמב"ם בהקדמתו לשמונה פרקים שלו ושמע האמת ממי שאמרה<sup>37</sup>]... החידוש שבדבר, שהגם שחכמת התקופות והגימטריאות היא חכמת האומות, מ"מ נעשית היא חלק מתורת ה', שמברכים גם קודם ללמוד הלכות אלו ברכות התורה, ועד שנעשית חלק מהלכה שבתורה, עד שנעשית חלק ממשנה תורה... כי זה החידוש שבתורה, שגם בעניני טבע (חכמות האומות) מגלים את האלקות שבזה. ויש לומר שענין זה בכלל שייך לעבודתו של

- 33 לקוטי שיחות, יב, עמ' 199. על שיטתו של רמ"מ בעניין זה ראה וולפא, איסור. ►
- 34 ראה למשל אמונה ומדע, עמ' 89-99, בעניין גיל העולם. ►
- 35 ראה למשל רמ"מ, אגרות קודש, ח, עמ' קסח, בעניין האטום. ►
- 36 אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' תקב. ►
- 37 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' רכז. ►

הרמב"ם דוקא, כמ"ש בתניא שהרמב"ם והרמב"ן ידעו להשתמש בחכמות האומות לעבודת ה' או לתורתו.<sup>38</sup>

השימוש בחכמות לצורך פסיקת הלכה אינו רק כורח טכני אלא יש בו עניין רוחני נעלה. בדרך זו הופכים את החכמות עצמן לחלק מן התורה — אסטרונומיה כחלק של "משנה תורה", ומגלים שהכול שייך לאלוהות. גם כאן יש ביטוי לתפיסה האימננטית של רמ"מ.

### הרמב"ם כפילוסוף

עיסוקו של הרמב"ם בפילוסופיה הצריך את "צמח צדק" — שהעריך את הרמב"ם ותייב את אריסטו — לחלק ולהעמיד חיצין בין הרמב"ם "האלהי" לאריסטו "הממרא". ה"צמח צדק" מסביר את ההבדל ביניהם על פי העיקרון החב"די של "ביטול היש".<sup>39</sup> החקירה השכלית של אריסטו טיפחה אצלו את הישות — שהיא אם כל חטאת בעולמה של חב"ד — ואילו החקירה השכלית של הרמב"ם פעלה אצלו לביטול היש — עיקרה של העבודה הדתית.<sup>40</sup> ואלה דבריו:

ההפרש בעסק הפילוסופיה בין הרמב"ם לאריסטו הממרא, להבדיל בין קדש לחול, שהרמב"ם כל שהשיג יותר אמיתת ה' היה נרתע ופחות יותר בעיניו, ואריסטו כל שהשיג יותר נעשה יש יותר, באמרו הלא דבר אני בהשגתי מציאות ה' ואחדותו בשכלי במופתים מכריחים. אבל איש האלקי הרמב"ם הרי אדרבה, מצד השגה זו יגיע לו הביטול האמיתי להשליך נפשו מנגד מכל וכל בראותו כי ה' לנגד עיניו וכמ"ש רמ"א משמו,<sup>41</sup> בד"מ לא"ח [= בדרכי משה לאורח חיים] סימן א,<sup>42</sup> והוא ענין ההפרש בין ב' הבדלות שבישראל החול נק[רא] חולין שנעשו עטה"ק [= על טהרת הקודש] ובאומות נק[רא] חול גמור טמא וד"ל.<sup>43</sup>

אריסטו הוכיח את מציאות האל, המניע הבלתי מונע, מהתנועה, ובכך הגיע לשלמות של השגה פילוסופית. השגתו הפילוסופית של אריסטו פגומה בראש ובראשונה בגלל השפעתה השלילית על מעמדו לפני האל. אדם שמגיע בכוח שכלו להישגים אינטלקטואליים מרשימים צפוי להאדרת עצמו ולייחס לשכל בכלל, ולשכלו הוא בפרט,

38 התוועדויות תשמ"ח, ב, עמ' 470-471. ►

39 על "ביטול היש" במשנת חב"ד ראה אליאור, תורת אחדות, עמ' 131-139. ►

40 "וזהו יסוד כל התורה להיות בטול היש לאין" (תורה אור, דף יא ע"א). ►

41 על יחסו של הרמ"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם ראה בן ששון, משנתו, עמ' 9-10 ובמפתח ערך רמב"ם; זיו, רבנו, עמ' רמט-רנ. ►

42 "דרכי משה" הן הערות של הרמ"א על ה"טור". ה"צמח צדק" מתייחס כאן להערה הראשונה ב"דרכי משה", שם הרמ"א מצטט מדברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ג, נב. ►

43 דרך מצותיך, ח ע"ב. ►

משקל וחיובות יתר. אריסטו, שמידותיו פגומות לפי ה"צמח צדק", עסק בעניינים אלוהיים מתוך גאווה, ולכן השגתו הפילוסופית הגדילה את גאוותו וממילא הרחיקה אותו מהאל. במחשבת החסידות אין הגאווה פגם במידות בלבד, אלא פגם יסודי במעמדו של האדם לפני בוראו ודחיקת רגלי השכינה.<sup>44</sup> אצל הרמב"ם, לעומת זאת, פעלה ההשגה הפילוסופית תחושה של התבטלות כלפי האלוהים; "עומד בדעה קלה מעוטה לפני תמים דעות".<sup>45</sup>

השגתו של הרמב"ם אינה נעלה רק מבחינת פעולתה על נפשו, אלא גם בשל תוכנה. ר' שלום דובער מתאר את השגתו של הרמב"ם כ"דעת עליון", ואת עבודתו הדתית כ"יחודא עילאה":

ההשכלה וההשגה של הרמב"ם היו דעת עליון. באפשרי המציאות של עולם הבריאה השכיל והשיג הרמב"ם את אפיסת המציאות של עולם האצילות. והעבודה של הרמב"ם היתה יחודא עילאה.<sup>46</sup>

ר' שלום דובער מייחס לרמב"ם את ההשגה הגבוהה ביותר בעולם החב"ד, "דעת עליון", שמשמעותה ראיית המציאות מנקודת המבט האלוהית,<sup>47</sup> כדברי ר' שניאור זלמן המסביר את ההבדל בין "דעת תחתון" ל"דעת עליון":

דהנה כתיב כי אל דעות הוי[ה] (שמואל א ב, ג) פי[רוש] שיש ב' בחי[נות] דעת בחי[נת] דעת עליון... ובחי[נת] דעת תחתון;<sup>48</sup> כי ממטה למעלה לפי מה שנראה לעיני בשר העולם הגשמי נראה ליש ודבר, והרוחניות שלמעלה הוא בחי[נת] אין... אבל לגבי קוב"ה דכולא קמיה כלא חשיב הוא להיפך.<sup>49</sup>

הרמב"ם, לפי ר' שלום דובער, הגיע להכרה שהמציאות האמיתית היא המציאות האלוהית, ולא המציאות הקונקרטית. ה"יש" האמיתי הוא האלוהי ואילו הקונקרטי הוא בבחינת "אין". השגתו המופשטת של הרמב"ם נתפסה כתואמת את דברי ר' שניאור זלמן שהשגת המציאות "הוא להפשיט מגשמיות".<sup>50</sup> הפשטה זו היא העבודה הדתית של "יחודא עילאה", שמשמעה: ביטול העולם והכללתו באין סוף, מעבר מן הממשי

44 ראה יעקבסון, תורתה, עמ' 54. מ' פייקאז' רואה בסוגיית הענווה-גאווה את היסוד לרעיונות חסידיים מרכזיים. ראה פייקאז', אידיאולוגיה. ►

45 הלכות יסודי התורה, פ"ב ה"ב. ►

46 ספר השיחות ה'ת"ש, מתורגם, עמ' מז. הדברים נאמרו על ידי ר' יוסף יצחק בשם אביו ר' שלום דובער. ►

47 ראה אליאור, תורת אחדות, עמ' 164. ►

48 לקוטי תורה, שיר השירים, דף ל ע"א. ►

49 שם, דרושים לשמיני עצרת, דף פג ע"א. ►

50 תניא, קנו ע"ב. ►



והמוחשי אל האבסטרקטי, מן הפרטים אל הכלל ומן היש אל האין.<sup>51</sup> גם ר' שלום דובער נדרש להבדלה בין הרמב"ם לאריסטו, ועומד על פן נוסף. ה"צמח צדק" הדגיש את ההבדל בתוצאת החקירה, ואילו ר' שלום דובער מדגיש את ההבדל בבסיס החקירה. הרמב"ם בונה את החקירה השכלית על בסיס האמונה, ואילו אריסטו על השכל. דווקא כאשר השכל כפוף לאמונה שלמעלה מהשכל הוא יגיע לאמת, ואילו השכל החופשי מועד לטעות.<sup>52</sup> אלה דברי ר' שלום דובער:

ההפרש בין הרמב"ם ז"ל ובין אריסטו, שהרמב"ם העמיד את הנקודה תחילה ואח"כ עשה את העיגול ואריסטו עשה את העיגול ואח"כ רצה לבא להנקודה. וממילא הרמב"ם שהעמיד הנקודה תחילה, העיגול יצא אצלו בכי טוב שהיה מדויק היטב סביב להנקודה. ר"ל שהוא העמיד תחילה את היסוד, שהוא האמונה, ואח"כ עשה את העיגול, ר"ל שהתעסק במושכלות, ע"כ העיגול היה בטוב, ר"ל שגם השכל שלו הביא להנקודה. אבל בלא נקודה הנה העיגול יכול להעשות באופן שלא יהיה כלל נקודה, ובהכרח שהשכל ילך בדרך עקלתון, כיון שאין מי שיבחננו. דמי שיש לו הנקודה האמיתית, ה"ה אינה מניחה אותו לנטות מדרך האמת ושכלו הולך בדרך האמיתי, אבל בלא נקודה השכל בעצמו יכול לילך מי יודע וואר [= לאן].<sup>53</sup>

בניגוד לקבוצת מקובלים בימי הביניים שראו בפילוסופיה היהודית בכלל, ושל הרמב"ם בפרט, סכנה לאמונה ולקיום המצוות,<sup>54</sup> מדגיש ר' דב בער, בנו של ר' שניאור זלמן, את הפן החיובי של הפילוסופיה. ר' דב בער מתייחס לפילוסופיה היהודית מתוך פרספקטיבה היסטורית. אפשר להבחין בדבריו בשלוש תקופות. תקופה ראשונה היא התקופה שבה נטה עם ישראל אחר עבודה זרה, תוך כדי זניחה מוחלטת הן של האמונה והן של השכל; תקופה שנייה היא תקופת הפילוסופיה היהודית שמהווה תיקון לחטא העבודה הזרה בכך ששמה אותה ללעג וקלס; תקופה שלישית היא מזמנו של האר"י ואילך. ואלה דבריו:

הפילוסופים שבזמן רש"י והרמב"ם עד האר"י ז"ל... היו כולם פילוסופים גדולים לחקור באלקות שזהו נגד ע"ז, שלא יאמין רק בחקירת שכלו ויתלוצץ מכל ע"ז וימאסו בה. ואמנם גם אחר החקירה בקדמות וכיוצא מסרו נפשם על קדה"ש [= קידוש השם], נמצא שהיה התיקון במקום הצריך, שאין לך תיקון מעובד ע"ז

51 ראה אליאור, תורת אחדות, עמ' 44. ▶

52 דברים דומים כתב הרס"ג: "אבל מנעו מלהניח ספרי הנביאים בצד ולהחזיק במה שייראה לכל אחד ואחד מדעת עצמו בהעלותו במחשבתו עניני ראשית המקום והזמן, כי מי שמעיין באופן זה אפשר שיכוון אל האמת ואפשר שיטעה" (אמונות ודעות, מהד' קאפח, עמ' כד). ▶

53 תורת שלום — ספר השיחות, עמ' 244. ▶

54 ראה רוזנטל, הויכוח. ▶

שנעשה פילוסוף ומוסר נפשו על קה"ש וד"ל וכולם מסרו נפשם, וכידוע דגם האבן עזרא וכיוצא בו מסרו נפשם על קדה"ש,<sup>55</sup> וכולם היו צדיקים מופלגים.<sup>56</sup>

הפילוסופיה כשלעצמה יש בה אמנם סור מרע, מעבודה זרה, אבל עדיין כפרנית היא — קדמות העולם. הצעד הבא, לאחר נתיצת העבודה הזרה באמצעות השכל, הוא חזרה לאמונה היהודית שמעל השכל, וזאת ביטאו הם בנכונותם למסור את הנפש על קידוש השם, מעשה שמבטא בוודאי אמונה עמוקה ולא שכלתנות. לפי ר' דב בער גדולתם של הפילוסופים בימי הביניים הייתה גם בכך שאמונתם עמדה מעל הפילוסופיה. האמונה בה', על פי ר' שניאור זלמן, מוטבעת מלידה בנפשו של כל יהודי. האמונה היא כוח נפשי העומד מעל לשכל ואינה מושתתת על הוכחות שכליות.<sup>57</sup> אף שהדברים אינם נאמרים בפירוש, נראה שתיחום תקופת הפילוסופיה "עד האר"י" מרמז שתפקידה של הפילוסופיה היהודית הסתיים עם הופעתו של האר"י. מכאן ואילך, מן הסתם, קבלת האר"י, ומאוחר יותר תורת הבעש"ט, הן הזרם הלגיטימי היחיד.

ר' דב בער, במקום אחר, רואה את עיקר גדולתו של הרמב"ם בדרגת נשמתו הגבוהה וברגשותיו הדתיים, ולא דווקא בפילוסופיה שלו, וכך כתב:

הרמב"ם היה לו נשמה גבוהה, והתפעלותו ע"י התבוננות, וסבור היה שמחמת התבוננותו והשגתו לבד היה עוצם התפעלותו, ואינו כן, שהשגתו לא היה רק גרמא בעלמא להוציא מן ההעלם.<sup>58</sup>

ר' דב בער מייחס לרמב"ם טעות בהערכת עצמו. נראה שר' דב בער מותח כאן ביקורת מרומזת על משקל היתר שייחס הרמב"ם להשגה השכלית בצד הכרה בחשיבותה של ההשגה.<sup>59</sup>

ר' יוסף יצחק כתב, בשם אביו ר' שלום דובער, ש"הרמב"ם עושה ממונחים של חקירה כלים לשם הויה".<sup>60</sup> הדברים נאמרו בהקשר להלכה הראשונה ב"משנה תורה". ר' יוסף יצחק מסביר כי ה"יסודות" וה"עמודים" הם מונחים של חקירה, ובהם ועל ידם רומז הרמב"ם, בראשי תיבות, את שם "הויה". שם "הויה" מסמל את האלוהות שלמעלה מן

55 לעניין זה אין ביסוס היסטורי, ואף רמ"מ מעיר כי לא מצא לכך סימוכין, ראה אגרות קודש, י, עמ' קסט. נפתלי בן מנחם בספרו עניני אבן עזרא, עמ' 364, מביא אגדת עם מפי יהודי פרס. על פי אגדה זו נהרג אבן עזרא מכיוון שסירב להתאסלם. ►

56 שערי תשובה, דף ה ע"ב. ►

57 על האמונה במשנתו של ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, משנתו, עמ' 200-209. על שכל ואמונה במשנת חב"ד ראה Loewenthal, Reason. ►

58 תורת חיים, שמות, דף עה ע"ב - עו ע"א. ►

59 מקור הדברים הוא בדברי ר' שניאור זלמן. ראה חלמיש, משנתו, עמ' 220. ►

60 ספר השיחות ה'ת"ש, מתורגם, עמ' מז. ►

הטבע<sup>61</sup> ואת האמונה שלמעלה מן השכל.<sup>62</sup> מעבר להקשר הספציפי להלכה הנזכרת לעיל, יש לראות את דברי ר' יוסף יצחק כמבטאים גישה כללית לפילוסופיה של הרמב"ם. הרמב"ם משתמש במונחים ודרכי חשיבה של חקירה שכלית, כאשר בעזרתם ולתוכם הוא יוצק אמונה טהורה, היא האמונה שכאמור מקורה למעלה מן השכל. הפילוסופיה משמשת רק מכשיר וכלי ביטוי לאמונה, ולא כתפיסת עולם אלטרנטיבית או משלימה. גם בדברי ר' דב בער וגם בדברי ר' יוסף יצחק יש הכרה בחשיבותה של הפילוסופיה מחד גיסא, והגבלת חשיבותה מאידך גיסא.

### "מורה הנבוכים"

יחסם של הוגי חב"ד ל"מורה הנבוכים" הוא אמביוולנטי. ר' שניאור זלמן מצטט את דברי הרמב"ם ב"מורה" בעניין התארים, אבל מאידך גיסא נמנע מלהזכיר את שם הספר ומסתפק בציון שמו של הרמב"ם.<sup>63</sup> גם במכתב הנזכר לעיל נמנע ר' שניאור זלמן מלציין את שרפת "מורה הנבוכים".<sup>64</sup> עם זאת, בניגוד לבן דורו ובר פלוגתו הגר"א, שמתח ביקורת חריפה על הפילוסופיה של הרמב"ם,<sup>65</sup> נמנע ר' שניאור זלמן ממחלוקת גלויה עם הרמב"ם.<sup>66</sup> ההבדל בנקודה זו בין הגר"א לר' שניאור זלמן נובע מהבדלי האופי שבין האישים, וכן מכך שר' שניאור זלמן רכש יותר כבוד והערכה לפילוסופיה של הרמב"ם ואף שילב אותה במשנתו, כמו שיתבאר להלן. שילובו של הרמב"ם במסגרת החשיבה החב"דית מאפיין את גישתו ההרמוניסטית של ר' שניאור זלמן. היטיב לנסח את הדברים משה חלמיש באמרו כי "נסיון ההרמוניזציה מאפיין את רש"ז. השלמה ופשרה – הן בין חלוקי דעות הקיימים בהווה, והן בין בני פלוגתא ספרותיים בעבר".<sup>67</sup> בקשר לכך חלמיש מצטט את ר' שניאור זלמן ב"תורה אור": "מי ששכלו קטן לא יכיל ב' הפכים כלל... כמו באדם שדעתו רחבה יוכל לסבול ב' הפכים יחד וישכנו במוחו ולבו".<sup>68</sup> דברים אלה יאים גם ליחסו של ר' שניאור זלמן ל"מורה הנבוכים". ר' דב בער, בנו של ר' שניאור זלמן, מליץ יושר על הרמב"ם כנגד המקטרגים על פרקי ההשגחה ב"מורה". ר' דב בער נותן פרשנות ממתנת לתורת ההשגחה של הרמב"ם, ומחלק בין השגחה גלויה להשגחה

61 ראה תניא, שער היחוד והאמונה, פרקים ד-ז, דף עח ע"ב - פג ע"א. ►

62 ראה דרך מצותיך, עמ' 394; ספר המאמרים תרפ"ח, עמ' סח. ►

63 ראה טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 20. ►

64 ראה דובנוב, תולדות, עמ' 254 הערה 2. ►

65 על יחסו של הגר"א לפילוסופיה של הרמב"ם ראה דינסטג, הגר"א; הנ"ל, היחס, עמ' 66-68; מורגנשטרן, מיסטיקה, עמ' 315-316. על יחסו של הגר"א ללימוד החכמות והפילוסופיה ראה שוחט, הגר"א; אטקס, יחיד, עמ' 44-68; שרייבער, השקפתו. ►

66 ראה חלמיש, נתיב, עמ' 27 הערה 19. ►

67 חלמיש, משנתו, עמ' 393. ►

68 תורה אור, דף כד ע"ד. ►

נסתרת.<sup>69</sup> ה"צמח צדק" מרבה לדון בדברי הרמב"ם ב"מורה" ב"ספר החקירה", וכן יש רשימות שלו על הפרקים הלקסיקוגרפיים ב"מורה".<sup>70</sup>

גם אצל ר' שלום דובער אפשר לראות יחס אמביוולנטי למורה. במקום אחד ר' שלום דובער מספר כי תלמידי המגיד ממזריטש טרם בואם למגיד למדו את "מורה הנבוכים". הוא מסביר כי ב"מורה הנבוכים" יש הרבה "שכל וידיעה באלקות". בהקשר לזה הוא מביא את פירוש השל"ה:

וכמ"ש השל"ה,<sup>71</sup> ע"פ "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב) דר"ל דכשהוא זה אלי, דהיינו שמשג אותו אז ואנוהו, ואנוהו אני והוא עמו ביחד, אבל כשהוא בבחינת אלקי אבי, דהיינו שהוא רק בבחינת אמונה לא בבחינת השגה, אז ארוממנהו, ר"ל שהוא מרומם ממני כו'.<sup>72</sup>

על פי מקור זה ר' שלום דובער רואה את לימוד "מורה הנבוכים" כלימוד שמקרב את האדם לבוראו; "עמו ביחד". לעומת זאת, במקום אחר ר' שלום דובער כותב:

ובצדק אמרו חכמינו ז"ל בספריהם שגם החקירה החפשית של הרמב"ם ז"ל בס[פר] המורה היא מטמאת את הטהורים, אמנם נגד זה היא מטהרת את הטמאים, באשר יצאו הדברים מפי איש צדיק ומאמין חזק ותקיף, מסור ודבוק לאלקים לה' ולתורתו בכל לבו ונפשו, והיא שעמדה לו להתאים ולאחד את החקירה עם האמונה ולזאת יש בפעולתו גם לטהר את הטמאים.<sup>73</sup>

ר' שלום דובער אף מעיד על עצמו שאף שידוע הוא את תוכנו של ה"מורה", לא למד אותו במקור.<sup>74</sup> יש לציין כי ב"קונטרס ומעין"<sup>75</sup> ר' שלום דובער מציג את פרשנות ה"מורה" לחטא אדם הראשון (שמן הסתם מצא ציטוטים ממנה בכתבי הקבלה או בכתבי חב"ד), ואת החלוקה בין ה"מפורסמות" ל"מושכלות" באור חסידי. אדם הראשון, לפני החטא, עסק במושכלות "מצד המוחין דנה"א [= דנפש האלוקית] שהיו מאירים בו בהתגלות". ר' שלום דובער מסביר את הרמב"ם לפי המונחים של תורת חב"ד. גם לר'

69 ראה להלן, פרק רביעי, עמ' 99-100. ►

70 ראה להלן, פרק שלישי. הרשימות נספחו ל"ספר החקירה". ►

71 ישעיה הלוי הורביץ, שני לוחות הברית, עשרה מאמרות, תחילת מאמר א (כט ע"ג). ►

72 תורת שלום — ספר השיחות, עמ' 244. ►

73 אגרות קודש, א, עמ' קצ-קצא. ►

74 "בערב קודם הקפות קרא לא[חד] מהתלמידים סטרו על הלחי ואמר לו: אתה חושב שגדולי ישראל שידעו חכמות חיצוניות ידעו זאת מספרים חיצוניים? ח"ו, תאמין לי שיש לי ידיעה בכל החכמות (ומנה החכמות אשר הוא יודע בשמותן), אתה חושב שלמדתי את הספרים שלהם — אפילו את המורה גם לא. כשלומדים תורה יודעים הכול". (תורת שלום — ספר השיחות, עמ' 1. את המקור ביידיש תרגמתי לעברית). ►

75 עמ' 131-132. ►

יוסף יצחק יש התייחסות מורכבת ל"מורה הנבוכים". ר' יוסף יצחק מספר שר' שניאור זלמן למד עם ה"צמח צדק" "כוזרי", "מורה הנבוכים" ו"ספר העיקרים" "על דרך החסידות", ומלבד עצם הלימוד כיוון לתיקון מסוים. ואלה דבריו:

למרות שמחברי הכוזרי, מורה נבוכים ועיקרים הייתה כוונתם רצויה, אך בכל זאת היה עליהם ריבוי קטרוגים והיו זקוקים להתעוררות רחמים לתיקונים עילויים.<sup>76</sup>

יותר מביקורת מרומזת אפשר לראות בדבריו של ר' יוסף יצחק. בכל אופן, מדברי ר' יוסף יצחק מסתמן מניע נוסף של פרשנות חב"דית לרמב"ם. לא רק גישה הרמוניסטית יש כאן, אלא מגמה מכוונת לפרשנות חסידית שמטרתה "לתקן" את דברי הרמב"ם.<sup>77</sup> במכתב לפרופ' יהודה אבן שמואל רמ"מ מדבר בשבחו של "מורה הנבוכים" ומזכיר את דברי ר' יוסף יצחק, אבל מתעלם מהביקורת המרומזת שבדבריו:

שמעתי כמה פעמים מכ"ק מו"ח אדמו"ר כי חיבה יתרה נודעת לרמב"ם ולספריו, בתוכם המו"נ, מנשיאי חב"ד, החל מבעל התניא והשולחן ערוך המביא את המו"נ בכמה וכמה מקומות, ולא עוד אלא שהצ"צ היה לו שיעור מיוחד במורה נבוכים עם בן זקוניו וממלא מקומו החביב עליו כנפשו, והיה מבארו — את המו"נ — עפ"י יסודות תורת החסידות והקבלה כמוכח מעלים אחדים שנשארו בכתב, וגם באו בדפוס ברשימות ה"צמח צדק" על המורה נבוכים.<sup>78</sup>

בפרק הרביעי נדון ביתר הרחבה ביחסו של רמ"מ ל"מורה הנבוכים". נראה כי חלה התפתחות ביחסו של רמ"מ ל"מורה". בשנים מוקדמות יותר ביקר רמ"מ את הפילוסופיה של ה"מורה" ואף טען כי אינה משקפת את דעתו האמיתית של הרמב"ם. בשנים מאוחרות יותר התייחס רמ"מ ל"מורה הנבוכים" כספר המבאר את מצוות ידיעת ה' ורמוזים בו עניינים קבליים. יחסם המורכב של הוגי חב"ד ל"מורה הנבוכים" מבטא נטייה עיונית והכרה בערך ההשגה השכלית מחד גיסא, והסתייגות משלטון השכל מאידך גיסא. אף שהוגי חב"ד סברו כי אמונתו של הרמב"ם קדמה לחכמתו, הם ראו ב"מורה הנבוכים" ספר המותיר את הרושם שהשכל הוא "הפוסק האחרון",<sup>79</sup> ולכן הוא "מטמא את הטהורים".

76 ספר השיחות ה'ת"ש, מתורגם, עמ' מז. ►

77 מעניין להשוות את ר' שניאור זלמן, כ"מתקן" את הרמב"ם על ידי לימוד "מורה הנבוכים" בדרך החסידות, לד' חיים ויטאל, כ"מתקן" את הרמב"ם בדרך אחרת. "הוא רואה את עצמו מתקן את דמותו של הרמב"ם שלא רצה לעסוק בקבלה אלא רק בפילוסופיה, ועכשיו הוא, ר' חיים ויטאל, עוסק רק בקבלה ולא בפילוסופיה כדי לתקן את מה שעוות" (אידל, משיחיות, עמ' 69). ראה עוד

► Idel, Maimonides, עמ' 51-54.

78 אגרות קודש, יט, עמ' רנט-רס. ►

79 לקוטי שיחות, ל, עמ' 268. ►



## הרמב"ם כמקובל

החל מהמאה הי"ד סיגלו מסורות קבליות את דמותו של הרמב"ם לקבלה.<sup>80</sup> למסורות אלה היו שתי גרסאות עיקריות. לפי גרסה אחת, הרמב"ם נעשה מקובל בסוף ימיו וחזר בו מהפילוסופיה; לפי גרסה אחרת היה הרמב"ם מקובל נסתר. מן הראוי לציין שר' חיים ויטאל לא קיבל אף אחת מהגרסאות וקבע ברורות שהרמב"ם לא זכה לחכמת הקבלה.<sup>81</sup> כמו כן, לא מצאתי אצל ראשוני החסידות עמדה כאילו הרמב"ם היה מקובל. גם אצל הוגי חב"ד לא מצאתי עמדה כזו. העמדה שהרמב"ם היה מקובל מופיעה לראשונה בחסידות חב"ד – וייתכן שאף בחסידות בכלל – בכתבי ר' יוסף יצחק, ואלה דבריו:

הסבא – אדמו"ר מהר"ש – באחד משיעורי הלימוד שלמד עם אבי ב"מורה נבוכים", אמר, שיש לו קבלה רבי מרבי עד מורנו הבעל שם טוב נ"ע, שהרמב"ם היה מקובל גדול, ומה שהרמב"ם נזהר מאוד שלא לגלות זאת אפילו ברמז, כמו רש"י ז"ל, הרי זה מפני שאז היה זמן מסוכן לגלות עניני קבלה אפילו ברמז.<sup>82</sup>

לר' יוסף יצחק היו שתי מגמות בהציגו את הרמב"ם כמקובל.<sup>83</sup> מגמה ראשונה, להציג את הקבלה כמסורת עתיקה ומוצקה שלא פסחה על אישים מרכזיים כמו רש"י והרמב"ם, ומגמה שנייה, להציג את הרמב"ם כשייך למחנה החסידי. מגמה זו אופיינית לחוגים רבים שגייסו לעזרתם את דמות הרמב"ם.<sup>84</sup> אפשר לראות את המגמה הראשונה בקטע מנאום שנשא ר' יוסף יצחק באספת אגודת חב"ד, ח"י אלול תש"א, ואלה דבריו:

תורת הקבלה היא לימוד "הנסתר" שבכל הענינים הנעלים של בורא ברוך הוא, תורה, בריאת העולם, נשמות ומלאכים והדומה. תורת הקבלה נמסרה מדור לדור, משה רבנו, הנביאים, חכמי המשנה, חכמי התלמוד, הגאונים ויחידי סגולה שבכל דור.<sup>85</sup>

בין "יחידי הסגולה" מונה ר' יוסף יצחק את רש"י, אבן עזרא<sup>86</sup> והרמב"ם, וטוען כי הם הצניעו את הסודות בכתביהם. המגמה השנייה קשורה למחלוקת המתנגדים והחסידים. המתנגדים

80 ראה גרשם שלום, "מחוקר למקובל", בתוך מחקרי קבלה; Idel, Maimonides.

81 שער הגלגולים, הקדמה ל"ו, עמ' מה.

82 ספר השיחות ה'ת"ש, מתורגם, עמ' מז.

83 על כתיבתו ההגיוגרפית של ר' יוסף יצחק ראה אטקס, יחיד, עמ' 135-143 ובמקורות הנסמנים שם, והשווה לאליאור, ויכוח. ראה עוד אסף, נאחז, עמ' 111-119.

84 דוגמה מתחום אחר היא הצגת הרמב"ם כמאמין באסטרולוגיה. ראה שוורץ, אסטרולוגיה, עמ' 120.

85 לקוטי דיבורים, ג, מתורגם, עמ' 548-549.

86 ר' יוסף יצחק מסתמך כנראה על צוואתו – המזויפת – של הרמב"ם, שם נכתב: "והאמת והנכון הוא מה שבאר בו החכם רבי אברהם אבן עזרא זכר צדיק לברכה, נאמר לי עליו שהוא חבר בפירוש התורה, וגלה בו סודות עמוקים ועצומים לא יבנים אלא מי שהוא במדרגתו, והם השרידים אשר ה' קורא" (אגרות ותשובות להרמב"ם, אגרת המוסר, עמ' ט).

ראו ברמב"ם את איש ההלכה הרציונליסט, שוודאי מתנגד להזיותיהם של החסידים. ר' יוסף יצחק מציג כתגובה את הרמב"ם כמקובל ואף כחסיד. כך אומר ר' יוסף יצחק כמסיח לפי תומו: "הרמב"ם — שהלא חסידים מחשיבים אותו לשלהם — הרי באמת ישנן בהקדמה שלו,<sup>87</sup> קבלה וחסידות".<sup>88</sup> למסורת המשפחתית של ר' יוסף יצחק לא מצאתי כל סימוכין אחרים, ואפילו חתנו, רמ"מ, הכרוך אחריו, התקשה לקבל את הדברים.<sup>89</sup> במבט כולל ניתן לסכם ולומר ששילובו של הרמב"ם במחשבת חב"ד נובע מתוך שלוש מגמות (או חלקן):

1. מגמה הרמוניסטית.

2. מגמה "לתקן" את הקטרוג על הרמב"ם.

3. מגמה להציג את הרמב"ם כ"מקובל" ו"חסיד".

נפרט את הדברים:

1. המגמה ההרמוניסטית משקפת את תורת אחדות ההפכים החב"דית;<sup>90</sup> "לפי שמודע[ת] זאת מדת הקדושה היא אחדות והתכללות".<sup>91</sup> ר' שניאור זלמן קושר בשער היחוד והאמונה<sup>92</sup> את "התכללות המדות" באחדות האלוהית. באותו אופן ניתן לומר שהאחדות האלוהית מתבטאת גם בהתכללות הדעות. כמו כן, המגמה ההרמוניסטית משקפת את תפיסתם של הוגי חב"ד כי האמונה היהודית היא אמונה מתפתחת, ההולכת ומתבררת מדור לדור על ידי גדולי ישראל.<sup>93</sup> "גילוי" האמונה במהלך ההיסטוריה מנווט בהשגחה אלוהית, וממילא יש לכל "גילוי" חלק באמת הכללית.
  2. למגמה השנייה יסוד בדברי הרמב"ם עצמו. בפתיחה ל"מורה" הרמב"ם כותב: "ואם יראה לו שום הפסד כפי מחשבתו, יפרשהו וידין אותו לכף זכות, ואפילו בפירוש רחוק".<sup>94</sup> מי שבעיניו תורת הקבלה היא האמונה האמיתית ואילו הפילוסופיה פגומה מבחינתו, קיבל "הכשר" מהרמב"ם לפרש את דבריו על פי אמונתו.
  3. המגמה השלישית משותפת לאנשי רוח רבים הרוצים להיתלות באילן הגדול, הרמב"ם, ולהציג את עצמם כממשיכי דרכו.
- נראים הדברים כי המגמה ההרמוניסטית המשולבת בהשקפה ההתפתחותית היא היסוד העיקרי לפרשנות החב"דית למשנת הרמב"ם.

87 הקדמה למשנה תורה. ►

88 ספר השיחות תש"ה, מתורגם, עמ' לז. ר' יוסף יצחק מסביר מדוע הרמב"ם כותב שהתורה שבעל פה נקראת "מצוה". על פי החסידות פירוש המילה "מצוה" הוא מלשון "צוותא וחיבור". תורה שבעל פה נמסרת מדור לדור, וכך יש צוותא וחיבור בין הדורות. ►

89 ראה להלן, פרק רביעי, עמ' 88-91. ►

90 על השלמות כהתכללות ההפכים ראה ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים, עמ' 66-68. ►

91 רש"ז, סדר תפילות מכל השנה, יט ע"ב. ►

92 תניא, פ ע"ב. ►

93 ראה להלן, פרק שני, עמ' 51 והערה 21. ►

94 מורה הנבוכים, דף ט ע"ב. ►

### רמ"מ והרמב"ם

יותר מכל הוגי חב"ד עסק ברמב"ם ר' מנחם מענדל שניאורסון, מנהיגה האחרון של חסידות חב"ד. מאות ציטוטים, מכל כתבי הרמב"ם, מופיעים בשיחותיו של רמ"מ. דיוניו של רמ"מ ברמב"ם כוללים הן סוגיות הלכתיות והן עניינים פילוסופיים. הערצתו של רמ"מ את הרמב"ם כמעט שאינה יודעת גבול. את הפתגם העממי על אודות הרמב"ם "ממשה ועד משה לא קם כמשה"<sup>95</sup> רמ"מ מפרש כפשוטו ומתייחס אליו במלוא הרצינות. ואלה דבריו:

מזמנו של משה רבינו, משה בן עמרם, עד לזמנו של רבינו משה בן מימון הספרדי "לא קם כמשה"... מזמנו של משה רבינו עד לזמנו של הרמב"ם עברו לערך 50 דורות... כל גדולי ישראל שהיו במשך דורות אלו – החל מיהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים לאנשי כנסת הגדולה התנאים והאמוראים שמנה הרמב"ם בארבעים הדורות דמקבלי התורה – לא היה אף אחד מהם שידמה למשה רבינו, עד שבא רבינו משה בן מימון.<sup>96</sup>

במקומות רבים רמ"מ מכנה את הרמב"ם "מורה נבוכים" – הן בדורו והן לכל הדורות.<sup>97</sup> בשיחותיו של רמ"מ יש התייחסות מפורטת הן לפן האישי של הרמב"ם והן לכתביו.

### שמו של הרמב"ם

רמ"מ מוצא משמעות הן בשמו של הרמב"ם והן בשמו של אביו. שמו של הרמב"ם, משה, מלמד, כמובן, על הדמיון שבין הרמב"ם למשה רבנו, ועל כך שתורת הרמב"ם היא חלק מ"תורת משה".<sup>98</sup> הדמיון בין הרמב"ם למשה רבנו מופיע פעמים מספר בשיחותיו של רמ"מ, וכולל את המסקנה ש"ח"ו להעלות על הדעת לחלק בין משה רבינו לרבינו משה בן מימון.<sup>99</sup> את שם אביו של הרמב"ם, מימון, רמ"מ מסביר שהוא מהשורש "מים", ומקשר את שמו לפסוק שנאמר על משה; "כי מן המים משיתהו" (שמות ב, י).<sup>100</sup>

### הולדת הרמב"ם

רמ"מ מציין במקומות מספר שבניגוד לרוב גדולי ישראל "מצוין ומודגש יום הולדתו

95 ב"שם הגדולים" של החיד"א האמרה מופיעה על רב משה גאון (מערכת גדולים, עמ' 93). על גלגוליו של הפתגם ראה פרשל, ממשה, עמ' 627-628. ►

96 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1697. ►

97 התוועדויות תשמ"ג, ב, עמ' 942 ועוד. ►

98 התוועדויות תשמ"ד, ג, עמ' 2007. ►

99 התוועדויות תשמ"ו, ב, עמ' 100. ►

100 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קמ. ►



(של הרמב"ם), ויתרה מזו אפילו השעה שבה נולד.<sup>101</sup> רמ"מ מבאר שהרמב"ם "זכה לכך בשכר היותו דייקן הכי גדול שלא מצינו דוגמתו".<sup>102</sup> רמ"מ מוצא אף משמעויות בתאריך הולדתו של הרמב"ם — ערב פסח,<sup>103</sup> כדלהלן: במקום אחד רמ"מ קושר את יום הולדתו של הרמב"ם עם מושג ה"חירות",<sup>104</sup> ובמקום אחר עם ההלכות המרובות שיש בערב פסח ש"כולל ריבוי עניני עבודה ומכל הסוגים, מעין ודוגמת כל התורה כולה... ע"ד ובדוגמת ההתכללות דכל התורה כולה בחיבוריו של הרמב"ם".<sup>105</sup>

### שנות חייו של הרמב"ם

רמ"מ מוצא משמעות למספר שנות חייו של הרמב"ם — שבעים.<sup>106</sup> מספר שבעים מרמז על שלמות המידות.<sup>107</sup> עשר הוא מספר של שלמות. שבע הוא מספר המידות האלוהיות לפי הקבלה, וכן מספר המידות של הנפש האלוהית שבאדם לפי ר' שניאור זלמן.<sup>108</sup>

### פטירתו של הרמב"ם

כמנהגם של מקובלים וחסידים רמ"מ מכנה את יום פטירתו של הרמב"ם "יום הילולא".<sup>109</sup> ביום זה יש לעבודתו הרוחנית של הרמב"ם השפעה כלל עולמית, ונתינת סיוע והדרכה להתגבר על מצרים ומגבלות.<sup>110</sup> אף לתאריך פטירתו של הרמב"ם רמ"מ מוצא משמעות. ואלה דבריו:

101 התוועדויות תשמ"ב, ג, עמ' 1194.

102 התוועדויות תשמ"ד, ג, עמ' 1553.

103 בקביעת יום הולדתו ויום פטירתו של הרמב"ם רמ"מ מסתמך על רשימה אוטוביוגרפית המיוחסת לר' דוד הנגיד (כ"י פריס 336). לפי מקור זה נולד הרמב"ם ב"ד ניסן ד'תתצ"ה ונפטר בכ' טבת ד'תתקס"ה. אמנם יש ספק רב אם ניתן להסתמך על איגרת זו, שכן לפי כתב ידו של הרמב"ם עצמו בסוף סדר טהרות שנת הולדתו היא ד'תתצ"ח. ביתר הרחבה ראה הבלין, לתולדות, עמ' 67-79; כהנא, תאריך; אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, ב, עמ' תקיז-תקכא.

104 "חירות" מכל העניינים של מדידה והגבלה, כולל — שהמעשה שלו פועל בכל העולם כולו" (התוועדויות תשמ"ב, ב, עמ' 1194).

105 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1811.

106 רמ"מ מעיר ש"הרמב"ם חי ע' שנה פחות פ"ג יום, פ"ג יום בין הסתלקותו בכ"ף טבת ליום הולדתו בערב פסח. ואולי יש לומר שפ"ג יום אלו נשלמו ע"י הפ"ג הלכות שבספר משנה תורה" (התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 105 הערה 83). כבר ר"ע מן האדומים כתב "נמצא שהאיר עיני הגולה שבעים שנה פחות פ"ג ימים" (הבלין, שם, עמ' 29).

107 ראה התוועדויות תשמ"ט, ב, עמ' 163.

108 ראה תניא, דף ז ע"א.

109 רמ"מ סובר — בניגוד לרמב"ם — שנשמת הנפטר עולה ביום פטירתו מדרגה לדרגה. ראה לקוטי שיחות, ה, מתורגם, עמ' 104 הערה 45. על ה"הילולא" במשנת רמ"מ ראה גולדברג, נשמת, עמ' 257-231. על הילולת הרמב"ם בפרט ראה שם, עמ' 252-250.

110 ראה התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 105.

עשרים בטבת הוא יום ההילולא של הרמב"ם, רבינו משה בן מימון הספרדי — והנה ביום זה מודגש ביותר ענין הטוב הן מצד היום שבחודש הן מצד החודש. היום בחודש, מספר עשרים, מורה על תכלית השלימות. "עשר" מורה על שלימות, פעמיים עשר מדגיש עוד יותר את ענין השלימות, פעמיים שלימות, תכלית השלימות. חודש טבת בכללותו הוא ענין טוב כפי שזה מודגש בשמו של החודש.<sup>111</sup>

כמו כן רמ"מ מציין כי יום פטירתו של הרמב"ם חל סמוך ליום פטירתו של ר' שניאור זלמן — כ"ד טבת.<sup>112</sup>

#### מקום מגוריו של הרמב"ם

מקום מגוריו של הרמב"ם — מצרים — נרמז, לפי רמ"מ, בשמו של הרמב"ם ובפסוק "רבות מופתי בארץ מצרים" (שמות יא, ט). "מצרים", לפי הוגי חב"ד, מסמלת לא רק את הגלות הלאומית אלא גם את הגלות הפרטית של הנפש האלוהית בגוף האדם.<sup>113</sup> המילה "מצרים" נדרשת על ידי ר' שניאור זלמן מלשון מיצר וגבול.<sup>114</sup> ה"מופתים", לעומת זאת, מסמלים את הפריצה של המצרים והגבולות, ולמעשה את יציאת מצרים. ואלה דבריו:

בהיותו במצרים בפשטות חיבר שם הרמב"ם את חיבורו הגדול ספר "משנה תורה" ספר "הלכות הלכות" ה"מקבץ לתורה שבעל פה כולה", שזה פעל גאולה (יציאת מצרים) במצב דחושך הלילה של הגלות כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו הטעם שראה לחבר חיבורו, בכדי לשלול את ההעלם והסתר שנעשה בלימוד והבנת התורה... וכך נעשה בפועל, שספר הרמב"ם נעשה מורה דרך לבניי בכל הדורות... כלומר שהרמב"ם פעל שגם במצב של "לילות", "ערבין" במצרים כפשוטו (ומצרים מלשון מיצרים וגבולים) תהיה "יציאת מצרים", "גאולת ישראל".<sup>115</sup>

על פי רמ"מ, המושג "גאולה" אינו נתפס רק בהקשר ההיסטורי של הגאולה העתידה. עניין הגאולה הוא לגאול את המציאות, היינו לגלות את מהותה האמיתית שהיא האלוהות, ובכך לשחרר את המציאות מ"ההעלם והסתר", היינו מהתפיסה המוטעית

111 התוועדויות תשמ"ט, ב, עמ' 162.

112 התוועדויות תשמ"ה, ב, עמ' 1071 ועוד.

113 ראה תניא, עמ' 80 ועמ' 132.

114 ראה לקוטי תורה, במדבר, י ע"ג.

115 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 104. בהקשר זה מעניינים דבריו של ר' ישראל מרוז'ין המייחס לרמב"ם כוונה משיחית בחיבור המשנה תורה: "הרמב"ם עשה הלכה פסוקה מטעם כי היה ממלכות בית דוד ורצה להיות משיח, אך לא היה העולם כדאי לזה, ועשו השגות" (לקוטי הר"י מרוז'ין — כנסת ישראל, עמ' 4). ראה גם אסף, דרך, עמ' 91-92 והערה 58.

כאילו היא דבר הנפרד מהאלוהות. לפי רמ"מ יש קשר ישיר בין ההעלם וההסתר שבעולם לבין ההעלם וההסתר שבלימוד התורה. כאשר מבררים ומבהירים עניין בתורה, יש לכך השפעה על גילוי האלוהות בעולם. רמ"מ ראה ברמב"ם דמות של גואל שדווקא בהיותו במצרים, מקום המסמל את ההפרדה בין האל לעולם, בירר את ההעלם וההסתר של כל חלקי התורה ועל ידי כך פעל את עניין הגאולה.

#### מידותיו של הרמב"ם

א. ענוותנותו — רמ"מ מייחס לרמב"ם את דרגת ה"ביטול" הגבוהה ביותר: "גודל ענוותנותו של הרמב"ם באופן ד'ונפשי כעפר לכל תהיה" (בבלי, ברכות יז ע"א).<sup>116</sup> במקום אחר רמ"מ כותב ש"ונפשי כעפר לכל תהיה" "הוא ביטול גמור", וביטול זה הוא התנאי להשגת התורה שהיא חכמתו האינסופית של הקב"ה.<sup>117</sup> אם אין אדם מבטל את עצמו, הוא יכול להשיג בתורה "רק חלק הכי מצומצם ממנה".  
ב. מסירות נפש למען עם ישראל — רמ"מ מציין את עסקנותו של הרמב"ם לטובת ישראל, "באופן של מסירת נפש לרומם מצבם של ישראל הן בגשמיות והן ברוחניות".<sup>118</sup> כמו כן רמ"מ מציין את פעילותו של הרמב"ם לטובת "בני נח".<sup>119</sup>

#### עבודתו הרוחנית של הרמב"ם

רמ"מ רואה בעבודתו הרוחנית של הרמב"ם נדבך חשוב בעבודתם של הצדיקים בכל הדורות להביא את הגאולה. ואלה דבריו:

לאחרי שישנו כבר הריבוי דמעשינו ועבודתינו במשך כל הדורות, כולל דרבי אלעזר בן עזרי[ה] בזמנו, והרמב"ם בזמנו, וכל צדיקי ישראל בכל הדורות, עד בדורות האחרונים... ישנה הבטחה גמורה בתורה, שבטח יהיה "כל ימי חיך... להביא לימות המשיח".<sup>120</sup>

באותה שיחה רמ"מ אומר כי תורתו ועבודתו של הרמב"ם הן בבחינת "מורה נבוכים" לכל הדורות שלאחריו.

116 התוועדויות תשמ"ג, ב, עמ' 942. ►

117 לקוטי שיחות, ל, עמ' 106. ►

118 "שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות הרמב"ם ואדמו"ר הזקן", בתוך ביסטרצקי, הרמב"ם, עמ' ט-כב. ►

119 התוועדויות תשמ"ו, ג, עמ' 100. רמ"מ מסתמך על אגרת הרמב"ם לר' שמואל אבן תבון (אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, ב, עמ' תקיא-תקנד). הרמב"ם מספר שם על עבודתו כרופא בבית הסולטן ועל העזרה שהעניק עד השעות הקטנות של הלילה לגויים ויהודים כאחד. ►

120 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 106. ►

## תמונתו של הרמב"ם

רמ"מ רואה תועלת בהפצת תמונתו של הרמב"ם, למרות הספקות לגבי האותנטיות שלה:

בנוגע לתמונתו של הרמב"ם — יש אומנם שקו"ט וחילוקי דעות אם התמונה המפורסמת היא תמונתו האמיתית של הרמב"ם אם לאו, אבל אעפ"כ בנוגע לתכלית הכוונה שבדבר — הזכרון של הרמב"ם "מורה הנבוכים", אשר הראה את הדרך וצוה לעשות צדקה וטוב וחסד בעולם, זכרון שיביא להתעוררות ללכת בדרכיו — תבוא התועלת הרצויה גם אם אין זו תמונתו האמיתית ובפרט — שיתכן שזוהי אמנם התמונה האמיתית.<sup>121</sup>

התייחסותו של רמ"מ לתמונה המוכרת כתמונתו של הרמב"ם אינה התייחסות מהבחינה המחקרית האובייקטיבית, אלא מהבחינה של השפעת התמונה על הסובייקט. האפשרות כי ראיית התמונה תעורר אצל האדם מחשבות על אודות הרמב"ם וספריו מספיקה לרמ"מ כדי לייחס לתמונה ערך חשוב.

## הרמב"ם ותורת החסידות

מתורתו של הרמב"ם חביבים במיוחד על רמ"מ הפתיחה והסיום של "משנה תורה". הצד השווה שבהם, העמדת ידיעת ה' כיסוד כל התורה ("יסוד היסודות... לידע"), וכן כתכליתה ובמטרתה ("מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"). אולם ידיעת ה', לפי רמ"מ, אינה ידיעת ה' לפי הרמב"ם. התאולוגיה המימונית הוחלפה אצל רמ"מ בתאוסופיה המיסטית של חב"ד, וכך הפך הרמב"ם למי שפסק "שכל יהודי יהיה חסיד".<sup>122</sup> ההתבוננות שהרמב"ם דורש כדי להגיע לאהבה ויראה היא "תוכן תורת חסידות חב"ד ומטרתה".<sup>123</sup> הדרך לידיעת ה' אינה עוד לימודן של ה"פיסיקה" וה"מטפיסיקה", כפי שסבר הרמב"ם, אלא לימודם של הספירות וסדר ההשתלשלות:

121 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1716. הרב קוק מתיר לצלם רבנים מטעם דומה: "אבל ההלכה הפשוטה, שנתפשטה בישראל ע"פ דין השולחן ערוך, היא, שלצייר צורת אדם בצבע על הלוח, וה"ה לצלם צלום פוטוגרפי, אין איסור מצד הדין, וכן נפוץ המנהג גם אצל חלק הגון מיראים וחרדים, כשיש בדבר צורך של מצוה, ורחוב התורה והיהדות, או שאר ענין מוכרח ונחוץ" (ראי"ה קוק, דעת כהן, סימן סו, עמ' קסב). ►

122 "ישנו פס"ד ברור ברמב"ם שכל יהודי יהיה חסיד. ענינו של חסיד הוא — שלומד תורת החסידות באופן ד"תפרנסון' הבנה והשגה בחב"ד. ובכן ישנו פס"ד ברור ברמב"ם ש'באותו זמן', בימות המשיח יהיו כל ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם... כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' והרי העסק ד'ישיגו דעת בוראם' הוא הוא לימוד החסידות!!! ... לפני שהרמב"ם מבאר בספרו את כל פרטי ההלכות השייכים לאו"ח, יו"ד, חו"מ ואה"ע מקדים: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי לידע דוקא (לא רק להאמין) 'דע את אלקי אביך' ידיעה שבאה ע"י הבנה והשגה" (התוועדויות תשמ"ו, א, עמ' 242). ►

123 ראה לקוטי שיחות, ל, עמ' 294. ►

רואים בפס"ד [= בפסק דין] הרמב"ם את גודל הענין דלימוד החסידות. תורת החסידות תובעת שצריך להיות הענין ד"דע את אלקי אביך כו'" ידיעת אלקות וידיעת הספירות וכללות סדר ההשתלשלות וכו', מתוך הדגשה שזהו ענין עיקרי ביותר וכו'. וענין זה מודגש בפס"ד, שכללות העבודה דלעתיד לבוא תתבטא בזה ש"שיגו דעת בוראם".<sup>124</sup>

רמ"מ יוצר זהות בין משנת הרמב"ם לבין תורת החסידות.<sup>125</sup> מכיוון שבמצוות ידיעת ה' גם נשים חייבות מתבקשת המסקנה שנשים חייבות — על פי הרמב"ם — בלימוד תורת החסידות:

נשים חייבות בלימוד החסידות — שהרי ישנם שש מצוות שחיובן תמידי, אמונת ה' ויחודו ואהבתו וכו' וגם נשים חייבות במצוות אלו. וקיום מצוות אלו בפועל נפעל ע"י לימוד החסידות, כמ"ש הרמב"ם (רפ"ב מהל' יסודי התורה) "היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם כו'" והעירני חכם אחד — שמפורש הדבר בהל[כות] תשובה להרמב"ם. בסוף הל[כות] תשובה מבאר הרמב"ם שתכלית השלימות בעבודת ה' היא עבודה מאהבה, ורק התחלת העבודה היא מיראה כו'. ומסיים שם "כשמלמדים את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתראה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה, מגלים להם רז זה מעט מעט... עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה", וא"כ הרי פס"ד מפורש בדברי הרמב"ם שנשים חייבות בלימוד תורת החסידות.<sup>126</sup>

כידוע נשים פטורות ממצוות תלמוד תורה, ואף יש הסתייגות, במקורות התלמודיים, מעיסוק נשים בתורה.<sup>127</sup> על פי המקובל בציבור האורתודוקסי הדברים אמורים לגבי לימוד גמרא ופוסקים, וקל וחומר לגבי לימוד תורת הנסתר. רמ"מ, במהלך מבריק, פתח את הפתח לעיסוקן של נשים ב"פנימיות התורה". רמ"מ מסתמך על ההלכה שנשים מחויבות ללמוד את המצוות שהן חייבות בהן. בדרך כלל, הכוונה היא ללימוד הלכות ברכות, שבת, כשרות, טהרת המשפחה וכדומה. אולם רמ"מ מרחיב את חובתן של נשים ללמוד את המצוות שמחויבות בהן גם למצוות העיוניות, שהן "יסודי התורה" על פי הרמב"ם. פסיקתו של רמ"מ כי נשים חייבות בלימוד תורת החסידות נועזת, ואולי אף חסרת תקדים. כשרמ"מ מדבר על לימוד חסידות הוא מתכוון לתורת חב"ד, ומדובר, אם כן, לא על לימוד של דברי מוסר וכדומה אלא על לימוד כזה שרבים מהוגי החסידות

124 התוועדויות תשמ"ב, א, עמ' 227.

125 "החילוק אינו אלא שברמב"ם הוא הענין בסגנון של הלכה ואח"כ נתבאר ונתפרש הדבר בתורת החסידות" (התוועדויות תשמ"ו, ב, עמ' 243).

126 התוועדויות תשמ"ב, ג, עמ' 1246.

127 ראה בבלי, סוטה כ ע"א; משנה תורה, הלכות תלמוד תורה פ"א הי"ג.

התנגדו לו אף לגבי גברים. יחסו של רמ"מ לנשים בולט בחריגותו בנוף החסידי. די אם נציין כי רמ"מ התכתב עם נשים, חילק בידיו דולרים לנשים, קיבל נשים ל"יחידות" [= שיחה פרטית בין רבי לחסיד] ואף דרש מדי פעם בפני נשים בלבד. רמ"מ עודד נשים לנהל ארגונים ואגודות משל עצמן. גישתו של רמ"מ בעניין תלמוד תורה לנשים היא מהפכה ממש. בשיחה משנת תש"נ ביטל רמ"מ לחלוטין את האיסור ללמד נשים תורה. רמ"מ מסתמך בדבריו על טעמו של רש"י לאיסור "שמתוכה היא מבינה ערמומיות, ועושה דבריה בהצנע".<sup>128</sup> רמ"מ טוען שהואיל ובימינו ממילא נשים לומדות לימודים שונים שעל ידם נכנסת בהן ערמומיות, הרי לא זו בלבד שמותר ללמד נשים תורה שבעל פה "אלא יתירה מזה... צריך ללמדן תושבע"פ... גם לימוד טעמי ההלכות, ועד לשקו"ט [שקלא וטריא] שבתורה שמטבע האדם (איש או אישה) שחפץ ומתענג יותר בלימוד זה, שעי"ז תהי[ה] אצלן התפתחות החושים והכשרונות ברוח תורתנו הקדושה".<sup>129</sup> בהמשך הדברים רמ"מ מסביר כי לימוד תורה של נשים "הוא מהחידושים לטובה שבדורות האחרונים". רמ"מ רואה בתופעה זו הכנה לזמן הגאולה, שעל פי הרמב"ם "באותן ימים תרבה הדעה והחכמה".<sup>130</sup> כמו כן רמ"מ קושר את לימוד התורה של נשים עם המבואר בתורת חב"ד, שלעתיד לבוא תתגלה מעלת האישה ותהיה היא "עטרת בעלה".<sup>131</sup> לשם השוואה נציין את פסיקתו של ר' משה פיינשטיין — בן דורו של רמ"מ — כי אין ללמד את הבנות משניות, למעט פרקי אבות שיש בהם ענייני מוסר.<sup>132</sup>

#### הרמב"ם ור' שניאור זלמן

במסגרת מאמציו של רמ"מ להצביע על קשר ברור בין משנתו של הרמב"ם לתורת החסידות רמ"מ עומד על "הקשר המיוחד שבין הרמב"ם לאדמו"ר הזקן".<sup>133</sup> הרמב"ם ור' שניאור זלמן "האירו את העולם" הן בתורת הנגלה והן בתורת הנסתר.<sup>134</sup> רמ"מ מקביל בין ספריו של הרמב"ם "משנה תורה" ו"מורה הנבוכים" לספריו של ר' שניאור

128 על בבלי סוטה, כא ע"ב, ד"ה כאילו. ►

129 שערי הלכה ומנהג, ג, עמ' קלה. על גישתו של רמ"מ ללימוד תורה של נשים ראה עוד: וינרוט, פמיניזם, עמ' 71-88. ►

130 הלכות תשובה, פ"ט ה"ב. ►

131 ראה תורה אור, ויגש, מג ע"ד; מד ע"ד. ר' שניאור זלמן דורש את הפסוק "אשת חיל עטרת בעלה" (משלי יב, ד). לעתיד לבוא תתגלה מעלת האישה בשורשה, שהיא ספירת המלכות. ספירת המלכות שבזמן הזה מקבלת מבחינת ז"א (זעיר אנפין), תשפיע לעתיד לבוא לז"א. כך גם במישור הארצי, האישה לעתיד לבוא תשפיע לבעלה. על מעמד הנשים בחסידות ראה ורצבורגר, על נשיות; Loewenthal, Daughter; Morris, Lubavicher. ►

132 ראה אגרות משה, יורה דעה חלק שלישי, עמ' שכט. ►

133 התוועדויות תשמ"ד, ג, עמ' 1800. כמו כן הצביע רמ"מ על נקודות משותפות בין הרמב"ם ל"צמח צדק" (התוועדויות תשמ"ו, ג, עמ' 97 ועמ' 104) ובין הרמב"ם לר' שלום דובער. את האחרון כינה רמ"מ "הרמב"ם של תורת החסידות" (התוועדויות תשמ"ב, א, עמ' 209). ►

134 "שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות הרמב"ם ואדמו"ר הזקן", בתוך ביסטרצקי, הרמב"ם, עמ' י-יא. ►



זלמן "שלחן ערוך" (הרב) וה"תניא". רמ"מ מצביע על שלוש נקודות דמיון בין ה"משנה תורה" ל"שלחן ערוך" של ר' שניאור זלמן,<sup>135</sup> ואלו הן:  
א. שני הספרים נכתבו במטרה להקל את לימוד ההלכה בתקופה של גלות, צרות ורדיפות.

ב. שני הספרים, למרות היותם ספרי הלכה, מרמזים על עניינים נסתרים.

ג. שני הספרים מושתתים על ידיעת השם והעמידה לפניו.

כמו כן רמ"מ מציין<sup>136</sup> שר' שניאור זלמן ב"שלחן ערוך" שלו מעתיק פעמים רבות את לשון הרמב"ם ואף פוסק כמותו.<sup>137</sup> לגבי "מורה הנבוכים" וה"תניא" רמ"מ מצביע על כך שמלבד היות שני הספרים עוסקים בענייני נסתר, לשניהם יש מגמה משותפת "להכניס בהירות ואור באותם הנבוכים בדעות".<sup>138</sup> כמו כן רמ"מ מציין<sup>139</sup> את המובאות מה"מורה" ב"תניא"<sup>140</sup> וב"לקוטי תורה".<sup>141</sup>

כתבי הרמב"ם

רמ"מ — בהשוואה נועזת — מקביל את היחס בין הקב"ה לתורה ליחס שבין הרמב"ם לתורתו:

"אנכי" ר"ת "אנא נפשי כתבית יהבית", היינו שהקב"ה הכניס את עצמותו (כביכול) בתורה, ולכן, ע"י לימוד התורה, "אותי אתם לוקחים". ומכיון ש"צדיקים דומים לבוראם", מובן שכן הוא גם בנוגע לספרו של הרמב"ם — שהכניס את עצמותו (נפשו) בספרו, ונמצא, שע"י לימוד זה — מתאחדים עם עצמות הרמב"ם (לא רק עם שכלו).<sup>142</sup>

לימוד תורת הרמב"ם משמעו שיתוף סובסטנציאלי בין הרמב"ם ללומד. משהו מעצמותו של הרמב"ם קיים בלומדי תורתו.

135 ראה שם, עמ' ט-כב. ►

136 ראה התועדויות תשמ"ה, ד, עמ' 2158. ►

137 על מקורותיו המימוניים של "שלחן ערוך הרב" ראה בספרו של ביסטריצקי, הרמב"ם. ►

138 "שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות הרמב"ם ואדמו"ר הזקן", בתוך ביסטריצקי, שם. ►

139 ראה התועדויות תשמ"ה, ב, עמ' 1028. ►

140 "הן בתחילתו והן בשער היחוד והאמונה, שמביא ומבאר מ"ש הרמב"ם 'הוא המדע והוא היודע כו' (לשון זה מובא אמנם מספר הי"ד אבל ביאור העניין בארוכה הוא בספרו מו"נ), ובהמשך לזה מבאר את הענין ע"פ חכמת הקבלה כו'" (שם). המקורות בתניא הם: פרק ב, פרק מב, פרק מח, "שער היחוד והאמונה" פרקים ז-ט. כמו כן יש לציין כי ב"שער היחוד והאמונה" פרק ח משלב ר' שניאור זלמן גם מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים ג, כ (ראה חלמיש, משנתו, עמ' 50). ►

141 "שהובאו שם דברי הרמב"ם בענין ידיעת השלילה כו'" (שם). המקור בלקוטי תורה הוא פרשת פקודי ו ע"ג, וכן בסיכומו של ה"צמח צדק" ח ע"ב. ר' שניאור זלמן מסכם שם את התאולוגיה השלילית של הרמב"ם ומתאם אותה עם שיטתו המיסטית (ראה להלן, פרק שני, עמ' 47-50). ►

142 לקוטי שיחות, לב, עמ' 273 הערה 25. ►

## ספר "משנה תורה" במשנתו של רמ"מ

רמ"מ כותב כי כל דברי הרמב"ם הם בתכלית הדיוק, "הכל בכתב מיד ה' השכיל".<sup>143</sup> למרות היותו ספר של "נגלה", הוא כולל גם רמזים של פנימיות התורה.<sup>144</sup> רמ"מ משווה בין התורה לבין "משנה תורה", ואומר שכשם שלגבי התורה נאמר "הפך בה והפך בה דכולא בה", כן הוא גם בנוגע ל"משנה תורה".<sup>145</sup> במקום אחר כתב רמ"מ ש"משנה תורה" הוא דוגמת מתן תורה.<sup>146</sup> הרמב"ם, על פי רמ"מ, זכה לכוון ברוח הקודש לעניינים רבים שלא התכוון אליהם במודע. כך רמ"מ מסביר ומצדיק את כל הפלפולים והפירושים בדברי הרמב"ם, ובעיקר ב"משנה תורה":

אין זה בגדר האנושי שבמשך שנות חייו של הרמב"ם בעלמא דין, נשמה בגוף, היה יכול להתבונן ולחשוב ולהבהיר את כל העניינים שהתפלפלו בדבריו במשך כל השנים — מ"מ, היה לו סיוע מלמעלה שיכתוב את דבריו בלשון וסגנון כזה שעל ידו יתבארו כל העניינים.<sup>147</sup>

מכאן שעל פי רמ"מ, יש הבדל האם לומדים את מה שהרמב"ם התכוון בדבריו, או לומדים את מה שהרמב"ם כתב ומה שנרמז בדבריו גם אם לא התכוון לכך. נראה לי שהפרשנות הקבלית והחסידית של רמ"מ לרמב"ם מבוססת בעיקר על ההבחנה הזו. אך אף שרמ"מ מצדיק פרשנות של דברי הרמב"ם גם אם היא מנותקת מכוונתו, הוא מחייב ללמוד ראשית את הפשט המימוני. רמ"מ תוקף את מנהגם של רבנים וראשי ישיבות העושים שימוש ברמב"ם כדי להראות את למדנותם, ואין להם עניין בדברי הרמב"ם עצמו. בהקשר זה רמ"מ מחדש ביטוי מעניין: "לימוד הרמב"ם לשם הרמב"ם".<sup>148</sup> רמ"מ מתאר, כמעט בלעג, את אופן לימוד הרמב"ם בישיבות, וטוען שלימוד זה מנוגד לכוונתו של הרמב"ם:

143 התוועדויות תשמ"ג, ג, עמ' 1573. ►

144 ראה לקוטי שיחות, ב, מתורגם, עמ' 31; התוועדויות תשמ"ב, ב, עמ' 612. ►

145 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1665. ►

146 הדרנים על הרמב"ם ושו"ס, עמ' קמ הערה 37. ►

147 התוועדויות תשמ"ד, ג, עמ' 194. בהתוועדויות תשמ"ט, א, עמ' 140, כתב רמ"מ: "ככל שיהי[ה] המחבר בעל כשרון הכי גדול... ויזכה להצלחה בלימוד התורה, הרי, בזמן מוגבל של שנים, לא יוכל שכל האנושי להכיל אל כל ריבוי הדיוקים השקו"ט וכו' שנרמזים בחיבורו של הרמב"ם, שנוכל לומר שבכתיבת חיבורו חשב וכיוון הרמב"ם כל ענינים אלו... ועכצ"ל, שענינים אלו נכללו בחיבורו של הרמב"ם עי"ז שרוח ה' נססה בו להיות לשונו מכוון להלכה בלי כוונת הכותב". ►

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

כאשר מוצאים ש"אחרונים" מביאים את דברי הרמב"ם, או אז מתחילים לעיין בדבריו, ובאופן של פלפול ושקו"ט [שקלא וטריא] דוקא, וזאת – מבלי ללמוד תחילה את דברי הרמב"ם לאשורן (בדרך הפשוט) אפילו על אתר, ועאכו"כ שלא יודעים מה שכתוב לפנ"ז ולאח"ז, מכיון שכל המגמה אינה אלא "לחדש" בתורה! ... לימוד כזה הוא היפך רצונו של הרמב"ם שכתב את חיבורו כדי "שיהיו כל הדינים גלויים לקטן ולגדול" עי"ז שילמדו את דברי הרמב"ם כפשוטן, לימוד הלכות פסוקות, "בלא קושיא ולא פירוק", ללא טעמי ומקורי ההלכות, "בלשון ברורה ודרך קצרה" – לימוד שבו שוים קטן וגדול.<sup>149</sup>

רק לאחר לימוד הפשט המימוני יש מקום להעמיק ולפלפל בדבריו.<sup>150</sup> רמ"מ אף עודד כתיבת והדפסת חידושי תורה במשנתו של הרמב"ם.<sup>151</sup> נמצא, אם כן, שרמ"מ מתייחס לכתבי הרמב"ם בשני מישורים, רציונלי ומיסטי. במישור הרציונלי יש לחתור להבנת דברי הרמב"ם כפשוטם ולהבין את כוונתו והלוך מחשבתו של הרמב"ם. במישור השני, חיבורו של הרמב"ם הוא חיבור אלוהי והשאלה למה התכוון הרמב"ם אינה חשובה. בהתאם למישור הראשון תיקן רמ"מ את הלימוד היומי ב"משנה תורה", תקנה שעליה נעמוד להלן. בהתאם למישור השני פירש רמ"מ את דברי הרמב"ם גם כמכוונים לעניינים קבליים.

#### שם הספר

רמ"מ מתפעל שלמרות ענוותנותו של הרמב"ם הוא העז לקרוא לספרו "משנה תורה".<sup>152</sup> רמ"מ מסביר שהרמב"ם הסתמך על הפסוק "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך" (תהילים קיט, ו) שהוא מציב בהקדמת ספרו. מכיוון שהרמב"ם היה במצב של "בהביטי אל כל מצותיך" הוא ראה עצמו מחויב להודיע ולפרסם זאת לכל ישראל כדי שילמדו מחיבורו.<sup>153</sup> את השם "משנה תורה" רמ"מ מסביר שכשמו כן הוא, משנה לתורה שבכתב.<sup>154</sup> אף שהרמב"ם קרא לספרו "משנה תורה", רמ"מ כותב כי אפשר להשתמש גם בשם "יד החזקה", שאף על פי שלא ידוע מי קבע אותו – בוודאי נקבע על ידי "גדול בישראל".<sup>155</sup>

149 התוועדויות תשמ"ד, ג, עמ' 1950.

150 התוועדויות, שם.

151 "בכל מקום ומקום שבו נערך סיום הרמב"ם – ידפיסו... חידושי תורה במשנתו של הרמב"ם... וקובץ זה – חידושי תורה על ספר הרמב"ם – ידפיסו לרגל יום הולדתו של הרמב"ם, דבר שבוודאי יגרום שמחה ונח"ר [=נחת רוח] לנשמתו של הרמב"ם" (הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רפג).

152 על הסתייגותם של רבים מחכמי ישראל מהשם "משנה תורה" ראה טברסקי, עמ' 82; הנ"ל, ר' יוסף אשכנזי; Twersky, Beginnings, p. 173.

153 יין מלכות, א, עמ' 34-35.

154 התוועדויות תשמ"ו, ב, עמ' 100.

155 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1700.

## לשוננו

רמ"מ מסביר כי הרמב"ם כתב את רוב ספריו בשפה הערבית דווקא, כי זו הייתה לשון העם בזמנו ובמקומו. אמנם לאורך גיסא, את ספרו העיקרי "משנה תורה" כתב דווקא בלשון הקודש, וזאת משני טעמים:

1. כדי להורות "שארצות הגולה אינן מקומם (ומעמדם ומצבם) האמיתי של עם ישראל... ולכן לשונם האמיתית של עם ישראל (גם בזמן הגלות) היא לשון הקודש, המכוונת למציאותו האמיתית גוי קדוש".<sup>156</sup>

2. כשם שהתורה עצמה נכתבה על ידי משה רבנו בלשון הקודש.<sup>157</sup> כמו כן סירב הרמב"ם לתרגמו לערבית, כי הוא בדוגמת תורה שבכתב שהיא שמותיו של הקב"ה.<sup>158</sup>

## קהל היעד

רמ"מ מסביר כי את ספר "מורה הנבוכים" כתב הרמב"ם ליחידי סגולה, ולכן כתבו באופן אזורי. לעומת זאת "משנה תורה" מיועד ל"כל אחד ואחת מישראל", ולכן כתבו באופן גלוי וברור, כך שיהיה מובן לכול.<sup>159</sup>

## מספר ההלכות

רמ"מ ציין כי ב"משנה תורה" יש פ"ג קובצי הלכות (כמו: הלכות קריאת שמע, הלכות תפילה), ופ"ג זוהי הגימטריה של המילה "מחלה". רמ"מ מסביר כי לימוד ההלכות מתוך "משנה תורה" פועל "ענין של רפואה" לכל סוגי המחלות.<sup>160</sup>

## הכנה לגאולה

כמו כן, ספרו של הרמב"ם מהווה לא פחות מאשר הכנה לגאולה מכיוון שהוא כולל את כל הלכות התורה, גם ההלכות השייכות לזמן שבית המקדש קיים וגם ההלכות הקשורות עם ימות המשיח "שמורה איך צריך להתכונן לזה, והסדר בפועל דביאת הגאולה האמיתית והשלימה".<sup>161</sup>

156 התוועדויות תשמ"ה, ה, עמ' 2713. ►

157 ראה התוועדויות תשמ"ב, א, עמ' 301. על בחירתו של הרמב"ם בשפה העברית ראה טברסקי, מבוא, עמ' 243-250. ►

158 התוועדויות תשמ"ח, ב, עמ' 207 הערה 143. על הרעיון שהתורה היא שמותיו של הקב"ה ראה חלמיש, מבוא, עמ' 176-178. ►

159 ראה התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1571; התוועדויות תשמ"ד, ג, עמ' 1675. ►

160 התוועדויות תשמ"ו, ב, עמ' 246. ►

161 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 105. ראה גם הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קמ הערה 37. ►

## תקנת לימוד הרמב"ם

בניסן תשמ"ד תיקן רמ"מ לימוד יומי בספר "משנה תורה" להרמב"ם. התקנה כוללת שלושה מסלולי לימוד: מסלול א – לימוד שלושה פרקים בכל יום, כדי לסיים את הספר בכל שנה. מסלול ב – לימוד פרק אחד ליום כדי לסיים את הספר בכל שלוש שנים. מסלול ג – לימוד בספר המצוות כדי לסיימו בכל שנה. המסלול האחרון נועד לנשים ולקטנים. רמ"מ העיר כי שני המסלולים הראשונים תואמים את שני המסלולים (מנהג בבל ומנהג ארץ ישראל) לגבי קריאת תורה שבכתב, והוסיף כי מכיוון שספרו של הרמב"ם הוא "משנה תורה" – הרי שכשם שלגבי תורת משה פשט המנהג לסיימה "אחת בשנה", כך מן הראוי לסיים את ספרו של הרמב"ם "משנה תורה" בכל שנה.<sup>162</sup> תקנה זו מעידה על היחס המיוחד של רמ"מ לרמב"ם. תקנה זו מפתיעה הן מן ההיבט החסידי והן מן ההיבט ההלכתי. רמ"מ, כידוע, שם לעיקר את הפצת לימוד תורת חב"ד, בהתאם לאיגרת הבעש"ט הידועה שבה נאמר לו כי יבוא משיח "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה".<sup>163</sup> על פי זה היינו מצפים שרמ"מ יתקן לימוד יומי באחד מספרי תורת חב"ד, כשם שחותנו ר' יוסף יצחק תיקן לימוד יומי ב"תניא". גם מהבחינה ההלכתית התקנה תמוהה, שכן יהדות אשכנז, ובתוכה חסידות חב"ד, אינה פוסקת על פי הרמב"ם. בדורות האחרונים, בעולם הישיבות האשכנזי ובמיוחד הליטאי, נלמד הרמב"ם בהקשר הלמדני במסגרת סוגיות הגמרא הנלמדות בישיבה, אבל לימוד מסודר של "משנה תורה" לא היה כלל. ואכן תקנתו של רמ"מ ספגה ביקורת ממנהיגי הפלג הליטאי, הרב שך. רמ"מ כתב שני נימוקים עיקריים לתקנה. הנימוק הראשון קשור למצוות תלמוד תורה, והנימוק השני קשור לגאולה. בעניין תלמוד תורה קובע רמ"מ – על פי ר' שניאור זלמן<sup>164</sup> – כי יש שני עניינים במצווה זו. העניין הראשון, לימוד תורה כדי לדעת לקיים את המצוות כהלכתן. העניין השני, ידיעת התורה כולה – שבכתב ושבעל פה. רמ"מ רואה את "משנה תורה" כספר ייחודי ובלעדי, "כיון שבו נתבארו הלכות התורה כולה ונמצא, שע"י לימוד משנה תורה להרמב"ם מקיימים את המצוה דלימוד וידיעת הלכות התורה כולה בשלימותה".<sup>165</sup> בעניין הנימוק השני – רמ"מ רואה את "משנה תורה" כספר ששייך לגאולה, ולכן "ע"י לימוד הרמב"ם ממהרים ומזרזים את הזמן דימות המשיח".<sup>166</sup> שייכותו של ה"משנה תורה" לגאולה נוגעת הן להיקפו של הספר והן לאופיו. "משנה תורה" הוא הספר היחיד שעוסק בהלכה במלוא היקפה, והקשר לימות המשיח ברור: "שבימות המשיח יהיה הקיום דכל הלכות התורה (תוכן ספרו של הרמב"ם) בתכלית השלימות".<sup>167</sup> לגבי אופיו של הספר רמ"מ רואה בצורתו

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

163 ראה קראוס, לחיות, עמ' 109-129. ►

164 הלכות תלמוד תורה, פ"ב ה"ט. ►

165 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רמז. ►

166 שם, עמ' רלא הערה 17. ►

167 שם, עמ' רל הערה 16. בעניין ההיקף הכולל של הספר ראה טברסקי, מבוא, עמ' 144-181. ►



הפסקנית<sup>168</sup> ובהשמטת המשא ומתן ההלכתי עניין ששייך לזמן הגאולה. בקשר לכך כתב רמ"מ:

חיבורו של הרמב"ם... יש בו חשיבות מיוחדת (לא רק לגבי שאר חלקי התורה שבעל פה אלא גם לגבי ספרי הנביאים והכתובים) שהיא כמו החשיבות דתורה שבכתב... כמובן מדברי חז"ל (שהובאו להלכה בספרו של הרמב"ם) ש"כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח", משא"כ "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם", כ"חמשה חמשי תורה". [כלומר בנצחיות התורה... נכללים "הלכות של תורה שבעל פה"... משא"כ ספרי הנביאים והכתובים... ועאכו"כ השקו"ט בתורה שבע"פ בנוגע לאופן הלימוד ודרשות דברי התורה שאינה אלא "אמצעי" לבירור הלכות התורה, לא יהיה צורך בהם ולכן יבטלו לימות המשיח (ואז יתגלו טעמי תורה, "סוד טעמיה ומסתר צפונותיה", "תורה חדשה מאתי תצא").<sup>169</sup> (ההדגשה שלי)

התפיסה של המשא ומתן ההלכתי כאמצעי שניתן לוותר עליו לטובת עיסוק בסודות התורה היא רעיון מימוני מובהק,<sup>170</sup> והוא לא התקבל ביהדות הרבנית הקלסית. אימוצו של הרעיון על ידי דמות רבנית מוכרת כרמ"מ הוא בהחלט נועז ויוצא דופן בתקופה זו. רמ"מ טוען כי לימוד "משנה תורה" על הסדר ועל פי הפשט הוא כוונתו האמיתית של הרמב"ם. הוא מיצר על כך שבדורות האחרונים הפך ה"משנה תורה" רק למקור של פלפולים וחידושים, ורואה בתקנתו החזרת עטרה ליושנה ומילוי כוונתו ורצונו של הרמב"ם:

בדורות הקודמים היה רגיל אצל הספרדים לימוד הרמב"ם על הסדר — הלכה בתר הלכה. במדינת איטליא (ועוד) לפני כמה מאות שנים היו זמנים שנקבע סדר בישיבות ללמוד דוקא מספר המדע (מתחיל מהלכות יסודי התורה) עד שהיה צורך בהדפסה מיוחדת של חלקים הראשונים של ס[פר] היד בשביל הלימוד בבתי מדרשות וישיבות. וע"פ השמועה כן היה נהוג — לימוד רמב"ם לשם רמב"ם — גם במצרים, ואפילו בזמנים יותר מאוחרים... הרמב"ם כתב ספר היד באופן כזה שהבנת הספר כדבעי תלויה בכך שלומדים אותו על הסדר דוקא;<sup>171</sup> יהודי שמקבל על עצמו ללמוד שעור ברמב"ם... הרי עי"ז ממלא את רצונו של הרמב"ם ובהיותו במקומו ב"גן עדן" נהנה הרמב"ם מכך שנוסף עוד יהודי הלומד תורתו.<sup>172</sup>

168 על צורתו הפסקנית של הספר ראה טברסקי, שם, עמ' 75-143. ►

169 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רכט-רלא. ►

170 ראה כשר, תלמוד, עמ' 71-81. ►

171 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1443. ►

172 שם, עמ' 2008. ►



רמ"מ קובע כי לימוד משותף של הרמב"ם מאחד הן את הלומדים עם התורה והן את הלומדים זה עם זה, ואחדות זו מקרבת את הגאולה.<sup>173</sup> בעניין לימוד הרמב"ם "על הסדר" רמ"מ מדגיש את החשיבות של לימוד הלכות יסודי התורה ובמיוחד את ארבעת הפרקים הראשונים העוסקים ב"מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית" שבלימודם מקיימים את מצוות אהבת השם.<sup>174</sup> מניסן תשמ"ד הקדיש רמ"מ בכל "התוועדות" שיחה מיוחדת להסברת הלכה ברמב"ם, מתוך השיעור היומי, ובנוסף אמר וכתב "הדרן" רחב היקף בסיום כל מחזור של לימוד הרמב"ם. תקנתו של רמ"מ עוררה כאמור פולמוס מצדו של הרב אלעזר שך. שתי טענות כתב שך כנגד תקנתו של רמ"מ:<sup>175</sup>

1. לימוד הרמב"ם יפגע בלימוד הגמרא.<sup>176</sup>
  2. לומדי הרמב"ם עלולים לפסוק כמותו גם במקום שחלקו עליו גדולי הפוסקים. הפולמוס בין הרב שך לרמ"מ על לימוד הרמב"ם מזכיר את הפולמוס שהחל כבר בימיו של הרמב"ם על לימוד ה"משנה תורה".<sup>177</sup>
- מעניין לציין את תמיכתו של הרב יוסף קאפח בתקנתו של רמ"מ, וכך כתב:

והן עתה נוספה פקודת אדמו"ר הגאון ממ"ש שליט"א לגמור את ספר היד החזקה להרמב"ם מדי שנה בשנה, אף הוא דבר בקדשו על גודל התועלת בלמוד ספרו של הרמב"ם מכל הבחינות.<sup>178</sup>

רמ"מ והרב קאפח צמחו בעולם רוחני שונה. הרב קאפח התחנך בבית סבו, ר' יחיא קאפח, הידוע בהתנגדותו לקבלה. רמ"מ התחנך בבית אביו, החסיד והמקובל ר' לוי יצחק שניאורסון. הערצת הרמב"ם כרכה יחדיו את הרב הידוע בגישתו הרציונלית עם האדמו"ר החסידי והמשיחי.

### התאמה בין "נגלה דתורה" ל"פנימיות התורה"

הפרק החמישי של הספר מוקדש לפרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה". רמ"מ עסק ב"משנה תורה" באינטנסיביות רבה שעולה לאין ערוך על עיסוקם של קודמיו במשנת הרמב"ם. בעקבות תקנת לימוד "הרמב"ם היומי" הקדיש רמ"מ שיחות רבות לביאור

- 173 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רמה. ►
- 174 ראה התוועדות תשמ"ד, ב, עמ' 673; ג, עמ' 1658. ראה עוד להלן, פרק חמישי, עמ' 118-123. ►
- 175 ראה אלעזר מנחם מן שך, מכתבים ומאמרים, עמ' ק-קא. ►
- 176 טענה זו נשמעה כבר בימיו של הרמב"ם מפי ר' פנחס הדיין. ראה אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' תלח. ►
- 177 על הביקורת כלפי "משנה תורה" ראה Twersky, Beginnings, p. 173; הנ"ל, מבוא, עמ' 79-85; כהנא, הפולמוס. ►
- 178 משנה תורה, ספר אהבה, מהד' הרב קאפח, עמ' י. ►
- 179 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' סג. ►

עניינים מתוך "משנה תורה". ב"הדרן" על הרמב"ם משנת תשל"ה רמ"מ רומז על מגמה ברורה של "התאמת הענינים שבנגלה לתורה בכל פרטיהם להענינים רפנימיות התורה"<sup>179</sup> [ההדגשה במקור]. ספר "משנה תורה" הוא ספר ה"נגלה" המושלם בעיניו של רמ"מ, ותורת חב"ד היא כמובן הגילוי המושלם של פנימיות התורה. ההתאמה בין שני חלקי התורה (נגלה ופנימיות) היא חלק מחזונו המשיחי של רמ"מ. ואלה דבריו:

וע"י לימוד נגלה לתורה ופנימיות התורה, ובאופן שיהיו משולבים זב"ז ועד שיתאחדו, תורה אחת — נזכה להיעוד שבסיום וחותם ספר היד: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם..."<sup>180</sup> (ההדגשה במקור).

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

גדולי ישראל בדורות האחרונים העריצו את הרמב"ם, אולם נראה שלרמ"מ יש יחס מיוחד לרמב"ם שחורג מיחס לרב גדול בתורה. רמ"מ דבק ברמב"ם ומתייחס אליו ולמשנתו באופן מיסטי. במסורת פולקלוריסטית שהובאה בשמו<sup>181</sup> נמסר כי כאשר תקף את המקובל רבי מכלוף לסלי, מתלמידי הבבא סאלי, כאב שיניים חריף, הוא ביקש את ברכתו של רמ"מ לרפואה. תשובת רמ"מ הייתה שסיבת הכאב היא חיסרון בכוונות של "קידוש לבנה", והתיקון הוא שילמד הלכות קידוש החודש של הרמב"ם. המונחים "כוונות" ו"תיקונים" לקוחים מעולמה של הקבלה, ומהו התיקון הקבלי של רמ"מ? לימוד רמב"ם! הוא ולא אחר — סגולה לרפואה. נראה לי שמעבר לנימוקים הרשמיים של רמ"מ לתקנתו, עומדת ביסודה הערצה מיסטית לרמב"ם החורגת מגבולות הרציונליות.

בסופו של חיבור זה אנסה לעמוד על סוד יחסו של רמ"מ לרמב"ם.

## סיכום

ראינו כי הערצת הרמב"ם, שהחלה כבר אצל ר' שניאור זלמן, הגיעה לשיאה אצל רמ"מ, מנהיגה האחרון של תנועת חב"ד. כמעט כל אדמו"ריה הוסיפו נופך משלהם להערצה זו והאירו אותה מזוויות שונות. הרמב"ם נתפס אצל הוגי חב"ד כאחד מחכמי ישראל המרכזיים שבהם בחרה ההשגחה העליונה "לגלות" את האמונה. מבחינה זו, משנתו של הרמב"ם נתפסת כנדבך באמונה היהודית אשר מעליו עומדת תורת הקבלה, ומעליה תורת חב"ד. לכן המגמה המרכזית של הוגי חב"ד אינה לבטל את משנתו הפילוסופית של

180 שם, עמ' סג-סד. ►

181 בית משיח, 330 (תשס"א), עמ' 25-26. ►

הרמב"ם אלא לשלב אותה בתוך משנתם הם. מגמה ייחודית לרמ"מ היא לפרש את "משנה תורה" לרמב"ם בהתאמה מלאה לתורת חב"ד, כביטוי לתפיסה ש"נגלה" ו"פנימיות" התורה מהווים "תורה אחת". את הפרשנות החב"דית ל"משנה תורה" רמ"מ רואה כחלק מחזון הגאולה.

## פרק שני

# תאולוגיה מימונית חסידית

בפרק זה נעקוב אחר פרשנותם של הוגי ה"ד לתאולוגיה של הרמב"ם ונראה כיצד הם ראו בתאולוגיה המימונית חלק מהתאולוגיה החב"דית. יש כאן שילוב בין גישה הרמוניסטית, המקבלת את התאולוגיה של הרמב"ם כרובד שמעליו עומדת התאולוגיה הקבלית-חסידית, לבין פרשנות קבלית לדברי הרמב"ם עצמו. לעתים קשה להכריע בין שתי האפשרויות. נציג את המקורות החב"דיים העוסקים במשנת הרמב"ם, ונדון בהם.

## תורת התארים

תורת התארים היא מן הסוגיות המרכזיות במשנת הרמב"ם. בחלק הראשון של "מורה הנבוכים" הרמב"ם עוסק בתורה השלילית של התארים. כידוע טען הרמב"ם, בעקבות הנאופלטוניזם, כי לא ניתן לייחס לאל שום תואר חיובי. ניתן לתאר את האל רק בתארים שליליים או בתוארי פעולה. ר' שניאור זלמן מסכם ב"לקוטי תורה" את שיטתו של הרמב"ם בעניין התארים השליליים, ואלה דבריו:

וענין ההפרש בין תוארי השלילה לתוארי החיוב, שתוארים עצמיים שנק[ראים] בלשון פילוסופים תוארי החיוב, הם מורים על מהות הדבר מהו. ותוארי השלילה לא יודיענו דבר בשום פנים מן העצם המבוקש מה הוא, אלא שיוודיענו שהוא מושלל מדבר המנגד וסותר לאותו העצם המבוקש ומהותו. ולכן, לפי שהקב"ה הוא למעלה ממהות יכולת וחכמה ורצון שבנבראים, עד שאין ערוך ודמיון בינו וביננו כלל לומר עליו תוארים אלו בלשון תוארים עצמיים, רק שהם נאמרו בלשון שלילה היינו ענין יכול שנאמר עליו ית[ברך] הוא מפשיט ממנו ית[ברך] כל מה שהוא היפך היכולת כמ"ש לא ייעף ולא ייגע כו' (ישעיה מ, כח), ועד"ז הוא ענין חכם ורוצה כו' מפשיט ממנו ית[ברך] מה שהוא היפך החכמה כו' ונמצא לא יודיעו תוארים אלו ידיעת מהותו, רק יודיעו מה שאנו שוללים ממנו הדברים שהם היפך מהותו כביכול.<sup>1</sup>

ר' שניאור זלמן מזדהה עם תורת התארים השלייליים של הרמב"ם, אך עם זאת מייחס לרמב"ם גם מערכת של תארים חיוביים, כפי שנראה להלן.

