



From Philosophical to Hasidic Conceptual Analysis: From Rabbi Joseph Rozin to Rabbi Menahem Mendel Schneerson /

מלמדנות פילוסופית ללמדנות חסידית: מר' יוסף רוזין לר' מנחם מנדל שניאורסון

Author(s): ישראל אורי מייטליס and Israel Ori Meitlis

Source:

Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah /

דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

(תשע"ח, 2018), No. 85, pp. 425-444

Published by: Bar Ilan University Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/26548081>

Accessed: 26-05-2020 19:07 UTC

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

https://www.jstor.org/stable/26548081?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Bar Ilan University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* / דעת: כתב-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה.

JSTOR

<https://www.jstor.org>

מלמדות פילוסופיות ללמדות חסידיות: מר' יוסף רוזין לר' מנחם מנדל שניאורסון

א. פתיחה: מהשפעות מהחסידות להשפעות על החסידות

ההשפעות המיוחדות של תורת הקבלה והחסידות על הלמדות של רבי יוסף רוזין (הרוגוצ'ובר)¹ מופיעות מעט יחסית בשורות כתביו ומתגלות בעיקר רק מביניהם.² לעומת זאת, ההשפעות של הלמדות של הרוגוצ'ובר על תורת החסידות הן גלויות, ניכרות ורבות. אלו נוצרו בשל ההפנמה של האדמו"ר ר' מנחם מנדל שניאורסון, הרבי מליובאוויטש (להלן: רמ"מ), את תורותיו ואת שיטתו הלמדנית של הרוגוצ'ובר.³ עניינו של המאמר, לאחר שכתבתי בעבר על השפעת תורת החסידות על הרוגוצ'ובר,⁴ הוא, אם כן, בהשפעת הלמדות של הרוגוצ'ובר על תורת החסידות. בשל קוצר היריעה לא אוכל לעמוד כאן על כל צורות ההשפעה של הרוגוצ'ובר, שאותן ניתן למצוא בכל סוגות הכתיבה של רמ"מ שהיה אדמו"ר חסידי, דרשן וגם למדן הלכתי-תלמודי. פסיקות רבות של הרוגוצ'ובר נידונו בשיחותיו הלמדניות של רמ"מ,⁵ 'חילוקים' ו'צווי דינים' של הראשון היו פלטפורמה לדרשה חסידית של האחרון,⁶ רמ"מ

* המאמר מבוסס על עבודת התזה שלי שכותרתה 'הלמדות הפילוסופיות' של רבי יוסף רוזין בדרשותיו של רבי מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש) ושנכתבה במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, בהדרכת פרופ' דב שוורץ. אני מודה מקרב לב לפרופ' שוורץ על הנחייתו את כתיבת העבודה ועל שקרא מאמר זה ותירם לו בהערותיו.

1 קרוי כך על שם העיר רוגוצ'וב (Porachub) בבלארוס שבה נולד. כיהן כרב הקהילה החסידית בדווינסק בין השנים 1889 ל-1936. בשל היותו ידוע בכינויו זה, אף אני אקרא לו כך במאמר.

2 ראו י"א מייטליס, 'למדות, חסידות וקבלה – להשפעות קבליות וחסידיות על הלמדות של ר' יוסף רוזין', סידרא, ל (תשע"ה) (להלן: מייטליס, 'למדות'), עמ' 93-119.

3 לאזכור עניין זה ראו שם, עמ' 97-98.

4 ראו שם, עמ' 93-119.

5 שיחות רבות מאלה רוכזו ונידונו בספרים הבאים: ר' יהושע ניוהויזר, הצפנת פענח במשנת הרבי, ניו יורק תשס"ג; ר' מנחם מנדל טנגבוים ור' עמית שגיב, רזין דאורייתא – ערכים בתורת הרגצ'ובי עם ביאורי הרבי, ביתר עילית תשס"ח.

6 ראו למשל לקוטי שיחות (מתורגם לעברית), ניו יורק תשנ"ד (כל ההפניות מעתה ללקוטי שיחות יהיו אל מהדורה זו, אלא אם כן צוין אחרת), כך יט, עמ' 232-237.

היה משתמש מפעם לפעם בשיטתו של הרוג'וז'ובר גם מבלי להזכיר במפורש את דבריו⁷ ושפתו הייחודית של הלמדן אף מצאה בית ב'מאמרים'⁸ חסידיים של האדמו"ר.⁹ המאמר יתמקד אפוא רק באותם מקומות שבהם שיטתו הלמדנית הייחודית של הרוג'וז'ובר, שאותה כיניתי בעבר 'למדנות פילוסופית'¹⁰ – למדנות המהווה ערוץ ב'דרך ההבנה' הישיבתית¹¹ אך נוצרה על ידי הפילוסופיה האריסטוטלית של מורה נבוכים – פוגשת בשיחותיו של רמ"מ נושאים חסידיים מובהקים, המפיקים את מה שאבקש מעתה לכנות 'למדנות חסידית'. מפגשים אלה של רמ"מ עם הלמדנות התלמודית המופשטת והייחודית ביותר שנוצרה במאה העשרים¹² הם בעלי חשיבות רבה לחקר משנת האדמו"ר, שכן, כפי שאבקש להראות, אלו הרכיבי חלק חשוב במערך שאפשר לרמ"מ להגשים את חזונו לאיחוד תורת הנגלה עם תורת הנסתר; ההלכה עם החסידות.

במאמר זה אבקש להציג שלושה מקרים מייצגים, שבהם שלושה מהעקרונות, או תתי-המתודות, החשובים ביותר במסגרת 'מתודת-העל' של 'הלמדנות הפילוסופית' של הרוג'וז'ובר משמשים בשיחותיו של רמ"מ לצד שלושה עקרונות חשובים ביותר בתנועת החסידות, וזאת כאשר המתודה הלמדנית מותכת אל הנושא החסידי בשלוש דרכים שונות. שלושה מהעקרונות החשובים ביותר ב'למדנות הפילוסופית' של הרוג'וז'ובר הם: (1) חלוקה של העצם, שעליו חלה ההלכה, למרכיביו על פי הפילוסופיה האריסטוטלית (חומר, צורה, כמות, איכות, עצם ותואר); (2) 'למדנות פילוסופית-תיאולוגית', שבה תיאור פילוסופי של היחס הקיים בין הבורא לעולם מסייע בהבנת הלכות מסוימות; (3) 'חקירות' על היחס בין הכלל ובין הפרטים המרכיבים אותו, ואם ומתי נכון הכלל להתחלק לפרטיו. שלושה מהעקרונות החשובים ביותר בדרכה של תנועת החסידות הם: (1) המאגיה, הבאה לידי ביטוי באופן שבו חפציו של הצדיק מתקדשים על ידו; (2) התיאולוגיה החסידית, שאחד מעקרונותיה החשובים ביותר, בעיקר בחסידות חב"ד,