אחת הסתירות הקלסיות שהמחקר מצביע עליהן במשנת הרמב"ם<sup>2</sup> היא זו שבין תורת התארים הנאופלטוני-נגטיבית לבין דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" א, סח, המציגים את הנוסחה האריסטוטלית החיובית, ולפיה האל הוא השכל, המשכיל והמושכל.<sup>3</sup> נוסחה זו מופיעה בגרסה עברית בהלכות יסודי התורה: "נמצאת אתה אומר: הוא היודע, והוא הידוע, והוא הדעה עצמה — הכל אחד".<sup>4</sup> ביחס לדברי הרמב"ם כתב ר' שניאור זלמן:

והנה, אחר שנתלבש אור אין סוף בבחינת כלים דחב"ד, אז שייך לומר מה שכתב הרמב"ם: הוא היודע והוא המדע והוא הידוע... אבל בלי צמצום והלבשה הנזכר לעיל — לא שייך כלל לומר "הוא היודע והוא המדע" וכו', כי אינו בבחינת וגדר דעת ומדע חס ושלו, אלא למעלה מעלה עילוי רב עד אין קץ אפילו מבחינת וגדר חכמה.<sup>5</sup>

הרקע לדבריו של ר' שניאור זלמן הוא ככל הנראה ביקורתו של המהר"ל לאחדות שכל, משכיל, מושכל.<sup>6</sup> המהר"ל הבין את האחדות הזו כהגדרה; אלוהים = שכל. הגדרה זו נדחתה על ידי המהר"ל, מפני שהיא עומדת בסתירה למהותו הבלתי מוגדרת של האל. את ביקורתו הנוקבת של המהר"ל ציטט ה"צמח צדק".<sup>7</sup> ואלה דברי המהר"ל:

אמרו כי... הוא ושכלו דבר אחד... ואנחנו תלמידי משה ע"ה אין אומרים כך, וח"ו לומר כך עליו. אבל הוא יתברך שקראו רז"ל הקדוש ברוך הוא ולא נקרא השכל ברוך הוא כי אמיתת עצמו לא נודע רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים... ויאמרו שהשכל והמשכיל והמושכל דבר אחד... הדבר בטל ומבוטל. וזה כי השכל הוא מיוחד בדבר. כמו שאתה אומר כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא, ואין אל השם יתברך גדר כלל שיוגדר. ואם אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר... אבל הוא יתברך לא תוכל לומר דבר מיוחד...

- 2 ראה למשל פינס, תולדות, עמ' 30-31. השווה שביד, טעם, עמ' 138-147. ►
- 3 קבוצת הוגים נאופלטוניים במאה ה-14 פירשו את האחדות השכלית כתואר שלילי המבדיל את האל מכל ממד חומרי ולא כתואר חיובי כלשהו. ראה על כך שוורץ, ישן, עמ' 124, 138. ►
- 4 הלכות יסודי התורה פ"ב, ה"י. יש ניגוד בולט בין הפורמולה כפי שהיא מוסברת ב"מורה הנבוכים" לבין גרסתה ב"משנה תורה". ב"מורה הנבוכים" הרמב"ם טוען לאחדות שכל, משכיל ומושכל גם לגבי השכל האנושי. הרמב"ם שולל שם "למרבית התימהון" את מעמדו המיוחד של האל (ראה פינס, הרצאה, עמ' 123). לעומת זאת בהלכות יסודי התורה הידיעה האלוהית מופיעה כדבר ייחודי לאל בניגוד לידיעתו של האדם, "שאין אנו ודעתנו אחד" (לשון הרמב"ם, שם). ►
- 5 תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ט, פז ע"א, הגהה. ►
- 6 כך עולה מדברי ה"צמח צדק" בדרך מצותיך, מז ע"א, ובלקוטי תורה, ויקרא ד ע"ב (הביאורים בלקוטי תורה נכתבו קרוב לוודאי בידי ה"צמח צדק", ראה חלמיש, משנתו, עמ' 26). ►
- 7 בשני המקורות המובאים בהערה הקודמת. ►

אבל אנו אומרים שהוא יתברך הויה פשוטה לא יוגדר במה. ואין ענין זה שכל, ואין אנו יודעים הויותו ומהותו.<sup>8</sup>

למרות ביקורתו של המהר"ל, ר' שניאור זלמן מאמץ ב"תניא" את הפורמולה של אחדות הידיעה האלוהית כפי שהיא מופיעה ב"משנה תורה".<sup>9</sup> כיצד התגבר על ביקורתו של המהר"ל? ר' שניאור זלמן נתן פרשנות הרמוניסטית-קבלית לדברי הרמב"ם, ובכך שינה אותם שינוי ניכר.<sup>10</sup> פרשנותו של ר' שניאור זלמן מיישבת את הסתירה במשנת הרמב"ם, וכמו כן עונה על ביקורתו של המהר"ל. ר' שניאור זלמן חילק בין העצמות האלוהית לבין האור האלוהי שמצטמצם ומתלבש בכלים דאצילות. לגבי העצמות האלוהית צדקו דבריו של המהר"ל שאין להגדיר בה שום גדר, ולגבי אופן התלבשות האור האלוהי בכלים דאצילות צדקו דבריו של הרמב"ם שהכלים הם אלוהות ממש ולא דבר נבדל.<sup>11</sup> הסתירה במשנת הרמב"ם מיושבת אף היא בדרך זו: תורת התארים השלייליים מתייחסת לעצמות, ואילו אחדות הידיעה האלוהית מתייחסת לאצילות. נוסף לפרשנות הקבלית שר' שניאור זלמן נותן לדברי הרמב"ם הוא גם מרחיב אותם מעבר לכוונתם המקורית. הרמב"ם דיבר רק על הידיעה האלוהית כמאוחדת עם האל, ואילו ר' שניאור זלמן מכיל אותו עיקרון על כל המידות האלוהיות. ואלה דבריו:

והנה מ"ש הרמב"ם ז"ל שהקב"ה מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד ממש אחדות פשוטה ולא מורכבת כלל כן הענין ממש בכל מדותיו של הקב"ה ובכל שמותיו הקדושים והכינויים שכינו לו הנביאים וחז"ל... אין רצונו וחכמתו ומדת חסדו ורחמנותו ושאר מדותיו מוסיפים בו ריבוי והרכבה ח"ו במהותו ועצמותו אלא עצמותו ומהותו ורצונו וחכמתו ובינתו ומדת חסדו וגבורתו ורחמנותו ותפארתו הכלולה מחסדו וגבורתו וכן שאר מדותיו הקדושות הכל אחדות פשוטה ממש שהיא עצמותו ומהותו וכמ"ש הרמב"ם ז"ל.<sup>12</sup>

נמצא, אם כן, שר' שניאור זלמן רואה בדברי הרמב"ם נוסחה נכונה לגבי כל התארים האלוהיים. ר' שניאור זלמן פירש את הרמב"ם כמצדד בשתי מערכות של תארים: מערכת של תארים שליליים שנכונה לגבי העצמות, ומערכת של תארים חיוביים שנכונה לגבי עולם האצילות.<sup>13</sup> כבר בראשית הקבלה ייחסו את השלילה המימונית לאינסוף ואת

8 מהר"ל, גבורת ה', עמ' כו-כח (הציטוט בדברי ה"צמח צדק" שונה במקצת, בעיקר בסדר הדברים).

על סוגיית התארים במשנת המהר"ל ראה Sherwin, *Mystical*, pp. 56-69.

9 תניא, פרקים ב, מב, מח; שער היחוד והאמונה, פרקים ז-ט.

10 ראה שער היחוד והאמונה, שם; תניא, פרק ב, ו ע"א, הגהה. ה"צמח צדק" פירש בהרחבה את דברי ר' שניאור זלמן בדרך מצותיך, עמ' 92-104.

11 על היחס בין הספירות לעצמות האלוהית במשנת ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, משנתו, עמ' 61-69. על היחס בין הספירות לעצמות האלוהית בקבלה ראה אידל, תפיסת.

12 תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ח, פה ע"א.

13 ראה להלן, פרק חמישי, הערה 120.



התארים לספירות,<sup>14</sup> ואולם חידושו של ר' שניאור זלמן הוא שגם את מערכת התארים בעולם האצילות הוא מייחס לרמב"ם.

בפרק ז מתוך "מצות האמנת אלקות" של ה"צמח צדק"<sup>15</sup> יש תופעה מעניינת במיוחד. ה"צמח צדק" מתווכח עם הרמב"ם בעניין התארים, אך במקום להזכיר את שמו הוא מתווכח עם "הפילוסופים". הסיבה לכך פשוטה — העמדה החלופית לעמדת "הפילוסופים" היא עמדת הרמב"ם עצמו לפי פירושה החב"די. העמדה הפילוסופית שה"צמח צדק" מציג היא ציטוט מעובד של דברי הרמב"ם ב"משנה תורה" וב"מורה הנבוכים". ואלה דבריו:

והנה עתה יובן ענין התארים שכינו לו הנביאים וחז"ל... אשר הפילוסופים נדחקו מאד בזה ואמרו כי כל מה שאנו רואים שהכתוב מכנה המרות לבורא ית[ברך] וית[רומם] כמו שנאמר יושב בשמים ישחק (תהילים ב, ד), כעסוני בהבליהם (דברים לב, כא), כאשר שש ה' וגו' (שם כח, סג), אינו שהוא בעל מדות כי הרי הוא אומר אני ה' לא שניתני (מלאכי ג, ו) ואילו הי[ה] פעמים כועס ופעמים שמח היה משתנה, אלא על הכל אמרו חכמים דברה תורה כלשון בני"א,<sup>16</sup> ור"ל שהוא פועל פעולות דומות לפעולות הבאות מאתנו ר"ל מתנועות נפשיות לא שהוא ית[ברך] בעל תכונות נפשיות מטעם הנ"ל<sup>17</sup> ועוד שכל מי שהוא בעל מדה הוא שני דברים הוא והמדה, ובלשונם נושא המקרה ונשוא המקרה, וזה לא יתכן בבורא ית[ברך] שהוא א[חד]<sup>18</sup> כנ"ל.<sup>19</sup>

ה"צמח צדק" מסביר בהמשך דבריו כי לפי דעתם של הפילוסופים, שניתן לשייך את התארים רק לעצמות, הם צודקים בכך שיש לשלול מן העצמות כל תואר ומידה כי יש בכך משום ריבוי ושינוי באל. הפילוסופים, שלא ידעו את סוד הספירות והצמצום, נדחקו — בצדק — בפרשנות הפסוקים, אבל לפי תורת הספירות והצמצום ניתן לשייך לאלוהות מידות כמו חסד וגבורה, שחוק וכעס, אבל לא למהותו ולעצמותו של האל. המידות האלוהיות, אף שכלפי העצמות הן כמו בריאה יש מאין, עם זאת הן אלוהות. בקשר לכך ה"צמח צדק" מצטט את דברי הרמב"ם עצמו, וכך כתב:

מאחר שהם אלהות אינן בערך המדות שבנבראים כלל לא מיני[ה] ולא מקצתי[ה] וכמ"ש הרמב"ם שהוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה ודבר זה אין כח בלב האדם להכירו על בוריו ונת"ל שזהו בכלי חב"ד דאצילות שלהיותן אלהות א"כ

14 ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 173-176; חלמיש, מבוא, עמ' 97-100. ►

15 דרך מצותיך, נב ע"ב - נג ע"ב. ►

16 עד כאן על פי הלכות יסודי התורה, פ"א הי"ב. ►

17 מתוך מורה הנבוכים א, נד, דף פ ע"ב. ►

18 על פי מורה הנבוכים ב, נא. ►

19 דרך מצותיך, נב ע"ב. ►

הם איהו וגרמוהי חד שהוא היודע והוא הריעה וכו' וער"ז בשאר מדותיו כמו  
בחסד וגבורה ורחמנות.<sup>20</sup>

לפי הרמב"ם בפירושו החסידי ניתן לפרש את התארים המופיעים בתנ"ך ובחז"ל כמתייחסים לאור האלוהי כפי שמצטמצם ומתלבש במידות, ואין צורך בפרשנות הפילוסופית לתארים אלה. ה"צמח צדק" מודע לכך שהפירוש הקבלי אינו משקף את כוונתו של הרמב"ם, אך עם זאת אין הוא בגדר אילוסטרציה בלבד. על פי תפיסתם של הוגי חב"ד רזי האלוהות מתגלים בשלבים.<sup>21</sup> הרמב"ם מהווה חוליה חשובה בגילוי האלוהות בעולם, שכן הוא הרחיק את התפיסה המגושמת של האלוהות, רומם את האל מעל כל תואר וכדומה. תורת האלוהות הולכת ומתגלה מדור לדור, ובהתאם לכך משתנה הפרשנות של המקורות הקדומים. "משנה תורה" אינו נתפס רק כספר של הלכות שנכתב בידי רב גדול ופילוסוף, אלא כספר קודש המהווה המשך ישיר לספרות חז"ל. כשם שאת פסוקי המקרא ומאמרי חז"ל פירשו הוגי חב"ד על פי השקפתם, שראו בה "דברי אלוהים חיים", כך פירשו גם את דברי הרמב"ם.

### שלילת הגשמות

כבר טייטלבוים עמד על כך שר' שניאור זלמן "משתדל הרבה פעמים להרחיק את ההגשמה מעצם הרוחני יותר מחבריו, ומבאר שכל הדברים המתארים במדה ידועה את פעולות האלהי אין להבינם כפשוטם".<sup>22</sup> ר' שניאור זלמן הולך לגמרי בעקבות הרמב"ם בהרחקת ההגשמה, ואף משתמש בהקשר זה בביטויים מימוניים כמו "רק שהתורה דברה כלשון ב"א [= בני אדם]",<sup>23</sup> "אין לו דמות הגוף".<sup>24</sup> הרחקת ההגשמה מגיעה עד כדי כך שה"צמח צדק" כתב בשם הבעש"ט שאין ללמוד ספרי קבלה, מפני שאפשר להיכשל בהגשמה. ואלה דבריו:

ומזה הטעם ציוה הבעש"ט<sup>25</sup> שלא ללמוד ס[פרי] הקבלה כי מי שאינו יודע

20 שם, נג ע"א. ►

21 ראה דבריו של ר' שניאור זלמן לעיל, פרק ראשון, עמ' 16; דבריו של ה"צמח צדק" בעניין אחדות ה', להלן עמ' 53-55; דבריו של רמ"מ, להלן עמ' 55-56. בקשר לכך רמ"מ מצטט את הפסוק "הכל עשה יפה בעתו" (קהלת ג, יא), ואומר: "שכל דבר שהקב"ה עושה בזמן מסוים, הרי זו היא העת היפה, המתאימה וזקוקה לדבר הזה. מזה מובן אשר עד שיגיע הזמן שבו נתחדש ענין זה בתורה... עדיין לא היו זקוקים להענין הזה ולכן לא נתגלה" (לקוטי שיחות ז, מתורגם, עמ' 207). התפיסה ההתפתחותית תופסת מקום חשוב במשנתו של רמ"מ ובתפיסת הגאולה שלו. ראה

קראוס, לחיות, במיוחד פרקים א-ב. ►

22 טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 24. ►

23 תניא, פרק כב, כז ע"א. ►

24 תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב, עמ' 154. ►

25 ר' שניאור זלמן כתב בשם הבעש"ט ניסוח מתון הרבה יותר: "אשר בלימוד ספרי הקבלה יש

להפשיט הדברים מגשמיותן מתגשם מאוד ע"י לימוד זה כשנותן ציור בעניות דעתו לאלקותו ית[ברך].<sup>26</sup>

כעת, נעקוב אחר פרשנותו של ה"צמח צדק" לעיקר השלישי מי"ג העיקרים. אלה דבריו: נבא לביאור עיקר הג' והוא מ"ש שאינו גוף ולא בכח בגוף, וירצו בזה בטול הגשמות שלא תשיגהו מה ששיג לגופים חלילה כמו התנועה והמנוחה... ולפי משנת"ל (= מה שנתבאר לעיל) פ"ג בענין ביאור ההאמנה שהוא ית[ברך] למעלה מעלה מבחי[נת] חכמה ושכל כלל... הנה יתפרש העיקר הזה לפי זה היות שאינו כה בגוף ר"ל שאינו ממהות כחות הרוחניים שהם בחי[נת] שכליים ר"ל שעם היותן רוחניים מתלבשים בגוף ג"כ כנפש האדם שמתלבשת בגוף כו' ונק[רא] כח בגוף, ואפילו השכליים שאינם מתלבשים בגוף אינן רחוקים במהות[ם] כ"כ מן המתלבשים בגוף, אבל הוא ית[ברך] אינו מערכם ומהותם כלל והוא מופלא ונשגב מהעליונים הרוחניים כמו שנעלם<sup>27</sup> מהתחתונים ר"ל הגשמיים, ואין לומר כלל שמהות הרוחני[ות] קרוב לו מהגשמיות אלא כמו שאין לומר בו גשמיות ח"ו כך ממש אין לתאר בו שכל ורוחני[ות] ח"ו אלא מרומם מהם עילוי רב.<sup>28</sup> (ההדגשה שלי)

החלק הראשון (הלא מודגש) בדבריו של ה"צמח צדק" הוא ביאור פשוט לדברי הרמב"ם. הרמב"ם בא לשלול שני תיאורים מהאל:

1. תיאור האל כגוף,
  2. תיאור האל כמניע פנימי בגוף,
- שתי השלילות האלה אינן מספקות את ה"צמח צדק", והוא מוסיף (בחלק המודגש) שלילה נוספת:
3. תיאור האל כרוחניות.

לפי התאולוגיה של ה"צמח צדק" אי אפשר לראות באל מציאות רוחנית, כמו שאי אפשר לתאר אותו כמציאות גשמית. מבחינתו של ה"צמח צדק" התאולוגיה המימונית, השוללת מן האל כל ממד של חומריות, היא רק רובד בתוך אמת עליונה יותר השוללת מן האל אף רוחניות טרנסצנדנטית. ה"צמח צדק" אינו מנסח את דבריו כחולק על הרמב"ם, אלא מביא את דעתו בתור המשך ישיר לפרשנות דברי הרמב"ם.

מכאן נעבור לדבריו המדהימים של רמ"מ בעניין שלילת הגשמות. כידוע קבע הרמב"ם את העיקר של שלילת הגשמות מתוך הכרה שכלית והוכחות פילוסופיות. אולם

להזהר שלא ידמה הדברים כפשוטן" (לקוטי תורה, ויקרא, נא ע"ג). על הזהירות מהגשמה בלימוד

הקבלה ראה אידל, החסידות, עמ' 72 הערה 17. ►

26 דרך מצותיך, עמ' קטו ע"ב. ►

27 נראה שצריך להיות: נעלה. ►

28 דרך מצותיך, נו ע"ב. ►

לדעת רמ"מ, ההוכחות השכליות אינן תקפות לגבי האל, ומצד זה שהאל הוא כל יכול הוא יכול גם להיות גוף. מה מחייב אם כן להאמין שהאל אינו גוף? פסק ההלכה של הרמב"ם! ואלה דברי רמ"מ:

מובן שיש מקום לדעתם של אותם גדולי ישראל ש"הלכו בזו המחשבה"<sup>29</sup> שהוא גוף ובעל תמונה... והביאור בזה — מפני שהם הגיעו למסקנה מצד ענין של אמונה כו' כלומר: מכיון שהקב"ה הוא "כל יכול" הרי ברצונו הוא יכול להתלבש בציוור של בעל גוף ותמונה ולא יתכן להגבילו שאינו יכול להתלבש בציוור של גוף כו'... והנה כל זה שיידך רק לפני שנפסקה ההלכה, שאז היה מקום לשאר הדעות של גדולי ישראל, אבל לאחר שנפסקה ההלכה ברמב"ם ש"אין הקב"ה גוף" וגו' (הלכות יסוה"ת פ"א ה"ח), ומי שאומר שהוא בעל גוף נקרא "מין"<sup>30</sup> — שוב אין מקום לדעה זו, כי כבר נפסקה ההלכה באופן אחר.<sup>31</sup>

לפי רמ"מ האל הוא "נמנע הנמנעות", כלומר אין שום דבר שהוא בבחינת "נמנע" לגביו, ובכלל זה גם אפשרות היותו גוף. בנושא זה נדון בהרחבה בפרק החמישי. בהלכות יסודי התורה פרק א הרמב"ם מביא בשתי הלכות עוקבות (ז-ח) את שלילת הגשמות. מדוע רמ"מ מצטט את לשון הרמב"ם מההלכה השנייה דווקא? התשובה לכך ברורה: בהלכה הראשונה הרמב"ם מביא ראיה שכלית לכך שאין הקב"ה גוף, ואילו בהלכה השנייה הוכחה מן התורה. לפי רמ"מ ההוכחה השכלית אינה ההוכחה המכרעת אלא דווקא זו של התורה. אנו רואים כאן כיצד רמ"מ מבסס את אמונתו על הרמב"ם על ידי הלוך מחשבה הפוך מזה של הרמב"ם.

### אחדות האל

מדברי הרמב"ם בעיקר השני מי"ג העיקרים, וכן מהלכות יסודי התורה פרק א הלכה ז, משתמע שמצוות אחדות השם כוללת שני עניינים:

- א. שלילת הריבוי, היינו אלוהים אחד ולא שניים או יותר.
  - ב. שלילת המורכבות, היינו אחדות פשוטה.
- ה"צמח צדק" טוען שעניינים אלה נכללים במצוות האמונה במציאות האל, ומחפש חידוש במצוות האחדות גם לפי הרמב"ם.<sup>32</sup> את אמונת הייחוד ה"צמח צדק" מסביר בשלושה שלבים, וכל שלב "עמוק" מקודמו. השלב הראשון — על פי הרמב"ם, השני — על פי ה"זוהר" והשלישי — על פי הבעש"ט ור' שניאור זלמן.

29 ציטוט מתוך השגות הראב"ד על הלכות תשובה פ"ג ה"ז: "ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים

וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה...".

30 לשון הרמב"ם בהלכות תשובה, שם.

31 התוועדויות תשמ"ג, ג, עמ' 1574.

32 דרך מצותיך, נט ע"ב - סב ע"ב.

שלב ראשון – הרמב"ם, על פי פירושו של ה"צמח צדק", סובר כי אמונת הייחוד שוללת מהנבראים כוח ושלטון. בעניין זה ישראל נבדלים מאומות העולם. ה"צמח צדק" דייק מלשון הרמב"ם ב"ספר המצוות",<sup>33</sup> שמצוות אחדות השם "מיוחדת אלינו דוקא משא"כ בני נח,<sup>34</sup> אינם מוזהרים על השיתוף".<sup>35</sup> ה"צמח צדק" פירש שאין הכוונה שלגויים מותר להאמין באלוהים אחרים, אלא שהם מחשיבים נבראים, כמלאכים וגלגלים, כבעלי כוח ושלטון, ואילו יהודי מצווה להאמין כי כל הנבראים "ממונים על פעולותיהם אין להם שלטון בעצמם ח"ו".<sup>36</sup>

שלב שני – ה"זוהר" מעמיק יותר בהבנת אחדות השם ומסביר כיצד האור המחיה את העולם ("ממלא כל עלמין"), אינו "בבחי[נת] נפרד בפ"ע [= בפני עצמו] ח"ו אלא הוא אלקות".<sup>37</sup>

שלב שלישי – הבעש"ט מעמיק עוד יותר ומסביר כי גם הנבראים אין בהם ממש ובטלים במציאות האלוהית. ואלה דברי ה"צמח צדק":

כוונת הרמב"ם שהגם שכבר ידענו שה' ית[ברך] אחד בעצמותו פשוט בתכלית הפשיטות ממצוה שנת[באר] בהאמנת אלהות, באה המצות היחוד לידע שאין עוד אלוה ח"ו ואין לשום א[חד] מהנמצאים שום שלטון ח"ו זולתו כי כולם פועלים ברצונו ובמצותו ובכה שהוא ית[ברך] מאיר ושופע להם. נמצא שהוא אלוה אחד ואין עוד ואמנם הזהר ביארו זה בענין עמוק יותר והוא יחוד שני השמות הוי[ה] אלקים ר"ל כי שם אלקים בגימ[טריה] הטבע,<sup>38</sup> והוא ההארה המאירה בבחי[נת] העלם להחיות עולמות הנפרדים שהיא מיוחדת ממש עם שם הוי[ה] הוא ש[ם] העצם שלמעלה מעלה מהטבע... וע"פ עומק יסוד הבעש"ט נ"ע בזה"ק יתפרש ענין זה ביותר הפלא ופלא בביאור ענין היחוד מלבד היחוד בשפע האלהות כנ"ל עוד זאת שאין עוד ממש אפי[לו] בנבראים, ור"ל שע"פ האמת אין הנבראים בחי[נת] יש ודבר כמו שנראי[ם] אנחנו בעינינו, כי זהו אצלינו לפי שאיננו רואים חיות האלהות, אבל לגבי חיות אלהות המחי[ה] אותנו אנחנו בטילים במציאות ובבחי[נת] אפס ממש כזיו השמש שהוא בגוף כדור השמש כו' כמ"ש בלק"א ח"ב

33 ספר המצוות, מצוות עשה ב: "היא הצווי שצונו באמונת היחוד והוא שנאמין כי פועל המציאות וסבתו הראשונה אחד והוא אמרו יתעלה שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד וכרוב המדרשות תמצאם יאמרו על מנת ליחד את שמי על מנת ליחדני ורבים כאלה, רוצים בזה המאמר שהוא אמנם הוציאנו מעבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסד והטוב על מנת שנאמין היחוד כי אנחנו חייבים בזה..." (תרגום אבן תבון, מהד' העליר, עמ' לה).

34 על חיובם של בני נח באמונה ראה Schwarzschild, Noachites.

35 דרך מצותיך, נט ע"ב.

36 שם, ס ע"א.

37 שם, ס ע"ב.

38 הזיהוי אלהים= הטבע מופיע כבר אצל ראשוני המקובלים. ראה שלום, פרקים, עמ' 15.

(פ"ג) שאילו ניתנה רשות לעין לראות כו' יעו"ש ונמצא שאין עוד שום מציאות כלל זולת מציאותו ית[ברך] וה"ז היחוד הגמור... והנה מצוה זו ניתנה לישראל לפי שהם חלק הוי[ה] ואור האחדות מאיר עליהם... וזהו אמיתית החסידות.<sup>39</sup> (ההדגשה שלי)

לדעת ה"צמח צדק" – הרמב"ם, הקבלה ותורת חב"ד מהווים המשך אחד של גילוי אלוהות בעולם ההולך ומתפתח מדור לדור. תורת הקבלה בכתביהם של הוגי חב"ד היא קבלת הזוהר, הרמ"ק והאר"י.<sup>40</sup> התגלותו של ספר הזוהר אחרי תקופתו של הרמב"ם – ללא קשר לזמן חיבורו – מוכיחה שהקבלה היא שלב מאוחר יותר בהתגלות האלוהות. שיאה של אמונת הייחוד התגלתה בתורה האקוסמיסטית המכירה בקיומה של ישות אחת ורואה בכל מציאות אחרת מציאות נטולת ממשות. התפיסה האקוסמיסטית, לדעת ה"צמח צדק", ייחודית לעם ישראל, ויישומה הוא עיקר עניינה של עבודת השם על פי החסידות.<sup>41</sup> גם בנושא זה אנו רואים כי ה"צמח צדק" מקבל את עמדת הרמב"ם כרובד של המחשבה היהודית אשר מעליו יש רבדים נוספים.

### התפיסה ההתפתחותית של האמונה במשנת רמ"מ

רמ"מ סובר שלאחר שהתגלה והתפרסם הפירוש החסידי לאחדות השם, "שאין עוד מציאות מלבדו", כל מי שאינו סובר כך יש פגם באמונתו.<sup>42</sup> ההגדרה של אמונה וכפירה, לדעת רמ"מ, היא יחסית ומשתנה מדור לדור בהתאם למה שהתגלה. את העיקרון הזה רמ"מ מוכיח מקביעתו של הרמב"ם כי האומר שאלוהים גוף הריהו "מין",<sup>43</sup> אף שבדורות קודמים היו גדולי ישראל שסברו כך. הראב"ד, כידוע, השיג על קביעתו של הרמב"ם, וכתב כי "רבים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". מחלוקת הרמב"ם והראב"ד<sup>44</sup> במקרה זה היא דוגמה למחלוקת עקרונית יותר ביחס לכפירה בשוגג. הרמב"ם ואברבנאל נקטו קו "נוקשה", לעומת הראב"ד, הרשב"ץ וכנראה אף רח"ק, שנקטו קו "סובלני".<sup>45</sup> רמ"מ מצדיק את עמדתו של הרמב"ם ומסיק ממנה מסקנה מרחיקת לכת לגבי התפיסה האקוסמיסטית. ואלה דבריו:

39 דרך מצותיך, ס ע"ב - סב ע"א.

40 ראה חלמיש, משנתו, עמ' 392-400.

41 על העבודה ב"ביטול" ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 22 והערה 39; פרק חמישי עמ' 167.

42 לקוטי שיחות, לה, עמ' 29.

43 הלכות תשובה, פ"ג ה"ז.

44 על המחלוקת ראה Twersky, Rabad, p. 282.

45 ראה קלנר, כפירה.



ועד"ז כן הוא בעניננו, דלאחרי שנתגלה בפנימיות התורה הפירוש האמיתי באחדות השם, אשר אין שום מציאות בלערו ית[ברך], הרי מי שאינו מאמין בזה ה"ז בדקות דדקות ענין של כפירה באחדותו ית[ברך]. וכנ"ל — שאין להביא שום ראי[ה] מזה שבדורות שלפני גילוי פנימיות התורה לא הי[ה] ידוע פירוש זה באחדות השם, וא"כ הרי אפשר שאמונה בהשם יכולה להיות כשלימות גם בלי ידיעה זו באחדות השם, כי לפני התגלות זו בעולם אין בהעדר ידיעה זו שום פגם ח"ו, אבל לאידך, כאשר "הכל עשה יפה בעתו" ונתגלתה פנימיות התורה, כולל גם האופנים העמוקים שבהבנת אחדותו ית[ברך], ההולכים ומתגלים מדור לדור, הרי זה חוב על כאו"א מישראל ללמוד ענינים אלו ולהאמין בהם.<sup>46</sup>

יש בדבריו של רמ"מ אמירה מפליגה המתייחסת לדרושים ולרעיונות החסידיים כגילוי אלוהי המחייב מבחינה הלכתית כל יהודי והקובע את תוכני האמונה. תמיכתו של רמ"מ בגישה של הרמב"ם מסויגת מה. הגדרת הכפירה לפי רמ"מ היא רק ביחס לאמונות שהתגלו והתבררו על ידי גדולי ישראל. כמו כן לרמ"מ עמדה מרוככת יותר. הוא שולל את הלגיטימיות של כל תאולוגיה החולקת על החסידות, ורואה בשיטה החסידית התגלות אלוהית המחייבת את כל עם ישראל. עם זאת, רמ"מ מנסח את דבריו בזהירות: "דקות דדקות ענין של כפירה", ואינו מדבר על כפירה ממש.

### סיוג רעיון האקוסמיזם

אחד מהפרדוקסים המרכזיים שבמשנת חב"ד הוא תפיסה אקוסמיסטית מחד גיסא,<sup>47</sup> ושמרנות חסרת פשרות בתרי"ג מצוות מאידך גיסא.<sup>48</sup> לפי טענות המתנגדים תפיסה אקוסמיסטית קיצונית ועקבית מובילה לאנרכיזם,<sup>49</sup> שכן אם העולם אינו אלא אחיזת עיניים מה משמעות יש למעשה כזה או אחר שאף הוא אינו אלא אחיזת עיניים. ר' אהרן משטראשיליה ביטא את הפרדוקס במלוא עצמתו, ואלה דבריו:

אסור להאמין שהבריאה הוא רק בבחינת דמיון, כי כל גופי תורה ומצוות נעשים עם גשמיות היש וחומרו כמו שהוא, וגם מחויבים אנו להאמין שהעולמות אין ואפס ממש ולא נשתנו כלל מכמו שהיו קודם הבריאה.<sup>50</sup>

46 לקוטי שיחות, שם, שם. ►

47 רחל אליאור בספריה (תורת האלוהות ותורת אחדות) עסקה רבות בבירור התפיסה האקוסמיסטית של חב"ד. משה חלמיש (משנתו, עמ' 127-132) ויורם יעקבסון (במאמרו "תורת" ו"במבוכי") אינם מייחסים לר' שניאור זלמן השקפה כל כך קיצונית כמו אליאור. עוד על האקוסמיזם בחב"ד ראה ש"ץ-אופנהיימר, חסידות; תשבי ודן, חסידות, עמ' 777. ►

48 על הפרדוקס ראה אליאור, תורת האלוהות, עמ' 327-370; דן, מפרדוקס. ►

49 ראה לאם, תורה, עמ' 70-73; אטקס, יחיד, עמ' 203-205. ►

50 עבודת הלוי, פרשת בהעלותך, כא ע"ב. ►

היטיבה לנסח את הדברים רחל אליאור<sup>51</sup> בכתבה כי העבודה הדתית המוגשמת בתורה ומצוות מושתתת, לפי ר' אהרן, על "פיצול אישיות" הנדרש מן המאמין. ר' שלום דובער יישב את הפרדוקס על ידי הבחנה בין האמת האקוסמיסטית מצדה של האלוהות לבין האמת מצדם של הנבראים.<sup>52</sup> את תפיסת המציאות "מצדו" ייחס ר' שלום דובער לתורת חב"ד, ואילו את תפיסת המציאות "מצדנו" כתב ר' שלום דובער כפרשנות לדברי רמב"ם. ואלה דבריו:

והיינו כמ"ש הרמב"ם ריש הל[כות] יסוה"ת יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון ממציא כל נמצא כו', ולכן ר"ת יסוד היסודות ועמוד החכמות הוא שם הוי[ה] היינו שבחי[נת] המצוי הראשון ש[ם] הוי[ה], הרי שם הוי[ה] הוא בחי[נת] אמתת העצמות שהוא ההוי[ה] האמיתית שמציאותו מעצמותו, א"כ הרי הוא ית[ברך] הנמצא מציאות אמיתי בעצמו, דכל הנמצאים שנתהוו אינם מציאות אמיתי ממש שהרי אין להם מציאות מצד עצמם כ"א מציאות הבורא ית[ברך], אבל הבורא ית[ברך] שאינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו אלא מציאותו הוא מעצמותו הרי הוא ית[ברך] ההוי[ה] האמיתית, וכמ"ש הרמב"ם שם בפ[י]רוש[ו] והוי[ה] אלקים אמת (ירמיה י, י) שהוא לבדו אמת ואין לאחר אמת כאמתתו, דהנה אמת הוא שקיים תמיד ואינו נפסק לעולם וכמא[מר] קושטא קאי שקרא לא קאי, דכל דבר הנפסק אינו אמת וכמו נהרות המכזבים ר"ל שנפסקים נק[רא] זה כזב, ואמת הוא שאינו נפסק לעולם, וכמו"כ כל מה שיכול להיות נפסק אינו מציאות אמיתי מאחר שאפשר להיות נפסק כו', ועם היות דבעת שהוא נמצא ה"ה אמת מ"מ אינו מציאות אמיתי ממש כו', וכמ"ש במ"א דהעולם אינו שקר גמור וכל מה שנברא הוא מציאות, דאם נאמר שאין כאן מציאות כלל רק שנדמה לנו למציאות א"כ מהו שנברא בשימ"ב [= בששת ימי בראשית] והלא כתיב בראשית ברא הרי נברא דבר (...והגם דלגבי העצמות אין שום מציאות כלל כי לגבי' אין הצמצום מסתיר כלל ומאיר לאחר הצמצום כמו קודם הצמצום כו', ... זהו לגבי[ה] דוקא) ואם נאמר שלא יש מציאות העולם כלל... נמצא שלא יש שכר ועונש ולא יש תומ"צ שזה א"א כלל, אלא הענין הוא דבאמת מציאות העולם הוא מציאות אלא שאינו מציאות אמיתי ממש להיות כי אין מציאותו מצ"ע [= מצד עצמו] ח"ו כי אם מצד הבורא ית[ברך] שברא את העולם, וברצות הבורא יכול להתבטל וממילא אינו מציאות אמיתי, וזהו מ"ש הרמב"ם ע"פ וה' אלקים

51 אליאור, שם, עמ' 328. ►

52 פתרון דומה הציע ר' חיים מוולוז'ין, אטקס, שם, עמ' 205 הערה 93. על הדמיון וההבדלים בין תפיסת האלוהות של ר' חיים מוולוז'ין לזו של ר' שניאור זלמן מלאדי ראה לאם, שם, עמ' 71-72; רוס, פירושים, עמ' 153-169; פכטר, אקוסמיזם, עמ' 139-157 והערה 56; Lamm, Faith, pp. 51-55. ►

אמת שהוא לבדו אמת ואין לאחר אמת כאמיתתו דמציאות האמיתי הוא רק העצמות לבד כנ"ל אבל מה שנמצא ונתהווה אינו מציאות אמיתי ממש.<sup>53</sup>

העצמות האלוהית מופיעה בקטע זה משתי בחינות שונות, מנקודת המבט האלוהית ומנקודת המבט האנושית. מנקודת המבט האלוהית, העצמות האלוהית היא הישות היחידה, ולעולם אין מציאות כלל. מנקודת המבט האנושית, שלגביה יש דיפרנציאציה בין העצמות לבין גילוייה השונים, הרי שהעצמות היא המציאות האמיתית היחידה לעומת העולם שהוא בגדר מציאות, שאמנם אינו המציאות האמיתית אבל גם לא מציאות שקר. ר' שלום דובער מפרש את דברי הרמב"ם כמתייחסים לנקודת המבט האנושית. ר' שלום דובער לומד מארבע ההלכות הראשונות של יסודי התורה שלושה עקרונות יסודיים: אלוהים הוא מציאות אמת, מפני שאין סיבה שקדמה לו ומציאותו מעצמותו. בניסוח פילוסופי – האל הוא "מחויב המציאות".

2. מציאות העולם אינה אמיתית, היות שמציאותו תלויה במציאות האל ואין לו קיום מצד עצמו.

3. מציאות העולם אינה אשליה ודמיון בלבד.

את העיקרון השלישי ר' שלום דובער מדייק מכך שהרמב"ם כתב "ואין לאחר אמת כאמיתתו" (יסודי התורה פ"א ה"ד), ולא כתב שאין לאחר מציאות כלל. הרמב"ם מלמד, על פי ר' שלום דובער, שאין להתייחס למציאות העולם כאשליה ושקר. תיאור בריאת העולם והמצוות מלמדים כי התפיסה שלנו את העולם כמציאות זוהי האמת שלנו על פי התורה.

רמ"ם סובר שבשתי ההלכות הראשונות של יסודי התורה הרמב"ם מציג הן את תפיסת האלוהות "מצדו" והן את תפיסת האלוהות "מצדנו".<sup>54</sup> בהלכה א הרמב"ם מציג את האל כ"מצוי ראשון ממציא כל נמצא". כאן הרמב"ם מדבר על תפיסת האלוהות "מצדנו". האל נתפס כמציאות, ויתר על כן, כמציאות שיש לה זיקה למציאות העולם. בהלכה ב כתב הרמב"ם: "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות". כאן הרמב"ם מציג את האלוהות "מצדו". לפי פירושו המהפכני של רמ"ם ביאור ההלכה הוא כך:

ואם יעלה על הדעת = ידיעה במדרגה נעלית יותר מהידיעה שבהלכה א;<sup>55</sup>  
שהוא אינו מצוי = אי אפשר לייחס לו שום תואר, ואפילו לא מציאות;<sup>56</sup>

53 ספר המאמרים, יום טוב של ר"ה-תרס"ו, עמ' תלא-תלב. ►

54 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' נא-נב. ►

55 רמ"ם מפרש את הביטוי "יעלה על הדעת" על פי משמעותו המילולית, מלשון עלייה. כיצד רמ"ם מפרש, על פי דרך זו, את הלכה ו: "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה"? ראה שם, עמ' נג-נד. ►

56 רמ"ם מפנה למורה הנבוכים א, נז: "שהוא מצוי ולא במציאות" (תרגום קאפח, עמ' צ). ►

אין דבר אחר יכול להמצאות = לגבי העצמות האלוהית כפי שהיא מצד עצמה, אין שום מציאות כלל.<sup>57</sup>

מכיוון שאסור לנו להתייחס לעולם רק כפי שהוא "מצדו", היינו באופן ששולל את מציאות העולם, לכן הרמב"ם חוזר בהלכה ד לתפיסת האלוהות "מצדנו". הרמב"ם כאיש הלכה חייב לפרש את הפסוק "אין עוד מלבדו" באופן שאינו שולל את מציאות העולם; שלילת קיומו של העולם היא גם שלילת קיומה וחשיבותה של ההלכה. ואלה דבריו:

הרמב"ם מדבר על המושג "אין עוד מלבדו" כפי שהוא בענין של הלכה ונוגע להלכה. וכיון שההלכה קשורה למציאות העולם, שבאמצעותה מקיימים את הלכות התורה, כך שההלכה יוצרת את מציאות העולם למפרע — לכך מבאר הרמב"ם "אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו".<sup>58</sup>

תרי"ג המצוות, רובן ככולן, מתייחסות למציאות הגשמית הקונקרטית, ולכן מבחינת קיום ההלכה אנו חייבים להתייחס לעולם כמציאות ממשית. כאן מודגש הפן הא־ספיריטואלי של עבודת ה' על פי חב"ד. מטרתן העיקרית של המצוות המעשיות היא גילוי האלוהות בתוך מציאות העולם, ובלשון חב"ד "המשכה", היינו המשכת אור אין־סוף למטה.<sup>59</sup> בניגוד למגמה הזאת ראינו לעיל בדברי ה"צמח צדק" כי התפיסה האקוסמיסטית היא עיקר עבודת ה' על פי החסידות. לעבודת ה' על פי חב"ד פנים כפולות, ואף סותרות: מצד אחד עיקר העבודה היא עבודה ספיריטואלית אקסטטית, השואפת ל"התאינות" ולהתכללות באל שהוא המציאות האמיתית, ומצד שני עבודה א־ספיריטואלית השואפת באמצעות ההלכה לגלות את האלוהות במציאות הקונקרטית של העולם.<sup>60</sup> הרמב"ם כאיש הלכה מדגיש, על פי ר' שלום דובער ורמ"מ, את הבחינה השנייה של עבודת ה', ולפיכך מפרש את הפסוק "אין עוד מלבדו" באופן שאינו שולל את קיומו של העולם. נראה לומר כי בסוגיית האקוסמיזם הייתה לרמב"ם השפעה ממתנת ומעדנת על הוגי חב"ד האחרונים.

### עבודה זרה

בספר "דרך מצותיך" ה"צמח צדק" מסביר את מהותה של עבודה זרה ואת טעותם של עובדי עבודה זרה, על פי דברי הרמב"ם בעיקר החמישי מי"ג העיקרים, ובפרק א מהלכות

57 פירוש של רמ"מ להלכה ג, ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' נג הערה 37. ►

58 לקוטי שיחות, כד, עמ' 43 (התרגום לעברית על ידי "מכון לוי יצחק"). ►

59 ראה חלמיש, משנתו, עמ' 260; אליאור, תורת אחדות, עמ' 120. ►

60 על הפנים הכפולות של עבודת ה' על פי חב"ד ראה Green, Devotion, pp. 62-72; אליאור, שם, עמ' 119-127. ביקורת על גישתה של אליאור ראה אצל יעקבסון, במבוכי. גישה נוספת ראה אצל אידל, החסידות, עמ' 224-226. לדעת אידל יש במשנת חב"ד מודל מיסטי-מאגי מפורט ומתוחכם יותר מאשר דיאלקטיקה. ►

עבודה זרה.<sup>61</sup> ה"צמח צדק" מבין את הרמב"ם מתוך ראייה חסידית, ומשלב בדבריו את ההיבט החב"די. ואלה דבריו:

ועפ"י יובן ענין הטעות הגדול של דורות הראשונים בעבדם לשמש וירח וכל צבא השמים... וכ"ש הרמב"ם בפ"א מה[לכות] ע"ז, בימי אנוש טעו העם טעות גדול ונבערה עצת חכמי הדור ההוא אמרו ראוי לחלוק להם כבוד כו' ור"ל לפי שראו שכל בחי[נת] שפע למטה נמשך ע"י צבא השמים... שהגם שידעו היטב שמשותחים תמיד ועי"ז דוקא נמשך להם כח זה להשפיע מ"מ ברב חשקם בגשמיות דוקא עבדו להם כדי שלא יצטרכו לבטל עצמם שממדת הקדושה א"א לקבל כ"א ע"י ביטול... והם רצו לילך בשרירות לבם הרע ושאעפ"כ יהי[ה] להם השפעת טובה... ולזאת עבדו למזלות ולכל צבא השמים המשפיעים בעוה"ז כנ"ל, ואמנם מ"מ הי[ה] בזה גם טעות והוא שלא הבינו האמת היות כל צבא השמים בידו ית[ברך] כגרון ביד החוצב בו בלבד וא"כ לא הי[ה] מועיל כלל העבודה והכבוד אליהם כמו שלא יתכן ליתן כבוד לגרון הדומם שבידי אדם וזהו שרש טעם היסוד החמישי שבי"ג עיקרים שהביא הרמב"ם בפ[י]רוש[ם] המשניות פ"י דסנהדרין שאין ראוי לשומם אמצעים בין בני אדם להקב"ה אלא שיכוננו כל המחשבות לנגדו ויתרחקו מזולתו, כי אין לכל הנמצאים העליונים בחירה כלל להשפיע כך או כך כי הוא ית[ברך] הוא המשפיע על ידם כגרון ביד החוצב בו כנ"ל וגם באמת הרי אין עוד מלבדו והכל בטל במציאות ממש כזיו השמש בשמש... והם טעו בזה ודימו אותם ליש קצת לומר שהם המשפיעים בבחירה.<sup>62</sup>

הרמב"ם בעיקר החמישי מסביר כי הנימוק לשלילת עבודה זרה הוא "לפי שהם כולם מוטבעים על פעולותיהם, אין שלטון להם ולא בחירה מבלעדי רצונו יתעלה".<sup>63</sup> טעותם של עובדי עבודה זרה היא בכך שהם מייחסים לנבראים אפשרות להיטיב או להרע להם, ולכן עובדים אותם. ה"צמח צדק" מתבסס על דברי הרמב"ם ומוסיף עליהם שני היבטים חב"דיים:

א. המניע הנפשי של עובדי עבודה לעבוד נבראים, ולא את הבורא עצמו, הוא שהם מבינים שכדי לקבל מהבורא צריך להיות ב"ביטול", מה שאין כן כדי לקבל מנבראים מספיק פולחן דתי שאינו מחייב "ביטול". במה דברים אמורים? ה"ביטול" הוא מושג מרכזי בעבודת ה' על פי חב"ד ומחייב את המאמין להתבטל לחלוטין כלפי הישות

61 ניתוחים של המבוא להלכות עבודה זרה ראה הרטמן, הלכה, עמ' 58-62; טברסקי, מבוא, עמ' 171-174; Kaplan, Maimonides. הסבר היסטורי והסבר פסיכולוגי-דתי לעבודה זרה נמצא גם במורה הנבוכים חלק א פרק לו. דיון בדברי הרמב"ם שם ראה Schwartz and Schlossberg, Sources.

62 דרך מצותיך, ו ע"א-ע"ב.

63 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' קמב.



האלוהית. עובדי עבודה זרה אינם מוכנים להתבטלות כזו, ולכן מחפשים דרכים חלופיות לקליטת השפע האלוהי.

ב. טעותם של עובדי עבודה זרה אינה רק בכך שהם מייחסים לנבראים אפשרות של השפעה, אלא בכך שהם מחשיבים את הנבראים כמציאות וישות, ואילו האמת היא ש"אין עוד מלבדו", על פי התפיסה האקוסמיסטית. גם כאן ניתן לראות כי ה"צמח צדק" מציג את ההשקפה החב"דית כהתפתחות של דברי הרמב"ם. הרמב"ם שולל מכל נברא את יכולת ההשפעה בבחירה, ואילו תורת חב"ד מרחיקת לכת יותר ("וגם באמת"), ושוללת מכל נברא את ישותו העצמית.

למרות התנגדותו הנחרצת של הרמב"ם למגיה אסטרלית<sup>64</sup> לא נמנע ה"צמח צדק" מלפרש את הרמב"ם במונחים מגיים. ה"צמח צדק" מקבל את התפיסה שהכוכבים והמזלות משפיעים במציאות הארצית, אך שולל עבודה דתית שמטרתה לרצות אותם וכדומה, מפני שממילא אין להם בחירה ואינם אלא כגרזן ביד החוצב בו, היינו, הקב"ה המשפיע דרכם. הפירוש המגי לדברי הרמב"ם ברור יותר בדברי רמ"מ. ואלה דבריו:

ביחס לחטא עבודה זרה אומר הרמב"ם שהדבר בא מתוך כך שההשפעה מלמעלה עוברת דרך הכוכבים והמזלות... ברם, לאמיתו של דבר אסור לעבוד אותם, משום שהם רק כ"גרזן ביד החוצב";<sup>65</sup> כלומר, אעפ"י שכן הוא האמת, שהשפעת החיות האלקית נמשכת בעוה"ז הגשמי ע"י הכוכבים ומזלות... אעפ"כ אסור לכבדם וכו' בשביל זה, כי אין להם שום בחירה ורצון משלהם.<sup>66</sup>

הוגי חב"ד, כמו הוגי חסידות אחרים שקיבלו השקפות מגיות,<sup>67</sup> בעיקר דרך כתבי רמ"ק ותלמידיו, לא נמנעו מלייחס השקפות כאלה אף לרמב"ם. הטענה כי הרמב"ם הודה כמגיה האסטרלית אינה חדשה. דב שוורץ הצביע כבר על חכמים בימי הביניים שייחסו לרמב"ם הודאה במגיה אסטרלית, אלא שמטעמים פוליטיים הסתיר הודאה זו.<sup>68</sup> רמ"מ בלקוטי שיחות קובע מפורשות כי יש שלוש דרגות בעבודה זרה, ואלה דבריו:

חטא עבודה זרה, גם על פי תורת הנגלה,<sup>69</sup> אינו רק בפעולה של עבודה זרה ממש חס ושלום וקבלתה באלהות, אלא גם בהחשבת הכוכבים והמזלות, כולל כוחות

64 הגדרת המגיה האסטרלית כוללת שני מרכיבים יסודיים:

א. הכוכבים והמזלות מפיקים שפע מתמיד ועומד הנקרא רוחניות, ואף נובעים מהם כוחות מופלגים.

ב. השפע והכוחות הללו ניתנים לקליטה ולניתוב בעולם הארצי, אם מכינים לכך הכנה ראויה. ראה שוורץ, אסטרולוגיה, עמ' 11-14. על התנגדותו של הרמב"ם למגיה ראה שם, עמ' 92-110.

65 לקוטי שיחות, א, מתורגם, עמ' 170.

66 לקוטי שיחות, יא, עמ' 75.

67 ראה אידל, החסידות, עמ' 187 ואילך.

68 שוורץ, שם, עמ' 117-121.

69 רמ"מ בהערה 34 מפנה לרמב"ם, הלכות עבודה זרה פרק א.



הטבע, שיש להם שליטה והשפעה עצמאית, גם אם הוא יודע שבתחילה בראם הקדוש ברוך הוא ונתן להם את הכח. האמת היא, שכל כוחות הטבע, הכוכבים והמזלות הם רק כגרון ביד החוצב בו ואין להם שום כח מצד עצמם, ולא בחירה לשנות את הורדת השפע — הם רק "לבושים" שבאמצעותם יורד השפע מהקדוש ברוך הוא ואופן "דק" יותר של עבודה זרה הוא, כאשר חושבים שיש איזו שהיא מציאות מלבד אלקות.<sup>70</sup> כי האמת היא שאין עוד מלבדו, אין שום מציאות חוץ מהקדוש ברוך הוא. בעולם ובהנהגת הטבע אין הדבר ניכר: העולם והטבע נראים כאילו הם מציאות עצמאית. יותר מכך: אפילו אין ניכר, ואדם זקוק להתבונן ולהתעמק, שיש בעל הבית לבירה זו, שהקדוש ברוך הוא מנהיג את העולם וכל אשר עליו.<sup>71</sup>

העבודה הזרה הגסה ביותר היא עבודה זרה כפשוטה, היינו פולחן דתי לנברא כל שהוא. עבודה זרה מסוג זה מתוארת בהרחבה בתנ"ך. עבודה זרה באופן עדין יותר היא עבודה זרה במחשבה. נסביר את הדברים: הרמב"ם מתאר בהרחבה בתחילת הלכות עבודה זרה את השתלשלות הדעות שהובילו לעבודה זרה. לדעת רמ"מ אין תיאור זה רק בבחינת הקדמה היסטורית. רמ"מ יוצא מנקודת הנחה שלכל מה שכתוב ב"משנה תורה" יש משמעות הלכתית.<sup>72</sup> ההלכה שהרמב"ם בא ללמד, על פי רמ"מ, היא שעבודה זרה אינה רק פולחן דתי; גם פילוסופיה של עבודה זרה היא בבחינת עבודה זרה. הרמב"ם מלמד שכל תפיסה המייחסת לכוח מכוחות הטבע — הפיזי או המטפיזי — שליטה והשפעה עצמית היא בבחינת עבודה זרה. תורת חב"ד מקצינה עוד יותר ורואה בכל תפיסה קוסמיסטית, המחשיבה את העולם כישות אונטולוגית עצמאית, מעין עבודה זרה.<sup>73</sup> פרשנותו של רמ"מ לדברי הרמב"ם והטרמינולוגיה שהוא משתמש בה מושפעות בבירור מה"צמח צדק". ניתן להבין שה"צמח צדק" ורמ"מ מתייחסים גם בנושא זה לדברי הרמב"ם כאל רובד מסוים אשר מעליו עומדת מחשבת החסידות. הרמב"ם קשר את איסור עבודה זרה להבנת הזיקה בין העולם לבין האל; הוא הסתפק בכך שנבין כי אין כוח מכוחות הטבע שפועל באופן ריבוני. ה"צמח צדק" ורמ"מ מקבלים את גישתו, אלא שטוענים כי דרגה נעלה יותר היא ההבנה שאין מציאות לעולם מצד עצמו.

70 ראה גם לקוטי שיחות, לו, עמ' 267. רמ"מ כתב כי עבודה זרה בפנימיות היא התפיסה שיש אתר פנוי מיניה. ►

71 לקוטי שיחות, יח, עמ' 184 (התרגום לעברית על ידי "מכון לוי יצחק"). ►

72 ראה לקוטי שיחות, כ, עמ' 16 והערה 45. ראה עוד לאופר, כללי רמב"ם, עמ' 39-40. גישתו של רמ"מ שונה מזו של טברסקי. ראה טברסקי, מבוא, עמ' 129. ►

73 ראה תניא, פרק כב, כז ע"ב - כח ע"א. ►

## תורת הבריא

### בריא "יש מאין"

העיקר הרביעי מי"ג העיקרים של הרמב"ם הוא קדמות האלוה. ואלה דברי הרמב"ם:  
והיסוד הרביעי — הקדמות. והוא, שזה האחד המתאר הוא הקדמון בהחלט, וכל נמצא זולתו הריהו בלתי קדמון ביחס אליו. והראיות לזה בכתובים רבות. וזה היסוד הרביעי, הוא שמורה עליו מאמר: "מענה אלהי קדם" (דברים ד, טו).<sup>74</sup>  
פרשנים קדמונים וחוקרים מודרניים נחלקו האם עיקר זה כולל בתוכו אמונה בחידוש.<sup>75</sup> לדעתו של ה"צמח צדק" העיקר הרביעי כולל את אמונת החידוש, ועל פיו קבע אף הוא את חידוש העולם כעיקר באמונה. ואלה דברי ה"צמח צדק" בהציגו את העיקר הרביעי:  
העיקר הד' הוא שאין לו ית[ברך] התלות בזמן, וביאור זה היינו שהוא ית[ברך] קדמון ר"ל שאין לו התחלה וכל מה שזולתו אינו קדמון אלא מחודש ממנו ית' וקדמם ההעדר כו' והכתוב מורה ע"ז הוא מ"ש מעונה אלהי קדם כו'.<sup>76</sup>  
ה"צמח צדק" ציטט את הרמב"ם עם התוספת הפרשנית "אלא מחודש ממנו ית[ברך] וקדמם ההעדר". העיקר הרביעי כולל לפי ה"צמח צדק" שני יסודות:  
א. אלוהים אינו מצוי על ציר הזמן, ובלשון הרמב"ם "אינו מצוי בזמן".<sup>77</sup>  
ב. אלוהים ברא את העולם, כולל מציאות הזמן.<sup>78</sup>  
ואלה דברי ה"צמח צדק":

לפי מה שנבאר שהוא ית[ברך] אין לו התלות בזמן כלל, א"כ אומרינו קדמון אינו קדימה זמנית חלילה, שנאמר שקדם להעולם בזמן כמו שאתה אומר שנח קדמון מדוד, ששניהם הזמן מגבילים, וזה קדם זמן מה לזה, וזה אינו בו ית[ברך]. אלא ענין הקדמות שאנו אומרים בו, הוא שהוא קדם לכל וגם לבחי[נת] הזמן כי גם הזמן הוא נברא ממנו ית[ברך] כשאר כל הברואים, ואין זו קדימה זמנית אלא שהוא ית[ברך] הוא לבדו הי[ה] טרם מציאת הזמן וכשברא העולם ברא ג"כ הזמן, ונמצא הזמן נתהווה אחר כך וכל העולם בכללו שהם מחודשים והרי הוא ית[ברך] קודם להם אלא שקדימה זו נפלאה ביותר מקדימה זמנית שהיא קדימה מוגבלת. כי הזמן הוא בעל גבול, להיותו נברא כמשי"ת אי"ה וזו היא בלתי מוגבלת כי הוא

74 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' קמא. ►

75 סקירת הדעות השונות ודיון בנושא ראה אצל קלנר, העיקרים, עמ' 49-55. ►

76 דרך מצותיך, נו ע"א. ►

77 הלכות יסודי התורה, פ"א הי"א. ►

78 על סוגיית הזמן במשנת הרמב"ם ראה Rudavsky, Creation. ►

ית[ברך] המחוייב המציאות הי[ה] מעולם ולא שנתהוה ח"ו אלא נמצא תמיד. ואומרינו נמצא תמיד, היינו עד"מ אילו תאמר זמן בלי גבול ממש אבל באמת הוא נמצא שלא בזמן ר"ל בבהי[נת] שלמעלה מבהי[נת] זמן כלל וגם עתה הוא הוה למעלה מבחי[נת] זמן, אלא שהזמן הוא רק בנבראים כו'.<sup>79</sup>

ה"צמח צדק" מסביר שקדמות האלוה אין פירושה שאלוהים קדם בזמן לכל מציאות אחרת. היגד כזה אינו מדויק מבחינה פילוסופית. קדמות האלוה היא קדמות עמוקה ומהותית יותר. היא באה לבטא את העניין שאין להתייחס לאל בקטגוריה של זמן כלל ועיקר. קטגוריית הזמן חלה על הנבראים בלבד. נמצא, שקדמות האלוה באה להבדיל את האל כמציאות השונה במהותה מכל מציאות אחרת. לאמונת החידוש הקדיש ה"צמח צדק" ספר שלם, "ספר החקירה", ובו "עשרה מופתים על חדוש העולם".<sup>80</sup> הרמב"ם קבע בפירוש, ב"מורה הנבוכים"<sup>81</sup> ובתוספת מאוחרת לעיקר הרביעי,<sup>82</sup> את אמונת החידוש כעיקר באמונה. חוקרים רבים סבורים שעמדתו הנסתרת של הרמב"ם היא כדעת הקדמות,<sup>83</sup> אולם אין ספק שדעתו הגלויה והמוצהרת ב"מורה" היא כדעת החידוש. את האמונה בבריאה "יש מאין" ניסח הרמב"ם בבהירות ב"מורה הנבוכים" ב, יג. בהציגו את דעת התורה כתב הרמב"ם "שהעולם בכללותו כלומר כל נמצא פרט לה' יתעלה, ה' המציאו אחר ההעדר המוחלט והגמור... בחפצו ורצונו מן האין".<sup>84</sup> ר' שניאור זלמן דייק מלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"א ה"א) שלא ייתכן לפרש את המושג "יש מאין" כפשוטו, שכן גם לפי הרמב"ם העולם לא נברא מ"אין" אלא מהאל עצמו. וכך כתב:

ובזה יובן מה שנודע שהבריאה היא יש מאין ולכאורה אינו מובן דהא ממך הכל כתיב וכמ"ש הרמב"ם מאמיתות המצאו נמצא כל הברואים כו'.<sup>85</sup> ולמה נק[ראת] הבריאה בשם יש מאין...<sup>86</sup>

דיוקו של ר' שניאור זלמן כי מוצאו של העולם הוא מהאל עולה בקנה אחד עם דבריו של הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ב, יב, שם הוא מציג את התפיסה הקוסמולוגית של האצלת העולם מהאל. אולם פרק זה קודם לפרק שבו הרמב"ם מזהיר בפירוש על אמונת החידוש, ושני הפרקים אינם עולים לכאורה בקנה אחד. התפיסה הנאופלטונית של

79 דרך מצותיך, שם. ►

80 ראה להלן, פרק שלישי. ►

81 מורה הנבוכים, ב, פרקים יג, כג, כט. ►

82 ראה הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' קמב והערה 18. ראה עוד טברסקי, מבוא, עמ' 276 הערה 32. ►

83 הפניה למחקרים על תורת הבריאה של הרמב"ם ראה אצל שוורץ, ישן, עמ' 66 הערה 6. ►

84 הציטוט בתרגומו של קאפח, עמ' קפט. ►

85 לשונו המדויקת של הרמב"ם היא: "וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא

מאמתת המצאו" (יסודי התורה, פ"א ה"א). ►

86 לקוטי תורה, ראה כו ע"ד. ►

ההאצלה מציגה את המציאות כמתחייבת מן האל, לעומת אמונת החידוש המציגה תפיסה אקטיבית ורצונית של בריאה בנקודת זמן ראשונית. יש מי שראה בסתירה זו הוכחה לתפיסתו האזוטריית של הרמב"ם המקבלת את תפיסת ההאצלה ההכרחית ולא את אמונת החידוש.<sup>87</sup> לעומת זאת, יש שייחסו לרמב"ם תפיסת האצלה רצונית.<sup>88</sup> בכיוון זה הלכו רבים מהמקובלים,<sup>89</sup> ובכללם ר' שניאור זלמן. מחלוקת נוספת בין הקבלה לבין הנאופלטוניזם היא רציפותו של תהליך ההשתלשלות. כבר הרמב"ם הצביע על הקושי שבהסברת המציאות החומרית כנאצלת מן המציאות הרוחנית. הרמב"ם טען כי תורת ההאצלה איננה מבהירה את נביעת החומר מהרוח, "איך היו השכלים סבה לחיוב הגלגלים מהם, ואיזה ערך בין החמר והנבדל אשר אין לו חומר כלל".<sup>90</sup> הרמב"ם ראה בטענה זו הטלת ספק בתפיסת ההאצלה ההכרחית. לפי הרמב"ם, רק רצונו של האל יכול להסביר את המעבר ממציאות רוחנית למציאות חומרית. בדומה לכך כתב ר' שניאור זלמן כי "אין התהוות הגשמיות מן הרוחניות[ת] דרך השתלשלות עו"ע [= עילה ועלול] לפי שאין ערוך בין רוחניות לגשמיות כלל". העולם הגשמי נברא בדרך של "דילוג", ולא בדרך של "השתלשלות".<sup>91</sup> ה"צמח צדק" מצא דמיון בין דבריו של ר' שניאור זלמן כי "גם צמצומים רבים מאוד לא יועילו להיות גשם עב כעפר מהשתלשלות הרוחניות משכלים נבדלים"<sup>92</sup> לבין דבריו של הרמב"ם הנזכרים לעיל.<sup>93</sup> נמצא, אם כן, שר' שניאור זלמן וה"צמח צדק" למדו מהרמב"ם שלושה עקרונות יסוד בקשר לבריאה:

- א. מקורו של העולם הוא באל.
  - ב. תהליך הנביעה מהאל אינו הכרחי אלא אקט רצוני של האל בנקודת זמן ראשונית.
  - ג. אין מעבר טבעי בין מציאות רוחנית למציאות גשמית. החומר נברא באופן של "דילוג". ר' שניאור זלמן הנציח את הבעיה של מוצא החומר מהרוח.
- ר' שניאור זלמן פיתח תורת בריאה מורכבת,<sup>94</sup> המושתתת כמובן על יסודות קבליים אך משוקעים בה גם יסודות מימוניים.

### בריאה תמידית ואימנציה אלוהית

הנחת יסוד בתורת הבריאה של ר' שניאור זלמן היא כימעשה הבריאה אינו מאורע חד פעמי. החיות האלוהית, המקיימת את העולם, שופעת באופן מתמיד, כך "שבהסתלקו[ת]

- 87 ראה שוורץ, סתירה, עמ' 209-211.
- 88 ראה למשל גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 157.
- 89 ראה חלמיש, מבוא, עמ' 154-155.
- 90 מורה הנבוכים, ב, כב, דף מח ע"א.
- 91 תורה אור, צ ע"ב.
- 92 תניא, אגרת הקדש, קכט ע"ב.
- 93 ראה ספר החקירה, חלק ג פרק כז, מז ע"א.
- 94 על תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, משנתו, עמ' 112-135; יעקובסון, תורת.

כה הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו לקיימו".<sup>95</sup> את רעיון הבריאה המתמדת מייחס ה"צמח צדק" לרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ה. ואלה דברי הרמב"ם:

המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית, בכח שאין לו הפסק. שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שיסב בלא מסבב והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף.

לפי פירושו של ה"צמח צדק"<sup>96</sup> כוונתו של הרמב"ם בהלכה זו לשלול את האפשרות שהאל הטביע כוח תנועה בגלגל ומאז הגלגל נע בכוח עצמו. מאחר שתנועתו של הגלגל היא אינסופית, לא ייתכן שיהיה בתוך הגלגל הסופי כוח תנועה אינסופי, ומסקנת הדברים היא שאלוהים עצמו הוא זה שמניע את הגלגל בכוחו האינסופי. הרמב"ם בא ללמד, לפי פירוש ה"צמח צדק", שתנועת הגלגל היא "ע"י ציווי ודבורו ית[ברך] שהוא כה א"ס ב"ה. והיינו שהוא ית[ברך] מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית". ה"צמח צדק" מוצא את שיטת ר' שניאור זלמן לא רק בהלכה הנזכרת לעיל, אלא גם ב"מורה הנבוכים" א, סט. הרמב"ם תוקף שם את מי שרואה את האל רק כסיבה פועלת של העולם. לפי דבריהם קיומו של העולם לאחר בריאתו אינו תלוי עוד באל, כשם שקיומו של הארון אינו תלוי בנגר לאחר יצירתו. הרמב"ם סובר שהאל הוא צורת העולם, וכי אין קיום לעולם בלא האל "כי במציאות הבורא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה בשפע... ואלו היה אפשר העדר הבורא, היה נעדר המציאות כולו". הנביעה של המציאות מהאל אינה מאורע חד פעמי אלא נביעה מתמדת, ולפי מה שהצענו לעיל היא תלויה ברצון האל. ניתן לראות בביטוי "כי במציאות הבורא הכל נמצא"<sup>97</sup> תפיסה פנאנתאיסטית, ולומר שלפי הרמב"ם המציאות הנאצלת מן האל אינה נפרדת ממנו אלא הווה בו.<sup>98</sup> ה"צמח צדק", כאמור, הצביע על הדמיון שבין דברי ר' שניאור זלמן לדברי הרמב"ם,<sup>99</sup> ואכן נראה כי ר' שניאור זלמן השתמש במשל הדומה לזה של הרמב"ם, וכך כתב כנגד "הכופרים":

שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו, כי כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך. כי אף

95 תניא, שער היחוד והאמונה, ב, עמ' 154. ►

96 ספר החקירה, ג ע"ב. ראה להלן פרק שלישי, עמ' 76-77. ►

97 גם בפירוש המשנה (הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' קמא) ישנו הביטוי "ובו קיום מציאותם". ►

98 על פרשנויות אימננטיות לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים א, סט ראה Schwartz, Divine; ראה עוד הנ"ל, אמונה, עמ' 106-112. ►

99 את הדמיון בין שער היחוד והאמונה פרק ב למורה הנבוכים ב, סט ציין גם Loewenthal, Reason, p. 113, n. 13. ►



שידיו מסולקות הימנו והולך לו בשוק, הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורף. כך מדמין הסכלים האלו מעשה שמים וארץ.<sup>100</sup>

משלו של ר' שניאור זלמן (הצורף והכלי) מזכיר את זה של הרמב"ם (הנגר והארון). הרמב"ם שלל את ההקבלה בין הנגר והארון לבין האל והעולם, ור' שניאור זלמן שלל את ההקבלה בין הצורף והכלי לבין האל והעולם. גם רמ"מ מדייק את רעיון הבריאה המתמדת מדברי הרמב"ם. וכך כתב:

לשון הרמב"ם בתחילת ספר הי"ד — "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא"<sup>101</sup> ("ממציא" לשון הווה) — הוא הוא תוכן תורת הבעש"ט<sup>102</sup> בענין חידוש ההתהוות באופן תמידי.<sup>103</sup>

את היחס בין הבריאה לבין האלוהות המקיימת אותה מדמה ר' שניאור זלמן ליחס שבין אור השמש לשמש.<sup>104</sup> מעניין הדבר שר' אשר קרשקש בפירושו ל"מורה" א, סט משתמש אף הוא באותו משל וכותב שהקשר בין העולם לבורא "הוא כמו מציאות האור בשמש".<sup>105</sup> ניתן להמשיך בכיוון זה ולראות כי ר' שניאור זלמן פירש את תפיסת הרמב"ם כאימננטיות פנאנתאיסטית. ואלה דבריו:

...ידיעתו ית[ברך] המיוחדת במהותו ועצמותו, כי הוא המדע והוא היודע והוא הידוע, ובידיעת עצמו כביכול יודע כל הנבראים ולא בידיעה שחוץ ממנו, כידיעת האדם, כי כולם נמצאים מאמיתו ית[ברך]... ידיעה זו כוללת כל עוביו ותוכו [= של כדור הארץ] בפועל ממש, ומהווה אותו עי"ז [= על ידי זה] מאין ליש;<sup>106</sup> ידיעתו שיודע כל הנבראים מקפת כל נברא ונברא בפ"מ [= בפועל ממש] שהרי היא היא חיותו והתהוותו מאין ליש בפועל ממש.<sup>107</sup>

100 תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב, עז ע"א.

101 הלכות יסודי התורה, פ"א ה"א.

102 ראה כתר שם טוב, כה ע"ב; תניא, שער היחוד והאמונה, פרק א, עמ' 152.

103 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1835.

104 שער היחוד והאמונה, פרק ג, דף עח ע"א-ע"ב.

105 מורה הנבוכים, א, סט (קג ע"ב - קד ע"א).

106 תניא, פרק מח, סח ע"ב.

107 שער היחוד והאמונה, פרק ז, פד ע"א. ר' שניאור זלמן מציג את הידיעה האלוהית כבחינת "סובב כל עלמין". תשבי ודן (חסידות, עמ' 777) זיהו את בחינת "סובב כל עלמין" במשנת ר' שניאור זלמן עם הבחינה הטרינסצנדנטית של האלוהות, ואין זה מתאים עם האופן שבו אני מציג את הדברים, היינו כתפיסה אימננטית. לדעתי אין קביעתם מדויקת כלל. בחינת "סובב כל עלמין" כפי שהיא מוצגת בפרק מח של התניא ופרק ז של שער היחוד והאמונה, יש בה שיתוף של בחינה טרינסצנדנטית עם בחינה אימננטית. ראה חלמיש, נתיב, עמ' 302 הערה 12. אליאור (תורת אחדות, עמ' 90-91) הקצינה יותר וקבעה שלטרינסצנדנטיה האלוהית במשנת חב"ד יש משמעות אפיסטמולוגית בלבד ולא אונטולוגית.



ר' שניאור זלמן מצטט בדבריו משפטים מתוך הלכות יסודי התורה פרק ב הלכות ט-י אך מעניק להם משמעות חדשה. על פי תורת ההכרה של הרמב"ם, בעצמות האלוהית מצויות מהויות כל האובייקטים שבעולם. אלוהים מכיר את כל הפרטים דרך הכרת עצמו.<sup>108</sup> אולם לפי ר' שניאור זלמן הידיעה האלוהית יוצרת ומקיימת את העולם, ונמצא אם כן שהעולם קיים במחשבתו של האל. ר' שניאור זלמן משליך מדבריו של הרמב"ם במישור האפיסטמולוגי אל המישור האונטולוגי. לא רק הצורות קיימות במחשבתו של האל אלא אף הקיום הממשי של העצמים הווה בעצמות האלוהית. ר' שניאור זלמן מפרש, אם כן, את הרמב"ם מתוך גישה פנאנתאיסטית.<sup>109</sup> גם תלמידו, ר' אהרן הלוי, משתמש בלשון הרמב"ם כדי לתאר את האימנציה האלוהית בעולם: "אצל הקדוש ברוך הוא הרי אין הנבראים והעולמות מהות נבדל ממנו חס ושלום, כי אין זולתו יתברך, וכל הנמצאים נמצאו מאמתת המצאו".<sup>110</sup> גם ר' הלל מפאריטש כתב כי "בחינת מהותו ועצמותו... נמצא למטה בכל העולמות... כמ"ש הרמב"ם מאמתת המצאו נמצאו כל הנמצאים[ם]".<sup>111</sup>

לפי הרמב"ם, העולם תלוי באלוהים; אפשרי המציאות, נגזר ממחויב המציאות. אולם שלושת הוגי חב"ד: ר' שניאור זלמן, ר' אהרן ור' הלל, פירשו את התפיסה הקורלטיבית של הרמב"ם בניסוחים אימננטיים. ר' שניאור זלמן השתמש בפרשנותו האימננטית לרמב"ם גם בסוגיית הצמצום, כפי שנראה להלן.

### הצמצום

אחת הסוגיות השנויות במחלוקת בתורת הקבלה המאוחרת היא הפרשנות לתורת הצמצום של האר"י. הוויכוח הפרשני הידוע הוא, האם לפרש את הצמצום "כפשוטו" או "שלא כפשוטו".<sup>112</sup> הוגי החסידות שדגלו ב"לית אתר פנוי מיניה" כפשוטו, הרחיקו ממילא את הצמצום כפשוטו.<sup>113</sup> ר' שניאור זלמן העלה ב"שער היחוד והאמונה"<sup>114</sup> שתי טענות לשלילת הצמצום כפשוטו. שתי הטענות של ר' שניאור זלמן מבוססות על לא אחר מאשר הרמב"ם. הטענה הראשונה היא:

108 ראה שוורץ, ידיעה. ►

109 ר' יוסף יצחק מפרש את הרמב"ם בניסוח פנאנטי: "והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו' שזה הענין של 'הוא הכל' ו'הכל הוא'" (גליצנשטיין, החסידות, א, עמ' 260). ►

110 שערי העבודה, שער ג, פרק ז. ►

111 לקוטי ביאורים, דף קנט ע"ד. ►

112 ראה חלמיש, מבוא, עמ' 159-162. ►

113 ראה אליאור, תורת אחדות, עמ' 79-89. בעמ' 80 הערה 24 הפניות ביבליוגרפיות. ►

114 תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז, עמ' 166. ►

שא"א כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ.

ר' שניאור זלמן מסתייג מהציור המיתי של הצמצום ורואה בו עניין של הגשמת האל. השלילה של "ממקרי הגוף" מקורה במשנתו של הרמב"ם. טענתו השנייה של ר' שניאור זלמן היא:

אף גם זאת לא בדעת ידברו מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעוה"ז השפל ומשגיח עליהם וע"כ אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחידוש מפני שידוע הכל בידיעת עצמו הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל א[חד] וז"ש בתיקונים תיקון נ"ז דלית אתר פנוי מיניה לא בעילאין ולא בתתאין.

ר' שניאור זלמן משתמש בידיעה האלוהית על פי הרמב"ם כהוכחה לאימננטיות המוחלטת של האל בעולם, ולכך שהצמצום אינו יכול להתפרש כפשוטו.<sup>115</sup> האל יודע את הברואים כחלקי עצמותו ולא כעצמים הנפרדים ממנו. ידיעת האל מאשרת אפוא את המאמר "לית אתר פנוי מיניה", ומסייעת בידי ר' שניאור זלמן לפרש את תורת הצמצום הלוריאנית. כבר שפינוזה ראה בפורמולה של "שכל משכיל מושכל", בצירוף הקביעה כי האל יודע את העולם, רעיון שמוביל לפנתאיזם.<sup>116</sup> אמנם שיטתו של ר' שניאור זלמן אינה פנתאיסטית אלא פנאנתאיסטית,<sup>117</sup> אבל המשותף לו ולשפינוזה הוא ששניהם הבינו מהרמב"ם שלא ניתן לנתק בין האל לעולם.

### סיכום

ראינו כיצד התייחסו הוגי חב"ד למשנת הרמב"ם כרובד חשוב במחשבה היהודית, שמעליו עומדת מחשבת החסידות. ההנחה היא שהאמונה מתבררת, מתבהרת ומתגלה מדור לדור. על פי תפיסתם "זכה" הרמב"ם להיות מהדמויות הבולטות שדרכם האמונה מתגלית. לחלופין, ראינו ניסיון להסביר את הרמב"ם עצמו על פי תורת הקבלה. אין בהכרח סתירה בין שתי העמדות, מאחר שספרו של הרמב"ם נחשב כמו ספרות חז"ל, לכן לגיטימי להעמיס עליו כוונות שלא חשב עליהן במודע. מלבד הפרשנות למשנת הרמב"ם, ראינו כי הרמב"ם משמש גם כגורם המעצב את מחשבת חב"ד. הפירוש החב"די למשנת הרמב"ם יוצר יחס מעגלי בין הרמב"ם להוגי חב"ד. הפרשנות החב"דית מגדילה את ההערצה כלפי הרמב"ם וכאור חוזר מגדילה את השפעת הרמב"ם על הוגי חב"ד. ראינו כי לרמב"ם יש חלק בסיוג ההשקפה האקוסמיסטית. ר' שלום דב בער ורמ"מ מתייחסים במפורש לרמב"ם כאסמכתא בעניין זה. כמו כן ראינו אצל רמ"מ כי

115 ראה אליאור, שם, עמ' 84. ►

116 ראה שפינוזה, תורת, עמ' פד; פינס, הרצאה, עמ' 123; Wolfson, Philosophy, pp. 24-26. ►

117 על ההבדל בין שיטת רש"י לשפינוזה ראה טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 95-120. ►

הרמב"ם הוא שהגביל את חירותו של האל ביחס למה שרמ"מ, מצד עצמו, מוכן להעניק לו. מבחינת התאולוגיה של רמ"מ האל יכול לבחור להיות בעל גוף, אך בגלל פסק ההלכה של הרמב"ם רמ"מ נסוג מעמדה זו וקובע אף הוא את שלילת הגשמות כעיקר באמונה. הערצת הרמב"ם שוות ערך, אם כן, לשיקול הפילוסופי, ואולי אף עומדת מעליו.

## פרק שלישי

### "צמח צדק" – ספר החקירה

ספר החקירה של ה"צמח צדק"<sup>1</sup> הוא נוף מיוחד באקלים התרבותי של החסידות. אין זה דבר שגרתו שאדמו"ר חסידי יכתוב ספר השייך מבחינת תוכנו וסגנונו לספרי הפילוסופיה של ימי הביניים.<sup>2</sup> ספר החקירה של ה"צמח צדק" כולל, לפי עדות מחברו, "עשרה מופתים על הדוש העולם".<sup>3</sup> רמ"מ, ב"פתח דבר", כתב שהספר חובר "בקשר עם נסיעתו [של ה"צמח צדק"] לפטרבורג בשנת תר"ג והויכוחים בעניני דת, תורת ישראל קבלה וחסידות שהיו שם". כוונתו של רמ"מ היא לוועידת הרבנים בפטרבורג שהתקיימה בחודשים מאי-אוגוסט 1843. את הוועידה יזמו סרגי אוברוב, שר ההשכלה בממשלת ניקולאי, וד"ר מקס ליליינטל, מחוגי המשכילים היהודיים. הוועידה עסקה בנושא הרפורמה בחינוך שהציעה ממשלת רוסיה. הרבנים שהשתתפו בוועידה הם ר' יצחק מוולוז'ין וה"צמח צדק". גם בצלאל שטרן, מנהל בית הספר באודסה, השתתף בוועידה כנציגם של חוגי המשכילים. הרבנים נדרשו לאשר את תכנית הלימודים ואת רשימת ספרי הלימוד שישמשו את בתי הספר החדשים העתידיים לקום.<sup>4</sup> מכל מקום, הסברו של רמ"מ נאמר בנימה אפולוגטית, שכן אין זה מדרכה של ההגות החב"דית לעסוק בהוכחות פילוסופיות ליסודות האמונה.<sup>5</sup> התפיסה הרווחת בכתבי חב"ד היא כי האמונה עומדת "למעלה מן השכל" ואינה זקוקה לאישור שכלי,<sup>6</sup> ואכן רמ"מ ממשיך ומדגיש: "בכל

- 1 הספר יצא לראשונה בפאלטאווא בשנת תרע"ב, ונקרא "דרך אמונה". בשנת תשט"ו יצא מחדש על ידי רמ"מ בהוצאת קה"ת, בשם "ספר החקירה". ►
- 2 על ספר החקירה, זיקתו להשקפה הכללית של חב"ד והקשר לוויכוחים שהיו ל"צמח צדק" עם חוגי המשכילים ראה Loewenthal, Reason, pp. 123-126. ►
- 3 ספר החקירה, נ ע"א. ►
- 4 על הוועידה בפטרבורג תש"ג ראה סטניסלבסקי, התחלותיה, עמ' 150-155; אטקס, פרשת, עמ' 200-202. על המסורות החב"דיות בקשר לוועידה זו ראה היילמאן, בית רבי, ג, קיג ע"א - קיח ע"ב; ר' יוסף יצחק, אדמו"ר, עמ' 22-33. על כתיבתו ההגיוגרפית של ר' יוסף יצחק ראה לעיל, פרק ראשון, הערה 83. ►
- 5 ראה טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 10-11; Loewenthal, Reason. ►
- 6 ראה לעיל, פרק ראשון, הערה 62; להלן, פרק חמישי, עמ' 120; חלמיש, משנתו, עמ' 200-203. ►

אופן היה בכתיבה זו הכרח והוראת שעה ומענה על שאלות שבאו מחוג מיוחד, ועל פי השקפות שלו ודעותיו". דבריו של רמ"מ עולים בקנה אחד עם דברי ה"צמח צדק" בסיום ספרו:

הרי נת[באר] גם לפי קט שכלי עשרה מופתים על חידוש העולם. ועכ"ז [ועם כל זה] העיקר היא האמונה פשוטה שהיא טוב יותר, וכמ"ש ג"כ הכוזרי תחילת מאמר חמישי.<sup>7</sup> רק למי שלבו נוקפו, אזי טוב יותר לעיין בהמופתים שנזכרו כאן משישאר נבון.<sup>8</sup>

ספר החקירה כולל, כאמור, עשרה מופתים על חידוש העולם. מאוחר יותר הוסיף ה"צמח צדק" הרחבות, הוכחות נוספות ועניינים שונים שאינם קשורים לחידוש העולם. ספר החקירה מבוסס בעיקר על הספרות הפילוסופית של ימי הביניים ומפרשיה, וכן על ספרות מאוחרת יותר,<sup>9</sup> ועל כתבי ר' שניאור זלמן. בדברינו להלן נתמקד בפרשנותו וביחסו של ה"צמח צדק" לרמב"ם בחיבור זה. דעתו של הרמב"ם חשובה מאוד אצל ה"צמח צדק", וכמעט בכל המופתים הוא מתייחס לדעתו. לעתים ה"צמח צדק" חולק על הרמב"ם, ואף טוען לחוסר עקביות בשיטתו. מגמתו של ה"צמח צדק" בדיוניו על הרמב"ם ברורה: להציג את הרמב"ם כמי שצידד ואף הוכיח את חידוש העולם, ולהרחיק ממנו את דעת הקדמות. בדיוננו להלן נעקוב אחר מגמה זו, ונבחן האם חרג ה"צמח צדק" מהפשט המימוני כדי להשיג את מטרתו.

### הראיה הקוסמולוגית של הרמב"ם למציאות האל

בשלושה מפרקי הספר<sup>10</sup> דן ה"צמח צדק" בראיה הקוסמולוגית של הרמב"ם למציאות האל.<sup>11</sup> כוונתי לראיה המופיעה בהלכות יסודי התורה פרק א הלכות ה, ז, ולמקבילה שלה ב"מורה הנבוכים" ב, א. מדוע דן ה"צמח צדק" במופת זה בספר שעניינו הוכחות לחידוש העולם? מתוך עיון בדבריו נראה שתשובות מספר לדבר:

(א) השוואה בין הראיה הראשונה של הרמב"ם למציאות האל לבין הראיה הראשונה של של רס"ג לחידוש העולם.<sup>12</sup>

- 7 ראה כוזרי ה, א (מהד' אבן שמואל עמ' קצה). ►
- 8 ספר החקירה, נ ע"א. ►
- 9 כמו פחד יצחק לר' יצחק עראמה, יסוד האמונה לר' יוסף יעבץ, דרך אמונה לר' מאיר ׳ן גבאי ומגיד מישרים לר' יוסף קארו. ►
- 10 ספר החקירה א, א-ג (א ע"א - ד ע"ב). ►
- 11 על הראיות הקוסמולוגיות של הרמב"ם ראה וולפסון, המחשבה, עמ' 125-127; 130-132; Davidson, Proofs, pp. 346-347; 364-365, 380-383; Stern, Maimonides. ►
- 12 על הראיות של רס"ג לחידוש העולם ראה גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 66; וולפסון, שם, עמ' 125-126; אפרת, הפילוסופיה, עמ' 117; Davidson, Proofs, pp. 95-106. ►

(ב) הראיה למציאות האל מסייעת לראיות לחידוש העולם.

(ג) הרחקת דעת הקדמות מהרמב"ם.

(ד) ייחוס תפיסת בריאה מתמדת לרמב"ם.

נפרט כעת כל אחת מהתשובות.

### השוואה בין הרמב"ם לבין רס"ג

ה"צמח צדק" מבקש להשוות בין הראיה הראשונה של רס"ג לחידוש העולם לבין הראיה הראשונה של הרמב"ם למציאות האל, למרות ההבדל המהותי בין מסקנת הראיות.<sup>13</sup> השוואתו של ה"צמח צדק" מתייחסת להנחות היסוד של הראיות, קרי: סופיותו של העולם מבחינת החלל, והקביעה כי גוף סופי מן ההכרח שיהיה מצוי בו רק כוח סופי.<sup>14</sup> שתי ההנחות שעליהן רס"ג מסתמך משל אריסטו הן,<sup>15</sup> ואף הרמב"ם משתמש בהן ב"מורה הנבוכים" וב"משנה תורה".<sup>16</sup> מדוע נזקק ה"צמח צדק" להשוואה זו? דומה כי ה"צמח צדק" השתמש ברמב"ם כדי לבסס את הראיה של רס"ג. הרמב"ם עשה "חצי מלאכה", וכעת נותר ל"צמח צדק" להראות שמסקנתו של רס"ג, מאותן ההנחות, הגיונית יותר מזו של הרמב"ם: "סברת רס"ג שמוכרח מזה שהשמים מחודשים לגמרי אמיתית יותר".<sup>17</sup> ה"צמח צדק" רואה את הדברים כך: על פי שתי ההנחות, המוסכמות על רס"ג ועל הרמב"ם, ניתן לקבוע כי לא ייתכן שהעולם קדמון וקיים מכוח עצמו.<sup>18</sup> כעת, פתוחות שתי אפשרויות: עולם קדמון שהאל הוא סיבתו, או עולם שנברא על ידי האל. לפי הרמב"ם, לא ניתן להכריע במופת בין שתי האפשרויות. לפי רס"ג, ניתן להסיק משתי ההנחות כי העולם מחודש ונברא על ידי האל. ל"צמח צדק" שני נימוקים עיקריים לטובת מסקנתו של רס"ג:

1. אי אפשר להסביר התהוות מציאות גבולית ממציאות בלתי גבולית וכל שכן מציאות גשמית ממציאות שאינה גשמית; "מוקצה מהדעת שיהי[ה] התהוות זו של הבעל גבול הגשמי, מהבבע"ג [מהבלתי בעל גבול] המופשט מכל גוף ודמות הגוף שאין

13 "וראיתו זו היא ממש כדברי רס"ג בריאה זו, שהכריח מראיה זו חידוש העולם... אלא שהרמב"ם הכריח מזה רק שיש אלהי עולם אדון כל הארץ, ולא הכריח מזה שהעולם מחודש" (ספר החקירה, ב ע"א). ►

14 ה"צמח צדק" מודע לכך שרס"ג מתייחס לכוח המקיים את העולם ואילו הרמב"ם לכוח שמניע את העולם. ראה שם, ב ע"א. בעניין ההבחנה בין הכוח המקיים לכוח המניע ראה גוטמן, שם, עמ' 373 הערה 129. ►

15 גם ה"צמח צדק" מודע למקור האריסטוטלי של ההנחות: "וכ"ד [=וכן דעת] אריסטו וסיעתו" (שם, א ע"ב). ►

16 מורה הנבוכים ב, הקדמה א והקדמה יב; הלכות יסודי התורה פ"א ה"ז. ►

17 ספר החקירה, ג ע"א. ►

18 "עכ"פ [=על כל פנים] אי אפשר שהשמים והארץ קיומן מעצמן ח"ו" (שם, ב ע"א). ►



בינהן ערך כלל, יותר מה שא"א [= שאי אפשר] שיתהווה מים מאש לפי שהן שני הפכיים".<sup>19</sup> המעבר מהמציאות האלוהית למציאות העולם אינו מעבר טבעי, "אלא מובן לכל שזה נתהווה רק ע"י רצונו ית[ברך] הכל יכול והרצון הוא כוונה מכוונת".<sup>20</sup> בהמשך הספר<sup>21</sup> ה"צמח צדק" מצטט את דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ב, כב: "איך היו השכלים סבה לחיוב הגלגלים מהם. ואיזה ערך בין החומר והנבדל אשר אין לו חומר כלל". ה"צמח צדק" דוחה את ביקורתו של ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב בפירושו ל"מורה הנבוכים". שם טוב טוען שרצון האל אינו מסביר את מוצא החומר מהרוח. הקשיים שהערים הרמב"ם על תפיסת הקדמות קשים, לדעת שם טוב, על תפיסת החידוש באותה מידה.<sup>22</sup> ה"צמח צדק" סבור שאם מדובר בעולם קדמון ההסבר צריך להיות טבעי-רציונלי, והסבר כזה אינו קיים. לעומת זאת, אם מדובר בעולם שנברא ברצון האל בכוונת מכוון, איננו כפופים יותר להסבר הרציונלי, שהרי האל הוא מעל הטבע וכל יכול.