- 7 ראו דוגמאות לכך אצל י"א מייטליס, 'הלמדנות הפילוסופית' של רבי יוסף רוזין בדרשותיו של רבי מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), עבודת מחקר לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן תשע"ג (להלן: מייטליס, בדרשותיו).
- 8 על אפינו ה'מאמרים' בחב"ד ראו א' רוט, הקורפוס הספרותי החב"די, רכיביו והפצתו כבסיס לקריאת טקסט חב"די, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשע"ב, עמ' 69-95.
- 9 ראו תורת מנחם: ספר המאמרים מלוקט, ניו יורק תשס"ד, חלק ד, עמ' עז וכן עמ' רמה, שם רמ"מ משתמש במושג 'פעולה נמשכת' פרי הלמדנות של הרוג'וז'ובר. על מושג זה ראו י"א מייטליס, 'פעולה נמשכת' – לגלגולו של המושג מתורתו של הרוג'וז'ובר, אסיף – תנ"ך ומחשבה א, בעריכת ר' מ' רוטנברג ושל' מרצבך, ללא מקום הוצאה תשע"ד, עמ' 386-411 (להלן: מייטליס, 'פעולה נמשכת'). וראו על כך גם בהמשך המאמר.
- 10 מייטליס, בדרשותיו (לעיל הערה 7), עמ' 1.
- 11 על 'דרך ההבנה' ראו ש' טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים תשס"ד (להלן: טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד); וכן ראו: N. Solomon, *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle*, Atlanta 1993 (להלן: סולומון, התנועה האנליטית).
- 12 על ייחודיותו ומופשטות שיטתו של הרוג'וז'ובר ראו ר' שלמה יוסף זיין, אישים ושיטות – שורת מאמרים על אישי הלכה ושיטותיהם בתורה, תל אביב תשי"ב, (להלן: זיין, אישים), עמ' 71-131; ר' מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, ירושלים תשל"ו (להלן: כשר, מפענח); י' ברנד, 'פילוסופיה בשיירות ההלכה' – עיון בבעיית האישיות המשפטית, הלכה מטה-הלכה ופילוסופיה, בעריכת א' רוזנק, ירושלים תשע"א, עמ' 187-225 (להלן: ברנד, 'פילוסופיה בשיירות').

הוא ההכרה בהתהוות העולם על ידי הבורא בכל עת ורגע מחדש; (3) פיתוח תודעה מיסטית המבקשת להביא ל'ביטול' המציאות הרגילה.

במאמר אבקש לעמוד על שלושת האופנים שבהם מחבר רמ"מ את שלושת העקרונות המכונים את 'הלמדנות הפילוסופית' אל שלושת העקרונות הנ"ל מתורת החסידות. במקרה הראשון אראה כיצד חקירה שערך הרוגוצ'ובר לאובייקט מסוים המשמש לאכילה, על ידי שני מונחים פילוסופיים חשובים בפילוסופיה האריסטוטלית, נרתמת על ידי רמ"מ לטובת דיון הלכתי-חסידי בנוגע לקדושה שהצדיק נותן במאכל הגשמי; במקרה השני אראה כיצד רעיון למדני של הרוגוצ'ובר, המבקש להסביר הלכה פסוקה אחת באמצעות התיאולוגיה של מורה נבוכים על אודות ההתהוות המתמדת של העולם על ידי הבורא, מתורגם על ידי רמ"מ אל התיאולוגיה החסידית המקבילה; ובמקרה השלישי אראה כיצד הגדרה למדנית שהרוגוצ'ובר יצר במסגרת חקירותיו הלמדניות בנושא חלוקת הזמן, ושהתהוותה אף היא מתוך עיסוק בפילוסופיה של מורה נבוכים, נמצאת בשימוש אצל רמ"מ במטרה להמשיג בלשון למדנית חוויה תודעתית של הוויה המבטלת באופן חלקי את גבולות הזמן.

התכה זו של נושאים מרכזיים אלה במורה נבוכים אל תחומי המאגיה, התיאולוגיה והמיסטיקה החסידית, דרך הלמדנות התלמודית של הרוגוצ'ובר, היא פרק נוסף, מיוחד וחשוב שלא נידון עדיין במסגרת המחקר הרחב שכבר נעשה על אודות השפעתו של הרמב"ם על חסידות חב"ד.¹³ מאמר זה הוא גם אחד הפרקים הראשונים על שיטתו הלמדנית של רמ"מ, אשר חלקים אחרים מהגותו נידונו בהרחבה במחקר האקדמי, אך כמעט ללא התייחסות לחלק חשוב זה בהגותו המגוונת.¹⁴ אולם בעיקר, לאחר שבמחקר כבר עסקו מעט בהשפעת פסקי ההלכה של הרוגוצ'ובר על פסקי הלכה מדורות מאוחרים יותר,¹⁵ המאמר שלפנינו הוא פרק ראשון שלם במחקר האקדמי על השפעת שיטתו הלמדנית הייחודית של הרוגוצ'ובר על ההגות של המחצית השנייה של המאה העשרים.