2. אם העולם קדמון, נמצא שהאל נתן בו כוח אינסופי, וזה מן הנמנעות, ו"קבוץ שני הפכיים בנושא אחד... שיכניס בבעל גבול... כח בבע"ג".<sup>23</sup>

מדברי ה"צמח צדק" עולה שאין פער של ממש בין עמדת הרמב"ם לעמדת רס"ג. ההבדל היחיד הוא שרס"ג סבור ששתי ההנחות הנזכרות לעיל מובילות בהכרח למסקנה שהעולם מחודש, ואילו הרמב"ם סבור כי המסקנה שהעולם מחודש אינה הכרחית, אבל בהחלט מתקבלת יותר על הדעת.

### הראיות למציאות האל כהקדמה לראיות לחידוש העולם

ה"צמח צדק" כותב שגם אם נקבל את עמדתו של הרמב"ם שאין הראיה הקוסמולוגית מוכיחה את חידוש העולם אלא את מציאות האל בלבד, הרי שיש להשתמש בראיה זו כסיוע לראיות אחרות לחידוש העולם:

מופת זה הוא ג"כ מסייע להאמין החדוש. דודאי בקל יותר להאמין החדוש כאשר מבואר בלאו הכי שעכ"פ אי אפשר שהשמים והארץ קיומן וחיותן מעצמן ח"ו, כ"א שבע"כ אין להם חיות וקיום רק מהשם יתברך לבד. אזי אח"כ בקל יותר לקבל ענין החידוש ע"י ראיות אחרים, כאשר קבלם הרמב"ם ג"כ במ"נ אח"כ (ב ע"א).

19 שם, שם. ►

20 שם, שם. ►

21 שם, מז ע"א. ►

22 ראה שוורץ, סתירה, עמ' 213. ►

23 ספר החקירה, ג ע"א. ►

דבריו של ה"צמח צדק" תמוהים לכאורה, שהרי ההוכחה של הרמב"ם מבוססת על כך שהעולם קדמון, וכיצד אם כן יכולה הוכחה כזו לסייע לחידוש העולם? ל"צמח צדק" הבנה חדשה של הראיה הקוסמולוגית של הרמב"ם, ועל כך נעמוד בדברים שלהלן.

### הרחקת דעת הקדמות מהרמב"ם

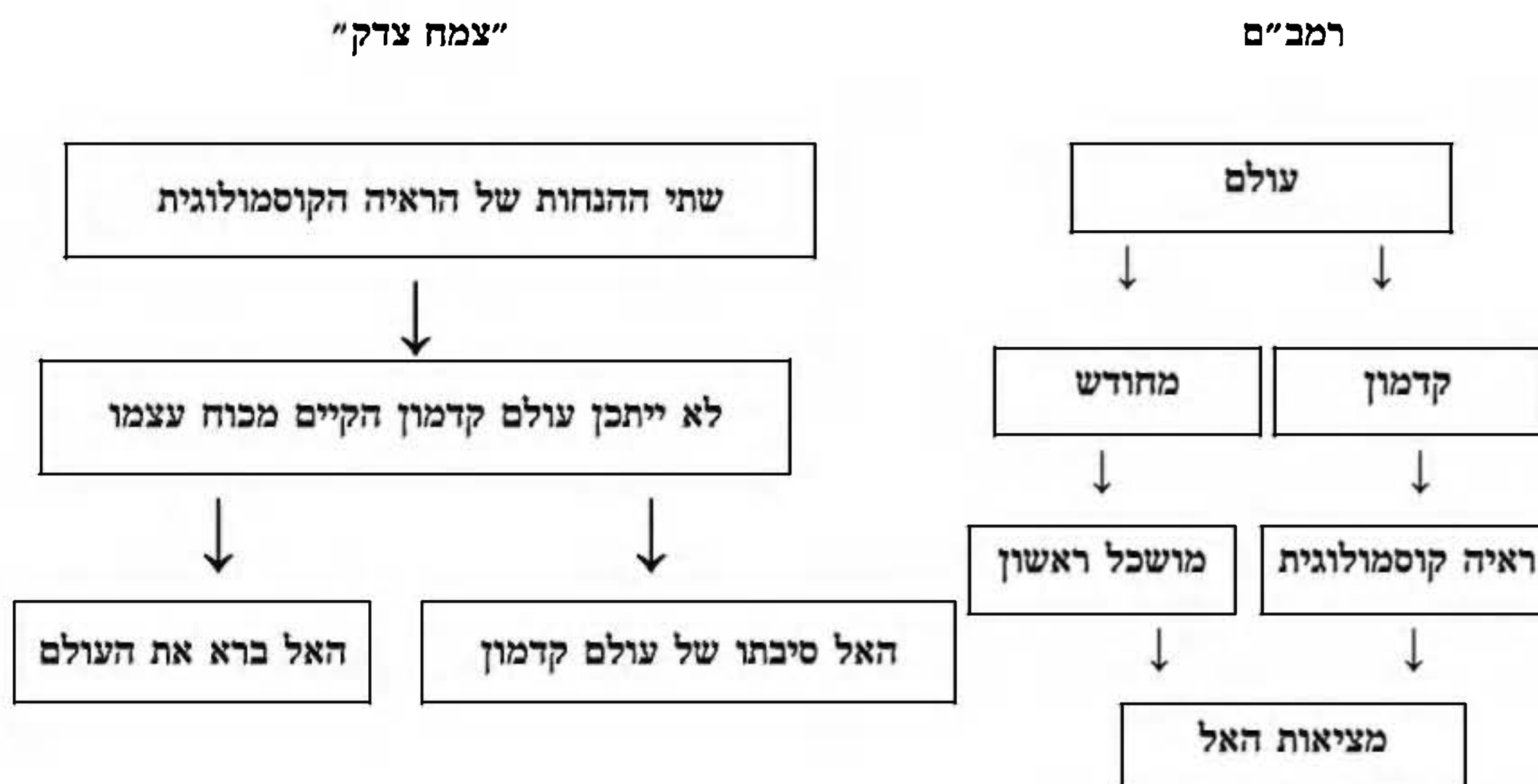
הראיה הקוסמולוגית של הרמב"ם למציאות האל מבוססת כידוע על קדמות העולם. כך ב"משנה תורה", וכך ב"מורה הנבוכים". הרמב"ם עצמו נדרש לעניין זה, לאור הצהרתו כי הוא מצדד בחידוש העולם. הרמב"ם מסביר כי מטרתו היא להוכיח את מציאות האל גם לפי דעת הקדמות, שכן אם העולם מחודש "יש לו מחדש בלא ספק, וזה מושכל ראשון"<sup>24</sup> שאינו זקוק להוכחה. כידוע, פרשנים קדמונים וחוקרים מודרניים רבים סבורים שדברים אלה נאמרו כלפי חוץ בלבד, ובאמת הרמב"ם מחזיק בדעת הקדמות.<sup>25</sup> ה"צמח צדק" סבור שהראיה הקוסמולוגית עצמה אינה מבוססת על הקדמות. ואלה דבריו:

אין מופת זה בנוי ח"ו על הקדמות דוקא. דהא אדרבה רס"ג הכריח ממופת זה החדוש. שהרי תוכן מופת זה הוא שהגלגל כיון שהוא בעל גבול, ע"כ גם כהו בעל גבול, וא"כ אי אפשר בלא בורא ח"ו, הבלתי בעל גבול. אלא שהרמב"ם נטה מזה מדעת רס"ג לומר שאין מופת זה מספיק לגמרי על החדוש כ"א על מציאות אלוה... שאם תספק ממופת זה עדיין על החידוש עכ"ז תוכרח להודות על מציאות הש"י [= השם יתברך] (ב ע"א-ע"ב).

לפי ה"צמח צדק" הראיה הקוסמולוגית מבוססת על שתי ההנחות הנזכרות לעיל, היינו סופיות החלל ואי האפשרות שיהיה כוח אינסופי בגוף סופי. משתי ההנחות ניתן להסיק בוודאות כי לא ייתכן שהעולם קדמון וקיים מכוח עצמו. ברור, אם כן, שאין קיום לעולם בלא אל – כבורא או לפחות כסיבה. גם אם "הגלגל סובב תמיד", מציאות האל מוכחת. להבחנה בין הסברו של הרמב"ם לבין זה של ה"צמח צדק" נציג את הדברים כך:

24 מורה הנבוכים א, עא (קט ע"ב). ►

25 ראה רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", על דעת, עמ' 173-174 והערה 143. ראה עוד לעיל פרק שני, הערה 83. ►



נמצא, אם כן: לפי דברי הרמב"ם עצמו הראיה הקוסמולוגית מבוססת על קדמות העולם, ואילו לפי דברי ה"צמח צדק" אין הראיה מבוססת על הקדמות. על פי ה"צמח צדק" כוונת הרמב"ם שחמופת מבוסס על הקדמות איננה בדווקא, אלא שאין כאן ראיה ניצחת לחידוש. יתר על כן, ה"צמח צדק" מחדש בהמשך הדברים שהביטוי "הגלגל סובב תמיד" אינו בהכרח שיטת הקדמות. ביטוי זה מתאים גם לדעת החידוש, בהנחה שהעולם נצחי, היינו, "הוה שאינו נפסד". ה"צמח צדק" מפנה לדברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ב, כז-כח המצדד בנצחיות העולם.

### ייחוס תפיסת בריאה מתמדת לרמב"ם

על פי הפירוש האחרון שהבאנו ה"צמח צדק" מסביר שכוונת הרמב"ם הייתה להוכיח לא רק את מציאות האל אלא אף את מעורבותו המתמדת בהנהגת העולם. ואלה דברי ה"צמח צדק":

גם לפי האמת שהעולם מחודש, עכ"ז מוכרח שכח תנועת הגלגל הוא בכח שאין לו קץ וסוף. וא"כ המניעו אינו הכה המלוכש בהגלגל, אלא הבורא ית[ברך] הוא צוה ויעמדם לעד. ותנועתו ע"י ציווי ודיבורו ית[ברך] שהוא כח א"ס ב"ה. והיינו שהוא ית[ברך] מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית (ג ע"ב).

ה"צמח צדק" עובר בקלות מהנעתו המתמדת של האל את הגלגל ל"היותו מקיים את

העולם ומחיה אותו בכל יום".<sup>26</sup> ה"צמח צדק" מייחס לרמב"ם את תפיסת הבריאה המתמדת של ר' שניאור זלמן.<sup>27</sup>

### לסיכום

מגמותיו של ה"צמח צדק" בדיוניו על הראיה הקוסמולוגית של הרמב"ם ברורות:

1. להרחיק מהרמב"ם את שיטת הקדמות.
  2. להציג קרבה רעיונית בין הרמב"ם לבין רס"ג שהוכיח את חידוש העולם.
  3. לייחס לרמב"ם תפיסה של בריאה מתמדת, בדומה לשיטת ר' שניאור זלמן.
- כדי להשיג את מטרותיו, ה"צמח צדק" נוטל את העוקץ מן הראיה של הרמב"ם ובכך חורג מהפשט המימוני.

### הראיה מן ההרכבה

כידוע, אחת מן הראיות של רס"ג לחידוש העולם היא מן "ההרכבה". המורכבות שבעולם מעידה, לדעת רס"ג, על יוצר שהרכיבם יחד, ומכאן שהעולם נברא. ה"צמח צדק" טוען ש"הרמב"ם ריש ח"ב כ[תב] ג"כ שכל מחובר מחודש".<sup>28</sup> ה"צמח צדק" מסתמך על "מורה הנבוכים" ב, הקדמות כ"א וכ"ב, ועל השימוש שהרמב"ם עושה בהקדמות אלו כדי להוכיח את שלילת הגשמות.<sup>29</sup> נראה כי מגמתו של ה"צמח צדק", להציג את הרמב"ם כמי שהוכיח את החידוש, גרמה לו להטות את דברי הרמב"ם. הרמב"ם מסכים לכך ש"מחויב המציאות" איננו מורכב, אבל אינו גוזר מכך את החידוש.<sup>30</sup> דומה כי ה"צמח צדק" הרחיק לכת בהשוואה שבין שיטת הרמב"ם לשיטת רס"ג.

### הראיה מן המקרים

הראיה השלישית של רס"ג לחידוש העולם היא ראיה מן המקרים. רס"ג מניח כי עצם הנושא "מקרים מתחדשים" מחודש אף הוא בהכרח. ראיה מקבילה לזו של רס"ג

- 26 שם, ד ע"ב. ►
- 27 "וזה ע"ד [= על דרך] שנתבאר בסש"ב [= בספר של בינונים] שער היחוד והאמונה..." (שם, ג ע"ב). ראה עוד לעיל, פרק שני, עמ' 65-66. ►
- 28 ספר החקירה, ז ע"ב. ►
- 29 ראה שם, ה ע"ב. ►
- 30 בתחילת דבריו דייק ה"צמח צדק" וכתב: "והנך רואה שהרמב"ם במ"נ עם היותו נמשך אחר ד[עת] אריסטו מסכים בזה בפשיטות אל דעת הרס"ג... שכל מורכב א"א [= אי אפשר] שיהיה מחויב המציאות" (ספר החקירה, ה ע"ב). אולם בסיום הדברים כתב ה"צמח צדק" את המשפט המצוטט למעלה. ►

הרמב"ם מביא ב"מורה הנבוכים" א, עד, הדרך הרביעי בשם ה"מדברים".<sup>31</sup> בתגובה לראיה הרמב"ם טוען כי ייתכן שהעולם קדמון ונושא שרשרת אינסופית של מקרים מתחדשים זה אחר זה. ה"צמח צדק" טוען כי הרמב"ם לא הבין נכון את הראיה מן המקרים, וממילא השגתו "אינה השגה כלל". הראיה מן המקרים, לפי פרשנותו של ה"צמח צדק", אינה מבוססת על ההנחה שלא תיתכן שרשרת אינסופית. ואלה דברי ה"צמח צדק":

ולפע"ד [= לפי עניות דעתי] הגאון כאן לא נשען כלל על טעם זה שמחודשים אין תכלית להם בבוא זאס"ז [= זה אחר סור זה] ג"כ שקר. רק תוכן כוונתו... דעכ"פ מוכרח שהמקרים כולם קדמם ההעדר, מאחר שהעצם קדם להם, כמו הארץ ודאי קדמה לכל הצמחים והאילנות. ואפילו תאמר שהיו צמחים זא"ז [= זה אחר זה] בלי תכלית, לא תוכל להכחיש שהארץ קדמה להם כנראה בחוש... שאין גדלין מן הארץ כ"א אחר זמן... וא"ת [ואם תאמר] שהשמים והארץ קדמו להמקרים והתולדות זמן בלתי מוגבל זהו ודאי לא יתכן אף לפ"ד [= לפי דעת] מאמיני הקדמות שהרי הם אומרים שהעולם כמנהגו נוהג מעולם, ומעולם היו המקרים האלה... וע"כ [= ועל כרחך] הארץ לא קדמה להן רק זמן מוגבל, א"כ זהו מופת עוד שגם השמים והארץ מחודשים (טו ע"א - טז ע"א).

ה"צמח צדק" מסביר את ראיית רס"ג כך: גם אם נניח כי תיתכן שרשרת אינסופית של מקרים עוקבים זה אחר זה, הרי שלפחות לגבי חלק מהמקרים ברור כי העצם קדם למקרים. למשל: גם אם השמים והארץ קדמונים, וגם אם תיתכן שרשרת אינסופית של צמחים, ברור שהארץ קדמה לכל הצמחים ואין אף צמח שהוא קדמון. כעת עומדת השאלה: האם הארץ קדמה לתולדותיה זמן מוגבל או זמן בלתי מוגבל. את האפשרות האחרונה ה"צמח צדק" שולל לשיטתם של מאמיני הקדמות. הפילוסופיה האריסטוטלית, המחזיקה בשיטת הקדמות, דוגלת בכך ש"עולם כמנהגו נוהג", ועיקרון זה מהותי לשיטת הקדמות. אם נאמר שזמן בלתי מוגבל עמדה הארץ ללא צמחים, הרי שיש בכך משום סתירה לעיקרון הנזכר לעיל. לכן ה"צמח צדק" מסיק שעל כורח קדמה הארץ לתולדותיה זמן מוגבל, ומכאן הוכחה לחידוש העולם. יש להעיר שגם אם נקבל את פירושו של ה"צמח צדק" לראיה של רס"ג, אין ביקורתו על הרמב"ם מוצדקת. השגתו של הרמב"ם מתייחסת לראיית המדברים ולא לזו של רס"ג; ראיותיו של רס"ג אינן זהות לאלה של המדברים, אם כי הן מושפעות מהן.<sup>32</sup>

31 על דרכי ההוכחה של ה"כלאם" וביקורתו של הרמב"ם ראה שוורץ, אמונה, עמ' 73-74.

32 ראה גוטמן, הפילוסופיה; Davidson, Proofs; אפרת, הפילוסופיה, עמ' 90. ה"צמח צדק" עצמו

מודע לכך שאין זהות בין ראיות רס"ג לראיות המדברים. ראה ספר החקירה, ל ע"ב.

## הראיה מן הזמן

אחת מן הראיות שה"צמח צדק" מביא לחידוש העולם היא הראיה מסופיותו של הזמן. מלבד הראיה של רס"ג מן הזמן ה"צמח צדק" מביא ראיה נוספת. אם העולם קדמון, הרי שהזמן הוא אינסופי. לדעת ה"צמח צדק", קיומו של זמן אינסופי אינו מתקבל על הדעת ומכיל סתירה לוגית. קיומו של זמן אינסופי מוביל לכך שאינסוף אחד שווה למספר פעמים אינסוף אחר, וזה לא ייתכן. כיצד? אם העולם קדמון, הרי שהוא קיים אינסוף שנים. כמו כן, הוא קיים אינסוף ימים. היות שכל שנה כוללת 365 יום, נמצא שאינסוף הימים לקיומו של העולם הוא פי 365 מאינסוף השנים לקיום העולם. טענה דומה הרמב"ם מביא בשם המדברים ודוחה אותה.<sup>33</sup> ה"צמח צדק" טוען כי אותו היגיון שהוביל את אריסטו ואת הרמב"ם לקבוע כי לא ייתכן שהחלל סופי מוביל למסקנה כי לא ייתכן שהזמן אינסופי.<sup>34</sup> להבחנה של אריסטו והרמב"ם בין הזמן החולף לבין החלל הקיים בהווה<sup>35</sup> אין – לדעת ה"צמח צדק" – "שום טעם וריח... רק עקשות לבד בלי שכל".<sup>36</sup>

כחיזוק לביקורתו של הרמב"ם על המדברים כותב ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב:

אלו הספיקות והקושיות יקרו ג"כ למקיימי החרוש אחר שכלם יסכימו הפילוסופים והמדברים שיש בכאן דבר נצחי מתמיד זמן או דמות זמן בב"ת [= בלתי בעל תכלית], ואחר שהיה הדבר כן יתחייב שיהיה בב"ת גדול מבב"ת... שנניח עתה שהעולם לא נתהווה היום חמשת אלפי שנה ורמ"ח ונתהווה עתה זה הזמן או דמות זה הזמן... א"כ הספק בעצמו יקרה לאומר שיש בכאן דבר נצחי הוא האל יתעלה. ואם יאמרו שהוא יתעלה נצחי ושלא היה נמצא עם זמן ולא עם דמות זמן ולכן אם נתהווה העולם יסולק הספק, זה שקר מבואר, כ"א לא נתהווה העולם חמשת אלפים ורמ"ח שנה ונתהווה עתה שזה לא יוסיף על מה שנתהווה העולם בעת שנתהווה.<sup>37</sup>

טענתו של שם טוב היא שאמונת החידוש אינה פותרת את הסתירה הלוגית של אינסוף הגדול מאינסוף. אם נשווה את משך זמן קיום האל בהווה לזמן קיומו עד לבריאת העולם, בהכרח נסתבך בבעיה הלוגית של אינסוף הגדול מאינסוף. גם לפני בריאת העולם משך קיומו של האל הוא אינסופי, ומאז הבריאה הרי התווספו עוד כך וכך שנים, ונמצא שהאינסוף בהווה גדול מהאינסוף עד הבריאה. ה"צמח צדק" דוחה טענה זו מכול וכול

33 מורה הנבוכים א, עד (קכח ע"ב - קכט ע"א).

34 ה"צמח צדק" מפנה להקדמות הראשונה והשנייה בתחילת החלק השני של ה"מורה". לפי ה"צמח צדק" הקדמות אלו מבוססות על ההנחה כי לא ייתכן שבעל גבול אחד יהיה גדול מבעל גבול אחר.

35 ראה מורה הנבוכים א, עג, ההקדמה האחת עשרה.

36 ספר החקירה, לא ע"ב.

37 מורה הנבוכים עם פירושים, ורשה תרל"ב, א, דף קכט ע"א.



ומסביר שלא ניתן לצרף את האינסוף האלוהי למושג הזמן, "כמו שאין שייך צירוף האבן אל השכל לומר שעי"ז נעשה השכל גדול יותר מכמו שהי[ה] בלי אבן עד"מ [= על דרך משל]"<sup>38</sup>. אלוהים הוא למעלה מגדרי הזמן והמקום באופן מוחלט. כשם שאלוהים לא נעשה גדול יותר על ידי צירוף המקום הגשמי עם בריאת העולם, כך אין הוא קיים זמן רב יותר עם ולאחר בריאת העולם. יש לציין כי דבריו של ה"צמח צדק" תואמים את התאולוגיה המימונית.<sup>39</sup>

מדבריו של ה"צמח צדק" אנו למדים כי נאמנותו לרעיון חידוש העולם והוכחתו גדולה מנאמנותו לרמב"ם. ה"צמח צדק" אינו נמנע מלהאשים את הרמב"ם בחוסר עקביות ובטענה בוטה כל כך, כמו "עקשות לבד בלי שכל".

### הראיה הטלאולוגית

בחלקו השני של ספר החקירה ה"צמח צדק" דן בהרחבה בראיה הטלאולוגית. בקשר לכך הוא מצטט את דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ג, יג:

ודע — כי מן הגדולות שבראיות על חדוש העולם, למי שמודה על האמת, הוא מה שיעמוד עליו המופת בנמצאות הטבעיות — כי לכל דבר מהם תכלית אחד ושזה מפני זה — והיא ראיה על כוונת מכוון, ולא תצויר כוונה רק עם התחדשות מחודש.<sup>40</sup>

התכלית שאליה הרמב"ם מתכוון בקטע זה פירושה שהווייה אחת נוצרה כדי לשרת הווייה אחרת. תכלית, במובן זה, מחייבת גורם חיצוני שיצר במכוון את המציאות האחת למען המציאות האחרת.

את הראיה מן התכליתיות ה"צמח צדק" מציג כחלק מתפיסת התכלית של הרמב"ם,<sup>41</sup> ששורשה כבר בהקדמה לפירוש המשנה.<sup>42</sup> הרמב"ם קובע שם כי כל הנמצאים בעולם התת-ירחי נוצרו למען האדם. ומה בנוגע לגרמי השמים והשכלים הנבדלים? ה"צמח צדק" מציג את דעת הרמב"ם כך: אף שגם הם משפיעים ומטיבים לאדם, אין זו התכלית העיקרית לקיומם.<sup>43</sup> ה"צמח צדק" מדגיש שגם לגרמי השמים והשכלים הנבדלים יש

38 ספר החקירה, לא ע"א. ►

39 "ואינו מצוי בזמן, עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים" (יסודי התורה, פ"א הי"א). ►

40 הציטוט מופיע בספר החקירה, יז ע"א, כד ע"ב. בעניין ראיה זו ראה וולפסון, המחשבה, עמ' 124-123; Davidson, Proofs, pp. 213-236. ►

41 על סוגיית התכלית במשנת הרמב"ם ראה דיזנדרוק, התכלית; גולדמן, "על תכלית המציאות במורה נבוכים", מחקרים, עמ' 87-114; שוורץ, סתירה, עמ' 80-102. ►

42 ראה הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' נו; ספר החקירה, כד ע"א. על תכלית האדם בפירוש המשנה לעומת "מורה הנבוכים" ראה שוורץ, אמונה, עמ' 56-68. ►

43 על פי מורה הנבוכים ב, יא. ►

תכלית לפי הרמב"ם, אם כי לא למען האדם.<sup>44</sup> ה"צמח צדק" מבחין בדעת הרמב"ם בין תכלית פנימית של כל מרכיבי המציאות לבין התכלית של כלל המציאות. דעת הרמב"ם היא שלכל מרכיבי המציאות יש תכלית, אבל לכלל המציאות אין תכלית אלא רצון האל בלבד.<sup>45</sup> ה"צמח צדק" עצמו חולק על הרמב"ם בעניין זה, וסובר שכל המציאות נבראה למען האדם והאדם נברא כדי לעבוד את האל.<sup>46</sup>

### הנס כראיה לחידוש העולם

עמדתו של הרמב"ם לגבי תופעת הנס נדונה במחקרים רבים.<sup>47</sup> המחקרים מתייחסים לעצם תופעת הנס, האם היא אפשרית לפי הפילוסופיה של הרמב"ם וכיצד. מה שברור הוא שגם אם קיבל הרמב"ם את הנס כאפשרי, הוא צמצם את תופעת הנס למינימום ההכרחי. הכרת אלוהים של הרמב"ם מבוססת על העולם הטבעי (ה"פיזיקה" וה"מטפיזיקה") ולא על הנסים. הרמב"ם לגלג על מי שמעדיף את הנס על הטבע ומשתדל לראות בכל מה שאפשר עניין של נס.<sup>48</sup> הרמב"ם סירב לראות בנס הוכחה לאמונה, וקבע כי "המאמין על פי אותות יש בלבו דופי".<sup>49</sup> לעומת מעמדו המרכזי של הנס במקרא, אצל הרמב"ם הוא מופיע כעניין שולי בלבד. בניגוד לרס"ג,<sup>50</sup> הרמב"ם סובר שאין הנביא צריך לעשות אות שיש בו שינוי מנהגו של עולם,<sup>51</sup> ואף המשיח אינו עושה אותות ומופתים.<sup>52</sup>

44 "עכ"פ אף לדבריו יש תכלית ומכוון בכל נמצא וכמ"ש במ"נ ח"ג פי"ג וז"ל שהטבע לא יעשה דבר לבטלה ר"ל אי אפשר לו מבלי תכלית אחת וכבר ביאר ארסטו שהצמחים נבראים בעבור בעלי חיים וכן באר בקצת הנמצאות שזה מפני זה..." (ספר החקירה, כד ע"ב). ▶

45 "ומש"ש [= ומה שכתב שם] הרמב"ם בענין התכלית האחרונה למציאות העולם, שאין לומר בזה תכלית רק רצון, אינו סותר כל הנ"ל שזהו ענין אחר" (שם, שם). ▶

46 שם, כד ע"ב - כה ע"א. ▶

47 ראה למשל: Reines, Maimonides; נהוראי, בעיית הנס; שוורץ, האמנם. ▶

48 "השתדלותנו והשתדלות כל איש תבונה מהיחידים – הפך השתדלות ההמון: שהמון אנשי התורה, הנאהב שבדברים להם והערב לסכלותם, ששימו התורה והשכל שני קצוות סותר, ויוציאו כל דבר נבדל ומופרש מן המשכל, ויאמרו שהוא מופת, ויברחו מהיות דבר על מנהג הטבע... ואנחנו נשתדל לקבץ בין התורה והמשכל, וננהיג הדברים כלם על סדר טבעי אפשר בכל זה, אלא מה שהתבאר בו שהוא מופת ולא יתכן לפרשו כלל, אז נצטרך לומר שהוא מופת" (אגרות הרמב"ם, א, אגרת תחיית המתים, מהד' שילת, עמ' שס-שסא). על יחסו של הרמב"ם לנסים באגרת תחיית המתים ראה הרטמן, מנהיגות, עמ' 161-168. ▶

49 הלכות יסודי התורה, פ"ח הכ"א. ▶

50 ראה הנבחר באמונות ובדעות, מהד' קאפח, עמ' קכד-קכה. ▶

51 ראה הלכות יסודי התורה, פ"י ה"א. ▶

52 הלכות מלכים, פי"א ה"ג. (בניגוד לעמדתו באגרת תימן. על דמותו של המשיח באגרת תימן לעומת הלכות מלכים ראה ד' הרטמן, שם, עמ' 104-123.) על פרשנותו של רמ"מ להלכה זו ראה להלן פרק שישי, עמ' 184-191. ▶

הספרות החסידית הקלסית מגלה יחס חיובי לנסים ולמופתים. הבעש"ט זכה לטהילה יותר בשל התכונות המאגיות שלו מאשר בשל למדנותו.<sup>53</sup> הצדיק החסידי מחולל אותות ומופתים וכך מביא ישועה והצלה לחסידיו.<sup>54</sup> צמצום הנס על פי תפיסת הרמב"ם אינו עולה בקנה אחד עם הרוח החסידית. ר' שניאור זלמן בולט בחריגותו ביחס לדמותו של הצדיק. הצדיק החב"ד הוא מורה דרך ומלמד דעת ה', ולא מתווך ומושיע.<sup>55</sup> ר' שניאור זלמן הוכיח את חסידיו על כך שהם באים אליו לבקש ישועה גשמית.<sup>56</sup> על יחסה השונה של חב"ד למופתים נשאל ר' יוסף יצחק שניאורסון על ידי חתנו רמ"מ.<sup>57</sup> בתשובתו כותב ר' יוסף יצחק:

זקני החסידים מדריכים את האברכים והצעירים... והכל סובב והולך על ציר אחד לימוד החסידות, אריכות התפילה, הטבת המדות, התקשרות ושעבוד המוח והלב, אהבת השי"ת ואהבת ישראל. האברכים והצעירים תאבים גם לשמוע איזה סיפור ומופת, אבל זקני החסידים גוערים בהם, כי בעיני גדולי חסידי חב"ד המופתים הם כעין פגיעה בכבוד החסידות, קטנות ושפלות, ואין משים לב לזה.<sup>58</sup>

צמצום מופלאותו של הנס נובע מתוך ההשקפה החב"דית על הבריאה המתמדת והאימנציה הבלתי פוסקת.<sup>59</sup> הנס מאבד את מעמדו המיוחד כהתערבות אלוהית בטבע, שכן גם הטבע עצמו הוא ביטוי להתערבות אלוהית מתמדת שמסתירה את עצמה. רמ"מ רואה בעמדתה של חב"ד כלפי המופתים גם השפעה מימונית. בקשר לכך רמ"מ

53 ראה שלום, דברים, עמ' 324-325; רוסמן, הבעש"ט, עמ' 220-234; אטקס, בעל השם, עמ' 54-87, 266-274. ►

54 על הצדיק במחשבת החסידות ראה אידל, החסידות, עמ' 347-378. בעמ' 347 הערה 1 יש הפניות ביבליוגרפיות למחקרים בנושא זה. ►

55 על הצדיק במשנתו של ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, משנתו, עמ' 352-363; הנ"ל, יחסי צדיק, עמ' 79-92; אטקס, דרכו; וייס, מחקרים, עמ' 94. ►

56 "אהובי אחיי ורעיי מאהבה מסותרת תוכחת מגולה, לכו נא ונוכחה, זכרו ימות עולם בינו שנות דור ודור. ההיתה כזאת מימות עולם, ואיה איפוא מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים, להיות מנהג ותיקון לשאול בעצה גשמיות כדת מה לעשות בעיני העולם הגשמי, אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים אשר כל רז לא אנס להו ונהירין להון שבילין דרקי, כ"א [= כי אם] לנביאים ממש אשר היו לפנים בישראל, כשמואל הרואה אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' על דבר האתונות שנאבדו לאביו. כי באמת כל עניני אדם לבד מדברי תורה וי"ש [= ויראת שמים] אינם מושגים רק בנבואה ולא לחכמים לחם" (תניא, אגרת הקדש, קלד ע"א). ►

57 "בדבר שאלתך במה ניכר יחס דרכי החסידות ותורתו של רבינו הגדול וכ"ק האדמו"רים נשיאי חב"ד, אל דרכי החסידות ותורתו של מורנו הבעש"ט, אשר לעין הרואה הלא דרכי החסידות ותורתן של אדמו"רי ואהלן פוילין וגאליציען קרובים יותר לדרכי החסידות ותורתו של מורנו הבעש"ט מכמו תורת חב"ד, ובפרט עניני המופתים" (ר' יוסף יצחק, אגרות קודש, ב, עמ' שסב). ►

58 שם, עמ' שעה. על ההסתייגות מנסים ונפלאות בחסידות חב"ד ראה Rapoport-Albert, Hagiography, pp. 155-158. ►

59 ראה חלמיש, משנתו, עמ' 134. ►

מצטט<sup>60</sup> את דברי הרמב"ם שבני ישראל לא האמינו במשה בגלל המופתים. רמ"מ כותב, בשם ר' שניאור זלמן,<sup>61</sup> כי המופתים במצרים לא היו בשביל ישראל כי אם בשביל מצרים.<sup>62</sup> עם ישראל אינו זקוק למופתים ואינו מחפש מופתים, כי אם ידיעת אלוהות. ואלה דברי רמ"מ:

משה היה חסיד, דוקא חב"דניק, ולכן לא חיפש מופתים. הוא רצה להביא תורה וידיעת אלקות שכן שיער שעלולה להיות השאלה: "מה שמו"? וכשהיו לו הדברים האמורים, יקבלו אותו בני ישראל.<sup>63</sup>

יש לציין כי אף שרמ"מ מוצא דמיון בין הוגי חב"ד לרמב"ם בעניין זה שהמופתים אינם מקור לאמונה, העמדה הבסיסית שונה. הוגי חב"ד סבורים שהאמונה היא טבעית ליהודי ולכן אין הוא זקוק למופתים,<sup>64</sup> ואילו הרמב"ם סובר שהמופתים מצד עצמם אינם ראיה, כי ניתן לפקפק בהם ולטעון שאינם אלא אחיזת עיניים. ה"צמח צדק", בספר החקירה, חולק על הרמב"ם וסובר שיש מופתים שאין שום אפשרות להסביר אותם אלא כנס שעושה הקב"ה לנביא אמת:

דהא אשכחן בקרא דכמה אותות יש שא"א שיהיו נעשים אלא לנביא אמת שהשי"ת הוא עושה לו מופת וכמ"ש החרטומים לפרעה במכת כינים אצבע אלקים היא וכה"ג גרסינן בגמ' סנהדרין דף צ' עמוד א' ח"ו שהקב"ה מעמיד חמה לעוברי רצונו וכו', הנה מבואר שם דהעמדת חמה באמצע רקיע א"א שיהיה נעשה בלט וכישוף וא"כ יכולה הנבואה להתקיים ע"י אותות אלו.<sup>65</sup>

ה"צמח צדק" סובר כי כל הנסים, אלה הכתובים בתורה ואף אלה שבדורות האחרונים, מהווים ראיה נאמנה לבריאת העולם ברצונו ובכוחו האינסופי של אלוהים. ואלה דבריו:

וכיון שכן גם האות והנס המשנה התולדה הגשמי כמו הניסים דיצ"מ וקי"ס [=דיציאת מצרים וקריעת ים סוף] השליו, והמן והבאר וענני הכבוד וכה"ג [=וכי האי גוונא] שכולם הם התפעלות ענין גשמי שלא כפי הטבע, הרי בהכרח שזהו ע"י כח הא"ס ב"ה הבבע"ג ובב"ת [=האין סוף ברוך הוא הבלתי בעל גבול ובלתי בעל תכלית] שהוא לבדו יכול לברוא יש מאין לכך יוכל להפכו כרצונו.<sup>66</sup>

60 ראה לקוטי שיחות, ב, מתורגם, עמ' 188; שם, ד, מתורגם, עמ' 116 הערה 14. ►

61 ראה להלן, הערה 64. ►

62 לקוטי שיחות, ב, מתורגם, עמ' 188, הערה 23. ►

63 לקוטי שיחות, שם. הדברים נכתבו בשם ר' שמשון, "המלמד" של ר' יוסף יצחק. ►

64 "ישראל עצמן לא היו צריכים למופתים כלל כי הם מאמינים בני מאמינים" (תורה אור, וארא, נז, ע"א). על מושג ה"אמונה" במשנת חב"ד ראה לעיל, עמ' 71; להלן, פרק חמישי, עמ' 120. ►

65 ספר החקירה, סד ע"ב. ►

66 שם, סה ע"א. ►

רק מי שברא את העולם וקבע את חוקיו מסוגל לשנות את חוקי הטבע. כל נברא אחר כפוף לחוקי הטבע ואינו מסוגל לשנותם, אלא אם כן ייתן לו האל כוח על טבעי. בהקשר זה ה"צמח צדק" מזכיר גם מופתים מהדורות האחרונים, כולל אלה של הבעש"ט, המגיד ממזריטש ור' שניאור זלמן.<sup>67</sup>

נראה כי למרות יחסם הצונן של הוגי חב"ד למופתים ה"צמח צדק" משתמש בעניין המופתים על רקע יחסיו עם המשכילים. ל"צמח צדק" היו ויכוחים רבים עם משכילי זמנו, ומלחמה על החינוך היהודי.<sup>68</sup> כידוע זלזלו המשכילים במופתים של גדולי החסידות וראו בהם דמיון שקר.<sup>69</sup> חשוב היה ל"צמח צדק" להתייבב בחזית אחת עם גדולי החסידות ולצדד במופתים כראיה לאמונה. השימוש במופתים כהתמודדות עם רוחות של כפירה בולט במיוחד אצל רמ"מ. רמ"מ מצביע על שלוש אידאולוגיות זרות שכל אחת בתקופתה היטתה חלקים של עם ישראל מהאמונה השלמה: אלילות, פילוסופיה ומטריאליזם. רמ"מ כתב כי בתקופה שבני ישראל עבדו עבודה זרה הם הכירו במציאות על-טבעית וחטאם היה שלא הבינו כי הכוכבים והמזלות אינם אלא כגרזן ביד החוצב; בתקופה שבה שלטה הפילוסופיה הודו כולם כי הגשמיות טפלה לרוחניות, וחטאם של הפילוסופים היה שלא האמינו כי הקב"ה הוא למעלה מהשכל ומהגדרותיו. התקופה הקשה ביותר היא תקופתנו, שבה שולטת החומרנות. בתקופה זו יש תפקיד חשוב למופתים. ואלה דברי רמ"מ:

ובימינו אלו, אשר המלכות נהפכה למינות ופשתה שיטה, ר"ל, שאין בעולם כי אם החומר והגשם וחוקי הטבעיים המושלים בו, כי השכל והרוחניות אינם אלא תולדות הגשם וצורתו אשר ילבש, ואין להם קיום בפ"ע, עם בנ"י, אשר כולם הם מאמינים בד' אחד הרי מפני צוק העיתים וכו', האמונה בסתם בנ"א היא בדרך מקיף בלבד. ואינה ניכרת ונרגשת במעשי האדם היום-יומיים ותהלוכותיו כלל. גם מפני רוב טרדות הפרנסה שמושקעים בהם יומם ולילה, שכלו ומוחו של האדם נעשים רק קרדום למצוא ע"י את פרנסתו, וא"א אשר במשך הימים לא יגשים כ"ז חושי האדם, שכלו והבנתו. עתה הרי מופת הנראה לעיני בשר מעלה את

67 "וכן מאשר בכל דור ודור גם אחר הנביאים, השי"ת מראה אותות ומופתים בישראל כמו מתנאים ואמוראים כמבואר בגמ' ומדרשות, וגם אחריהם, כידוע מהרוקח ור"י חסיד וסייעתם שהיו אנשי מופת מאוד, וגם אח"כ מהאריז"ל שעליו אמרו פלאי פלאות מופתים שהיה השי"ת מראה על ידו, וכן בדורו היה הרב ב"י ז"ל שהיה לו מלאך מגיד השלוח לו, ואחריהם בדור שלפנינו הבעש"ט ז"ל אשר כמוהו לא היה מימות ראשונים פלאי פלאות ניסים היוצאים מהטבע היו נראים על ידו כאשר שמעתי מאאזמו"ר נ"ע שהוא ותלמידו הה"מ נ"ע היו רואים מסוף העולם ועד סופו ממש בעין ראייה והיו אומרים מה שהיו רואים כאשר היה נראה בעליל לתלמידיהם, והיינו ע"י שהיה גלוי לפנייהם אור שנברא ביום ראשון שהשי"ת גנוז בתורה, הנה כל אלה המופתים האמיתיים מגלים גילוי א"ס ב"ה הבע"ג, גם מזקני נ"ע שמענו עתידות קולע אל השערה" (שם). ▶

68 ראה היילמאן, בית רבי; ר' יוסף יצחק, אדמו"ר. ▶

69 ראה למשל רובינשטיין, יוסף פרל, עמ' 33-37. ▶



האדם – ולא רק לשעה – מבירא עמיקתא לאיגרא רמה. כי לפתע פתאום יראה אור בחושך שבו נמצא ע"ע [= עד עתה]. ירגיש אשר אין הגשמיות שסביבו עב וחשוך כ"כ, כי רק הרוחני הוא המהוו ומקיימו בכל עת ובכ"ש וכו' וגבוה על גבוה וגבוה עליהם בורא הכל, שהוא המושל ושולט גם בעוה"ז הגשמי והחומרי.<sup>70</sup>

רמ"מ, שחי בצעירותו תחת השלטון הקומוניסטי, הכיר היטב את השיטה המטריאליסטית. רמ"מ רואה במופת אמצעי "לנער" את האדם משקיעתו בהשקפה חומרנית. המופת מהווה עדות חיה של עליונות הרוח על החומר. רמ"מ מסביר, בשפה חב"דית, כיצד רבים מבני ישראל, "מאמינים בני מאמינים", למעשה אינם מאמינים. האמונה היא אמנם נחלתו של כל יהודי אבל היא יכולה להישאר ב"מקיף", היינו ברבדים של הנפש שאינם מודעים לאדם ואין הוא חש ומרגיש אותם, ועל כל פנים לא באופן כזה שמשפיע על אורחות חייו. המופתים מסייעים לכך שהאמונה תהיה "פנימית" ומשמעותית לחייו של האדם. גם לגבי החסידים כתב רמ"מ שלא הרי החסידים בזמנו של ר' שניאור זלמן כחסידים בזמנו. לדידו, חסידים בזמנו של ר' שניאור זלמן היו מוחם ולבם זכים, ודי בלימוד תורת החסידות כדי לרומם את נפשם, מה שאין כן החסידים בזמנו.<sup>71</sup>

## סיכום

על פי המסורת החב"דית<sup>72</sup> חובר ספר החקירה כחלק מהוויכוחים שהיו ל"צמח צדק" עם חוגי המשכילים ברוסיה. מסורת זו יכולה לשמש הסבר הן לצורך שראה ה"צמח צדק" בכתיבת הספר, והן למקום החשוב שה"צמח צדק" מייחס לדעת הרמב"ם. במכתב של ה"צמח צדק" משנת תר"ח אנו רואים כיצד הוא השתמש בדברי הרמב"ם כדי לסתור את סדר הלימוד שהציעו המשכילים. אחת מההצעות שעליהן נדרש ה"צמח צדק" לחוות דעה הייתה ללמד פרשיות נבחרות מהתנ"ך ולדלג על "פרשיות שאינם כ"כ הכרחיות[ות]

70 רשימה של רמ"מ בתוך הלפרין, ורבים, עמ' 18-19. ►

71 שם, עמ' 17. על יחסו החיובי של רמ"מ לעניין המופתים בתקופתו נלמד מהמובאות הבאות:  
1. "יש רבי בישראל, ואין הוא נכנס בהגבלות הטבע, והרוצה ללכת לבטח דרכו: במסחר, בהנהגת הבית, וכו' – לא ירים את ידו מבלי לשאול את פי הרבי" (אגרות קודש, ג, עמ' נד).  
2. "...צריכה להיות הנהגה עתה באופן של מופתים" (מתוך שיחה לפרשת בשלח תשט"ו, כפר חב"ד 843 עמ' 12).

3. "לפרסם אצל עצמו ואצל הזולת, ובכל מקום ומקום – את הניסים שהקב"ה עושה עימנו, מתוך ידיעה שבזה קשורה הגאולה האמיתית והשלימה" (התוועדות תשנ"ב, א, עמ' 408). ►

72 "ע"פ המסופר, וגם מפי כ"ק מו"ח אדמו"ר, כתב כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' ספרו החקירה בקשר עם נסיעתו לפטרבורג, בשנת תר"ג והויכוחים בעניני דת, תורת ישראל, קבלה וחסידות שהיו שם" (לשון רמ"מ בפתח דבר של ספר החקירה). על ועידה זו ראה לעיל, עמ' 71. ►



או שאינם כ"כ הגונות להדרש לפני נערים וקטנים".<sup>73</sup> בתשובתו של ה"צמח צדק" להצעה זו הוא מסתמך על דברי הרמב"ם ביסוד השמיני מי"ג העיקרים, הכותב שאין לחלק בתורה בין עיקר לטפל וכי התורה כולה מקשה אחת וקדושה אחת.<sup>74</sup> על חשיבותו של הרמב"ם בעיני המשכילים<sup>75</sup> ניתן ללמוד מהצעתם ללמד "לקוטים מהרמב"ם ז"ל יכילו ההלכות היותר נאות להדרש בבתי ספר למשכילים".<sup>76</sup> הצעה זו אף היא נדחתה על ידי ה"צמח צדק". מכל מקום, ניתן לשער שחשיבותו של הרמב"ם אצל המשכילים הייתה אחד מהגורמים למשקל החשוב שנתן ה"צמח צדק" לרמב"ם בספר החקירה. באופן בסיסי ה"צמח צדק" מציג את שיטת הרמב"ם על פי הפשט המימוני, היינו כמי שהוכיח את חידוש העולם בראיות אבל לא במופתים.<sup>77</sup> עם זאת ראינו שלושה מקומות שבהם ה"צמח צדק" חורג מהפשט המימוני:

1. לגבי הראיה הקוסמולוגית של הרמב"ם — ה"צמח צדק" חורג מהפשט המימוני בכך שהוא מנטרל מראיה זו את בסיסה, היינו, קדמות העולם.
2. ה"צמח צדק" מייחס לרמב"ם תפיסה של בריאה מתמדת, בניגוד לפשט המימוני.
3. לגבי הראיה של רס"ג מן ההרכבה — ה"צמח צדק" מציג את הרמב"ם כמי שמסכים לראיה זו. כפי שהראינו לעיל, טענתו של ה"צמח צדק" אינה נכונה.

כמו כן ראינו כי ה"צמח צדק" חולק על הרמב"ם במקומות מספר ואף תוקף אותו בלשון בוטה. יש לציין כי הוויכוחים של ה"צמח צדק" עם הרמב"ם הם במישור הרציונלי ולא במישור האמוני. מבחינה אמונית, ה"צמח צדק" סובר, כאמור לעיל, שהרמב"ם החזיק אף הוא בדעת החידוש. יתר על כן, בספר "דרך מצותיך", מצות האמנת האלוהות ומצות אחדות ה', ה"צמח צדק" מציג את עיקרי האמונה היהודית על פי העיקרים של הרמב"ם. את תפיסותיו החסידיות ה"צמח צדק" מציג כפרשנות ובפיתוח לדברי הרמב"ם, כפי שהראינו בפרק הקודם. ה"צמח צדק" תוקף את הרמב"ם במישור השכלתני וטוען שיש בסיס רציונלי חזק לקבל הוכחות שהרמב"ם דחה ב"מורה הנבוכים".

חיבור נוסף של ה"צמח צדק" מודפס בספר החקירה.<sup>78</sup> בחיבור זה ה"צמח צדק" דן בפרקים הלקסיקוגרפיים שב"מורה הנבוכים".<sup>79</sup> חיבור זה משווה בין פירושי הרמב"ם

73 היילמאן, בית רבי, קיד ע"ב; ר' יוסף יצחק, אדמו"ר, עמ' 43. ►

74 ראה הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' קמד. ►

75 על השפעתו של הרמב"ם על חוגי המשכילים ראה מאהלר, החסידות, עמ' 56-57, 259, 267, 286. ►

76 היילמאן, בית רבי, שם; ר' יוסף יצחק, אדמו"ר, עמ' 46. ►

77 "מופת ענינו בלשוננו ידוע בענין אות או ראיה... ואמנם בעבור שהראיות על הדבר שני מינים, ראיה חזקה שאין ספק באמתתה, והראיה למטה הימנה באמתות, יחדתי הראיה החזקה שאין ספק באמתתה בשם מופת, והאחרת סוגה ראיה" (פירוש מהמלות זרות, נספח למורה הנבוכים, מהד' אבן-שמואל). ►

78 ספר החקירה, עמ' 130-168. ►

79 החיבור עוסק בשנים עשר הפרקים הראשונים של "מורה הנבוכים". ►

למילים ה"מגשימות" בתנ"ך לבין פירושי מקובלים, עד לזקנו ר' שניאור זלמן. כידוע הואשמו המקובלים, על ידי חוגים רציונליים חסידי הרמב"ם, בהגשמת האלוהות. ייתכן כי מטרת חיבורו זה של ה"צמח צדק" לנקות האשמה זו מעל ראשיהם של המקובלים. ה"צמח צדק" מבקש להראות כי לא רק הרמב"ם התמודד עם המילים ה"מגשימות" בתנ"ך אלא אף המקובלים. אם השערנו זו נכונה, הרי שלחיבור זה ולחיבור העיקרי שבספר החקירה מגמה משותפת – להציג את האמונה המסורתית (ובכלל זו את תורת הקבלה) כאמונה רציונלית.

אף שספר החקירה יוצא דופן, הוא מתמזג עם המגמה המרכזית של חב"ד להתאים את הרמב"ם לגישתם. כאמור לעיל, ה"צמח צדק" מציג את הרמב"ם לא רק כמי שמחזיק בדעת החידוש אלא אף כמי שסובר כי הבריאה מתמדת. את ההלכה ביסודי התורה פ"א ה"ה, המבוססת בפשטות על הקדמות, ה"צמח צדק" מסביר ברוח חב"ד. כך הפך ה"צמח צדק" את הרמב"ם מפילוסוף אריסטוטלי להוגה חב"די.<sup>80</sup>

80 ה"צמח צדק" מודע לכך ש"הרמב"ם נמשך אחר דברי אריסטו" (ספר החקירה, ב ע"א), אך סובר שהדברים נכונים רק לגבי דרכי ההוכחה והמחקר ולא לגבי תוכני האמונה. ►

## פרק רביעי

# שלבים בהתפתחות גישתו של ר' מנחם מענדל שניאורסון למשנת הרמב"ם

בפרק זה נעקוב אחר ההתפתחות ביחסו של רמ"מ למשנתו של הרמב"ם. נראה כי בשנים המוקדמות יותר (לערך ת"ש-תש"ל) נטה רמ"מ לפרש את משנת רמב"ם על פי פשוטה.<sup>1</sup> מנקודת מבטו השמרנית של רמ"מ, וכל שכן מנקודת מבטו הקבלית-חסידי, התייחסותו כלפי הרמב"ם כללה גם נימה של ביקורת ומחלוקת. עם השנים נראה כי יש אצל רמ"מ נטייה הולכת וגוברת לפרש את הרמב"ם ברוח חסידות חב"ד ולהימנע מכל ביקורת ומחלוקת, עד כדי הערצה בלתי מסויגת.

## הרמב"ם כמקובל

בפרק הראשון הבאנו את דבריו של ר' יוסף יצחק כי "הרמב"ם היה מקובל גדול", אלא ש"נזהר מאוד שלא לגלות זאת".<sup>2</sup> בפרק זה נראה כיצד קיבל רמ"מ את המסורת המשפחתית של ר' יוסף יצחק וכיצד התייחס אליה. בשיחות רבות רמ"מ מניח כדבר פשוט שהרמב"ם היה מקובל: "ידוע שהרמב"ם היה מקובל וענינים רבים בספריו מקורם בזה, קבלה...".<sup>3</sup> לדעתו שימש ספר הזהר מקור לרמב"ם ב"משנה תורה".<sup>4</sup> במכתביו<sup>5</sup> ובשיחותיו רמ"מ מבאר הלכות מספר ב"משנה תורה" וכן עניינים

- 1 החלוקה לשנים אינה גורפת וחותרת. גם בשנים המוקדמות יש פירושים קבליים לרמב"ם. אולם ניתן להצביע בבירור על מגמה הולכת ומתפתחת של פרשנות קבלית-חב"דית במהלך השנים, וכן על כך שבשנים המוקדמות יש העזה לבקר את הרמב"ם ולהבליט את השוני שבין שיטתו לשיטת חב"ד. ▶
- 2 ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 79. ▶
- 3 לקוטי שיחות, ג, מתורגם, עמ' 21. בהתוועדויות תשי"ב, א, עמ' 258, לאחר שהביא את דברי חותנו, הוסיף רמ"מ: "אבל לאח"ז [=לאחרי זה] באו רבותינו נשיאינו וגילו עניני הקבלה שבחיבורי הרמב"ם". ▶
- 4 "וידוע דכו"כ [דכמה וכמה] הל[כות] ברמב"ם מקורם בזה. וראה הרמב"ם והזהר (סיני, כרכים לב-לד) להר"ר מרגליות. וש"נ [=ושם ניסמן] (שערי אמונה, עמ' לד, הערה 20). ▶
- 5 ראה לדוגמה: אגרות קודש, ב, עמ' רמו-רמז. ▶

מספר ב"מורה הנבוכים" על פי ספר הזוהר. לצורך העניין אסתפק בשתי דוגמאות בולטות: א. הטעם שהרמב"ם כותב ב"מורה" למצוות הקטורת הוא אחד מהעניינים הבולטים שלגביהם תהום פעורה בין גישתו של הרמב"ם לבין הגישה הקבלית לטעמי המצוות.<sup>6</sup> ודווקא כאן, ללא נימה מסויגת, רמ"מ רואה בתוך דברי הרמב"ם את הרובד הסודי:

הרמב"ם במורה נבוכים מבאר טעם מצות הקטורת שהיא להטבת הריח בביהמ"ק וריח העובדים בו. אומנם מובן שאין כוונת הרמב"ם שהעברת ריח הרע כפשוטה היא כל הטעם לעבודה גדולה הלזו, ובודאי מרומז בזה גופא גם טעם פנימי יותר, וי"ל שהוא הטעם המבואר בזהר<sup>7</sup> שעבודת הקטורת היא להעביר הזוהמא וטינופא דיצה"ר.<sup>8</sup>

ב. בקשר ללשון הרמב"ם בתחילת הלכות יסודי התורה רמ"מ כותב ש"לשון הרמב"ם הוא העתקה — בלשון הקודש — מלשון הזהר".<sup>9</sup> הוא מסביר כי ספר הזוהר שימש מקור לרמב"ם בהגדרת מצוות ידיעת האל.<sup>10</sup> הרמב"ם למד מהזוהר כי האמונה צריכה להיות באופן של ידיעה, וכן שמצוות האמונה באל אינה רק הידיעה הכללית ש"האלקה נמצא", אלא גם הפרטים הנוגעים לשלמות מציאות ה'. רמ"מ, המאמין בקדמותו של ספר הזוהר, ודאי אינו מוכן לקבל שמחבר הזוהר העתיק מהרמב"ם ולא להפך. אף ששיחות רבות לאורך כל שנות נשיאותו<sup>11</sup> רמ"מ מסתמך על דברי חותנו שהרמב"ם היה מקובל ומסביר עניינים רבים בכתבי הרמב"ם על פי תורת הקבלה, ניתן בכל זאת לראות כי בשנים המוקדמות אין הוא שלם עם הנחה זו ומפנה לספרי מקובלים הכותבים להפך. רמ"מ, שהוציא בעצמו את ספרי ר' יוסף יצחק והוסיף עליהם הערות, כתב ש"לכאורה

6 רבנו בחיי עמד על כך בביאורו לתורה, שמות ל, א: "וכיון שבאר לנו הרב [= הרמב"ם] בכאן ענין הקטרת בסודו מעתה ראוי לכל משכיל להרחיק דעת הרמב"ם שכתב בזה בטעמי המצוות... והנה הרב הכריחו לומר כן הדרך אשר דרך בה בשאר המצות אבל חס ושלום שנתלה העקר הגדול שבסוד הקטרת שחייבה עליו התורה כרת לעושה כמוהו כמתכונתו בטעם החלוש הזה" (ר' בחיי בן אשר, ביאור על התורה, ב, מהד' שעוועל, עמ' שט).

7 זוהר חדש, ב, מגילת שיר השירים, דף יג ע"א.

8 לקוטי שיחות, יד, עמ' 129.

9 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קמא. רמ"מ עורך שם השוואה מדוקדקת בין לשון הרמב"ם ללשון הזוהר ברעיה מהימנא, ב, פרשת וארא, דף כה ע"א:

יסוד היסודות ועמוד החכמות = פקודא דא קדמאה דכל פקודין

לידע שיש שם מצוי ראשון = למנדע ליה לקודשא בריך הוא

והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ כו' = ברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון.

המצוי הזה הוא אלקי העולם אדון כל הארץ (הלכה ה') = דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא.

10 שערי אמונה, עמ' לג-לד.

11 כך מכונה תקופת הנהגתו של הרבי אצל חסידי חב"ד, וזאת על פי קביעתו של רמ"מ כי האדמו"ר

החב"די הוא "נשיא הדור".

צ"ע [= צריך עיון]<sup>12</sup>, ומפנה לשלושה מקובלים שכתבו כי הרמב"ם לא למד את תורת הקבלה וזה בהתאם לשורש נשמתו.<sup>13</sup> במכתב תשובה משנת תש"י הוא חוזר על הסתייגותו, והפעם בלשון צע"ג [= צריך עיון גדול].<sup>14</sup> בלשון חריפה יותר משתמש רמ"מ באיגרת משנת תשכ"ב. במכתב תשובה לרב י' פאזן הוא מאשר את דבריו של הכותב כי הרמב"ם לא למד את חכמת הקבלה, ומציין לאותם מקובלים. בקשר לדברי ר' יוסף יצחק רמ"מ כותב:

ומעולם היה לי קשה מה ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר אשר כ"ק אביו זקנו (בן אדמו"ר הצ"צ) אמר, שקבלה בידו רבי מפי רבי עד מורנו הבעש"ט, שהרמב"ם היה מקובל גדול, וזה שהיה נזהר שלא לגלות זה אפילו ברמיזא (כפירוש רש"י ז"ל) מפני שהיה אז מסוכן לגלות עניני קבלה אפילו ברמיזא.<sup>15</sup>

בהמשך הדברים רמ"מ כותב כי אולי בסוף ימיו עסק הרמב"ם בקבלה, ומציין לספרים מספר הטוענים כך.<sup>16</sup> הסתייגותו של רמ"מ מדברי ר' יוסף יצחק נדירה ביותר, וכמעט חסרת תקדים ביחסו של רמ"מ לחותנו. בניגוד לעמדתו המהוססת של רמ"מ, בשנים המוקדמות, ביחס לידיעותיו של הרמב"ם בקבלה, הרי שבשנת תשמ"ה אין הוא מהסס עוד וקובע בפסקנות, ואף מביא הוכחה לכך, שהרמב"ם עסק בקבלה. ואלה דברי רמ"מ שנאמרו בבית מדרשו:

מכאן תשובה גם לאלו הטוענים שתורת הקבלה לא הגיע לידי הרמב"ם וכו', שכן הרמב"ם מזכיר ומדגיש בהקדמתו לחיבורו אודות "כל אותם הפירושים וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים" והרי מצינו בתשובות הגאונים, כמו: רב האי גאון<sup>17</sup> ורב שרירא גאון, וכיו"ב, כו"כ ענינים בתורת הקבלה וזה לא יתכן לומר — ח"ו וח"ו — שהרמב"ם לא התייחס או שדילג על אותם תשובות הגאונים שעסקו בתורת הקבלה!! בודאי למד הרמב"ם ועסק גם בתורת הקבלה, ועד שכו"כ ענינים בספר הי"ד יסודם בתורת הקבלה.<sup>18</sup>

- 12 ספר השיחות הת"ש, מתורגם, עמ' מז הערה 70. ►
- 13 "לכאורה צ"ע ממ"ש [= צריך עיון ממה שכתב] בשער הגלגולים הקדמה ל"ו ומהר"ש אלקבץ בפירושו לשיר השירים [כנראה הכוונה לפרק ז פסוק יד] אשר הרמב"ם לא למד חכמת האמת. וראה שם הגדולים להחיד"א מערכת רמב"ם" (שם). ►
- 14 אגרות קודש, ג, עמ' רכה. ►
- 15 אגרות קודש, כב, עמ' קכט. ►
- 16 "מגדל עוז הל' יסוה"ת פ"א ופ"ב. שו"ת מהר"ם אלשקר סימן קי"ז. עבודת הקדש ח"ב פי"ג. הלבוש, לבוש פנת יקרת ח"א פנ"ג". בספרים אלה מובאת "מגילת סתרים" בשם הרמב"ם, ובה עוסק גרשם שלום במאמרו "מחוקר למקובל", בתוך מחקרי קבלה. ►
- 17 על רמזי סוד בתשובות רב האי גאון ראה הרב ב"צ חי עוזיאל, שלשלת, עמ' תצ; עובדיה, תולדות, עמ' תקסח. ►
- 18 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1950. ►

דברים אלה משקפים לדעתי שינוי עמדה. אמנם גם בשנים המוקדמות רמ"מ מזכיר שהרמב"ם היה מקובל, אבל שם הוא מסתמך אך ורק על חותנו, ובמקומות מספרי מסתייג מדבריו, כפי שהבאנו. במקור האחרון הוא מביא הוכחה משלו לעיסוקו של הרמב"ם בקבלה ומדבר על כך בוודאות מוחלטת, ללא שמץ של הסתייגות או היסוס.

### יחסו של רמ"מ ל"מורה הנבוכים"

במכתב משנת תשי"ג, העוסק בפרשנות התורה לאור תורת האבולוציה, רמ"מ תוקף את המגמה לפרש את התורה בהתאם למדע. הוא רואה בתורה את האמת המוחלטת והקבועה, ואילו את המדע כאמת יחסית ומשתנה. את הפרשנות המדעית לתורה רמ"מ רואה כנובעת ממגמה אפולוגטית, שלדעתו אין בה טעם:

ידועים הפירושים שנמצאו באיזה ספרים, ובפרט במאמר אור החיים<sup>19</sup> שמזכיר במכתבו, שיש לקשרם עם שיטת ההתפתחות. אבל המעיין בספרים ומאמרים אלה יראה, שכתובים הם לא מתוך הכרה פנימית בחיוב השיטה, אלא לשם מטרה מכוונת שמוצאים אנו בספרות ההצטדקות (אפולוגטית), שרצו להראות לאומות העולם שיש למצוא דעתם ושיטתם אפילו בכתבי הקדש ובחז"ל. הכותבים עצמם הכירו שאין זה אלא תירוץ דחוק ביותר ותירוץ מתוך אונס והכרח, אלא שראו את עצמם מוכרחים לכתוב ככה כדי להיטיב השקפת ויחס "העולם" לתורתנו הק[דושה] — הגם שהכירו בעצמם שאין זה הפירוש האמיתי. ומי לנו גדול מהרמב"ם אשר עליו אמרו גדולי ישראל "ממשה ועד משה לא קם כמשה", הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים אשר במורה נבוכים, ובפרט טעמי המצוות, לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה.<sup>20</sup> ועל דרך זה הוא אצל כמה מחוקרי ישראל החרדים בימי הביניים ובימינו, אשר חושבים שיש לקדש את השם על ידי עיקום פירוש דברי חז"ל כדי להתאימם להשיטות ה"מדעיות", כיון שעל ידי זה תרום קרנם בעיני כמה חוגים מבני ישראל וגם מאומות העולם.<sup>21</sup>

במכתב זה רמ"מ רואה את "מורה הנבוכים" כספר אפולוגטי שאינו משקף נאמנה את עמדותיו של הרמב"ם. דעותיו האמיתיות של הרמב"ם מוצגות ב"משנה תורה" דווקא. ספר "מורה הנבוכים" נכתב מתוך מגמה להראות שאין סתירה בין הדת היהודית לבין חשיבה פילוסופית. הספר נכתב כצורך שעה, כדי להציל את אמונתם הרופפת של הנוטים אחר הפילוסופיה היוונית, ומתוך חשש שמא יאבדו אלה את אמונם בתורה. רמ"מ מבסס

19 רבי ישראל ליפשיץ, "דרוש אור החיים", לקראת סוף כרך יג (ללא מספר עמוד). ►

20 על טעמי המצוות ב"מורה הנבוכים" לעומת "משנה תורה" ראה טברסקי, מבוא, עמ' 322-333; לוינגר, על טעם; הרוי, הערות, עמ' 104. ►

21 אגרות קודש, ז, עמ' קלג-קלד. ►



את גישתו על הסתירות שבין "משנה תורה" ל"מורה הנבוכים" ומניח כי "משנה תורה" משקף את דעותיו האמיתיות של הרמב"ם, ולא "מורה הנבוכים". מובן שניתן לטעון את ההפך ולומר – כדברי ליאו שטראוס<sup>22</sup> – ש"מורה הנבוכים" דווקא משקף את דעותיו האמיתיות של הרמב"ם לעומת "משנה תורה" שהוא ספר של חוקים ונכתב עבור המון העם. גישתו של רמ"מ מקורה ככל הנראה באיגרת הרמב"ן אל רבני צרפת, בעקבות החרם על "ספר המדע" ו"מורה הנבוכים". הרמב"ן סגור על הרמב"ם וכתב:

והוא כמוכרת ואנוס לבנות ספר מפני פלסופי יון שמה לנוס, לרחוק מעל ארסטו וגליאנוס... נמשכו הלבבות אחר היונים, התחילו בשבח וסיימו בגנות, והנה שם הרב ספריו כתרים בפני פורעניות, מגן הוא לחצי קשתי בני יון החוקקים חקקי און להעלות הטובעים בבור שאון מטיט היון.<sup>23</sup>

סמכותו של הרמב"ם והשפעתו של "מורה הנבוכים" עוררו במאה ה־13 מחלוקת על ערך החכמות.<sup>24</sup> רבנים שמרנים, שהעריצו את הרמב"ם בשל מפעלו ההלכתי מחד גיסא ולא יכלו להשלים עם דעותיו ב"מורה" מאידך גיסא, מצאו את הנוסחה הגואלת ברוח דבריו של הרמב"ן. רמ"מ סובר שהמניע האפולוגטי לא היה מנת חלקו של הרמב"ם בלבד אלא של כלל הפילוסופים היהודיים בעלי הגישה הרציונלית. רמ"מ סובר שבמבט כולל ובפרספקטיבה היסטורית הכתיבה האפולוגטית נכשלה, וכך כתב במכתב משנת תשי"ז:

ומי לנו גדול מחוקרי ישראל בדורות הראשונים שבודאי כוונתם היתה רצויה במה שרצו לבאר כמה ענינים בתורתנו ואמונתנו שיהיו מתאימים לשיטת הפילוסופיה השליטה בדורם, אשר בתלמידיהם ותלמידי תלמידיהם באה עי"ז תוצאות הפוכות מאשר קוו להן, ז.א. שחלק חשוב מהם עשו את הפילוסופיה שלטת ולפוסק אחרון ובממדים גדולים כ"כ עד שהוכרחו מנהיגי ישראל בימים ההם לאסור העיון בספריהם עכ"פ לתקופה ידועה.<sup>25</sup>

ראינו, אם כן, כי רמ"מ מתייחס בשני מכתבים, משנת תשי"ג ומשנת תשי"ז, בהסתייגות רבה לעמדותיו של הרמב"ם ב"מורה הנבוכים".<sup>26</sup> לעומת זאת בשיחותיו של רמ"מ, בעיקר משנת תשמ"ב ואילך, התייחסותו ל"מורה", בדרך כלל, שונה מן הקצה לקצה. על פי רמ"מ בשיחותיו משנים אלה עניינו של "מורה הנבוכים" הוא ביאור מצוות ידיעת

22 ראה שטראוס, ירושלים, עמ' 194-205. ►

23 כתבי רמב"ן, מהד' שעוועל, א, עמ' שלט. ראה עוד לעיל, פרק ראשון, עמק 15. ►

24 ראה על כך שוורץ, משרת, עמ' 311-325. ►

25 לקוטי שיחות, ל, עמ' 268. ►

26 במכתב השני (משנת תשי"ז) אין הרמב"ם מוזכר בפירוש, אבל על רקע המכתב הראשון ברור

שהרמב"ם נכלל בין "חוקרי ישראל" שרמ"מ מזכיר. ►

ה'.<sup>27</sup> העניינים המבוארים ב"מורה" הם עמוקים ואין כל אחד יכול להבינם, ולכן כתבם הרמב"ם באופן של רמז. הספר מיועד אמנם לתלמידו החביב של הרמב"ם והדומים לו, אך מאחר שהוא יכול להגיע גם לאלה שאינם שייכים להכנת העניינים והם עלולים לטעות, לכן הוכרח הרמב"ם להסתיר את דעותיו.<sup>28</sup> האזטריות של ה"מורה" זהה, על פי רמ"מ, לאזטריות של הקבלה, ומי שלומד את ה"מורה" מתוך ענווה יזכה לגלות "איך משה אמת ותורתו אמת הן בנגלה והן בנסתר".<sup>29</sup> משפט זה לקוח מתוך שיחה שעוסקת בקשר שבין הרמב"ם לר' שניאור זלמן. מן הראוי לצטט משפט נוסף מתוך אותה שיחה: "ספר מו"נ הוא (ספר וחלק של) תורה שהיא נצחית". כמה רב המרחק בין התייחסות זו ל"מורה" לבין התייחסותו המוקדמת של רמ"מ ל"מורה". כמו כן, בשנים המאוחרות רמ"מ מתנגד לחלוטין לחלוקה עקרונית בין הרמב"ם איש ההלכה ("משנה תורה") לבין הרמב"ם הפילוסוף ("מורה הנבוכים"). כך אמר רמ"מ בשיחה משנת תשמ"ה:

שלא כדעת הטועים לחלק בין אשיותו של הרמב"ם בספר הי"ד לאשיותו בספר מו"נ (אף שבעבר היו גדולי ישראל שרצו לחלק כן)<sup>30</sup> — רחמנא ליצלן מהאי דעתא לתאר את הרמב"ם ז"ל בתור "אשיות מפוצלת"<sup>31</sup>!

רמ"מ חזר על הדברים בשיחה משנת תשמ"ט, ואלה דבריו:

שני הספרים נכתבו ע"י הרמב"ם עצמו (ודלא כדעת הטועים לחלק בין הרמב"ם בספר הי"ד להרמב"ם בספר מו"נ כמדובר כמ"פ), ובפרט שהספר מו"נ כתב הרמב"ם לתלמידו החביב כו' ועד שכמה ענינים בספר זה נתבארו ע"י הצ"צ בתורת החסידות, שמעתיק לשונו ומבאר דבריו ע"פ תורת החסידות. החילוק אינו אלא בנוגע לאופן ודרך הלימוד שספר הי"ד הוא ספר של הלכות, ונכתב בלשון הקודש... ומדייקים בלשונו וכו' ואילו ספר מו"נ הוא ע"ד החקירה וכו'.<sup>32</sup>

27 התוועדות תשמ"ב, א, עמ' 301. ▶

28 התוועדות תשמ"ד, ג, עמ' 1657-1658. ▶

29 "שיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות הרמב"ם ואדמו"ר הזקן", בתוך ביסטריצקי, הרמב"ם, עמ' ט-כב. ▶

30 ר' יעקב עמדין בפירושו "לחם שמים" למסכת אבות (ב, טו) כתב: "סמ"נ (= ספר מורה נבוכים) אינו מעשה ידי אומן המחבר הגדול הר"מ ז"ל אלא מאחד שרצה ליחנק תלה עצמו באילן גדול". ב"אגרת הפורים" שפורסמה על ידי שכטר (Schachter, Rabbi) כתב עמדין: "ספר מ"נ שלפי דעתי לא חברו הרמב"ם מעולם, אותו שעשה ספר היד החזקה שאנו מתפארים בו ודאי היה עשיר בדעת, אם לא שנאמר עני היה באותה שעה, או שמא תרי רמב"ם הוו. ואע"פ שנמצא גם בספר מדע קצת מדעות משובשות שבספר מ"נ, אפשר היה מי שרצה ליחנק ונתלה באילן גדול". ראה גם טברסקי, הלכה, עמ' 17. על יחסו של ז' יעבץ ל"מורה הנבוכים" לעומת "משנה תורה" ראה מיכאל, הכתיבה, עמ' 454-456. ▶

31 התוועדות תשמ"ה, ב, עמ' 1028. ▶

32 התוועדות תשמ"ט, ב, עמ' 369-370. בשיחה משנת תשמ"ג, העוסקת בתוקפם של דברי חז"ל בענייני מדע, יש עדיין שארית מגישתו המוקדמת של רמ"מ המחלקת בין הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" לרמב"ם ב"משנה תורה". ראה התוועדות תשמ"ג, עמ' 1571-1574. ▶

על פי גישה זו שיטתו האמונית של הרמב"ם עקבית בשני הספרים, למרות השוני באופן הצגת הדברים וסתירות בפרטים כאלה ואחרים.<sup>33</sup> יתרה מזו, לדעת רמ"מ יש לפרש את ההלכות ההגותיות במשנה תורה על פי שיטתו בספר "מורה הנבוכים".<sup>34</sup> גישה זו הפוכה מגישתו של רמ"מ במכתביו המוקדמים שהבאנו לעיל. בשנים המאוחרות אין הוא מוכן לקבל גישה ביקורתית כלפי הרמב"ם, והוא מתייחס אליו בדיוק כשם שהוא מתייחס לאדמו"רי חב"ד שקדמו לו.

### הנמנע ביחס לאל

כידוע קבע הרמב"ם נחרצות כי "הנמנע"<sup>35</sup> הוא נמנע מצד עצמו ולא מצד פועלו, ולכן גם האל אינו יכול לפעול את מה שהוא בגדר נמנע. ואלה דבריו:

לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולת פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו, ואין חולק על זה אחד מאנשי העיון כלל, ולא יסכל זה אלא מי שלא יבין המושכלות.<sup>36</sup>

דעתו של הרמב"ם הייתה מקובלת על הפילוסופים הרציונליסטים,<sup>37</sup> והם לא ראו בדעה זו פגיעה בשלמותו של האל. ר' שלום דובער מביא את דברי ר' יוסף אלבו ב"ספר העיקרים",<sup>38</sup> המחלק בין שני סוגי נמנעות: נמנעות ה"קיימות בעצמם" ו"נמנעות אצל הטבע בלבד". "נמנעות הקיימות בעצמם" הן נמנעות שכליות, היינו שמכילות בתוכן סתירה פנימית לוגית, ולכן אין מקום לייחס אותן אפילו לאל. לעומת זאת "נמנעות אצל הטבע" הן סתירה לחוקי הטבע אבל לא לחוקי הלוגיקה, ולכן ניתן לאל לשנות אותן. ר' שלום דובער מביא, כאמור, את דברי ה"עיקרים" וכותב שהאמת אינה כדבריו ו"בחקי הבורא נמנעו הנמנעות".<sup>39</sup> ר' שלום דובער מביא דוגמה ליכולתו של האל לאחד הפכים מדברי הבבלי במסכת יומא (כא ע"א) כי "מקום הארון אינו מן המדה". על פי דברי התלמוד מכל צד של הארון היה קודש הקודשים עשר אמות, ומכיוון שכל שטח קודש הקודשים אינו אלא עשרים אמה, נמצא שמקום הארון לא תפס מקום. לפי ר' שלום דובער זוהי דוגמה מוחשית לאיחוד הפכים; "מקום ובלתי מקום בנושא אחד". נעבור

- 33 בכיוון זה הלכו דוד הרטמן (הלכה, עמ' 53-80) ויצחק טברסקי (מבוא, וכן Twersky, Aspects).  
 34 ראה התוועדויות תשמ"ז, ג, עמ' 585.  
 35 "שם לדבר שאי אפשר היותו כל עיקר, והוא הפך החיוב" (פירוש מהמלות זרות, נספח למורה הנבוכים מהד' אבן שמואל).  
 36 מורה הנבוכים ג, טו (כא ע"א).  
 37 אפילו רבי יהודה הלוי קבע נחרצות כי "חלילה לנו מאל שנאמין בנמנע ובמה שהשכל מרחיק ורואהו כנמנע" (כוזרי, מהד' אבן שמואל, עמ' כט).  
 38 ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק כב.  
 39 ספר המאמרים תרמ"ט, עמ' רעד.

כעת לעמדתו של רמ"מ בעניין ה"נמנע". רמ"מ סובר אף הוא כי ביחס לאל אין שום דבר נמנע, ומביא במקומות מספר את דברי הגמרא הנזכרים לעיל כהוכחה וכהמחשה לכך שהאל הוא "נמנע הנמנעות".<sup>40</sup> בהדרן על הרמב"ם משנת תשמ"ו רמ"מ מסביר כי גדר השכל נבראו על ידי האל, ומכיוון שהוא ברא את הגדרים ברור אם כן שאין הוא עצמו מוגדר באותם הגדרים.<sup>41</sup> רמ"מ, בניגוד לבעל "העיקרים", אינו מבחין בין חוקי הטבע לחוקי הלוגיקה. לדעת רמ"מ האל ברא את השכל שלנו באופן כזה שדברים מסוימים יתקבלו על דעתו ודברים אחרים יידחו על ידו, אבל אין לקבל את האמת השכלית כאמת מצד עצמה. כשם שהאל ברצונו יכול לפעול בניגוד לחוקי הטבע, כך הוא יכול לפעול בניגוד לחוקי הלוגיקה. במקום אחר רמ"מ מוכיח שלשכל אין מעמד אוטונומי, שכן כל השכלה מבוססת על מושכלות ראשונות וכללי היגיון שאותם עצמם לא ניתן להוכיח.<sup>42</sup> וכעת לפרט המרתק בכל העניין הזה: רמ"מ טוען כי הרמב"ם עצמו מלמד בהלכות יסודי התורה את העיקרון של "נמנע הנמנעות". ואלה דבריו:

מ"ש הרמב"ם (שם<sup>43</sup> ה"ד) "הוא שהנביא אומר וה' אלקים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו כו'" — לכאורה אינו מובן: הרי הענין דאמיתתו ית[ברך] הסביר כבר מקודם (ה"ג) ע"פ שכל, דמכיון "שכל הנמצאים צריכים לו והוא ב"ה אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם" — וא"כ מה כוונתו בזה שמוסיף "הוא שהנביא אומר כו' שהתורה אומרת"? והביאור בזה: מכיון שהוא ית[ברך] אינו מוגדר בשום גדר ח"ו — הרי ביכלתו להמציא את הנמצאים באופן כזה שלאחרי שנמצאו לא יהיו צריכים אליו. דאף שע"פ שכל מוכרחת להיות התהוות כל הנמצאים באופן שיהיו תמיד צריכים אליו (וכמבואר בתניא<sup>44</sup> דענין בריאת יש מאין מחייב שכח הפועל צריך להיות תמיד בנפעל להוותו מאין ליש) — הרי מכיון שהוא ית[ברך] הוא "נמנע הנמנעות", הרי ההוכחות דשכל אינם שום ראיות באיזה אופן היתה הבריאה; ולכן מוסיף הרמב"ם הוא שהנביא אומר... והוא שהתורה אומרת כו' — שהקב"ה הודיענו ע"י נביאיו וע"י תורתו שהבריאה היתה באופן כזה ש"כל הנמצאים צריכים לו".<sup>45</sup>

40 ראה לקוטי שיחות, לו, עמ' 35; הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קה. רמ"מ מביא כמקור לתפיסה זו את הרשב"א בספר שאלות ותשובות סימן תי"ח, והדברים תמוהים: סימן זה הוא אגרת ההתנצלות של ר' ידעיה הפניני. הוא כותב שם כי הרשב"א רומז לכך שהוא חולק על הרמב"ם בעניין הנמנעות. גם ה"צמח צדק" מציג את הרשב"א כמי שסובר "שאין לנמנע טבע קיים... אצלו ית[ברך] (ספר החקירה, לה ע"א).

41 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קה.

42 לקוטי שיחות, ב, מתורגם, עמ' 246-247.

43 הלכות יסודי התורה פרק א.

44 תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב.

45 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קו.

רמ"מ טוען כי הלכות ג' ו' בפרק א' של יסודי התורה הן בעלות תוכן זהה. שתי ההלכות מלמדות שאין הנבראים מציאות אמיתית באותו אופן שהאל הוא מציאות אמיתית. ההבדל בין שתי ההלכות הוא שהלכה ג' מוכיחה את הדבר מבחינה שכלית והלכה ד' מכתבי הקודש. למעשה יש כאן דוגמה קלסית למגמה הכללית של הרמב"ם — התאמה בין הפילוסופיה לבין התורה. אולם רמ"מ מפרש את הרמב"ם בדרכו שלו ומייחס לרמב"ם דעה כאילו בעניינים תאולוגיים אין כל תוקף לראיה השכלית — אם אינה נתמכת על ידי המקורות — שהרי האל הוא "נמנע הנמנעות". יתר על כן, בהמשך הדברים רמ"מ טוען כי הרמב"ם מביא את הראיה מהמקורות לא רק בגלל חוסר האפשרות להסתמך על הראיה השכלית בלבד, אלא גם כדי ללמד הלכה שבמצוות ידיעת השם נכללת גם הידיעה שהאל הוא "נמנע הנמנעות" ולמעלה מגדרי השכל. גישתו של רמ"מ למשנה תורה מבוססת על ההנחה שכל מה שנכתב בספר הוא בגדר הלכה, דהיינו, גם האספקטים הלא-הלכתיים של הספר הם לאמיתו של דבר הלכות פסוקות.<sup>46</sup> מכל מקום, קריאת פרשנותו של רמ"מ מעוררת תמיהה כיצד היה יכול להתעלם מדבריו הברורים של הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" בעניין הנמנעות? אי אפשר לחשוך ברמ"מ באי ידיעת דברי הרמב"ם ב"מורה". ואכן, עיון בהערה קצרה של רמ"מ פותר את התעלומה, ואלה דבריו:

וע"פ מ"ש לקמן בפנים, יש לומר דמ"ש בכמה ספרי חוקרי ישראל (הובאו בספר החקירה שם<sup>47</sup>) דיש לנמנע טבע קיים בחיק הבורא — כוונתם היא להבורא ית[ברך] כפי שצמצם עצמו בגדרי השכל.<sup>48</sup>

הערה קצרה זו היא מהפכה של ממש בהבנתו של רמ"מ את "מורה הנבוכים". כדי להבין את גודל המהפכה, יש להבין תחילה מה התכוון רמ"מ במשפט "הבורא ית[ברך] כפי שצמצם עצמו בגדרי השכל". בהתאם לתפיסת הוגי חב"ד הראשונים יש הבדל בין תפיסת האלוהות והמציאות כפי שהיא "מצדו", היינו מצד האל, לבין התפיסה כפי שהיא "מצדנו", היינו מצדם של הנבראים.<sup>49</sup> כשאנו מדברים על מושגים כמו "צמצום", "ספירות", "עולמות" וכו' אנו מדברים על ההכרה של הדברים כפי שהיא "מצדנו". ההוויה האלוהית בטהרתה היא הוויה אחדותית ואינסופית, אשר בתוכה אין שום מובחנות והתחלקות, ומחוצה לה אין שום מציאות. כאשר רמ"מ מדבר על כך שהאל "צמצם עצמו בגדרי השכל" אין הוא מתכוון לעניין אונטולוגי אלא במשמעות אפיסטמולוגית, ופירושה: האל כפי שהוא נתפס ומוכר בשכלו של האדם. "מצדו" הוא "נמנע הנמנעות", אבל "מצדנו", היות ש"הנמנע" מכיל בתוכו סתירה לוגית, אין הוא

46 ראה לאופר, כללי רמב"ם, עמ' 39-40.

47 "צמצם צדק", ספר החקירה, לד ע"ב.

48 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קה הערה 15.

49 ראה למשל אליאור, תורת אחדות, עמ' 125-127.



תלוי בפועל אלא הוא נמנע מצד עצמו. רמ"מ טוען כי ספר "מורה הנבוכים" מתייחס להכרה האנושית את האל ואת המציאות, אך אין בכך כדי לסתור את האמת העליונה העל-שכלית והאל-שכלית. טענתי היא כי אין מדובר כאן בהבנה נקודתית של עניין הנמנעות, אלא בהתייחסות כללית לספר "מורה הנבוכים". אני מתבסס על הערה נוספת של רמ"מ המתייחסת לטעמי המצוות של ה"מורה". כידוע, דעת הרמב"ם ב"מורה" היא שאין טעם לכל פרטי המצוות, ורק הצורך בהכרעה מסיבות פוליטיות הביא לקביעה שרירותית של פרט זה או אחר. ביחס לדעה זו כתב רמ"מ:

ואולי י"ל, שבמו"נ נחית לבאר טעמי המצוות כפי שהטעמים נתלבשו בשכל אנושי דעוה"ז... ובדרגא זו אין צריך טעם לפרטי המצוות, מכיון שסדר העולם בחיצוניות (כפי שנראה מצד העולם) הוא שהפרטים הם הכרחיים, משא"כ מצד סדר דתורה — בודאי שגם הפרטים הם בכוונה מכוונת...<sup>50</sup>

הנה גם בעניין טעמי המצוות רמ"מ מבחין בין האמת כפי שהיא מצד התורה לבין האמת כפי שהיא מצד העולם. הבחנה זו מקבילה להבחנה לעיל שבין "מצדו" לבין "מצדנו". "מצדו" יש טעם לא רק למצווה באופן כללי אלא גם לכל הפרטים שבמצווה,<sup>51</sup> ואילו "מצדנו" יש טעם רק לכללות המצווה אבל לא לפרטי המצוות. אנו רואים, אם כן, שיש כאן קו אחיד בהבנת רמ"מ את שיטת הרמב"ם ב"מורה הנבוכים". הרמב"ם ב"מורה" מתייחס להבנה השכלית האנושית של האלוהות והתורה, ואין בכך כדי לשלול את הרובד העליון יותר כפי שהדברים הם "מצדו". לדעתי הבנה זו של רמ"מ את הרמב"ם התפתחה אצלו בשלב מאוחר יותר, בעוד שבשלב המוקדם הוא דחה את גישתו של הרמב"ם. בעניין הנמנעות — בשיחה משנת תשט"ז הציג רמ"מ את שיטת "תורת הקבלה והחסידות" הסוברת שהאל הוא "נמנע הנמנעות" מול "חוקרי ישראל" הסוברים כי "לנמנע טבע קיים בחק הבורא". ואלה דבריו:

כמה מחוקרי ישראל אמרו בענין זה "יש לנמנעות טבע קיים בהק הבורא", והאמת היא, כפי שמוסבר במיוחד בתורת הקבלה והחסידות, שהקב"ה נמנע הנמנעות.<sup>52</sup>

והנה, שלושים שנה לאחר מכן, ב"הדרן" משנת תשמ"ו, כתב רמ"מ את ההערה הנזכרת לעיל, שאינה מציגה מחלוקת בין המחקר לבין תורת הקבלה והחסידות אלא שני רבדים שונים של האמת. על השינוי בעמדתו של רמ"מ ביחס לטעמי המצוות שבמורה הנבוכים נעמוד להלן.

50 לקוטי שיחות, לב, עמ' 178 הערה 34. ►

51 השיטה שלכל פרטי המצוות יש טעם נאמרה על ידי ר' יהודה הלוי. ראה שוורץ, אמונה, עמ' 50. ►

52 לקוטי שיחות, א, מתורגם, עמ' 154. ►



## השגחה פרטית

תורת ההשגחה של הרמב"ם זכתה לפירושים שונים ומחקרים רבים.<sup>53</sup> אין בכוונתי לעסוק כאן בפרשנות אוטוריית לתורת ההשגחה של הרמב"ם,<sup>54</sup> אלא לציין שתי קביעות מפורשות שכתב הרמב"ם ב"מורה" (ג, יז):

1. ההשגחה הפרטית היא נחלתו של המין האנושי בלבד.
2. רמת ההשגחה נקבעת על פי ההשגה השכלית.