13 המחקר המקיף ביותר על כך הוא של יעקב גוטליב, שכלתנות בלבוש חסידי – דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד, רמת גן תשס"ט (להלן: גוטליב, שכלתנות); וראו גם נ' לדרברג, 'שלילה ותענוג: ניתוח חסידי חב"ד'י מפתיע על חווייתו הדתית של הרמב"ם', שבעה רקיעים – שיח חב"די, בעריכת י"א מייטליס, תל אביב תשע"ד, עמ' 103–117.

14 אציין כמה מן העבודות האקדמיות המקיפות על הגותו, להוציא חלקים רבים שנידונו רק בכמה פרקים של עבודות אקדמיות אחרות וכן להוציא מחקרים לא אקדמיים: י' קראוס, לחיות עם הזמן – הגות והנהגה הלכה ומעשה במשנתו של הרב מנחם מנדל שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן תשס"א; על בסיס עבודה זו יצא הספר: י' קראוס, השביעי – משיחיות בדור השביעי של חב"ד, תל אביב 2007 (להלן: קראוס, השביעי); א' דהן, דירה בתחתונים: משנתו המשיחית של ר' מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים 2006 (להלן: דהן, דירה בתחתונים); על בסיס העבודה יצא הספר: א' דהן, גואל אחרון, תל אביב תשע"ה; E. R. Wolfson, *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*, New York 2009.

15 אריאל פיקאר (ראו א' פיקאר, "כדת משה וישראל": מהות הנישואין בעיניהם של פוסקי ההלכה במאה העשרים: הנישואין האזרחיים כמקרה מבחן, תרבות דמוקרטית, 12 (תש"ע), עמ' 239–243) עמד על השפעת פסיקתו של הרוגוצ'ובר בעניין נישואים אזרחיים על פסק דין שהוציא בית הדין הרבני הגדול שבירושלים במהלך העשור הקודם. יצחק ברנד (ברנד, 'פילוסופיה בשירות' [לעיל הערה 12], עמ' 12).

ב. קשריו של ר' מנחם מנדל שניאורסון עם ר' יוסף רוזין והערכתו

מאחורי כל השפעה ואינטראקציה בין הוגה אחד למשנהו ישנם היסטוריה אישית ו'נוף' מסוים. התבוננות בהשפעה ההגותית לבדה מבלי לעמוד על הרקע שלה עלולה להחמיץ עקרונות חשובים בבחינת ההשפעה הזו. על כן, בטרם אעמוד על אשר הצגתי בפתיחה, אתיחס אל היסטוריית הקשר שבין הרוגוצ'ובר לרמ"מ; ובטרם אראה כיצד רמ"מ דיבר את הרוגוצ'ובר, אראה כיצד הוא דיבר על הרוגוצ'ובר. לאחר העמדת רקע זה, דומני כי יובנו טוב יותר הן האופן שבו בחר רמ"מ לפעול עם רעיונותיו של הרוגוצ'ובר כפי שפעל, הן המוטיבציה לכך.

הרוגוצ'ובר, שהיה חלק מחסידות חב"ד המסועפת של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים,¹⁶ זכה להערכה רבה כבר מצד ר' שלום דב בער שניאורסון (האדמו"ר הרשב"ב), שהיה האדמו"ר החמישי של חב"ד-ליובאוויטש, ואחר כך גם מצד בנו-ממשיכו, ר' יוסף יצחק שניאורסון (האדמו"ר הריי"ץ), האדמו"ר השישי של חסידות חב"ד וחמיו של רמ"מ. שני האדמו"רים גם עמדו בקשר אישי עם הרוגוצ'ובר.¹⁷ רמ"מ בצעירותו, עוד בטרם נישא לבתו של האדמו"ר הריי"ץ – והרבה לפני שירש את מקומו בהנהגת החצר – היה שותף להערכה זו של האדמו"רים את הרוגוצ'ובר ובמידה מסוימת גם לאינטראקציה האישית עמו. הוא התכתב עם הרוגוצ'ובר בנושאים תורניים שונים, חלק לו תוארי הערצה מופלגים (שדומה כי איש בדורו, פרט לחמיו האדמו"ר, לא זכה להם ממנו), פגש אותו פעמים מספר ויש אומרים שגם קיבל ממנו סמיכה לרבנות.¹⁸ רמ"מ ראה ברוגוצ'ובר דמות מרשימה שראוי כי נלמד מהנהגותיה ומהסיפורים שסופרו עליה, שערכם היה דומה בעיניו לסיפורי חסידים וצדיקים.¹⁹