הוגי חב"ד, כפי שנראה מיד, חלקו על תפיסה זו וקבעו כי ההשגחה הפרטית חלה על כל הנבראים: אדם, חי ואפילו צומח ודומם. ר' שניאור זלמן ב"שער היחוד והאמונה", פרק ב, מציג את ההשגחה הפרטית כמתחייבת מהאמונה בבריאה מתמדת "יש מאין".<sup>55</sup> ר' שניאור זלמן מסביר שם כי קיומו של העולם מחייב ש"צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו", ורואה בכך טענה מכרעת כנגד הכופרים בהשגחה פרטית. החיות האלוהית חודרת את כל פרטי המציאות ("ממלא כל עלמין"), ומכאן שההשגחה מקיפה את ההוויה לכל פרטיה, ואין מקום לחלוקה בין אדם לנבראים אחרים. בנו, ר' דב בער, דיבר מפורשות על ההשגחה הפרטית כלפי כל הנבראים,<sup>56</sup> וכן נכדו של ר' שניאור זלמן, ה"צמח צדק".<sup>57</sup> את הניסוח הבהיר ביותר והקיצוני ביותר לתורת ההשגחה הפרטית בנוסח החב"ד כתב ר' יוסף יצחק, ואלה דבריו:

וכידוע בענין השגחה פרטית שמבאר מורנו הבעש"ט נ"ע דלא זו לבד דכל פרטי תנועות הנבראים למיניהם היא בהשגחה פרטית מהבורא ית[ברך] והשגחה פרטית הלזו היא חיות הנברא וקיומו, אלא עוד זאת דתנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לו יחס כללי לכללות כונת הבריאה, ועל דרך דוגמא הנה תנועת אחד הדשאים הצומח בעמקי יער או באחד ההרים הגבוהים או בעמקים היותר עמוקים אשר לא עבר שם איש, הנה לא זו בלבד דתנועת הדשא ההוא לימינו ולשמאלו לפניו ולאחור בכל משך ימי חייו הוא עפ"י השגחה פרטית אשר הוא ית[ברך] גזר אומר אשר דשא פרטי זה חי[ה] יחי[ה] חדשים ימים ושעות קצובות, ובמשך זה יסוב ויכוף לימינו ושמאלו לפניו ולאחוריו במספר כזה וכזה, אלא עוד זאת דתנועת הדשא הפרטי הלזה יש לו יחס כללי לכללות כונת הבריאה, דבצרוף ואהוד כל הפעולות הפרטים של הרבוי רבבות פרטים אין מספר שישנם בכל האלפים ורבבות מינים שישנם בהד' חלוקות דדצח"מ הנה נשלמה כונה העליונה

53 ראה דינסטאג, ההשגחה. ►

54 ראה שוורץ, סתירה, עמ' 126-143. ►

55 על ההשגחה במשנתו של ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, משנתו, עמ' 46-47. ►

56 "אמנם באמת השגחת אלקי[ם] על כל הברואים וגם על הצומח ודומם" (דרך חיים, שער התשובה, עמ' 25). ►

57 ראה אור התורה, תהילים, עמ' קלב. ►

בסוד הבריאה כולה, וא"כ הנה לא זו בלבד דתנועה אחת של דשא פרטי היא באה בהשגחה פרטית, אלא עוד זאת דגם תנועה אחת של דשא פרטי משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה.<sup>58</sup>

לפי ר' יוסף יצחק אין ולו תנועה אחת בעולם שנעשית בלא הכוונה של ההשגחה האלוקית.

תפיסה זו דומה להשקפת ה"אשעריה" שהביא הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ג, יז, אבל איננה בהכרח זהה. יש, ככל הנראה, שני הבדלים יסודיים בין שיטתו של ר' יוסף יצחק בשם הבעש"ט לבין שיטת ה"אשעריה", והם:

א. לפי ה"אשעריה" אין מושג של חוקי טבע, היינו אין קשר סיבתי בין הדברים בתוך העולם, ואילו לפי הוגי חב"ד יש מושג של חוקי טבע והוא קשור עם סדר ההשתלשלות והצמצום. אמנם כל תנועה היא בהשגחה פרטית, אך בדרך כלל ההשגחה מתבצעת במסגרת חוקי הטבע.

ב. לפי ה"אשעריה" אין לאדם בחירה חופשית, ולפי הוגי חב"ד יש לאדם בחירה חופשית.

לר' יוסף יצחק תפיסה פרדוקסלית ועל פיה גם מה שאדם עושה בבחירתו החופשית הוא על פי ההשגחה העליונה.<sup>59</sup> רמ"מ התחבט האם לזהות את שיטת ר' יוסף יצחק בשם הבעש"ט עם השקפת ה"מעתזלה" שהביא הרמב"ם שם, ונוטה לומר שיש הבדל ביניהן. שכן, על פי השקפת ה"מעתזלה" יש שכר ועונש לבעלי חיים ואילו לפי "המבואר בדא"ח [= דברי אלוהים חיים]"<sup>60</sup> שכר ועונש יש להם מקום רק בבני אדם.<sup>61</sup> בכל אופן, ברור הדבר כי התפיסה שההשגחה הפרטית חלה על כל הנבראים עומדת בסתירה לזו של הרמב"ם ב"מורה". למרות זאת, ר' דב בער "מליץ יושר" על הרמב"ם ומפרש את דברי ה"מורה" באופן שלא יהיו סותרים לעיקרון ההשגחה הפרטית על כל הנבראים. ואלה דבריו:

ולהיות ידוע דהשגחה אלקית יש בזה ב' מדריגות א' מבחי[נת] חיצונית... דהיינו ע"י בחי[נת] ממוצעי[ם] רבים בהסתר והעלם אחר העלם עד שמלוכש בלבוש שק דרך הטבע... והב' השגחה פנימית מבחי[נת] פנימיות אלקות היינו משם הוי"ה באלקים<sup>62</sup>... (ואפשר להליץ בזה על הקוראים תגר על הרמב"ם בענין השגחה האלקי[ת] שהסכים לומר שלחלק יצא שהוא רק על מין האדם ולא על דצ"ח... אמנם באמת השגחת אלקי[ת] על כל הברואים וגם על הצומח ודומם... רק שיש

58 כתר שם טוב, הוספות צט ע"ב - ק ע"א.

59 ראה ר' יוסף יצחק, ספר המאמרים תש"ח, עמ' 88; רמ"מ, שערי אמונה, עמ' רמו.

60 כך מכנה רמ"מ את כתבי ארמו"רי חב"ד.

61 אגרות קודש, א, עמ' קעד.

62 שם אלוהים מבטא את ההנהגה הטבעית ושם הוי"ה מבטא את ההנהגה העל טבעית.

בהשגחה פנימיות וחיצוניות בכלל כמו עד"מ מלך בביתו ועיר מלכותו ישגיח בעצמו וכל הארץ יתן לשרים וגם הם לא יעשו דבר בלעדו...<sup>63</sup>.

ר' דב בער מסביר כי ההבדל בין אדם לבין בעל חיים, צומח ודומם, וכן ההבדל בין בני האדם, הוא בדרגת ההשגחה ולא בעצם קיומה.<sup>64</sup> בהשגחה העליונה קיימים באופן כללי שני אופנים: השגחה פנימית והשגחה חיצונית. השגחה פנימית היא השגחה גלויה, היינו שאינה מוסתרת וחבויה בלבושי הטבע. בנוגע להשגחה זו הרמב"ם סובר שהיא תלויה בדבקותו השכלית של האדם באל, ובדומם, צומח וחי אינה קיימת כלל. השגחה חיצונית היא השגחה המוסתרת בלבושי הטבע וקיימת בכל הנבראים.

וכעת ניגש לעיקר ענייננו בפרק זה, והוא הפרשנות של רמ"מ לתורת ההשגחה של הרמב"ם. נצביע על התפתחות מעניינת — בעלת שלושה שלבים — במחשבתו של רמ"מ בסוגיה זו.

השלב הראשון — בשנת תש"ג כתב רמ"מ איגרת ארוכה שעוסקת בתורת ההשגחה.<sup>65</sup> באיגרת זו רמ"מ מציג את שיטת הרמב"ם על פי פשוטה, היינו שהשגחה פרטית חלה רק על בני האדם. כמו כן הוא כותב שלדעת הרמב"ם אין ההשגחה חלה על סכלים ורשעים, כי ההשגחה היא לפי הדבקות בשכל. רמ"מ מציין שם כי ניסיונו של ר' דב בער בספרו "דרך חיים" לטעון כי ההשגחה חלה אף על הסכלים והרשעים, אם כי באופן שונה, אינה מתיישבת עם לשון הרמב"ם ב"מורה".<sup>66</sup> בהמשך האיגרת רמ"מ כותב בפירוש כי אף לא אחד מחכמי ישראל בימי הביניים החזיק בדעה כי יש השגחה פרטית גם לחי, לצומח ולדומם.<sup>67</sup>

השלב השני — בשיחה משנת תשל"ג רמ"מ מביא את דברי ר' דב בער הנזכרים לעיל ללא הסתייגות.<sup>68</sup> על פי דרכו של ר' דב בער רמ"מ מפרש את דברי הרמב"ם ב"מורה" ג, נא שכתב כי "הסבה בהיות איש מבני אדם מופקר למקרה... הוא היותו נבדל מהשם". רמ"מ מסביר שאין כוונת הרמב"ם שההשגחה מסתלקת ממנו, אלא נסתרת עד כדי כך שהוא נראה מופקר למקרה.

השלב השלישי — בשיחה משנת תשמ"ה רמ"מ מדייק מהלכות "יסודי התורה" כי דעת הרמב"ם בעניין הבריאה המתמדת וההשגחה הפרטית זהה לדעתם של הבעש"ט ור' שניאור זלמן. ואלה דבריו:

63 דרך חיים, שער התשובה, עמ' 25. ►

64 כבר במאה השלוש עשרה נשמעה טענה דומה על ידי ר' קלונימוס לגבי מין האדם אך לא לגבי חי,

צומח ודומם. ראה שוורץ, סתירה, עמ' 136. ►

65 אגרות קודש, א, אגרת צד, עמ' קסח-קעה. ►

66 שם, עמ' קעא. ►

67 שם, עמ' קעג. ►

68 לקוטי שיחות, יח, עמ' 199. ►

לשון הרמב"ם בהתחלת ספר הי"ד — "לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא" ("ממציא" לשון הווה) — הוא הוא תוכן תורת הבעש"ט בענין חידוש ההתהוות באופן תמידי... ויתירה מזו: לשון זה "ממציא כל נמצא" כולל גם את תורת הבעש"ט בענין דהשגחה פרטית על כל הנבראים שבעולם, לא רק על בני"י, ולא רק על מין המדבר בכללותו, כי אם גם על כל פרטי הנבראים דדצ"ח "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם", כולל "יתוש קטן שיהי" בטבור הארץ" כולם "לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", שהיא "ממציא כל נמצא", ובמילא, משגיח עליהם בהשגחה פרטית. ומכיון שכן, נמצא, שמציאותם של כל הנמצאים במשך כל זמן ההתהוות אינה אלא "מאמתת המצאו", וכן כל הפרטים ופרטי פרטים והמאורעות שבהם אינם אלא אלקות... בהמשך להמוזכר לעיל בענין "ממציא כל נמצא" רואים דבר פלא שלא שמים לב אודותיו. מקובל לחשוב שהענין, דחידוש ההתהוות בכל רגע וכן הענין דהשגחה פרטית — נתחדש ונתגלה ע"י הבעש"ט. אמנם, לאמיתו של דבר, הרי בלשון הרמב"ם "ממציא כל נמצא" מבוארים ב' הענינים — הן ענין ההתהוות בכל רגע, והן הענין דהשגחה פרטית. ופשוט, שאין להקשות, א"כ מה חידש הבעש"ט? מכיון שהבעש"ט גילה ופירש ענין זה.<sup>69</sup>

הנה כי כן ראינו: בעוד שבתקופה המוקדמת הבין רמ"מ את שיטת הרמב"ם כפשוטה — בניגוד לר' דב בער — וקבע כי הוגי החסידות חלקו על הרמב"ם בענין ההשגחה, הרי שבתקופה המאוחרת הוא סובר שאין הבדל בין תורת הרמב"ם לתורת הבעש"ט וכי הבעש"ט מגלה את מה שרמוז בלשון הרמב"ם.

### טעמי המצוות

הרמב"ם סבר כי כל המצוות הן תוצאה של החכמה האלוהית, ולכן בהכרח יש להן טעם.<sup>70</sup> לדעת הרמב"ם לא רק שיש טעם למצוות אלא שטעם זה ניתן להשגה בשכל האנושי,<sup>71</sup> ואף יש חובה דתית לחשוף את טעמי המצוות.<sup>72</sup> בהתאם לכך נימק הרמב"ם את טעמן של רוב המצוות.<sup>73</sup> מאידך גיסא סבר הרמב"ם כי אין טעם לכל פרטי המצוות

69 התוועדויות תשמ"ה, ג, עמ' 1835-1836. כמו כן בהתוועדויות תשמ"ו, ב, עמ' 243, לאחר שציטט את דברי הרמב"ם הנ"ל, כתב רמ"מ: "שזהו התוכן דתורת הבעש"ט ואדמו"ר הזקן, תורת החסידות, ע"ד החידוש דהתהוות הבריאה בכל רגע ורגע! החילוק אינו אלא שברמב"ם הובא הענין בסגנון של הלכה ואח"כ נתבאר ונתפרש הדבר בתורת החסידות".

70 ראה מורה הנבוכים, ג, כו. ▶

71 ראה שם, פרק לא. ▶

72 ראה הלכות מעילה, פ"ח ה"ח; הלכות תמורה, פ"ד הי"ג. ▶

73 על טעמי המצוות ב"מורה הנבוכים" ראה היינמן, טעמי, עמ' 72-97; טברסקי, ברור; בן ששון, לחקר; נהוראי, תורת. ▶

ויש פרטים שהם שרירותיים.<sup>74</sup> ר' שניאור זלמן סבור אף הוא שלכל המצוות יש טעם, אך בניגוד לרמב"ם כתב:

טעמי המצוות לא נתגלו והם למעלה מהשכל וההבנה. וגם באיזהו מקומן שנתגלה ונתפרש איזה טעם המובן לנו לכאורה אין זה הטעם המובן לנו לבדו תכלית הטעם וגבולו אלא בתוכו מלוכש פנימיות ותעלומות חכמה שלמעלה מהשכל וההבנה וכן בכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה...<sup>75</sup>

ר' שניאור זלמן חולק על הרמב"ם בשני עניינים עקרוניים:

א. לפי הרמב"ם טעמי המצוות ניתנים להבנה בשכל אנושי, ואילו ר' שניאור זלמן מדגיש את היות המצוות למעלה מהשגה שכלית.

ב. לפי ר' שניאור זלמן אין מקום לחלוקה בין המצווה לבין פרטיה.

ה"צמח צדק" כתב כי המצוות אינן מושגות לא רק בשכל אנושי, אלא "לשום נברא בעולם ואפילו בעולם האצי[ליות] אינו מושג".<sup>76</sup> יתר על כן, לפי ר' שלום דובער מהותן של המצוות היא רצון עצמי שלמעלה מחכמה, גם מחכמה אלוהית.<sup>77</sup> תפיסה זו שונה לחלוטין מתפיסתו של הרמב"ם. אין פלא, אפוא, כי רמ"מ במכתבו משנת תשי"ג הסתייג מטעמי המצוות שב"מורה" וטען שאף הרמב"ם עצמו לא החזיק בהם וכתבם רק מטעמים אפולוגטיים.<sup>78</sup> בשנים מאוחרות יותר נמנע רמ"מ מלמתוח ביקורת על טעמי המצוות שב"מורה", אדרבה, הוא שילב את שיטתו של הרמב"ם במסגרת החשיבה החב"דית. ראשית — רמ"מ אינו רואה סתירה בין העובדה שמהותן של המצוות היא רצון למעלה משכל לבין טעמי המצוות. מהותן של המצוות היא רצון שלמעלה מחכמה, ועם זה רצה הקב"ה שרצונו "יתלבש" בחכמה, וכך יש מקום לטעמי המצוות. אלה דברי רמ"מ ב"מאמר" משנת תשל"ח:

כל המצוות (גם המצוות שיש עליהם טעם) הם רצונו ית[ברך], רצון שלמעלה מהטעם, ורק שכך גזר הקב"ה שהרצון דמצוות אלו יתלבש גם בטעם. ולא עוד, אלא שגם טעמי המצוות (כמו שהם לאמיתתם) הם למעלה מההבנה דשכל אנושי, דאמיתית טעמי המצוות הוא כמו שהם בחכמתו ית[ברך], ומכיון שגם חכמתו ית[ברך] היא אין סוף (ובפרט שהוא ית[ברך] וחכמתו אחד), הרי אין שייך ששכל מוגבל דהנבראים יוכל להשיג אמיתית הטעם דהמצוות, וכמ"ש באגה"ק (קכח, א) שטעמי מצוות לא נתגלו והם למעלה מהשכל וההבנה, וגם באיזהו מקומן

74 ראה מורה הנבוכים, ג, כו. ►

75 תניא, אגרת הקודש, קכח ע"א. ►

76 דרך מצותיך, עמ' 82. ►

77 ראה ספר המאמרים, יום טוב של ר"ה תרס"ו, עמ' תקכא-תקכב; תורת שלום — ספר השיחות,

עמ' 190-202. ►

78 ראה לעיל, עמ' 91. ►



שנתגלה ונתפרש איזה טעם המובן לנו לכאורה, הנה טעם זה המובן לנו אינו תכלית הטעם כו' וענין זה (שהטעם המובן לנו אינו תכלית הטעם) מובן גם בשכל אנושי. שהרי גם שכל אנושי מבין בפשטות, ששכל מוגבל אין ביכולתו להשיג חכמתו ית[ברך] הבלתי מוגבלת. ואדרבא, זה שבאיזהו מקומן נתגלה ונתפרש איזה טעם המובן לנו הוא פלא גדול, והוא רק חסד ה' שגם שכל האדם יהי[ה] לו איזה השגה בזה. וגם לאחר שבהסוד ה' נתגלה ונתפרש טעם המובן לנו, הרי ידוע<sup>79</sup> שהטעם הוא רק על כללות המצוה ולא על הפרטים.<sup>80</sup>

רמ"מ משתמש כאן בדגם קבלי של "רצון" ו"חכמה" בעולם הספירות,<sup>81</sup> ומנסה להלביש אותו על מחשבת הרמב"ם. הוא מבחין כאן בשלושה רבדים. הרובד הראשון הוא המצווה במקורה, שהיא רצון למעלה מטעם. הרובד השני הוא המצווה כפי שיש לה טעם בחכמה האלוהית. הרובד השלישי הוא המצווה כפי שיש לה טעם בשכל אנושי. ההבנה השכלית בטעמי המצוות אינה חסרת ערך, והיא בבחינת חסד אלוהי. ברובד זה של הבנה אנושית צדקו דברי הרמב"ם שיש פרטים שאין להם טעם. במקום אחר התייחס רמ"מ באופן מפורש לדברי הרמב"ם שהחכמה מחייבת שיש פרטים שאינם ניתנים להטעמה, וכתב:

ואולי י"ל שבמו"נ נחית לבאר טעמי המצוות כפי שהטעמים נתלבשו בשכל אנושי דעוה"ז [כידוע שבטעמי המצוות יש כמה דרגות: הטעמים כפי שהם מצד חכמתו ית' (שטעמים אלו אינם בגדר השגה, כיון שחכמתו ית[ברך] היא למעלה משכל הנבראים), והטעמים מצד חכמתו ית[ברך] כפי שנתלבשה בשכל נבראים, ובזה גופא כמה דרגות — נשמות למעלה, שכל מלאכים בכל דרגא לפי מעלתו כו' עד לשכל האדם] — ובדרגא זו אין צריך טעם לפרטי המצוות, מכיון שסדר דעולם (בחיצוניות, כפי שנראה מצד העולם) הוא שהפרטים הם הכרחיים, משא"כ מצד סדר דתורה — בודאי שגם הפרטים הם בכוונה מכוונת, אלא שזהו"ע [= שזהו ענין] של חוקה.<sup>82</sup>

רמ"מ מכיר כאן לא רק בשלושת הרבדים הנזכרים לעיל, אלא טוען למעשה שבכל מדרגת חכמה יש הבנה של טעמי המצוות בהתאם לדרגתה. ניתן להרחיב את דברי הרמ"מ ולומר שגם ברובד של השכל האנושי יש דרגות שונות: טעמי המצוות על דרך הקבלה והחסידות וטעמי המצוות על דרך החקירה. כך משתמע גם מדברי רמ"מ במקום אחר, שהעיר בעניין הטעמים לפרטי המצוות: "אמנם ידוע שדברי הרמב"ם הם ע"ד

79 רמ"מ מפנה בהערה למורה הנבוכים, ג, כו. ►

80 ספר המאמרים מלוקט, ב, עמ' יט-כ. ►

81 על רצון וחכמה בקבלה ראה חלמיש, מבוא, עמ' 103-106. על רצון וחכמה במשנתו של ר' שניאור זמן ראה הנ"ל, משנתו, עמ' 75-85. ►

82 לקוטי שיחות, לב, עמ' 178 הערה 34. ►



[= על דרך] החקירה כו', אבל ע"ד החסידות, הרי זה באופן אחר.<sup>83</sup> לא הרי טעמי המצוות שכתב ה"צמח צדק" בספרו "דרך מצותיך" כהרי טעמי המצוות שכתב הרמב"ם ב"מורה הנבוכים". טעמי המצוות של ה"צמח צדק" עניינם המשכת וגילוי אור אין סוף,<sup>84</sup> ואילו טעמי המצוות של הרמב"ם עניינם שלמותו של האדם. רמ"מ סבר כי הבנת המצוות בשכל אנושי מוסיפה בקיום המצוות "חיות ותענוג",<sup>85</sup> וכי "שלימות הקירוב לה" היא כאשר הוא גם מצד שכל האדם,<sup>86</sup> ולכן יש ערך ועניין בידיעת טעמי המצוות. שיטתו של רמ"מ כי מהותן של המצוות היא שהן רצון עליון כפי שהוא למעלה מחכמה עומדת בסתירה גמורה לדברי הרמב"ם ב"מורה" ששלל בפירוש את דברי האומרים ש"כל המצוות תוצאת הרצון המוחלט".<sup>87</sup> גם לסתירה מפורשת זו מצא רמ"מ פתרון, ואלה דבריו:

ומה שהרמב"ם שולל דברי האומרים ש"כל המצוות תוצאת הרצון המוחלט" — י"ל כוונתו שאין לומר שהציוויים אינם אלא רק רצון בלבד בלי שום טעם כלל, אבל גם להרמב"ם שרש ענין המצוה הוא רצונו ית[ברך], אלא שאח"כ נתלבש בטעם.<sup>88</sup>

נראה בעליל עד כמה קשה לרמ"מ לקבל ניגוד מוחלט בין שיטת הרמב"ם לשיטת חב"ד. רמ"מ נזקק ל"אקרויטיקה" פרשנית כדי לשמור על הרמב"ם במסגרת החשיבה החב"דית. על פי הרעיון שהמצוות הן רצון עצמי שלמעלה מטעם ודעת תירץ רמ"מ את קושיית ר' יוסף אלבו על הרמב"ם בעניין נצחיות התורה. ר"י אלבו הקשה על הרמב"ם מדוע הוא קובע כעיקר באמונה שהתורה לא תשתנה, והרי "הדתות האלהיות... ישתנו... כפי הכנת המקבלים".<sup>89</sup> לפי ר"י אלבו המטרה של התורה היא נצחית, אך המצוות ניתנות לשינוי "כפי הכנת המקבלים", היות שהן בבחינת אמצעי בלבד. רמ"מ הסביר כי הואיל והמצוות הן "רצון עצמי" אין להתייחס אליהן בבחינת אמצעי, ולכן הן נצחיות.<sup>90</sup> כמו כן, רמ"מ מיישב סתירה פנימית בדברי הרמב"ם עצמו. על פי דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים"<sup>91</sup> וב"משנה תורה"<sup>92</sup> משתמע שאין למעשה הבדל של ממש בין "משפטים"

83 התועדויות תשמ"ה, ה, עמ' 2707. ▶

84 עיין במפתח לדרך מצותיך, ערך "מצות". טעמי המצוות של ה"צמח צדק" הם על פי דרכו של ר' שניאור זלמן. על טעמי המצוות של רש"ז ראה חלמיש, משנתו, עמ' 260-261. השווה לאידל,

החסידות, עמ' 224-226, 358. ▶

85 ראה לקוטי שיחות, לב, עמ' 179-180. ▶

86 שם, עמ' 15 הערה 29. ▶

87 מורה הנבוכים, מהד' קאפח, ג, כו. ▶

88 לקוטי שיחות, לב, עמ' 178 הערה 35. ▶

89 ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק יד, עמ' 232. ▶

90 ראה שערי אמונה, עמ' קנג-קנד. ▶

91 מורה הנבוכים, ג, כו. ▶

92 הלכות מעילה, פ"ח ה"ח. ▶

לבין "חוקים", אלא שהמשפטים תועלתם ברורה וגלויה לעומת החוקים שתועלתם אינה גלויה ורק לאחר חקירה שכלית ניתן לחשוף את טעמם. יתר על כן, בסוף ספר קרבנות כתב הרמב"ם שיש חובה על האדם להתבונן בחוקי התורה, "וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם". לעומת זאת, בפרק השישי מ"שמונה פרקים" יש חלוקה ברורה בין "חוקים" לבין "משפטים". את ה"חוקים" עדיף לקיים מתוך מניע הטרונומי — כניעה לרצון הבורא, ואילו את המשפטים עדיף לקיים מתוך מניע אוטונומי — הזדהות פנימית עם הצו המוסרי. זאת אומרת, שבניגוד ל"מורה הנבוכים", שהחילוק בין חוקים למשפטים שם הוא חילוק ארעי שמאבד את משמעותו לאחר חשיפת טעמי החוקים, הרי שב"שמונה פרקים" החילוק שריר וקיים. על סתירה זו עמדו גם אליעזר שביד<sup>93</sup> ויצחק טברסקי.<sup>94</sup> רמ"מ מחדש שלפי הרמב"ם החילוק בין חוקים ומשפטים קיים גם לאחר חשיפת טעמי החוקים. ואלה דבריו:

והחילוק בין משפטים וחוקים הוא: במשפטים כללות המצוה הוא ענין ששכל האדם מחייבו, וענין זה של המצוה גובר ומכריע על פרטי המצוה שאין להם טעם; משא"כ בחוקים, שבהם גובר חלק המצוה שאין לה טעם (אם מצד שכללות המצוה אין לה טעם ידוע, או שיש לה ריבוי פרטים שאין בהם טעם) על חלק המצוה שיכולים לתת לו טעם... ועפ"ז מוכן, שבחוקים ישנם שני ענינים: קבלת עול מלכותו וההתבוננות בטעמים, ואינם סותרים זא"ז — כי הם בחלקים שונים של המצוה: יש בחוקים מה ש"אי אפשר ליתן טעם כלל" (ובחוקים — חלק זה הוא הגובר ומכריע) — וקיום המצוה הוא ע"י יראת המלכות, קבלת עול מלכותו; ומצד חלק המצוה ש"אתה יכול ליתן לו טעם" — ההתבוננות בטעם המצוה.<sup>95</sup>

רמ"מ מסתמך על דברי הרמב"ם שיש במצוות פרטים שאינם ניתנים להטעמה, ומחדש שבעניין זה יש חילוק בין משפטים לחוקים. במשפטים רוב הפרטים ניתנים להטעמה ולכן עיקר קיומם הוא בעיקר מצד השכל, ולעומת זאת בחוקים יש ריבוי פרטים שאינם ניתנים להטעמה ולכן עיקר קיומם הוא מצד קבלת עול. רמ"מ נוקט לדוגמה את עניין הקרבנות, שאף שהרמב"ם נימק אותו באופן כללי, הרי שיש בו ריבוי פרטים שאינם ניתנים להטעמה וכמו שכתב הרמב"ם עצמו, ולכן הם נקראים "חוקים".

ראינו, אם כן, שבתקופה המוקדמת דחה רמ"מ את טעמי המצוות שב"מורה הנבוכים", ואילו בתקופה המאוחרת קיבל את הטעמים שכתב הרמב"ם ב"מורה" כנכונים "על דרך החקירה", ואין הם עומדים בסתירה לטעמים בדרגות גבוהות יותר. רמ"מ נוקט כאן תפיסה הרמוניסטית המסוגלת לשלב גישות שונות בתפיסת עולם רחבה

93 ראה שביד, עיונים, עמ' 91-94.

94 ראה טברסקי, מבוא, עמ' 310 הערה 145.

95 לקוטי שיחות, לב, עמ' 179.

ומורכבת יותר. כשם שלגבי אחדות "שכל, משכיל, מושכל" קיבלו רש"ז וה"צמח צדק" את דברי הרמב"ם כנכונים ברובד מסוים, היינו, לאחר הצמצום,<sup>96</sup> כך קיבל רמ"מ את טעמי המצוות של הרמב"ם כנכונים לאחר ש"התלבשו" המצוות בשכל אנושי.

### תחיית המתים

אחת הסוגיות שהעסיקו את הפילוסופים היהודיים בימי הביניים הייתה תחיית המתים.<sup>97</sup> באופן כללי הופיעו שלוש שיטות עיקריות בנושא זה:

1. תחיית המתים בגוף כתכליתו הנצחית והסופית של האדם. כנציג של השיטה הראשונה אבחר את הרמב"ן,<sup>98</sup> הואיל והוגי חב"ד, החל בר' שניאור זלמן ועד לרמ"מ, מתייחסים אליו. לדעת הרמב"ן לאחר המוות הנפש עוברת לעולם רוחני זמני, הוא גן עדן, אבל השכר והתכלית הסופית הם חיים נצחיים של נשמה בגוף בתחיית המתים. הגוף בתחיית המתים יהיה שונה בהווייתו מהגוף הגשמי של העולם הזה. בגוף זה לא תהיה אכילה ושתייה, תשמיש המיטה וכו', והוא יהיה כלי טהור וזך שיכיל את הנפש.
  2. תחיית מתים בגוף למחזור אחד של חיים, שאינה תכליתו הנצחית והסופית של האדם. הנציג המובהק של השיטה השנייה הוא הרמב"ם.<sup>99</sup> לדעתו השכר ותכליתו הסופית של האדם הם חיי העולם הבא, במובן של הישארות הנפש ללא גוף. נפש זו משכילה את האל, וזה התענוג הנצחי שלה. את האמונה בתחיית המתים נאלץ הרמב"ם לקבל מכוח דברי הנביא, אבל אין קשר בינה לבין תכליתו של האדם ואף לא בינה לבין ימות המשיח. הרמב"ם מתייחס לתחיית המתים כנס חד פעמי שבו יקומו המתים ויחיו חיים רגילים בגוף רגיל מחזור אחד של חיים, ולאחר מכן ימותו והנשמות תחזורנה לעולם הבא. בשום מקום אין הרמב"ם מזכיר איזו תועלת יש לנשמה, שזכתה כבר לעולם הבא, בחזרה לחיים בגוף גשמי.
  3. תחיית מתים רוחנית. על פי גישה זו אין לקבל את האמונה בתחיית המתים כפשוטה, היינו חזרת הנפש לגוף, אלא יש להבינה כאלגוריה להישארות הנצחית של הנפש,<sup>100</sup> או אלגוריה לעצם רכישת ההשכלה.<sup>101</sup> גישה זו פותחה על ידי שכלתנים קיצוניים כמו ר' שמואל אבן תבון, ר' ששת ב"ר יצחק הנשיא ועוד.
- הוגי חב"ד התייחסו בפירוש למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, קיבלו את שיטת

96 ראה לעיל, פרק שני, עמ' 48-49. ►

97 ראה בהרחבה שוורץ, הרעיון, מפתח ענינים, ערך תחיית המתים. ►

98 ראה כתבי רמב"ן, ב, מהד' שעוועל, עמ' רצט. ►

99 אני מתייחס לדעתו הגלויה של הרמב"ם כפי שניסח אותה בהלכות תשובה פרק ח ובאגרת תחיית המתים, ולא לעמדתו האזוטרית של הרמב"ם לפי חלק ממפרשיו וחוקריו. ►

100 ראה שוורץ, שם, עמ' 135. ►

101 ראה שם, עמ' 136. ►

הרמב"ן<sup>102</sup> ושילבו אותה במסגרת חשיבה רחבה יותר. לפי ר' שניאור זלמן ב"תניא", תכלית בריאת העולם היא "שנתאזה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", ולפי פירוש ר' שניאור זלמן הכוונה שעל ידי קיום המצוות יאיר אור אין סוף בעולם הגשמי.<sup>103</sup> תכלית זו תתממש בימות המשיח ותחיית המתים,<sup>104</sup> ואז תתלבש הנשמה "בגוף זך וצח"<sup>105</sup> ותזכה לגילוי אור אלוהי גבוה יותר מזה שזכתה לו בהיותה בעולם הנשמות. רמ"מ מזכיר במקומות רבים את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בעניין התחייה, ובכולם הוא מציין ש"ההכרעה בתורת החסידות היא כדעת הרמב"ן".<sup>106</sup> החל בר' שניאור זלמן ועד רמ"מ יש קו אחיד אצל הוגי חב"ד (ובכללם רמ"מ) המקבל את שיטת הרמב"ן ודוחה את שיטת הרמב"ם. ואולם ב"הדרן" האחרון על הרמב"ם,<sup>107</sup> משנת תשנ"ב, יש תפנית מעניינת בגישתו של רמ"מ לעמדת הרמב"ם בנושא התחייה. רמ"מ קובע באופן מפתיע: "י"ל שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי[ה] (כפס"ד [= כפסק דין] בתורת החסידות)".<sup>108</sup> כדי להבין את הרקע לעמדתו של רמ"מ אציג שלושה שלבים בהתפתחות פרשנותו של רמ"מ להלכות משיח של הרמב"ם.<sup>109</sup> השלב הראשון מופיע ב"הדרן" הראשון על הרמב"ם, משנת תשל"ג.<sup>110</sup> ב"הדרן" זה רמ"מ טוען כי במה שכתב הרמב"ם על אודות "עולם כמנהגו נוהג" בימות המשיח כוונתו לתקופה הראשונה של ימות המשיח. אבל בתקופה השנייה של ימות המשיח ייבטל מנהגו של עולם ותתרחש תחיית המתים.<sup>111</sup> הרמב"ם בהלכות משיח עוסק בהגדרת מהותו ופעולותיו של מלך המשיח ובמצב העולם כתוצאה מפעולותיו של המשיח, ובזה לא נכלל שינוי מנהגו של עולם. שינוי מנהגו של עולם, כולל תחיית המתים שתתרחש בתקופה השנייה של ימות המשיח,<sup>112</sup> אינה תוצאה מפעולותיו של משיח, אלא דברים שיעשה הקב"ה באותו הזמן

102 ראה לקוטי תורה, צו, טו ע"ג; בהר, מב ע"א; מאמרי אדמו"ר האמצעי, ויקרא ח"א עמ' קלב; דרך מצותיך, יד ע"ב. ►

103 תניא, מה ע"ב - מו ע"א. ראה להלן, פרק שישי, עמ' 181-182. ►

104 שם, מו ע"ב. ►

105 תניא, אגרת הקודש, קכו ע"א. ►

106 לקוטי שיחות, לג, עמ' 70; שם, לט, עמ' 441 ועוד. ►

107 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רכט-רמב. ►

108 שם, עמ' רמא. ►

109 כוונתי להלכות מלכים, פרקים יא-יב. ►

110 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' תמא-תס. ►

111 עמדה דומה נמצאת אצל ר' שלמה בן אברהם פניאל, אור עינים, עמ' פג-פד, וראה שורץ, הרעיון, עמ' 197. רמ"מ הוא אולי הראשון שטוען לגישה כזו ברמב"ם. ראה להלן, פרק שישי, עמ' 184-185. ►

112 "ומה שכתב הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם: אלא יחי[ה] את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו' — אינו חולק על מרז"ל בכ"מ שתחה"מ תהי[ה] בזמן מסוים, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות מתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה" (הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' תנא הערה 66). ►

ולכן אין הרמב"ם מזכירם בהלכות משיח. ב"הדרן" משנת תשנ"א<sup>113</sup> יש התפתחות בפרשנותו של רמ"מ. על פיה, בהלכה האחרונה של הלכות משיח – "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה משפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר" – הרמב"ם רומז בקצרה על התקופה שבה יהיה שינוי מנהגו של עולם "שמשנתה מציאות העולם באופן שגם מצד עצמו לא יהיו בו ענינים בלתי רצויים (רעב ומלחמה) כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג".<sup>114</sup> ב"הדרן" משנת תשנ"ב יש התפתחות נוספת. בהדרן זה רמ"מ עוסק בביאור מאמר חז"ל "מצוות בטלות לעתיד לבוא",<sup>115</sup> ובשאלה כיצד מתיישב מאמר זה עם עניין נצחיות התורה כפי שקבע הרמב"ם. הפתרון שמציע רמ"מ לסתירה הוא: מציאותו של האדם בזמן הזה נפרדת מהקב"ה, וכדי לקיים את רצון ה' בעולם הוא זקוק לציווי; לעומת זאת לעתיד לבוא יהיה יהודי "מציאות אחת"<sup>116</sup> עם הקב"ה, ורצון ה' בעולם יפעל דרכו ממילא ולא באמצעות ציווי. האידאל הדתי לפי רמ"מ אינו התאחדות מוחלטת, המוחקת את מציאותו של האדם, אלא שהאלוהות ממלאת את כל ישותו של האדם ומתגלה בו,<sup>117</sup> כך שממילא רצון האדם הוא רצון האל וכן מחשבתו, דיבורו ומעשיו הם למעשה מחשבה, דיבור ומעשה של האל. דרך אגב, כך בדיוק מתייחסים חסידי חב"ד לרמ"מ עצמו.<sup>118</sup> על פי החלוקה הזו, בין מציאותו הנפרדת של האדם בזמן הזה לבין מציאותו המאוחדת עם האל לעתיד לבוא, רמ"מ מסביר את ההבדל בין שתי ההלכות האחרונות שבהלכות משיח. בהלכה ד הרמב"ם כותב: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה... כדי שיזכו לחיי העולם הבא". בהלכה ה הרמב"ם כותב: "ובאותו הזמן... ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת ה' בלבד... כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". מהו ההבדל בין שתי ההלכות? מדוע הרמב"ם מזכיר את העולם הבא בהלכה ד ואינו מזכיר אותו בהלכה ה? על כך ענה רמ"מ:

113 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רג-רכו. ►

114 שם, עמ' ריח. ►

115 תלמוד בבלי, נידה סא ע"ב. ►

116 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רלה. ההדגשה במקור. ביתר פירוט ראה להלן, פרק שישי, עמ' 197-198. ►

117 הרעיון הזה חוזר ונשנה פעמים מספר במשנת רמ"מ. לדוגמה, בהדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' לא, כתב רמ"מ: "השלימות היא (לא בשלילת וביטול האדם... אלא) בהחיבור דמציאות האדם עם אלקות, עי"ז שדעת האדם חדורה בדעת ה'... שמציאותו היא המציאות דאלקות" (ההדגשה במקור). משה אידל הראה שהאיון אצל ראשוני החסידות אינו מחיקת האישיות של המיסטיקן אלא חשיפת היסוד האלוהי בתוך האדם. ראה אידל, החסידות, עמ' 204-210. ►

118 ראה למשל הרב ש"ד הלוי וולפא, ותורה, עמ' 200-219. על הצדיק במחשבת החסידות ובמשנת חב"ד ראה לעיל, פרק שלישי הערות 54-55. על מנהיגותו של רמ"מ ראה פרידמן, החברה, עמ' 162-174; הנ"ל, משיח; דן, המשיחיות, עמ' 189-203; הנ"ל, אפוקליפסה, עמ' 312-323; קראוס, לחיות. ►



בתקופה הראשונה דימות המשיח... כיון שישנו ציווי להאדם, מודגשת בעיקר התועלת של האדם ע"י קיום המצוות, מתן שכרן של מצוות "כדי שיזכו לחיי העולם הבא". משא"כ בתקופה השנייה דימות המשיח, כשיחיו המתים – כיון שיתבטל הציווי להאדם... ומצד רצונו ית[ברך] יהיו האדם והעולם (בדרך ממילא) בתכלית השלימות, "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", מובן, שמעמד ומצב זה אינו בשביל מטרה ותכלית, "כדי כו'" אלא הוא עצמו המטרה והתכלית.<sup>119</sup>

על פי פרשנותו של רמ"מ הלכה ד עוסקת בתקופה הראשונה של ימות המשיח ואילו הלכה ה, שהיא הסיום של הלכות משיח ושל משנה תורה בכלל, עוסקת בתקופה השנייה של ימות המשיח. בתקופה הראשונה לימוד התורה והחכמה נעשה מתוך ציווי, ולכן הרמב"ם כותב את השכר שמגיע על כך לאדם, והוא העולם הבא. בהלכה ה, לעומת זאת, מדובר בידיעת ה' שאינה נעשית כציווי, אלא שדעת אלוהים חודרת את כל רובדי המציאות, לכן כאן אין הרמב"ם מזכיר עניין של שכר. בשלב זה רמ"מ כותב את המשפט הנזכר לעיל: "שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי[ה]". ההבדל בין השכר של העולם הבא לבין השכר של תחיית המתים הוא שהשכר של העולם הבא עניינו תענוג לאדם ואילו השכר של תחיית המתים עניינו "תענוג בורא".<sup>120</sup> הרמב"ם ב"משנה תורה" עוסק בעולם המצוות ולכן הוא נמנע מלדבר בפירוש על עולם התחייה ומסתפק ברמז בלבד על אודות מעמד ומצב העולם באותו הזמן. בפרשנותו לרמב"ם ב"הדרן" זה רמ"מ מתעלם מדבריו של הרמב"ם ב"אגרת תחית המתים" "כי תחית המתים... אינה התכלית הסופית, אלא התכלית הסופית היא חיי העולם הבא".<sup>121</sup>

ראינו כי שיטתם של הוגי חב"ד בעניין תחיית המתים שונה בתכלית מזו של הרמב"ם. רמ"מ קידם (מנקודת מבטו) את עמדת הרמב"ם לעבר עמדותיו הוא בשני שלבים עיקריים: בשלב הראשון הוא טוען שגם לפי הרמב"ם תחיית המתים מהווה מדרגה נוספת של ימות המשיח, ובשלב האחרון רמ"מ הרחיק לכת וטוען כי גם לדעת הרמב"ם התכלית הסופית היא בעולם התחייה ולא בעולם הבא הרוחני.

## סיכום

עקבנו אחר התפתחות הלך מחשבתו של רמ"מ ביחס למשנת הרמב"ם. אם נשים לב לתאריכים שצוינו במהלך הפרק נוכל לציין את תחילת המהפך בראשית שנות ה-70.

119 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רמא. ►

120 רמ"מ, שם, עמ' רמב הערה 71. ►

121 אגרות הרמב"ם, מהד' קאפח, עמ' עד. ►



בשנת תשל"ג "קידם" דמ"מ את עמדת הדמב"ם בנושא הגאולה לעמדותיו הוא. שנתיים לאחר מכן נשא רמ"מ "הדרן" ארוך מאוד על הדמב"ם שכולו מבוסס על פדשנות קבלית-חב"דית.<sup>122</sup>

מה גרם לשינוי בעמדתו של רמ"מ כלפי משנת הרמב"ם? לא ניתן לענות בוודאות על שאלה זו אלא בדרך השערה בלבד. כדי להבין את ההתפתחות בגישתו של רמ"מ למשנת הרמב"ם נקדים תחילה מילים מספר על תולדות חייו של רמ"מ. מנחם פרידמן חקר את עברו של רמ"מ, ואלה עיקרי ממצאיו:<sup>123</sup> רמ"מ עזב את ברית המועצות בשנת 1928 ועבר לברלין. שם שמע כשנה קורסים בפילוסופיה ובמתמטיקה. עד שנת 1933 שהה בברלין ורכש השכלה תורנית וכללית, אך לא במוסד פורמלי. רמ"מ היה אוטודידקט בעל סקרנות ויכולת קליטה ולימוד נדירות, והיה שקוע בספרים. בשנת 1933 עבר לפריס והתגורר שם עד פרוץ מלחמת העולם השנייה. בפריס למד הנדסת חשמל. בשנת 1941 עבר לארה"ב והיה צמוד לחותנו, ר' יוסף יצחק. קשריו עם חותנו הלכו והתחזקו. השערתו היא זו:

רמ"מ הכיר יפה כיצד הרמב"ם נתפס בעיני האורתודוקסיה המודרנית בגרמניה. הוא לא הזדהה עם תפיסתם הדתית, ודווקא מתוך כך הוא הכיר את ה"סכנה" הטמונה ב"מורה הנבוכים". לכן בשנים המוקדמות יותר, אף שרמ"מ כבר ידע על גישתו של ר' יוסף יצחק כי הרמב"ם היה מקובל וכו', ואף השתמש בכך בשיחותיו, עדיין היסס ביחסו לעמדה זו. כוונתי לומר ששתי תפיסות משמשות אצל רמ"מ בשנים אלו בערבוביה. גישה אחת — ביקורתית כלפי הרמב"ם ומדגישה את הפער בין עמדותיו הפילוסופיות שב"מורה" לבין אמונתו של רמ"מ על פי תורת חב"ד, וגישה שנייה — פרשנות משנת הרמב"ם על פי הקבלה. עם השנים, רמ"מ מזדהה לחלוטין עם התפיסה שהרמב"ם היה מקובל. כמו כן הולכת הערצתו לרמב"ם וגוברת, ובמיוחד בעשור האחרון לנשיאותו, בשנים תשמ"ב-תשנ"ב. ככל שרמ"מ מעמיד במרכז את הנושא המשיחי, כך הוא מעמיד במרכז את הרמב"ם, מפרש את משנתו על פי תורת חב"ד, משתמש כלפיו בביטויי הערצה נדירים ומפליגים ומתקן לימוד יומי ב"משנה תורה". רמ"מ ראה ברמב"ם את אחת הדמויות החשובות ביותר בתולדות עם ישראל שאישיותם, פועלם ותורתם מהווים הכנה לימות המשיח.<sup>124</sup> כמו כן, כפי שנראה בפרק השישי, משיחיותו של רמ"מ עצמו מיוסדת על הבנתו את התהליך המשיחי שהרמב"ם מציג בהלכות מלכים.

122 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' מא-עז. ►

123 ממצאיו של פרידמן סוכמו בסדרת כתבות של אבירמה גולן בעיתון "הארץ", "משיח בשר ודם — בעקבות הרוח", הארץ, 20-22.4.1998. הערה כללית — יש שני ספרים העוסקים בתולדות חייו של רמ"מ. האחד ספרו של לאופר, ימי מלך, והשני ספרו של דויטש (Deutsch, Larger Than Life). מדובר בספרים מגמתיים — כל אחד בכיוון שונה — שאינם מייצגים מחקר אובייקטיבי. יחד עם זאת, ספרו של דויטש הוא בסיס למחקר מדעי. ►

124 ראה התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 94-107. ►

## פרק חמישי

### פרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה"

בפסח תשמ"ד תיקן רמ"מ את הלימוד היומי ב"משנה תורה" ועורר פולמוס חריף, כפי שצינתי לעיל.<sup>1</sup> מאז הקדיש רמ"מ בכל התוועדות שיחה להסברת הלכה ב"משנה תורה" הנלמדת באותו יום.<sup>2</sup> עם הצטברותן של שיחות רבות המפרשות הלכות מתוך "משנה תורה", מתברר למעיין כי לרמ"מ דרך מיוחדת בלימוד "משנה תורה". את כללי הפרשנות של רמ"מ ליקט מרדכי מנשה לאופר בספר "כללי רמב"ם".<sup>3</sup> מן הראוי לציין כי רמ"מ משתמש גם במתודות מחקריות, כמו השוואה בין כתבי יד לבין דפוסים שונים והשוואה בין כתבי הרמב"ם השונים הנוגעים לאותו נושא. כמו כן, בסיום כל מחזור של לימוד ה"משנה תורה" נשא רמ"מ "הדרן" שעסק בדרך כלל בקשר שבין תחילת ה"משנה תורה" לסיומו.<sup>4</sup> בפרק זה, מטבע הדברים, נתמקד בפרשנויות הנוגעות לפילוסופיה ולא נעסוק בלמדנות הלכתית. נבדוק את המתודה הפרשנית של רמ"מ, ונבחן עד כמה פרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה" מושפעת מהשקפותיו האישיות שלו כהוגה חב"די.

## מבנה הספר

רמ"מ רואה ב"משנה תורה" ספר מושלם לא רק מבחינת ההיקף שלו, היינו שכולל את כל תחומי ההלכה,<sup>5</sup> אלא גם מבחינת המבנה שלו. הפתיחה והסיום של "משנה תורה" הם

- 1 ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 44. ►
- 2 ביאורי רמ"מ ל"משנה תורה" בשלוש השנים הראשונות לתקנה (תשמ"ד-תשמ"ז) יצאו לאור במרוכז על ידי קה"ת בספר "יין מלכות". ►
- 3 מ"מ לאופר הנו חסיד חב"ד ובעל בקיאות רבה בכל כתביו של רמ"מ. לאופר חיבר ספר ביוגרפי על רמ"מ ("ימי מלך"), ערך ספרים מספר המלקטים מתורתו של רמ"מ ועורך את כתב העת "התקשרות". ספרו "כללי רמב"ם" אינו עבודת מחקר אלא אוסף של ציטוטים מתורתו של רמ"מ, ערוך לפי נושאים. ►
- 4 ההדרנים יצאו לאור על ידי קה"ת בספר "תורת מנחם — הדרנים על הרמב"ם וש"ס". ►
- 5 רמ"מ מציין שזהו חידוש שלא מצינו דוגמתו אצל שאר גדולי ישראל, שחיברו ספרי הלכה וכתבו רק את ההלכות הנוהגות בזמן הזה. ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' כז הערה 117. ►

אלה המעניקים להלכה את המשמעות העמוקה שלה. ל"משנה תורה" שלושה חלקים לא פרופורציוניים:

היסוד – הדרך – התכלית. היסוד – הוא מצוות ידיעת האל, ובה הרמב"ם עוסק בתחילת ספרו. הדרך – היא קיומה של ההלכה, ובה הרמב"ם עוסק ברובו ככולו של הספר. התכלית – היא הגאולה, ובה הרמב"ם עוסק בסיום הספר. מהו הקשר, על פי רמ"מ, בין שלושת החלקים? ספר "משנה תורה" פותח כידוע ב"יסוד היסודות". יסוד היסודות של הרמב"ם אינו רק היסוד של האמונה היהודית אלא גם היסוד של ההלכה היהודית. כוונתי לומר שההלכה, על פי רמ"מ, באה לבטא ולגלות בעולם הממשי את התוכן של יסוד היסודות. כמו כן, מקיים ההלכה צריך להיות חדור ביסוד היסודות בכל פעולה הלכתית שהוא מבצע. המימוש הסופי של יסוד היסודות יתרחש בימות המשיח כאשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט). פסוק זה הוא הסיום של "משנה תורה". לצורך הבנת הדברים לעומקם נתבונן תחילה בקטעים מספר מתוך ההדרנים של רמ"מ:

מצות ידיעת ה' שהיא "יסוד היסודות" – נוסף על היותה אחת ממצוות התורה, ה"ה גם היסוד והתכלית דכל התומ"צ [= התורה ומצוות]... תכלית ומטרת קיום התומ"צ... לפעול החיבור (מצוה לשון צוותא וחיבור) דהאדם והעולם עם אלקות. וענין זה נעשה ע"י ידיעת ה' – שדעת האדם חדורה בדעת ה', ובמילא... נעשית כל מציאותו (כל עניניו הנהגותיו ופעולותיו) חדורה בדעת ה', ועי"ז פועל שכל עניני העולם (שבהם מתקיימים המצוות) נעשים חדורים בדעת ה', שניכר בהם שכל מציאותם אינה אלא מציאותו ית[ברך], כלשון הרמב"ם בהתחלת ספרו ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", כפי שיתגלה לעתיד לבוא, ש"לא יהי[ה] עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"... ובסיום הרמב"ם מדובר (גם) אודות היסוד והתכלית של כל מעשינו ועבודתינו... ידיעת והשגת אלקות שחודרת ונעשית מציאות האדם והעולם... מלאה הארץ דעה את ה'... שמציאות הארץ אינה אלא המציאות ד"אמיתת המצאו";<sup>6</sup> ובמילא לא תהי[ה] נראית גשמיות הארץ (כולל כל באי העולם) כדבר בפני עצמו, כ"א רק "דעה את ה'", "אמיתת המצאו";<sup>7</sup> "אין עוד מלבדו", "מלבדו" דייקא, שבלעדו "אין עוד", אבל "עמו" ישנה מציאות, אלא שמציאות זו היא המציאות ד"אמיתת המצאו".<sup>8</sup> (ההדגשות במקור)

מהו יסוד היסודות על פי הבנתו של רמ"מ? יסוד היסודות אינו רק ידיעת מציאות האל אלא הבנה נכונה של הזיקה בין האל ובין העולם.<sup>9</sup> הדברים מכוונים להשקפה אימננטית

6 שם, עמ' כט-לב. ►

7 שם, עמ' צו. ►

8 שם, עמ' לב הערה 144. ►

9 גם ענין זה (ש"כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו") הוא חלק מ"יסוד היסודות"... כי

קיצונית, הרואה את האלוהות נוכחת בכול והשוללת מהעולם קיום עצמאי. אמנם בניגוד למגמתו של האקוסמיסט לבטל את מציאותו של העולם ולשלול את גדריו, רמ"מ שואף לגילוי האלוהות בתוך האדם ובתוך העולם. מטרתה של ההלכה, על פי פרשנותו של רמ"מ למשנת הרמב"ם, היא לבטא ולגלות את הזיקה שבין האל לבין האדם והעולם. יש להבחין בין "לבטא" לבין "לגלות". לבטא, פירושו ביטוי מעשי לרעיון פילוסופי. קיום ההלכה מבטא את הקשר שבין האל לעולם, במיוחד לאור העובדה שההלכה מקיפה את כל תחומי המציאות. לגלות, זה כבר עניין אחר לגמרי. כאן אנו חורגים מן התחום הרציונלי למגי.<sup>10</sup> כאן מדובר במה שנקרא בלשון חב"ד "המשכה",<sup>11</sup> היינו המשכת אור אינסוף לעולם באמצעות קיום המצוות. לפני שנמשיך לפתח את הרעיון הזה, ברצוני לחזור ולהדגיש כי על פי פרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה" אין ידיעת ה' מבטלת את מציאות העולם אלא חודרת בגדרי העולם. ואלה דבריו:

וזהו הקשר והשייכות שבין התחלת וסיום ספר הי"ד — שבשניהם מודגש שגם הדרגא שלמעלה מגדרי העולם אינה מבטלת גדרי העולם, אלא נמשכת וחודרת בגדרי העולם, כיון שמציאות העולם היא המציאות דאלקות... כיון שמציאותו אינה רק "אמתת המצאו" — שגם הענין ד"כמים לים מכסים" נעשה באופן ד"מלאה", שאינו מבטל אלא חודר בגדרי העולם.<sup>12</sup>

ובכן, מהי המשמעות של חדירת האלוהות בגדרי העולם? כאשר אנו מדברים על חדירת אלוהות בעולם, אין הכוונה שחודר לעולם עניין חדש שהיה לפני כן חיצוני לעולם. הכוונה היא שמה שנמצא כבר בעולם בהסתר, יהיה בגלוי. רבי שניאור זלמן דרש את המילה "עולם", מלשון העלם.<sup>13</sup> חדירת האלוהות לגדרי העולם, פירושה גילוי ההעלם. את התפקיד לגלות את ההעלם הטיל ה' על עם ישראל באמצעות תורה ומצוות. מהי המשמעות של גילוי האלוהות בגדרי העולם? כדי להבין את הדברים בצורה מוחשית וקונקרטית יותר, נביא דוגמאות מספר מתורתו של רמ"מ:

(1) בשבת פרשת משפטים תשנ"ב<sup>14</sup> התייחס רמ"מ בהרחבה להחלטתם של נשיא

היסוד הוא... החיבור דהאדם והעולם עם אלקות, ע"י הידיעה ש'כל הנמצאים לא נמצאו אלא

מאמתת המצאו" (שם, עמ' ל הערה 135). ►

10 על ההקשר המגי ראה אידל, החסידות. ►

11 על ה"המשכה" במשנת חב"ד ראה אליאור, תורת אחדות, מפתח, ערך "המשכה" וערך "המשכת האלוהות אל היש". ►

12 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קצו. באותו "הדרן" כתב רמ"מ: "צריך להיות בעולם... גילוי דרגת האלקות שלמעלה מגדרי העולם, "עליונים", עד להגילוי דמהותו ועצמותו ית', ובאופן שגילוי זה אינו פועל ביטול מציאות האדם והעולם, אלא אדרבה, חודר במציאות האדם והעולם" (שם, עמ' קצג). [ההדגשות במקור] ►

13 ראה אליאור, תורת אחדות, עמ' 76-77. ►

14 התוועדות תשנ"ב, ב, עמ' 267-282. ראה קראוס, לחיות, עמ' 301-303. ►

ארה"ב ונשיא רוסיה לפתוח תקופה חדשה ביחסים בין המעצמות, שתבטא בביטול מצב המלחמה, צמצום כלי הנשק ושיתוף פעולה ועזרה הדדית בין מדינות העולם לטובת האנושות כולה. רמ"מ רואה בפגישה זו את תחילת קיומו של הייעוד "וכתתו חרבותם לאתים" (ישעיה ב, ד). רמ"מ עומד בשיחה זו על העיתוי של הפגישה. רמ"מ יוצא מנקודת הנחה שביטול מצב המלחמה והפניית המשאבים לטובת האנושות הם דבר המתחייב בשכל האנושי. מדוע אם כן, שואל רמ"מ, התנהלו במשך כל הדורות מלחמות רבות בין אומות העולם, שגרמו הרס וחורבן בעולם, בניגוד למתחייב בשכל האנושי? תשובתו של רמ"מ מפתיעה ביותר. פסק הדין של רבני חב"ד "שהגיע זמן הגאולה... נמשך וחדר גם בגדרי העולם, עד כדי כך שמנהיגי אוה"ע מחליטים ומכריזים מדעתם... ע"ד המעמד ומצב דכתתו חרבותם לאתים".<sup>15</sup> המציאות ההיסטורית מוכיחה, לפי רמ"מ, שלא ניתן לבסס את המוסר על השכל האנושי. שינוי אמיתי בתודעתה ובהתנהגותה של האנושות בא רק כתוצאה מחדירתה של האלוהות בגדרי העולם. ראינו, אם כן, דוגמה אחת למשמעות של חדירת האלוהות לגדרי העולם. במקרה זה גדרי העולם הם התודעה האנושית.

(2) דוגמה אחרת לגילוי אלוהות בעולם, על פי משנתו של רמ"מ, היא בקשר לייעוד "וגר זאב עם כבש" (ישעיה יא, ו). רמ"מ סבור שיש להבין את הדברים כפשוטם. הואיל ולעתיד לבוא "מלאה הארץ דעה את ה'", תהיה לכך השפעה לא רק על בני האדם כי אם גם על בעלי החיים. העולם כולו עם כל הנבראים שבו יהיו בדרגה נעלית יותר.<sup>16</sup> יש לציין שחדירת האלוהות לעולם במקרה זה משנה את גדרי העולם. אולי כך יסביר רמ"מ את התנגדותו של הרמב"ם לפירוש הפסוק כפשוטו.<sup>17</sup>

(3) ומה באשר לדומם? גם לכך יש דוגמה בתורתו של רמ"מ. רמ"מ מסביר שכתוצאה מגילוי אחדות ה' על פי פנימיות התורה, בדורות האחרונים, המדע מתקדם יותר ויותר לגלות את האחדות בעולם.<sup>18</sup> השלמות של המהלך הזה תהיה לעתיד לבוא, כאשר יהיה אפשר לראות בעולם עצמו "כלי" לאחדות ה'. האחדות בעולם כהשתקפות של אחדות ה' קיימת משעת בריאתו, אך גילוי האחדות הוא כתוצאה מעבודת ה' של עם ישראל. נחזור כעת למבנה של משנה תורה על פי רמ"מ. דיברנו על כך שהרמב"ם פותח ביסוד היסודות שהוא ידיעת האל, כולל הידיעה שהעולם מ"אמתת המצאו". עניינן של ההלכות הוא לגלות את החיבור שבין האל לבין העולם, כאשר שלמות החיבור תהיה בימות המשיח. על פי רמ"מ, המבנה של "משנה תורה" מקביל למבנה שקבע הקב"ה עצמו בסדר השתלשלות הבריאה, בתורה ובעניינים נוספים. ואלה דברי רמ"מ:

- 15 התוועדויות, שם, עמ' 274. על פסק הדין של רבני חב"ד ראה להלן, פרק שישי, עמ' 174-175. ►  
 16 שערי אמונה, עמ' רעב. ►  
 17 רמ"מ טוען, על פי "אגרת תחית המתים", שגם לפי הרמב"ם אין לשלול את האפשרות שהדברים יתקיימו כפשוטם. ראה שם, עמ' רע-רעא, וראה עוד להלן, פרק שישי, עמ' 184-187. ►  
 18 שערי אמונה, עמ' סח-עא. ►



הקב"ה קבע שכל הענינים נחלקים בכללות לשלשה: ראש, תוך (אמצע) וסוף. לכל לראש בא הראש והתחלת הכל – שכולל בתוכו (כוונת ותכלית) כל הדבר. לאחר מכך – בא הדבר עצמו, התוך והאמצע שעל ידו נעשה התכלית.<sup>19</sup>

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

כעת נדון בפרשנות רמ"מ למהותו של ספר "משנה תורה", ביחס לפשט המימוני וביחס לספרות המחקר. מובן מאליו שאין כלל מקום להשוואה בין גישתם של החוקרים הסוברים שעיסוקו של הרמב"ם בהלכה נבע מטעמים פוליטיים בלבד לבין גישתו של רמ"מ.<sup>20</sup> הגישות רחוקות כל כך זו מזו עד שאין כל נקודה המשותפת להן. בסיס מסוים להשוואה קיים בין גישתו של רמ"מ לבין גישתם של אלה הרואים את עיסוקו של הרמב"ם בהלכה כביטוי לזיקה עמוקה ושורשית לעולם ההלכה, ומתייחסים לרמב"ם איש ההלכה ולרמב"ם הפילוסוף כדמות אחת, הממזגת הלכה ופילוסופיה לא רק כלפי חוץ אלא מתוך אמת פנימית. גישה זו קרובה יותר לפשט המימוני ומדגישה פחות פער בין כתיבה אקזוטריה לכתיבה אזוטריה במשנת הרמב"ם. הנקודה המשותפת בין גישה זו לגישתו של רמ"מ היא ההפריה ההדדית בין הפילוסופיה לבין ההלכה. בין ההלכה לפילוסופיה קיים יחס מעגלי – הפילוסופיה היא התשתית לקיום ההלכה, כלומר קיום ההלכה בשלמות הוא לא רק הקיום הטכני אלא זה שמלווה בהבנה רוחנית. בד בבד תורם קיום ההלכה לשלמותו האינטלקטואלית של האדם.<sup>21</sup> ההבדלים בין הפרשנות של רמ"מ לפשט המימוני בולטים בשלושה תחומים:

1. התוכן הפילוסופי המהווה תשתית לקיום ההלכה.
2. האופן שבו קיום ההלכה משפיע על המקיים אותה, ואולי אף מעבר לכך.
3. הגדרת התכלית והמטרה העיקרית של קיום ההלכה.

נפרט:

1. הפשט המימוני מציג את האל כמציאות טרנסצנדנטית. לעומת זאת, רמ"מ מייחס לרמב"ם גם תפיסה אימננטית של האלוהות. מן הראוי לציין שגם בן דורו של רמ"מ, הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, ייחס לרמב"ם תפיסה אימננטית.<sup>22</sup>

19 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 344. ►

20 סיכום של ההתייחסויות השונות למשנתו של הרמב"ם ראה אצל רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים; הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", בתוך: על דעת, עמ' 142-181. ►

21 ראה טברסקי, מבוא, עמ' 272-273. ►

22 "העולם נטול קיום עצמאי הוא... רבנו תופס את מציאות העולם לא רק כמסובב על ידי הקב"ה אלא כמעורה בו... העולם הנפרד בקיומו מאת האל חוזר לתוהו ובוהו. עולם בפני עצמו אינו קיים כלל" (איש ההלכה, עמ' 199 הערה 18). ראה עוד לעיל, פרק שני, הערה 98. ►



2. ההשפעה של קיום ההלכה על מקיימה, לפי הפשט המימוני, היא השפעה תבונית הקשורה לפסיכולוגיה של הנפש, לסוציולוגיה, לפוליטיקה ועוד. לעומת זאת, לפי רמ"מ אנו עוסקים בהשפעה שחורגת מגבולות הרציונליות ונוגעת במגיה.
3. המטרה העליונה של קיום ההלכה לפי הפשט המימוני היא השלמות האינטלקטואלית האישית והכרת האלוהות, ואילו לפי רמ"מ המטרה העליונה היא גילוי האלוהות בעולם. השלמות האינטלקטואלית של האדם נתפסת אצל רמ"מ כחלק של גילוי האלוהות בעולם. ואלה דבריו:

התוכן הכללי דספר הי"ד, הלכות התורה, שמציאות העולם תהי[ה] ע"פ רצונו של הקב"ה שנתגלה בתורה — נעשית ע"י ידיעת ה', שזהו "יסוד היסודות ועמוד החכמות" לכללות הנהגת האדם והעולם ע"פ רצונו של הקב"ה שנתבאר בהלכות התורה, ותכלית השלימות בענין זה תהי[ה] ידיעת ה' באופן ד"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". ועי"ז נשלמת כוונת הבריאה שע"י התורה יומשך גילוי אלקות בעולם — חיבור של ב' קצוות, ובלשון הידוע — חיבור דעליונים ותחתונים לעשות לו ית[ברך] דירה בתחתונים. גילוי אלקות צריך להיות בגדרי העולם ("תחתונים"), שזהו"ע [= שזהו ענין] ידיעת ה' ("לידע"), ששכל האדם מבין ומשיג ויודע אלקות.<sup>23</sup>

בקטע זה יש הדגשה מיוחדת של השלמות השכלית של האדם (סוף כל סוף רמ"מ מפרש כאן את הרמב"ם), אבל צריך לשים לב שהשלמות השכלית אינה עומדת כאן כעניין בפני עצמו אלא כביטוי של גילוי האלוהות בגדרי העולם. כיצד רמ"מ מתמודד עם דבריו המפורשים של הרמב"ם<sup>24</sup> המציגים את העולם הבא [= השלמות האינטלקטואלית] כתכלית ואת ימות המשיח כאמצעי בלבד? לשאלה זו התייחסות מפורשת בדברי רמ"מ:

וי"ל שזהו הטעם שהרמב"ם מסיים את ספר היד בהענין דימות המשיח — ואילו הענין דעולם הבא, שהוא עיקר וסוף השכר, לא נזכר כאן רק דרך אגב (אף שהאריך בזה בס[פר] היד, אבל בהל' תשובה): מכיון שהספר תוכנו — הלכות, לכן סיומו וחותמו של הספר הוא בתיאור שלימות העולם בהזמן דימות המשיח — תכלית השלימות דמצות והלכות (ופעולתן בעולם). משא"כ עולם הבא... שאין שייך בו קיום המצות, ואינו אלא "מתן שכרן של מצות"; ולכן אין מקומו בסיומו וחותמו של ספר היד המבאר תכלית השלימות דמצות והלכות.<sup>25</sup> (ההדגשה במקור)

23 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קצג. ►

24 בהלכות תשובה פרק ט, וכן בהקדמה לפרק חלק. ניתוח של הדיון בעניין המשיחיות ויחסה לעולם הבא בהקדמה שם ראה אצל שוורץ, הרעיון, עמ' 71-82. ►

25 שם, עמ' סו. ►

מיקומן של הלכות משיח בסוף ספר משנה תורה אינו מעיד, לדעת רמ"מ, על דחיקתו לשוליים של הרעיון המשיחי אלא להפך. ימות המשיח מופיעים בסוף הספר מפני שמצב העולם באותם הימים הוא מטרתו ותכליתו של קיום המצוות — גילוי אלוהות בעולם. רמ"מ מבחין בין שלמותו האישית של האדם, הניתנת לו כשכר, לבין תכליתה של ההלכה. שאיפתו האישית של האדם היא לזכות בחיי העולם הבא, ואכן התורה מבטיחה את השכר הזה למי שראוי לכך. לעומת זאת תכליתה של התורה מצד נותן התורה, היינו הקב"ה, היא לעצב את העולם בהתאם להלכות התורה ולגלות על ידי כך את האלוהות בעולם.

פרשנותו של רמ"מ למבנה של "משנה תורה" הכוללת את משמעות ההלכה מושפעת מהשקפותיו החב"דיות. התורה האימננטית והיסוד המגי של השפעת המצוות על העולם מקורם ללא ספק בעולמה של חב"ד. בספר ההדרנים יש פרשנות פרטנית מאוד לכל ביטוי בהלכות הראשונות והאחרונות של משנה תורה,<sup>26</sup> וכולה על פי תורת חב"ד. רק מקצתה של הפרשנות נציג בפרק זה ובפרק שלאחריו. כיצד התייחס רמ"מ עצמו לפרשנות הרמב"ם? האם היה מודע לפער שבין הפשט המימוני לפרשנותו הוא? האם הייתה לו מגמה מכוונת בפרשנות המיוחדת שלו לרמב"ם? תשובה לשאלות אלו רמוזה בדברי רמ"מ בהדרן משנת תשל"ה:

וע"י לימוד נגלה דתורה ופנימיות התורה, ובאופן שיהיו משולבים זב"ז [= זה בזה] ועד שיתאחדו, תורה אחת — נזכה להיעזר שבסיום וחותם ספר היד: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כה האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".<sup>27</sup> (ההדגשה במקור)

"נגלה דתורה" בפסקה זו הוא ספר "משנה תורה", ו"פנימיות התורה" היא תורת חב"ד. רמ"מ מזהיר, אם כן, על מגמתו לאחד את פנימיות התורה עם נגלה דתורה, ובמילים אחרות, את תורת חב"ד עם "משנה תורה". גם ב"חתימה" של אותו הדרן רמ"מ כותב על "איחודם והתאמתם של ב' חלקי התורה, נגלה ונסתר דתורה".<sup>28</sup> בפסקה זו יש רמז נוסף. כשם שלעתיד לבוא ישיגו ישראל דברים סתומים, כך רמ"מ עצמו חושף ומשיג את הדברים הסתומים והרמוזים ב"משנה תורה". האם חשב רמ"מ שפירושו ל"משנה תורה" מגלים את כוונותיו של הרמב"ם עצמו? לדעתי, לאו דווקא.<sup>29</sup> נסביר את הטענה הזו. הזכרנו כבר כי רמ"מ משווה בין התורה לבין "משנה תורה",<sup>30</sup> וכן בין משה רבנו

26 הכוונה להלכות יסודי התורה, פ"א ה"א-ה"ד, ולהלכות מלכים, פ"ב ה"ד-ה"ה. ►

27 שם, עמ' סג-סד. ►

28 שם, עמ' עז. ►

29 ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 39. ►

30 ראה לעיל, שם, שם. ►

לרבנו משה בן מימון.<sup>31</sup> לגבי התורה רמ"מ מסביר<sup>32</sup> כי במתן תורה ניתנו למשה כללי התורה בלבד ולא כל החידושים שהתגלו על ידי גדולי ישראל במשך הדורות. בכל אופן, חידושים אלה נכללים בתורת משה הואיל ונלמדו על פי כללי התורה שניתנו למשה. למעלה מזה יהיו החידושים שילמד משיח לעתיד לבוא. רמ"מ מסביר שיש הבדל עקרוני בין החידושים בתורה שנאמרו על ידי גדולי ישראל בכל הדורות לבין החידושים שיגלה המשיח. חידושי התורה הנאמרים בזמן הזה מתגלים על ידי היגיעה בשכלו של החכם האומר אותם, מכאן שהחכם מגלה באמצעות שכלו את מה שנמצא בתורה בהיעלם. לעומת זאת את החידושים שילמד משיח לא ניתן להוציא מהתורה על ידי שכל אנושי, ולכן הם נחשבים ל"תורה חדשה" אף שבאמת גם הם נכללים בתורה. נראה לי, וכאן צריך לומר את הדברים בהסתייגות, שרמ"מ ראה את פרשנותו ל"משנה תורה" כחשיפתה של "תורה חדשה", ואת ספר "משנה תורה" כאחד המקורות של אותה "תורה חדשה" שתגלה בימות המשיח.

נעבור כעת לבחון את פרשנותו של רמ"מ למספר נושאים הגותיים המופיעים ב"משנה תורה".

### מצוות ידיעת ה'

מצוות ידיעת ה' תופסת במשנת הרמב"ם מקום מרכזי, והיא "יסוד היסודות ועמוד החכמות".<sup>33</sup> ר' יוסף יצחק שניאורסון – חותנו של רמ"מ – מסתמך על הרמב"ם כדי להוכיח את חשיבות הידיעה.<sup>34</sup> בקטע שלפנינו ר' יוסף יצחק מסביר מדוע פתח הרמב"ם את "משנה תורה" בספר המדע. ואלה דבריו:

הרמב"ם מתחיל את ספרו ה"יד" בספר המדע. לכאורה הרי ה"יד" הוא ספר של דינים, והיה עליו להתחיל בענינים של דינים כמו שנים אוחזים בטלית, חייב חכאי, טומאה וטהרה. מדוע הוא מתחיל ב"מדע"?... התחלת ספר המדע היא: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו". ויש להבין, מהו הלשון "יסוד

31 ראה לעיל, שם, עמ' 31. ►

32 התוועדויות תשנ"א, ג, עמ' 279-280. ►

33 גם אצל ר' שניאור זלמן מצוות ידיעת ה' היא "מצוה רבה ונשאה ואדרבה עולה על כולנה כמ"ש 'ידיעת היום כו'...' ידע את אלקי אביך כו'..." (תניא, קונטרס אחרון, קנו ע"ב). ►

34 כבר ר' אהרן הלוי הסתמך (בין השאר) על הרמב"ם כדי להוכיח כי מצוות ידיעת ה' היא הבסיס לעבודה הדתית, וכך כתב: "בבחינת העבודה יש שלש בחינות. בחינה ראשונה היא הדעת שהוא לידע ולהבין ולהשכיל באמיתות מציאותו וביחודו יתברך ולהתבונן ברוממותו בכל העולמות ביחודו יתברך והוא יתברך אחד בהם ועל זה נאמר דע את אלקי אביך... וכן הרמב"ם והסמ"ג מנאו בראשונה לידע שיש שם אלוהים..." (שערי העבודה, הקדמה, א ע"א). ►

היסודות ועמוד החכמות? אם הם יסודות, לשם מה הם זקוקים ליסוד? מהו הלשון "עמוד החכמות", לכאורה היה צריך לומר "ועומק החכמות"? אלא הענין הוא: ישנם ענינים שהם יסודות ואף על פי כן הם גם זקוקים ליסוד. היסודות עצמם הם חלשים, הם זקוקים ליסוד. כך גם החכמות, למרות שהם חכמות, הן זקוקות לעמוד... בתורה ישנם חידושי תורה, שהם חידושים שיש להם יסודות. אין זה מה שהוא מחדש בעצמו, לחידושים יש אכן יסודות בגמרא, במשנה ובפסוק. אך, אף על פי כן היסודות עדיין חלשים, וצריך להיות "יסוד היסודות", כלומר, יש לחתור ולהגיע אל נותן התורה. נשאלת השאלה איך יכולים לחתור ולהגיע אל נותן התורה? ועל כך אומר הרמב"ם: "לדע שיש שם מצוי ראשון"... הפירוש של "שם מצוי ראשון" — ענין מצוי ראשון, כלומר הידיעה וההשגה באלקות.<sup>35</sup>

בדברי ר' יוסף יצחק יש משום פולמוס עם הישיבות הליטאיות. בישיבות אלו לומדים גמרא ופלפולים ב"נגלה" בלבד.<sup>36</sup> ר' יוסף יצחק מוכיח מהרמב"ם, המקובל על ה"מתנגדים", כי לימוד ה"נגלה" בלבד רעוע ואין לו קיום אלא אם מבססים אותו על ידיעת השם, המזוהה אצל ר' יוסף יצחק עם לימוד תורת חב"ד. ב"אגרות קודש" פרסם ר' יוסף יצחק מאמר שלם שעניינו מרכזיותה וחשיבותה של מצוות ידיעת השם.<sup>37</sup> הוא מחשיב את מצוות ידיעת ה' כ"מצוה כללית הנותנת חיות בכל המצוות", ומתפלמס שם עם הטוענים כי "אין להם עסק בנסתרות", ובכך פוטרים את עצמם מלימוד תורת האלוהות.

את העיסוק האינטנסיבי במצוות ידיעת ה' ירש רמ"מ מהמסורת החב"דית בכלל, ומחותנו בפרט. מכאן נעבור לביאורו של רמ"מ למצוות ידיעת ה' על פי הרמב"ם. בביאורו של רמ"מ אנו עומדים על תופעה מעניינת. כפי שנראה להלן פירש ה"צמח צדק" את מצוות ידיעת ה' על פי תורת חב"ד. מעניין לציין שרמ"מ עצמו אינו הולך בדרכו של ה"צמח צדק", ומפרש את המצווה לפי הפשט המימוני. נפתח אם כן בביאורו של ה"צמח צדק" למצוות ידיעת ה'.<sup>38</sup> ה"צמח צדק" משווה בין לשונו של הרמב"ם ב"ספר המצוות" (לפי תרגום משה אבן תבון) לבין לשונו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה. ב"ספר המצוות", מצוות עשה א, כתב הרמב"ם "היא הצווי אשר ציונו בהאמנת האלהות".<sup>39</sup> לעומת זאת בהלכות יסודי התורה הניסוח הוא "לדע שיש שם מצוי ראשון".<sup>40</sup> מהבדלי

35 קטע משיחה של ר' יוסף יצחק, מתורגמת לעברית, בתוך גליצנשטיין, ספר החסידות, עמ' 259-260. ►

36 ראה שטמפפר, הישיבה, עמ' 94. ►

37 רי"ץ, אגרות קודש, י, עמ' שסט-שעה. ►

38 ביאורו של ה"צמח צדק" למצוות ידיעת ה' מופיע בדרך מצותיך, עמ' 88-92. ►

39 כך הוא הנוסח בדפוס ראשון. בכתבי יד הנוסח הוא "להאמין האלהות". ראה ספר המצוות, מהד' העליר, עמ' לה. ►

40 על אמונה וידיעה במשנת הרמב"ם ראה נוריאלי, "מושג האמונה אצל הרמב"ם", בתוך גלוי וסמוי, עמ' 78-82; הנ"ל, "הערות על תורת ההכרה של הרמב"ם", שם, עמ' 119-130. ►

הניסוח, אמונה לעומת ידיעה, ה"צמה צדק" מסיק שהמצווה לפי הרמב"ם כוללת את שניהם. ה"צמח צדק" מניח שאמונה אינה זהה לידיעה, ואת ההבדל ביניהן הוא מסביר על פי משנתו של ר' שניאור זלמן. האמונה לפי ר' שניאור זלמן היא כוח מכוחות הנפש הנטועים ומושרשים בנשמתו של כל יהודי. תוכנה של האמונה הוא בעיקר במה שאינו מובן על פי שכל, כגון אחדותו של האל עם הספירות וידיעתו המיוחדת של האל. למרות זאת יהודי אינו יכול להסתפק באמונה בלבד, הואיל והאמונה היא מהכוחות ה"מקיפים" את הנפש, היינו שאינם מורגשים באדם ואינם משפיעים על התנהגותו. כדי להפוך את האמונה למידה מורגשת בנפש והמשפיעה על התנהגותו של האדם יש צורך בהתבוננות ובהכרה שכלית.<sup>41</sup> גם להכרה השכלית אין השפעה ללא הדעת. הדעת מקשרת בין השכל לבין המידות. דעת פירושה התקשרות והתחברות.<sup>42</sup> הכוונה היא שההכרה השכלית לא תהיה דבר ארעי וחולף או שעובר לעתים מזדמנות במחשבתו של האדם. הדעת היא התבוננות מרוכזת ומתמדת באלוהות.<sup>43</sup> לדעת יש יתרון על האמונה מבחינת השפעתה על המידות בנפש, אך עם זאת הדעת מוגבלת במגבלות השכל. האמונה, כאמור, כוללת תכנים שאין שכל האדם מסוגל להבינם. מסיבה זו ה"צמח צדק" רואה את האמונה ואת הדעת כמשלימות זו את זו. ואלה דבריו:

ולכן אמר "דע את אלקי אביך" (דברי הימים א כח, ט) דע דייקא דהיינו שכל מה שתוכל להגיע אלוקותו ית[ברך] בבחי[נת] דעת תשתדל בזה ותעמיק מחשבתך והיינו ידיעת מציאותו... ואז תהפך לאיש אחר כי יפתחו מדותיך לאהבה וליראה אותו כי הדעת הוא המפתח... אמנם מה שא"א [=שאי אפשר] להגיע בו בבחי[נת] דעת הניחחו על האמונה להאמין בו אמונה שלימה... וז"ש הרמב"ם בס[פר] המצות שהציווי הוא בהאמנת אלהות ובריש ס[פר] המדע אמר לידע שיש שם מצוי ראשון כו' וכלל בזה ב' דברים שהם ידיעת מציאותו הנודע בדעת וגם האמונה בו והם מצוה א[הת] להשים דעתו ע"ז וגם להאמין.<sup>44</sup>

ראינו, אם כן, שה"צמח צדק" מסביר את המצווה ככוללת אמונה ודעת, ואת שני המושגים הוא מסביר על פי תורת חב"ד. ניגש כעת לביאורו של רמ"מ למצוות הידיעה במשנת הרמב"ם.<sup>45</sup> בניגוד ל"צמח צדק", רמ"מ אינו מבחין בין האמונה המוזכרת ב"ספר המצוות" לבין הידיעה המוזכרת ב"ספר המדע". יתר על כן, רמ"מ מפנה בהערה<sup>46</sup> למהדורתו של הרב קאפח ל"ספר המצוות" המתרגם "הציווי שנצטוונו בידיעת

41 על פי חלמיש, משנתו, עמ' 209-200. ►

42 תניא, פרק ג, ז ע"ב. ►

43 על "דעת" במשנתו של ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, שם, עמ' 213-217. ►

44 דרך מצותיך, עמ' 92. ►

45 שערי אמונה, עמ' לא-מד. ►

46 שם, עמ' לב הערה 10. ►



האלהות". כמו כן הוא מפנה להערתו של ר' חיים העליר,<sup>47</sup> שאף הוא מצדד בתרגום המילה אעתקאד במובן של ידיעה.<sup>48</sup> ובכן, מהי הידיעה לפי פירושו של רמ"מ? הידיעה לפי דעתו היא ידיעה שכלית וכוללת את "החקירות והבחינות היסודיות"<sup>49</sup> על אודות מציאות ה'. יש לשים לב שרמ"מ אינו מפרש את ה"לידע" של הרמב"ם על פי ה"דעת" במשנת חב"ד.<sup>50</sup> הוא מסביר שכל ארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה, העוסקים במעשה מרכבה ובמעשה בראשית, הכרחיים לקיום מצוות ידיעת ה' ומהווים חלק ממצווה זו. ידיעה בסיסית במעשה מרכבה ובמעשה בראשית היא תנאי הכרחי, לדעת רמ"מ, להבנת הראיות על מציאות הבורא.<sup>51</sup> מסקנת הדברים היא שצריך להקדים את לימוד ה"פרדס" [= מעשה מרכבה ומעשה בראשית] ללימוד שאר הלכות התורה, שהרי ה"פרדס" הוא חלק ממצוות ידיעת ה' שהיא "יסוד היסודות". רמ"מ מבין ש"יסוד היסודות" קודם לשאר הלכות התורה לא רק מבחינה פילוסופית אלא אף מבחינת סדר הלימוד. שיטתו שיש להקדים את לימוד הפרדס ללימוד שאר הלכות התורה עומדת בסתירה לכאורה לדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ג שמבחין בין דרגת החשיבות של לימוד הפרדס לבין סדר הקדימה בלימוד. הרמב"ם כותב שאף שהפרדס נחשב ל"דבר גדול" לעומת ההלכות המעשיות הנחשבות ל"דבר קטן", יש להקדים למעשה את לימוד ההלכות המעשיות: "ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר. ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות". כיצד רמ"מ מתמודד עם דברים אלה? הוא מבחין בין לימוד בסיסי של הפרדס לבין לימוד מעמיק, ואלה דבריו:

והביאור בזה — שהרמב"ם מתרץ כ"ז בדיוק לשונו "אין ראוי לטייל בפרדס" (הוא משנה מלשון חז"ל<sup>52</sup> שהוא מביא כאן גופא "נכנסו לפרדס"): "לטייל" אין מובנו כלל ליכנס, אלא ההעכבה בפרדס באריכות ובאופן של טיול, תענוג — לעסוק בענינים אלו בהתבוננות עמוקה ורחבה עד שהוא מתענג על הענינים,

- 47 ספר המצוות (לעיל, הערה 39), עמ' לה הערה 1. ▶
- 48 כך כתב רמ"מ גם במכתב משנת תש"י. לעומת זאת, במכתב אחר משנת תשט"ז קיבל את הבחנתו של ה"צמח צדק" בין ידיעה לאמונה. ראה שערי אמונה, עמ' כא. ▶
- 49 שם, עמ' לג. רמ"מ מסתמך על פרשנותו של ר"י אברבנאל בראש אמנה, פרק יז. ▶
- 50 מעניין הדבר שדווקא הרב י"ד סולובייצ'יק מסביר את ה"לידע" של הרמב"ם במובן של "דעת" בחב"ד. ואלה דבריו: "אני איני מסכים עם אלו המפרשים לשון 'לידע' שברמב"ם במובן של להבין, דהיינו שיהא אדם מישראל מחוייב להתפלסף ולחקור בכל הנוגע למציאות האלקים... אני חושב שהרמב"ם מתכוון שעל יהודי להיעשות פילוסוף... פירושו של 'לידע' הוא לדעת, כי אמונתנו במציאות ה' תיעשה להכרה תמידית, מתמדת במציאות אלקים, הכרה שאין בה לעולם היסודי-הדעת... זיקה שאינה פוסקת, אוריינטציה של קבע, מציאות חיה שאינה יכול להסיח דעתו ממנה אפילו למחצית הדקה" (על התשובה, עמ' 196-197). ▶
- 51 שערי אמונה, עמ' לז-לח. ▶
- 52 תלמוד בבלי, סוכה כח ע"א. ▶



ואופן לימוד זה בפרדס צריך להיות רק לאחר "שנתמלא כריסו לחם ובשר"... משא"ב הענינים שבד' הפרקים ברמב"ם — הם בלי אריכות ההסברה וכו', כמו שהרמב"ם עצמו מדגיש שהם רק "כטיפה מן הים ממה שצריך לבאר בענין זה" (ועד"ז במעשה בראשית — שהם "כמר מדלי") וכנ"ל. ואינם אפילו בגדר "ראשי פרקים"... אלא הם רק ידיעות כלליות (אבל יסודיות) שלכן אי"ז כלל בגדר ד"לטייל בפרדס". ולאידך : בנוגע ללימוד ענינים אלו באופן זה (ידיעות כלליות) כמו שהרמב"ם כתבם בספרו — הרי אדרבה זה צריך ללמוד "תחילת הכל", כי "יסוד היסודות ועמוד החכמות" הוא שתהיה לו ידיעה בהקב"ה, והלכות התורה האחרים עומדים על זה העמוד, ומיוסדים הם על זה היסוד. ועל ידי העסק עתה בעניני ידיעת השם, זוכים בקרוב לימות המשיח, שאז (בלשון הרמב"ם כנ"ל) "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".<sup>53</sup> (ההדגשות במקור)

אף שהבחנתו של רמ"מ בין טיול לבין לימוד בסיסי וכללי של הפרדס נראית כמלאכת דרשנות, נראה לי שבמקרה זה דבריו עולים בקנה אחד עם הפשט המימוני. פרשנותו של רמ"מ בשיחה זו חורגת מדרכו הכללית לפרש את משנת הרמב"ם על פי המושגים של חסידות חב"ד, מה גם שבנושא זה ישנו כבר פירוש ממסורת חב"ד לדברי הרמב"ם — פירוש ה"צמח צדק". בכל זאת בחר רמ"מ בדרך אחרת המכוונת יותר לפשט המימוני והמסתייעת בין השאר בתרגומים שונים של המקור בערבית. במקום אחר רמ"מ מקבל את ההבחנה של ה"צמח צדק" בין האמונה ב"ספר המצוות" לידיעה שב"משנה תורה".<sup>54</sup> אמנם, גם שם רמ"מ כותב כי עיקר עניין ידיעת ה' לפי הרמב"ם "היא הידיעה שעל ידי חקירה שכלית". באותה שיחה רמ"מ מסביר שיש בעניין זה מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לראב"ד. לדעת הרמב"ם החקירה השכלית היא העיקר, ולעומת זאת הראב"ד סבור שהאמונה היא העיקר. כוונתו של רמ"מ היא לאמונה במובנה החב"די, היינו אמונה שבאה "מלמעלה", לעומת ידיעה שבאה מן האדם עצמו, היינו מהיגייה השכלית. את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בעניין האמונה והידיעה רמ"מ מוצא בשלושה מקומות:

(א) מחלוקת ראשונה — הרמב"ם כתב שאברהם הכיר את בוראו בן ארבעים, ואילו הראב"ד כתב "יש אגדה בן שלש שנים".<sup>55</sup> את הערתו הקצרה של הראב"ד פיתח רמ"מ לכדי מחלוקת יסודית. רמ"מ מסביר שהואיל ולדעת הרמב"ם עיקר הכרת הבורא היא הכרה שכלית, לכן הביא את הדעה שאברהם היה בן ארבעים, כדברי המשנה "בן ארבעים

53 שערי אמונה, עמ' מד-מה. ►

54 לקוטי שיחות, לד, עמ' 175-178. ►

55 הלכות עבודה זרה, פ"א ה"ג. ראה Twersky, Rabad, pp. 268-270. ►

לבינה".<sup>56</sup> הראב"ד, לעומת זאת, סובר שעיקר ידיעת הבורא של אברהם הייתה בדרך אמונה, על ידי גילוי מהקב"ה, ועניין זה מתאים לאגדה שהיה בן שלוש.