אך מעל לכול, רמ"מ הביע הערכה והערצה לתורתו החדשנית והייחודית של הרוגוצ'ובר. באחת מהתוועדויות פורים, בתשמ"ז (1987), שעה שנכנס יין ויוצא סוד, טען רמ"מ – שעיקר עיסוקו בימים אלה היה בגאולת ישראל – כי תורתו החדשנית של הרוגוצ'ובר היא אחד מן הסימנים לבוא הגאולה! הוא הדגיש בדבריו כי על אף הערכתו הרבה לדמותו של הרוגוצ'ובר, לא מאורחות חייו של האיש הוא מתפעם, אלא מדרכו החדשה בלימוד התורה:

זהו [התופעות החדשות המתרחשות בעולם התורה לקראת בוא הגאולה] גם ההסבר בפשטות, לענין הרוגצ'ובי, שהי' [ה] דבר יוצא מן הכלל לגמרי:

212-214) עמד על ההשפעה המינורית של פסיקתו של הרוגוצ'ובר בנושא ריבית בבנק על פסיקות הלכה בנושא שנכתבו מאוחר יותר.

16 למקומו של הרוגוצ'ובר בחסידות חב"ד המסועפת, ראו מייטליס, 'למדנות' (לעיל הערה 2), עמ' 100, ושם בהערה 40.

17 על כך ראו י' מונדישין, מגדל עז, כפר חב"ד תשמ"מ, עמ' צד-צו.

18 ראו י' בורוכוב, הרוגצ'ובי – סיפור חייו של גאון הגאונים, שר התורה רבי יוסף רוזין זצ"ל, ללא מקום הוצאה תשע"ד, עמ' 261-266. וראו י' הררי, סודו של הרבי, תל אביב 2013, עמ' 304 הערה 15, שם בנוסף לשמועה על נתינת הסמיכה מובאים גם מקורות הטוענים אחרת.

19 ראו למשל אגרות קודש, ז, ניו יורק תשנ"ז, עמ' רמה-רמו; תורת מנחם: התוועדויות, ו, ניו יורק תשנ"ה, עמ' 70-71; תורת מנחם: התוועדויות, יח, חלק ראשון, ניו יורק תשס"א, עמ' 147.

מדובר ביהודי שהיו יכולים לראות אותו בעיני בשר, וראו שהי' [ה] אוכל ושותה וישן כו' כידוע ומפורסם, וביחד עם זה – דרכו בלימוד התורה היתה באופן חדש!

– כמוכן ופשוט, אין הכוונה ל'חדש' לגמרי, שהרי 'הכל ניתן למשה מסיני', אבל, כפי שרואים במוחש, הרי זה דבר חדש.

אין הכוונה גם למעט, ח"ו, מערכו של לימוד התורה גם בדרך אחרת, איזה שתהי' [ה] ו'נהרא נהרא ופשטי' [ה]', ולכל תלמיד יש את ה'רב' שלו, אבל בנוד"ד [בנידון דידן] – גם אם מתעסקים ('מ'קאכט זיך') באופני לימוד אחרים – מסכימים שאופן לימודו של הרוגצ'ובי הוא באופן נפלא:

בעוד שבאכילתו, שתייתו ושנתו כו' לא נראו שום ענינים של הפלאה – אע"פ שבודאי היו בזהירות, בדיוק ובאופן דמהדרין מן המהדרין, ובפרט ע"פ דעתו בהלכה עם כל הדיוקים שבדבר כו', אבל לא היתה אצלו הנהגה באופן נפלא, באין ערוך, משא"כ [מה שאין כן] בנוגע לסדר הלימוד שלו שהי' [ה] באופן נפלא!

ואין מקום לשאלה בדבר, ואדרבה – ניתי ספר ונחזי.²⁰

לא היה זה המקום היחיד שבו הביע רמ"מ התפעמות מחידושו של הרוגצ'ובר. התפעמות זו הוא ביקש פעם לבטא על ידי אמירה שלפיה המילה 'חידוש' לא מספיקה להכיל את גודל וגודש החדשנות שבתורתו של הרוגצ'ובר: 'אין התואר "חידושים" הולמם ומכילם, כי חידושו [של הרוגצ'ובר] הם שלא בערך למעלה ממובן הרגיל של מלת "חידוש"'. ובסגנון המונחים בתורת החסידות, מלאים הם אור הממלא את הכלי ועוד כהנה וכהנה אשר לא יכילנו הכלי ומקיף עליו מלמעלה.²¹ חידושו של הרוגצ'ובר אכן ידועים ללומדי התורה במקוריותם. ואולם, מעיון ביתר כתביו של רמ"מ ניתן ללמוד מהו האלמנט המסוים בחידושו של הרוגצ'ובר שממנו התפעם האדמו"ר יותר מכול. ראשית יש לדעת כי כמעט כל הוגה שעסק בהרוגצ'ובר הדגיש את 'אופן ההסתכלות שלו', בלשונו של הרב זוין, 'השוואות ואסוציאציות שהעין הרגילה אינה מרגישה בהן. רואה ואינה מרגשת'.²² ואמנם אופן זה של 'תורה אחת', שבה רעיון אחד נקשר אל רעיון אחר על ידי השוואות ואסוציאציות מופשטות – אף שלמראית עין קונקרטית נראה כי אין הרעיונות השונים קשורים זה לזה – הוא שהודגש רבות אצל רמ"מ בדבריו על תורתו של הרוגצ'ובר. אף ייתכן כי ניתן למצוא אופן זה של הסתכלות ברמזיה ב'ווארט' שרמ"מ שמע מחמיו, ששמע מהרוגצ'ובר: 'שמעתי פעם מכ"מ מו"ח אדמו"ר [הריי"ץ]... ששמע מהגאון הרגצ'ובי... שכל התורה כולה, מהאות ב' ד"בראשית" עד האות ל' ד"לעיני כל ישראל" היא תיבה אחת (ארוכה).²³ דרשה זו, שנאמרה בשם הרוגצ'ובר על התורה כ'תיבה אחת', מהדהדת את דברי רמ"מ על כך שהתורה היא 'תורה אחת' ועל כך שדבר זה בא לידי ביטוי 'במיוחד' אצל הרוגצ'ובר:

20 תורת מנחם: התוועדויות תשמ"ז, חלק ב, ניו יורק תש"ן, עמ' 627-628. ההדגשה במקור.

21 אגרות קודש, כג, עמ' שטז.

22 זוין, אישים (לעיל הערה 12), עמ' 77.

23 תורת מנחם: התוועדויות, כו, ניו יורק תשס"ג, עמ' 113. ההדגשה במקור.

כבר הוסבר פעמים רבות, ישנם ענינים והלכות בתורה, אשר למרות שבמבט ראשון נראה שהם עניינים שונים אשר אין קשר ביניהם, בכל זאת כיון שזוהי התורה היא תורה אחת, ניתן, באמצעות עיון כראוי, למצוא נקודה משותפת ביניהם, או למצוא שהם בנויים על בסיס משותף, כפי שמוצאים בספריהם של גדולי ישראל, ובמיוחד אצל הגאון הראגוטשובי.²⁴