(ב) מחלוקת שנייה — בנוגע לבקשת משה "הראני נא את כבודך" (שמות לג, יח) פירש הרמב"ם כי משה ביקש לדעת את אמיתות הימצאו של הקב"ה.<sup>57</sup> הראב"ד השיג וכתב שאין דעתו מיושבת בזה, שהרי משה ראה בסיני מה שלא ראה נביא מעולם, "ומה הוצרך עוד".<sup>58</sup> רמ"מ מסביר שהראב"ד לשיטתו, שעיקר הידיעה היא האמונה הבאה בהתגלות מלעילא. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם עיקר הידיעה היא הכרה שכלית, ולכן לא הסתפק משה במה שראה בסיני אלא ביקש לדעת ולהשיג.

(ג) מחלוקת שלישית — רמ"מ סובר שלדעת הרמב"ם אפילו עניינים שבאמונה, היינו שהם למעלה מהשגת השכל, חובה על האדם "להתייגע ולהשיג זה גופא שענין זה למעלה מהשגתו". לעומת זאת, דעת הראב"ד היא שאין לערב חקירה שכלית בעניינים של אמונה. כך רמ"מ מסביר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בעניין ידיעה ובחירה.<sup>59</sup> הרמב"ם הסביר שאין להקיש מהידיעה האנושית לידיעה האלוהית. מחד גיסא כתב הרמב"ם "צריך אתה לידע ולהבין דבר זה", ומאידך גיסא כתב "אין בנו כה לידע היאך ידע הקב"ה". אדם צריך להבין בשכלו שאין הוא יכול להבין את ידיעת הקב"ה, ולכן אין סתירה בין ידיעה לבחירה. בניגוד לכך כתב הראב"ד ש"טוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים", מפני שאין לערב השגה שכלית בעניין אמונה שמעל לשכל האדם. נמצא, אם כן, שאף שרמ"מ קיבל בשיחה זו את הבחנתו של ה"צמח צדק" בין ידיעה ואמונה במשנת הרמב"ם, הוא מציג את הרמב"ם בקו שכלתני ושם את הדגש על החקירה השכלית ולא על האמונה שלמעלה מהשכל. יש לציין שאת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד רמ"מ מסביר במתודה למדנית הנקראת "לשיטתו", היינו הסברן של כמה מחלוקות בין אותם בעלי פלוגתא על פי מחלוקת שורשית אחת. מעבר להיבט הפרשני, נראה שלמצוות ידיעת ה' על פי הרמב"ם הייתה השפעה מעשית על רמ"מ. נראה לומר שאחד מהמניעים שהביאו את רמ"מ לתקן את הלימוד היומי ב"משנה תורה" הוא לימודם של ארבעת הפרקים הראשונים בהלכות יסודי התורה. הוא עצמו מציין את חשיבות הדבר<sup>60</sup> ושולל את האפשרות לדלג על פרקים אלה,<sup>61</sup> שכידוע ספגו ביקורת ממתנגדיו של הרמב"ם. חסיד חב"ד הלומד את "משנה תורה" במתכונת של שלושה פרקים ליום, עובר בכל שנה על פרקי הפרדס של הרמב"ם. רמ"מ ראה בכך הישג חשוב.

56 אבות ה, כא. על גיל ארבעים כבעל משמעות מיוחדת בהתפתחותו הרוחנית של האדם ראה אירל, לתולדות. ►

57 הלכות יסודי התורה, פ"א ה"י. ►

58 מובא בכסף משנה, שם. ►

59 הלכות יסודי התורה, פ"ה ה"ה. ראה טברסקי, שם, עמ' 272-273. ►

60 ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 44. ►

61 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רמח הערה (\*). ►

## ידיעת האל ולימוד הלכה

העמדת ידיעת האל כאידאל דתי אינה עולה, לכאורה, בקנה אחד עם תורת התארים השליליים של הרמב"ם. גבולות ההכרה האנושית מעלים ספק לא רק בקשר לדבקות אינטלקטואלית באל עצמו, אלא אף בקשר לדבקות בשכל הפועל.<sup>62</sup> לא מסתבר להניח שהאידאל הדתי הנשגב של ידיעת האל יצטמצם להוכחת מציאותו והבנת נבדלותו מכל מציאות אחרת. ידיעת האל נשארת אם כן, לכאורה, ריקה מתוכן חיובי.<sup>63</sup> כמדומני שלבעיה שהתעוררה בעקבות תורת התארים השליליים התייחס רמ"מ במובלע בהדרן משנת תשנ"א. התוכן החיובי של ידיעת ה', על פי פרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה", הוא — לימוד ההלכה. כדי להבין את הדברים, נפתח בדבריו של ר' שניאור זלמן על מעלת לימוד התורה:

הנה, כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל, הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו, והמושכל נתפס ומוקף ומלוכש בתוך השכל שהשיגו והשכילו, וגם השכל מלוכש במושכל בשעה שמשגיגו ותופסו בשכלו. ד"מ [דרך משל] כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה, הרי שכלו תופס ומקיף אותה, וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה. והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך. ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וכך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה, דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו, וגם שכלו מלוכש בהם. והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות;<sup>64</sup> באותה שעה שהאדם עוסק בדברי תורה הרי גם הנפש ולבושיה מיוחדים ממש באין סוף ברוך הוא באותה שעה בתכלית היחוד.<sup>65</sup>

62 ראה Pines, Limitations. ראה עוד שוורץ, ישן, עמ' 184 הערה 57; הנ"ל, הרעיון, עמ' 82 הערה 87. ▶

63 ר' יוסף יצחק טוען לעליונות התאוסופיה המיסטית על הפילוסופיה הרציונלית בנקודה זו: "תורת החקירה הוציאה את השגת השלילה 'אילו ידעתיו הייתי', תורת החסידות המציאה את ההשגה המופשטה 'ידעתיו הייתי'" (ספר השיחות ה'ת"ש, מתורגם, עמ' לד). על משמעותו ומקורו של הביטוי "אילו ידעתיו הייתי" ראה שוורץ, ישן, עמ' 139 והערה 42. ▶

64 תניא, פרק ה, ט ע"א-ע"ב. ▶

65 שם, פרק כג, כט ע"א. ▶

התורה, על פי ר' שניאור זלמן, היא נקודת המפגש בין מחשבת האדם לחכמה האלוהית. בלימוד התורה השכל האנושי מתאחד במושכל האלוהי. לא בכדי ראתה רבקה ש"ץ פסקה זו כ"יחוד רמב"מ מי אינטלקטואלי".<sup>66</sup> דבריו של ר' שניאור זלמן על אחדות השכל והמושכל נכתבו ללא ספק בהשראת דברי הרמב"ם בדבר אחדות שכל, משכיל ומושכל.<sup>67</sup> אמנם יש לסייג את דבריה של רבקה ש"ץ, שכן ר' שניאור זלמן המיר את התלכדות הצורה עם השכל בהתלכדות ההלכה עם השכל. ההלכה נתפסת כחכמת האל המאוחדת בו. מי שמשיג בשכלו את ההלכה מתאחד עמה, וכך בכך דבק באל ומתאחד עמו. בלימוד ההלכה מתקיים שיתוף סובסטנציאלי בין האל לאדם. מן הראוי לציין כי "הזדווגות השכל עם הרעיון האלהי שהתגלם בדפוסי דינים, הלכות ושמועות",<sup>68</sup> הייתה לאחת מאבני מחשבתו של הרב סולובייצ'יק.<sup>69</sup> כעת ניגש לדבריו של רמ"מ. וכה כתב:

...כוונת הרמב"ם ב"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע..." היא (לא רק להתאמתות מציאות השם כיסוד ועמוד לכל התורה, אלא גם) ל"יסוד" ו"עמוד" (כלל) דלימוד הלכות התורה, שהלימוד צריך להיות חדור בהתוכן ידיעת ה' ("לידע שיש שם מצוי ראשון"), היינו, שגם בלימוד הלכות התורה שענינם לפעול בעולם, נרגש ה"כלל" (יסוד ועמוד) שענינם העיקרי הוא (לא רק הפעולה בעולם שיהי' כפי התורה, אלא) חכמתו ורצונו של הקב"ה, ובמילא, השלימות האמיתית דלימוד הלכות התורה היא (לא רק כדי לידע איך להתנהג בעולם ולפעול עליו וכו' שיהי' כפי התורה, אלא) לימוד חכמתו ורצונו של הקב"ה, ידיעת ה' — כמו בסיום וחותם ספרו, "לדעת את ה'... ישיגו דעת בוראם" (לא רק "דעה וחכמה" דתורה סתם [גם] כדי לפעול בעולם, אלא כדי להשיג דעת הבורא).<sup>70</sup> (ההדגשות במקור)

רמ"מ מבחין בין לימוד הלכה כאמצעי לקיום הלכה, בבחינת תלמוד שמביא לידי מעשה, לבין לימוד הלכה כתכלית בפני עצמה. לימוד ההלכה הוא לימוד חכמתו ורצונו של הקב"ה והוא התוכן החיובי של ידיעת ה'. רמ"מ מזהה את "דעת בוראם" שבדברי הרמב"ם עם לימוד הלכות התורה. המטפיזיקה מתחלפת בלימוד הלכות התורה, הניתנות לקליטה והבנה בשכלו של האדם.<sup>71</sup> כך רמ"מ מתגבר על הבעייתיות האפסיטמולוגית של

66 ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם, עמ' 525. ▶

67 מורה הנבוכים, א, סח. ▶

68 הרב סולובייצ'יק, בסוד, עמ' 410. הרב מצטט שם דברים דומים שכתב ר' חיים מוולוז'ין. כבר ר' ש"ץ (שם, עמ' 526 הערה 63) העירה על "דמיון מופלא ומעניין" בין תורותיו של רש"י לבין אלו של ר' חיים מוולוז'ין. ▶

69 ראה רביצקי, קנין, עמ' קלא-קלג; שוורץ, אמונה, עמ' 110-111. ▶

70 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' רכד-רכה. ▶

71 י' טברסקי כתב כי לפי המהר"ל, ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן לימוד תלמודי טהור דינו לכל הפחות כדין לימוד המטפיזיקה. ראה טברסקי, מבוא, עמ' 152. ▶

אפשרות ידיעת המטפיזיקה מחד גיסא, ומעלה את ערכו של לימוד התורה מאידך גיסא. ראינו לעיל כי רמ"מ יוצק תוכן חדש לקיום ההלכה על פי הרמב"ם. כאן אנו רואים כי רמ"מ יוצק תוכן חדש ללימוד ההלכה על פי הרמב"ם.

## אהבת האל

אהבת האל תופסת מקום מרכזי בהגות הדתית בכלל, ובמשנת הרמב"ם בפרט.<sup>72</sup> ייחודה של הגישה המימונית לעניין האהבה הוא הקשר האמיץ בין ההתבוננות לבין האהבה.<sup>73</sup> את טיבו של קשר זה רמ"מ מנסה לפענח באחת משיחותיו,<sup>74</sup> תוך כדי השוואה בין דבריו של הרמב"ם ב"ספר המצוות" לדבריו בהלכות יסודי התורה.<sup>75</sup> נציג תחילה את דברי הרמב"ם בשני מקורות אלה:

72 ר' אהרן הלוי רואה את האהבה והיראה כבחינה שנייה בעבודת ה' הבאה לאחר ידיעת ה'. ר' אהרן הלוי מסתמך (בין השאר) על הרמב"ם, וכך כתב: "ובחינה השניה היא הלב שהם המדות אשר בלב האהבה ויראה... וכן המחברים כמו הרמב"ם וסמ"ג מנאום במצוות הראשונות" (שערי העבודה, הקדמה, א ע"א). גם ר' יוסף יצחק כתב כי אהבה ויראה הן מצוות כלליות ומסתמך על סדר המצוות של הרמב"ם. ואלה דבריו: "דהנה אהוי"ר הם מצוות כוללים, דאחר מצות ידיעת אלקות שהיא מבוא אל אמונה פשוטה בא"ס הפשוט בתכלית הנה באה מצות אהבה ויראה שהן מצוות כוללים וכן סידרם הרמב"ם" (ספר המאמרים תרצ"ט, עמ' 6). ▶

73 הקשר בין האהבה לבין הדעת קיים אף אצל ר' שניאור זלמן. יתר על כן, נראה שלשונו של ר' שניאור זלמן מושפעת מלשונו של הרמב"ם. הרמב"ם כתב "ועל פי הדעה תהיה האהבה" (הלכות תשובה, פ"י ה"ו). ניסוח דומה אצל ר' שניאור זלמן: "שהאהבה כפי הדעת" (תניא, שער היחוד והאמונה פרק ח, פה ע"ב), וכן במאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים, עמ' תסט: "שכפי עומק דעתו בגדולתו ית[ברך] כך תגדל אהבתו אליו יתברך". דמיון נוסף בין ר' שניאור זלמן לרמב"ם הוא בהדגשה שלא רק רמת ההתבוננות משפיעה על מידת האהבה והיראה אלא אף, ובעיקר, ההתמדה בהתבוננות. הרמב"ם כתב "שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבד של אדם שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה" (הלכות תשובה, שם). דברים דומים כתב ר' שניאור זלמן: "שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה ואינו מסיח דעתו כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא" (תניא, פרק ג, ז ע"ב). ניתן לראות כאן בבירור גם דמיון בעצם הרעיון וגם דמיון בלשון. (ההדגשות סומנו להצגת המקבילות). ראה עוד חלמיש, משנתו, עמ' 323 הערה 67; הנ"ל, נתיב, עמ' 263, הערה 12; אליאור, תורת אחדות, עמ' 158-159. על אהבת האל במשנת רש"י ראה יעקבסון, אהבת. ▶

74 לקוטי שיחות, לד, עמ' 32-40. ▶

75 גישה אחרת מזו של רמ"מ ראה אצל קרייסל, אהבת. ▶



## ספר המצוות

מצוה ג היא שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו, עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי לפי שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, איני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. כבר בארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה, ויגיע התענוג ותבא האהבה בהכרח...<sup>76</sup>

## משנה תורה — יסודי התורה

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו... והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות... ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין האהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.<sup>77</sup>

רמ"מ ציין שני הבדלים עיקריים בין דברי הרמב"ם ב"ספר המצוות" לדבריו בהלכות יסודי התורה:

1. ב"ספר המצוות" אהבה ויראה הן שתי מצוות נפרדות לגמרי, ואילו ב"יסודי התורה" הרמב"ם כולל את שתיהן כלשון אחת.
2. ב"ספר המצוות" ההתבוננות היא במצוותיו ובפעולותיו [= כביראה], ואילו ב"יסודי התורה" ההתבוננות היא בכיראה בלבד.<sup>78</sup>

על פי הסברו של רמ"מ, הבדלים אלה מלמדים על הבדל מהותי בהגדרת המצווה ובתוכנה בשני המקורות. ב"יסודי התורה" ההתבוננות בכיראה יוצרת רגש של ריחוק בין האדם לבורא. האדם עומד מול חכמתו האינסופית של הבורא וחש התבטלות כלפיו [= יראה]. תחושת הריחוק מביאה את האדם לתאוה לדעת את ה' [= אהבה]. ככל שאדם מתבונן יותר, הוא מבין יותר את הפער המהותי שבין מציאותו למציאות הבורא. לעומת זאת, האהבה שב"ספר המצוות" היא רגש של קרבה ודבקות. האדם מתענג על

76 ספר המצוות, מהד' העליר, עמ' לה. ►

77 הלכות יסודי התורה, פ"ב ה"א-ה"ב. ►

78 "טברסקי עמד אף הוא על הבדל זה, אך נראה שלא ייחס לכך משמעות רבה. ראה טברסקי, מבוא, עמ' 402. ראה עוד Strauss, Notes; הרוי, פילוסופיה. ►



השגתו בחכמת ה' כפי שבאה לידי ביטוי במצוות ובכריאה. ב"יסודי התורה" מצוות אהבה ויראה באות כהמשך לדברי הרמב"ם בפרק א (הלכה י) שאין כוח בדעת האדם החי להשיג אמיתות הימצאו של הקב"ה כפי שהיא. הואיל והאהבה והיראה נובעות מתחושת הריחוק מהאל, לכן כוללן הרמב"ם בעניין אחד. לעומת זאת, ב"ספר המצוות" האהבה והיראה עניינן נפרד לגמרי. האהבה היא דבקות ותענוג, לעומת היראה שהיא יראת העונש. על פי הסבר זה מובן גם ההבדל בין היראה שב"יסודי התורה" ליראה שב"ספר המצוות". ב"יסודי התורה" היראה היא יראת הרוממות,<sup>79</sup> ואילו ב"ספר המצוות" היראה היא יראת העונש: "שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו ולא נהיה ככופרים ההולכים בקרי אבל נירא ביאת ענשו בכל עת".<sup>80</sup> לשתי הבחינות בידיעת ה' שרמ"מ מציג, ידיעה המדגישה את הריחוק מהאל וידיעה המדגישה את הקרבה לאל, יש יסוד מוצק, לדעתי, בדברי הרמב"ם ב"מורה". בעקבות שלילת התארים נדרש הרמב"ם לשאלת ההבחנה בין החכם לבין ההדיוט.<sup>81</sup> אחת התשובות שהרמב"ם נותן היא ששלילת התארים מעוגנת אצל החכם במופת שכלי. תוארי השלילה מוצגים כתוצאה של ידיעה מדעית.<sup>82</sup> ההתבוננות בטבע מובילה כאן לתחושת הריחוק מהאל ולהבנת ההבחנה בין האל לבין הנמצאים האחרים. מתשובה אחרת של הרמב"ם — לשאלת ההבחנה בין החכם והסכל ביחס לידיעת האל — משתמע כי הכרה מושלמת של טבע הנמצאים (צורתם וחומרם) היא מעין חיקוי של הידיעה האלוהית. יתר על כן, בידיעת הנמצאים שכלנו מתעצם בידיעת האל עצמו.<sup>83</sup> ידיעה מסוג זה היא ידיעה שיש עמה קירוב ודבקות באל.

נמצא, אם כן, שבשיחה זו פירש רמ"מ את הרמב"ם ברוח מימונית ותוך כדי ניתוח השוואתי של כתבי הרמב"ם. בהזדמנות אחרת הביא רמ"מ את דבריו של הרמב"ם בעניין אהבת האל כחלק ממערך ההסברה להפצת לימוד תורת חב"ד. כה אמר רמ"מ בשיחה לרגל "חג הגאולה", י"ט בכסלו תשי"ג:

ישנם כאלה, שבשעה שמגיעים לענין של הפצת תורת החסידות, טוענים הם מי אני ומה אני, הם טוענים כי אין זה ענין בשבילם. הם יכולים להתעסק רק בהפצת גליא שבתורה, אבל בענינים של פנימיות התורה בה מדובר אודות עשר ספירות ולמעלה מזה, פוחדים הם להתעסק... הנה באמת זוהי ענוה של שקר... "במקום

79 הרב יוסף קאפח טוען שגם היראה ב"יסודי התורה" היא יראת העונש. הרב קאפח שולל לחלוטין את המושג "יראת הרוממות", ולא הבנתי מדוע. ראה משנה תורה, ספר המדע, מהד' קאפח, עמ' ק הערה ב ועמ' תרנ הערה ה. ►

80 ספר המצוות, מהד' העליר, מצות עשה ד, עמ' לו. ►

81 מורה הנבוכים, א, נט-ס. ►

82 ראה מורה הנבוכים, א, נד; שבי"ד, עיונים, עמ' 103-104; שוורץ, סתירה, עמ' 70-71 ועמ' 73 הערה 14. ►

83 ראה שבי"ד, שם, עמ' 104; שוורץ, שם, עמ' 72. ►

שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב".<sup>84</sup> בשעה שיש מקום חלל מהקב"ה, אין יודעים על אחדות הוי[ה], אין יודעים על אהבה ויראה וכו', כמו שהרמב"ם אומר: כיצד יבוא לאהבתו — על ידי התבוננות בגדולתו יתברך, לא על ידי פירוש המלות גרידה אלא על ידי התבוננות דוקא, שבימינו אלה זהו על ידי לימוד החסידות דוקא, וענינים אלה קורא הרמב"ם בשם יסודי התורה, הנה במקום שיש חילול השם — אין חולקין כבוד לרב, לא עושים חשבונות לומר שהשני יותר ראוי לעבודה זו, כי מצד יוקרתם של ישראל, כשישנם יהודים שאינם יודעים יסודי התורה — אין חולקין כבוד לרב.<sup>85</sup>

מטרתה של השיחה לדרכן את החסידים להפיץ את תורת חב"ד. רמ"מ משתמש כאן בשני מקורות. המקור הראשון הוא מאמר מתוך התלמוד הבבלי: "בכל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב". רמ"מ מוציא את המאמר מפרשטין ודורש אותו מדרש פרטי. "חילול השם" בדברי התלמוד הכוונה לעבירה על ההלכה, ו"אין חולקין כבוד לרב" פירושו שצריך להפריש את האדם מאיסור גם אם יש בכך משום פגיעה בכבודו של הרב. "חילול השם" במדרש רמ"מ מתייחס ליהודים שומרי תורה ומצוות שאינם לומדים את תורת חב"ד וממילא, לדעת רמ"מ, יש להם חיסרון — חלל — במצוות ידיעת השם, ייחודו, אהבתו ויראתו. "אין חולקין כבוד לרב" במדרש רמ"מ פירושו שגם אם אתה חסיד פשוט שאינו בקיא בתורת חב"ד, אל תתחמק מלהפיץ חסידות בטענה שעבודה כזאת שייכת ל"רב", דהיינו לחסיד המעמיק. המקור השני שעליו רמ"מ מסתמך הוא הרמב"ם, שדורש התבוננות שכלית כדי להגיע לאהבה וליראה. רמ"מ ממיר את ההתבוננות המימונית בהתבוננות החב"דית. במכתב פרטי רמ"מ מעורר את הנמען ללמוד את תורת חב"ד, וגם כאן רמ"מ מסתמך על דברי הרמב"ם. וכה כתב:

הנני לעוררו, ועל ידו את אלו שהשפעתו עליהם, על גודל ההכרח ובפרט בתקופתנו תקופת בלבול המוחין מאין כמוהו, לקבוע עתים ללימוד פנימיות התורה, לימוד המביא באופן ישר לאהבת ה' ויראתו. וכמרומו גם בדברי המורה הגדול, הרמב"ם, בהלכות יסודי התורה, ריש פרק ב' — והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם כו' ויראה מהן חכמתו (של הקב"ה) כו' ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול וכו'. שזהו תוכן חסידות חב"ד ומטרתה.<sup>86</sup>

רמ"מ משתמש בטרמינולוגיה מימונית כאשר הוא יוצק לה תוכן חב"די. הקשר בין ההתבוננות לבין אהבה ויראה הוא מימוני, אבל תוכן ההתבוננות הוא חב"די. אנו רואים, אם כן, שאצל רמ"מ עצמו צריך להבחין בין מקום שהוא משמש כפרשן של הרמב"ם,

84 תלמוד בבלי, ברכות יט ע"ב; עירובין סג ע"א; סנהדרין פב ע"א; שבועות ל ע"ב. ►

85 השיחה מופיעה בתרגום לעברית בתוך גליצנשטיין, ספר החסידות, ב, עמ' 803-806. ►

86 לקוטי שיחות, ל, עמ' 294. ►

ובלשון רמ"מ "לימוד רמב"ם לשם רמב"ם",<sup>87</sup> לבין מקום שרמ"מ משתמש בדברי הרמב"ם לצורך העברת מסריו הוא. במקום זה פרשנות הרמב"ם משתנה בהתאם למגמתו של רמ"מ.

ברצוני להביא דוגמה נוספת לשימוש שרמ"מ עושה בטרמינולוגיה מימונית תוך כדי הטיית משמעותה המקורית למגמתו הוא. פעמים רבות<sup>88</sup> רמ"מ מצטט את פסק ההלכה של הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ד, לגבי חשיבותו של כל מעשה ויכולתו להכריע את הכף לזכות או לחובה:

צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כלה כאילו חציו זכאי וחציו חייב. וכן כל העולם — חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד — הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כלו לכף חובה וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת — הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כלו לכף זכות וגרם להם תשועה והצלה, שנאמר וצדיק יסוד עולם (משלי י, כה) זה שצדק — הכריע את כל העולם לזכות והצילו.

דברי הרמב"ם נאמרו במסגרת של הכרעת הדין ליחיד, למדינה ולעולם על פי הזכויות והעוונות. על פי פשוטם של דברים, "ישועה והצלה" הן ישועה והצלה מדין של כליה והשחתה, כמבואר בדברי הרמב"ם שם, הלכה ב. רמ"מ מצטט את פסק ההלכה כחלק מתפיסת הגאולה שלו כאשר הביטוי "ישועה והצלה" מובא בתור "הגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו".<sup>89</sup>

מגמתו של רמ"מ לצטט מדברי הרמב"ם בתור אילן גדול להיתלות בו רמוזה בדברי רמ"מ עצמו. להלן דוגמאות מספר:

1. "בעולם הישיבות צריכים לומר כל דבר בשם הרמב"ם".<sup>90</sup>
2. "כ"ק אדמו"ר שליט"א חייך ואמר) והרי ספר הרמב"ם הוא מקובל בכל הישיבות".<sup>91</sup>
3. "כ"ק אדמו"ר שליט"א חייך ואמר) בשנים האחרונות נהגו להביא דברי הרמב"ם, ללא נפק"מ אם הדברים הובאו ב'שולחן ערוך', ב'באר היטב' כו' — כראי[ה] שזוהי הלכה פסוקה ואין להרהר אחרי[ה]".<sup>92</sup>

שלושת המקורות הם מתוך ספרי ה"תוועדויות". ספרים אלה כוללים תמליל מדויק של

87 ראה לעיל, פרק ראשון, הערה 148. ►

88 פסק הלכה זה מצוטט בהתוועדויות תשמ"ב-תשנ"ב 225 פעמים (על פי אתר האינטרנט Otzar  
(770.com). ►

89 התוועדויות תשנ"א, א, עמ' 249 ועוד ועוד. דיון בפסק הלכה זה על פי רמ"מ ראה אצל קראוס,  
לחיות, עמ' 28-30. ►

90 התוועדויות תשט"ו, א, עמ' 236. ►

91 התוועדויות תשי"ב, ג, עמ' 108. ►

92 התוועדויות תשט"ז, א, עמ' 142. ►

שיחותיו של רמ"מ בתרגום לעברית. בין לבין יש שם תיאורים קצרים של מעשיו ותגובותיו של רמ"מ בזמן ההתוועדות, כגון התיאור המופיע בדוגמאות 2-3. בשלוש השיחות ציטט רמ"מ מתורתו של הרמב"ם והסביר לשומעיו מדוע הוא מצטט מדברי הרמב"ם. הוא מגלה לחסידיו שציטוט מתורת הרמב"ם נועד לתת גושפנקה לדבריו הוא. כמדומני שלא מקרי הוא כי שלוש המובאות נאמרו בשנים תשי"ב-תשט"ז. בשנים אלה השייכות, על פי הבחנתנו בפרק הקודם, לתקופה המוקדמת, היה עיסוקו של רמ"מ במשנת הרמב"ם אגבי. יש להבחין, אם כן, בין מקום שרמ"מ מפרש את הרמב"ם בבחינת "תורה לשמה", לבין מקום שהוא "מגייס" את הרמב"ם ומשלב את דבריו במשנתו הוא.

## נבואה

### מהותה של הנבואה

בלקוטי שיחות חלק כג הקדיש רמ"מ שיחה להסברת מהותה של הנבואה על פי הרמב"ם,<sup>93</sup> ולהסברת היותה "מיסודי הדת".<sup>94</sup> את מהותה של הנבואה הגדיר הרמב"ם כבר בפירושו למשנה, וכך כתב:

שזה המין האנושי ימצאו בו אנשים שיש להם טבעים מעולים ושלמות רבה, ויכוננו נפשותיהם עד שיקבלו צורת השכל, ואחר כך ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל, וישפע עליהם ממנו שפע נכבד, ואלה הם הנביאים, וזוהי הנבואה וזה ענינה.<sup>95</sup>

רמ"מ מצטט את דברי הרמב"ם ומגדיר על פיהם את הנבואה כ"גילוי המתאחד עם מציאות הנביא ודעתו".<sup>96</sup> רמ"מ מתעלם, בשיחה זו, מתפקידו של השכל הפועל בתהליך הנבואה. מבחינתו הנקודה החשובה בדברי הרמב"ם היא שהנבואה "קשורה לשכלו ולדעתו של הנביא, ונקלטת בדעתו";<sup>97</sup> באופן של התאחדות עם דעת הנביא.<sup>98</sup> כוונתו של רמ"מ היא, שאין לראות בנבואה התגלות שהיא חיצונית לאדם כמו ראייה של אובייקט פיזי. ההתאחדות שהוא מדבר עליה, לדעתו, היא התאחדות השכל עם המושכל.<sup>99</sup> הגדרת

93 רשימת מקורות על הנבואה במשנת הרמב"ם ראה אצל רינסטאג, הנבואה. ►

94 השיחה נדפסה בתרגום לעברית בשערי אמונה, עמ' קמא-קמז. ►

95 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' קמב. ►

96 שם, עמ' קמג. רמ"מ מצטט גם את הגדרת הנבואה במורה הנבוכים ב, לו. ►

97 שם, עמ' קמג. ביטוי דומה אצל הרי"ד סולובייצ'יק: "הנבואה נקלטה בהוויתו של הנביא" (איש ההלכה, עמ' 228). ►

98 שם, עמ' קמז. ►

99 יש לציין שר' חיים ויטאל רואה אף הוא את הנבואה כהתאחדות שכל, משכיל, מושכל. ר' חיים ויטאל מפרש את ההתאחדות באופן כזה: השכל = השורש העליון אשר לנפשו, משכיל = הנפש המשכלת, מושכל = ההשכלה עצמה שהיא השפע הנמשך מן השכל אל המשכיל "ומתדבקים ונעשין א[חד] ע"י ההשכלה עצמה" (שערי קדושה, עמ' כח-כט). ►

הנבואה כגילוי אלוהי המתאחד עם שכלו של הנביא חשובה בעיני רמ"מ עד כדי כך שרק מחמת הגדרה זו יש הצדקה לדעתו לראות בנבואה יסוד מיסודי הדת.<sup>100</sup> מדוע הוא רואה בעניין זה דבר כל כך עקרוני? רמ"מ אינו מסביר בצורה מספקת את שיטתו, ורק רומז במשפט אחד: "כי ידיעה זו חשובה בהמשך לידיעת מציאות ה' ואת גילוי ופעולתו הגלויה בעולם".<sup>101</sup> על פי רמ"מ אין הנבואה מהווה הקדמה לעיקר תורה מן השמים, אלא מהווה המשך ישיר לידיעת האל.<sup>102</sup> לפי דעתו, רמ"מ רואה בנבואה ביטוי של אימננציה אלוהית בקרב הנביאים. הקשר לידיעת ה' הוא ברור. הזכרנו לעיל שידיעת ה' על פי רמ"מ — גם בפרשנותו את הרמב"ם — אינה רק ידיעת מציאותו אלא גם ידיעת האימננציה האלוהית.<sup>103</sup> ביטוי מעניין מאוד נמצא בשיחה אחרת של רמ"מ, שבה הוא כותב בקשר לנביא: "יחידו של עולם... כפי שמגלה את עצמו 'בקרבו' ע"י נביא אקים להם גו' כמוך' (דברים יח, יח)".<sup>104</sup> נראה לומר שעל פי רמ"מ הנבואה היא גילוי אלוהי בקרב הנביא, ואילו הנביא עצמו הוא גילוי אלוהות בקרב העם כולו. אנו רואים, אם כן, שמאחורי דבריו של רמ"מ מסתתר קו אחד בהבנתו את התאולוגיה של הרמב"ם, והקו הזה הוא הקו האימננטי.

#### הנבואה כתופעה טבעית

סוגיית הנבואה כתופעה טבעית נדונה במפרשי הרמב"ם הקדמונים ובמחקר המודרני סביב דבריו של הנשר הגדול ב"מורה" ב, לב ובהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א.<sup>105</sup> בשיחותיו של רמ"מ יש סתירה בנושא זה. נציג תחילה את הסתירה, ואחר כך נדון בה. בלקוטי שיחות חלק יד כתב רמ"מ:

לאחר שהוא [= הרמב"ם] מונה התנאים הנצרכים לנבואה מסיים "מיד רוח"ק [= רוח הקודש] שורה עליו", הרי שהנבואה תלויה [ה] רק בענינים אלו, ולא בשום תנאי אחר;<sup>106</sup> ידועה השקו"ט [= שקלא וטריא] מהסתירה ממו"נ (ח"ב פל"ב והדעת השלישי) שכתב "אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלקי" (וראה לח"מ הל[כות] יסוה"ת רפ"ז).<sup>107</sup> (ההדגשות במקור)

100 רמ"מ מביא בעמ' קמו הערה 28 את דברי הרמב"ם ב"מורה" ג, מה, שמהם משתמע כי הנבואה היא עיקר באמונה רק כהקדמה לעיקר תורה מן השמים. למרות זאת רמ"מ עומד על כך שהנבואה

היא עיקר באמונה מצד עצמה. ►

101 שם, עמ' קמו. ►

102 ראה לעיל, הערה 100. ►

103 ראה לעיל, עמ' 112-113. ►

104 התוועדויות תשנ"א, ד, עמ' 204. ►

105 ראה למשל רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", על דעת,

עמ' 174-175; שוורץ, סתירה, עמ' 198-199; 209-210 והערה 88. ►

106 לקוטי שיחות, יד, עמ' 73. ►

107 שם, הערה 28. ►



לעומת זאת, בלקוטי שיחות חלק כג כתב רמ"מ:

"מיד רוח הקודש שורה עליו" ראה מו"נ פל"ב דעת הרמב"ם שכל מי שיעשה הכנה הדרושה בהכרח שיתנבא — לולא שהשם ימנעו דרך נס. וכיון שמציין שם "לחבורו הגדול" — מוכח שמ"כ ביד"ו [= היד החזקה] "ואפשר שלא תשרה" היינו ע"ד נס. וצע"ג לפענ"ד שהלח"מ (ברמב"ם שם) כותב היפך המפורש במו"נ ומפרט שכ"כ ביד.<sup>108</sup> (ההדגשה שלי)

אנו רואים כי בעוד שבמקור הראשון רמ"מ טוען לסתירה בין "יסודי התורה" ל"מורה הנבוכים", הרי שבמקור השני רמ"מ טוען ששיטת הרמב"ם אחידה בשני החיבורים. הסתירה שאליה רמ"מ רומז היא: ב"משנה תורה" הנבואה מוצגת כתופעה טבעית לחלוטין, בניגוד ל"מורה הנבוכים" שבו היא מוצגת כמותנית ברצון האלוהי. לפי דעתי, רמ"מ הבין בשני המקומות את המקור מתוך הלכות יסודי התורה באותו אופן. השינוי שחל בהבנת רמ"מ הוא בהבנת דעת הרמב"ם ב"מורה הנבוכים". במקור הראשון הבין רמ"מ את שיטת הרמב"ם ב"מורה" על פי דרכו של ר' אברהם די בוטון, בעל ה"לחם משנה", שכתב כי דעת הרמב"ם ב"מורה" היא "דבעי [= שצריך] רצון אלהי".<sup>109</sup> ר' אברהם די בוטון חולק שם על מפרשי הרמב"ם (אפודי ושם טוב) הסוברים שדעת הרמב"ם זהה לדעת הפילוסופים. לפי ר' אברהם די בוטון שיטת הרמב"ם היא שילוב של הדעה הראשונה ("דעת המון הפתאים") והדעה השנייה ("דעת הפילוסופים"), הווה אומר: הנבואה תלויה בהכנה מוקדמת מצדו של האדם (כדעת הפילוסופים) אבל נתונה לרצון האל ובחירתו (כדעת המון הפתאים). על פי הבנה זו, שאותה כאמור רמ"מ מקבל במקור הראשון, רמ"מ טוען לסתירה בין "יסודי התורה" ל"מורה הנבוכים" מכיוון שב"יסודי התורה" הנבואה מוצגת כתופעה טבעית לחלוטין ("מיד רוח הקודש שורה עליו"). לעומת זאת, במקור השני רמ"מ מציג עמדה אחרת לגבי שיטת הרמב"ם ב"מורה". על פי הבנה זו הרמב"ם אכן סובר (כדעת הפילוסופים) שהנבואה היא תופעה טבעית והכרחית.<sup>110</sup> ברור, אם כן, שאין סתירה בין "יסודי התורה" ל"מורה". האם רמ"מ מזדהה עם דעת מפרשי הרמב"ם כמו אפודי ושם טוב, שייחסו אף הם לדעת הרמב"ם את העמדה הפילוסופית? התשובה היא לא מוחלט. יש הבדל עקרוני מאוד בין שיטת רמ"מ לשיטת המפרשים. אפודי ושם טוב מייחסים לרמב"ם את שיטת הקדמות. על פי דרכם השפע הנבואי הוא תמידי והכרחי, בדיוק כשם שהאצלת העולם תמידית

108 שערי אמונה, עמ' קמר הערה 17 (תרגום השיחה מלקוטי שיחות כנ"ל, הערה 94). ►

109 פירוש "לחם משנה" על הלכות יסודי התורה פ"ז ה"א (הובא גם במאמרו של רביצקי, לעיל הערה 105). ►

110 יש לציין את דברי ר' חיים ויטאל בענין זה: "והרי נתבאר לך היות הנבואה מוכרחת ויכולה להיות בענין [= כענין?] האדם התופס בידו בקצה ענף האילן בהיותו כפוף למטה ומנענעו בכח ואז כל האילן כולו מתנועע בהכרח" (שם, עמ' כט). (ההדגשה שלי) ►



והכרחית.<sup>111</sup> לא כן דרכו של רמ"מ. על פי רמ"מ אמנם הנבואה טבעית והכרחית במסגרת חוקי הטבע, אך אין היא הכרחית ביחס לאל. הנבואה על פי רמ"מ אינה שונה מכל חוק טבע אחר. הנבואה הכרחית בדיוק כשם שרתיחתם של המים במאה מעלות הכרחית. חוק הטבע הכרחי אך ורק מנקודת המבט המדעית, אך לא ביחס לאל. האל ברצונו יכול לשנות את חוק הטבע, ובכלל זה אף את חוק הנבואה. לכן יש לראות את הנבואה כטבע ואילו את מניעתה (מן הראוי לה) כנס. הבנת רמ"מ את שיטת הרמב"ם זהה לחלוטין לפרשנותו של ר' יצחק אברבנאל.<sup>112</sup> תפיסת הנבואה של הרמב"ם, על פי פרשנות זו, זהה לחלוטין לתפיסה הפילוסופית. ההבדל בין דעת הרמב"ם לדעת הפילוסופים הוא בתפיסת האלוהות ולא בתפיסת הנבואה.

### נבואת משה

על פי דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ב, לה נבואת משה נבדלת במהותה מכל נבואה אחרת. חוקרים רבים סוברים כי הצהרה זו של הרמב"ם אינה משקפת את דעתו האמיתית. מעניין הדבר שגם רמ"מ שותף לדעה שאין הבדל מהותי בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. ואלה דבריו:

בכל הדורות... נוגע ההלכה לדעת ש"האל מנבא את בני האדם"<sup>113</sup> (גילוי אלקות בגדרי הנבראים), עד השלימות בזה כפי שהי[ה] אצל משה; דאף שנאמר "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" (ברכה לד, י וראה רמב"ם שם פ"ז ה"ו), הרי מפרש תומ"י [=תיכף ומיד] שזהו בענין "אשר ידעו ה' פנים אל פנים". וכמובן מההבטחה בפרשתנו [=שופטים] "נביא מקרבך מאחריך כמוני...".<sup>114</sup> "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך";<sup>115</sup> בגילוי הנבואה ישנם חילוקי דרגות כמבואר ברמב"ם.<sup>116</sup> (ההדגשה במקור)

פירוש הדברים, לדעתי, הוא כך: מבחינת הגדרת הנבואה כהתאחדות השפע האלוהי עם

111 ראה שוורץ (לעיל, הערה 105).

112 מורה הנבוכים ב, לב, דף סז ע"א-ע"ב: "...וראוי שתדע שהדעת הזה אינו מורכב משתי הדעות הראשונים, ולא יאמר הרב שמציאות הנבואה תצטרך אל ההכנות ואל הרצון האלהי כמו שחשבו חכמים שבאו אחריו ושתו מימיו... הנה התבאר מזה שהדעת השלישי שזכר הרב הנה במציאות הנבואה הוא דעת הפילוסוף בעצמו מבלי תוספת וחסרון כי לא יוסיף במציאותה תנאי הרצון כלל. אמנם בענין המנעות הנבואה מהמוכן אליה ישים תנאי הרצון וזה מה שיוסיף על הפילוסוף לא דבר אחר".

113 הלכות יסודי התורה, פ"ז ה"א.

114 דברים יח, טו.

115 שם, יח.

116 התוועדויות תשנ"א, ד, עמ' 198-199 והערה 83.

שכלו של הנביא אין הבדל בין משה לשאר הנביאים. ההבדל בין משה, שקולט את השפע בשכלו בלבד, לבין שאר הנביאים, הקולטים את השפע האלוהי גם בדמיון, אינו נוגע להגדרת הנבואה אלא לדרגתה. מדוע שאר הנביאים זקוקים לדמיון במהלך הנבואה? תשובה לשאלה זו אפשר למצוא בדבריו של רמ"מ, במקום אחר, המסביר את ההבדלים בין נבואת משה לשאר הנביאים במונחים קבליים. ואלה דבריו:

משה רבנו היה — "נשמה דאצילות", כלומר: גם בהיותו כאן למטה היה בדרגת עולם האצילות, וכפי שמוסבר ברמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ו), בקשר למעלת נבואת משה לגבי נבואת שאר הנביאים, שכל הנביאים היו זקוקים להתפשטות הגשמיות בשעת נבואתם, לפי שגופם הגשמי היווה הפרעה לנבואתם (שהיא גילוי של עולם האצילות), ואילו משה לא היה זקוק להתפשטות הגשמיות, לפי שגופו הגשמי — לא זו בלבד שלא הפריע לאלקות, כי אם אף, יתר על כן, היווה כלי לאלקות, כי "שכינה מדברת מתוך גרונו". זה גם טעם לשוני שבין כל הנביאים לבין משה רבנו בכך שכל הנביאים נתנבאו ב"כה" (בריאה, יצירה, עשיה) משה נתנבא ב"זה" (אצילות).<sup>117</sup>

את דברי הרמב"ם ש"כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגים ומשה רבינו אינו כן" פירש רמ"מ על פי המונח החסידי "התפשטות הגשמיות".<sup>118</sup> אצל משה רבינו לא היווה הגוף הפרעה לגילוי האלוהי, ולכן לא היה זקוק ל"התפשטות הגשמיות", ואילו שאר הנביאים שגופם מפריע לקבלת הגילוי האלוהי זקוקים ל"התפשטות הגשמיות". הסברו של רמ"מ, למרות המינוח החסידי, עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה שכתב לגבי משה ש"לא עכבו מעכב גופני", ואילו שאר הנביאים שגופם מהווה גורם מעכב לנבואה "כמעט שתצא נפשו בגללה".<sup>119</sup> את עניינה של הנבואה ומדרגתו של משה הסביר רמ"מ במונחים קבליים: עניינה של הנבואה הוא גילוי של עולם האצילות,<sup>120</sup> ומדרגתו של משה היא "נשמה דאצילות". על פי זה רמ"מ מסביר את דברי הרמב"ם שמשה אינו זקוק למשל "אלא רואה הדבר על בוריו", ואילו שאר הנביאים "מה שהם רואים במשל וחידה". ההזדקקות למשל נובעת מכך שהנביא נמצא בעולם נמוך יותר מהגילוי הנבואי

117 לקוטי שיחות, ב, מתורגם, עמ' 116. ראה עוד שם, א, מתורגם, עמ' 107 ועמ' 177. 118 המונח "התפשטות הגשמיות" מופיע כבר אצל ר' יעקב בן ר' אשר, "בעל הטורים", בטור אורח חיים, סימן צח. ראה אידל, החסידות, עמ' 120 והערה 109. התפשטות הגשמיות היא ריכוז פנימי של מחשבה ומיקוד אינטנסיבי של תשומת הלב עד כדי מצב של אקסטזה. על המושג "התפשטות הגשמיות" ראה פכטר, מילי; הנ"ל, לבירור, עמ' 171 הערה 1. על "התפשטות הגשמיות" בכתביהם של הוגי החסידות ראה אליאור, התפשטות; פייקאז, אידיאולוגיה, מפתח ערך "ביטול ממציאות".

119 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' קמב-קמג. 120 על משמעות "עולם" בתורת הקבלה ראה שלום, לחקר. על עולם האצילות ראה שם, סעיפים 20,

ואילו משה, שנמצא אף הוא בעולם האצילות, אינו זקוק למשל. ביתר פירוט הסביר ר' יוסף יצחק את תפקידו של המשל אצל שאר הנביאים, כאשר אף הוא "מלביש" את הפירוש הקבלי על דברי הרמב"ם. ואלה דבריו:

נבואה הוא גילוי מהות נו"ה [נצח והוד] דאצי[לות] ממש וכמ"ש הרח"ו בשעה"ק אשר הנבואה היא דבאותה המדרג[גה] שהיה הנבואה הנה אותן האורות נחקקו ונצטיירו במח[שבת] הנביא היינו שתחלה נחקקו בהנביא האורות דנו"ה דאותו עולם שהוא במדרגתו כמו בישעי[ה] הנו"ה דברי[אה] וביחזקאל אל הנו"ה דיצי[רה] ואח"כ מצטיירים בו הנו"ה דאצי[לות] המתלבש בהם, וכזה יוכן ל[שון] הרמב"ם (הל[כות] יסוה"ת פ"ז ה"ג) הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעים לו (היינו הנו"ה דמדרג[גה] שלו) ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה, וידע מה הוא (היינו הנו"ה דאצי[לות]).<sup>121</sup>

שאר הנביאים, שמדרגתם היא בעולם הבריאה או עולם היצירה, מקבלים בנבואה את הגילוי של האורות האלוהיים (נצח והוד) באותו עולם, וזהו ה"משל". באמצעות ה"משל" הם משיגים את אותם אורות כפי שהם בעולם האצילות. משה רבנו, שכאמור גם בחייו עלי אדמות נשאר בדרגת האצילות, אינו זקוק ל"משל". אם נחזור מהאינטרפרטציה הקבלית לעולם המושגים של הרמב"ם, נוכל למצוא כאן הסבר לתפקיד הדמיון בנבואה ולמעלתו של משה. חוקרי הרמב"ם התלבטו בשאלה האם הדמיון תורם להשגה השכלית של הנביא.<sup>122</sup> בעניין זה יש לכאורה סתירה במשנת הרמב"ם. מחד גיסא, מעלתו של הנביא על החכם היא במקומו של כושר הדמיון בתהליך הנבואה (מורה הנבוכים ב, לו). מאידך גיסא, מעלתו של משה על שאר הנביאים היא בכך שהדמיון אינו לוקח חלק בתהליך הנבואה שלו (מורה הנבוכים ב, לו). מכאן נובעת אי בהירות בקשר לדמיון, האם הוא מעלה או חיסרון בנבואה. ייתכן לפרש שמעלת הנביא על הפילוסוף היא רק ביכולתו למלא את הפונקציות החברתיות של הנביא — הוראה להמון והנהגה פוליטית ומשפטית. אולם, על פי דרכם של ר' יוסף יצחק ורמ"מ, אפשר להציע הסבר כזה: הדמיון משמש כלי עזר להשגה השכלית עצמה. יש עניינים אלוהיים שהשכל האנושי כפי שהוא אינו מסוגל להבינם ללא עזרת הדמיון. הדמיון משמש אמצעי המחשה שעל ידו ניתן להעלות מן המוחש אל הרוחני. לכן, הנביא מסוגל להבין את מה שנמנע מהפילוסוף.<sup>123</sup> יוצא מכלל זה הוא משה רבנו שדרגת שכלו, כפי שהיא, מבינה את השפע הנבואי ללא עזרת הדמיון.

121 ספר המאמרים תש"ו, עמ' 110. ►

122 ראה למשל גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 159-160; קרייסל, חכם; Macy, Prophecy. ►

123 ר' שניאור זלמן מסביר כי החכם משיג את "ידיעת המציאות" בלבד ואילו הנביא משיג אף את "ידיעת המהות". ראה תניא, קצו ע"א-ע"ב; לקוטי תורה, ואתחנן, ו ע"ג. על ההבחנה בין "ידיעת המציאות" ל"ידיעת המהות" במשנת חב"ד ראה שטיינזלץ, הכרה. ►

נבואה בזמן הזה

בשתי שיחות עסק רמ"מ באפשרות הנבואה בזמן הזה. בשיחה הראשונה, משנת תשכ"ט, עסק רמ"מ בנושא זה כחלק מדיון הלכתי בדבר אפשרות להקריב בבמה על פי ציווי נביא.<sup>124</sup> רמ"מ מסתמך על שני מקורות בדברי הרמב"ם כדי להוכיח שאפשרות הנבואה קיימת אף בזמן הזה:

א. בהלכות יסודי התורה פרק ז מנה הרמב"ם את התנאים ההכרחיים לנבואה, ולא נמצאה ביניהם הגבלה של זמן או של תקופה מסוימת.

ב. ב"אגרת תימן" הרמב"ם מביא מסורת משפחתית שהנבואה תחזור לישראל בשנת 4976 לבריאת העולם.<sup>125</sup> הרמב"ם כתב שם בפירוש כי חזרת הנבואה קודמת לביאת המשיח.<sup>126</sup>

ג. בסופה של "אגרת תימן" הרמב"ם מספר על ר' משה דרעי שניבא על כמה וכמה דברים, וכולם נתקיימו. לאחר שסיפר הרמב"ם על נבואה מיוחדת במינה שהתקיימה, הוא כותב "וזה היה המופת שלו אשר האמינו בו כל בני אדם שהוא נביא בלי ספק. ואין זה נמנע בתורה כפי שהודעתים על הנבואה שהיא תחזור לפני בוא המשיח". רמ"מ רואה בדברים אלה אישור לכך שגם הרמב"ם סובר שר' משה דרעי הוא נביא.<sup>127</sup> ראה זו של רמ"מ תמוהה ביותר, שכן בהמשך הדברים הרמב"ם מספר על נבואת שקר של ר' משה דרעי.<sup>128</sup>

בשיחה השנייה, משנת תשנ"א,<sup>129</sup> רקע הדיון שונה לגמרי. מדובר שם בייעוד "ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחלה" (ישעיה א, כו). רמ"מ מסביר כי המילה "שופטין" מציינת את הסמכויות של ההוראה מגבוה; המילה "יועצין" מציינת את ההתייחסות של בני האדם לדברי הנביא, לא רק כגזרה מלמעלה אלא כעצה טובה המועילה לו, הן בעניינים רוחניים והן בעניינים גשמיים. הקטע הנועז והחדשני בשיחתו של רמ"מ הוא

124 לקוטי שיחות, יד, עמ' 73-74. ►

125 לגבי השנה יש שלוש גרסאות בדברי הרמב"ם: 1. 4970. 2. 4972. 3. 4976 לבריאת העולם. ראה פרידמן, הרמב"ם, עמ' 80-83. ►

126 על המסורת המשפחתית של הרמב"ם ראה אגרת תימן, מהד' הלקין, עמ' XII-XIII; פרידמן, שם, עמ' 50-83. ►

127 "ועוד ועיקר: הרמב"ם ממשיך שם אודות אחד... ומוסיף 'המופת הזה הוכיח לעיני כל שהוא נביא באין ספק' — הרי לא זו בלבד שהי[ה] קבלה לאביו של הרמב"ם... שתחזור הנבואה לישראל, אלא שהוא גם מעיד שקרוב לזמנו הי[ה] נביא באין ספק" (לקוטי שיחות, שם, עמ' 74. ההדגשות במקור). ►

128 הסיפור על ר' משה דרעי, לאור יחסו החיובי של הרמב"ם אליו, תמוה ביותר. הרב יוסף קאפח סובר שהסיפור מזויף. ראה אגרות הרמב"ם, מהד' קאפח, עמ' נו הערה 84; עמ' נח-נט הערות 1-6. הרב שילת חולק על הרב קאפח ומגן על ר' משה דרעי בכך שהוא לא הכריז על עצמו כנביא.

ראה אגרות הרמב"ם, מהד' שילת, עמ' קסב הערה 7. ►

129 התועדויות תשנ"א, ד, עמ' 190-205. ►

הקביעה כי ייעוד זה כבר החל להתממש על ידי אדמו"רי חב"ד. רמ"מ טוען שלאדמו"רי חב"ד גדר של נביאים, וכי על ידם התקיימו דברי הרמב"ם ש"תחזור נבואה לישראל" כהקדמה לביאת המשיח.<sup>130</sup>

אנו רואים בנושא הנבואה את המורכבות של ביאוריו של רמ"מ למשנת הרמב"ם. בנושא מהות הנבואה רמ"מ מבאר את הרמב"ם ברוח מימונית המתבססת על השוואה בין כתבי הרמב"ם. גם בביאורו שם, מאחורי הדברים מסתתר ההיבט האימננטי שירש רמ"מ מהוגי חב"ד שקדמו לו. לעומת זאת, בעניין נבואת משה, ראינו כי רמ"מ מפרש את הרמב"ם באינטרפרטציה קבלית, ובמילים אחרות, אפשר להתייחס לדבריו כדרשנות ברוח הקבלה למשנת הרמב"ם. בעניין נבואה בזמן הזה, ראינו את השימוש שרמ"מ עושה בדברי הרמב"ם כדי להעביר מסר נועז ביותר. על מגמה זו, של שימוש בדברי הרמב"ם כאמצעי להעברת מסריו של רמ"מ, עמדנו כבר לעיל בנושא אהבת האל.<sup>131</sup> יש אצל רמ"מ דיאלקטיקה בדרך פרשנותו את משנת הרמב"ם. מחד גיסא, יש לרמ"מ עניין אמיתי לחקור ולפרש את משנת הרמב"ם, מתוך כתבי הרמב"ם עצמו; מאידך גיסא, קיים האינטרס להציג קרבה רעיונית בין משנת הרמב"ם לתורת חב"ד.

### ההידמות לאל

את ציווי התורה "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט) פירש הרמב"ם כציווי להידמות לאל, היינו לחקות את פעולותיו המוסריות.<sup>132</sup> מרכזיותו של רעיון חיקוי האל במשנת הרמב"ם בא לידי ביטוי ב"מורה הנבוכים" א, נד ובפרק החתימה של ה"מורה". בפרק החתימה הרמב"ם עוסק בשלמות האדם. לאחר שהרמב"ם טען כי השלמות המוסרית אינה אלא אמצעי לשלמות השכלית, הוא קובע כי ידיעת אלוהים כוללת את ידיעת מעשיו, וכי חובה לחקות אותם המעשים וליישם אותם בפועל. לפי חלק מן החוקרים, ידיעה עיונית של אלוהים בלתי אפשרית על פי הרמב"ם, וכל מה שניתן לאדם הוא להכיר את פעולתו המוסרית ולהידמות לה.<sup>133</sup> מצוות ההידמות לאל חופפת לכאורה את מצוות "ואהבת

130 שם, עמ' 200. הביטוי "רבותינו נשיאנו" (שם), השגור בפי רמ"מ, מכוון לאדמו"רי חב"ד וכולל אף את הבעש"ט והמגיד ממזריטש. בשנת תשט"ז אמר רמ"מ כי דברי הרמב"ם התקיימו כבר "בסביבות" שנת 4976. רמ"מ ציין רבנים מספר שזכו לרוח הקודש, וחלקם אף זכו לתואר "נביא". "דורות לאח"ז [= לאחר זה] כאשר נעשה קרוב יותר לביאת המשיח, הי[ה] עוד הפעם הענין דתחזור הנבואה בישראל — ע"י התגלות מורנו הבעש"ט ותלמידיו עד לרבינו הזקן... ואח"כ ע"י הרביים ממלאי מקומו" (התוועדויות תשט"ז, ג, עמ' 80-81). על נבואת הגאולה של רמ"מ ראה קראוס, נביא. ►

131 ראה לעיל, עמ' 129-131. ►

132 ספר המצוות, מצוות עשה ח; הלכות דעות, פ"א ה"ו. על רעיון ההידמות לאל ראה רות, ההידמות, עמ' 20-30; רונברג, והלכת; Harvey, Holiness. ►

133 ראה גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 164; רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו



לרעך כמוך" (ויקרא יט, יא), שאף היא ציווי מוסרי כללי. לדעתו של שלום רוזנברג ההבדל בין שתי המצוות הוא הבסיס המוסרי שעליו הן עומדות.<sup>134</sup> הבסיס המוסרי של "ואהבת לרעך כמוך" הוא עיקרון ההדדיות, והוא תחום על ידי גבולותיו של המושג "רעך". אהבת הרע היא הבסיס למוסר החברתי. ההליכה בדרכי ה', לעומת זאת, יוצרת מערכת מוסרית המבוססת על עיקרון אישי – ההידמות לאל.<sup>135</sup> רמ"מ הסביר את ההבדל בין שתי המצוות על פי דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" א, נד. פרק זה מופיע במסגרת פרקי התארים שבהם הרמב"ם שולל כל תואר חיובי ביחס לקב"ה, מלבד תוארי הפעולה. מה שמאפיין את פעולות האל הוא שאין הן מלוות ברגשות ובהיפעלויות נפשיות. המנהיג האידאלי צריך לחקות את האל בכך שהחלטותיו יהיו מנותקות מזיקה רגשית.<sup>136</sup> רק כך ניתן להבטיח שהחלטותיו תהיינה "כפי הראוי". בסיום הפרק הרמב"ם עובר ממנהיג המדינה לכל אדם ואדם, וכותב שתכלית השלמות בהנהגת האדם היא ההידמות לקב"ה: "כי תכלית מעלת האדם להדמות לו יתעלה כפי היכולת, כלומר שנדמה מעשינו למעשיו".<sup>137</sup> על פי דברים אלה, רמ"מ מסביר כי החידוש שיש במצוות "והלכת בדרכיו" ביחס למצוות "ואהבת לרעך כמוך" הוא כפול – הן בכוונה והן באופן העשייה. לגבי הכוונה, הציווי "והלכת בדרכיו" מחדש שהפעולות הטובות והישרות לא תיעשנה מתוך התפעלות סתמית של רחמים, חנינה וכדומה, ואף לא מתוך מניעים שכליים בלבד, אלא מתוך מגמה לחקות את הקב"ה ולהידמות לו. ואלה דברי רמ"מ:

ולכן נראה, שהחידוש בציווי והלכת בדרכיו... מבואר בדברי הרמב"ם עצמו, שמדייק "היא שצונו להדמות בו יתעלה כפי היכולת", והיינו ש"והלכת בדרכיו" אינו ציווי הבא לחייב את האדם על ההנהגה (בפועל) ברחמים וחנינה וכיו"ב, כ"א הוא ציווי על ההתדמות – "להדמות בו יתעלה כפי היכולת", שהתנהגותו ברחמים וחנינה כוונתה ומטרתה היא להתדמות לבורא (אלא שבדרך ממילא באה ההנהגה בפועל) ונמצא, שמצוה זו היא מחובת הלבבות, שכוונת האדם בהנהגתו ברחמים וחנינה וכו' צ"ל (לא רק משום שהשכל מחייב להתנהג באלו הדרכים משום שהן הנהגות טובות וישרות, אלא) כדי "להדמות בו יתעלה", דמכיון שדרכים אלו הם דרכיו של הקב"ה, לכן הוא מתדמה לו, וכדיוק לשון רז"ל מה הוא כו' אף אתה כו', שכל כוונת האדם בהליכה זו היא כדי להדמות לבורא.<sup>138</sup>

ובדורותינו", על דעת, עמ' 163-165; דבריו של דוד הרטמן בתוך הס' ושטורם, שאלות, עמ' 14;

ראה עוד לעיל, הערה 62.

134 רוזנברג, והלכת.

135 שם, עמ' 74.

136 ראה שוורץ, סתירה, עמ' 72 והערה 12.

137 מורה הנבוכים א, נד, מהד' קאפה, עמ' פו.

138 לקוטי שיחות, לד, עמ' 156.



לכוונה זו יש גם השלכה על אופן העשייה בפועל. כאשר הפעולות הטובות והישרות נעשות מתוך מגמה לחקות את הקב"ה, וממילא לפי הביקורת השכלית השוקלת את התועלת שבכל פעולה ופעולה, רק אז יש ביטחון שהפעולות תהיינה "כפי הראוי", מה שאין כן אם הן נעשות מתוך סתם התפעלות. לפי עיקרון זה הסביר רמ"מ מדוע קשר הרמב"ם בפרק א מהלכות דעות את מצוות "והלכת בדרכיו" עם החובה לנהוג ב"מדה הבינונית שבכל דעה ודעה". התנהגות המבוססת על "התפעלות הלב" ללא ביקורת שכלית יכולה להביא למידה קיצונית. מה שאין כן כאשר אדם נוהג במידות טובות כדי להידמות לאל ו"מתוך כוונה והתאמה להאמת שבמדות אלו, הרי הוא אוהז במדה הבינונית שבכל דעה ודעה, וכלשון הרמב"ם במורה — כפי הראוי".<sup>139</sup> יש לציין כי רמ"מ אינו שולל לחלוטין את "התפעלות הלב" אלא את "התפעלות הלב" הבלתי מבוקרת. לדעת רמ"מ צריך להתנהג מתוך רגש של אהבה ורחמים אבל בתנאי שלא יהיה בסתירה להנהגה "כפי הראוי".<sup>140</sup> נראה כי קשה לרמ"מ לקבל לגמרי את גישתו השכלתנית של הרמב"ם. גם ר' יוסף יצחק, ברוח שיטתו של הרמב"ם, מבקר בחריפות את ההליכה אחר ההתפעלות הנפשית שאינה נשלטת על ידי השכל. במאמר "למען דעת" כתב ר' יוסף יצחק:

דיש לך אדם שמצד עצם טבעו הטוב הוא עושה טוב וחסד עם כל המזדמן לידו, בלי שום התערבות והבחנת השכל כלל, אם טוב הדבר אם לאו... ולהיותו איש טוב בעצם ה"ה מתענג מזה שפעל ועשה טוב לזולתו, במה שמילא בקשתו, דאז הנה התענוג שבזה הוא תענוג בהמי, דהבהמה עיקרה מדות ואין לה דעת כלל, כמו"כ האדם כאשר מתנהג ומתענג בפעולות המדות בלבד, בלי התערבות השכל והבחנתו בין טוב לרע... ויכול להיות שהטוב אשר עשה אינו טוב ולפעמים יכול לגרום צער והיזק. וכמו על דרך משל תינוק קטן כשרואה סכין או שאר דבר המזיק, וחפץ בזה מאוד ובוכה ומבקש שיתנו לו זאת. הנה מי שבטבעו הוא איש הטוב בלי הבחנת השכל וממילא ממלא בקשת התינוק ה"ז יכול לגרום צער והיזק. וכן הוא בכל דבר שאין בו הבחנת השכל, ומדות בנ"א צריכים להיות עפ"י השכל דוקא.<sup>141</sup>

השכל, במשנתם של ר' יוסף יצחק ורמ"מ, אינו הבסיס של המוסר אלא אמצעי של בקרה ומדד לתועלת. הבסיס של המוסר הוא הצו האלוהי, הדורש הן את ההזדהות הרגשית והן את הבקרה השכלית.<sup>142</sup>

139 שם, עמ' 158. ►

140 שם, עמ' 156 הערה 37. ►

141 ספר המאמרים — קונטרסים, א, עמ' 164-172. ►

142 ראה להלן, עמ' 155. ►

במקום אחר הסביר רמ"מ את מצוות "והלכת בדרכיו" על פי הרמב"ם לא בקשר למוסר דווקא, אלא כהוראה כללית הנוגעת לכל המצוות.<sup>143</sup> רמ"מ פירש את המצווה כדרישה מהאדם להתעלות מדרגה לדרגה באופן בלתי מוגבל. כאשר אדם מקיים מצוות באופן טבעי המצוות מרוממות אותו, אבל לא במידה כזו שיצא לגמרי ממעמדו וממצבו הקודם. כדי שהמצוות תהיינה באופן של "והלכת" על האדם לקיימן משום שהן "דרכיו" של הקב"ה ומתוך כוונה "להדמות בו יתעלה". כאשר אדם מקיים מצווה כדי להידמות לאל, הוא קשור לא רק עם המצווה אלא עם האל עצמו, ומכוחו הבלתי מוגבל של האל גם הוא מתעלה באופן בלתי מוגבל. לחלוקה בין התועלת שבמצווה מצד עצמה לבין התועלת שבמצווה מצד המצווה אין יסוד בדברי הרמב"ם, אם כי רמ"מ טוען לה כפרשנות לדברי הרמב"ם. רמ"מ הרחיק לכת יותר באומרו כי הואיל והקב"ה "נושא הפכים"<sup>144</sup> — ביכולתו לחבר "גבול" ו"בלי גבול", היינו נברא מוגבל עם התעלות בלתי מוגבלת. ראינו, אם כן, שתי פרשנויות של רמ"מ למצוות ההידמות לאל על פי הרמב"ם. פרשנות אחת המבוססת על השוואה בין כתבי הרמב"ם וברוח מימונית, ופרשנות אחרת ברוח חסידית מובהקת. ביאוריו של רמ"מ למצוות "והלכת בדרכיו" הם דוגמה מצוינת למה שאנו מציגים בפרק זה, היינו הליכתו של רמ"מ על הציר שנע בין פרשנות מימונית לבין פרשנות חב"דית.

### פרישות

הרמב"ם דן בנושא הפרישות ב"שמונה פרקים"<sup>145</sup> ב"משנה תורה"<sup>146</sup> וב"מורה הנבוכים".<sup>147</sup> באופן כללי ניתן לומר כי בפרקים האחרונים של ה"מורה" הרמב"ם מציג גישה אסקטית, המתאימה לאדם השלם.<sup>148</sup> לעומת זאת, ב"שמונה פרקים" וב"משנה תורה" הרמב"ם מציג גישה מוסרית מתונה המתאימה לרוב בני האדם.<sup>149</sup>

- 143 לקוטי שיחות, ד, מתורגם, עמ' 110-111. ►
- 144 ראה לעיל, פרק רביעי, עמ' 94-97. ►
- 145 הקדמה למסכת אבות, פרק רביעי (מהד' שילת עמ' רלד-רמא). דיון על דבריו של הרמב"ם בפרק זה ראה אצל שבייד, עיונים, עמ' 64-76. ►
- 146 הלכות דעות פרקים א-ג. ניתוח דעתו של הרמב"ם על הפרישות ראה אצל טברסקי, מבוא, עמ' 342-348. ►
- 147 על יחסו של הרמב"ם לנזירות ב"מורה הנבוכים" לעומת "משנה תורה" ראה לוינגר, על טעם. ►
- 148 גם בדיוני הנבואה (מורה הנבוכים ב, לו) הרמב"ם מציג גישה אסקטית כתנאי להשגת השלמות הדתית. ראה שוורץ, המתח, עמ' 192-196; הנ"ל, ישן, עמ' 227 והערה 26. האסקטיזם של הרמב"ם מושפע הן מן הנאופלטוניזם והן מהטעמת השלמות האינטלקטואלית. ראה, למשל, Schwarzschild, Moral. ►
- 149 עמדתו הדיאלקטית של הרמב"ם בעניין הפרישות מופיעה ב"משנה תורה" עצמו. ראה טברסקי, מבוא, עמ' 328-342; שוורץ, המתח, שם. ►

ר' שניאור זלמן בלקוטי תורה דן בנושא הפרישות ומסתמך על דברי הרמב"ם ב"שמונה פרקים" באותו עניין. דבריו של ר' שניאור זלמן נכתבו כמדרש חסידי על פסוקי התורה בעניין נדרים, ואלה דבריו:

וצריך להבין מהו ענין הנדר לאסור על נפשה דברים המותרים, והרי י"ל דייך במה שאסרה לך תורה כמ"ש בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ד בשם הירושלמי פ"ט דנדרים.<sup>150</sup> אך הנה אין חילוק בין היתר לאיסור. רק שההיתר יכול לעלות לה'. אך כל זמן שאינו מעלהו הוא מכסה ומסתיר גם כן. וזהו ענין נדרים סייג לפרישות.<sup>151</sup> דהיינו קדש עצמך במותר לך.<sup>152</sup> מפני שרואה שלא יוכל להעלות הדבר ויוריד הדבר לגשמיות וממילא נמשך גם האדם אחריו לגשמיות... וע"כ צ"ל [= ועל כרחך צריך להיות] פרישות. אך זה שלא יוכל להעלות הדבר זהו כשהוא עדיין בחינת ואשה כו' בנעוריה. שהוא בחינת נוקבא... כי נשים דעתן קלה<sup>153</sup> ולכן לא יוכל לברר ההיתר ולהעלותו למעלה. כי עדיין לא יוכל לבא לבחינת אתהפכא חשוכא לנהורא רק בחי[נת] אתכפיא... ולכן מה שהוא קצת מותרות יורידנו לגשמיות... אבל ואם היו תהיה לאיש... דהיינו כד קבילת דכר שמקבלת טפת חכמה עילאה שהיא התורה שהיא חכמתו ית[ברך] ואוריתא היכלא עילאה דקוב"ה. ואזי שניהם ערומים שמופשט מכל רצון זר.<sup>154</sup> ואזי והפר את נדרה דהיינו שהוא מהפך חשוכא לנהורא כי בחכמה אתברירו.<sup>155</sup>

ר' שניאור זלמן מציג סתירה בין התורה המתירה את הנדר, וייתכן שאף מעודדת את האדם בכיוון זה, לבין הרמב"ם, בשם התלמוד הירושלמי, המסתייג מהנדר ומהפרישות בכלל. ר' שניאור זלמן מיישב את הסתירה על ידי חלוקה בין דרגות שונות של בני אדם. יש שהפרישות לגביהם היא עניין חיובי, ויש שהיא לגביהם עניין שלילי. כדי להבין את תשובתו של ר' שניאור זלמן נבאר תחילה את המושגים והסמלים השונים שהוא רומז אליהם בדרשתו:

"איסור" ו"היתר" — את משמעות המילים האלה הסביר ר' שניאור זלמן בתניא, פרק ז. דברים אסורים מקבלים את חיותם מ"שלש קליפות הטמאות לגמרי" ולכן אינם יכולים לעלות לקדושה. ר' שניאור זלמן דורש את המילה "אסורים" מלשון קשורים, היינו שהם

150 "לא דייך מה שאסרה לך התורה, אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים?" (ירושלמי, נדרים פ"ט ה"א, מא ע"ב). ▶

151 אבות ג, יג (אלבק, עמ' 366). ▶

152 ספרי, ראה יד (מהד' פינקלשטיין, עמ' 163); בבלי, יבמות כ ע"א. ▶

153 בבלי, שבת לג ע"ב. ▶

154 מעניין לציין לביאורו של ר' עזרא גטיניו לפירוש אבן עזרא לפסוק "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו" (בראשית ב, כה). ראה שוורץ, ישן, עמ' 244 והערה 61. ▶

155 לקוטי תורה, מטות, דף פד ע"ב-ע"ג. ▶

"אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואינם עולים משם".<sup>156</sup> לעומת זאת, דברים המותרים מקבלים את חיותם מ"קליפת נוגה", שהיא ממוצעת בין הקדושה לטומאה. דברים המותרים הם בבחינת דברים ניטריים, ומעמדם נקבע בסופו של דבר לפי האופן שבו האדם משתמש בהם. אם אדם משתמש בהם לשם שמים, הוא "מברר" מתוכם את הניצוצות ומעלה אותם לקדושה.<sup>157</sup> לעומת זאת, אם אדם משתמש בהם לשם עצמו, הוא מוריד אותם לעולם הטומאה, לפחות באופן זמני עד שיעשה תשובה. ר' שניאור זלמן דורש את המילה "מותר" במובן שאינו קשור, "כלומר שאינו קשור ואסור בידי החיצונים".<sup>158</sup>

"אתכפיא" ו"אתהפכא" — כל זמן שלאדם יש תאוות חומריות, עבודת ה' שלו מתבטאת בהכנעת היצר ובכפייתו — "אתכפיא".<sup>159</sup> "אתהפכא" היא הפיכת הרע לטוב, היינו מי שהתעלה לדרגה גבוהה בעבודת ה' והפך את תאוותיו החומריות לאהבת ה'.<sup>160</sup> "איש" ו"אישה" — במובן אחד, האיש מסמל את הקב"ה ("תפארת") והאישה מסמלת את כנסת ישראל ("מלכות"). במובן שני, האיש מסמל את השכל והאישה מסמלת את היסוד הנקבי, הפסיבי, הוא החומר.<sup>161</sup>

צירוף שתי המשמעויות הוא: האישה טרם נישואין מסמלת יהודי שעדיין קשור לחומר ויש לו תאוות גשמיות. האישה הנשואה, שהתאחזה עם בעלה, מסמלת את היהודי שדבק בקב"ה על ידי לימוד התורה — חכמתו של הקב"ה.

נחזור כעת לתירוצו של ר' שניאור זלמן. יהודי שהוא בבחינת אישה (טרם הנישואין), רצוי שיתרחק כמה שיותר מעולם החומר. הואיל ויש לו תאוות, יש חשש שבמגע מיותר עם העולם הגשמי הוא לא יעלה את הגשמיות לקדושה אלא להפך. על יהודי מסוג זה נאמר "נדרים סייג לפרישות"; "קדש עצמך במותר לך". לעומת זאת, יהודי שהוא בבחינת אישה נשואה, היינו שהתעלה לדרגה גבוהה של אהבת ה', ניתק את עצמו מתאוות חומריות ודבק בחכמת ה', רצוי שיבוא במגע עם העולם הגשמי. יהודי כזה צריך "לברר" את העולם הגשמי ולהעלותו לקדושה. על יהודי מסוג זה נאמר בתלמוד הירושלמי וב"שמונה פרקים" לרמב"ם שאין לו לאסור על עצמו דברים המותרים על פי

156 תניא, פרק ז, יב ע"א. ►

157 על בירור הניצוצות במשנתו של ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, משנתו, עמ' 141, 153, 158-159,

173, 371. ►

158 תניא, שם. ►

159 על המושגים "אתכפיא" ו"אתהפכא" בכתבי ר' שניאור זלמן ראה חלמיש, שם, עמ' 374-382. ►

160 תשבי ודן כבר עמדו על כך ש"התכונות והפעולות המוצגות ב'תניא' כסימני היכר לייחודם המהותי של 'צדיק' ו'בינוני' ולהבדלתם זה מזה, מתוארות בחיבורים אחרים כשלבים במעלות השתלמותו של האדם. חידוש זה בולט ביותר בקביעת היחסים בין בחינת 'אתכפיא' לבחינת 'אתהפכא'. לא זו בלבד שאפשר להתקדם מ'אתכפיא' ל'אתהפכא', אלא המלחמה ברע להכנעתו היא שלב מוקדם הכרחי להפיכתו והעלאתו" (חסידות, עמ' 792). ►

161 על איש ואישה כסמל לצורה וחומר ראה שוורץ, שם, עמ' 231 והערה 36. ►

התורה. ר' שניאור זלמן מציג תפיסה פרדוקסלית. דווקא האדם השלם אינו נדרש לפרישות. ר' שניאור זלמן מבחין בין פרישות נפשית לפרישות מעשית. הפרישות הנדרשת מן האדם השלם היא פרישות נפשית ולא פרישות מעשית, כלומר: יחס של שוויון נפש כלפי עולם החומר. לעומת זאת, מי שנמשך אל החומר נדרש לפרישות מעשית, היינו, שלא לבוא במגע עם העולם הגשמי מעבר להכרחי לקיום האדם ולקיום המצוות.

רמ"מ מייחס לרמב"ם תפיסה פרישותית, בדרכו של ר' שניאור זלמן. את הדרגות השונות ביחס לפרישות רמ"מ מעגן בדברי הרמב"ם עצמו. רמ"מ מציג שלוש הלכות מתוך משנה תורה המעידות – לפי פירושו – על שלוש דרגות ביחס לפרישות:

1. בהלכות נדרים פי"ג הכ"ג נאמר: "מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שנים... כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות".
2. בהלכה כד הרמב"ם ממשיך: "ואע"פ שהן עבודה לא ירבה אדם בנדרים איסור ולא ירגיל עצמו בהם אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר".
3. לעומת זאת בהלכות דעות פ"ג ה"א נאמר: "ציוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד... כך אמרו חכמים לא דיך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים".

לאחר שהציג רמ"מ את שלוש ההלכות, הוא כותב:

הרי לפנינו ג' אופנים בעבודת ה': (א) פרישות מדברים המותרים ע"י נדר. (ב) פרישות בלא נדר. (ג) לא לפרוש מדברים המותרים. וידוע הביאור בזה,<sup>162</sup> שהמדובר אודות דרגות שונות בעבודת ה': מי שנמצא בדרגא נמוכה בעבודת ה' זקוק לפרוש א"ע [= את עצמו] גם מדברים המותרים, כי מצד המשכתו אחרי מותרות (דברים המותרים) יורד האדם למטה יותר, וכיון שהוא מצד עצמו אסור וקשור עם עניני העולם, זקוק הוא לנדר לפרוש א"ע (היפך רצונו מצ"ע) – ואדם כזה הרי דרך עבודתו להשם צ"ל בהתחזקות ע"י נדר. למעלה מזה ישנו אדם שאין נמשך אחרי מותרות, ובמילא אינו זקוק לנדר להפריש עצמו. אבל מ"מ כיון שעדיין לא הגיע לדרגא נעלית בעבודת ה' פורש את עצמו בלא נדר מדברים המותרים, וזהו מ"ש הרמב"ם בהלכה בפ"ע "ואע"פ [שהן עבודה] (לשם) לא ירבה אדם בנדרים איסור כו' אלא יפרוש מדברים שראוי לפרוש מהן בלא נדר", ומקיים הציווי "קדש עצמך במותר לך", והיינו כי המדובר באדם שעלה במעלה עליונה יותר בעבודת ה'. למעלה מזה הוא מי שכבר הגיע לדרגא נעלית יותר בעבודת ה'.

162 רמ"מ מפנה לדברי ר' שניאור זלמן המובאים לעיל. ►



שאינן מקום לחשוש שהדבר המותר יגרום אצלו ירידה, ועליו ארז"ל (כמובא ברמב"ם כנ"ל) "לא דיין מה שאסרה תורה" — כי אדם בדרגה זו, שאינן אצלו חשש של ירידה, הרי אדרבה, עליו לעסוק עם עניני העולם, לברר ולזכך את הדברים המותרים, כפי שמסיים הרמב"ם (בהל' דעות) "ציוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים", ועד באופן של "בכל דרכיך דעהו" ולהעלותם לדרגת קדושה של האדם.<sup>163</sup>

רמ"מ משלב בפירושו רעיון מימוני ורעיון חב"די. הקביעה כי מי שנמשך אחר המותרות צריך להתרחק מהם ביותר, ואפילו על ידי נדר, תואמת את עיקרון המשיכה בכיוון הנגדי שאותו הרמב"ם מסביר בפרק הרביעי מ"שמונה פרקים" ובפרק השני מהלכות דעות. לעומת זאת, הרעיון שמי שנמצא בדרגה גבוהה בעבודת ה' צריך להתעסק ב"בירור" העולם הגשמי, הוא רעיון חסידי מובהק.<sup>164</sup> רמ"מ נותן כאן פרשנות חסידית להתנגדותו של הרמב"ם לסגפנות. את היסוד האריסטוטלי של דברי הרמב"ם מחליפה "עבודת הבירורים" הקבלית-חסידית. לפי דברי ר' שניאור זלמן ורמ"מ קיים יחס הפוך בין הפרישות לבין מדרגתו הרוחנית של האדם. ככל שאדם נמצא במדרגה רוחנית גבוהה יותר, כך עליו להיות "מחובר" יותר למציאות הגשמית, ולחילופין, ככל שאדם נמצא במדרגה רוחנית נמוכה יותר, כך עליו לפרוש יותר מהעולם הגשמי.

במקום אחר רמ"מ מציג גישה שונה לעניין הפרישות. על פי גישה זו קיים יחס ישר בין הפרישות לבין דרגתו הרוחנית של האדם. רמ"מ מציג את שיטתו כפרשנות לשתי הלכות מ"משנה תורה". בהלכה הראשונה כתב הרמב"ם:

כל הכתוב בתורה ובדברי קבלה מהלכות הטומאות והטהרות אינו אלא לענין מקדש... אבל החולין אין בהם איסור כלל, אלא מותר לאכול חולין טמאין ולשתות משקין טמאים (טומאת אוכלין, פט"ז ה"ח).

בהמשך הדברים כתב הרמב"ם:

אף על פי שמותר לאכול אוכלין טמאין ולשתות משקין טמאים, חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה ונוהרין מן הטומאות כולם כל ימיהם, והן הנקראים פרושים. ודבר זה קדושה יתירה היא, ודרך חסידות שיהיה נבדל האדם ופורש משאר העם, ולא יגע בהם ולא יאכל וישתה עמהם. שהפרישות מביאה

163 לקוטי שיחות, לג, עמ' 191-192. ►

164 על "העבודה בגשמיות" במחשבת החסידות ראה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות, מפתח, ערך עבודה בגשמיות. פייקאז' (אידיאולוגיה, עמ' 248), טוען כי רעיון "עבודת ה' בגשמיות" אינו מיוחד למורי החסידות הראשונים, והוא מצוי בספרי דרוש ומוסר בימי צמיחת החסידות וראשית התפשטותה אצל מחברים שונים. פייקאז' מפנה לספרו "בימי צמיחת החסידות", עמ' 39-45,

47-48, 55-58, 85-88, 365-371. ►



לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים, וטהדת הגוף מביא לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה, שנאמר והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם (שם, הלכה יב).

רמ"מ טוען שלכאורה יש סתירה בין שתי ההלכות. שהרי אם מותר לאכול חולין טמאים — חל על זה הכלל שפסק הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ג ה"א) "לא דיין מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים?", ובניגוד לכך הרמב"ם מביא מיד אחרי זה את מעלת הפרישות, כולל פרישות מאכילת חולין טמאים. רמ"מ מסביר את דברי הרמב"ם כך:

התחלת העבודה היא באופן ד"דיין מה שאסרה לך תורה" — סדר עבודה כזו נקרא בשם "חיל", להיותו ע"פ תורה. אמנם, אין לו להסתפק בכך, כי אם ללכת "מחיל אל חיל" לבוא לאופן העבודה דהבדלה ופרישות, שאז נשללת האפשרות ד"מעשים רעים" ויתרה מזה: שלילת האפשרות ד"דעות רעות", עבודת המוחין בשלימותה, ולא עוד אלא שנעשה דומה לשכינה.<sup>165</sup>

לפי פירושו האחרון של רמ"מ דברי הרמב"ם "לא דיין..." מתייחסים לאדם בעל מדרגה נמוכה בעבודת ה'. ככל שאדם מתעלה יותר בדרגתו הרוחנית, כך הוא פורש יותר מן הדברים המותרים. רמ"מ מוצא התאמה בין עמדתו של הרמב"ם בעניין הפרישות לעמדת החסידות, ורואה בכך "ענין נפלא". בהקשר לכך הוא מצטט פתגם חב"ד: "דעת העולם היא שמה שמותר מותר, ומה שאסור — יכולים לפעמים למצוא איזה היתר, בדיעבד וכיו"ב; אבל שיטת החסידות היא להיפך: מה שאסור — אסור לחלוטין, ואפילו מה שמותר — צריכים לחשוב ולהתבונן אם אכן יש צורך בכך, או שיכולים להסתדר גם בלי זה". רמ"מ מתפעל מכך שמה שנחשב כהנהגה ושיטה חסידית הוא למעשה הלכה מפורשת ברמב"ם.

ראינו, אם כן, פרשנויות שונות לעמדת הרמב"ם בנושא הפרישות. הפירוש הראשון שהציע רמ"מ כדי ליישב את הסתירות ב"משנה תורה" בנושא זה רחוק מהלך מחשבתו של הרמב"ם. לעומת זאת, הפירוש האחרון תואם את הרוח המימונית ואת סגנון המחשבה בימי הביניים.<sup>166</sup> בסיבות לפירושים השונים, ואף הסותרים, אעסוק להלן בסוף הפרק.

## תפילה

בדברים שלהלן נשתמש בשלושה דגמים קלסיים של התפילה:

1. תפילה תועלתנית — עניינה של התפילה על פי דגם זה הוא בקשת צרכים מהקב"ה. מטרתו של המתפלל היא להפיק תועלת מתפילתו, היינו, סיפוק צרכיו.

165 התוועדויות תשמ"ה, ב, עמ' 872-873.

166 ראה שוורץ, המתח, עמ' 185-208.

2. תפילה מיסטית — מטרתה של התפילה על פי דגם זה היא הדבקות באל. עיקרה של התפילה הוא התבוננות באלוהות והתעלות ספיריטואלית.

3. תפילה תאורגית — התפילה על פי דגם זה היא "עבודה צורך גבוה", היינו, מטרתה לתקן את העולמות העליונים.<sup>167</sup>

בעניין מהותה של התפילה, קיים ניגוד בולט בין הגדרתו ההלכתית של הרמב"ם למצוות התפילה לבין מהותה של התפילה בבית מדרשו של המגיד ממזריטש. הרמב"ם ב"משנה תורה" הגדיר את מצוות תפילה כך:

חיוב מצוה זו כך הוא: שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה. ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה. ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו, כל אחד ואחד לפי כחו.<sup>168</sup>

רמ"מ מסביר כי על פי הרמב"ם מהות מצוות התפילה היא בקשת צרכיו. הקדמת שבחו של הקב"ה לפני הבקשות, וכן סיום התפילה בהודאה, אינם חלק מהגדרת התפילה אלא הדרך הנכונה והראויה לפנות אל המלך.<sup>169</sup> הרמב"ם במשנתו ההלכתית מציג דגם של תפילה תועלתנית.<sup>170</sup> בניגוד לכך, התפילה מבית מדרשו של המגיד אינה נושאת אופי תועלתני אלא מיסטי.<sup>171</sup> התפילה משמשת שעת כושר להתבוננות ואקסטזה. לפי התורה המיסטית של המגיד, אסור לו לאדם להתפלל על צרכיו הממשיים; "ביטול אישיותו של המתפלל מתבטא גם בהתפשטות מכל הצטרפות ממשית של המתפלל".<sup>172</sup> תורתו של המגיד כוללת גם דגם של תפילה תאורגית.<sup>173</sup> רמ"מ חש היטב בדיאלקטיקה שבין התפילה הספיריטואלית ו/או התאורגית (מגיד), לבין התפילה התועלתנית (רמב"ם). לסתירה הגלויה שבין תורת המגיד להגדרתו ההלכתית של הרמב"ם התייחס רמ"מ במפורש, ואלה דבריו:

167 על דגמים שונים של תפילה ראה: רוזנברג, תפילה; גוטליב, משמעותה; ש"ץ-אופנהיימר, החסידות, עמ' 78-110; אידל, החסידות, עמ' 267-315. ►

168 הלכות תפילה, פ"א ה"ב. ►

169 לקוטי שיחות, לה, עמ' 128. ראה עוד שם, עמ' 10, 194. ראה גם בלידשטיין, התפילה, עמ' 28-29; פוקס, התפילה, עמ' 145-146. ►

170 על ההבדלים בין התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם לבין התפילה במשנתו הפילוסופית ראה פוקס, שם, עמ' 142-167; בלידשטיין, שם, עמ' 80-88. ►

171 ראה ש"ץ-אופנהיימר, שם, עמ' 95-110. ►

172 וייס, "חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה", בתוך מחקרים, עמ' 93. וייס מייחס עמדה דומה גם לר' שניאור זלמן. משה חלמיש (משנתו, עמ' 283-294), עמד אף הוא על אופייה הקונטמפלטיבי והספיריטואלי של התפילה במשנת חב"ד, אך הוכיח עם זאת כי ר' שניאור זלמן לא שלל את בקשת הצרכים ואף מצא לה צידוקים מספר. מחקרו של חלמיש סותר את טענתה של רבקה ש"ץ כי ר' שניאור זלמן הוציא את העוקץ מן התפילה הספיריטואלית והסתפק באמירת התפילה כפשוטה. ראה ש"ץ-אופנהיימר, אנטיספיריטואליזם, עמ' 524. ►

173 ראה אידל, שם, עמ' 273-274. ►

...וכמרובר כמ"פ [= במה פעמים] שאין סתירה בין המבואר ברמב"ם שהמ"ע [= שהמצות עשה] דתפלה היא לבקש על צרכיו של האדם, להמבואר בתורת המגיד בפירוש מארז"ל (ברכות רפ"ה) "אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש", שהתפלה צריכה להיות על "כובד של רישא דכל רישין" <sup>174</sup> היינו, שאינו מבקש על צרכיו, אלא על החסרון (כביכול) דלמעלה כו' — שהרי לא יתכן שתהי[ה] סתירה בין תורת המגיד לפס"ד [לפסק דין] בתורה! <sup>175</sup>

המגיד ממזריטש דורש את המשנה "אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש" (ברכות ה, א). ההלכה במשנה דורשת מן האדם להיכנס לתפילה מתוך רצינות, ריכוז המחשבה וישוב הדעת. המגיד מוציא את ההלכה מפשוטה ומפרש את המילה "ראש" כרומזת לאלוהות. משמעות המשנה על פי המגיד היא: אין עומדים להתפלל אלא מתוך מגמה תאורגית.

רמ"מ חיפש פתרונות יצירתיים כיצד לאחד את דעותיהם של הרמב"ם והמגיד. נציג שלושה פתרונות שונים, בכתבי רמ"מ, ליישוב הסתירה:

(א) פתרון ראשון — הצגת המגמות השונות בתפילה כדגם של "רצוא" ו"שוב". <sup>176</sup> העבודה של "רצוא" עניינה לצאת מגדרי העולם לעבר האין סוף, ואילו העבודה של "שוב" עניינה לשוב ולעסוק בתוך ענייני העולם. התפילה הספיריטואלית היא העבודה של "רצוא" והתפילה ההלכתית של הרמב"ם היא העבודה של "שוב". <sup>177</sup> נראה לי שיש להבין את תשובתו של רמ"מ על פי הדגם המיסטי-מגי שחשף משה אידל במחקריו. <sup>178</sup> לפי דגם זה יש להבין את תשובתו של רמ"מ כמבטאת שני שלבים עוקבים בעבודה הרוחנית. השלב הראשון הוא השלב המיסטי הנעשה על ידי התפילה הספיריטואלית, והשלב השני הוא השלב המגי; המשכת האלוהות לעולם הגשמי.

(ב) פתרון שני — המניע הפנימי לבקשת הצרכים הגשמיים הוא מניע רוחני. הקשר בין המניע הרוחני לצרכים הגשמיים מוסבר במקומות שונים בכתבי רמ"מ בזוויות ראייה שונות:

1. החיסרון בצרכיו הגשמיים של האדם נובע מחיסרון רוחני, ולכן הבקשה למילוי חסרונו הגשמי כוללת גם את מילוי החיסרון הרוחני. <sup>179</sup>

174 דב בר ממזריטש, אור תורה, יט ע"ד, וראה גם שם, קח ע"ג. ►

175 התוועדויות תשמ"ג, ד, עמ' 19-25. ►

176 על "רצוא" ו"שוב" במשנת חב"ד ראה אליאור, תורת אחדות, מפתח, ערך רצוא ושוב. ראה עוד אידל, החסידות, עמ' 187-216. ►

177 ראה ספר המאמרים תשל"ב, עמ' 236-237; לקוטי שיחות, לה, עמ' 10. ►

178 אידל, החסידות, עמ' 187-261. ►

179 ראה התוועדויות תשמ"ג, ד, עמ' 1924-1926. ►

2. מילוי צרכיו הגשמיים של האדם נחוץ כדי שיוכל לקיים תורה ומצוות מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף.<sup>180</sup> רמ"מ ביסס את הצידוק הזה על דברי הרמב"ם בפרק ט מהלכות תשובה בנוגע לתכליתם של הייעודים הגשמיים שבתורה. בניסוח חב"די כתב רמ"מ<sup>181</sup> שיהודי מבקש על צרכיו הגשמיים כדי שיוכל בהם ועל ידם לעבוד את עבודת הבירורים ו"לעשות לו יתברך דירה בתחתונים".

3. יהודי מבקש מהאל מילוי צרכיו הגשמיים משום שהוא יודע שהגוף הוא נכס של הקב"ה. יתר על כן, מאחר שעל פי ר' שניאור זלמן<sup>182</sup> הקב"ה בחר בגוף היהודי, מכאן שחיסרון בגופו של יהודי הוא חיסרון כביכול באלוהות, ועל זה יהודי מתפלל.<sup>183</sup>

רמ"מ אינו מצדיק את בקשת הצרכים רק כאשר המתפלל מתכוון באופן מודע לאחת מהכוונות הנזכרות; הוא סובר שהמניע הרוחני לבקשת הצרכים הגשמיים הוא מניע פנימי שטבוע בכל יהודי, גם אם אין הוא מודע לו. את הדעה הזו רמ"מ מייחס לרמב"ם עצמו.<sup>184</sup>

(ג) פתרון שלישי — הוצאת הביטוי "שואל צרכיו" מפשרו. רמ"מ מעביר את בקשת הצרכים מצורך הדיוט לצורך גבוה. ואלה דבריו:

ו"ל הביאור בזה, שכוונת הה"מ [= הרב המגיד] היא שצריך האדם להיות בדרגא נעלית בעבודת ה', שבטל לגמרי קמי[ה] ית[ברך], ועד שכל מציאותו אינה אלא ביטולו לה'. ובמילא זוהי "בקשת צרכיו" — כי אינו צריך כלום לעצמו, וכל דאגתו וצרכיו אינם אלא "צורך גבוה", שיתמלא רצון השכינה. ולכן מתפלל על "כבוד" וחסרון השכינה כביכול, "רישא דכל רישין".<sup>185</sup>

רמ"מ מפרש שבמצב של התבטלות מוחלטת כלפי האל אין האדם מרגיש את רצונו אלא את רצון האל בלבד. במצב זה אין פער בין צרכיו של המתפלל לצרכיו של האל, שכן האדם מזדהה עם האל זהות מוחלטת. רמ"מ מאחד בדבריו את התפילה הספיריטואלית עם התפילה התאורגית. יש לציין כי פרשנות זו של רמ"מ סותרת את הדגשתו של רמ"מ במקום אחר כי "תוכן מצות התפילה בקשת צרכיו מהקב"ה, שימלא חסרונו ומשאלותיו, עד לצרכיו הגשמיים, רופא חולים מברך השנים".<sup>186</sup>

180 שם. ראה גם אמונה ומדע, עמ' 119. ►

181 ראה לקוטי שיחות, יט, עמ' 295 ואילך; שם, כ, עמ' 52 הערה 45. ►

182 "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא, עמ' 138). ►

183 ראה התועדויות תשמ"ב, ד, עמ' 1897-1898. ►

184 ראה להלן, עמ' 164-166. ►

185 לקוטי שיחות, לד, עמ' 73. ►

186 לקוטי שיחות, לה, עמ' 10. ►

ראינו, אם כן, כיוונים שונים שרמ"מ מיישב בהם את התפילה מבית מדרשו של המגיד עם התפילה התועלתנית. הנחת היסוד של רמ"מ היא כי לא תיתכן סתירה בין תורת המגיד לפסק הלכה של הרמב"ם. ההנחה כי לא תיתכן סתירה בין תורת הקבלה והחסידות לבין פסקי ההלכה של הרמב"ם נאמרה באופן ברור על ידי רמ"מ במקום אחר. ואלה דבריו:

שיטת הרמב"ם היא ענין עיקרי בנגלה דתורה. השם שנקבע לספרו (ע"י בר סמכא הרמב"ם!) הוא "משנה תורה"... כלומר "משנה" לתורה שבכתב,<sup>187</sup> ובמודגש גם בשמו רבינו משה בן מיימון, עליו אמרו: "ממשה עד משה לא קם כמשה", כמו משה רבינו, והרי "משה אמת ותורתו אמת", ופשוט, שח"ו להעלות על הדעת לחלק בין משה רבינו לרבינו משה בן מיימון! ומכיון שכן, הרי בודאי ששיטת הרמב"ם — משנה תורה — צריכה להיות בהתאם להמבואר בפנימיות התורה.<sup>188</sup>

כאן רמ"מ חושף בפנינו את דרכו בפרשנות "משנה תורה". הנחת היסוד היא, כאמור, שאין הרמב"ם ובעלי הסוד מייצגים עולמות רוחניים שונים. רמ"מ משתדל לא רק להראות שאין סתירה בין פסקי ההלכה של הרמב"ם לבין תורת הסוד, אלא אף לחשוף את "פנימיות התורה" כרובד אזורי בדברי הרמב"ם עצמו.

### כוונה בתפילה

אחד ממנהגי החסידים שהעלו את חמתם של המתנגדים היה איחור זמן תפילה.<sup>189</sup> כבר בכתב הראשון מתוך הקונטרס "זמר עריצים וחרבות צורים" נאמר: "ותמיד שוהין קודם תפילתן שעות שתים שהן הרבה, עד עבור זמן זמניהם של קריאת שמע ואף של תפילה".<sup>190</sup> הטענה שהחסידים לא הקפידו בזמן התפילה חוזרת בכל כתבי ההתנגדות,<sup>191</sup> וכן ב"נפש החיים" לר' חיים מוולוז'ין.<sup>192</sup> והנה, גם בעניין זה רמ"מ נעזר בפסקי ההלכה של הרמב"ם כדי להצדיק את מנהג החסידים. לצורך העניין רמ"מ מאמץ את פרשנותו של ר' חיים מבריסק — ה"מתנגד" — לפסקי ההלכה של הרמב"ם. נציג תחילה את פסקי ההלכה של הרמב"ם ולאחר מכן את פרשנותו של ר' חיים מבריסק, ואת השימוש שרמ"מ עושה בדברים אלה. לרמב"ם בהלכות תפילה שני פסקי הלכה שנראים סותרים זה את זה:

- 187 ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 40. ►
- 188 שערי המועדים, חג החנוכה, עמ' נב-נג. ►
- 189 על התפילה באיחור ראה וורטהיים, הלכות, עמ' 88-93. ►
- 190 וילנסקי, חסידים, א, עמ' 38. ►
- 191 ראה שם, הערה 19. ►
- 192 ראה לאם, תורה, עמ' 14-20; אטקס, יחיד, עמ' 206-212. ►



1. בפרק ה הלכות טו-טז פסק הרמב"ם: "כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה; ואם התפלל בלא כונה — חוזר ומתפלל בכוונה... כיצד היא הכונה? שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו, כאלו הוא עומד לפני השכינה".
2. בפרק י הלכה א פסק הרמב"ם: "מי שהתפלל ולא כיוון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה. ואם כיוון את לבו בברכה ראשונה — שוב אינו צריך".

ר' חיים מבריסק בחידושי על הרמב"ם מציג סתירה לכאורה בין פסקי ההלכות.<sup>193</sup> מההלכה הראשונה משתמע שהכוונה מעכבת בכל התפילה, ואילו בהלכה השנייה מפורש שהכוונה מעכבת רק בברכה הראשונה. ר' חיים מבריסק מפרש שהכוונה שעליה הרמב"ם מדבר בהלכה הראשונה שונה מהכוונה שעליה הוא מדבר בהלכה השנייה. הכוונה בהלכה א, המעכבת בכל התפילה, היא הידיעה והחוויה של העמידה לפני ה'. ללא כוונה זו אין כאן "מעשה תפילה" כלל. לעומת זאת, הכוונה בהלכה השנייה היא פירוש המילים, וכוונה זו מעכבת רק בברכה הראשונה.<sup>194</sup> כעת, נראה כיצד רמ"מ עושה שימוש בפסקי ההלכה של הרמב"ם ומיישם אותם בנוגע לזמן תפילה. יש לשים לב שרמ"מ רומז בדבריו לפרשנותו של ר' חיים מבריסק, מבלי להזכיר את שמו. ואלה דברי רמ"מ:

ונפסק ג"כ ברמב"ם הל' תפלה פרק ד טו-טז שהתפלה בלא כוונה בטלה היא לגמרי, וכבר מבואר במ"א [= במקום אחר] בכוונות אלו, שלכן אין סתירה ממ"ש ברמב"ם שם פרק יו"ד הלכה א ואכ"מ [= ואין כאן מקום להאריך]. ועפ"ז [= ועל פי זה] מובן שהכוונה האמורה עיקרית עוד יותר מאשר הדיוק בזמן, כיון שבלעדה התפלה בטלה לגמרי.<sup>195</sup>

רמ"מ טוען שבאיחוד זמן התפילה הרווח גדול מן ההפסד. תפילה בזמנה, המתקיימת זמן מועט לאחר הקימה משינה, מן הסתם אין בה אותה התבוננות וחויית העמידה לפני ה' הנדרשות על פי הרמב"ם בכל התפילה. תפילה כזו, רמ"מ טוען, אינה תפילה כלל. לעומת זאת תפילה שמתקיימת באיחור, לאחר שעות של לימוד תורת חב"ד, מאפשרת לחסיד להתפלל מתוך ריכוז ותחושה של עמידה לפני ה'. אמנם התפילה אינה תפילה בזמנה, אבל לפחות היא בגדר תפילה. כבר לעיל ציינו את דרכו של רמ"מ להביא מדברי הרמב"ם כאסמכתא וכאילן גדול להיתלות בו.<sup>196</sup> הדוגמה האחרונה מצטרפת לאותה מגמה.

193 חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, דף ב ע"א-ע"ב. ראה גם סלומון, חילוק.

194 ראה את תגובתו של בלידשטיין (התפילה, עמ' 93 והערה 33) לחידושו של ר' חיים.

195 שערי הלכה ומנהג, א, עמ' קיב. ראה עוד התועדויות תשמ"ב, ד, עמ' 2038; לקוטי שיחות, כב,

עמ' 116; שם, לד, עמ' 71 הערה 33.

196 ראה לעיל, עמ' 129-131.



## תפילה לספירות ומידות

ביהדות הרבנית בימי הביניים הושמעה ביקורת נגד המקובלים שמכוונים בתפילתם לספירות.<sup>197</sup> בהקשר זה ידועים דבריו של רבי שמשון דקינון "אני מתפלל לדעת זה התינוק",<sup>198</sup> היינו שהכוונה הפשוטה לקב"ה עדיפה על כוונתם של המקובלים לספירות. ה"צמח צדק" ב"שרש מצות התפילה" דחה את דבריו של רבי שמשון וכתב כי ודאי שהתפילה פונה לקב"ה, אמנם הכוונה לספירות היא הדרך "להמשיך אא"ס [= אור אין סוף] בהספי[רה] ההוא המיוחדת לפעולה ההיא... ובה ועל ידה יפעל לו בקשתו ושאלתו".<sup>199</sup> רמ"מ, בניגוד ל"צמח צדק", אימץ את דבריו של ר' שמשון מקינון. בהסבירו את דברי ר' שמשון רמ"מ משלב בדבריו את תורת התארים השלישיים של הרמב"ם. ואלה דברי רמ"מ:

ידוע מאמר גדול בישראל "אני מתפלל לדעת זה התינוק", שכיון שאינו יודע אודות דרגות באלקות, עניני הספירות כו', הרי, תפלתו היא להקב"ה בעצמו, כפי שהוא למעלה מדרגות ותוארים, מהותו ועצמותו ית[ברך] ממש. ובעומק יותר — יש מעלה בתינוק כפשוטו לגבי גדול בישראל שמתפלל לדעת זה התינוק: גדול בישראל — כיון שיודע ומבין ומשיג בעניני הספירות כו' צריך לשלול כל הדרגות והתוארים, "אליו ולא למדותיו",<sup>200</sup> עי"ז שמתבונן שכל הדרגות והתוארים שמבין ומשיג הם רק תוארי השלילה, ולדוגמא "ענין יכול שנאמר עליו ית[ברך] הוא מפשיט ממנו ית[ברך] כל מה שהוא היפך היכולת... ועד"ז הוא ענין חכם ורוצה כו' מפשיט ממנו ית[ברך] כל מה שהוא היפך החכמה",<sup>201</sup> וכך הולך ומפשיט ושולל מדרגא לדרגא בעילוי אחר עילוי, עד ל"תכלית הידיעה שלא נדעך",<sup>202</sup> שמגיע למסקנא שלא שייך שום ידיעה והשגה במהותו ועצמותו ית[ברך]; וכיון שמגיע לזה ע"י שלילת כל הדרגות והתוארים, הרי גם כשכוונתו לעצמותו ית[ברך] שלמעלה מכל דרגא ותואר ומעלה, נרגש אצלו בזה גופא עילוי והפלאה, ולא עוד אלא שרגש העילוי הוא מההפלאה דשלילת דרגות ותוארים. משא"כ תינוק — כיון שאין לו מושג בדרגות ותוארים, ואינו צריך לשלול דרגות ותוארים, כוונתו היא להקב"ה

197 ראה שלום, "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", בתוך מחקרי קבלה, עמ' 7-24; חלמיש, מבוא, עמ' 81. ►

198 הובא בשו"ת הריב"ש סימן קנז (עמ' קסה). ►

199 דרך מצותיך, קיח ע"ב. יש לציין כי על פי דברי הרמב"ם בעיקר החמישי שלל ה"צמח צדק" את נוסח התפילה בנעילת יום כיפור "מדת הרחמים עלינו התגלגלי ולפני קונך תחינתך הפילי", והציע לומר "אב הרחמים גלגל עלינו מדת הרחמים" (שם, קיז ע"א). ►

200 ה"צמח צדק" (שם, קיז ע"א) מצטט מאמר זה בשם הספרי, אך בספרי אין הוא נמצא. ►

201 לקוטי תורה, פקודי, ו ע"ג (על פי מורה הנבוכים א, נו ואילך). ראה לעיל, פרק שני, עמ' 47. ►

202 ספר העיקרים, מאמר שני פרק ל (עמ' 194). ►

בעצמו שאינו בגדר דרגא ותואר ומעלה — עצמות ומהות.<sup>203</sup> (ההרגשות במקור)

רמ"מ משתמש כאן בתאולוגיה מימונית ומסיק ממנה מסקנה אנטי מימונית לחלוטין — מעלת אמונתו של תינוק על אמונתו של גדול וחכם. הא כיצד? אמונתו של תינוק היא אמונה מצד "עצם הנשמה" ולא אמונה שעל פי הבנה והשגה שכלית. רמ"מ מתבסס על דברי ר' שניאור זלמן שהסביר כי "המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלוה מצוי כו' אף שאין בהם השגה ותפיסה איך ומה".<sup>204</sup> כוונתו של ר' שניאור זלמן היא: אצל תינוק אין האמונה מבוססת על הבנה שכלית אלא היא "גילוי" של העצמות האלוהית בנפשו, ואילו אצל גדול וחכם ההבנה וההשגה בעניינים אלוהיים תופסות את מקומה של האמונה מצד הגילוי האלוהי. הקשר עם הקב"ה המושתת על הבנה והשגה מכסה על הקשר עם הקב"ה מצד עצם הנשמה ומטשטש אותו. רמ"מ מקבל את הפילוסופיה המימונית כנכונה ברובד מסוים, אך מכיר גם ברבדים אחרים. כל עוד מדובר בידיעה שכלית של האל, צדקו דבריו של הרמב"ם בעניין ההשגה של שלילת התארים. אך רמ"מ, בניגוד לרמב"ם, מכיר גם במעלתה של אמונה שאינה שכלית. אצל הרמב"ם אמונה שאינה שכלית היא בהכרח אמונה פגומה, ואולם במשנתו של רמ"מ ישנה אמונה עצמית שהיא למעלה מהידיעה השכלית. התאולוגיה של הרמב"ם, לדעת רמ"מ, היא ערוץ של קשר שכלי עם האל, אך מעליו קיים לדעתו ערוץ של קשר מצד עצם הנשמה. סביב עניין התפילה ראינו כמה מהמאפיינים של פרשנות רמ"מ למשנת הרמב"ם. בעניין הדיאלקטיקה שבין התפילה הספיריטואלית ו/או התאורגית לבין התפילה כבקשת צרכים, ראינו כי הנחת היסוד של רמ"מ היא שלא תיתכן סתירה בין תורת החסידות לבין משנת הרמב"ם. על פי הנחה זו הלך רמ"מ בכיוונים שונים כדי ליישב את המתח שבין שני סוגי התפילות. לאחר מכן ראינו כיצד רמ"מ משתמש בפסקי ההלכה של הרמב"ם ומנווט אותם באופן כזה שיהיה בהם כדי להצדיק מנהג חסידי שנראה כסותר את ההלכה. סיימנו בעניין תאולוגי, וראינו דוגמה נוספת לכך שרמ"מ רואה את התאולוגיה המימונית כנכונה ברובד מסוים, הוא הרובד הרציונלי, אך מעליו עומדת התאולוגיה החב"דית. לפעמים רמ"מ מייחס את התאולוגיה החב"דית לרמב"ם עצמו, ולפעמים הוא מתייחס לתורת חב"ד ולמשנת הרמב"ם כאל רבדים שונים אך בכל אופן רבדים שאינם סותרים.

### אוטונומיה והטרונומיה

בספרות המחשבה וההלכה היהודית קיימות שתי מסורות מרכזיות בשאלת היחס שבין הדת לבין המוסר. מסורת אחת היא מסורת הטרונומיה, היינו מצדדת בתלות חזקה של המוסר בדת ואינה מכירה במוסר רציונלי עצמאי. מסורת שנייה היא מסורת אוטונומיה,

203 התוועדויות תשנ"ב, א, עמ' 314-315.

204 תורה אור, וירא, יד ע"ב.

היינו מכירה במוסר רציונלי-אוטונומי.<sup>205</sup> כדי להבין את שיטתו המורכבת של רמ"מ בסוגיה זו עלינו להבחין בין שתי שאלות שונות:

1. האם יש לקיים את המצוות המוסריות של התורה מתוך מניע אוטונומי או מתוך מניע הטרונומי?

2. האם היהדות מכירה באוטונומיה מוסרית ובחוק הטבעי?

נפתח את הדיון בשאלת המניע, ולאחר מכן נעבור לדיון בחוק הטבעי.

#### מניע הטרונומי/אוטונומי

התפיסה ההטרונומית של כלל המצוות ברורה בשיטת ר' שניאור זלמן. בלקוטי תורה קבע ר' שניאור זלמן באופן ברור ונחרץ כי המניע לקיום המצוות צריך להיות קבלת עול מלכות שמים. אפילו כוונות קדושות, כמו המשכת אור אינסוף, אינן יכולות להיות היסוד לקיום המצוות אלא רק להצטרף כדבר משני. ואלה דבריו:

והנה תחלת עשיית המצות לא תהיה בשביל להמשיך אור א"ס ב"ה ורצון העליון ב"ה לבד, שהרי זהו רק כמו שעושה בדרך סגולה או רפואה ע"ד משל או משא ומתן כדי להרויח שאין זו עבודה. ו"תחת אשר לא עבדת" כתיב,<sup>206</sup> שהמצוות צריכים להיות דרך עבודת עבד שמקיים גזירת רבו וציווי אף גם בלי טעם ודעת ו"שום תשים עליך מלך" כו'.<sup>207</sup> ועל ידי זה נמשך ממילא אור א"ס ב"ה. משא"כ בלא קבלת מלכותו ית[ברך] אינו ממשיך כלום.<sup>208</sup>

לדעת ר' שניאור זלמן, מצווה שאינה נעשית מתוך כוונה לקיים את ציווי האל אינה בגדר עבודת ה'. יתר על כן, השפעת המצווה על המציאות אינה מתקיימת אם חסר היסוד של קבלת עול. מי שמקיים מצווה רק מתוך הזדהות עם טעמה ולא בקבלת עול, מפסיד גם את המצווה וגם את תכליתה. ר' שניאור אינו מבטל את עניין טעמי המצוות אבל רואה אותו כמשני וכבעל ערך אך ורק אם קיים היסוד של עבודת עבד, היינו קיום המצווה מתוך קבלת עול מלכות שמים. טעמי המצוות מוסיפים "שמחה של מצוה" והם כמו "בחי[נת] לבוש לגבי בחי[נת] קבלת עול מצות בבחי' עבודת עבד".<sup>209</sup> לפי משנתו של ר' שניאור זלמן היסוד של קיום המצוות כעבודת עבד כולל את כל המצוות, ואין חלוקה בעניין זה בין מצוות מוסריות למצוות דתיות. ברוח זו כתב רמ"מ במקומות רבים כי גם את ה"משפטים" יש לקיים לא רק משום שהשכל האנושי מכיר בהם אלא בעיקר מחמת

205 על היחס שבין הדת לבין המוסר בהגות היהודית ראה שגיא, יהדות. ספר זה הוא המשך לספרם של סטטמן ושגיא, דת. הספר הראשון עוסק בניתוח פילוסופי כללי של היחס בין דת למוסר. ►

206 דברים כח, מז. ►

207 שם יז, טו. ►

208 לקוטי תורה, שלח, לט ע"א. ►

209 שם. ראה גם חלמיש, משנתו, עמ' 265. ►

הצו האלוהי.<sup>210</sup> עמדה זו מנוגדת לכאורה לדברי הרמב"ם בפרק השישי מ"שמונה פרקים". הרמב"ם כתב לגבי האיסורים המוסריים כי גדולה מעלתו של המואס ברע ממי שנמשך אליו ורק מחמת הצו האלוהי נמנע מאיסור. מדברי הרמב"ם משתמע כי לגבי הצו המוסרי יש להעדיף את המניע האוטונומי,<sup>211</sup> בניגוד לתפיסה ההטרונומית של הוגי חב"ד. רמ"מ, שהיה ער לסתירה בין השיטות, פירש את דברי הרמב"ם כהוראה והלכה שצריך למאוס ברע. המניע של האדם להזדהות עם הצו המוסרי צריך להיות אף הוא, מפני שכך ציווה הקב"ה.<sup>212</sup> ההזדהות עם הצו המוסרי אינה עומדת אפוא בסתירה לתפיסה ההטרונומית, אלא נובעת ממנה. רמ"מ מייחס לרמב"ם תפיסה הטרונומית בהסתמך על פסק ההלכה בעניין שבע מצוות בני נח. ואלה דברי הרמב"ם:

וכל המקבל שבע מצוות בני נח ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם ולא/אלא מחכמיהם.<sup>213</sup>

רמ"מ מסיק מכאן שגם את חוקי המוסר האוניברסליים יש לקיים כציווי דתי, ולא רק מתוך נטייה טבעית אוטונומית.<sup>214</sup> את התפיסה ההטרונומית רמ"מ מדייק גם מדברי הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות. ואלה דברי הרמב"ם:

אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפשו רב בני אדם קהה מהם, כגון: מאכלות ומשקין שנתערב בהן קיא או צואה... וכן אסרו חכמים לאכול ולשתות בכלים הצואים שנפשו של אדם מתאוננת מהם... וכל הנזהר בדברים אלו מביא קדושה וטהרה יתירה לנפשו, וממרק נפשו לשם הקב"ה, שנאמר "והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" (ויקרא יא, מד).<sup>215</sup>

מדוע מצאו חכמים לנכון להזהיר בפירוט על הימנעות מדברים שבלאו הכי טבע בני אדם להתרחק מהם? רמ"מ מתייחס לשאלה זו וכותב שני הסברים שונים:<sup>216</sup>

- 210 ראה למשל לקוטי שיחות, ג, מתורגם, עמ' 142; שם, עמ' 153. ►
- 211 ראה פרשנותו של שגיא, יהדות, עמ' 80-82. ►
- 212 ראה לקוטי שיחות, טז, עמ' 248; שם, ז, עמ' 17 הערה 31. גם מדברי ה"צמח צדק" משתמע שהוא מבין את דברי הרמב"ם כהוראה והלכה: "אבל במצות שהן רעות גם מצד השכל צריך למאוס בהם לזכך נפשו וכמ"ש הרמב"ם" (דרך מצותיך, פד ע"ב). ►
- 213 הלכות מלכים, פ"ח הי"א. על חילופי הגרסאות "ולא מחכמיהם" או "אלא מחכמיהם", וכן לסיכום הספרות שנכתבה על אודות דברי הרמב"ם הללו, ראה Dienstag, Natural; ראה עוד שגיא, שם, עמ' 80-84, 109-113. ►
- 214 ראה התוועדויות תשמ"ב, ג, עמ' 1265. ראה גם קראוס, לחיות, עמ' 292-295. ►
- 215 הלכות מאכלות אסורות, פ"ז הכ"ט-הל"ב. ►
- 216 ראה לקוטי שיחות, לב, עמ' 66-71. רמ"מ מעיר כי "דוחק לומר, שזהו רק בשביל מיעוט בני אדם שאין חשים לשקץ את עצמם, היפך טבע הגוף — ובפרט שהתורה על הרוב תדבר" (שם, עמ' 67). ►

1. הסבר ראשון — מטרתם של חכמים הייתה שכוונת האדם בהימנעותו מדברים אלו תהיה "משום שנקיון גשמי מכשיר את האדם ועושה אותו כלי יותר לרוחניות ודקות נשמתו". רמ"מ מסתמך על דברי הרמב"ם בהלכה הנזכרת "מביא קדושה וטהרה לנפשו", וכן על דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" כי הניקיון החיצוני גם הוא ממטרות התורה ובתנאי שהוא משקף גם ניקיון פנימי.<sup>217</sup>
2. הסבר שני — מטרתם של חכמים הייתה שגם דבר שגופו של אדם מואס בו, ההימנעות ממנו תהיה מחמת המצווה; בלשון הרמב"ם: "לשם הקב"ה".<sup>218</sup> ואלה דברי רמ"מ:

זה שהאדם עובד השם בשאר עניני תורה ומצוות[ה] (הן דאורייתא והן דרבנן) ועושה אותם מפני שכן ציווה הקב"ה, עדיין אינה הוכחה ברורה שעבודתו היא "לשמה" ממש, שאינו חושב אודות עצמו אלא רק "לשם הקב"ה", כי אפשר שהטעם שמקיים מצוה פלונית רק "לשמה" הוא משום שעדיין לא הגיע לידי כך שירגיש ההכרח בתועלת המצוה ולכן מקיים הדבר מפני שכך גזר השם: לא מיבעי בקיום החוקים, שקיומם הוא רק מפני ש"חוקה חקקתי גזרה גזרתי", אלא אפילו במצוות שיש להן טעם ותועלת, הרי כיון שאינם דברים מוכרחים (מצד טבע גופו), אפשר שעדיין אינו מרגיש ההכרח והתועלת שבהן, ומקיים רק "לשם הקב"ה". ורק כאשר גם בדברים אלה שהזירות בהן מחוייבת מצד טבע גופו הרי הוא זהיר מפני שכן ציוו חכמים, הרי זה מפני שכולו מסור ונתון לרצון השם, וכל עבודתו בכל עניניו היא רק "לשם הקב"ה" בלבד. ויש לומר, שזהו גם עומק כוונת הרמב"ם במ"ש "וממרק נפשו לשם הקב"ה", שאין כוונתו למירוק מדברים רעים, אלא שהאדם מטהר את עצמו מכל רגש של "ישות" ו"מציאות", עד שבעבודתו יורגש שעושה הכל "לשם הקב"ה" בלבד.<sup>219</sup>

האיסורים שקבעו חכמים ולפיהם יש להימנע מדברים שהאדם בלאו הכי מואס בהם, משמשים אבן בוחן עד כמה הוא עובד את הקב"ה "לשמה". ההבנה השכלית של המצווה מהווה ניסיון לאדם האם הוא פועל מתוך מניע שכלי ואישי או מתוך קבלת עול. ככל שאדם מבין יותר את המצווה ומזדהה אתה, הניסיון גדול יותר. כאשר טבעו של האדם מואס באיסור ובכל זאת הוא נמנע ממנו מחמת הציווי, הרי זו הוכחה שעבודתו היא עבודה "לשמה". רמ"מ מבטא בדבריו השקפה הטרנומית קיצונית. כל מצווה שאדם מקיים מתוך מניע אוטונומי מוגדרת על פי רמ"מ כעבודה ש"אינה לשמה". בסיום דבריו רמ"מ מוביל את הרמב"ם לתפיסת חב"ד בעבודת השם והיא: העבודה בביטול.<sup>220</sup>

217 ראה מורה הנבוכים, ג, לג. ►

218 ראה גם טברסקי, מבוא, עמ' 342 הערה 248. ►

219 לקוטי שיחות, שם, עמ' 70. ►

220 ראה לעיל פרק ראשון, עמ' 22 והערה 39; להלן עמ' 167. ►



במקום אחר הציג רמ"מ סתירה בין דברים שכתב חותנו, ר' יוסף יצחק, לבין דברי הרמב"ם בסוף הלכות מעילה בעניין ה"חוקים" וה"משפטים":

מפשטות דברי הרמב"ם, משמע, שהמצוות דמשפטים — קיומם הוא מתוך חיות ותענוג כו' לפי ש"טעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה", והחידוש הוא, שגם המצוות דחוקים שלא ידע טעמן — "לא יבעט האדם בהן", אלא יקיימן באותו אופן (באותה מרה של חיות ותענוג) כמו שמקיים את המצוות ד"משפטים", בידעו שהם "מצוות שחקק לנו הקב"ה", ולכן, "אין לך רשות להרהר בהן".<sup>221</sup> אמנם, במאמרי כ"ק מו"ח אדמו"ר (קונטרסים א, פד ע"א; ספר המאמרים תרפ"ז, קפ ע"א) מצינו להיפך — שגם קיום ה"משפטים" צריך להיות באותה מדה של חיות ותענוג כמו החיות והתענוג שבקיום ד"תוקים", להיותן ציווי הקב"ה, כלומר שגם המצוות ד"משפטים" יש לקיימן לא מפני הטעם השכלי שבהם, כי אם מפני שכן הוא ציווי הקב"ה, "אשר קדשנו במצוותיו וצווננו", באופן של קבלת עול.<sup>222</sup>

הסתירה בין דברי ר' יוסף יצחק לבין דברי הרמב"ם מתייחסת להערכת המצווה מנקודת מבטו של האדם. מדברי הרמב"ם משתמע שהאדם מעריך יותר מצווה מנומקת ממצווה שאין הוא מוצא לה טעם; הרמב"ם דורש מן האדם להתייחס למצווה שאינה מנומקת באותה תחושת חשיבות כמו למצווה המנומקת, ולתלות את אי הנמקתה בחיסרון בידיעה ולא בחיסרון במצווה. לעומת זאת, מדברי ר' יוסף יצחק משתמע כי האדם מעריך יותר מצווה שאינה מנומקת ממצווה מנומקת; ר' יוסף יצחק דורש מן האדם להתייחס למצווה המנומקת באותה תחושת חשיבות כמו למצווה שאינה מנומקת. ניתן להבין כי ר' יוסף יצחק קרוב במחשבתו לאותה שיטה שלגלג עליה הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ג, לא. במה דברים אמורים? הרמב"ם מתייחס בדבריו לאלה המעדיפים שלא לתת טעם למצוות. הרמב"ם מסביר שעל פי מחשבתם מצווה מנומקת היא מצווה אנושית, ואילו מצווה שאינה מנומקת היא מצווה אלוהית. יש קושי, שהרמב"ם קורא לו "חלי שימצאוהו בנפשם", להתייחס למצווה המובנת בשכל פשוט ושתועלתה ברורה וגלויה כאל מצווה אלוהית. ר' יוסף יצחק דורש, מתוך עמדה דומה לזו שהרמב"ם מבקר, להתייחס גם למצווה השכלית כבעלת אותה קדושה והילה אלוהית כמו המצווה השמעית. הסתירה בין שיטתו של ר' יוסף יצחק לשיטת הרמב"ם נראית מהותית, ומבטאת השקפות מנוגדות ביחס לטעמי המצוות. אבל רמ"מ אינו חושב כך. רמ"מ אינו רואה סתירה בין השניים ומפרש את דבריהם בבחינת "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי". הא כיצד? קיומה של מצווה מלווה ברגש של תענוג משתי סיבות. הסיבה

221 ראה טברסקי, ברור.

222 התועדויות תשמ"ו, א, עמ' 173.



הראשונה מעצם מילוי רצון הבורא, והסיבה השנייה בגלל התועלת שבמצווה. דבריו של ר' יוסף יצחק מתייחסים לתענוג מהסוג הראשון, וסוג זה של תענוג מודגש יותר במצווה שאינה מנומקת. לעומת זאת, דבריו של הרמב"ם מתייחסים לתענוג מהסוג השני, וסוג זה של תענוג מודגש יותר במצווה מנומקת. יתר על כן, רמ"ם מסביר כי הסוג הראשון של התענוג, היינו התענוג מעצם קיום המצווה, מפורש אף הוא בדברי הרמב"ם. רמ"ם מסתמך על דברי הרמב"ם בסוף פרק שני מהלכות גירושין. הרמב"ם מסביר שם מדוע גט שנותן הבעל בכפיית בית דין נקרא "לרצונו", ואינו בבחינת "אנוס". הרמב"ם כתב כי "מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו אין זה אנוס ממנו... מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות — ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהכה עד שתשש יצרו ואמר: רוצה אני — כבר גרש לרצונו".<sup>223</sup> מהלכה זו למד רמ"ם כי לפי הרמב"ם רצונו הפנימי של כל יהודי הוא לקיים את המצוות. רמ"ם מוסיף על כך ש"בזה מונח כל החיות והתענוג שלו". ואלה דברי רמ"ם:

ויש לומר שגם ענין עיקרי זה (קיום כל המצוות, גם משפטים, מפני היותם ציווי הקב"ה) מובא בספרו של הרמב"ם. בספ"ב מהלכות גירושין — פוסק הרמב"ם... ונקודת הענין — שרצונו האמיתי והפנימי של כאו"א מישראל הוא... לקיים את רצונו של הקב"ה ובזה מונח כל החיות והתענוג שלו... ומזה מובן, שגם כאשר יהודי מקיים מצוה שיש בה טעם — הרי עיקר החיות והתענוג שלו (לא מפני הטעם שבה, או מפני השכר כו', כי אם) מפני היות מצוה זו רצונו של הקב"ה. וענין זה בא לידי ביטוי בכללות ספרו של הרמב"ם — ספר של "הלכות הלכות", הלכות פסוקות ללא טעמים... ורק אח"כ בסוף הלכות מעילה — כותב הרמב"ם, שנוסף לכך שקיום כל המצוות הוא (לא מפני הטעם כו', כי אם) כדי לקיים את רצון הקב"ה ישנו ענין נוסף: "ראוי להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו" ולא עוד, אלא שענין זה עצמו הוא הלכה בתורה, כלומר, עצם ההתבוננות להבין את משפטי התורה אינה אלא מפני שכן הוא רצונו של הקב"ה.<sup>224</sup>

רמ"ם אינו מוצא סתירה בין התפיסה ההטרונומית לבין עיסוקו של הרמב"ם בטעמי המצוות. המניע לחיפוש טעמי המצוות, לפי פרשנותו של רמ"ם, אינו שכלי-אוטונומי, ואף הוא חלק מחובתו ההלכתית של אדם. על פי תפיסתו של רמ"ם גם העניינים

223 הלכות גירושין, פ"ב ה"כ. מדברי טברסקי משתמע שבניגוד לרמ"ם הוא מבין את ההנחה שאין אדם רוצה לחטוא כמתייחסת לכלל האנושות, ולא דווקא ליהודי. ראה מבוא, עמ' 363. ראה שם, הערה 326, הפניה לספרות רבנית שציטטה את דברי הרמב"ם בדיונים על כוח הכפייה כמכשיר יעיל בחברה היהודית. דיון בהלכה זו ראה אצל נהוראי, כופין. ►

224 התוועדויות, שם, עמ' 173-174. ►

הפילוסופיים שב"משנה תורה" נכתבו כהלכה פסוקה וכמצווה דתית.<sup>225</sup> מכאן שהדרישה לעיסוק בטעמי המצוות נכתבה כדרישה הלכתית ולא רק כהשקפה פילוסופית. ראינו, אם כן, דוגמאות נוספות לשיטתו העקבית של רמ"מ — להראות שאין סתירה בין משנת הרמב"ם לבין תורת חב"ד. בדוגמה הראשונה רמ"מ אינו מציג את הסתירה (רמב"ם - ר' שניאור זלמן) בפירוש, אך עם זאת ברור שפרשנותו לדברי הרמב"ם מושפעת מההשקפה החב"דית, ואף כוונה להתאמה בין השיטות. בדוגמה השנייה רמ"מ עצמו הציג את הסתירה (רמב"ם - ר' יוסף יצחק) ויישב אותה. יש לשים לב שאין הוא מוחק את הרוח המימונית על ידי פרשנות ברוח חב"ד למשנת הרמב"ם; רמ"מ מציג כאן תפיסה הרמוניסטית המשלבת שיטה הטרונומית מובהקת, אך עם זאת מחייבת את ההזדהות הנפשית עם הצו המוסרי ואת העיסוק בטעמי המצוות.

### החוק הטבעי

השקפתו ההטרונומית של רמ"מ אינה מאפשרת לכאורה ברעיון "החוק הטבעי". והנה, למרבה הפלא, קיימים דברים ברורים של רמ"מ המכירים ב"חוק הטבעי" הן לגבי בני נח והן לגבי ישראל.<sup>226</sup> את ההודאה בתקפותו של החוק הטבעי הוא מייחס לחז"ל ולרמב"ם.<sup>227</sup> נציג תחילה את הכרתו של רמ"מ בתקפות החוק הטבעי, ולאחר מכן את הראיות שלו מדברי חז"ל והרמב"ם. ואלה דברי רמ"מ:

כל הענינים ששכל האנושי מחייבם — גם בני נח מוכרחים לקיימם, אף שלא נצטוו עליהם. כל פרטי הענינים השייכים לישובו של עולם, כמו, כללות ההנהגה בין אדם לחבירו ע"פ צדק ויושר (גם הענינים שאינם בכלל "גזל" או "דינין" שבמצוות בני נח), כולל גם שלא לרמות ולשקר — חייבים אוה"ע [= אומות העולם] לקיימם, לא בגדר של מצוה, כי אם, כדבר המחוייב מצד שכל האנושי.<sup>228</sup>

רמ"מ מביא ראיות מספר לשיטתו:

1. בתלמוד הבבלי<sup>229</sup> יש דרשה של רבי חייא על הפסוק "מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמו" (איוב לה, יא). לפי רבי חייא פירוש הפסוק הוא שעלינו ללמוד הנהגות טובות מבהמות ומעוף השמים. בהקשר לכך התלמוד מביא את מאמרו של רבי יוחנן "אילמלא לא נתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה". רמ"מ רואה בדברי החכמים הכרה בחיוב מוסרי שאין מקורו במצוות

225 ראה גם לאופר, כללי רמב"ם, עמ' 39-40.

226 ראה התוועדויות תשמ"ז, ג, עמ' 428-432.

227 בנושא "החוק הטבעי" במשנת הרמב"ם עסקו רבים. לספרות מסכמת בנושא ראה לעיל, הערה 213.

228 התוועדויות, שם, עמ' 429.

229 בבלי, עירובין ק ע"ב.

- התורה. כמו כן, הוא מצטט את דברי רש"י "שנתן בהם חכמה להורות לנו". רמ"מ מפתח את הדברים בדרך של קל וחומר; אם חכמת בעלי חיים היא הוראה עבור בני אדם — קל וחומר שמה שמתחייב משכלו של האדם הוא הוראה מחייבת.
2. לגבי חטאם של אנשי סדום נאמר בספר יחזקאל "הנה זה היה עון סדם אחותך, גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה, ויד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל טז, מט). רמ"מ לומד מפסוק זה שעיקר חטאם של אנשי סדום היה אי נתינת צדקה לעניים, ובשל כך נתחייבו עונש מוות. הוא כותב שלפי הרמב"ם מצוות הצדקה איננה נכללת בשבע מצוות בני נח; מדוע, אם כן, נענשו עליה? מכאן ראייה שגם מה שאינו נכלל מבחינה פורמלית במצוות בני נח, אבל מתחייב מהשכל, מחייב את האדם, ולא עוד אלא שמחייב עונש, ואפילו עונש מוות אם אין האדם מקיימו.
3. רש"י בפירושו לבראשית ט, כג כותב שחם ביזה את אביו ולכן נענש. גם כאן יש דוגמה לעונש על חיוב מוסרי שאינו נכלל בשבע מצוות בני נח.
4. אחת משבע מצוות בני נח היא מצוות "דינים", המחייבת הקמת בתי משפט שידונו את העם. אין פירוט בהלכה באיזה אופן צריכים השופטים לדון את העם; וכי יעלה על הדעת שאם המשפט יהיה משפט אכזרי המנוגד למוסר האנושי, יהיה בכך קיום של מצוות דינים?!
5. "ועוד וג"ז [= וגם זה] עיקר",<sup>230</sup> הרמב"ם כתב ש"כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן — הרי זה מחסידי אמות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא" (מלכים ט, יא). וכי יעלה על הדעת שבן נח שנוזהר אך ורק בשבע המצוות ובשאר העניינים יתנהג הפך האנושיות, יזכה לחיים נצחיים?!

מסקנתו של רמ"מ היא:

נמצא, שבחיובים דבני נח ישנם ב' סוגים:  
א. מצוות שנצטוו בני נח, שקיומן צ"ל "מפני שצוה בהן הקב"ה", ולא "מפני הכרע הדעת".<sup>231</sup>

ב. חיובים "מפני הכרע הדעת" — ששכל האנושי מחייב להתנהג באופן המתאים לישובו של עולם, אף שאינם בגדר מצוה.

מבני נח רמ"מ עובר לדיון בחיובי השכל ביחס לבני ישראל. אף שבניגוד לשבע מצוות בני נח המוסר התורני מפורט ומסועף, רמ"מ טוען שבכל זאת יש משמעות לחיובים מוסריים-שכליים גם עבור עם ישראל. משמעות החוק הטבעי עבור עם ישראל היא כפולה:

230 התוועדויות, שם, עמ' 430.

231 הלכות מלכים, פ"ט הי"א.

1. בעניין שכר ועונש — עבירה על חוק מוסרי טבעי חמורה יותר מעבירה רגילה. כמו כן, העונש על עבירה זו חמור יותר.<sup>232</sup>

2. "גם לאחר נתינת התורה, ישנם ענינים שאינם נכללים בחיובי התורה, ואעפ"כ, קיומם מוכרח מצד הכרח השכל". רמ"מ הציג דוגמאות מספר בקשר לכך.<sup>233</sup>

נמצא, אם כן, שלגבי כל מעשה שכלול במסגרת המצוות רמ"מ נוקט גישה הטרונומית מובהקת, היינו, המניע העיקרי לקיום הצו המוסרי הוא הטרונומי. לעומת זאת, לגבי הכרעות מוסריות שאין אליהן התייחסות פורמלית רמ"מ מקבל את החוק הטבעי והאוטונומיה של השכל. בסיום דבריו הוא מוסיף היבט חב"די לחיובים המוסריים שאינם כתובים בתורה. ואלה דבריו:

ויש לומר, שבענינים אלו שחיובם אינו בגדר מצוה, יש עילוי — מצד שרשם כו' — לגבי הענינים שחיובם בגדר מצוה. וענין זה בא לידי ביטוי בכך שהמצוות הם במספר מצומצם — תרי"ג מצוות, ואילו הענינים שאינם בגדר מצוה הם בריבוי מופלג, מפני ששרשם מבחי[נה] שלמעלה ממדידה והגבלה כו'.<sup>234</sup>

רמ"מ מפתח כאן עיקרון שקבע ר' שניאור זלמן.<sup>235</sup> העיקרון הוא: יחס הפוך בין המציאות כפי שהיא מופיעה לבין שורשה של המציאות, היינו: ככל שהמציאות תחתונה יותר בהופעתה, היא גבוהה יותר בשורשה. רמ"מ מיישם את העיקרון הזה לגבי המוסר הטבעי. המוסר הטבעי מופיע לעינינו נחות מהמוסר האלוהי, שכן זה מקורו בשכל וזה

232 "בענינים אלו שקיומם צ"ל גם 'אלמלא לא ניתנה תורה', ענינים שיכולים ללמד 'מבהמות ארץ ומעוף השמים', העובר עליהם, ח"ו, מקבל עונש חמור יותר. וע"ד [= ועל דרך] לשון חז"ל 'כמתקנים שבהם לא עשיתם, כמקולקלים שבהם עשיתם' (סנהדרין לט ע"ב) — להדגיש את חומרת הדבר, ובמילא, מגיע עונש חמור יותר" (התוועדיות, שם, עמ' 430-431). ▶

233 1. בדיני מקח וממכר — 'נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות, יכול לחזור בו, אבל אמרו מי שפרע מדור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדיבורו' (בבא מציעא, פרק ד משנה ב), כלומר, מצד דיני התורה יכול לחזור בו מדיבורו כדי לקבל בחזרה פרוטה אחת, ואינו עובר על איסור לאו וכיו"ב, ומ"מ, מדגישים שזוהי הנהגה המתאימה לדור המבול ודור הפלגה, שלכן צריך לקבל על עצמו 'מי שפרע'. 2. החיוב לזון בניו ובנותיו — אינו אלא עד שיהיו בני שש שנים, ובמילא, כשאינו מפרנס לאחר שש שנים, אינו עובר על איסור לאו וכיו"ב, ומ"מ, 'מכריזין עליו בציבור ואומרים פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו, והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן את אפרוחיו'! (כתובות, מט ע"ב). 3. חינוך — אינו חיוב ומצווה מן התורה (אלא מדרבנן), ואעפ"כ, מובן וגם פשוט (גם לולא החיוב שחייבו חכמים לחנך בניו ובנותיו) שכל אדם יחנך את בניו ובנותיו בדרך הטוב והישר, ובלשון הכתוב — לפני מתן תורה — 'יצוה את בניו את ביתו אחריהם לעשות צדקה ומשפט' (בראשית יח, יט), אלא שחינוך זה אינו בגדר של מצוה כי אם חיוב המוכרח ע"פ שכל, מצד ישובו של עולם" (התוועדיות, שם, עמ' 431). ▶

234 התוועדיות, שם, עמ' 432. בענין החוק הטבעי ראה דבריו המאלפים של הרב משה שמואל גלזר, דור, עמ' 31, 63-64, 127-128. ▶

235 ראה למשל לקוטי תורה, מטות, פא ע"ב. ▶

בצו האלוהי, אבל בשורשם של דברים, המוסר הטבעי גבוה יותר ולכן אינו יכול "להתלבש" ו"להצטמצם" במצוות פורמליות.

עמדתו המורכבת של רמ"מ, המכילה הכרה בחוק הטבעי ועם זאת מעדיפה את המניע ההטרונומי גם ביחס למצוות המוסריות, מוצגת על ידו כנסמכת על דברי הרמב"ם. מאותה הלכה הסיק רמ"מ הן את חשיבות המניע ההטרונומי והן את ההכרה במוסר רציונלי. איני סבור שהסתמכותו על הרמב"ם היא רק בבחינת אילן גדול להיתלות בו. מבין הראיות שהביא רמ"מ להכרה בחוק הטבעי הוא רואה את הראיה מהרמב"ם כראיה העיקרית. יש בכך כדי להעיד על הערצתו של רמ"מ את הרמב"ם. הסתמכותו על כתבי הרמב"ם מהווה ביטוי להערצה זו.

### ייחודו של עם ישראל

הרמב"ם, בהתאם לתפיסתו הרציונלית, אינו מייחס לעם ישראל סגולה טבעית. בזכות האבות ובזכות משה קיבל עם ישראל את התורה, והיא שמקנה לו מעלה מיוחדת.<sup>236</sup> בניגוד לרמב"ם סברו מקובלים שיש הבדל מהותי בין יהודי לגוי.<sup>237</sup> לפי ר' שניאור זלמן היהודי נבדל מן הגוי בשני תחומים עיקריים:

- א. ליהודי יש נפש אלוהית ולגוי נפש בהמית בלבד.
  - ב. הנפש הבהמית של היהודי היא מ"קליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב", ואילו הנפש הבהמית של הגוי היא מ"שאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל".<sup>238</sup>
- למרות האמור לעיל, רמ"מ מוצא במשנת הרמב"ם מקורות המלמדים – לפי פרשנותו – על ייחוד מהותי של עם ישראל.

מקור ראשון – הלכות עבודה זרה, פ"א ה"ג  
הרמב"ם מתאר בשלושה שלבים את תולדות עם ישראל מתקופת האבות ועד למתן תורה.<sup>239</sup>

שלב ראשון: אברהם מגיע להכרה בבורא עולם ומפרסם את אמונתו. יצחק, יעקב ובניו ממשיכים בדרכו של אברהם "ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'".  
שלב שני: בתקופת גלות מצרים איבד רוב העם את אמונתו באל אחד ועבד עבודה זרה, "וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר".  
שלב שלישי: מתוך נאמנות לאברהם שלח ה' את משה. "כיון שנתנבא משה רבינו

236 ראה לוינגר, הרמב"ם, עמ' 88-89. ►

237 ראה חלמיש, מבוא, עמ' 213-216; הנ"ל, המקובלים. ►

238 ראה תניא, ה ע"ב - ו ע"א; חלמיש, נתיב, עמ' 29-31 ובהערות שם. ►

239 על השקפתו ההיסטורית של הרמב"ם ראה פונקנשטיין, טבע; הנ"ל, Baron, ; Maimonides, Historical. ►



ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות". רמ"מ מדייק מדברי הדמב"ם שיש הבדל מהותי בין מעמדו של עם ישראל לפני מתן תורה למעמדו לאחר מתן תורה. רמ"מ רואה בביטוי "ובחר ה' ישראל לנחלה" יצירת מהות חדשה לעם ישראל, שנתחדשה ביציאת מצרים ומתן תורה. ואלה דבריו:

גדר ה"אומה" שלפני יצי"מ ומ"ת [=יציאת מצרים ומתן תורה] הוא בזה ש"נעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה[שם] זאת אומרת:

א. האומה "נעשית" — מעצמה, ע"י פעולת אנשי האומה, יעקב ובניו כו'.  
 ב. עשייתה וגדרה של אומה זו — "שהיא יודעת את ה[שם]", שידיעה זו היא המאחדת את אנשי האומה להקרא אומה בפנ"ע [= בפני עצמה].  
 ולכן מצד זה יתכן ח"ו ביטול האומה עי"ז "שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן כו' וכמעט קט הי[ה] העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן". אבל ביציאת מצרים נתחדש ש"בחר ה' ישראל לנחלה" כלומר —

א. היותם לעם ואומה בא מצד בחירת הקב"ה, ולא מצד פעולת העם.  
 ב. איכות הווייתן לעם היא באופן של נחלה, שבנ"י הם נחלתו של הקב"ה.  
 ולכן אין שייך בזה ענין הביטול והפסק ח"ו, שהרי בחירת הקב"ה הוא ענין נצחי שאין בו שינוי והפסק; וזהו ענינה של "נחלה", דירושה אין לה הפסק.<sup>240</sup>

מהותו של עם ישראל לפני יציאת מצרים נגזרת מאמונתם המשותפת של בני ישראל. מהות זו קיימת כל זמן שבני ישראל מאמינים, ומתבטלת אם אינם מאמינים. מעלתו של עם ישראל תלויה באמונתו ובאורחות חייו. ביציאת מצרים יצר הקב"ה, בבחירתו, מהות לאומית חדשה. מכאן ואילך עם ישראל הוא עמו של הקב"ה. הואיל ומהות זו נוצרה על ידי הקב"ה ולא על ידי העם, לכן היא נצחית ובלתי תלויה באמונתו ובמעשיו של העם. רמ"מ מגדיר בחירה אמיתית "כשהדבר נבחר רק ברצון הבוחר ולא מחמת איזו מעלה בדבר הנבחר". כאשר הבחירה היא מצד מעלתו של הדבר, אזי הבחירה היא למעשה תוצאה של הנסיבות ואינה "בחירה חופשית". הואיל ובחירתו של הקב"ה היא בחירה אמיתית — מכאן שאין היא תלויה במעלתו של עם ישראל.

ריה"ל והרמב"ם מייצגים, כידוע, שתי שיטות לגבי מהותו של עם ישראל. ריה"ל מייחס לעם ישראל סגולה טבעית מיוחדת שזיכתה אותו להיות העם הנבחר. לעומת זאת, הרמב"ם סובר כי כל ייחודו של עם ישראל הוא בזכות התורה שניתנה להם ושהם מצווים לקיימה. רמ"מ בפרשנותו לדברי הרמב"ם מציג גישה שלישית. מחד גיסא, בחירת ישראל היא בחירה עצמית שאינה נובעת מצד מעלתו של העם (בניגוד לריה"ל). מאידך גיסא, בחירתו של הקב"ה בעם יוצרת הבדל מהותי בין עם ישראל לשאר העמים

(בניגוד לפשט המימוני). בעניין בחירתו הנצחית של הקב"ה בעם ישראל, רמ"מ מצטט את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה: "ובחר את ישראל לו יתעלה סגולה, ואמר אח"כ כי ה' לא יטוש את האומה הזו אשר בחר לנחלתו ולא אותו המקום אשר בחרו".<sup>241</sup> על פי רמ"מ בפרשנותו לדברי הרמב"ם, בחירתו של הקב"ה בעם ישראל יצרה — מעבר למהות לאומית חדשה — גם מהות חדשה בנשמתו של כל יהודי. ואלה דברי רמ"מ:

אמנם לאחר שבחר הקב"ה בבנ"י בעת מ"ת, שהתקשרות זו להיותה מצד הבחירה, היינו מצד עצמותו ומהותו ממש, פעלה ג"כ בבנ"י להיות התקשרותם להקב"ה מצד עצמותם, ובמילא בכל עצם מהותם ומציאותם — והרי מובן ששוב (בעצם) אי אפשר לו ליהודי לנגד להתקשרות זו, מכיון שבמהותו ועצמותו הוא בוחר באלקות.<sup>242</sup>

נשמתו של כל יהודי, לאחר בחירת ה' בעם ישראל, קשורה לקב"ה בקשר סובסטנציאלי. כיצד מיישב רמ"מ את הקביעה כי כל יהודי בוחר באלקות בעוד שהמציאות הגלויה אינה כן? על כך נדון להלן.

מקור שני — הלכות גירושין, פ"ב ה"כ

כבר הזכרנו לעיל את דברי הרמב"ם כי יהודי "רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות".<sup>243</sup> הד לדבריו של הרמב"ם ניתן לראות בדברי ר' שניאור זלמן שכתב כי "טבע נפשות כל ישראל שלא למרוד במלך הקדוש ית[ברך]".<sup>244</sup> ר' יוסף יצחק מביא פעמים מספר את דברי הרמב"ם ומנסח אותם בסגנונו הוא, למשל: "הרמב"ם אומר, שהשכל והרצון של יהודי הם רק כפי שהדבר על פי תורה".<sup>245</sup> רמ"מ משתמש בדברי הרמב"ם כדבר שבשגרה. הוא מנסח את דברי הרמב"ם במונחים חב"דיים: "יהודי חפץ בטבעו לקיים את רצון ה'. וטבע זה נובע מעצם הנשמה שלמעלה מהשכל".<sup>246</sup> במקום אחר רמ"מ כותב:

ממתן תורה ואילך — מציאותו של כל יהודי היא, מבלי הבט על חיצוניותו, הרי "אע"פ שחטא ישראל הוא",<sup>247</sup> יש לו "נקודת היהדות", שמצד זה איננו רוצה ואיננו יכול להתנתק ח"ו מאלקות, וכפס"ד הרמב"ם — שרצונו האמיתי של

241 משנה עם פירוש רמב"ם, זבחים יד, ח, מהד' קאפח, עמ' סג; לקוטי שיחות, לו, עמ' 203. ►

242 לקוטי שיחות, יא, עמ' 7. ►

243 ראה לעיל, עמ' 158. ►

244 תניא, עמ' 112. ►

245 לקוטי דיבורים, מתורגם, ג, עמ' 575. ►

246 לקוטי שיחות, ח, מתורגם, עמ' 132. ►

247 סנהדרין, מד ע"א. ►

יהודי הוא לקיים רצון ה', ומה שלפעמים נראה אחרת, ה"ז רק בחיצוניות מצד זה ש"יצרו הוא שתקפו".<sup>248</sup>

רמ"מ מוצא קשר בין דברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, שהבאנו לעיל, לבין דבריו בהלכות גירושין. בחירת ה' בעם ישראל (הלכות עבודה זרה) יצרה טבע חדש בנשמתו של כל יהודי (הלכות גירושין). הפער בין רצונה הטבעי של הנשמה לקיים את רצון ה' לבין ההתנהגות הגלויה מוסבר על ידי הבחנה בין רצון פנימי לרצון חיצוני. הרצון הפנימי הוא כאמור רצונה של הנשמה באלוהות; הרצון החיצוני הוא ביטוי של התאוות המכסות, לפעמים, על המהות הפנימית.

מדברי הרמב"ם הנזכרים יוצר רמ"מ דרשה מעניינת. בהמשך לדבריו לעיל רמ"מ כותב:

יתירה מזו: אפילו יהודי כזה שאוחז עדיין בעבודה שלא לשמה — מביא הרמב"ם (מחז"ל), ש"לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה"<sup>249</sup>...התוך והפנימיות של העבודה (עבודתו של יהודי אפילו) "שלא לשמה" (תחתונים) היא — "לשמה" (עליונים).<sup>250</sup> (ההדגשה במקור)

חז"ל התירו, כתמריץ חינוכי, את העבודה "שלא לשמה", היינו כדי לקבל פרס. הרמב"ם עומד בהרחבה על עניין זה בהקדמה לפרק חלק.<sup>251</sup> הוא מסביר כי ההמון אינו מכיר בכך שקיום המצוות ורכישת ההשכלה הם מטרה לעצמם. כדי למשוך את ההמון לעיסוק בתכלית האמיתית יש להציע לו פרס. זהו הפירוש לרישא של מאמר חז"ל: "לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה". המשכו של המאמר, "שמתוך שלא לשמה בא לשמה", מביע תקווה כי לאחר זמן רב של עיסוק בתורה "שלא לשמה" יגיע האדם להכרה שהעיסוק בתורה הוא התכלית ולא יחפש לעיסוק זה תכלית אחרת. רמ"מ מוציא את המאמר מפשרו ודורש את המילה "מתוך" במובן של פנימיות. הפנימיות של המצווה שנעשית שלא לשמה, היא לשמה. מאחורי המעשה "שלא לשמה" מסתתרת הכוונה "לשמה". אף שכוונתו המודעת של האדם היא לקיים את המצווה כדי לקבל פרס, המניע הפנימי והאמיתי של יהודי בקיום המצווה הוא "לשמה". יתר על כן — על פי האינטרפרטציה של רמ"מ לדברי הרמב"ם, גם כשיהודי מתעסק בענייני רשות, כמו אכילה ושתייה, הסיבה הפנימית לכך היא "שהנפש חפצה לברר את ניצוצות הקדושה שבמאכל ובמשקה".<sup>252</sup> במקום אחר רמ"מ רומז לרעיון נועז ביותר; גם כשיהודי חוטא

248 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 290.

249 בבלי, פסחים נ ע"ב; הלכות תשובה, פ"י ה"ה.

250 התוועדויות, שם.

251 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' שילת, עמ' קכט-קלט. ראה גם שוורץ, הרעיון, עמ' 71-79.

252 לקוטי שיחות, כ, עמ' 52. במקור נכתב המשפט ביידיש.

הכוונה הפנימית בכך היא להגיע למעלה של עבודת התשובה, "כאילו שכוונת האדם בעת ביצוע העבירות היתה מלכתחילה כדי להביא למעלה זו".<sup>253</sup>

מקור שלישי – הלכות איסורי ביאה, פי"ט הי"ז  
במקור זה הרמב"ם מייחד את עם ישראל לא באמונתו אלא במידותיו המוסריות; "סימני האומה הקדושה, ביישנין, רחמנים וגומלי חסדים". רמ"מ עמד על כך שהרמב"ם שינה מהסדר בתלמוד "רחמנים, ביישנין וגומלי חסדים".<sup>254</sup> רמ"מ מסביר שכוונת הרמב"ם בהקדמת ביישנים לרחמנים להדגיש שמדובר בשלוש מידות, כפי שהן באות בדרך סיבה ומסובב: "שגומלי חסדים היינו מעשה החסד, שסיבתו רגש הרחמים שבלב, והדבר הגורם שהלב יתעורר ברחמים על הזולת הוא עצם טבע הרכות שבנפש – ביישנין".<sup>255</sup> מעבר לעניין הסיבה והמסובב, רמ"מ רואה בסדר המידות שנקט הרמב"ם עניין עקרוני ומהותי, וכך כתב:

וי"ל שסדר זה נוגע גם לתוכן ענינם של ה"סימנים", דאימתי הוי שלש מדות אלו סימנים לישראל, רק כאשר הגמ"ח היא תוצאה מרחמים, והרחמים הן תולדות הבושה. יתכן הענין דגמילות חסדים (לא מצד רחמנות וביישנות, אלא להיפך) מצד ישות וגאוה, כחסד דישמעאל,<sup>256</sup> וכמחז"ל שכל צדקה וחסד שאוה"ע [= שאומות העולם] עושין אינן אלא להתגדל בו ולהתייחר בו;<sup>257</sup> ועד"ז ישנם רחמים הבאים דוקא מצד הגאוה, דכיון שמחשיב עצמו לגדול ומרומם מעם, הרי הוא רואה את הזולת כאיש שפל שיש לרחם עליו. וזהו שמשמיענו הרמב"ם, שהסימנים ל"האומה הקדושה" תלויים בזה, שסיבת החסד היא הרחמים, והרחמים מקורם בטבע הבושה והרכות של האדם.<sup>258</sup>

רמ"מ מפרש את שיטת הרמב"ם על פי דברי ר' שניאור זלמן. בפרק א של התניא כתב ר' שניאור זלמן שהמידות הטובות הטבועות בעם ישראל, כמו רחמנות וגמילות חסדים, מקורן בחלק הטוב של נפשם הבהמית שהיא מ"קליפת נוגה". לעומת זאת, נפשות אומות העולם הן "משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל", ולכן גם המעשים הטובים של הגויים מתפרשים מתוך מניעים שליליים. רמ"מ מרחיב את דבריו של ר' שניאור זלמן ומיישם אותם, לא רק בקשר למעשים טובים אלא אף בקשר למידות טובות. הא כיצד? ר' שניאור זלמן תיאר מניע פנימי שלילי ("להתגדל ולהתייחר") למעשים שבחיצוניותם

253 לקוטי שיחות, ה, מתורגם, עמ' 248. ►

254 בבלי, יבמות עט ע"א. ►

255 לקוטי שיחות, ל, עמ' 65. ►

256 ראה תניא, עמ' 206; לקוטי תורה, עקב, יז ע"ג. ►

257 בבא בתרא י ע"ב; תניא, פרק א, ו ע"א. ►

258 לקוטי שיחות, שם, עמ' 65-66. ►

חיוביים ("צדקה והסד"). רמ"מ מתאר מניע פנימי שלילי ("ישות וגאווה") אף למידה שעל פניה היא מידה טובה (רחמים). אצל עם ישראל, החסד והרחמים מקורם בתכונה נעלה — בושה ורכות. בהמשך הדברים רמ"מ מסביר את דברי הרמב"ם על פי השיטה החב"דית בעבודת השם — עבודת הביטול.<sup>259</sup> ואלה דבריו:

ובעומק יותר יש לומר: נת"ל [= נתבאר לעיל] ששלש המדות הן "סימנים" על נקודה אחת — שהיא נקודת מהותו של איש ישראל, ונקודה זו הוא ענין הביטול, שאינו מציאות לעצמו אלא כל ענינו הוא לשמש את קונו, וכמו שאמר אברהם אבינו "ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז). וזהו שהקדים הרמב"ם מדת הבושה לפני הרחמנות והחסד — כי רגש הבושה... מבטא את נקודת הביטול באופן גלוי, ולכן זהו הסימן הראשון והעיקרי של ישראל, ושלימות הסימן היא כאשר נקודת הביטול חודרת בכל מציאותו, עד שגם הרחמים והחסד שלו אינם מצד הגאווה אלא רק מצד הביטול, "ואנכי עפר ואפר".<sup>260</sup>

את דברי הרמב"ם, העוסקים במוסר, העביר רמ"מ לתחום של עבודת השם. את מידת הבושה שעליה כתב הרמב"ם, רמ"מ ממיר ב"ביטול" החב"די. ראינו כי בניגוד למחקר, המציג את הפילוסופיה האוניברסלית של הרמב"ם, עסק רמ"מ בטקסטים מימוניים המבליטים את ייחודו של עם ישראל ואף פירש אותם ברוח חב"דית.

### ישראל ואומות העולם: יחסי גומלין

נציג תחילה את השקפתו של רמ"מ על מעמדן של אומות העולם ביחס לעם ישראל, ולאחר מכן נראה כיצד "הלביש" רמ"מ את השקפתו על פסק הלכה של הרמב"ם. אחת מאבני היסוד במשנתו של רמ"מ היא כי העולם נברא "בשביל ישראל ובשביל התורה".<sup>261</sup> רמ"מ מסביר כי העולם כולל את אומות העולם ומכאן שקיומם של בני נח הוא למען ישראל והתורה, הנעלים מהעולם. על פי גישה זו יש הבדל עקרוני בין מצוות בני נח לבין המצוות של עם ישראל. תפקידם של אומות העולם הוא לשמור שהעולם יתנהג בצדק וביושר ולהביא את העולם לשלמותו. תפקידם של בני נח הוא להכין את העולם לכך שישראל יוכלו לעבוד כראוי את עבודתם בתורה ובמצוות ולרומם את העולם המזוכך לדרגה שמעל לעולם, ולהופכו לעולם של תורה, דירה לה' יתברך.<sup>262</sup> את

259 ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 22 והערה 39; לעיל עמ' 156. ►

260 לקוטי שיחות, שם, עמ' 66. ►

261 לשון רמ"מ, על פי מדרש לקח טוב, בראשית א, א (באבער, ב ע"א); פירוש רש"י על בראשית, שם (שעוועל, עמ' ב). ►

262 לקוטי שיחות, ה, מתורגם, עמ' 159-160. ►



הגישה הזו רמ"מ מייחס גם לרמב"ם, ומסביר על פיה פסק הלכה ב"משנה תורה". הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ח הי"א פסק כי בכלל "חסידי אומות העולם" שיש להם חלק לעולם הבא נכללים רק המקיימים את שבע מצוות בני נח "מפני שציוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו", ולא מי שמקיימם מפני "הכרע הדעת".<sup>263</sup> הסברנו לעיל כי דברי הרמב"ם משקפים גישה הטרונומית.<sup>264</sup> כדי לבטא גישה הטרונומית היה הרמב"ם יכול להסתפק בכך שהקיום צריך להיות מפני ציווי הקב"ה. רמ"מ מקשה: מדוע הרמב"ם מתנה את התואר "חסיד אומות העולם" בקשר שבין בן נח לבין תורת משה? תשובתו של רמ"מ מבוססת על הגישה שהצגנו לעיל. הוא מסביר שהואיל וכל מהותם וקיומם של בני נח הוא "בשביל התורה", לכן צריכה להיות ניכרת בהם המטרה "בשביל התורה".<sup>265</sup>

כשם שלגויים יש תפקיד וחובה כלפי עם ישראל — כך יש, על פי רמ"מ, תפקיד לעם ישראל כלפי אומות העולם. את חובתו של עם ישראל כלפי הגויים למד רמ"מ מפסק הלכה של הרמב"ם. ואלה דברי רמ"מ:

יהודים בכלל, וכל יהודי בפרט צריכים להשתדל להגיע לא רק לשלימות העצמית, אלא להביא גם את העולם בכלל לשלימותו, וכפי שפוסק הרמב"ם "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח" (מלכים ח, י).<sup>266</sup>

רמ"מ קרא לחסידיו לצאת למבצע הסברה עולמי להנחלת שבע מצוות בני נח.<sup>267</sup> כמדומני שרמ"מ הוא המנהיג היהודי הראשון שקרא ליישום פסק ההלכה של הרמב"ם; אמנם הוא ספג ביקורת מהמחנה הליטאי על פעילותו בעניין שבע מצוות בני נח.<sup>268</sup> בשיחותיו התייחס רמ"מ להשגות והסתייגויות בנושא זה, ולא נסוג מעמדתו. יצחק קראוס הראה כי הרקע לפעילות זו של רמ"מ היא תפיסתו המשיחית האקטואלית.<sup>269</sup> תפקידו של עם ישראל הוא להכין את העולם כולו לביאת המשיח, ובכלל זה הנחלת שבע מצוות בני נח לאומות העולם.<sup>270</sup>

263 הבנה אחרת בשיטת הרמב"ם ראה אצל נהוראי, חסידי.

264 ראה לעיל, עמ' 155.

265 לקוטי שיחות, כ, עמ' 141.

266 לקוטי שיחות, טו, מתורגם, עמ' 254.

267 ראה קראוס, לחיות, עמ' 288-300.

268 ראה אלעזר מנחם מן שך, מכתבים ומאמרים, עמ' קא.

269 קראוס, שם.

270 ראה רביצקי, הקץ, עמ' 261-262. ראה עוד להלן, פרק שישי, עמ' 196-197.

## ישראל והתורה

נחתום פרק זה בדרשנות של רמ"מ על הלכה ב"משנה תורה". עם ההלכה שעוסקת בספינה בהקשר ממוני רמ"מ "מפליג" למחוזות אחרים לחלוטין. כרקע להבנת שיטתו ודרשנותו של רמ"מ נקדים שורות מספר על השקפתו של רמ"מ בנושא שבירת הלוחות. שבירת הלוחות היא מן המאורעות הקשים בהיסטוריה הדתית של עם ישראל. תגובתו החריפה של משה פתחה פתח לפרשנויות רבות והתייחסויות שונות להחלטתו הדרמטית של עבד ה'.<sup>271</sup> הפסוק האחרון של התורה, "אשר עשה משה לעיני כל ישראל", מתייחס על פי רש"י לשבירת הלוחות. רש"י, על פי חז"ל, מתייחס בחיוב להחלטתו של משה לשבור את הלוחות. דברי רש"י עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. בפרשת כי תשא (שמות לד, א) כתב רש"י:

משל למלך שהלך למדינת הים והניח ארוסתו עם השפחות; מתוך קלקול השפחות יצא עליה שם רע; עמד שושבינה וקרע כתובתה, אמר אם יאמר המלך להורגה אומר לו: עדיין אינה אשתך... המלך — זה הקב"ה, השפחות — אלו ערב רב, והשושבין — זה משה, ארוסתו של הקב"ה — אלו ישראל.<sup>272</sup>

על פי דברי רש"י הייתה כוונת משה בשבירת הלוחות להגן על ישראל ולהצילם מעונש. רמ"מ רואה במעשהו של משה, על פי פירוש רש"י, לא רק ביטוי למסירות הנפש של משה למען ישראל, אלא אף ביטוי לעליונות של ישראל על התורה. עליונותם של ישראל על התורה היא הסיבה לדחיית התורה מפני ישראל ולכך שפיקוח נפש דוחה תורה. רמ"מ מתייחס לישראל ולתורה כישויות מטפיזיות, ומבחינה זו ישראל במדרגה גבוהה יותר מהתורה. מדוע, אם כן, זקוקים ישראל לקיום התורה? רמ"מ מבחין בין דרגתם העצמית של ישראל לבין דרגתם הגלויה כנשמות בגופים. קיום תורה ומצוות מגלה את דרגתם העצמית של ישראל, "גילוי העצם", גם בהיותם נשמה בגוף.<sup>273</sup>

כידוע, קיום המצוות בזמן הזה הוא קיום חלקי, היות שמצוות רבות אינן נוהגות אלא בזמן הבית. גם תופעה זו רמ"מ רואה ברוח דומה. הפטור מקיום מצוות רבות בזמן הגלות נועד, לפי רמ"מ, להקל מעליהם את קיום התורה. הפטור החלקי מקיום המצוות הוא מעין שבירת לוחות זוטא. התורה קיימת למען עם ישראל, ולא להפך. מטעם זה התורה חותמת בשבירת הלוחות. התורה עצמה מעידה על מעלתם של ישראל. השקפה זו רמ"מ "מלביש" על הלכה ב"משנה תורה" לרמב"ם, בטכניקה דרשנית. אלה דברי הרמב"ם בסיום הלכות חובל ומזיק (פ"ח הט"ו):

ספינה שחשבה להשבר מכבד המשווי, ועמד אחד מהם והקל ממשאה והשליך

271 ראה, למשל: ליבוביץ, עיונים, עמ' 425-435.

272 ראה תנהומא, תשא ל'; שמות רבה, מג, א.

273 ראה לקוטי שיחות, לד, עמ' 217-224; התועדויות תשנ"א, ד, עמ' 280-282.

בים — פטור, שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם.

רמ"מ דורש הלכה זו ממש כדרכן של דרשות קבליות וחסידיות על התורה, ואלה דבריו:

"ספינה" מורה על הנשמה כפי שירדה ונתלכשה בגוף... ובלשון הכתוב "יורדי הים באניות... במים רבים", אשר, בגלל הסכנה שמצד ה"מים רבים", ריבוי הטרדות והבלבולים דעניני העולם, ה"ז ירידה, "יורדי הים"... ובוזה גופא יש חילוקי דרגות לפי ערך ומצב ה"ים"... ובכללות ה"ז החילוק שבין הזמן שביהמ"ק הי[ה] קיים לזמן הגלות. שזמן הגלות הוא בדוגמת ים סוער... עד כדי כך שיכול להיות מצב ש"האני[ה] חשבה להשבר", כי מצד התגברות חושך העולם, נעשה חלישות בקיום התומ"צ... "משוי" — קאי (גם) על המשא דתומ"צ... וכיון שמצד חושך העולם אין כח לבנ"י לקיים כל הריבוי דתומ"צ, כמו ספינה שאינה מסוגלת להחזיק "כובד המשוי" בים סוער — "הקל ממשאה והשליך בים", היינו, שבזמן הגלות הקל למעליותא הקב"ה מהמשא דתומ"צ, שהרי ישנם ריבוי עניני תומ"צ שבזמן הגלות אי אפשר לקיימם בפועל ממש... שמצוות אלו "השליך בים" — למעליותא... היינו שמצוות אלו חזרו ונתעלו לשרשן ומקורן, בבחי[נת] העלם שלמעלה מגילוי. ובוזה רואים גודל מעלתם של ישראל שלמעלה מהתורה... דכיון שהתורה היא בשביל ישראל... הרי, כאשר ריבוי דתורה מסכן את ישראל, "המשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם, ומצוה רבה, עשה שהשליך והושיעם, שהרי התורה היא בשביל ישראל, ואם אין ישראל תורה למה".<sup>274</sup> (ההדגשות במקור)

רמ"מ מתייחס, אפוא, להלכה ב"משנה תורה" כמקור קדוש שניתן לדרוש אותו, ולא רק כטקסט שיש להבין את כוונת מחברו. דרשה זו מאפיינת את יחסו המיוחד של רמ"מ לרמב"ם ולספרו "משנה תורה".

### סיכום

לאחר שניתחנו את פרשנותו של רמ"מ לנושאים מספר מתוך "משנה תורה", ניתן לקבוע כי קיימת דיאלקטיקה במשנת רמ"מ בין פרשנות מתוך עולמו של הרמב"ם לבין פרשנות שהיא בבחינת מדרש חסידי על כתבי הרמב"ם. הדיאלקטיקה בפרשנותו של רמ"מ ל"משנה תורה" מבטאת, לדעתי, דיאלקטיקה פנימית וניגוד אינטרסים. מחד גיסא, רצון כן לחקור ולנתח את שיטת הרמב"ם תוך כדי השוואה בין כתביו השונים, ומאידך גיסא קיימת מגמה להראות כי שורשן של ההשקפות החב"דיות מצוי כבר בכתבי הרמב"ם. הדיאלקטיקה יוצרת את התמונה הבאה:

(א) יש נושאים שהדיאלקטיקה מובילה בהם לפרשנויות שונות לדברי הרמב"ם, כאשר פרשנות אחת משקפת צד אחד והפרשנות האחרת משקפת את הצד האחר. דוגמאות:

1. ההידמות לאל — פרשנותו הראשונה<sup>275</sup> של רמ"מ למצוות "והלכת בדרכיו" היא ביטוי לצד הראשון. פרשנות זו מבוססת על דברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" ומקשרת בין תורת המוסר לבין תורת התארים. פרשנות זו הולמת בהחלט את הרוח המימונית. לעומת זאת, הפרשנות השנייה שהצגנו מבטאת את הצד החב"די, והיא בבחינת מדרש חסידי על דברי הרמב"ם.
  2. פרישות — הפרשנות הראשונה לשיטת הרמב"ם בפרישות, אף על פי שמסתייעת בהשוואה בין פסקי הרמב"ם, אינה תואמת את הלוך מחשבתו של הרמב"ם. לעומת זאת, הפרשנות השנייה מתאימה לרוחו של הרמב"ם.
- (ב) יש נושאים שהדיאלקטיקה מובילה בהם לפרשנות הרמוניסטית המשלבת יסודות מימוניים עם יסודות חב"דיים. דוגמאות:

1. ידיעת ה' — רמ"מ מפרש את מצוות ידיעת ה' ברוח מימונית, היינו חקירה שכלית והשגה בעניינים אלוהיים. עם זאת, רמ"מ משלב בפרשנותו לרמב"ם גם יסודות חב"דיים, כמו: אימנציה אלוהית, לימוד הלכה כדבקות והתאחדות באל ואמונה שלמעלה מן השכל.
  2. נבואה — רמ"מ נותן פירוש מימוני-שכלתני לתופעת הנבואה, ועם זאת מסביר את ההבדלים שכתב הרמב"ם בין נבואת משה לשאר הנביאים במונחים קבליים.
- (ג) יש נושאים שבהם בולט הצד המימוני, ונושאים אחרים שבהם בולט הצד החב"די. דוגמאות:

1. אהבת האל — ניתוחו של רמ"מ למצוות אהבת האל, תוך כדי השוואה בין ספר המצוות ליד החזקה, תואם את הרוח המימונית. כאן בולט הצד הראשון.<sup>276</sup>
2. ייחודו של עם ישראל — לרמ"מ מגמה ברורה להציג את הרמב"ם כמי שהכיר בהבדל מהותי בין עם ישראל לאומות העולם ככלל, ובין יהודי לגוי כפרט. כאן בולט הצד השני.

לעיסוקו האינטנסיבי והרחב של רמ"מ במשנת הרמב"ם אין תקדים בהגות החב"דית, אולם הדבר ברור שהוגי חב"ד שקדמו לרמ"מ הכשירו את הקרקע לפרשנותו הנרחבת למשנה המימונית ולמקום המרכזי שהיא תופסת בהגותו. כאן עלינו לשאול: מדוע דווקא

<sup>275</sup> כוונתי לסדר שבו הצגנו את הדברים, ולא לקדימה כרונולוגית. במקרה זה הפרשנות השנייה קודמת מבחינה כרונולוגית לפרשנות הראשונה. ►

<sup>276</sup> הסתמכותו של רמ"מ על הרמב"ם, בעניין חובת ההתבוננות, והמסקנה שביקש רמ"מ להסיק מדבריו — לימוד תורת חב"ד — לא נאמרו במסגרת שיחה המפרשת את דברי הרמב"ם. רמ"מ ציטט את דברי הרמב"ם כאילוטרציה בלבד. ►

רמ"מ, יותר מקודמיו, "נטפל" כל כך לרמב"ם ומצא בו בר שיח מתמיד? נדמה לי כי משיחיותו של רמ"מ היא הרקע להבנת הקשר המיוחד שחש רמ"מ כלפי הרמב"ם, כפי שנבאר להלן, בפרק השישי.



## פרק שישי

### רמ"מ – משיחיות מימונית חסידית

#### המשיחיות במשנתם של הוגי חב"ד

ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד תנועת חב"ד, הציג בספר התניא את ימות המשיח ותחיית המתים כ"תכלית ושלמות בריאות [= בריאת] עולם הזה".<sup>1</sup> למרות זאת, אין המשיחיות תופסת מקום מרכזי במשנתו ובמשנת הוגי חב"ד בדורות הראשונים.<sup>2</sup> המוטיב המשיחי הפך להיות מרכזי בתנועת חב"ד מהאדמו"ר החמישי, ר' שלום דובער. המשיחיות החב"דית בדורות האחרונים נדונה במחקרים מספר.<sup>3</sup> ר' שלום דובער הציג את הרעיון המשיחי כעומד בסתירה לציונות.<sup>4</sup> האמונה המשיחית-אפוקליפטית שוללת לדידו כל ניסיון של גאולה בדרך הטבע.<sup>5</sup> הרעיון המשיחי שימש את ר' שלום דובער לא רק נגד הציונות אלא גם נגד ההשכלה ואף נגד הישיבה הליטאית. את כולן ראה ר' שלום דובער בבחינת "חרפו עקבות משיחך", ורק תלמידי ישיבת חב"ד נאמנים לדידו לאמונה המשיחית. עליהם ציווה ר' שלום דובער להיות "חיילי בית דוד" שיעמדו בפרץ כנגד כל "תלישות אמונה בביאת המשיח". את המלחמה במתנגדי המשיחיות ינצחו "חיילי בית דוד" על ידי לימוד פנימיות התורה, היינו תורת חב"ד. בהשפעת איגרת הבעש"ט לגיסו, ר' גרשון מקוטוב, קבע ר' שלום דובער כי "ביאת המשיח תלויה" במידה מרובה ב"פועל מעינותיך חוצה".<sup>6</sup> המתח המשיחי התעצם בתקופת בנו, ר' יוסף יצחק. מתח זה הגיע

- 1 תניא, פרק לו, מו ע"א. ראה גם שם, פרק לז, מו ע"ב. ►
- 2 ראה אידל, משיחיות, עמ' 93-94; דן, המשיחיות, עמ' 200-202; הנ"ל, כפל, עמ' 313 הערה 24. השווה לתשבי, הרעיון, עמ' 37-41. ►
- 3 ראה למשל רביצקי, הקץ, עמ' 29-34, 249-276; רצבי, אנטי; הנ"ל, Habad. ►
- 4 ר' שלום דובער ראה בציונות "קליפה" שלא תאפשר לחשוף את "הנקודה הפנימית" הנמצאת בכל יהודי. ראה שוורץ, אמונה, עמ' 182-185. ►
- 5 נוסף למקורות המצוינים לעיל (הערה 3), ראה גם לוז, מקבילים, עמ' 282-287. ►
- 6 לקוטי דיבורים, ה, מתורגם, עמ' 1205. המשפט המצוטט הוא מתוך שיחה של ר' שלום דובער במלאות שלוש שנים להקמת ישיבת "תומכי תמימים". השיחה מופיעה בלקוטי דיבורים של ר' יוסף יצחק (בנו של ר' שלום דובער). על יחסם של אדמו"רי חב"ד בדורות האחרונים לישיבת "תומכי תמימים" ראה גליצנשטיין, תומכי. ►

לשיאו בתקופת השואה. ר' יוסף יצחק קבע כי "השי"ת [= השם יתברך] הצית את חומת הגלות",<sup>7</sup> ובישר לעם ישראל כי המשיח עומד לבוא בקרוב.<sup>8</sup> את בשורת הגאולה שלו פרסם ר' יוסף יצחק בין השנים ת"ש-תש"ה.<sup>9</sup> בשנת תש"י נפטר ר' יוסף יצחק, ולא זכה לראות את התגשמות חזונו. מכאן ואילך לקח על עצמו חתנו, הרמ"מ, את המשימה להגשמת חזונו של ר' יוסף יצחק.<sup>10</sup> יצחק קראוס הראה במחקרו<sup>11</sup> כי מנהיגותו של רמ"מ מבוססת על המוטיב המשיחי. קראוס הציג את השאלה "אם אמנם ראה רמ"מ את עצמו כמשיח",<sup>12</sup> אך נמנע, ואולי "נזהר", מלהשיב עליה. ואולם האמת צריכה להיאמר: העיון בכתבי רמ"מ מוביל למסקנה כי רמ"מ ראה עצמו כמי שעליו הטילה ההשגחה העליונה להביא את הגאולה. הדברים נראים כי רמ"מ מצא ברמב"ם את הלגיטימציה ההלכתית לפעול למען הגאולה, על פי הדגם של "בחזקת משיח". התבטאויותיו ורמיזותיו הברורות בשנותיו האחרונות הן בבחינת "סופו מעיד על תחילתו".<sup>13</sup> להלן אבסס את טענתי:

בסיון תשנ"א הוציאה קבוצה של רבני חב"ד פסק הלכה הקובע כי רמ"מ הינו "בחזקת משיח".<sup>14</sup> פסק דין זה קיבל את אישורו הגלוי של רמ"מ בשבט תשנ"ב. ואלה דבריו:

- 7 רמ"מ, היום יום, עמ' 32. ►
- 8 בסיון תש"א כתב ר' יוסף יצחק: "...באמת אין זה עכשיו עוד תקוות חרדים ונחמת שוא, אלא עובדא. העם היהודי סובל את חבלי משיח: הגאולה השלימה הנה היא מאחר כתלינו... הבה נברך איש את רעהו במילים 'לאלתר לגאולה'... עלינו להתכונן בלב ונפש לקבל פני הגואל צדק... כלל ישראל יבורך במהרה בימינו בקרוב בגאולה השלימה" (ארכיון קול קורא, עמ' 29-31). בתשרי תש"ג כתב ר' יוסף יצחק: "...בין אם אתם מאמינים בדברינו ובין אם אינכם מאמינים! הגאולה השלמה היא קרובה מאוד וקריאתנו 'שישו ושמחו בשמחת גאולה! היא רצינית מאוד' (שם, עמ' 41). ►
- 9 על בשורת הגאולה של ר' יוסף יצחק ראה שביד, חורבן, עמ' 39-52; פרידמן, משיח, עמ' 208-214. ראה גם מאמריהם של לוונטל ואליאור המובאים בהערה הבאה. ►
- 10 על הקשר שבין חזונו המשיחי של ר' יוסף יצחק לבין המשיחיות בתקופת רמ"מ ראה רביצקי, הקץ, עמ' 29-34, 249-276; פייקאז', אידיאולוגיה, עמ' 80-81; פרידמן, משיח, עמ' 214-229; Elior, Lubavitch; Loewenthal, Neutralisation. ►
- 11 קראוס, לחיות. ►
- 12 שם, עמ' 14. ►
- 13 "במבט לאחור נראה כאילו סוף מעשה במחשבה תחילה, וכי הבנין הכלכלי-חברתי-חינוכי האדיר שהקים נועד מראש לתכלית המשיחית" (דן, כפל, עמ' 313). ראה עוד קראוס, לחיות, עמ' 308-309. רמ"מ רמז למשיחיותו כבר בספר המאמרים באתי לגני, כרך א, עמ' כט-ל. במאמר זה רמ"מ עורך הקבלה בין משה רבנו, שהיה שביעי לאברהם ו"הוריד את השכינה לארץ", לבין הדור השביעי של חסידות חב"ד. רמ"מ נמנע מלערוך הקבלה פרסונלית בינו לבין משה רבנו, אבל היא ברורה מאליה. ניתוח של "מאמר באתי לגני" ראה אצל קראוס, שם, עמ' 16-26. ►
- 14 ראה וולפא, יחי, עמ' פד; אורנשטיין, האמונה, עמ' 131. להלן ציטוט מתוך פסק הדין שנכתב בח' בסיון תשנ"א: "...ע"פ פסק דין ברור של הרמב"ם בהלכות מלכים פרק י"א הלכה ד... הרי ברור ע"פ דין תורת אמת שחל על כ"ק אדמו"ר שליט"א הלכה זו ד'בחזקת שהוא משיח', שהרי נתקיימו בכ"ק אדמו"ר שליט"א כל התנאים המנויים ברמב"ם הנ"ל..." (בית משיח, גיליון 403, יב אדר א תשס"ג, עמ' 37-38). ►

...הפס"ר [= הפסק דין] של הרבנים ומורי הוראה בישראל שהגיע זמן הגאולה, "יעמוד מלך מבית דוד וכו' בחזקת שהוא משיח" ועד להמעמר ומצב ר"הרי זה משיח בודאי" — פס"ד מסיני, שנמשך וחדר גם בגדרי העולם...<sup>15</sup>

אופייני לרמ"מ שלא להזכיר בפירוש כי פסק דין זה מכתיר אותו עצמו בתור "בחזקת משיח".<sup>16</sup> חודש לפני כן, בהתוועדות שנערכה בסמוך ל"יום ההילולא דהרמב"ם", קבע רמ"מ כי קיימת כבר מציאות של "בחזקת משיח". ואלה דבריו:

ויהי רצון... שלאחר שישנו כבר ה"מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו... ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'" — שאז "בחזקת שהוא משיח" — שכבר יהי[ה] מיד "משיח בודאי", עי"ז ש"עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל...".<sup>17</sup>

רמ"מ מתפלל לכך שהמציאות הקיימת של "בחזקת משיח" תיהפך בקרוב למציאות של "משיח ודאי", על ידי זה שהוא — רמ"מ — יבנה את בית המקדש ויקבץ נדחי ישראל. אם יש ספק האם אכן התכוון רמ"מ לעצמו, הרי ששני המקורות הבאים יבהירו את הדבר:

1. בשיחה שהקדיש רמ"מ להרחבת בית מדרשו "770",<sup>18</sup> הוא כותב:

...ואולי יש לומר, שמרומז בלשון הרמב"ם (בהלכות מלך המשיח) "ובנה מקדש במקומו" — דלכאורה: מהו הצורך להשמיענו כאן שבנין בית המקדש הוא במקומו? ... ש"במקומו" רומז גם על מקומו של מלך המשיח בזמן הגלות (לפני ש"הרי זה משיח בודאי"), היינו, שבהיותו בגלות (ששם יושב וממתין ומצפה לגאול את בני" ושכינה עמהן מהגלות) בונה מלך המשיח מקדש (מעט) שהוא מעין ודוגמת המקדש שבירושלים... בתור הכנה למקדש העתיד, שיתגלה תחילה שם, ומשם ישוב (עם הקב"ה ובני" לירושלים).<sup>19</sup>

הרחבת בית מדרשו מתפרשת על ידי רמ"מ כפעולה משיחית המהווה הכנה לבניין בית המקדש. רמ"מ מסתמך בדבריו על — לא אחר מהרמב"ם באותה שיחה הוא קובע מפורשות כי "משיח צדקנו" הוא הנשיא דתורת החסידות,<sup>20</sup> וכי "בית משיח" בגימטריה 770.<sup>21</sup>

15 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 274. ראה גם לעיל, פרק חמישי, עמ' 113-114. ►

16 ראה להלן, הערה 116. ►

17 התוועדויות, שם, עמ' 107. ►

18 כידוע "770" הוא הכינוי אצל חסידי חב"ד לבית מדרשו של רמ"מ, שכתובתו 770 Eastern Parkway, Brooklyn, N.Y. ►

19 התוועדויות תשנ"ב, א, עמ' 419. ►

20 שם, עמ' 423. ►

21 שם, שם, הערה 92. ►

2. בשיחות רבות רמ"מ מזכיר כי שמו של המשיח הוא "מנחם", אך למסקנה ברורה וחד משמעית לאיזה "מנחם" רמ"מ מתכוון נוכל להגיע על פי הדברים הבאים:

בר"ת [=בראשי תיבות] ד"מיד" נרמזים ג' התקופות השייכות לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו... ועל סדר הקרבה אלינו — משיח (מנחם שמו), יוסף יצחק, דובער (שמו השני של כ"ק אדנ"ע).<sup>22</sup>

המשיח הוא הרבי מנחם מענדל, ממשיכו של הרבי יוסף יצחק, שהוא ממשיכו של הרבי שלום דובער. אם נתייחס לצירופם של שני המקורות הרי שיש בידינו כתובתו של המשיח (770), תפקידו (נשיא תורת החסידות), שמו (מנחם) וייחוסו (ממשיכו של ר' יוסף יצחק). אין ספק, אפוא, כי רמ"מ ראה עצמו לפחות כ"בחזקת משיח" והתפלל ופעל למען מילוי שליחותו כ"משיח ודאי". רמ"מ נתן לכך את הרמזים הברורים ביותר, אף שמעולם לא אמר בפירוש כי הוא הוא מלך המשיח. ייתכן כי הוא חשש והביא בחשבון שאפשר שהמהלך לא יושלם.

זיהויו של מלך המשיח עם "הנשיא דתורת החסידות" אינו מקרי. במשנתו של רמ"מ קיים קשר הדוק בין תורת החסידות לבין המשיחיות. קשר זה מבוסס על הבנתו של רמ"מ את האיגרת המפורסמת של הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקוטוב. "יפוצו מעיונותיך חוצה" הפך למוטיב מרכזי בשיחותיו ובפעולותיו של רמ"מ.<sup>23</sup> באחת משיחותיו רמ"מ מסביר כי "הפצת המעיינות" אינה רק הכנה לביאת המשיח, אלא זהה לתוכן הפנימי של העידן המשיחי. ואלה דבריו:

על ידי הפצת המעיינות חוצה אתי מר דא מלכא משיחא... ובעומק יותר — שיפוצו מעיונותיך חוצה הוא התוכן דביאת המשיח וגאולת השכינה ובנ"י, כי, התוכן דהפצת המעיינות חוצה הוא שמתגלה בעולם ידיעת אלקות, וככל שהולך וניתוסף יותר בהתגלות ידיעת אלקות בעולם, הולכים ומתקרבים יותר ל"אותו הזמן (ימות המשיח)... (ש) לא יהי[ה] עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".<sup>24</sup>

22 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 282 הערה 148. ארבע המובאות שצוטטו כדי להוכיח את משיחיותו של רמ"מ בעיני עצמו הן משיחות שהוגהו בידי רמ"מ עצמו. על רמזיו של רמ"מ בעניין זהותו כמשיח ראה ברגר, הרבי, עמ' 31, 63-64, 127-128. ►

23 ראה קראוס, לחיות, עמ' 77-89. דן כתב כי "ר' מנחם מענדל שניאורסון קיבל במלואה את גירסתו של בן ציון דינור לגבי אופייה של החסידות ונהג על פיה, וראה עצמו כמשלים מפעלו של הבעש"ט בעניין זה" (כפל, עמ' 314 הערה 28). המחלוקת בין החוקרים על פרשנות איגרת הבעש"ט ידועה, וראה לאחרונה ספרה של אלטשולר, הסוד, עמ' 23-33. ►

24 התוועדויות תשנ"ב, א, עמ' 390. התבטאות דומה בהתוועדויות תשנ"א, ב, עמ' 336: "אתי מר דא מלכא משיחא אינו ענין בפ"ע [= בפני עצמו] שנעשה ע"י הפצת המעיינות חוצה, אלא היינו הך, שהפצת המעיינות חוצה כשלעצמה ענינה ביאת מלכא משיחא". על הקשר בין תורת החסידות למשיחיות במשנתו של רמ"מ ראה גם קראוס, לחיות, עמ' 77-88. ►

אם תורת החסידות היא התוכן של העידן המשיחי, מובן אפוא כי נשיא תורת החסידות הוא המשיח עצמו. רמ"מ מסביר שהתואר "נשיא" מתאים למשיח, הואיל וחכמתו נישאת מעל כל העם והוא ילמד אותם את סודות התורה.<sup>25</sup> הוא מצטט בקשר לכך את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"ב כי משיח "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'". תורתו של משיח תהיה בבחינת "תורה חדשה",<sup>26</sup> הואיל והוא יגלה חידושים בתורה שאי אפשר לגלותם בשכל אנושי.<sup>27</sup> מדרגתו של המשיח תהיה גדולה אף מזו של משה רבנו,<sup>28</sup> ולפיכך "תורה שאדם למד בעוה"ז [= בעולם הזה] הבל הוא לפני תורתו של משיח".<sup>29</sup> להלן נעמוד על פן נוסף של הקשר הפנימי, במשנתו של רמ"מ, בין תורת החסידות לתורת הגאולה.

על הקשר בין בשורת הגאולה של ר' יוסף יצחק לבין משיחותיו של רמ"מ נוכל לעמוד מדבריו של רמ"מ בשיחה לפרשת שופטים תשנ"א:

צריכים לדעת כהלכה גם בזמן הזה (עוד קודם הגאולה), שישנה המציאות דגילוי הנבואה (אצל משיח עוד לפני הגאולה)... ישנה ההוראה כנ"ל, שצריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור... ונביא הדור... עד — הנבואה העיקרית — הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף מיד ממש "הנה זה (משיח) בא".<sup>30</sup>

רמ"מ מבשר את בואה הקרוב של הגאולה כנביא וכמשיח. בבשורת הגאולה שלו הוא משתמש במטבע בשורת הגאולה של חותנו, ר' יוסף יצחק: "לאלתר לגאולה". שימוש זה מעיד על ההמשכיות של בשורת הגאולה — המבשר והגואל.<sup>31</sup>

25 ראה שערי גאולה, ב, עמ' ס-סא. ►

26 ויקרא רבה, יג, ג. על "התורה החדשה" בימות המשיח ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 75, 81. ►

27 ראה שערי גאולה, ב, עמ' קכו. "ויש לומר, שענין זה מרומז בדברי הרמב"ם שמלך המשיח 'בעל חכמה יהי' [ה] יתר משלמה ונביא גדול הוא... ולפיכך ילמד כל העם' — שכיון ש'נביא גדול הוא' לכן תתגלה אליו ה'תורה חדשה (ש)מאתי תצא', וילמדה לכל העם" (שם, עמ' קכג). ►

28 ראה שם, עמ' נג-נה. רמ"מ מתייחס שם גם לעיקר השביעי של הרמב"ם בדבר עליונות נבואת משה ופסק הרמב"ם (תשובה פ"ט ה"ב) כי נבואת המשיח קרובה לזו של משה. בהדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קעז הערה 67, כתב רמ"מ: "שמשיח ילמד תורה לכל ישראל, גם להאבות ומשה רבינו". על מעלותיו של המשיח בהשוואה למשה רבנו ראה פרידמן, הרמב"ם, עמ' 124 והערה 166. ►

29 קהלת רבה, יא, ח; שערי גאולה, שם, עמ' קכז, קנ-קנב. ►

30 התוועדות תשנ"א, ד, עמ' 199-202. רמ"מ משתמש במטבע לשון מתוך מדרש רבה, שיר השירים ב, ח: "הנה זה בא". ►

31 ככלל, דרכו של רמ"מ לייחס את נשיאותו ופעולותיו לחותנו, ר' יוסף יצחק. הדוגמאות לכך רבות, ואביא אחת מהן. בשיחה לפרשת וארא שנת תשנ"ב רמ"מ מתייחס לשלוש תקופות בחייו של ר' יוסף יצחק. תקופה ראשונה — ארבעים שנות חייו הראשונות בזמן נשיאותו של ר' שלום דובער, אביו של ר' יוסף יצחק. תקופה שנייה — שלושים שנות נשיאותו של ר' יוסף יצחק, עד להסתלקותו. וכעת נצטט את דבריו של רמ"מ בקשר לתקופה השלישית: "ותקופה שלישית, המשך הנשיאות



כשאנו באים לנתח את פרשנותו של רמ"מ למשיחיות המימונית, לא נוכל להתעלם מהעובדה כי מדובר בפרשנותו של מי שראה עצמו משיח, או לפחות "בחזקת משיח". כמו כן נוכל להתייחס לפעילותו המשיחית של רמ"מ כאינטרפרטציה פרגמטית למשיחיות המימונית.

## פרשנותו של רמ"מ למשיחיות המימונית

### משיחיות כעיקר באמונה

במשנתו של רמ"מ המשיחיות היא עיקרה ותכליתה של העבודה הדתית. לרמ"מ ביטויים מפליגים ומרחיקי לכת בעניין זה. להלן אחדים מהם:

עיקר וענין כללי ביותר, ועד שהוא הענין הכי כללי בתורה — הכנה לביאת המשיח;<sup>32</sup> כל הפרטים ופרטי-פרטים בעבודתם של ישראל, נהיים חדורים בפועל בנקודה האחת והיחידה והתכלית: הגילוי של משיח צדקנו.<sup>33</sup>

את דברי חכמים "כל ימי חיך להביא לימות המשיח"<sup>34</sup> רמ"מ דורש:

"כל ימי חיך" פירושו בכל רגע ורגע שהאדם חי, הן ביום והן בלילה, הן ער והן ישן... החיות שלו (בכל רגע ורגע) הוא בהבאת ימות המשיח, כלומר, לא רק בשעה שחושב ומדבר ועושה פעולות להבאת המשיח, אלא עצם חיותו ("חיך") הוא להביא לימות המשיח.<sup>35</sup>

לאחרי הסתלקותו (מיום עשתי עשר לחודש עשתי עשר דשנת עשתי עשר [תשי"א]), שניתוסף ביתר שאת וביתר עוז בהפצת המעיןות חוצה בכל קצוי תבל, ועד לגמר ושלימות העבודה, שהכל מוכן כבר לסעודה דלעתיד לבא — ימות המשיח (התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 119, שיחה מוגהת). יש לשים לב לתאריכים. ר' יוסף יצחק הסתלק בי' שבט תש"י; רמ"מ הוכתר לאדמו"ר השביעי במוצאי י' שבט תשי"א, היינו בי"א שבט תשי"א. את המשך נשיאותו של ר' יוסף יצחק לאחר הסתלקותו רמ"מ קובע לא החל מי"א שבט תש"י אלא מי"א שבט תשי"א, היינו הכתרתו של רמ"מ כנשיא השביעי. הדברים ברורים: נשיאותו של רמ"מ היא המשך נשיאותו של ר' יוסף יצחק לאחר הסתלקותו. בשיחותיו רמ"מ מכנה את חותנו "נשיא דורנו", ואת עצמו רואה רק כ"רגליים" ו"ידיים" של ר' יוסף יצחק. ראה קראוס, לחיות, עמ' 69 ועמ' 184. ►

32 התוועדויות תשנ"ב, א, עמ' 286. ►

33 שם, עמ' 296. ►

34 ברכות, פ"א ה"ה. חכמים דורשים את הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דברים טז, ג). מהמילים "כל ימי חיך" חכמים דורשים שיש חובה להזכיר את יציאת מצרים, היינו לקרוא את פרשת "ויאמר", אף בימות המשיח. ►

35 התוועדויות, שם, עמ' 319. ►



כל מציאותו של יהודי, על פי רמ"מ, היא למען גילוי המשיח.<sup>36</sup> בקשר לכך הוא מצטט את דברי התלמוד "לא אברי עלמא אלא... למשיח".<sup>37</sup> גם מקומו של הרמב"ם לא נגרע בעניין זה. הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"ג כתב על עניין הגאולה: "אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה, שכל הספרים מלאים בדבר זה". כוונתו של הרמב"ם ברורה — את עניין הגאולה בתורה צריך להוכיח מפסוק זה או אחר, לעומת זאת, בספרי הנביאים הגאולה מתוארת בהרחבה ובמקומות רבים, ואין צריך להביא על כך ראייה. והנה רמ"מ מצטט את החלק השני של המשפט ("כל הספרים מלאים בדבר זה") ודורש את דברי הרמב"ם כך:

ויש לומר הדיוק ב"מלאים" (ש"מלא" ע"פ תורה פירושו — שמלא כולו), שגם הפסוקים ב"כל הספרים" שאינם מדברים (בגלוי) בעניני גאולה, או אפילו שתכנם הפכי (לכאורה) מענין הגאולה — הרי, לאמיתו של דבר, תוכנם האמיתי הוא "דבר זה" — ענין הגאולה.<sup>38</sup>

ובכן, מהי העמדה שרמ"מ מייחס לרמב"ם? עניינו של כל התנ"ך הוא — הגאולה. נראה שרמ"מ כתב את פירושו על דרך הדרש, ולא כפרשנות לדברי הרמב"ם. מכל מקום, רמ"מ אכן מייחס לרמב"ם השקפה המעמידה את המשיחיות כעיקר באמונה היהודית, ולא סתם עיקר, אלא עיקר המהווה את תכליתה של היהדות. מדוע ייחס רמ"מ השקפה זו דווקא לרמב"ם? מבין חכמי ימי הביניים הדגיש הרמב"ם יותר מכול את המשיחיות כעיקר באמונה.<sup>39</sup> אמנם, יש מן החוקרים הסבורים שכל עיקר המשיחיות נועד להמון בלבד,<sup>40</sup> אך אין חלקו של רמ"מ עם חוקרים אלה. את מיקומם של העיקרים המשיחיים (ימות המשיח ותחיית המתים<sup>41</sup>) בסוף רשימת העיקרים, וכן של הלכות משיח בסוף ספר "משנה תורה", רמ"מ מפרש לא בדחיקת המשיחיות לשוליים אלא להפך: המשיחיות היא התכלית של הדת היהודית.<sup>42</sup> במקומות רבים רמ"מ עומד על הקשר הפנימי שבין תחילת "משנה תורה", "יסוד היסודות ועמוד החכמות", לבין סיומו "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בבחינת "נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן".<sup>43</sup> קשר זה מוסבר בהרחבה ב"הדרנים"

36 כוונתו של רמ"מ אינה רק להתגלותו של מלך המשיח (גאולה כללית), אלא גם להתגלות "ניצוץ משיח" של כל יהודי (גאולה פרטית). על גאולה כללית וגאולה פרטית במשנתו של רמ"מ ראה לוונטל, Neutralisation; קראוס, לחיות, עמ' 90-96.

37 בבלי, סנהדרין צח ע"ב; התוועדויות תשנ"א, ג, עמ' 163.

38 התוועדויות תשנ"א, ג, עמ' 189, הערה 118.

39 ראה קלנר, העיקרים, עמ' 56-57, 164-165.

40 ראה למשל שוורץ, הרעיון, עמ' 77-79.

41 לפי פרשנותו של רמ"מ תתרחש תחיית המתים בתקופה השנייה של ימות המשיח. ראה להלן.

42 ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 116.

43 ספר יצירה א, ז.

השונים שנשא רמ"מ על ספר "משנה תורה".<sup>44</sup>

אחד העקרונות במשנתו המשיחית של רמ"מ הוא העמדת דמותו של המשיח במרכז האמונה המשיחית. יסוד מוצק אצל רמ"מ הוא כי אין גאולה, ואין "אתחלתא דגאולה", ללא משיח. גם בעיקרון זה הוא מסתמך על הלכות משיח של הרמב"ם. מסיבה זו רמ"מ שולל את הקמת מדינת ישראל כ"אתחלתא דגאולה".<sup>45</sup> יתר על כן, במשנתו של רמ"מ מציאותו של המשיח חשובה יותר מפעולותיו של המשיח.<sup>46</sup> מעניין כי אפילו את ההשקפה הזו הוא מייחס לרמב"ם עצמו, ב"הדרן על הרמב"ם" משנת תשמ"ו. ואלה דבריו:

...מה ש"באותו הזמן" יהי[ה] העולם כמצב המתאים שיוכלו לקיים כל המצוות בתכלית השלימות — הנה כ"ז הוא רק תוצאה ומסובב מעצם הענין דביאת המשיח. כלומר, ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע [= בפני עצמו] — "מלך מבית דוד". וענין ביאת המשיח (בעולם) — שזה יהי[ה] לאחר "בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל", שאז הוא "משיח בודאי" — הוא, שיומשך ויתגלה בעולם מלך המשיח (שהוא למעלה מענין תיקון העולם). אלא שכתוצאה מזה "יתקן" (גם) את העולם כולו, שגם העולם יהי[ה] כשלימות, עד אשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".<sup>47</sup>

44 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס. להלן, עמ' 198-201, אציג מפירושו של רמ"מ לקשר שבין פתיחת "משנה תורה" לסיומו. ►

45 "לדעת הזהר הסדר הוא — 'בונה ירושלים בקדמיתא, ולבתר נדחי ישראל יכנס', כלומר, לכל לראש בנין ביהמ"ק, ואח"כ קיבוץ גלויות. וסדר זה (בנין ביהמ"ק ואח"כ קיבוץ גלויות) הובא גם לפסק הלכה ברמב"ם (הלכות) מלכים ספ"א): 'יעמוד מלך מבית דוד... ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל', ומכיון שידוע גודל דיוקו של הרמב"ם גם בסדר דבריו, מובן שהרמב"ם פוסק שהסדר הוא באופן שבנין ביהמ"ק יהי[ה] לפני קיבוץ גלויות. ישנם הטוענים שנמצאים אנו עתה בתקופה ד'אתחלתא דגאולה' — רחמנא ליצלן לומר על תקופה זו שזוהי 'אתחלתא דגאולה'!... שיטה זו היא היפך פס"ד מפורש ברמב"ם — כאמור לעיל שהרמב"ם פוסק שהגאולה תבוא ע"י משיח צדקנו, וסדר הדברים מפורש ברמב"ם... כלומר שהגאולה תהי[ה] ע"י משיח צדקנו דוקא, וסדר הדברים יהי[ה] באופן שבנין ביהמ"ק יהי[ה] לפני קיבוץ גלויות! ומכיון שכל נושאי כלי הרמב"ם... לא השיגו על דברי הרמב"ם — הרי זו הוכחה שהם מסכימים לדבריו... ועפ"ז — אלו שטוענים באופן אחר, הרי הם יוצאים נגד פס"ד מפורש ברמב"ם, פס"ד המוסכם אצל כל נוסח הרמב"ם! (התוועדות תשמ"ג, א, עמ' 509). רמ"מ אינו מוכן להכיר כי מדינת ישראל הנה חלק מתהליך הגאולה מכיוון שהציונות והקמת המדינה אינן פעולות של המשיח. כמו כן הוא מדייק מלשון הרמב"ם כי קיבוץ גלויות הוא שלב מאוחר לבניית בית המקדש; ראה בענין זה ויכוח בין א' שפירא לש"ד וולפא, שפירא, תגובה, עמ' 211-214, 291-294, 345-347. טיעוניו של רמ"מ מבוססים על דברי האדמו"ר החמישי לשובל חב"ד, ר' שלום דב בער, ראה רביצקי, הקץ, עמ' 32. הרב שלמה גורן מספר על ויכוח שהיה לו עם רמ"מ בענין זה. ראה גורן, המדינה, עמ' 141, 473. ►

46 "עיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ('מצאתי דוד עבדי'), כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה" (התוועדות תשנ"ב, א, עמ' 320). ►

47 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קיא-קיב. ►

מדוע המשיחיות היא תכליתה של היהדות לפי רמ"מ? מה פשר שיטתו כי מציאותו של משיח חשובה יותר מפעולותיו? לשם כך עלינו לחזור שבעה דורות אחורה, היינו למשנתו של מייסד חב"ד, ר' שניאור זלמן מלאדי. ר' שניאור זלמן קובע, כאמור לעיל, כי ימות המשיח ותחיית המתים הם תכלית הבריאה. מדוע? ר' שניאור זלמן מצטט בקשר לכך את דברי חז"ל: "נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".<sup>48</sup> על פי פרשנותו של ר' שניאור זלמן כוונת המדרש היא שהקב"ה נתאווה לגלות את אור אינסוף בעולם הגשמי. גילוי זה יתרחש בימות המשיח, ובפרט בתחיית המתים. עניין "דירה בתחתונים" מוזכר אצל ממשיכיו של ר' שניאור זלמן, אולם דומה שלא היה כרמ"מ מי שהפך עניין זה למוטיב כל כך מרכזי במשנתו. את ההשקפה שגילוי העצמות האלוהית הוא התכלית של הבריאה ושל עבודת האל, רמ"מ מייחס אף לרמב"ם. ואלה דבריו:

ובסיום הרמב"ם מדובר (גם) אודות היסוד והתכלית של כל מעשינו ועבודתינו... ידיעת והשגת אלקות שחודרת ונעשית מציאות האדם והעולם, ועד להשלימות... התגלות עצמותו ית[ברך] ב"כל הנמצאים" ש"לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", ש"אז לא יהי[ה] עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", "וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם".<sup>49</sup>

ידיעת האל במשנתו של רמ"מ אינה עניין אינטלקטואלי בלבד, אלא חיבור בין האלוהות לבין האדם ואף העולם.<sup>50</sup> על פי רמ"מ ההתגלות המושלמת של העצמות האלוהית בעולם הגשמי היא במשיח עצמו. בקשר לכך הוא מצטט את דברי ה"צמח צדק": "במשיח נתת אתה הא"ס [=האין סוף] בעצמו".<sup>51</sup> המשיח במשנתו של רמ"מ הוא שליחו של הקב"ה להאחדת הרוחניות והגשמיות.<sup>52</sup> יכולתו של המשיח להצליח בתפקיד זה נובעת מכך שאצל המשיח עצמו יש האיחוד המלא שבין הרוחניות לגשמיות. מובן, אם כן, כי פעולותיו של משיח הן תוצאה מעצם מציאותו, "העצמות דמשיח צדקנו... חד ממש עם עצמות א"ס".<sup>53</sup> המשיח משמש מתווך בין האלוהות לעולם הגשמי, אולם תיווך זה מתקיים בו עצמו בצורה המושלמת ביותר. נראים הדברים כי רמ"מ מצא ברמב"ם מי שיכול להיות שותף להשקפה כזו. הרי הרמב"ם הוא זה שפתח את נושא הגאולה במשפט "המלך המשיח עתיד..." (מלכים, פי"א ה"א). אף את העיקר באמונה

48 על מקורם של הדברים ראה קראוס, לחיות, עמ' 39 הערה 3. על משמעותה של "דירה בתחתונים" במשנת חב"ד, ובמיוחד במשנתו של רמ"מ, ראה שם, עמ' 38-72. ראה גם חלמיש, משנתו, עמ' 132-133. אין זה מיותר לציין את דבריו של יעקבסון כי "במרכז שיטתה נוטעת חב"ד את הציווי הספיריטואלי של קידוש המציאות הקונקרטי — 'דירה בתחתונים'" (במבוכי, עמ' 232).

49 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' לב-לג.

50 ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 111-116.

51 דרך מצותיך, קיא ע"א; התוועדויות תשנ"א, ד, עמ' 356 הערה 49.

52 ראה קראוס, לחיות, עמ' 176-177.

53 התוועדויות תשנ"א, ד, עמ' 355-356.

ניסח הרמב"ם כמוסב על מלך המשיח עצמו: "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו..." (שם). אם כי ברור לנו שהפילוסופיה של הרמב"ם רחוקה מלקבל השקפה כזו, רמ"מ לומד את משנת הרמב"ם במשקפיים חב"דיים. בשורתה של תורת החסידות, על פי רמ"מ, היא האימנציה האלוהית.<sup>54</sup> אימנציה זו תתגלה בעידן המשיחי. רמ"מ מנסח רעיון זה מסביב לדברי הרמב"ם בפתיחה ובסיום של "משנה תורה". ואלה דברי רמ"מ:

...דהלשון "ממציא כל נמצא" (לא "המציא" ל[שון] עבר) פירושו — ש"ממציא" גם בהווה (בכל רגע ורגע) כל נמצא. שלכן, אמיתת המציאות של כל נברא הוא (כביאור אדמו"ר הזקן בארוכה) רק "כה הפועל... שבנפעל המהוה אותו תמיד".<sup>55</sup> וזהו מה שיתגלה לעתיד לבא — "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שאז תתגלה אמיתת מציאותו של כל הארץ, ש"כל הנמצאים משמים וארץ כו' לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", ובמילא לא תהי[ה] נראית גשמיות הארץ (כולל כל באי העולם) כדבר בפני עצמו, כ"א רק "דעה את ה'", "אמיתת המצאו".<sup>56</sup>

הגילוי של האימנציה האלוהית בעולם אינו רק גילוי בתודעתו של האדם. את השלמות בקיום המצוות ואת שלמותו של העולם הגשמי בימות המשיח ("לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה משפעת הרבה וכל המעדנים מצויים כעפר")<sup>57</sup> כפי שהרמב"ם מתאר, רמ"מ מסביר כתוצאה של גילוי אור אינסוף בעולם,<sup>58</sup> ולא רק כתוצאה של שלמות אינטלקטואלית ומוסרית.<sup>59</sup>

54 עניין זה מוזכר במקומות רבים בשיחותיו של רמ"מ. למשל: "פנימיות התורה באה לגלות את האחדות הפשוטה של הקב"ה בעולם" (שערי אמונה, עמ' ע); "ע"י הבעש"ט נתגלה הענין ד'אין עוד מלבדו', שאין עוד מציאות זולתו ית[ברך]... וע"י אדמו"ר הזקן נתגלה... שלא רק שמציאות העולם אינה בסתירה לאחדותו ית[ברך], אלא שע"י העולם מתגלה העומק דה' אחד, שמציאות העולם מיוחדת בו ית[ברך]..." (לקוטי שיחות, לט, עמ' 42). רמ"מ מתאר את חידושו של הבעש"ט בניסוח אקוסמיסטי ואת חידושו של רש"י בניסוח פנאטאיסטי. מגמתו של רמ"מ אינה שלילת מציאות העולם אלא גילוי האלוהות בעולם עצמו: "שכח העצמות דיש האמיתי מתגלה דוקא ביש הנברא" (התוועדויות תשנ"א, ד, עמ' 166), וראה עוד להלן, עמ' 200. ►

55 תניא, שער היחוד והאמונה פרק ג, ע"א. ►  
56 הדרנים על רמב"ם וש"ס, עמ' צז. רמ"מ כתב כי על פי הרמב"ם "גדרו וענינו של משיח הוא... שלימות בקיום הלכות ומצוות התורה" (שערי אמונה, עמ' שח). אולם גם את ההשקפה החב"דית על הרעיון המשיחי רמ"מ מייחס לרמב"ם, כמובא למעלה. ►

57 הלכות מלכים, פ"ב ה"ה. ►

58 ראה שערי גאולה, א, עמ' מא-מד; התוועדויות תשנ"א, ד, עמ' 236. ►

59 ראה שוורץ, הרעיון, עמ' 88-89. ►

### אוריינטציה משיחית

לרמ"מ אוריינטציה משיחית ברורה, שבה אירוע עוקב אחרי קודמו. את האוריינטציה המשיחית שלו הבהיר רמ"מ כבר במכתב משנת תש"ה, חמש שנים לפני היותו אדמו"ר. ואלה דבריו:

והנה טעם הבריאה בכלל ובריאת האדם בפרט ותכליתם הוא מפני שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דוקא. היינו שהתחתונים... היש והחומר יהיו בבחינת] ביטול, שעל ידי זה שורה ומתגלה בהם אור ה' אין סוף ב"ה. וביטול זה הוא תכלית ויסוד התורה והמצוה... וזהו שהתורה והמצוות ניתנו למטה, בדברים גשמיים ולנשמה כשהיא מלוכשת בגוף גשמי דוקא, כדי שיהפכו היש לאין ויעשוהו כלי לאלקות... כללות הבריאה בעיקרה הולכת ומתבררת ומשתלמת... ובכלליות שלשה זמנים בזה: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים. עולם הזה הוא זמן המלחמה בין היש והרוחני, הטוב והרע... בימות המשיח כשישלימו בני ישראל את המלחמה ויבררו הטוב ויופרד הרע מהטוב... אז יגיעו הם לשלמות האדם כמו שהי[ה] קודם חטא עץ הדעת... אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם... מוסיף על זה בעולם התחי[ה] שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי הקב"ה ישחוט ליצר הרע... שאז יהי[ה] תכלית שלימות מן האדם, לא רק כפי ערך עבודתו... אלא מה שנותנים במתנה מלמעלה... שאז הוא תכלית שלימות עולם הזה, יהי[ה] אז גילוי עצמות א"ס ב"ה.<sup>60</sup>

האוריינטציה המשיחית של רמ"מ מבוססת על תפיסתו בשאלת תכלית הבריאה. ימות המשיח ותחיית המתים הם שני שלבים של "דירה בתחתונים". הגילוי האלוהי בימות המשיח מותאם לשלמות העבודה הדתית שאליה יגיע עם ישראל, ואילו תחיית המתים היא שלמות הגילוי האלוהי באדם ובעולם, שלמות שאין בה שום הגבלות אלא גילוי של העצמות האלוהית ממש. גם בנושא זה רמ"מ מייחס את השקפתו המשיחית אף לרמב"ם. הרמב"ם שלל את האוריינטציה המשיחית בכך שניתק את האמונה בתחיית המתים מהעידן המשיחי.<sup>61</sup> אולם לרמ"מ כל כך ברור כי אין לנתק בין תחיית המתים למשיחיות עד כי אין הוא מעלה על הדעת שהרמב"ם שלל קשר זה. ואלה דברי רמ"מ:

ומ"ש [= ומה שכתב] הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם: אלא יחי[ה] את המתים בחפצו ורצונו כאשר ירצה ולמי שירצה או בימות המשיח או לפניו או כו'.<sup>62</sup> —

60 אגרות קודש, ב, עמ' סז-עא. ►

61 ראה שוורץ, הרעיון, עמ' 77. ►

62 אגרות הרמב"ם, מהד' קאפח, עמ' פו. לא לחינם השמיט רמ"מ את המשך המשפט "או אחרי מותו". רמ"מ סבור כי המשיח יחיה חיי נצח. ראה קונטרס עניינה של תורת החסידות, עמ' ד. החיים הנצחיים בזמן התחייה הם מוטיב מרכזי בשיחות רמ"מ בשנים תשנ"א-תשנ"ב. ►



אינו חולק על מרז"ל בכ"מ [=מאמר רבותינו זכרונם לברכה בכמה מקומות] שתחז"מ [=שתחיית המתים] תהי[ה] בזמן מסויים, כ"א כוונתו שביכולת ה' להחיות המתים (כאשר ירצה) בכל זמן שירצה, וכמובא בנ"ך וש"ס וכו'.<sup>63</sup>

על פי פרשנותו של רמ"מ לדברי הרמב"ם ב"איגרת תחיית המתים" יש שני מושגים של תחיית המתים: תחיית המתים כנס פרטי המתרחש מדי פעם על פי רצון האל, כגון החייאת הנער על ידי אלישע,<sup>64</sup> ותחיית המתים כעידן היסטורי אפוקליפטי. את דברי הרמב"ם המנתקים את תחיית המתים מהעידן המשיחי רמ"מ מסביר כמוסבים על תחיית המתים במובן הראשון בלבד. כיצד הוא מסביר את דבריו המפורשים של הרמב"ם בהלכות מלכים כי אין מלך המשיח מחיה מתים וכי לא יהיה חידוש במעשה בראשית בזמן הגאולה? על כך נעמוד להלן.

### גאולה נסית וגאולה טבעית

רמ"מ ירש מקודמיו, ר' שלום דב בער ור' יוסף יצחק, דגם של משיחיות אפוקליפטית.<sup>65</sup> המשיחיות האפוקליפטית עומדת בסתירה למשיחיות הנטורליסטית, שהרמב"ם היה נציגה המובהק.<sup>66</sup> נאמן לדרכו ההרמוניסטית רמ"מ מפרש את משנת הגאולה של הרמב"ם באופן של "תיווך",<sup>67</sup> היינו סינתזה בין גאולה אפוקליפטית לגאולה נטורליסטית. כיצד רמ"מ משלב בין גאולה טבעית לגאולה נסית? ניתן למצוא במשנתו שלושה אופנים של סינתזה:

#### 1. שתי תקופות בימות המשיח<sup>68</sup> —

כאמור לעיל ברור לו, לרמ"מ, שתחיית המתים היא חלק מימות המשיח. מכוח הנחה זו הוא מגיע למסקנה שלפי הרמב"ם יהיו שתי תקופות בימות המשיח. ואלה דברי רמ"מ:

- 63 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' תנא הערה 66. בהדרנים, עמ' רי הערה 33, כתב רמ"מ: "להעיר מהמשך לשון הרמב"ם (הכופרים בתחיית המתים) ובביאת הגואל' [אף שהכפירה בביאת הגואל נכללת ב'הכופרים בתורה'] — דיש לומר, שבוז מרומז ש'תחיית המתים' שייכת ל'ביאת הגואל'".
- 64 ראה מלכים ב ד, לב-לה. ►
- 65 ראה המחקרים המצוינים לעיל, הערה 3 והערה 5. ►
- 66 על המשיחיות הנטורליסטית של הרמב"ם ראה שוורץ, הרעיון, עמ' 69-90. ביבליוגרפיה על המשיחיות המימונית ראה אצל Dienstag, Eschatology. ►
- 67 לשון רמ"מ. ראה למשל הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' תנח. ►
- 68 ההבחנה בין שתי תקופות, הראשונה — נטורליסטית והשנייה — אפוקליפטית, מוזכרת כבר אצל ר' שלמה בן אברהם פניאל, שחי במאה ה-14. ראה שוורץ, הרעיון, עמ' 197. לפי פניאל התקופה הראשונה תהיה באלף השישי, והשנייה באלף השביעי. לעומת זאת, לפי רמ"מ שתי התקופות תהיינה באלף השישי. ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' תנא, הערה 67. ההבחנה בין שתי תקופות בימות המשיח נאמרה גם על ידי חלק מההוגים של הציונות הדתית. ראה שוורץ, הציונות, עמ' 72-82. ►



לכאורה, איך כותב הרמב"ם שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהי[ה] שום חידוש במעשה בראשית — הרי זה עיקר מי"ג העיקרים שתהי[ה] תחיית המתים (שזהו ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית)?... ובהכרח לומר, שלפי הרמב"ם ה"ז [= הרי זה] שני ענינים שונים וכן — בזמנים שונים: ישנו הענין וזמן בימות המשיח שקשור עם ביאת המשיח, וישנו ענין וזמן נוסף, אשר יתווסף לאחר תקופת התחלת ימות המשיח, יתווספו הנהגות, דברים שיעשה הקב"ה בזמן ההוא, כולל גם ענינים של שינוי מנהגו של עולם. זה יהי[ה] בזמן מאוחר בימות המשיח גופא.<sup>69</sup>

התקופה הראשונה של ימות המשיח מתאפיינת בפעולות משיחיות המתחייבות מצד ההלכה. פעולות אלה נעשות בדרך הטבע, כשם שכל עולם ההלכה מתקיים במסגרת חוקי הטבע. בתקופה השנייה של ימות המשיח יהיה שינוי מנהגו של עולם, אבל לא בתור פעולה הלכתית של המשיח אלא כנס משמים. הרמב"ם, בתור איש הלכה, מתאר את התקופה הראשונה של ימות המשיח ולפיכך שולל שינוי במעשה בראשית בתקופה זו. על פי רמ"מ, המשיחיות הנטורליסטית של הרמב"ם אינה ביטוי להשקפתו הפילוסופית של הרמב"ם<sup>70</sup> אלא לעמדתו ההלכתית.<sup>71</sup>

2. הבחנה בין מצב של "זכו" למצב של "לא זכו" —  
התלמוד במסכת סנהדרין, צח ע"א, מציג סתירה בין שני פסוקים לגבי אופן ביאת המשיח. בפסוק אחד נאמר "וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה" [= והנה עם ענני השמים כבן אדם בא] (דניאל ז, יג), ואילו בפסוק אחר נאמר: "הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור" (זכריה ט, ט). התלמוד מתרץ שאם "זכו" ישראל — יבוא המשיח באופן "עם ענני שמיא", ואם "לא זכו" ישראל — יבוא המשיח "רוכב על חמור". הדגם של גאולה דטרמיניסטית ("בעתה") וגאולה וולונטריסטית ("אחישנה"), מיושם כאן למתח בין גאולה נטורליסטית לגאולה אפוקליפטית. רמ"מ מסיק מהסוגיה התלמודית שעניין הגאולה הטבעית והגאולה הנסית תלוי בדרגתם של בני ישראל בזמן הגאולה. ואלה דברי רמ"מ:

ומזה מובן לגבי שאר הענינים שבימות המשיח, שכאשר בנ"י נמצאים במצב של "זכו", אזי נעשים כל הענינים באופן אחר לגמרי, אופן נסי... ומה שפוסק הרמב"ם בס[פר] היד, ספר הלכות הלכות, שלא יהי[ה] שום ביטול דבר ממנהגו של עולם — זהו משום שהענין דמשיח וביאתו והגאולה בכלל — הוא הלכה... שאינו תלוי באופן דמעשה בנ"א [= בני אדם]... ולכן הרמב"ם מתאר את הגאולה

69 הדרנים על רמב"ם וש"ס, עמ' תנ-תנא. ►

70 ראה שוורץ, הרעיון, עמ' 76. ►

71 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' תג-תנט. ►

באופן כזה שע"פ הלכה מוכרח להיות (ללא תלות במצב בנ"י).<sup>72</sup>

על פי רמ"מ אין הרמב"ם שולל את האפשרות שיתרחשו נסים בזמן הגאולה,<sup>73</sup> אלא שולל את ההכרח בגאולה נסית.<sup>74</sup> הרמב"ם, בתור איש הלכה, מתאר את הגאולה ה"מינימלית", היינו הנטורליסטית, שאינה תלויה במצבם הרוחני של בני ישראל, ומן ההכרח שתתרחש על פי עיקרי האמונה.

לפני שנעבור לאופן השלישי של הסינתזה בין גאולה נסית לגאולה טבעית נראה כיצד רמ"מ מיישם את שני האופנים שהצגנו לעיל בעניין בניית בית המקדש. בתלמוד הבבלי, סוכה מא ע"א, התלמוד מעלה אפשרות שבית המקדש ייבנה ביום ט"ו בחודש ניסן, היינו יום טוב ראשון של פסח, או במוצאי החג. רש"י בפירושו לתלמוד מקשה: והרי אין בניין בית המקדש בלילה, וכן אין בניין בית המקדש דוחה את יום טוב י' כתירוץ לקושיה רש"י משיב: "הני מילי [= אלה הדברים] בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר 'מקדש ה' כוננו ידיך' (שמות טו, יז)". הרמב"ם, לעומת זאת, כתב כי משיח "בונה המקדש" (מלכים פי"א ה"א). הרמב"ם, נאמן לגישתו הנטורליסטית, סובר שבית המקדש ייבנה בידי אדם ולא כנס משמים.<sup>75</sup> גם בעניין בניית בית המקדש רמ"מ נוקט דרך של סינתזה, ובלשונו: "יש לתווכך ב' הדיעות שבמאמרי רז"ל בנוגע למקדש דלעתיד".<sup>76</sup> רמ"מ הציע דרכים מספר המשלבות את התפיסה המדרשית, שבית המקדש ייבנה בימי שמים, עם פסיקתו של הרמב"ם כי ייבנה בידי אדם. להלן שתיים מהן:

א. תחילת בניית המקדש תתבצע בידי אדם וסיומו בידי שמים. רמ"מ מבסס את דבריו על פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ד, כי "בנין העתיד להבנות... אינו מפורש ומבואר". מכאן רמ"מ מסיק שאותם פרטים שאינם מפורשים ומבוארים יתגלו וייבנו בידי שמים.<sup>77</sup>

יש כאן ב"זעיר אנפין" רעיון דומה לשתי התקופות שבימות המשיח, אם כי בפרקי זמן קצרים יותר. בשלב הראשון המקדש נבנה בידי אדם; שלב זה הוא ביטוי למשיחיות הטבעית ולחובתו ההלכתית של האדם לקחת חלק במשיחיות זו. שלב שני הוא ביטוי למשיחיות נסית, ואינו פעולת האדם אלא "בידי שמים".

72 ראה שם, עמ' תנח-תנט. ►

73 רמ"מ מצטט בקשר לכך את דברי הרמב"ם ב"אגרת תחיית המתים": "ודע כי ההבטחות הללו ודומיהן שאנו אומרים שהן משל, אין דברנו זה החלטי" (אגרות הרמב"ם, מהד' קאפח, עמ' פז). המשך דברי הרמב"ם שם אינו עולה בקנה אחד עם פרשנותו של רמ"מ. כוונתו של הרמב"ם בפשטות היא כי הוא מפרש את המקרא על פי עמדתו הפילוסופית, ולא על פי מסורת ברורה מימי הנביאים או החכמים. ►

74 הבחנה דומה ראה אצל כשר, על הספר, עמ' 183. ►

75 ראה רביצקי, על דעת, עמ' 93 הערה 43. ►

76 לקוטי שיחות יא, עמ' 98 הערה 61. ►

77 ראה שערי גאולה, ב, עמ' קי-קיב. ►

ב. אם הגאולה תבוא באופן של "לא זכו" — ייבנה בית המקדש בידי אדם, ואם תבוא הגאולה באופן של "זכו" — ייבנה בידי שמים.<sup>78</sup> כאמור לעיל רמ"מ סובר שהבחנה בין גאולה במצב של "זכו" לבין גאולה במצב של "לא זכו" היא ההבחנה בין משיחות נסית למשיחות טבעית. הרמב"ם, כפוסק, מתייחס למה שמתחייב מבחינה הלכתית כאשר הגאולה היא טבעית, ואולם אין הוא סותר, לפי רמ"מ, את האפשרות שהגאולה תהיה נסית, ובכלל זה שבית המקדש ייבנה בידי שמים.<sup>79</sup>

המשותף לשתי הדרכים שהצגנו לעיל הוא התייחסותו של רמ"מ למשנתו המשיחית של הרמב"ם כמשנה הלכתית, ותפיסה הרמוניסטית המשלבת גישות שונות.

3. הגדרת מאורעות פוליטיים, לאומיים ואוניברסליים בנפלאות הגאולה<sup>80</sup> — רמ"מ מתייחס למאורעות פוליטיים, ניצחונות צבאיים וכדומה כנסים ונפלאות, ואף משווה את האירועים הפוליטיים בשנת תשנ"א לנסים של יציאת מצרים. ואלה דבריו: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות..." מזה יש התשובה ליהודים ששואלים: בעמדנו ב"שנת אראנו נפלאות" — איפוא רואים ניסים ונפלאות, ועוד בדוגמת הניסים ונפלאות בעת יציאת מצרים ופורים? י צריכים רק לפתוח את העינים ולהביט אל המאורעות האחרונות בחלקו האחר של העולם כפי שהודפס בעיתונים — רואים בגלוי ממש איך שהתרחשו ומתרחשים ניסים ונפלאות (כדוגמת הניסים ביציאת מצרים) לטובת בני ישראל ולטובת העולם כולו, החל מכך ש"למכה מצרים בבכוריהם", בכורי אוה"ע עצמם ביטלו את הכח ושליטה של צורר היהודים וצורר כנגד אנשים אחרים (כולל לא־יהודים)... ענין נוסף בהמאורעות בזמן האחרון שרואים בהם ניסים ונפלאות — היא היציאה של ריבוי יהודים ממדינה ההיא, שהיא בדוגמת יציאת מצרים.<sup>81</sup>

מאורעות אלה, לפי רמ"מ, הם מפעולותיו של מלך המשיח עצמו. ואלה דבריו:

ורואים בפועל איך שנפעל ה"וילחום מלחמות ה'" וינצח בכמה וכמה ענינים — ודוקא מתוך מלחמה של שלום.<sup>82</sup>

במילים אחרות, רמ"מ מייחס את הניצחון במלחמת המפרץ, את נפילת הקומוניזם ואת יציאת יהודי ברית המועצות לפעולותיו של מלך המשיח, קרי: שלו עצמו. גם את

78 ראה לקוטי שיחות, יג, עמ' 84 הערה 36. ▶

79 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' תנח. אופנים נוספים ל"תיווך" בין השיטות ראה שם, עמ' תנט; שערי גאולה, ב, עמ' קיב-קטו. ▶

80 מעניינת ההשוואה בין תפיסה זו של רמ"מ לתפיסתו של ראי"ה קוק על "אחדות של נס וטבע", ראה שוורץ, הציונות, עמ' 77-79. ▶

81 התועדויות תשנ"א, ג, עמ' 105-106. ראה גם רביצקי, הקץ, עמ' 266. ▶

82 התועדויות תשנ"ב, א, עמ' 297. ▶

ההסכמה בין נשיא ארה"ב לנשיא רוסיה על הפסקת מירון החימוש בין המעצמות והפניית המשאבים לשיתוף פעולה כלכלי ולפעולות רווחה רמ"מ מפרש כפעולה של מלך המשיח. ואלה דבריו:

וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וביטול כלי נשק וההוספה בהענינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו — תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאתים"<sup>83</sup>... — ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה... ליתר ביאור: כיון שנמצאים ב"זמן השיא" של ביאת משיח צדקנו... רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים. (ההדגשה במקור)<sup>84</sup>

לא במקרה ציין רמ"מ פעמים מספר בשנת תשנ"א את מעלתו של ה"נס המלובש בטבע" על פני נסים "שלמעלה מן הטבע".<sup>85</sup> נסים אלה הם המאפיינים את המאורעות של שנת תשנ"א, שרמ"מ ראה בה שנת גאולה.<sup>86</sup> מעלתו של ה"נס המלובש בטבע" קשורה עם מהותה של הגאולה, חיבור האלוהות עם העולם. ואלה דברי רמ"מ:

...שיש מעלה מיוחדת בהתלבשות הנס בטבע, כידוע שעי"ז [= שעל ידי זה] שאלקות (נס של הקב"ה) מתלבשת בדרך הטבע (לא ע"י שבירת הטבע, ע"י יציאה מגדרי הטבע)... מתגלה ענין עמוק יותר באלקות... שזוהי כללות הכונה בבריאת העולם — שבעולם שנברא בשם אלקים, עולם הכפוף להגבלות חוקי הטבע, יתגלה ש"בראשית ברא אלקים גו'" (בראשית א, א).<sup>87</sup>

ה"נס המלובש בטבע" הוא גילוי אלוהי ה"מתלבש" בגדרי העולם ואינו פורץ את גדרי הטבע. יש לציין כי הבחנתו של רמ"מ בין נסים "שלמעלה מן הטבע" לבין נסים "המלובשים בטבע" מקבילה להבחנתו של הרמב"ם בין מופתים "בדברים הנמנעים בטבע" למופתים "בדברים האפשריים בטבע".<sup>88</sup>

כאמור, רמ"מ סבור כי המאורעות הפוליטיים בראשית שנות ה-90 הנם תוצאה

83 ישעיה ב, ד; מיכה ד, ג. ►

84 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 268. ►

85 ראה התוועדויות תשנ"א, א, עמ' 175; שם, ב, עמ' 227-218, 383; שם, ג, עמ' 56. ►

86 עניין זה מוזכר פעמים רבות בשיחות משנה זו. למשל: "כבר ראו בפועל 'נפלאות' המעידים שזוהי ה'שנה שמלך המשיח נגלה בו'" (התוועדויות תשנ"א, ד, עמ' 39). מעניינת ההשוואה לחישוב הקץ שמביא הרב חיים דוד הלוי, הרואה בשנת תש"נ את שנת הגאולה. ראה ח"ד הלוי, עשה לך רב, א, עמ' יד-טו. את החישוב הזה הרב הלוי מייחס אף לגאון מווילנא. עוד על חישובי הקץ של הרב הלוי ראה עשה לך רב, ב, עמ' רנג-רנו; שם, ט, עמ' שצה-שצו; הנ"ל, תורת חיים — בראשית, עמ' קמח-קנו. ►

87 התוועדויות תשנ"א, ב, עמ' 383. ►

88 אגרות הרמב"ם, מאמר תחיית המתים, מהד' קאפח, עמ' צח. ראה פונקנשטיין, טבע, עמ' 33. ►

מפעולותיו של מלך המשיח. מסיבה זו הוא מתייחס לעליית יהודי ברית המועצות כאל "קיבוץ גלויות" וכחלק מתהליך הגאולה. כאמור לעיל סירב רמ"מ לראות במדינת ישראל התגשמות של "קיבוץ גלויות" ו"אתחלתא דגאולה", וביסס את דבריו על קביעתו של הרמב"ם כי משיח "מקבץ נדחי ישראל" (מלכים פי"א ה"א).<sup>89</sup> מניין שביחס לעליית יהודי ברית המועצות בראשית שנות ה-90 יש לרמ"מ גישה שונה? הבה נעיין בדבריו מתוך שיחתו האחרונה, כ"ה באדר א תשנ"ב:

רואים במוחש שכבר התחיל (משך זמן לפנ"ז) בפועל ובפשטות קיום ההבטחה ד"יוסיף אדניי שנית ידו גו' ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ"<sup>90</sup> — בהקיבוץ גלויות דרכים מבני ממדינות שונות בעולם לארצנו הקדושה בחסד וברחמים [ולא באופן של סכנה, כמו פעם...]<sup>91</sup>

את "קיבוץ הגלויות" של יהודי רוסיה רמ"מ רואה כפעולה משיחית. כבר בשנת תשכ"ז דיבר רמ"מ על כך שהיציאה העתידה של יהודים מרוסיה תהיה פעולתו של משיח.<sup>92</sup> ראינו כי רמ"מ שילב בדרכים שונות את המשיחות האפוקליפטית והמשיחות הנטורליסטית. יש לציין כי בכל אופן אין מקום במשנתו של רמ"מ למשיחות אפוקליפטית במובן של "שינוי מהותי ועמוק בקוסמוס עד כדי הריסה ובניה מחדש".<sup>93</sup> אדרבה, רמ"מ מדגיש בשיחות מספר את הקשר ההדוק בין העולם הטרומי משיחי, "גולה", לבין העולם המשיחי, "גאולה". ואלה דבריו:

תוכנו של כל דבר מתבטא בשמו. כן הוא גם בהנוגע להגאולה — יכולים אנו לקבל מושג מתוכנה ע"י התבוננות בפירוש שמה "גאולה"... במלה "גאולה" רואים אנו דבר פלא: תיבת "גאולה" היא אותן אותיות דתיבת "גולה" (גלות) אלא בתוספת אל"ף!... ולכאורה אינו מובן: גאולה היא הפך הגמור מגלות... וי"ל הביאור בזה: גאולה אין פירושה, שע"י היציאה מגלות מזניחים את החיים, הפעולות והעולם שהי[ה] (קודם) בגלות. אדרבה: גאולה פירושה, שהמציאות שהיתה קודם משועבדת בגלות נעשית (לא בטלה ח"ו, אלא) משוחררת...

רמ"מ קושר את הדברים למשנתו הנטורליסטית של הרמב"ם. ואלה דבריו:

וכפסק דין הרמב"ם "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי[ה] שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג... אמרו

89 ראה לעיל, הערה 45. רמ"מ עמד שם אף על סדר הדברים: בניין בית המקדש ואחר כך קיבוץ גלויות. נראים הדברים כי הטיעון המרכזי של רמ"מ הוא קיבוץ גלויות על ידי משיח, ולא דווקא סדר המאורעות. ►

90 ישעיה יא, יא-יב. ►

91 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 371. ►

92 ראה שיחות קודש תשכ"ז, א, עמ' 34-36; וולפא, יחי, עמ' רכד. ►

93 שוורץ, הרעיון, עמ' 9. ►



חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד", החידוש אז יהי[ה] — ש"ויחזדו כולם לדת האמת", "ויתקן (משיח) העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד". עפ"ז מובן מדוע תיבת "גאולה" כוללת את התיבה "גולה", אבל בתוספת אל"ף. הגאולה אינה מבטלת ה(עבודה ב)גלות. אדרבה: הגאולה ענינה להעלות את ה(חיים ב)"גולה" (ע"י שחרור כל הענינים מהגלות) ומזה גופא לעשות "גאולה" — עי"ז שמגלים בכל הענינים ד"גולה" את האל"ף דאלופו של עולם.<sup>94</sup>

מהותה של הגאולה על פי רמ"מ אינה עולם חדש העומד בסתירה לעולם הישן, אלא הגילוי של האימנציה האלוהית בעולם, גילוי בתודעת האדם וגילוי במציאות האובייקטיבית. גילוי בתודעת האדם הוא ההכרה ש"כל הנמצאים... לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" (יסודי התורה פ"א ה"א), היינו, לפי פירוש רמ"מ, מציאותם האמיתית היא "אמתת המצאו".<sup>95</sup> הגילוי של האימנציה האלוהית במציאות האובייקטיבית תתבטא בעולם מושלם<sup>96</sup> ובחיים נצחיים, "נשמה בגוף".<sup>97</sup> העולם החדש אינו נוצר על חורבנו של העולם הישן, אלא מעלה את העולם הישן לדרגה מושלמת; שלמות בתודעה האנושית, שלמות מוסרית וחברתית, שלמות בקיום המצוות ושלמות מצד העולם עצמו, היינו שאין בו חולי, רעב, מוות וכדומה.<sup>98</sup> ברעיון זה רמ"מ משתמש כדי "להרגיע" את מי שחושש מגאולה אפוקליפטית. ואלה דבריו:

ישנו מענה לכל אלה שמתפלאים ונבהלים מכך שמרעישים שכל יהודי צריך לעשות ולפעול שהגאולה תבוא תיכף ומיד ממש. (ובהיותם אנשים "פתוחים", מבטאים הם בדיבור את פליאתם ודאגתם): כאשר משיח יבוא מיד, מה יהי[ה] — שואלים הם — עם כל הפעולות והענינים שפעלו במשך כו"כ [= כמה וכמה] שנים בגלות:

94 התוועדויות תשנ"א, ג, עמ' 177-179.

95 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קצד-קצה.

96 ראה הדרנים על רמב"ם וש"ס, עמ' סד-ע.

97 ראה קונטרס עניינה של תורת החסידות, עמ' ד. עניין החיים הנצחיים, נשמה בגוף, חזר ונשנה פעמים רבות בשיחות רמ"מ, במיוחד בשנים תשנ"א-תשנ"ב. לדוגמה: "שאז יהיו לכאו"א מישאל חיים נצחיים כפשוטם, החל מבנ"י שבדורנו זה, נשמות בגופים, לאורך ימים ושנים טובות, לא רק מאה ארבעים ושבע שנה, כשני חיי יעקב, ולא רק ק"פ שנה כשני חיי יצחק, אלא חיים נצחיים, ועד"ז, בנוגע לבנ"י בכל הדורות שלפנ"ז, ש'הקיצו ורננו שוכני עפר', ובנוגע לבנ"י בכל הדורות שלאח"ז, עד סוף כל הדורות" (התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 92). יתר על כן, רמ"מ מחדש כי אלה החיים בימות המשיח לא יצטרכו למות כדי לקום בתחיית המתים, אלא זוכים לחיים נצחיים, "נשמות חיים בגופים חיים ללא הפסק ח"ו בחיים כלל" (שם, עמ' 90).

98 בהדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' ריח, ציטט רמ"מ את דברי הרמב"ם: "לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה... שהטובה תהיה מושפעת הרבה..." (מלכים פי"ב ה"ה), וכתב על כך: "שמשתנה מציאות העולם באופן שגם מצד עצמו לא יהיו בו ענינים בלתי רצויים (רעב ומלחמה), כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג". (ההדגשה במקור).

העסקים שהם הקימו, הרכוש והנכסים שהם צברו, החברים והקשרים, הן בין בני"י והן בין אוה"ע, שקשרו, ועוד כיו"ב? והמענה על זה הוא, שאין מה לפחד, כיון שגאולה אין הפירוש שבטל כל "מנהגו של עולם", הדברים הטובים שנפעלו (ע"פ תורה) בגלות. אדרבה: גאולה כוללת בתוכה את כל הענינים (טובים) ד"גולה", באופן שהם מתעלים למצב דגאולה, למעלתם ושלמותם האמיתית — עי"ז שמגלים בהם את (האל"ף) אלופו של עולם.<sup>99</sup>

רמ"מ מתייחס כאן להיבט פסיכולוגי.<sup>100</sup> בגאולה האפוקליפטית יש יסוד מרתיע ופחד מהבלתי נודע, מהריסת הקיים, מנטילת ההישגים שאליהם הגיע אדם בכוחות עצמו וכדומה. רמ"מ מודע לחששות אלה ומשתמש בגאולה הנטורליסטית של הרמב"ם בתור "הרגעה". אף שאין רמ"מ מזדהה לחלוטין עם קביעת הרמב"ם ש"עולם כמנהגו נוהג", הוא שולל מאידך גיסא משנה משיחית המבוססת על הרס העולם הישן, שעל חורבותיו יצמח עולם חדש שאין כל דמיון בינו לעולם שקדם לו. נמצא שגם אם רמ"מ סובר כי בעידן המשיחי יתרחשו נסים, אין מדובר כאן במשנה משיחית אפוקליפטית.

### שלילת האוידנציה של המשיח — משיחות אקטיבית

משנתו הנטורליסטית של הרמב"ם הובילה אותו לשלול את הצורך באוידנציה של המשיח.<sup>101</sup> זהותו של המשיח מתבררת לאחר מעשה. המשיחות נבחנות לאור התוצאות, ואין על המשיח להביא ראיות מוקדמות למשיחותיו. יתר על כן, גם משיח שנכשל הרי הוא "ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו". ברור מדברי הרמב"ם כי אין המשיח מקבל בגילוי שמימי את זיהויו כמשיח, שאם כן מדוע משיח שנכשל הוא מ"השלמים והכשרים", הרי התברר שהוא נביא שקר? מכאן שהמשיח עצמו אינו יודע בוודאות כי הוא המשיח אלא לאחר מעשה. הרמב"ם מעניק, אם כן, לגיטימציה לפעילות למען הגאולה, כאשר הוא מתווה את קווי הפעילות. ואלה דבריו:

ואם יעמוד מלך מבית דוד,<sup>102</sup> הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה

99 התועדויות תשנ"א, ג, עמ' 186-187. ►

100 על מודלים פסיכולוגיים של המשיחות ראה שוורץ, ארץ, עמ' 221-222; הנ"ל, הציונות, עמ' 72-74. ►

101 הדברים מכוונים לפסקי הרמב"ם בהלכות מלכים, ולא לדבריו שב"אגרת תימן". בעניין שלילת האוידנציה של המשיח והשלכותיה ראה ברגר, תוצאותיה; שוורץ, הרעיון, עמ' 84 והערה 90. ►

102 דרישה זו על פי פשוטה בלתי אפשרית, שכן משיח הוא זה שמחדש את מלכות בית דוד, וכיצד יש מציאות של מלך מבית דוד כל עוד אין משיח? על כורחך התכוון הרמב"ם במילה "מלך" לאו דווקא למי שחלים עליו דיני המלכות, אלא למנהיג בישראל. כמו כן, הדרישה "מבית דוד" אינה ברורה. וכי כיצד יוכיח המנהיג המיועד שהוא אכן מבית דוד? האם התכוון הרמב"ם למסורת משפחתית? הדברים אינם ברורים. בכל אופן, כך יש להבין את שנכתב ב"לוח היום יום" של רמ"מ

שבכתב ושבעל פה, ויכף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' — הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל — הרי זה משיח בודאי, ויתקן את העולם כלו לעבוד את ה' ביחד... ואם לא הצליח עד כה, או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו (מלכים פי"א ה"ד).

שליטת הצורך באוידנציה משיחית היא שאפשרה לרמ"מ לפעול למען גאולת עם ישראל והעולם על פי הדגם המימוני של "בחזקת משיח". המשיחיות הנטורליסטית של הרמב"ם "התאימה" לרמ"מ, מבחינה זו שהיא אפשרה את הפעילות המשיחית שלו. מסתבר כי רמ"מ ניסה לחקות את דמותו של המשיח כפי שצוירה על ידי הרמב"ם.<sup>103</sup> מבחינה זו, מנהיגותו של רמ"מ היא פרשנות פרגמטית למשיחיות המימונית.<sup>104</sup>

מה כוללת הפעילות המשיחית של רמ"מ?

1. "הפצת המעיינות" — תורת חב"ד<sup>105</sup>

ב"הפצת המעיינות", היינו תורת חב"ד לדידו של רמ"מ, חברו יחדיו תפיסתו של הרמב"ם, המעמידה את ידיעת ה' במרכז החזון המשיחי, ומילוי משאלתו של המשיח (באיגרת הבעש"ט): "יפוצו מעינותיך חוצה". בשיחה לרגל "חג הגאולה — יט כסלו" רמ"מ מסביר מדוע דווקא בדורות האחרונים מותר וצריך לפרסם את "פנימיות התורה", הוזה במשנתו עם תורת חב"ד. ואלה דבריו:

מצינו כמה ענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צ"ל בנוגע לענינם העיקרי של ימות המשיח — "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויין בתורתה וחכמתה", שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" — שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי גילוי פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא... ועל ידי "יפוצו מעינותיך חוצה" — פירסום והפצת מעיינות החסידות, בכל מקום ומקום עד שיגיעו גם חוצה — נזכה בקרוב (כהבטחת מלך המשיח להבעש"ט) לקאתי מר דא מלכא משיחא, שאז יקויים היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ובמהרה בימינו ממש.<sup>106</sup>

כי ר' שניאור זלמן הוא צאצא של המהר"ל מפרג, "מגזע הגאונים המיוחסים לדוד בן ישי" (שם, עמ' 13). בדרך זו רמ"מ מייחס אף את עצמו לדוד בן ישי. כמו כן, בהתוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 106, רמ"מ כותב: "...דרכותינו נשיאינו המיוחסים לבית דוד משבט יהודה...".

103 ראה דן, אפוקליפסה, עמ' 318.

104 "קראוס הראה בעבודת הדוקטור (קראוס, לחיות) כי מנהיגותו של רמ"מ מבוססת על פעילות משיחית. על דבריו יש להוסיף כי רמ"מ פועל כמשיח על פי הלכות מלכים של הרמב"ם.

105 על הפצת המעיינות אצל רמ"מ ראה קראוס, לחיות, פרקים רביעי וחמישי, עמ' 109-160.

106 לקוטי שיחות, ל, עמ' 172-175.

כיצד קשורה "הפצת המעיינות" למשנתו המשיחית של הרמב"ם? רמ"מ מתבסס בדבריו על שני עקרונות במשיחיות המימונית:

- א. ידיעת האל כמרכז הרעיון המשיחי.
- ב. האנושות צועדת באופן הדרגתי להכרה נכונה של האל.<sup>107</sup> עיקרון זה קשור למשיחיות הנטורליסטית של הרמב"ם. משיחיות נטורליסטית אינה מאפשרת מעבר חד של האנושות<sup>108</sup> ממצב תודעתי אחד למשנהו. כל לימוד ופרסום של ידיעת ה' בעולם הם בבחינת היישרת הדרך למלך המשיח. ידיעת ה' במשנתו של רמ"מ זהה בעיקר עם התאוסופיה החב"דית, ומכאן שלדידו לימוד והפצת תורת חב"ד הם הכנה לעידן המשיחי. את הקשר בין המשיחיות הנטורליסטית של הרמב"ם לבין "הפצת המעיינות" ביטא רמ"מ ביתר בהירות בדברים האלה:

בנוגע לימות המשיח — פוסק הרמב"ם: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". ולכאורה, תמוה ביותר: מכיון ש"באותו הזמן... לא יהי[ה] עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... ישיגו דעת בוראם" — איך לך שינוי גדול יותר מזה, כאשר במקום העסק בעניני העולם לא יהי[ה] העסק אלא לדעת את ה' בלבד, וא"כ, כיצד אומר הרמב"ם ש"אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד"?! אלא ודאי בהכרח לומר שענין זה ("ישיגו דעת בוראם") לא יהי[ה] באופן של דילוג מן הקצה אל הקצה (שאז אין לך שינוי גדול מזה), כי אם, באופן שיתרגלו ויתכוננו לכך בדרכי הטבע — מכיון שכבר ב"ערב שבת", לפני ימות המשיח, יהי[ה] הענין דהשגת דעת בוראם ע"י לימוד תורת החסידות! וכאמור באופן של הבנה והשגה דוקא, עד כדי כך, ששייך לומר שבענין זה אין שינוי בין עוה"ז לימות המשיח, שלכן, "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד"! <sup>109</sup>

עיסוקו של רמ"מ בתורת הגאולה אינו עיסוק תאורטי בלבד, אלא פרגמטי. כהכנה לגאולה הוא רואה חובה לעצמו לפרסם ולהנחיל את קיום מצוות ידיעת ה' באמצעות לימוד תורת חב"ד. חסידי חב"ד מייסדים במצוותו של רמ"מ שיעורים בספר ה"תניא" ובספרי חב"ד אחרים בכל מקום אפשרי, ומפרסמים את תורת חב"ד בעלונים לפרשת שבוע, על אף זרותה לציבור הרחב.

2. הפצת היהדות באמצעות "מבצעי המצוות",<sup>110</sup> בתי חב"ד ומוסד ה"שליחות"<sup>111</sup> היא פרשנותו הפרגמטית של רמ"מ ל"יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה". רמ"מ

107 ראה פונקנשטיין, טבע, עמ' 49-58.

108 ראה מורה הנבוכים, ג, לב.

109 שערי גאולה, א, עמ' רצב.

110 על מבצעי המצוות ראה קראוס, לחיות, פרק שביעי, עמ' 198-237.

111 על מוסד השליחות ראה שם, פרק שישי, עמ' 162-197.

הבהיר את עמדתו כי בדורנו אין להחזיר בתשובה "בהפחדות ואיומים בעונשים קשים", וכי "הדרך היחידה לקרב לבם של בני"י לאביהם שבשמים היא ההוכחה בדרכי נועם ודרכי שלום מתוך אהבת ישראל".<sup>112</sup> ברור, אם כן, כי אין לפי רמ"מ מקום ל"יכוף" כפשוטם של דברים, וכי הוא מפרש את ה"יכוף" כהשפעה רוחנית ולא כאיום מכוח סמכות.<sup>113</sup>

3. פעילות פוליטית ורוחנית, הקשורה מבחינתו של רמ"מ עם "ילחם מלחמות ה'";<sup>114</sup>

א. מאבק למען ארץ ישראל השלמה.<sup>115</sup> קריאה לאיסור נסיגה משטחים, כולל התנגדות לאוטונומיה ערבית והכרזת מלחמה גלויה נגד ממשלה שתפעל בכיוון זה. להדגמת פעילות מסוג זה נצטט קטעים מדבריו של רמ"מ אל השר משה קצב בשנת תשנ"ב:

שמעתי לאחרונה שמועה מוזרה ומבהילה בנוגע לדיבורים והחלטה של הממשלה בארץ ישראל, אודות מסירת חלקים מארץ ישראל... דיבורים אלו הם בגדר האיסור המפורש ד"לא תחנם" שאסור למסור שום חלק מארץ ישראל לאוה"ע [= לאומות העולם]. ודיבורים אלו יביאו סוכ"ס [= סוף כל סוף] למסירת חלקים מארץ ישראל בפועל. וממילא נמצא שזה שמדברים אודות זה ה"ז כפירה בה' ובתורתו ובארץ ישראל ובקדושת ישראל. דיבורים אלו אודות תכנית האוטונומיה[ה], הינם צעד ראשון למסירת חלקים מארץ ישראל... והרי זה ענין של פקוח נפשות ממש... רק עצם הדיבור בנוגע לתכנית האוטונומיה[ה] הוא חילול ה' וחילול הקודש... ובנוגע לפועל לדעתי — צריכים לראות ששמיר יבטל מיד את ההחלטה והדיבורים אודות אוטונומיה[ה]. אני כל הזמן לחמתי שתהי[ה] ממשלה של שמיר, וכשם שעשיתי הכל שהי[ה] ביכלתי שתקום דוקא ממשלה שראש הממשלה יהי[ה] שמיר הרי באם ימשיכו בכיוון זה אודות דיבורים כאלו אזי אני מנחם מענדל<sup>116</sup> יהי[ה] הראשון שילחם בכל התוקף ובכל הכחות שלי נגד שמיר שתתפרק הממשלה!... בטח תמסור זאת למר שמיר... בכל התוקף כפי שאני אמרתי את זה.<sup>117</sup>

112 התוועדויות תשנ"א, ב, עמ' 115. ►

113 באגרות קודש, ו, עמ' קכא, רמ"מ מצטט את דברי הדמב"ם ("ואם יעמוד מלך...") וכותב: "היינו שצ"ל איש כפשוטו ברמ"ח אברים והוגה בתורת ה' ולוחם מלחמת ה' והוא יתחיל בהפצת התורה והרמת קרנה ואח"כ יקבץ הגלויות וכו' וכו'". רמ"מ מתרגם, אם כן, את ה"יכוף" של הרמב"ם ל"הפצת התורה והרמת קרנה". השווה לטברסקי, מבוא, עמ' 363 והערה 328. ►

114 מלחמות ה' על פי הרמב"ם הן מלחמות עם ישראל נגד אויביו. ראה הלכות מלכים, פ"ז הט"ו. ►

115 שיחותיו של רמ"מ בנושא זה רוכזו בספר "קראתי ואין עונה". ►

116 נדיר במיוחד שרמ"מ ידבר על עצמו בגוף ראשון, ומה גם תוך כדי הזכרת שמו. ראה קראוס, לחיות, עמ' 35 הערה 82; עמ' 46 הערה 48; עמ' 245. ►

117 התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 376-378. ►



רמ"מ נימק את פעולותיו בכיוון זה בנימוקים הלכתיים וביטחוניים,<sup>118</sup> אולם קרוב לוודאי שמאחורי פעילות זו מסתתרת מגמה משיחית.<sup>119</sup> המגמה המשיחית בהתנגדותו של רמ"מ להחזרת שטחים נראית בבירור בדבריו הבאים:

...מאז נבואת בלעם יודעים כבר אומות העולם שב"אחרית הימים" תהיה ארץ ישראל שייכת ליהודים, והם רואים ללא כל ספק שכבר כעת "אחרית הימים" — וכפי שראינו זאת בניסים הגלויים שהקב"ה עשה בארצנו הקדושה, שהיה "זה היום עשה ה' וגו'". אילו זכינו — כבר אז היתה מסתיימת הגלות ומתחילה האתחלתא דגאולה, ויחד עם זה גם הגאולה האמיתית והשלימה, אולם מאחר ולא זכינו — באו אנשים מוגי לב, פחדנים, שיש להם "רגש נחיתות" בפני ה"גוי'שקייט" ושלחו מיד שליח [לוושינגטון] להודיע שהם מוכנים למסור בחזרה את השטחים שכבשו... וזה עיכב את הגאולה!<sup>120</sup>

נראים הדברים כי איסור החזרת שטחים נובע אצל רמ"מ לא רק מטעמים הלכתיים אלא קשור לעניין הגאולה. החזרת שטחים נתפסת כמעשה החותר נגד מהלך הגאולה.

ב. פעולות רוחניות למען ניצחון צה"ל במלחמות. רמ"מ ליווה, באמצעות שלוחיו, את מלחמות ישראל השונות בפעילות רוחנית למען ניצחון צבאי של צה"ל. להדגמת פעילות מסוג זה נצטט מדבריו של רמ"מ המעידים על פעילותו בזמן מלחמת לבנון:

צריכים להשתדל לחזק את הקשר של אנשי הצבא לכל עניני היהדות, ולכל לראש בטחון אמיתי ב"ה' אלקי הצבאות"... צריכים לחזק את הקשר שלהם לכל עניני יהדות... ובמיוחד ע"י קיום מצות תפילין,<sup>121</sup> כדרשת חז"ל שמ"ש "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך"<sup>122</sup> — קאי על תפילין שבראש.<sup>123</sup> ועד"ז ישנו ענין מיוחד הנפעל ע"י כתיבת אות בספר תורה לזכותו של כאו"א הנמצאים ב"צבא הגנה לישראל" — שבודאי ישתדלו לרשום את כאו"א מהם בא[חד] מספרי התורה הכלליים... כדאי שכאו"א יוסיף בכל עניני יהדות, ובפרט במצות הצדקה... ויעשו זאת לזכותם של אנשי הצבא המגנים על ארץ הקודש;<sup>124</sup> על השולחן מונח ספר התניא שהודפס בבירות... לפני מספר ימים... ובד בבד עם

118 ראה וולפא, דעת.

119 ראה רביצקי, הקץ, עמ' 270.

120 קראתי ואין עונה, עמ' 222. ייתכן כי מלחמת ששת הימים נתפסה אצל רמ"מ כמלחמה של המשיח הואיל והייתה בתקופת "נשיאותו", והוא ליווה אותה בפעולות רוחניות למען הניצחון, כפי שיבואר להלן.

121 על "מבצע תפילין" ראה קראוס, לחיות, עמ' 223-238.

122 דברים כח, י.

123 בבלי, ברכות ו ע"א.

124 קראתי ואין עונה, עמ' 546-547.

הדפסת ספר התניא בעיר ביירות, ערכו התוועדות חסידית עם אנשי הצבא... ולמדו שם בספר התניא, והתפללו ונתנו צדקה בבית הכנסת ובית המדרש הנמצא בביירות... וכמו כן מונח כאן על השולחן ספר התניא שנדפס בעיר צור... וכן הדפיסו את ספר התניא בעיר צידון... נוסף על הנחת תפילין...<sup>125</sup>

הפעולות הרוחניות האלה התפרשו, קרוב לוודאי, אצל רמ"מ כמימוש דברי הרמב"ם "לחם מלחמות ה' וינצח". ראינו כבר לעיל כי הוא מתייחס לניצחון במלחמת המפרץ ולקריסת הקומוניזם כניצחון של המשיח. על אחת כמה וכמה הדברים נכונים לגבי מלחמות ישראל. כפי שהראינו לעיל אישר רמ"מ את פסק ההלכה של רבני חב"ד המכתיר אותו בתור "חזקת משיח", נמצא אם כן כי אין הכרח לדעתו שמלך המשיח יהיה מצביא כדוגמת בר כוכבא. אף פעילות רוחנית למען ניצחון ישראל במלחמותיו היא בגדר מלחמת ה'.<sup>126</sup>

4. פעילות אוניברסלית המופנית כלפי אומות העולם.<sup>127</sup> פעילות זו כוללת שידול גויים לקיום שבע מצוות בני נח וקריאה להתנהגות מוסרית המושתתת על אמונה בבורא עולם ובהשגחתו. את פעילותו האוניברסלית קשר רמ"מ עצמו לתפקידו של המשיח "לתקן כל העולם כולו לעבוד את ה' ביחד".<sup>128</sup> רמ"מ בולט מבין המנהיגות היהודית בפעילות מסוג כזה. הוא הדגיש בשיחות רבות את הפן האוניברסלי של הגאולה בהסתמכו על הלכות משיח של הרמב"ם, והרחיק לכת יותר מזה בקריאה לחסידיו לתרגם את כתבי חב"ד לשפות זרות כדי שיוכנו על ידי אומות העולם. חידושו של רמ"מ מרחיק לכת, שכן על פי ההלכה "גוי שעסק בתורה — תיב מיתה" (הלכות מלכים, פ"י ה"ט). כיצד, אם כן, רמ"מ סובר שגויים ילמדו את תורת חב"ד? הבה נעיין בדבריו:

...ותכלית השלימות בזה תהי[ה] בימות המשיח — ש"לא יהי[ה] עסק כל העולם (גם אומות העולם) אלא לדעת את ה' בלבד... שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה',<sup>129</sup> היינו, ש"דעה את ה'" (ידיעת מעשה מרכבה וכיו"ב, עיקר ענינו של "סיני") נמשכת וחודרת בשכל האדם... ומתאחדת עמו... ע"י לימוד פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה... בתורת חסידות חב"ד, כולל גם ע"י התרגום... בשבעים לשון דאומות העולם... ועד שיהי[ה] מובן גם לאומות העולם (שגם הם מחוייבים בשלילת ע"ז ובהאמונה בבורא העולם ומנהיגו), שזוהי ההכנה לקיום היעוד "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".<sup>130</sup>

125 שם, עמ' 561. ►

126 ראה גם הרב משה פיינשטיין, אגרות משה, אורח חיים, ד, עמ' קסד. ►

127 על פעילותו והשקפתו האוניברסלית של רמ"מ ראה רביצקי, הקץ, עמ' 261-262; קראוס, לחיות, 280-305. ►

128 ראה רביצקי, שם, עמ' 262; קראוס, שם, עמ' 288-290. ►

129 ישעיה יא, ט; הלכות מלכים, פי"ב ה"ה. ►

130 צפניה ג, ט; התוועדויות תשנ"ב, ב, עמ' 273. ►

רמ"מ רואה בחיוב עיסוק של גויים בתורת חב"ד מכיוון שתורה זו, לדידו, מבארת את העניינים הקשורים עם האמונה באל ושלילת עבודה זרה. אף ששבע מצוות בני נח אינן כוללות באופן פוזיטיבי את האמונה בבורא עולם, רמ"מ סובר כי אמונה זו היא התשתית של שבע מצוות בני נח,<sup>131</sup> ומשום כך חובה על בן נח לעסוק בענייני אמונה כפי שפסק הרמב"ם "לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהם בלבד" (שם).

בדברי רמ"מ המובאים לעיל משוקעים יסודות מימוניים מובהקים המנוסחים במסגרת השקפתו החסידית של רמ"מ. היסודות המימוניים הם: העמדת ידיעת מעשה מרכבה כתכלית הגאולה, ושיתוף כל האנושות באידאל זה. הניסוח של רמ"מ הוא "דעה את ה' נמשכת וחודרת בשכל האדם"; ידיעת ה' היא ביטוי לאימנציה האלוהית בעולם, ובהקשר זה בשכל האדם,<sup>132</sup> ויש בה מימוש האידאל "להיות לו דירה בתחתונים".<sup>133</sup>

### המודל האנתרופולוגי העתידני ומעמדה של ההלכה בתקופה המשיחית

יסוד חשוב בתורת המשיחיות המימונית הוא — נצחיות ההלכה. דב שוורץ מסביר כי יסוד זה נובע מתפיסתו הרציונלית של הרמב"ם את המצוות, וממשנת הגאולה הנטורליסטית. הא כיצד? על פי הרמב"ם להלכה תפקיד מרסן ומחנך.<sup>134</sup> לו היה המודל האנתרופולוגי העתידני מושלם ונטול תאוות ויצרים, לא היה צורך עוד במסגרת ההלכתית. אך על פי משנתו הנטורליסטית של הרמב"ם גם האדם העתידני יהיה טבעי, וממילא ההלכה עדיין רלוונטית עבורו. מסיבה זו אין הרמב"ם יכול לקבל את הגישה ש"מצות בטלות לעתיד לבא" (בבלי, נידה סא ע"ב).<sup>135</sup>

רמ"מ, בעקבות הרמב"ם, מדגיש את נצחיות ההלכה בעידן המשיחי, אך על רקע תפיסת המצוות ומודל אנתרופולוגי שונה מהפשט המימוני. על פי רמ"מ האדם העתידני יהיה אכן נטול יצרים, לפחות בתקופה השנייה של ימות המשיח, ואף על פי כן ההלכה תישמר. הוא מסביר כי מצוות התורה נצחיות מפני שהרצון האלוהי במצוות אינו בשביל מטרה ותכלית אחרת, כגון זיכוך האדם או העולם, אלא רצון מצד עצמו.<sup>136</sup> רמ"מ נותן פירוש חדש ומקורי למאמר "מצות בטלות לעתיד לבא":

הגדר ד"מצוות", ציווי לאדם — שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחר שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה

131 ראה קראוס, לחיות, עמ' 292.

132 ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 116.

133 ראה לעיל, הערה 48.

134 ראה טברסקי, מבוא, עמ' 323 והערה 188.

135 ראה שוורץ, הרעיון, עמ' 18, 83-84.

136 ראה לעיל, פרק רביעי, עמ' 102-104.

ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד",<sup>137</sup> כפי שיהיה בפועל ובגלוי לעתיד לבוא – לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (מדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות.<sup>138</sup>

לפי פרשנותו של רמ"מ תתקיים ההלכה לעתיד לבוא לא כהיענות לציווי חיצוני אלא מתוך הזדהות מוחלטת עם רצון האל. משמעות המאמר "מצות בטלות לעתיד לבא", על פי רמ"מ, היא כי הרצון האלוהי יתממש, אבל לא כמצווה. המושג "מצוה" מניח קיום נפרד של מצוה ומצוה, ואילו ליהודי לעתיד לבוא לא תהיה תודעה קיומית נפרדת מהאל. בנשמת היהודי תתגלה העצמות האלוהית, ורצון האל יתקיים בדרך "ממילא". פרשנותו של רמ"מ למאמר "מצות בטלות לעתיד לבא" משלב מודל אנתרופולוגי אפוקליפטי, בתקופה השנייה של ימות המשיח, עם שמרנות הלכתית ברוח הנטורליסטית. יש כאן דוגמה נוספת לסינתזה שרמ"מ יוצר בין משיחיות אפוקליפטית לבין משיחיות נטורליסטית.

דב שוורץ מוכיח כי על פי הרמב"ם לא ישתנה טבעו של האדם בעידן המשיחי, מהדגשתו של הרמב"ם את מצוות ערי מקלט בזמן הגאולה.<sup>139</sup> רמ"מ מתייחס לעניין ערי המקלט לאור פרשנותו למשיחיות המימונית, וכותב שני הסברים לצורך בערי מקלט בעידן המשיחי:

1. הצורך בערי מקלט מתייחס לתקופה הראשונה של העידן המשיחי. בתקופה זו "תהי[ה] עדיין מציאות הרע בעולם". אולם בתקופה השנייה של העידן המשיחי, היינו בתחיית המתים, "יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם".<sup>140</sup>
  2. ערי המקלט בעידן המשיחי ישמשו את הרוצחים בשגגה לפני כן, היינו "בזמן הזה".<sup>141</sup>
- נמצא כי רמ"מ מחזיק ביסוד מימוני ומעמיד אותו על יסודות חב"דיים. מכל מקום, חשוב לו, לרמ"מ, להציג את תורתו כתואמת את המשנה המימונית, ובודאי לא כסותרת אותה.

### ידיעת ה' בעידן המשיחי

בידוע שידיעת ה' עומדת במרכז ההגות הדתית והפילוסופית של הרמב"ם. את ספר "משנה תורה" הרמב"ם פותח בידיעת ה' ומסיים בידיעת ה'. כפי שהזכרנו לעיל, רמ"מ

137 למקורה של האמרה ראה תשבי, קודשא. רמ"מ מפנה לזוהר, ג, דף ע"ג ע"א, ואולם שם נאמר "ג דרגין אינון מתקשרין דא בדא, קוב"ה אורייתא וישראל". ראה תשבי, הזוהר, עמ' שעב-שעג. ►

138 שערי גאולה, ב, עמ' שטו-שטז. ►

139 ראה שוורץ, שם, עמ' 84. ►

140 שערי גאולה, ב, עמ' קמ והערה 108. ►

141 שם, עמ' ריא. ►

מרבה לעסוק ב"הדרנים על הרמב"ם" בקשר שבין פתיחת "משנה תורה" לסיומו. להלן נציג שניים מפירושו של רמ"מ המאירים צדדים שונים בשיטתו לגבי ידיעת ה' בעידן המשיחי. נצטט תחילה את ההלכה הראשונה והאחרונה בספר "משנה תורה":

יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם, לא נמצאו אלא מאמתת המצאו (הלכות יסודי התורה, פ"א ה"א).  
ובאותו הזמן... ולא יהיה כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט) (הלכות מלכים, פי"ב ה"ה).

### ידיעת העצמות האלוהית

ב"הדרן על הרמב"ם" משנת תשמ"ח רמ"מ עומד על שני הבדלים בין הפתיחה לסיום:<sup>142</sup>

1. בהלכה הראשונה אין שם "הויה" מפורש אלא ברמז בלבד, היינו בראשי התיבות של ארבע המילים הראשונות, ואילו בהלכה השנייה מפורש שם "הויה" בפסוק "מלאה הארץ דעה את ה' [הויה]".
  2. בהלכה הראשונה האל הוא היסוד של המציאות ו"מודגש שישנו בנין שלם", היינו מציאות העולם "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם", ואילו בסיום ההלכה האחרונה, "כמים לים מכסים", "מודגש להיפך — שמציאות הארץ כולה... מלאה ב'דעה את ה'', עד כדי כך שה'דעה את ה'' מכסה את מציאות הארץ כולה... שלא רואים את מציאות הארץ, אלא את המים, 'דעה את ה''".<sup>143</sup> רמ"מ מכוון בדבריו לתפיסה אקוסמיסטית או פנאנתאיסטית, כפי שנבאר להלן.
- בפרשנותו להבדלים אלה רמ"מ נעזר בדברי הרמב"ם ב"מורה הנבוכים" א, סח המסביר את ההבדל בין שם "הויה" לשאר שמותיו של האל. הרמב"ם מסביר שם כי כל שמותיו של האל נגזרים מתוארי פעולותיו. השם היחיד המורה על עצמותו של האל הוא שם "הויה". על פי דברי הרמב"ם רמ"מ מסביר את ההבדלים בין פתיחת "משנה תורה" לסיומו כך: בפתיחת "משנה תורה" מדובר על הכרת האל כסיבת המציאות או כבורא עולם, ואילו בסיום "משנה תורה" מדובר על ידיעת העצמות האלוהית. על פי הפילוסופיה המימונית ידיעת העצמות בלתי אפשרית, אולם על פי פרשנותו של רמ"מ

142 ראה הדרנים על הרמב"ם ו"ש"ס, עמ' קלה-קנו. ►

143 שם, עמ' קלט. ►



תהיה בעידן המשיחי ידיעת האל ידיעה פוזיטיבית של העצמות.<sup>144</sup> ההבדל בין ידיעת ה' בזמן הזה לבין ידיעת ה' בזמן הגאולה מסביר את שני ההבדלים שרמ"מ עמד עליהם לעיל:

1. בהלכה הראשונה שם "הויה" אינו מפורש כי אם ברמז, הואיל ואין בכוחנו להכיר את עצמותו של האל אלא להכיר את האל כסיבת המציאות. לעומת זאת בהלכה האחרונה שם "הויה" מפורש, שכן בעידן המשיחי תתגלה עצמותו של האל. יש להעיר כי פרשנותו של רמ"מ, מלבד שאינה עולה בקנה אחד עם הפילוסופיה המימונית, אינה עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם באותה הלכה עצמה: "וישיגו דעת בוראם כפי כה האדם"; השגת האל כבורא (תואר פעולה) ולא השגת העצמות.
  2. ההסתרה של העצמות האלוהית "נותנת מקום למציאות העולם", לעומת זאת הגילוי של העצמות האלוהית פועל "תכלית הביטול לגמרי, שמציאות הארץ כולה... אינה נראית, מכיון שמכוסה לגמרי ב'דעה את ה'".<sup>145</sup>
- לכאורה מדובר כאן בתפיסה אקוסמיסטית,<sup>146</sup> אבל נראה לי שאין זה מדויק להגדיר כך את תפיסתו של רמ"מ.<sup>147</sup> נעיין בדבריו:

בימות המשיח יהי[ה] הגילוי באופן תמידי, מכיון שיחדור בגדרי העולם, היינו, שמציאות "הארץ" נשארת בקיומה, "מקבלת" הגילוי דהוי[ה], אבל באופן שכל מציאותה מכוסה וחדורה לגמרי ב'דעה את ה'", "כמים לים מכסים", בדוגמת הנבראים שבים שנראו רק המים, שכל מציאותם היא — מי הים.<sup>148</sup>

כוונתו של רמ"מ היא שאין משמעות גילוי העצמות שלילת קיומו של העולם, אלא ההבנה שהעולם עצמו הוא אלוהות.<sup>149</sup> מציאותו של העולם אינה אשליה, אך מציאותו כישות נפרדת מהאל היא האשליה. העולם אינו אלא גילוי של האלוהות. נראה כי דבריו של רמ"מ מכוונים לתפיסה פנאנתאיסטית יותר מאשר לתפיסה אקוסמיסטית.

144 ראה גם התוועדויות תשנ"ב, א, עמ' 318. ►

145 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קנ. ►

146 ראה קראוס, לחיות, עמ' 89. על האקוסמיזם בחב"ד ראה לעיל, פרק שני, הערה 47. ►

147 אני מתייחס אך ורק לעמדתו של רמ"מ ב"הדרן" זה. שאלת האקוסמיזם במשנת חב"ד נדונה בהרחבה בספרות המחקר, ואף כאן נגענו בה. ראה לעיל, פרק שני, עמ' 56-59; לעיל הערה 54. לשאלת האקוסמיזם במשנת רמ"מ נדרש מחקר בפני עצמו שישווה את ניסוחיו של רמ"מ בכתביו השונים. העמדה שאנו מציגים כאן דומה למסקנתו של מ' חלמיש בעניין האקוסמיזם במשנת ר' שניאור זלמן (משנתו, עמ' 127-132). מכל מקום, יש להסתייג מקביעתו של י' קראוס כי "את

שיטת רמ"מ ניתן להגדיר כאקוסמיסטית במובנה השלם" (לחיות, עמ' 85 הערה 55). ►

148 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' קנא. ►

149 "הענין ד'מכסים' אינו שולל מציאותו, כי גדר מציאותו הוא המציאות דאלקות" (שם, עמ' קסט). ►

## ידיעת אל אוניברסלית

ב"הדרן על הרמב"ם" משנת תשמ"ה רמ"מ עומד על הפן האוניברסלי של ידיעת ה' בעידן המשיחי, ועל הקשרו להלכה הראשונה ב"משנה תורה".<sup>150</sup> מדברי הרמב"ם "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" רמ"מ מדייק שגם אומות העולם תהיינה שותפות, בזמן הגאולה, לידיעת ה'.<sup>151</sup> על דברי הרמב"ם רמ"מ מקשה:

ולכאורה: בשלמא בני ישראל, עם קרובו שניתן להם נשמה קדושה חלק אלקה ממעל ממש, מובן שכל מציאותם היא "דעה את ה'". אבל איך יתכן לומר כן בנוגע ל"כל העולם", שכל מציאותו יהי[ה] "לדעת את ה'"?<sup>152</sup>

בבסיס קושייתו של רמ"מ עומדת ההבחנה הקבלית והחסידית בין נשמות ישראל לנשמות אומות העולם.<sup>153</sup> נשמות ישראל הן "חלק אלוה ממעל ממש",<sup>154</sup> ואילו נשמות אומות העולם "הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל".<sup>155</sup> מתוך הנחה כזו קשה לקבל את התיאור המימוני על ידיעת ה' אוניברסלית בימות המשיח. להנחה זו אין כמובן יסוד בדברי הרמב"ם, וממילא אין כל קושי להבין מדוע אין הרמב"ם מחלק בין ישראל לאומות העולם. אולם, כפי שהזכרנו, כך דרכו של רמ"מ, לקרוא את דברי הרמב"ם במשקפיים חב"דיים. כיצד רמ"מ עונה על שאלתו? נעיין בדבריו הבאים:

הנה לזה "מתכיפין התחלה להשלמה" ולומדים תיכף בתחילת ספר היד: יסוד היסודות... וכל הנמצאים... לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו... וזהו מה שיתגלה לעתיד לבא... שאז תתגלה אמיתית מציאותו של כל הארץ... "אמתת המצאו".<sup>156</sup>

כוונתו של רמ"מ היא כי בזמן הזה אמנם מציאותם של הגויים שייכת ל"קליפות הטמאות", היינו מציאות המסתירה את האלוהות ובעלת תודעה של יש נפרד, אבל לעתיד לבוא תתגלה מציאותם האמיתית של כל הנבראים, היינו האלוהות. בידיעת ה' לעתיד לבוא תהיינה שותפות גם אומות העולם, הואיל וגם מציאותן האמיתית, שלהן, היא אלוהות. רמ"מ קושר את תפיסתו האוניברסלית של הרמב"ם עם השקפתו הפנאנתאיסטית שלו עצמו.

- 150 ראה הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' פא-צו. בדברינו להלן נתייחס רק לסוף ההדרן, עמ' צד-צז. ►  
151 רמ"מ מסביר כי מה שכתב הרמב"ם בהמשך ההלכה "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים" אינו בא לשלול את ידיעתן של אומות העולם. דברי הרמב"ם בהלכה זו הם המשך לדבריו בהלכה הקודמת: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה...". ►

- 152 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמ' צז. ►

- 153 ראה חלמיש, יחסם. ►

- 154 תניא, פרק ב, ו ע"א. ►

- 155 שם, פרק א, ו ע"א. ►

- 156 הדרנים על הרמב"ם וש"ס, שם. ►

## סיכום

פרשנותו של רמ"מ למשיחיות המימונית משתלבת בתפיסה ההרמוניסטית של חסידות חב"ד למשנת הרמב"ם. רמ"מ מציג משיחיות שיש בה סינתזה בין משיחיות אפוקליפטית למשיחיות נטורליסטית, וכן בין משיחיות פסיבית למשיחיות אקטיבית. כמו כן, לא ניתן לנתק את פרשנותו של רמ"מ למשיחיות המימונית ממשיחיותו האישית של רמ"מ. רמ"מ מצא ברמב"ם את הסמכות הפילוסופית וההלכתית לפעילותו המשיחית. המשיחיות המימונית "התאימה" לרמ"מ מהבחינות הבאות:

1. הרמב"ם הוא היחיד מחכמי ישראל שתורת המשיחיות שלו נוסחה כפסק הלכה ולא רק כמשנה הגותית בלבד. רמ"מ רואה חשיבות יתרה במשנה הלכתית לעומת משנה הגותית או פרשנית.<sup>157</sup>
2. הרמב"ם הגדיר את ימות המשיח ותחיית המתים כעיקר באמונה, ואף פסק כך להלכה. מיקומן של הלכות משיח בסוף ספר "משנה תורה" מלמדות, לדעת רמ"מ, על חשיבותן של הלכות אלה ועל היותן תכליתו של כל הספר.
3. רמ"מ הבין מפסקי הרמב"ם כי אין גאולה ואין "אתחלתא דגאולה" ללא משיח. מבחינתו של רמ"מ, גישה זו מחזקת את משנת קודמיו ששללו את הציונות, ובכלל זה את הציונות הדתית.
4. משנתו הנטורליסטית של הרמב"ם, שלילת האווידנציה המשיחית והדגם של "בחזקת משיח", היוו מקור השראה ולגיטימציה למשיחיות האקטיבית של רמ"מ.
5. הגאולה האפוקליפטית מעוררת חששות ורתיעה. רמ"מ, שעודד באופן מופלג את הציפייה לגאולה, נעזר במודל הנטורליסטי של הרמב"ם כדי להעביר את מסריו.
6. העמדת ידיעת ה' במרכז העידן המשיחי קושרת — לדידו של רמ"מ — את המשיחיות עם תורת חב"ד בכלל, ועם רמ"מ עצמו בפרט.

ספר "משנה תורה" נתפס בעיני רמ"מ כספר משיחי, כמשתמע מדבריו הבאים:

157 בקשר למשנתו ההלכתית-משיחית של הרמב"ם כתב רמ"מ: "פס"ד [= פסק דין] הלכה למעשה הוא דוקא בספרי הפוסקים, ולא במדרשי חז"ל ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס" (לקוטי שיחות, ה, מתורגם, עמ' 150 הערה 51). על העדפתו של רמ"מ מקור הלכתי על פני מקורות אחרים גם בשאלות של מציאות היסטורית, ולא דווקא בשאלות הלכה למעשה, נלמד מדבריו הבאים: "בנוגע למשיחת שאל המלך... הרד"ק מפרש ש'לא היה זה שמן המשחה... אבל שמן אפרסמון הי[ה]'" (שמואל א' י, א)... אבל מדברי הרמב"ם משמע ששאל נמשח בשמן המשחה: בהלכות מלכים (פ"א ה"ז) כותב הרמב"ם... והנה, למרות גדלותו של הרד"ק... הרי פירושו לתנ"ך אינו בתור פסק הלכה, כי אם בתור פירוש בלבד, ואילו הרמב"ם הוא פוסק להלכה, וא"כ הפס"ד להלכה הוא — ששאל נמשח בשמן המשחה" (התועדויות תשמ"ג, א, עמ' 505-506). ►

ויתירה מזו... פעל הרמב"ם גם את הענין ד"כל ימי חייו להביא לימות המשיח", כידוע שספר הרמב"ם כולל כל הלכות התורה, גם הלכות השייכות לזמן שבית המקדש קיים, וגם ההלכות דימות המשיח (בסיום ספרו), שמורה לבנ"י ההלכות שקשורים עם ימות המשיח, איך צריך להתכונן לזה והסדר בפועל דביאת הגאולה האמיתית והשלימה.<sup>158</sup>

ההכנה לעידן המשיחי נעשית "ע"י שמחזקים ומוסיפים בלימוד ספר משנה תורה להרמב"ם... ובפרט — בספר הרמב"ם עצמו — הלכות מלך המשיח בשני הפרקים האחרונים בסיום ספר משנה תורה".<sup>159</sup>

158 התוועדות תשנ"ב, ב, עמ' 105. ►

159 שם, עמ' 107. ►

## אחרית דבר

סוגיית התפיסה של משנת הרמב"ם בחסידות חב"ד היא פרשה נכבדה האחוזה בצורה אורגנית בסוגיות יסוד של ההגות החב"דית. משנת הרמב"ם מוארת בחב"ד באור חדש, וכמו כן משנת חב"ד מוארת באור חדש על רקע משנת הרמב"ם.

יחסם של הוגי חב"ד לרמב"ם ולמשנתו מורכב. הוגי חב"ד היו מודעים לפער שבין משנתו הפילוסופית של הרמב"ם לבין משנתם החב"דית היונקת ממקורות קבליים והמוטבעת בחותם מיסטי. יחד עם זאת העריכו מורי חב"ד כי הרמב"ם זכה לנשמה "גבוהה", ולפיכך יש בדבריו ביטוי לא רק להישגיו השכליים אלא גם למעין מדרגה "רוחנית" העומדת מעל כישוריו האינטלקטואליים. הוגי חב"ד ראו ברמב"ם את "מורה הנבוכים" של הדור, וציינו את תפקידה החשוב של משנתו. במישור הכללי תרם הרמב"ם תרומה חשובה לביעור מחשבת עבודה זרה ומנהגיה, ולהצגת תפיסת אלוהות נקייה מהגשמה ומספיחיה. הרמב"ם הראה לכול כי אדם משכיל ופילוסוף יכול להיות מאמין גדול, דבק באל ובתורתו. במישור האישי נתפס הרמב"ם כמי שאמונתו ויראתו קודמים לחכמתו וכמי שהגיע לתכלית העבודה הדתית על פי חב"ד, היינו העבודה ב"ביטול" ועבודה בדרגת "יחודא עילאה". הרמב"ם הגיע בעזרת החקירה השכלית למה שאנשי המעלה בעידן החדש יכולים להגיע אליו רק בעזרת ההתבוננות המיסטית בנוסח חב"ד. מבחינה זו הפילוסופיה של הרמב"ם, כפי שהיא, אינה יכולה לשמש עוד כמורה דרך לעולים בית אל. הפילוסופיה של הרמב"ם זקוקה לשדרוג כדי להמשיך ולהיות אקטואלית. שדרוגה של פילוסופיית הרמב"ם למחשבת חב"ד נעשה בשני אופנים עיקריים. הראשון, תפיסת משנת הרמב"ם כנדבך של האמונה שמעליו עומדת מחשבת חב"ד. משנת הרמב"ם מייצגת את האמונה במיטבה במישור הרציונלי, ואילו משנת חב"ד מייצגת את האמונה במישור המיסטי. בדרך זו רואים הוגי חב"ד את משנתם כקומה על גבי קומה. לפיכך הם משתדלים לשלב בתורתם יסודות וציטוטים מדברי הרמב"ם. הוגי חב"ד מתייחסים לאמונה היהודית כאמונה שמתפתחת במהלך הדורות. משנת הרמב"ם הייתה גילוי האמונה המתאים לתקופתה, לאחר מכן התגלתה הקבלה (גם היא באופן מתפתח — קבלת הזוהר, הרמ"ק, האר"י), ולבסוף התאוסופיה החב"דית. ממילא אין לדחות את הפילוסופיה של הרמב"ם, אלא להתייחס אליה כאל שלב הכרחי של גילוי האמונה. האופן השני שבו משלבים הוגי חב"ד את משנת הרמב"ם הוא על ידי



הענקת משמעות חדשה לדבריו, משמעות כזו שנראית בעליל פעמים רבות כרחוקה ממחשבתו האמיתית של הרמב"ם. גם כאן ההנחה שעומדת מאחורי הפרשנות החב"דית לדברי הרמב"ם היא תפיסת האמונה המתפתחת. הרמב"ם זכה לכך שלדבריו — במיוחד בספר "משנה תורה" — יהיו תוקף וקדושה כמו לדברי חז"ל, וכשם שדברי חז"ל מתפרשים מדור לדור בצורות שונות ובאופנים שונים בהתאם לתפיסתם של חכמי הדור, כך גם דברי הרמב"ם. אין הכרח לפרש את דברי הרמב"ם בהתאם למה ש"באמת" חשב הרמב"ם, אלא בהתאם לתפיסת האמונה העדכנית. בשני הדורות האחרונים של הוגי חב"ד אנו מוצאים תפיסה כי הרמב"ם עצמו היה מקובל, אלא שנאלץ להסתיר זאת. אמירה זו, שנטענה בפי האדמו"ר השישי של חב"ד, רבי יוסף יצחק, התקבלה בתחילה בהסתייגות על ידי חתנו, רבי מנחם מענדל, האדמו"ר האחרון של חב"ד. עם השנים אימץ רמ"מ יותר ויותר את הגישה הזו ו"חשף" את הרמזים הנסתרים שבמשנת הרמב"ם. רמ"מ הביא את ההערצה לרמב"ם לביטויים קיצוניים עד כדי השוואה גמורה למשה רבנו, והקבלה בין תורת משה לתורת משה בן מימון. הערצתו של רמ"מ את הרמב"ם באה לידי ביטוי גם בתקנתו ללימוד יומי של "משנה תורה" לרמב"ם, ואף את נשות חב"ד וילדי חב"ד ציווה ללמוד לפחות את ספר המצוות של הרמב"ם.

בחינה של סוגיות תאולוגיות אחדות מראה כי היחס בין הוגי חב"ד לרמב"ם הוא יחס דו סיטרי. מחד גיסא, הרמב"ם "מעוצב" על פי תפיסתם של הוגי חב"ד, אך מאידך גיסא, הוא משמש גם כגורם מעצב.

ניתן לראות מגמה התפתחותית ביחסה של חסידות חב"ד לרמב"ם ולמשנתו, שאינה מנותקת אף מנטיותיהם האישיות של מוריה הרוחניים. מקום מיוחד בהתפתחות זו תופס הפילוסוף שבין אדמו"רי חב"ד, הלא הוא ה"צמח צדק", ב"ספר החקירה". ספר זה הנו ספר פילוסופי מובהק שעוסק בראיות שכליות לבריאת העולם. דיוניו של ה"צמח צדק" במשנת הרמב"ם הם חלק חשוב מהספר, ומגמתם משתלבת עם המגמה שתיארנו לעיל. בחלק הארי של הספר עסקנו בהגותו ובפועלו של רבי מנחם מענדל שניאורסון בכל הנוגע למשנת הרמב"ם. ביררנו את השלבים השונים בהתפתחות גישתו של האדמו"ר האחרון אל משנת הרמב"ם, את פרשנותו ל"משנה תורה" של הרמב"ם ואת הסוגיה המשיחית, שאף היא מעוגנת אצלו במשנת הרמב"ם. סימנם המובהק של כל אלה הוא ההמשכיות והשינוי כאחד ביחס לכל מה שקדם בחב"ד בנידון דנן. רמ"מ, שניתן לראות בו דמות מהפכנית, הביא מגמות קיימות בחב"ד מן קדמת דנא לידי פיתוחן הסופי ולעתים אף הקיצוני, וגם זאת לא בבת אחת אלא בדרך אבולוציונית, שכן אף תפיסותיו והשקפותיו התפתחו והשתנו במהלך שנות נשיאותו. רמ"מ התעסק באופן אינטנסיבי במשנת הרמב"ם, ובמיוחד ב"משנה תורה". רמ"מ שאף להציג בפרשנותו ל"משנה תורה" הרמוניה, ולעתים אף התאמה מוחלטת, בין משנת הרמב"ם למשנת חב"ד. ההתאמה בין הרמב"ם לחב"ד נתפסה אצל רמ"מ כהתאמה בין "נגלה" לתורה לבין "פנימיות" התורה.

בספרנו לא נרתענו מלעסוק בסוגיה הטעונה כל כך, והיא פעילותו המשיחית של רמ"מ. יחסו המיוחד של רמ"מ לרמב"ם קשור לדעתנו לתפיסת הגאולה שהעמיד רמ"מ במרכז פועלו והגותו. את פעילותו המשיחית עיצב רמ"מ על פי הדגם ההלכתי-מימוני של "בחזקת משיח". "ידיעת ה'", העומדת במרכז הרעיון המשיחי של הרמב"ם, "תורגמה" אצל רמ"מ לתאוסופיה החב"דית. העובדה כי הרמב"ם הוא פוסק ההלכה היחיד שכלל בספרו את המצוות הנוהגות בימות המשיח, כולל את התהליך המשיחי עצמו, מעידה אצל רמ"מ על אישיותו ה"משיחית" של הרמב"ם. טבעי, אם כן, שמי שראה את עצמו כמשיח יחוש קרבה נפשית יתרה למי שנתפס בעיניו כאישיות "משיחית". מסתבר כי עניין המשיחיות הוא סוד הקשר המיוחד שחש רמ"מ כלפי הרמב"ם.

את הפרשנות החב"דית למשנת הרמב"ם ראה רמ"מ כחלק מהחזון המשיחי עצמו. רמ"מ, כאדמו"ר חסידי, לא יכול היה להרשות לעצמו עיסוק אינטנסיבי כל כך במשנת הרמב"ם אלמלא הכשירו קודמיו את הקרקע לכך. רמ"מ ראה את עצמו כמי שממשיך את שושלת אדמו"רי חב"ד, וממילא מחויב למשנתם. למרות התמורות הרבות שחלו במשנה זו במהלך הדורות, ובפרט תמורות באופן ההנהגה, הפתיל שעליו חרוזות החוליות השונות קיים תמיד. בנידון דידן, פתיל זה הוא מעמדה הייחודי של משנת הרמב"ם בחסידות חב"ד לדורותיה.

## מקורות וקיצורים

### כתבי הרמב"ם

אגרות הרמב"ם, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשמ"ז.  
אגרות הרמב"ם, מהדורת הרב י' שילת, א-ב, ירושלים תשמ"ז-תשמ"ח.  
אגרות ותשובות להרמב"ם, ירושלים תשל"ח.  
אגרת תימן, מהדורת א"ש הלקין, ניו יורק תשי"ב.  
הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת הרב י' שילת, ירושלים תשנ"ו.  
מורה הנבוכים בתרגום ר' שמואל אבן תיבון עם פירושים, ורשה תרל"ב.  
מורה הנבוכים, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ז.  
מורה הנבוכים, מהדורת י' אבן-שמואל, ירושלים תשמ"ב.  
מורה הנבוכים, מהדורת מ' שורץ, תל אביב תשס"ג.  
משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ד-תשכ"ז.  
משנה תורה, מהדורת הרב י' קאפח, קרית אונו תשמ"ד-תשנ"ו.  
משנה תורה, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים - בני ברק תשל"ה-תשס"ו.  
משנה תורה, מהדורת מ"ד רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה.  
משנה תורה, מהדורת י' מקבילי, חיפה תשס"ו.  
ספר המצוות, מהדורת הרב ח' העליר, ירושלים תש"ו.  
ספר המצוות, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"א.

### כתבי חב"ד

ר' אהרן הלוי, שערי היחוד והאמונה, שקלאו תק"פ.  
— , שערי העבודה, שקלאו תקפ"א.  
ר' דב בער, אגרות קודש, ניו יורק תשמ"ז.  
— , אמרי בינה, ניו יורק תשמ"ה.  
— , דרך חיים, ניו יורק תשמ"ח.  
— , מאמרי אדמו"ר האמצעי, 18 כרכים, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ד.  
— , נר מצוה ותורה אור (שער האמונה ושער היחוד), ניו יורק תשנ"ה.  
— , עטרת ראש, ניו יורק תשל"ו.  
— , קונטרס פירוש המלות, ניו יורק תשנ"ג.  
— , שערי אורה, ניו יורק תשנ"ז.

- , שערי תשובה, ניו יורק תשנ"ה.
- , תורת חיים — בראשית, ניו יורק תשנ"ג.
- , תורת חיים — שמות, ניו יורק תש"מ.
- ר' הלל מפאריטש, לקוטי ביאורים, ניו יורק תשנ"ה.
- ר' יוסף יצחק, אגרות קודש, א-יד, תשמ"ה-תשנ"ח.
- , אדמו"ר ה"צמח צדק" ותנועת ההשכלה, ניו יורק תשל"ח.
- , ארבעה קול קורא מהאדמו"ר מליובאוויטש, ירושלים תש"ג.
- , ליקוטי דיבורים, א-ה, מתורגם ללשון הקודש על ידי א"ח גליצנשטיין, ניו יורק וכפר חב"ד תשמ"ט.
- , ספר המאמרים, 15 כרכים, ניו יורק תשמ"ו-תשמ"ז.
- , ספר המאמרים באתי לגני, כרכים א-ב, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"א.
- , ספר המאמרים — קונטרסים, א-ג, ניו יורק תשמ"ו.
- , ספר השיחות, ת"ש-תש"ה, מתורגם ללשון הקודש על ידי א"ח גליצנשטיין, ניו יורק וכפר חב"ד תשנ"ב.
- , קונטרס לימוד החסידות, ניו יורק תשנ"א.
- , קונטרס תורת החסידות, ניו יורק תשנ"א.
- ר' מנחם מענדל ("צמח צדק"), אגרות קודש, ניו יורק תשמ"ז.
- , אור התורה, 40 כרכים, ניו יורק תשכ"ז-תשנ"ז.
- , ביאורי הזהר, ניו יורק תש"נ.
- , דרך מצותיך, ניו יורק תשנ"ג.
- , ספר החקירה (דרך אמונה), ניו יורק תשט"ו.
- , ספר הליקוטים, 22 כרכים, ניו יורק תשמ"ב-תשמ"ח.
- ר' מנחם מענדל (רמ"מ), אגרות קודש, א-כה, תשמ"ז-תשנ"ט.
- , אמונה ומדע, אגרות קודש מכבוד קדושת אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש, כפר חב"ד תשל"ז.
- , היום יום..., מתורגם ללשון הקודש, ניו יורק וכפר חב"ד תש"ן.
- , התוועדויות, תש"י-תשכ"א, 30 כרכים, ניו יורק תשנ"ג-תשס"ז.
- , התוועדויות, תשמ"ב-תשנ"ב, 44 כרכים, ניו יורק תשמ"ב-תשנ"ד.
- , יין מלכות, א-ב, ניו יורק וכפר חב"ד תשמ"ט.
- , לקוטי שיחות, א-לט, ניו יורק תשמ"ה-תשס"א.
- , לקוטי שיחות, א-ט, מעובד בתרגום חופשי, ניו יורק תשנ"ד.
- , לקוטי שיחות, טו, מעובד בתרגום חופשי, ניו יורק תשנ"ד.
- , ספר המאמרים — מלוקט, א-ו, ניו יורק תשמ"ז-תשנ"ה.
- , ספר המאמרים, תשי"א-תשמ"ח, ניו יורק תשמ"ח.
- , קונטרס ענינה של תורת החסידות, ניו יורק תשנ"א.
- , קראתי ואין עונה, ירושלים תשס"ב.
- , רשימות, א-ט, ניו יורק תשנ"ה-תשנ"ט.
- , שיחות קודש, תש"י-תשמ"א, 67 כרכים, ניו יורק תשמ"ו.

- , שערי אמונה, ירושלים תשנ"א.
- , שערי גאולה, א-ב, ירושלים תשנ"ב.
- , שערי הלכה ומנהג, א-ד, ירושלים תשנ"ג.
- , שערי המועדים — חג החנוכה, ירושלים תשנ"ה.
- , תורת מנחם, הדרנים על הרמב"ם וש"ס, ניו יורק תשנ"ב.
- ר' שלום דובער, אגרות קודש, א-ה, ניו יורק תשמ"ו-תשמ"ז.
- , ספר המאמרים, 25 כרכים, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג.
- , קונטרס העבודה, ניו יורק תשנ"א.
- , קונטרס התפילה, ניו יורק תשנ"א.
- , קונטרס ומעין מבית ה', ניו יורק תשנ"ג.
- , קונטרס עץ חיים, ניו יורק תשנ"א.
- , תורת שלום — ספר השיחות, ניו יורק תשנ"ג.
- ר' שמואל, ליקוטי תורה — תורת שמואל, 15 כרכים, ניו יורק תשמ"ח-תש"ס.
- ר' שניאור זלמן, אגרות קודש, ניו יורק תשמ"ז.
- , הלכות תלמוד תורה, ניו יורק תש"ס.
- , לקוטי תורה, ניו יורק תשנ"ח.
- , מאמרי אדמו"ר הזקן, 25 כרכים, ניו יורק תשמ"ב-תשנ"ה.
- , סדר תפילות מכל השנה עם פירוש המלות עפ"י דא"ח, ניו יורק תש"ס.
- , שלחן ערוך הרב, א-ו, ניו יורק תשס"ה.
- , תורה אור, ניו יורק תשנ"ב.
- , תניא, ניו יורק תשנ"ב.

## אחרים

- |                     |   |
|---------------------|---|
| אגרות משה, או"ח     | פיינשטיין, משה, אגרות משה, אורח חיים, ד, ניו יורק תשמ"ב.  |
| אגרות משה, יו"ד     | פיינשטיין, משה, אגרות משה, יורה דעה, ג, ניו יורק תשמ"ב.   |
| אלבו, העיקרים       | יוסף אלבו, ספר העיקרים, ורשה תדל"ו.                       |
| בעש"ט               | ישראל בעש"ט, כתר שם טוב, ניו יורק תשמ"ז.                  |
| ברוך מקוסוב         | ברוך מקוסוב, עמוד העבודה, טשרנוביץ תרכ"ג.                 |
| גורן, המדינה        | גורן, שלמה, תורת המדינה, ירושלים תשנ"ו.                   |
| גלזנר, דור          | גלזנר, משה שמואל, דור רביעי על מסכת חולין, ירושלים תשל"ח. |
| הלוי, עשה לך רב     | הלוי, חיים דוד, עשה לך רב, א-ט, תל אביב תשל"ו-תשמ"ט.      |
| הלוי, תורת חיים     | הלוי, חיים דוד, תורת חיים, תל אביב תשנ"ב.                 |
| המגיד, אור תורה     | דב בער ממזריטש, אור תורה, ניו יורק תשמ"ו.                 |
| המגיד, מגיד דבריו   | דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, ניו יורק תשמ"ו.         |
| השל"ה               | הורביץ, ישעיה, שני לוחות הברית, ירושלים תשכ"ג.            |
| ויטאל, שער הגלגולים | ויטאל, חיים, שער הגלגולים, ירושלים תרס"ג.                 |



ויטאל, שער הכוונות, ירושלים תשמ"ו.	ויטאל, שער הכוונות
ויטאל, חיים, שערי קדושה, למברג 1859.	ויטאל, שערי קדושה
אזולאי, יוסף דוד, שם הגדולים, ורשה תרל"ו.	חיד"א
ליפשיץ, ישראל, דרוש אור החיים, בתוך ששה סדרי משנה עם פירושי הראשונים והאחרונים, ירושלים תשל"ו, סוף כרך יג [ללא ציון מספרי עמודים].	ליפשיץ, אור החיים
יהודה ליווא מפרג, גבורת ה', מכון מהר"ל, ירושלים תשנ"ט.	מהר"ל, גבורת ה'
מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, ורשה תרל"ט.	מנחם מנדל מוויטבסק
סולובייצ'יק, יוסף דב, איש ההלכה — גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט.	סולובייצ'יק, איש ההלכה
סולובייצ'יק, יוסף דב, בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו.	סולובייצ'יק, בסוד
סולובייצ'יק, יוסף דב, על התשובה, ירושלים תשל"ה.	סולובייצ'יק, על התשובה
עמדין, יעקב, סידור בית יעקב, תל אביב תשי"ז.	עמדין, סידור
פנחס מקוריץ, מדרש פנחס, בילגוריי תרפ"ט.	פנחס מקוריץ
שלמה בן אברהם פניאל, אור עינים, ירושלים תשמ"ג.	פניאל, אור עינים
צדוק הכהן מלובלין, אוצר המלך, לודז' תרצ"ט.	צדוק הכהן, אוצר המלך
צדוק הכהן מלובלין, ספר הזכרונות, לובלין תרע"ג.	צדוק הכהן, ספר הזכרונות
קוק, אברהם יצחק הכהן, דעת כהן, ירושלים תשכ"ט.	ראי"ה קוק
שך, אלעזר מנחם מן, מכתבים ומאמרים, ג, בני ברק תשמ"ח.	ראמ"מ שך
בחיי בן אשר, ביאור על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשנ"ד.	רבנו בחיי
סולובייצ'יק, חיים, חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, בריסק תרצ"ו.	רבנו חיים הלוי
ישראל מרוזין, לקוטי הר"י מדוזין — כנסת ישראל, ורשא תרס"ו.	ר"י מרוזין
יצחק בר ששת, שו"ת הריב"ש, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.	ריב"ש, שו"ת
יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג.	דיה"ל, הכוזרי
משה בן נחמן, כתבי רמב"ן, א-ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד.	רמב"ן
סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ל.	רס"ג
שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, א, ירושלים תש"ן.	רשב"א
דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, הוצאה ביקורתית, רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו.	ש"ץ, מגיד דבריו
שפינוזה, ברוך, תורת המדות, מהדורת י' קלצקין, רמת גן 1967.	שפינוזה

## מקורות משניים [פרסומים חב"דיים]

אורנשטיין, האמונה השלמה, צפת תשנ"ו.	אורנשטיין, האמונה
ביסטריצקי, ל', הרמב"ם ושו"ע אדמו"ר הזקן, ניו יורק תשנ"א.	ביסטריצקי, הרמב"ם
בית משיח, השבועון העולמי להפצת בשורת הגאולה, 330 (תשס"א).	בית משיח
גליצנשטיין, א"ח, ספר החסידות, א-ג, ניו יורק וכפר חב"ד תשנ"ג.	גליצנשטיין, החסידות
גליצנשטיין, א"ח, תומכי תמימים, משיחותיהם מאמריהם ומכתביהם של רבותינו נשיאי חב"ד, ניו יורק תשכ"ט.	גליצנשטיין, תומכי
היילמאן, ח"מ, בית רבי, ברדיטשוב 1903.	היילמאן, בית רבי
הלפרין, א"ד, ורבים השיב מעוון, כפר חב"ד תשנ"ט.	הלפרין, ורבים
וולפא, ש"ד, דעת תורה בעניני המצב בארץ הקדש, קרית גת תש"ם.	וולפא, דעת
וולפא, ש"ד, ותורה יבקשו מפיהו, קרית גת תשס"ב.	וולפא, ותורה
וולפא, ש"ד, יחי המלך המשיח, קרית גת 1992.	וולפא, יחי
לאופר, מ"מ, ימי מלך, א-ג, כפר חב"ד תשמ"ט-תשנ"א.	לאופר, ימי מלך
לאופר, מ"מ, כללי רמב"ם, כפר חב"ד תשנ"א.	לאופר, כללי רמב"ם

## מחקרים

אורנט, ל', רצוא ושוב — יסודות אתיים ומיסטיים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, תל אביב תשס"ז.	אורנט, רצוא
אטקס, ע', בעל השם: הבעש"ט — מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס.	אטקס, בעל השם
אטקס, ע', "דרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים", ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 321-354.	אטקס, דרכו
אטקס, ע', יחיד בדורו, ירושלים תשנ"ח.	אטקס, יחיד
אטקס, ע', "פרשת 'ההשכלה מטעם' והתמורה כמעמד תנועת ההשכלה ברוסיה", בתוך ע' אטקס (עורך), הדת והחיים — תנועת ההשכלה במזרח אירופה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 167-216.	אטקס, פרשת
אידל, מ', החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל אביב תשס"א.	אידל, החסידות
אידל, מ', "לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים", <i>AJS</i> (1980), 5, <i>review</i> , החלק העברי, עמ' א-כ.	אידל, לתולדות
אידל, מ', משיחיות ומיסטיקה, תל אביב תשנ"ב.	אידל, משיחיות
אידל, מ', קבלה — היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג.	אידל, קבלה
אידל, מ' "בין תפיסת העצמות לתפיסת הכלים בקבלה בתקופת הרנסנס", איטליה, ג (תשמ"ב), עמ' פט-קיא.	אידל, תפיסת
אלטשולר, מ', הסוד המשיחי של החסידות, חיפה ולוד תשס"ב.	אלטשולר, הסוד

- אליאור, ר', "בין 'התפשטות הגשמיות' לבין 'התפשטות האהבה גם בגשמיות', הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית", בתוך י' ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מנדלסון (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין: קובץ מחקרים בתרבות יהודית — ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 209-241.
- אליאור, ר', "ויכוח מינסק", בתוך מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"ב), עמ' 179-235.
- אליאור, ר', תורת אחדות ההפכים, התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.
- אליאור, ר', תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב.
- אלקיים, א', סוד האמונה בכתבי נתן העזתי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד.
- אסף, ד', דרך המלכות, ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז.
- אסף, ד', נאחז בסבך, פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים 2006.
- אפרת, י', הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, א, תל אביב תשכ"ה. בלידשטיין, י', התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד.
- בן מנחם, עניני בן ששון, לחקר בן ששון, משנתו ברגר, הרבי ברגר, תוצאותיה
- בן מנחם, עניני בן ששון, לחקר בן ששון, משנתו ברגר, הרבי ברגר, תוצאותיה
- ברטל, שמעון — "שמעון הכופר" — פרק בהיסטוריוגרפיה אורתודוקסית, בתוך י' ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מנדלסון (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין: קובץ מחקרים בתרבות יהודית — ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 243-268.
- גוטליב, א', "משמעותה של התפילה בקבלה הספרדית", בתוך ג"ח כהן (עורך), התפילה היהודית — המשך וחידוש, ירושלים תשל"ח, עמ' 168-189.
- גוטליב, י', התפיסה ההרמוניסטית של משנת הרמב"ם בחסידות חב"ד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג.

גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א.	גוטמן, הפילוסופיה גולדברג, נשמת
גולדברג, ש', נשמת הצדיק אחר הסתלקותו: רצף ותמורה בכתבי נשיאי חב"ד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג.	
גולדמן, א', מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), ירושלים תשנ"ז.	גולדמן, מחקרים
דובנוב, ש', תולדות החסידות, תל אביב תשכ"ז.	דובנוב, תולדות
דיזנדרוק, צ', "התכלית והתארים בתורת הרמב"ם", תרביץ, א (תר"ץ), עמ' 106-136; ב (תרצ"א), עמ' 27-73.	דיזנדרוק, התכלית
דינור, ב"צ, "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים", בתוך במפנה הדורות — מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשט"ו, עמ' 83-227.	דינור, ראשיתה
דינסטאג, י"י, "האם התנגד הגר"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם?", תלפיות, ד (תש"ט), עמ' 253-268.	דינסטאג, הגר"א
דינסטאג, י"י, "ההשגחה במשנת הרמב"ם — רשימה ביבליוגרפית", דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 5-28.	דינסטאג, ההשגחה
דינסטאג, י"י, "היחס העיוני בין חכמי הקבלה והרמב"ם — ביבליוגרפיה מוערת", דעת, 25 (תש"ן), עמ' 53-84; 26 (תשנ"א), עמ' 61-96.	דינסטאג, היחס
דינסטאג, י"י, "הנבואה במשנת הרמב"ם; ביבליוגרפיה", דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 193-228.	דינסטאג, הנבואה
דינסטאג, י"י, "הרמב"ם לאור חכמי הקבלה", בתוך ש' פדרבוש (עורך), הרמב"ם תורתו ואישיותו..., ניו יורק תשט"ז, עמ' 99-135.	דינסטאג, הרמב"ם
דן, י', אפוקליפסה אז ועכשיו, הרצליה 2000.	דן, אפוקליפסה
דן, י', המשיחיות היהודית המודרנית, תל אביב תשנ"ח.	דן, המשיחיות
דן, י', "כפל הפנים של המשיחיות בחסידות", בתוך ע' אטקס, י' ברטל וא' ריינר (עורכים), במעגלי החסידות, ירושלים תש"ס, עמ' 299-314.	דן, כפל
דן, י', "מפרדוקס תיאולוגי לפרדוקס היסטורי: תורת חב"ד ותולדות חב"ד", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 137-147.	דן, מפרדוקס
הבלין, ש"ז, "לתולדות הרמב"ם", דעת, 15 (תשמ"ה), עמ' 67-79.	הבלין, לתולדות
הורביץ, ש', "החסידות וההשכלה", העתיד, ב (תרפ"ג), עמ' 29-99.	הורביץ, החסידות
הורודצקי, ש"א, "הרמב"ם בקבלה ובחסידות", מאזנים, ג (תרצ"ה), עמ' 441-455.	הורודצקי, הרמב"ם
היינמן, י', טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשכ"ו.	היינמן, טעמי
הס, י' וא' שטורם (עורכים), שאלות על אלוהים, אור יהודה תשנ"ח.	הס ושטורם, שאלות

- הר"י, הערות, "הערות על הרב סולוביצ'יק והפילוסופיה של הרמב"ם", בתוך א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 95-107.
- הר"י, ז', "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון, 29 (1980), עמ' 198-212.
- הרטמן, הלכה, הרטמן, מורשת הרטמן, מנהיגות וולפא, איסור הרטמן, המחשבה וורטהיים, הלכות וייס, מחקרים וילנסקי, חסידים וינרוט, פמיניזם ורצבורגר, על נשיות זיו, רבנו חלמיש, יחסי חלמיש, יחסם חלמיש, מבוא חלמיש, משנתו חלמיש, נתיב טברסקי, ברור טברסקי, הלכה טברסקי, מבוא
- הר"י, ז', "הערות על הרב סולוביצ'יק והפילוסופיה של הרמב"ם", בתוך א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 95-107.
- הר"י, ז', "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון, 29 (1980), עמ' 198-212.
- הרטמן, ד', הלכה ופילוסופיה, תל אביב תשל"ט.
- הרטמן, ד', מורשת במחלוקת, ירושלים ותל אביב תשס"ג.
- הרטמן, ד', מנהיגות בעיתות מצוקה, תל אביב 1989.
- וולפא, ש"ד, "איסור לימוד חכמות חיצוניות ואופני ההיתר במשנת כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש", תחומין, יט (תשנ"ט), עמ' 419-438.
- וולפסון, צ"א, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח.
- וורטהיים, א, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשמ"ט.
- וייס, י', מחקרים בחסידות ברסלב, מ' פייקאז' (עורך), ירושלים תשל"ה.
- וילנסקי, מ', חסידים ומתנגדים, א-ב, ירושלים תש"ן.
- וינרוט, א', פמיניזם ויהדות, תל אביב 2001.
- ורצבורגר, ר', "על נשיות, משיחיות ומה שביניהן: נשים חוזרות בתשובה בחסידות חב"ד", בתוך ט' כהן (עורכת), להיות אשה יהודיה — דברי הכנס הבינלאומי הרביעי "אשה ויהדותה", ירושלים תשס"ז, עמ' 173-184.
- זיו, א', רבנו משה איסרליש, ניו יורק תשל"ב.
- חלמיש, מ', "יחסי צדיק ועדה במשנת רבי שניאור זלמן מלאדי", בתוך י' כהן (עורך), חברה והיסטוריה, ירושלים תש"ס, עמ' 79-92.
- חלמיש, מ', "יחסם של המקובלים לאומות העולם", בתוך מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), פילוסופיה ישראלית, תל אביב תשמ"ג, עמ' 49-71.
- חלמיש, מ', מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א.
- חלמיש, מ', משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו.
- חלמיש, מ', נתיב לתניא, תל אביב תשמ"ח.
- טברסקי, י', "ברור בדברי הרמב"ם הלכות מעילה פרק ח — לפרשת טעמי המצוות לרמב"ם", פרקים בתולדות החברה... מוקדשים לפרופ' יעקב כ"ץ..., ירושלים תש"ס, עמ' כד-לג.
- טברסקי, י', הלכה והגות, קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, א-ב, תל אביב תשנ"ב.
- טברסקי, י', מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א.



טברסקי, ר' יוסף אשכנזי	טברסקי, י', "ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם", בתוך ש' ליברמן וא' היימן (עורכים), ספר היוכל לכבוד שלום בארון, חלק עברי, ירושלים תשל"ה, עמ' קפג-קצד.
טייטלבוים, הרב מלאדי	טייטלבוים, מ', הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ב, ורשא תרע"ג.
יעקבסון, אהבת	יעקבסון, י', "אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי", תעודה, ז (תשנ"א), עמ' 353-414.
יעקבסון, במבוכי	יעקבסון, י', "במבוכי ה'אין' ובמבוכת ה'יש' — עיון בספרה של רחל אליאור, 'תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד', ירושלים תשנ"ג", קרית ספר, מוסף לכרך סח (תשנ"ח), עמ' 229-243.
יעקבסון, תורת	יעקבסון, י', "תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי", אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 307-368.
יעקבסון, תורתה	יעקבסון, י', תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו.
כהנא, הפולמוס	כהנא, י"ז, "הפולמוס מסביב לקביעת ההכרעה כהרמב"ם", סיני, לו (תשט"ו), עמ' שצא-תיא, תקל-תקלז.
כהנא, תאריך	כהנא, ק', "תאריך לידתו ופטירתו של הרמב"ם", נספח לספר הזיכרון של הריטב"א, ירושלים תשמ"ג.
כשר, על הספר	כשר, ח', "על הספר 'הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים'", מדעי היהדות, 39 (תשנ"ט), עמ' 171-191.
כשר, תלמוד	כשר, ח', "תלמוד תורה כאמצעי להשגת האל במשנת הרמב"ם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 71-81.
לאם, תורה	לאם, נ', תורה לשמה, ירושלים תשל"ב.
לוז, מקבילים	לוז, א', מקבילים נפגשים, דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882-1904), תל אביב תשמ"ה.
לוי, הרמנויטיקה	לוי, ז', הרמנויטיקה, תל אביב תשמ"ז.
לוי, עת חדשה	לוי, ז', הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה, ירושלים תשס"ו.
לוי, שערי	לוי, י', שערי תלמוד תורה, ירושלים תשמ"ז.
לוינגר, הדמב"ם	לוינגר, י', הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן.
לוינגר, על טעם	לוינגר, י', "על טעם הנזירות במורה נבוכים", ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר-אילן, ד-ה, רמת גן תשכ"ז, עמ' 299-305.
ליבוביץ, יהדות	ליבוביץ, ישעיהו, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ט.
ליבוביץ, עיונים	ליבוביץ, נחמה, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תשמ"ד.
לנדאו, דרכי	לנדאו, ד', על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה, חיפה תשס"ו.
מאהלר, החסידות	מאהלר, ר', החסידות וההשכלה, מרחביה 1961.
מורגנשטרן, מיסטיקה	מורגנשטרן, א', מיסטיקה ומשיחיות, ירושלים תשנ"ט.

מיכאל, הכתיבה מרגולין, מקדש	מיכאל, ר', הכתיבה ההיסטורית, ירושלים תשנ"ג. מרגולין, ר', מקדש אדם — ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימית בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה.
נהוראי, בעיית	נהוראי, מ"צ, "בעיית הנס אצל הרמב"ם", בתוך מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היוכל לשלמה פינס, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 1-18.
נהוראי, חסידי	נהוראי, מ"צ, "חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 465-487.
נהוראי, כופין	נהוראי, מ"צ, "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", בתוך ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה, תל אביב 1997, עמ' 364-381.
נהוראי, תורת	נהוראי, מ"צ, "תורת המצוות של הרמב"ם", דעת, 13 (תשמ"ד), עמ' 29-42.
נוראל, גלוי	נוראל, א', גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים תש"ס.
סטטמן ושגיא, דת סטניסלבסקי, התחלותיה	סטטמן ד' ושגיא א', דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג. סטניסלבסקי, מ', "התחלותיה של ההשכלה ברוסיה", בתוך ע' אטקס (עורך), הדת והחיים — תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 126-166.
סלומון, חילוק עובדיה, תולדות	סלומון, נ', "חילוק וחקירה", מדור דור, א (תשל"ט), עמ' 37-39. עובדיה, א', "תולדות רב האי גאון", סיני, ב (תרצ"ח), עמ' תקמט-תקצא.
עוזיאל, שלשלת	עוזיאל, ב"צ, "שלשלת הקבלה עד רב האי גאון", סיני, ב (תרצ"ח), עמ' תס"א-תצד.
עמדין, לחם	עמדין, י', לחם שמים, פירוש למסכת אבות, נדפס בתוך עץ אבות, סיגט תרע"ב.
ענקי, זאת	ענקי, ד', "זאת תורת הקנאות — על ספרו של ד' ברגר, 'הרבי מלך המשיח', שערוריית האדישות, והאיום על אמונת ישראל", אקדמות, יז (תשס"ו), עמ' 215-224.
פונקנשטיין, טבע	פונקנשטיין, ע', טבע היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם, תל אביב תשמ"ג.
פוקס, התפילה	פוקס, מ', "התפילה במחשבתו של הרמב"ם", בתוך ג"ח כהן (עורך), התפילה היהודית — המשך וחידוש, ירושלים תשל"ח, 142-167.
פייקאז', אידיאולוגיה פייקאז', צמיחת פינס, הרצאה	פייקאז', מ', בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד. פייקאז', מ', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח. פינס, ש', "הרצאה על מורה הנבוכים לרמב"ם", עיון, מז (תשנ"ח), עמ' 115-128.

- פינס, תולדות  
פינס, ש', תולדות הפילוסופיה היהודית מהרמב"ם עד שפינוזה, ירושלים תשנ"א.
- פישמן, רבנו  
פישמן, י"ל (עורך), רבנו משה בן מימון, קובץ תורני מדעי, ירושלים תרצ"ה.
- פכטר, אקוסמיזם  
פכטר, מ', "בין אקוסמיזם לתיאיוזם; תפיסת האלוהות במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין", בתוך ש' הלר-וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות היהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 139-157.
- פכטר, לבירור  
פכטר, מ', "לבירור המושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י כרקע להבנתם במחשבת החסידות", בתוך ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב), עמ' 171-210.
- פכטר, מילי  
פכטר, מ', מילי דשמיא לר' אלעזר אזכרי, תל אביב תשנ"א.
- פרשל, ממשה  
פרשל, ט', "ממשה ועד משה לא קם כמשה", הדאר (תשכ"ט), עמ' 627-628.
- פרידמן, החברה  
פרידמן, מ', החברה החרדית — מקורות מגמות ותהליכים, ירושלים 1991.
- פרידמן, הרמב"ם  
פרידמן, מ"ע, הרמב"ם המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב.
- פרידמן, משיח  
פרידמן, מ', "משיח ומשיחיות בחסידות חב"ד-לובביץ'", בתוך ד' אריאל-יואל, מ' ליבוביץ, י' מזור ומ' ענברי (עורכים), מלחמת גוג ומגוג, משיחיות ואפוקליפסה ביהדות — בעבר ובימינו, תל אביב 2001, עמ' 174-229.
- קויפמן, תרי"ג  
קויפמן, צ', "לקיים תרי"ג מצוות עד אין קץ" — טיפולוגיה של עבודה בגשמיות בהגות החסידות, דעת, 62 (תשס"ח), עמ' 127-165.
- קלנר, כפירה  
קלנר, מ', "כפירה בשוגג בהגות היהודית בימי הביניים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 393-403.
- קלנר, תורת  
קלנר, מ', תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1991.
- קראוס, השביעי  
קראוס, י', השביעי — משיחיות בדור השביעי של חב"ד, תל אביב 2007.
- קראוס, לחיות  
קראוס, י', לחיות עם הזמן, הגות והנהגה — הלכה ומעשה במשנתו של הרב מנחם מנדל שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"א.
- קראוס, נביא  
קראוס, י', "נביא הגאולה — נבואה וגאולה במשנתו של הרבי מליובאוויטש", בתוך א' צוריאלי (עורך), הנבא בן אדם — על הנבואה כאפשרות ממשית, ירושלים תשס"ז, עמ' 79-101.
- קרייסל, אהבת  
קרייסל, ח', "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 127-151.

קרייסל, חכם	קרייסל, ח', "חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו", אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 149-169.
רבינוביץ, יחס	רבינוביץ, צ"מ, "יחס הקבלה והחסידות להרמב"ם", בתוך י"ל פישמן (עורך), רבנו משה בן מימון, קובץ תורני-מדעי, ירושלים תרצ"ה, עמ' רעט-רפז.
רביצקי, הקץ	רביצקי, א', הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב 1993.
רביצקי, סערה	רביצקי, א', "סערה משיחית בין פורענות לשגשוג היסטורי", בתוך חירות על הלוחות — קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב תשנ"ט, עמ' 90-113.
רביצקי, עיונים	רביצקי, א', עיונים מימוניים, ירושלים ותל אביב תשס"ו.
רביצקי, על דעת	רביצקי, א', על דעת המקום, מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991.
רביצקי, קניין	רביצקי, א', "קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים", בתוך ש' ישראלי, נ' לאם וי' רפאל (עורכים), ספר היוכל לכבוד הרב סולובייצ'יק, א, ירושלים וניו יורק תשמ"ד, עמ' קכה-קנא.
רובינשטיין, יוסף פרל	רובינשטיין, א', יוסף פרל — על מהות כת החסידים, בתוספת מבוא וביאורים, ירושלים תשל"ז.
רוזנברג, והלכת	רוזנברג, ש', "והלכת בדרכיו", בתוך א' כשר ומ' חלמיש (עורכים), פילוסופיה ישראלית, תל אביב תשמ"ג, עמ' 72-92.
רוזנברג, תפילה	רוזנברג, ש', "תפילה והגות יהודית כיוונים ובעיות", בתוך ג"ח כהן (עורך), התפילה היהודית — המשך וחדוש, ירושלים תשל"ח, עמ' 85-130.
רוזנטל, הויכוח	רוזנטל, י', "הויכוח האנטי-מימוני באספקלריה של הדורות", מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 126-202.
רוס, פירושים	רוס, ת', "שני פירושים לתורת הצמצום; ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"ב), עמ' 153-169.
רוסמן, הבעש"ט	רוסמן, מ', הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס.
רות, ההידמות	רות, ח"י, "ההידמות לאל ורעיון הקדושה", בתוך הדת וערכי החיים, ירושלים תשל"ג.
רפאל, חסידות	רפאל, י', על חסידות וחסידים, ירושלים תשנ"א.
רפל, שבע	רפל, ד', שבע החכמות, ירושלים תש"ן.
רפל, שקוד	רפל, ד', "הוי שקוד ללמוד... מה שתשיב לאפיקורוס", תחומין, ג (תשמ"ב), עמ' 477-484.
רפפורט-אלברט, התנועה	רפפורט-אלברט, ע', "התנועה החסידית אחרי 1772: רצף מבני ותמורה", ציון, נה (תש"ן), עמ' 183-245.
רצבי, אנטי	רצבי, ש', "אנטי ציונות ומתח משיחי בהגותו של הרב שלום דובער", הציונות, כ (תשנ"ו), עמ' 77-101.

שבייד, הרמב"ם	שבייד, א', הרמב"ם וחוג השפעתו, ירושלים תש"ן.
שבייד, חורבן	שבייד, א', בין חורבן לישועה, תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, תל אביב 1994.
שבייד, טעם	שבייד, א', טעם והקשה, רמת גן 1970.
שבייד, עיונים	שבייד, א', עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים 1989.
שגיא, יהדות	שגיא, א', יהדות בין דת למוסר, תל אביב 1988.
שוורץ, אמונה	שוורץ, ד', אמונה ותבונה, תל אביב תשס"א.
שוורץ, אסטרולוגיה	שוורץ, ד', אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט.
שוורץ, ארץ	שוורץ, ד', ארץ הממשות והדמיון, מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית, תל אביב תשנ"ז.
שוורץ, האמנם	שוורץ, ד', "האמנם עמדה לו חמה ליהושע? פרק בתורת הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 33-62.
שוורץ, המתח	שוורץ, ד', "המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", בתוך א' סטטמן וא' שגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 185-208.
שוורץ, הציונות	שוורץ, ד', הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט.
שוורץ, הרעיון	שוורץ, ד', הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ז.
שוורץ, ידיעה	שוורץ, ד', "בין ידיעה אנושית לידיעה אלוהית", עיון, לט (תש"ן), עמ' 211-222.
שוורץ, ישן	שוורץ, ד', ישן בקנקן חדש, ירושלים תשנ"ז.
שוורץ, משרת	שוורץ, ד', "משרת משה" לר' קלונימוס", קבץ על יד, סדרה חדשה ספר יד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 299-394.
שוורץ, סתירה	שוורץ, ד', סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב.
שוורץ, פרשת דרכים	שוורץ, ד', אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו.
שוחט, בירורים	שוחט, ע', "בירורים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב"ם", ציון, לו (תשל"א), עמ' 27-60.
שוחט, הגר"א	שוחט, ר', "הגר"א מווילנא ולימוד החכמות הכלליות", בדד, 2 (תשנ"ו), עמ' 89-106.
שטיינזלץ, הכרה	שטיינזלץ, ע', "הכרה והכרת אלוהים בחסידות", עיון, 11 (תש"ך), עמ' 228-231.
שטמפפר, הישיבה	שטמפפר, ש', הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשנ"ה.
שטראוס, ירושלים	שטראוס, ל', ירושלים ואתונה, א' לוז (עורך), ירושלים תשס"א.
שלום, דברים	שלום, ג', דברים בגו, א-ב, תל אביב תשל"ו.
שלום, לחקר	שלום, ג', "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן; התפתחות תורת



- העולמות בקבלת הראשונים", תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 415-442;  
ג (תרצ"ב), עמ' 33-66.
- שלום, ג', מחקרי קבלה, א, תל אביב תשנ"ח.  
שלום, ג', מחקרים לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים  
תשמ"ב.
- שלום, ג', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א.  
שלום, ג', פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א.  
שפירא, א', "הגלות היכן? בברוקלין או בירושלים?", עמודים, כח  
(תש"ס), עמ' 211-214.
- שפירא, א', "תגובה לתגובה של דב וולפא בענין הגלות וחב"ד",  
עמודים, כח (תש"ס), עמ' 345-347.
- ש"ץ-אופנהיימר, החסידות, ר', ש"ץ-אופנהיימר, ר', "אנטיספיריטואליזם בחסידות, עיונים בתורת  
שניאור זלמן מלאדי", מולד כ, 171 (תשכ"ג), עמ' 513-528.
- שרייבער, א"מ, "השקפתו של הגר"א על חשיבות ההשכלה  
הכללית ועל ההקשר לימות המשיח", בדד, 9 (תשנ"ט), עמ' 5-28;  
10 (תש"ס), עמ' 5-16.
- תשבי, י', "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת  
החסידות", ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 1-45.
- תשבי, י', משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א.  
תשבי, י', ספר ציצת נובל צבי לרבי יעקב ששפורט, ירושלים  
תשי"ד.
- תשבי, י', "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד" – מקור  
האמרה בפירוש 'אדרה רבא' לרמח"ל", קרית ספר, נ (תשל"ה),  
עמ' 480-492, 668-674.
- תשבי, י', תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תש"ב.  
תשבי, י' ודן, י', "חסידות", האנציקלופדיה העברית, יז, תשכ"ה,  
עמ' 769-822.
- שלום, מחקרי קבלה  
שלום, מחקרים  
שלום, פרקי יסוד  
שלום, פרקים  
שפירא, הגלות  
שפירא, תגובה  
ש"ץ-אופנהיימר, החסידות  
ש"ץ-אופנהיימר, חסידות  
שרייבער, השקפתו  
תשבי, הרעיון  
תשבי, משנת  
תשבי, ציצת  
תשבי, קודשא  
תשבי, תורת  
תשבי ודן, חסידות

## אנגלית

- Baron, Historical Baron, S. W., "The Historical Outlook of Maimonides",  
*PAAJR*, 6 (1935), pp. 5-113.
- Brill, Thinking Brill, A., *Thinking God: The Mysticism of Rabbi Zadok of  
Lublin*, New York 2002.
- Davidson, Proofs Davidson, H. A., *Proofs for Eternity, Creation and the  
Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*,  
New York & Oxford 1987.

- Deutsch, Larger  
Dienstag, Eschatology  
Dienstag, Natural  
Elior, Lubavitch  
Fox, Interpreting  
Friedman, Habad  
Funkenstein,  
Maimonides  
Green, Devotion  
Harvey, Holiness  
Idel, Maimonides  
Kaplan, Maimonides  
Kellner, Maimonides  
Lamm, Faith  
Loewenthal, Daughter  
Loewenthal,  
Neutralisation  
Loewenthal, Reason
- Deutsch, S. S., *Larger than Life*, New York 1995.  
Dienstag, J., *Eschatology in Maimonidean Thought*, New York 1983.  
Dienstag, J., "Natural Law in Maimonidean Thought and Scholarship (On Mishneh Torah, King 8, 11)", *Jewish Law Annual* (1987), pp. 64-77.  
Elior, R., "The Lubavitch Messianic Resurgence; the Historical and Mystical Background 1939-1996", in P. Schafer and M. Cohen (eds.), *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden Brill 1988, pp. 383-408.  
Fox, M., *Interpreting Maimonides*, Chicago and London 1990.  
Friedman, M., "Habad Messianic Fundamentalism: From Local Particularism to Universal Jewish Mission", in E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting For Fundamentalism, The Dynamic Character of Movements*, Chicago 1994, pp. 328-360.  
Funkenstein, A., "Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism", *Miscellanea Mediavalia*, 11 (1977), pp. 81-103.  
Green, A., *Devotion and Commandment: The Faith of Abraham in The Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989.  
Harvey, W. Z., "Holiness, A Command to Imitatio Dei", *Tradition*, 16 (1976), pp.2-10.  
Idel, M., "Maimonides and Kabbalah", in I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass. 1990, pp.31-80.  
Kaplan, L., "Maimonides on the Singularity of the Jewish People", *Daat*, 15 (1985), pp. 5-27.  
Kellner, M. M., *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany 1991.  
Lamm, N., *Faith and Doubt*, New York 1971.  
Loewenthal, N., "Daughter/Wife of Hasid or 'Hasidic Women'?", *Jewish Studies*, 40 (2000), pp. 21-28.  
Loewenthal, N., "The Neutralisation of Messianism and the Apocalypse", in R. Elior and J. Dan (eds.), *Rivka Shats-Uffenheimer Memorial*, Jerusalem 1996, vol. 2, pp. 59-73.  
Loewenthal, N., "'Reason' and 'Beyond Reason' in Habad Hasidism", in M. Hallamish (ed.), *Alei Shefer, Studies in the Literature of Jewish Thought, Presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, Ramat Gan 1990, pp. 109-126.

- Macy, Prophecy      Macy, J., "Prophecy in Al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties", in S. Pines and Y. Yovel, (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp.185-201.
- Morris, Lubavicher      Morris, B., *Lubavicher Women in America: Identity and Activism in the Postwar Era*, Albany 1998.
- Pines, Limitations      Pines, S., "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 82-102.
- Rapoport-Albert, Hagiography      Rapoport-Albert, A., "Hagiography with Footnotes; Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism", *History and Theory*, 27 (1988), pp. 119-159.
- Reines, Maimonides      Reines, A., "Maimonides' Concept of Miracles", *HUCA*, 45 (1974), pp. 243-285.
- Rudavsky, Creation      Rudavsky, T., "Creation and Time in Maimonides and Gersonides", in D. B. Burrell & B. McGinn (eds.), *God and Creation*, Notre Dame 1990, pp. 131-138.
- Schachter, Rabbi      Schachter, J. J., "Rabbi Jacob Emden's 'Iggeret Purim'", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 2, Cambridge, Mass. 1984, pp. 441-446.
- Scholem, Major      Scholem, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961.
- Scholem, Neutralization      Scholem, G., "The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism", *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp.176-202.
- Schwartz, Divine      Schwartz, D., "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1994), pp. 249-278.
- Schwartz and Schlossberg, Sources      Schwartz, D. and Schlossberg, E., "Sources of Maimonides' Concept of Idolatry as Mediation", *The Annual of Rabbinic Judaism*, 1 (1998 ), pp.119-128.
- Schwarzschild, Moral      Schwarzschild, S. S., "Moral Radicalism and 'Middlingness' in the Ethics of Maimonides", *Studies in Medieval Culture*, 9 (1977), pp. 65-94.
- Schwarzschild, Noachites      Schwarzschild, S. S., "Do Noachites have to believe in Revelation?", *JQR*, 52 (1961-1962), pp. 297-308; *JQR*, 53 (1962-1963), pp. 30-65.

- Sherwin, Mystical      Sherwin, B. L., *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London and Toronto 1982.
- Shmidman, Maimonides      Shmidman, M., "On Maimonides' Conversion to Kabbalah", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 375-386.
- Straus, Notes      Straus, L., "Notes on Maimonides' Book of Knowledge", in E. Urbach (ed.), *Mysticism and Religion Presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 269-283.
- Stern, Maimonides      Stern, J., "Maimonides' Demonstrations: Principles and Practice", *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001), pp. 47-84.
- Twersky, Aspects      Twersky, I., "Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah", in A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 95-111.
- Twersky, Beginnings      Twersky, I., "The Beginnings of Mishneh Torah Criticism", in A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge Mass. 1963, pp. 161-182.
- Twersky, Rabad      Twersky, I., *Rabad of Posquieères*, Philadelphia 1980.
- Wolfson, Philosophy      Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass. 1934.



## מפתחות

מפתח עניינים

מפתח אישים

### מפתח אישים

א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת

אלעזר רוקח 84	אבוהצירה, ישראל ("בבא סאלי") 45
אלפסי ע"ע יצחק אלפסי	אבן גבאי ע"ע מאיר ׳ גבאי
אלקבץ ע"ע שלמה אלקבץ	אבן שמואל, יהודה 94 86 71 28
אלשקר ע"ע משה אלשקר	אבן תבון ע"ע משה אבן תבון
אסף, ד' 33 29 11	אברבנאל ע"ע יצחק אברבנאל
אפודי 133	אברהם 174 162 123-122
אפרת, י' 78 72	אברהם אבן עזרא (ראב"ע) 29 25
אריסטו 92 87 79-78 73 24-22	אברהם בן דוד (ראב"ד) 123-122 55 53
אשכנזי ע"ע יוסף אשכנזי	אברהם די בוטון ("לחם משנה") 133
אשר קרשקש 67	אהרן הלוי משטראשיליה 118 68 57-56
	126
באבער, ש' 167	אוברוב, סרגי 71
בארוך, ס' 162	אורנשטיין, מ' 174
בחיי בן אשר 89	אזולאי, חיים יוסף דוד (חיד"א) 90 31
ביסטריצקי, ל' 93 38 34	אטקס, ע' 150 82 71 57-56 29 26
בלידשטיין, י' 150 147	אידל, מ' 108 104 82 61 59 52 49 29-28 9
בן מנחם, נ' 25	173 148-147 135 123 113
בן ששון, י' 101 22	איסרליש ע"ע משה איסרליש
ברגר, ד' 191 176	אלבק, ח' 142 20
ברוך מקוסוב 15	אלטשולר, מ' 176
בריל, א' 11 9	אליאור, ר' 69-67 59 57-56 30-29 24-22
	174 148 135 126 113 96
גוטליב, א' 147	אליהו מווילנא (הגר"א) 188 26
גוטליב, י' 11	אלישע 184
גוטמן, י"י 138 136 78 73-72 64	אלעזר בן עזריה 34



העליר, ח' 54 119 121 127-128	גולדברג, ש' 32
הרוי, ז' 91 127 138	גולדמן, א' 80
הרטמן, ד' 60 81 94 139	גולן, א' 110
	גורן, ש' 180
וארון 18	גטיניו ע"ע עזרא גטיניו
וולפא, ש"ד 21 108 174 189 195	גלזנר, מ"ש 161
וולפסון, צ"א 69 72 80	גליאנוס 92
וורטהיים, א' 150	גליצנשטיין, ח' 68 119 129 173
וייס, י' 82 147	גריין, א' 59
וילנסקי, מ' 16 150	גרשון מקוטוב 173 176
וינרוט, א' 37	
ורצבורגר, ר' 37	דב בער (אדמו"ר האמצעי) 24-26 98-101
	107 138
זיו, א' 22	דב בער ממזריטש 84 148-150
	דובנוב, ש' 15 26
חיים ויטאל (רח"ו) 9 28-29 90 131-132	דוד הנגיד (נכד הרמב"ם) 32
חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א) 90	דוד קמחי (רד"ק) 16 202
חיים מוולוז'ין 57 125 150	דוידסון, ח' 72 78 80
חלמיש, מ' 18-19 25-26 38 41 48-49	דויטש, ש' 110
126 120 103 98 82 71 64 59 56-55	דיזנדרוק, צ' 80
201-200 181 162 154 152 147	דינור, ב"צ 176
חסדאי קרשקש (רח"ק) 55	דינסטאג, י"י 9 26 98 131 155 184
	דן, י' 56 67 108 173-174 176 192
טברסקי, י' 40-44 55 60 62 64 91 94 101	דרעי ע"ע משה דרעי
105 123 125 127 141 156-158 197	
טייטלבוים, מ' 11 16 26 51 69 71	האי גאון 90
	הבלין, ש"ז 32
ידעיה הפניני 95	הורודצקי, ש"א 11 15
יהודה החסיד 84	היילמאן, ח"מ 71 84 86
יהודה הלוי ("הכוזרי") 28 72 94 97 163	היינמן, י' 101
יהודה ליווא בן בצלאל (מהר"ל) 48-49 125	הלוי, ח"ד 188
192	הלל מפאריטש 68
יהונתן מלוניל 21	הלפרין, א"ד 85
יוסף אלבו ("העיקרים") 28 94 101-102	הלקין, א"ש 137
104 152	הס, י' 139

לסלי, מכלוף 45	יוסף אשכנזי 40
	יוסף קארו 123 84 72
מאהלר, ר' 86 11	יעבץ, ז' 93
מאיר נ' גבאי 90 72	יעבץ, י' 72
מורגנשטרן א' 26	יעקב 162
מוריס, ב' 37	יעקב בן אשר 135
מייסי, ג' 136	יעקבסון, י' 181 126 64 59 56 23
מיכאל, ר' 93	יצחק 162
מימון (אביו של הרמב"ם) 31	יצחק אברבנאל 121 55
מימון, יהודה ליב ע"ע פישמן יהודה ליב	יצחק אלפסי (הרי"ף) 16
מנחם מענדל מוויטבסק 15	יצחק בר ששת (ריב"ש) 152
מנחם מענדל מקוצק 11	יצחק לוריא (האר"י) 204 84 55 25-24 12
מנחם מענדל ("צמח צדק") 14-11 24-22	יצחק מוולוז'ין 71
28-26 37 55-48 66-59 71 ואילך 90 96	יצחק עראמה 72
205 155 122-119 106 104 102 98	ישעיה הלוי הורביץ (השל"ה) 27
משה 174 169 162 136-134 123 117 31 19	ישראל בעל שם טוב 51 42 29 25 16-15
177	176 173 138 101-98 90 84 82 67 54-53
משה אבן תבון 119	192 182
משה איסרליש (רמ"א) 22	ישראל מרוז'ין 33 11
משה אלשקר 90	
משה בן נחמן (רמב"ן) 18-15 21 89 92	כהנא, י"ז 44
107-106	כהנא, ק' 32
משה גאון 31	כשר, ח' 186 43
משה דרעי 137	
משה מקוצי (בעל הסמ"ג) 126 118	לאופר, מ"מ 159 111-110 96 62
משה קורדובירו (רמ"ק) 204 61 55	לאם, נ' 150 56
	לוונטל, נ' 178 174 71 66 37 25
מהוראי, מ"צ 168 158 119 101 81	לוז, א' 173
ניקולאי (הראשון, קיסר רוסיה) 71	לוי, י' 17
	לוינגר, י' 162 141 91
סולובייצ'יק, חיים (מברסק) 151-150	לוריא ע"ע יצחק לוריא
סולובייצ'יק, יוסף דב הלוי 125 121 115	ליבוביץ, י' 20-19
131	ליבוביץ, נ' 169
סטטמן, ד' 154	ליליינטל, מקס 71
סטניסלבסקי, מ' 71	ליפשיץ, ישראל 91

קמחי ע"ע דוד קמחי	סלומון, נ' 151
קפלן, ל' 60	סעדיה גאון (רס"ג) 81 79-77 75-73 24
קצב, מ' 194	
קראוס, י' 16 42 51 108 113 138 168 174	עובדיה, א' 90
176 178-179 181 192-197 200	עוזיאל, בן ציון חי 90
קרייסל, ח' 126 136	עזרא גטיניו 142
קרשקש ע"ע אשר קרשקש	עזריה מן האדומים 32
	עמדין, יעקב 93
רבינוביץ, צ"מ 11 15	
רביצקי, א' 10 19 75 125 132-133 138 168	פאזן, י' 90
173-174 176 180 186 195-196	פונקנשטיין, ע' 162 188 193
רובינשטיין, א' 84	פוקס, מ' 147
רודבסקי, ת' 63	פיינשטיין, משה 37 196
רוזנברג, ש' 138-139 147	פייקאז, מ' 23 135 145 174
רוזנטל, י' 24	פינס, ש' 48 69 124
רוס, ת' 57	פינקלשטיין, א"א 142
רוסמן, מ' 82	פישמן, יהודה ליב 9
ריינס, א"ג 81	פכטר, מ' 57 135
רפאל, י' 15	פנחס הדיין 44
רפאל מבערשאר 15	פנחס מקוריץ 15
רפל, ד' 17-18	פרידמן, מ' 108 110 174 177
רפפורט-אלברט, ע' 82	פרידמן, ע' 137
רצבי, ש' 173	פרל, י' 84
	פרעה 83
שאול 82 202	פרשל, ט' 31
שביד, א' 48 105 128 141	
שגיא, א' 154-155	צדוק הכהן מלובלין 11
שוורץ, ד' 10 20 48 60-61 64-66 68 74 78	
80-81 92 97-98 100 106-107 116	קאפח, יוסף 10 24 44 58 64 104 120 128
124-125 128 132 134 139 142 146	137 139 164 183 186 188
165 173 182-185 187 189 191 197-198	קאפח, יחיא 44
שוורץ, מ' 9-10	קוק, אברהם יצחק הכהן 35 187
שוורצשילד, ס"ס 54 141	קורדובירו ע"ע משה קורדובירו
שוחט, ע' 16	קלונימוס 100
שוחט, ר' 26	קלנר, מ' 55 63

95 93 87 85-82 77 71 69-64 62 57-56	שטורם, א' 139
120 118 113 107-106 104-102 100 98	שטיינזולץ, ע' 136
-153 149-147 145-142 138 126-124	שטמפפר, ש' 119
182-181 173 166 164 162-161 159 154	שטראוס, ל' 127 92
200 192	שטרן, ב' 71
23 19 13 11 (ריי"צ) יוסף יצחק	שטרן, ג' 72
91-88 86 84-82 71 68 42 30-28 26-25	שילת, י' 135 86 81-80 66 63 60 44 32 21
157 140 136 126 124 119-118 99-98	165 141 137
204 184 178-176 174-173 159	שך, אלעזר מנחם 168 44 42
שניאורסון, לוי יצחק 44	שכטר, י' 93
17-16 14-10 מענדל מנחם	שלום, ג' 177 152 135 90 82 54 50 29 9
56-55 53-52 ואילך 31 30 25 22-19	שלוסברג, א' 60
147 88 85-82 72-69 67 62-61 59-58	שלמה 177
(עד הסוף)	שלמה אלקבץ 90
20 18 (רש"ב) שלום דובער	שלמה בן אברהם פניאל 184 107
173 102 94 69 59-57 37 27 25-23	שלמה בן אדרת (רשב"א) 95
184 180 177-176	שלמה יצחקי (רש"י) 169 167 160 90 29 24
שניאורסון, שמואל (מהר"ש) 90 29	186
שעוועל, ח"ד 167 106 92 89 15	שם טוב בן יוסף 133 79 74
שפינוזה, ברוך 69	שמואל 82
ש"ץ-אופנהיימר, ר' 147 145 125 56	שמואל אבן תבון 106 94 86 54 34
שרווין, ב"ל 49	שמידמן, מ' 9
שרייבער, א"מ 26	שמיר, י' 194
שרירא גאון 90	שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ) 55
ששת בן יצחק הנשיא 106	שמעון בר יוחאי 12
	שמעון בר כוכבא 196
	שמשון מקינון 152
תיאודור, י' 20	שניאור זלמן מלאדי (רש"ז) 18-15 13-11
תשבי, י' 198 173 67 56 17	26-20 51-47 45 42 38-37 33-32 30 28

## מפתח עניינים

א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת

12-11 תפיסה התפתחותית	171 153 126	אבולוציה 91
205-204 69 56-55 51 30	אהבת אלוהים ויראתו 126 44 36 21 ואילך	171
אסקטיות ע"ע פרישות		
102 92-91 72	אהבת הרע 139-138	
אקוסמיזם 57-55 59 61 69 113 182 199-	אומות העולם 201 168-166 162 54 34 17	
200	שבע מצוות בני נח 168-167 160-159 155	
אקסטזה 147 135	197-196	
ארון הברית 94	אור אין סוף 154 152 113 107 104 59 48	
ארץ ישראל 195-194	183-181	
"אשעריה" 99	אורתודוקסיה 36 מודרנית 110	
"אתחלתא דגאולה" 189 180	אזוטריות 150 115 106 98 93 10	
"אתכפיא" ו"אתהפכא" 143-142	אחדות האל 182 120 114 56-53 36 12	
	אחדות ההפכים 141 94 30 26	
בחירה חופשית 99	"איון" 108	
"ביטול" 167 156 135 60 34 23-22 19-18	אימננציה 117 115 112 69-68 66-65 20	
204	197 190 182 171 132	
"בירור הניצוצות" ע"ע "עבודת הבירורים"	"איש", "אשה" 143-142	
בית המדרש "770" 175	אלוהים גימטריה הטבע 54 הוכחות למציאותו	
בית המקדש 192 189 187-186 180 175 41	22 76-72 חכמתו 128-127 125 103	
203	למעלה מן הטבע 99 74 54 25 למעלה מן	
בן נח ע"ע אומות העולם	השכל 84 מחויב המציאות 58 עצמותו 12	
בריאה 101-100 98 95 ואילך 71 64-63 25	50-48 54 59-57 68 113 153-152 164 181	
205 133 107	183 200-198 קדמותו 83 74 רצונו 63	
גאולה ע"ע משיחיות	105-102 108 125-124 197 שלילת הגשמות	
גויים ע"ע אומות העולם	53-51 55 70-69 שמותיו 200-199 99 54	
גוף ונפש 13	ע"ע תארים	
גט 158	אלילות 84	
	אמונה 123-119 84-83 56-53 45 36 27-24	

חיים נצחיים 190	גיל ארבעים 123-122
"חילול השם" 129	גן עדן 43
חינוך 161	"גניזה חרסונית" 15
חישוב הקץ 188	"גר תושב" 155
חכמות חיצוניות 92 27-26 22-17	"דור השביעי" 174
חסידות 59 56-55 37-35 29-28 15-11	"דירה בתחתונים" 181 167 149 116 107
101 97-96 93 85-84 82 71 68 62-61	197 183
153 150 146 135 129 107 104-103	דמיון 136-135
193 182 177-176	"דעת" 126 121-120
חסידי אומות העולם 160 155	"דעת עליון", "דעת תחתון" 23
חרם על ספרי הרמב"ם 92 ע"ע שרפת ספרי	דצח"מ 100-99
הרמב"ם	דת ומדע 91 21-19
טומאה 183 ע"ע קליפות	דת ומוסר 154
טלאולוגיה 81-80	האצלה 65-64
טעמי המצוות 91 97-96 106-101 154 157-	הידמות לאל 138 ואילך 171
159	הלכה 126-123 117-111 96 93 59 43-42
טרנסצנדנטיות 115 67 52 20	171 187-185 195 198-197 203-202 206
"ידיעה ובחירה" 123	"המשכה" 154 113 104 59
"ידיעת ה'" 93-92 89 38 36-35 28-27 14	"הפצת המעיינות" 193-192 176 173 42
126 ואילך 118 116 114-112 109-108 96	"הרכבה" 77
202-196 193-192 176 171 138 132	השגחה 101-98 45 30 27-26
יהדות ברית המועצות 187	השכלה ע"ע משכילים
יהדות ספרד 43	התאסלמות 25
יהדות פרס 25	התבוננות 204 151 147 129-126 35 25
יום הולדת 40 32	התפעלות 140 25
יום הילולא 175 32	"התפשטות הגשמיות" 135
"יחודא עילאה" 204 23	זמן 80-79 64-63
יראת שמים 15	"חוק טבעי" 162-159, 154
יש מאין ע"ע בריאה	חוקי הטבע 134 128 99 95-94
ישראל 162 160 158 114-113 83 55-54 34	חטא 165
ואילך 201 183	חטא אדם הראשון 27
"כלאם" 78	



מקובלים ע"ע קבלה	כפייה במצוות 194 158
"מקרים" 78-77	כפירה 56-55
משיחיות 110-106 85 46-41 37 35-33 14-11	
112 118-114 122 130 168 173 ואילך (עד	לוגיקה 95
הסוף)	לוחות הברית 169
משכילים 173 86-84 72-71 20 14-13	ליטאים ע"ע מתנגדים
משל 136-135	לקסיקוגרפיה 86 27
מתנגדים (לחסידות) 150 119 42 30-29 15	לשון הקודש 93 41
173 168	"לשמה" 165 156
נאופלטוניזם 141 65-64 48	"מבצעים" 195 193
נבואה 171 131 123 84-83 ואילך	מגיה 148 117-116 113 82 61
נדר 145-142	מדינת ישראל 189 180
ניקיון חיצוני ופנימי 156	מדע 93
נמנע, נמנעות 97-94 74 53	מוניזם 19
נס 81 ואילך 134 184 ואילך	מוסר 141-138 אוטונומיה והטרונומיה 153
נפש אלוהית 162 33-32 27	ואילך 168
נפש בהמית 166 162	מופתים 33 ע"ע נס
"נשיא הדור" 89	מטפיזיקה 81 35 126-125 ע"ע מעשה
נשים 205 42 37-36	מרכבה
	מטריאליזם 85-84
סגולה 154 45 15	מידות 140 32 23
סדום 160	מידת הרחמים 152
"סובב כל עלמין" 67	מיסטיקה 204 147 108
ספירות 128 120 103 96 50-49 36-35 18-17	מלחמת המפרץ 196 187
152	מלחמת לבנון 195
ספיריטואליזם 181 153 149-147 59	מלחמת ששת הימים 195
עבודה בגשמיות 145	"ממלא כל עלמין" 98 96 54
עבודת הבירורים 165 145-143 19-18	"מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית" 44 9
עבודה זרה 197-196 163-162 ואילך 59 25-24	197-196 123-121
204	"מעתולה" 99
עולם האצילות 136-135 102 50-49 23 12	מעצמות (ארה"ב ורוסיה) 188 114
עולם הבא 155 117-116 109-108 106	"מפורסמות" ו"מושכלות" 27
עיקרי האמונה 179-178 86 63 60 53-52	מצרים 163-162 83 43 34-33
	187

קרבנות 105	עץ הדעת 183
קריאת שמע 150	"עצם הנשמה" 169 164 153
	ערבית 41
ראיה קוסמולוגית ע"ע אלוהים, הוכחות למציאותו	ערי מקלט 198
רוח הקודש 138 39	פוליתיאיזם 20
רפואה 154 45 41	פילוסופיה, פילוסופים 26-22 20-19 12
"רצוא" ו"שוב" 148	29-28 84 50 92-91 115 134-133 136
	204
שבירת הכלים 18-17	פיקוח נפש 194 169
שיתוף 54	פלפול (כשיטת לימוד) 43
שכל 128 123-120 116 96-95 28-27 25-22	פנאנתאיזם 201-199 182 69-68 66
136-135 140 153 161-158 164 197 "שכל"	פנתיאיזם 69-67 20
הפועל" 131 "שכל, משכיל ומושכל" 69 48	"פרדס" ע"ע מעשה מרכבה ומעשה בראשית
131 125-124 106 97-96	פרישות 141 ואילך 171
שכר ועונש 161 99	פרשנות הרמוניסטית 47 30 28 26 13-12
שליחות 193	205 202 187 184 105 49
שמחה 154	
שרפת ספרי הרמב"ם 26 16	צדיק 108 82
	צדקה 196 160 16
תאולוגיה 153 132 96 56 ואילך 47 38 35	צה"ל 196
תאוסופיה 206 204 193 124 35	ציונות 202 180 173
תאורגיה 153 148-147	ציונות דתית 202 184
תארים 199 152 139 128 124 51-47	צמצום 106 99 96 69-68 57 50-48
"תוהו ובוהו" 115	
תורה 170-169 163-162 86 36 34 מתן תורה	קבלה 45-44 40 38 36 30-28 25-24 15 12 9
163 נצחיות התורה 104 109-108 198-197	52-51 103 97-96 93 91-88 86 68 55-54
קריאת התורה 42 "תורה חדשה" 177 118 43	110 150 152 205-204
תלמוד תורה 124 42 16 תפיסה אחדותית	קבלת עול 157-156 154 105 19
205 117 46-45 13-11	קדושה 155 19-17
תורת הנסתר ע"ע קבלה	קדמות העולם ע"ע בריאה
תחיית המתים 109-106 173 179 181 183-	קומוניזם 196 187 85
202 198 190 185	קטורת 89
תינוק 153-152	קיבוץ גלויות 194 192 189 180 175
"תיקונים" 28	קליפות 201 183 173 166 162 143-142 19-17

תקנת לימוד "רמב"ם יומי" 42-45 111 205  
תשובה 166 194

תמונה 35  
תפילה 146 ואילך  
תפילין 195-196

# CONTENTS

<b>Foreword</b>	7
<b>Introduction</b>	11
<b>Chapter I: The Relationship of Habad Philosophers to Maimonides and his Doctrines</b>	15
Maimonides' General Knowledge 17; Maimonides as Philoso- pher 22; <i>The Guide of the Perplexed</i> 26; Maimonides as a Kabbalist 31; R. Menachem Mendel Schneerson and Maimo- nides 31; <i>Mishneh Torah</i> and ReMaM's Thought 39; The Regulation to Study Maimonides 42; Harmony between Exoteric Torah and Esoteric Torah 44; Summary 45	
<b>Chapter II: Maimonidean Hasidic Theology</b>	47
The Theory of Attributes 47; The Negation of Corporeality 51; The Unity of God 53; The Developmental Concept of Faith in ReMaM's Thought 55; Limiting the Idea of Acosmism 56; Idolatry 59; The Doctrine of Creation 63; Creation <i>ex nihilo</i> 63; Continual Creation and Divine Immanation 65; The Doctrine of <i>Zimzum</i> 68; Summary 69	
<b>Chapter III: <i>Zemakh Zedek</i> and his Book of Inquiry</b>	71
Maimonides' Cosmological Proof for the Existence of God 72; Comparison of Maimonides and Rav Sa'adya Gaon 73; Proof for the Existence of God as an Introduction to Proof of Creation of the World 74; Removal of the Idea of Eternity of the World from Maimonides' Thought 75; Attribution of the Concept of Continual Creation to Maimonides 76; Proof from the Composi- tion 77; Proof from Accidents 77; Proof from Time 79; The Teleological Proof 80; Miracles as Proof for the Creation of the World <i>ex nihilo</i> 81; Summary 85	

<b>Chapter IV: Phases in the Development of R. Menachem Mendel Schneerson's Approach to Maimonidean Doctrines</b>	88
Maimonides as a Kabbalist 88; ReMaM's Attitude towards <i>The Guide of the Perplexed</i> 91; Divine Impossibilities 94; Divine Providence 98; The Rational for the Commandments 101; Resurrection 106; Summary 109	
<b>Chapter V: ReMaM's Exegesis to the Mishneh Torah</b>	111
The Structure of the Mishneh Torah 111; The Commandment of Knowing God 118; Knowing God and the Study of Halakhah 124; Loving God 126; Prophecy 131; Moshe's Prophecy 134; <i>Imitatio Dei Asceticism</i> 138; Prayer 146; <i>Kavanah</i> in Prayer 150; Prayer to <i>Sefirot</i> and <i>Midot</i> 152; Autonomy and Heteronomy 153; Natural Law 159; The Singularity of the Jewish People 162; Israel and the Nations of the World: Mutual Relations 167; Summary 170	
<b>Chapter VI: ReMaM's Maimonidean Hasidic Messianism</b>	173
Messianism in the Doctrines of Habad 173; ReMaM's Interpretation of Maimonidean Messianism 178; Messianism as a Principle of Faith 178; Messianic Orientation 183; Miraculous Redemption and Natural Redemption 184; Non-requirement of Evidence for the Messiah - Activistic Messianism 191; The Anthropological Model and the Status of Halakha in the Messianic Age 197; Knowledge of God in the Messianic Age 198; Knowledge of Divine Identity 199; Universal Knowledge of God 201; Summary 202	
<b>Epilogue</b>	204
<b>Bibliography</b>	207
<b>Indices</b>	225
Names Index	225
Subject Index	230

Editorial Committee:  
Binyamin Abrahamov, Sara Klein-Braslavy, Yehuda Liebes, Shlomo Sela

Published with the assistance of:  
‘Beit Shalom’, Kyoto, Japan  
The Vice-President’s Research Fund, Bar-Ilan University  
The Dr. Mazur Chair in Jewish and General Philosophical Thought  
The Aharon and Rachel Dahan Fund for Sephardic Heritage  
Initiated by the President of the University  
The Natalie and Isidore Friedman Chair for Teaching  
Rabbi Soloveitchik’s Thought

ISBN 978-965-226-344-5



Copyright Bar-Ilan University  
All rights reserved, including those of translation. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher

Typesetting: Shulamit Yerushalmi, Jerusalem  
Printed in Israel, 2009  
Graphit Press Ltd., Jerusalem



JACOB GOTLIEB

# RATIONALISM IN HASIDIC ATTIRE

## Habad's Harmonistic Approach to Maimonides

BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT-GAN

*MAHSHAVOT*

A Series for Studies in Jewish Thought  
in Memory of Isidore Friedman

Edited by Dov Schwartz

Jacob Gotlieb

**RATIONALISM IN HASIDIC ATTIRE**  
**Habad's Harmonistic Approach to Maimonides**