לפי רמ"מ, פשר העניין שלפיו התורה היא 'תורה אחת' מתבטא אפוא באמצעות מציאת 'נקודה משותפת' ב'ענינים והלכות בתורה', אשר 'במבט ראשון נראה שהם עניינים שונים'. ובאחת משיחותיו לשומעי לקחו, לאחר שרמ"מ עודד את אלו שהשלימו את לימודי הרבנות להרחיב את הסמכתם גם אל לימודי הדיינות ב'חושן משפט', הוא פירט על אודות שיטתו של הרוגוצ'ובר במציאת הנקודה המשותפת בין נושאים הנראים כרחוקים וסוגיות הדומות כנפרדות. על ידי כך, הסביר רמ"מ, לימודי הדיינות לא זו בלבד שיקנו למוסמכי הרבנות תוספת אינפורמציה בתחום דיני הממונות, אלא אף יעילו להם בהבנה טובה יותר של ההלכות שאותן כבר למדו במסגרת לימודי הרבנות, אף שהן הלכות מתחומים אחרים. הוא הוסיף וטען אז במפורש, כי במציאת הקשרים והנקודה המשותפת הזו בין כל חלקי התורה מתבטאת גדולתו האמיתית של הרוגוצ'ובר, וזאת אף על פי שה'עולם' אוהב להזכיר ולדבר דווקא על אודות זיכרוננו הפנומנלי של הגאון.²⁵ ואמנם, רמ"מ לא רק טען כי מציאת הקשרים בין הנושאים התורניים השונים ויצירה זו של 'תורה אחת' הן עיקר גדולתו של הרוגוצ'ובר, אלא אף הסביר, לאחד ששאל אותו בדבר הדרך הנכונה בלימוד התורה, כי שיטה זו של הרוגוצ'ובר היא גם שיטתו שלו עצמו בלימוד התורה: 'אולי נודע לו משיטתי בזה. להוסיף עוד נקודה ע"ד שהבליט והדגיש הגאון הרגוצ'ובי – למצוא המשותף שבענין פרטי זה שבתורה עם עוד פרטים, הכלל והגדר המאחדים. ומובנת העמקות ועאכ"כ הרחבות – הבאות עי"ז'.²⁶ בדבריו על ה'תורה אחת' שגילה הרוגוצ'ובר ביקש רמ"מ להדגיש לא רק את הקשרים שרקם זה בין הסוגיות ההלכתיות והתלמודיות השונות, אלא גם את הקשר שיצר בין הסוגות התורניות השונות. לכותבים על תורתו של הרוגוצ'ובר בסוף שנות החמישים של המאה הקודמת הדגיש רמ"מ, כי מלבד העובדה שהרוגוצ'ובר למד את תורת הקבלה, ולכן יש לעתים להבין את דרשותיו על פי רעיונות מ'פנימיות התורה',²⁷ הרי שאחת מהנקודות המיוחדות בתורתו היא מה ש'ביטל המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו בין הענינים שבהלכה לשאר חלקי התורה, נוסף על המחיצה בין הנגלה לתורה והפנימיות דתורה, וגם בזה הרחיב דקות ענין פס"ד [פסק דין] בפועל, כמובא

24 לקוטי שיחות, יט, עמ' 62.

25 שיחות קודש תשל"ו, חלק א, ניו יורק תשמ"ו, עמ' 139-140.

26 שערי הלכה ומנהג: תשובות וביאורים בשולחן ערוך, יורה דעה, ירושלים תשנ"ג, עמ' קנא. על ארבעת ספרי שערי הלכה ומנהג (כל ספר על חלק אחר מארבעת חלקי שולחן ערוך) ראו אצל דהן, דירה בתחתונים (לעיל הערה 14), עמ' 250-251.

27 ראו במכתב שכתב לגדול העוסקים בתורתו של הרוגוצ'ובר, ר' מנחם מנדל כשר, המופיע באגרות קודש, יט, עמ' תכא. המכתב והשפעתה של טענה זו של רמ"מ על הרב כשר נידונו אצל מייטליס, 'למדנות' (לעיל הערה 2), עמ' 98-99.

בכ"מ בספרו ובשו"ת שלו.²⁸ בכותבו את השורות האחרונות אל חלוץ המוציאים לאור ספר על שיטתו של הרוגצ'ובר, ר' משה גרוסברג, ביקש רמ"מ לדרבן את הסופר שלא להסס בהדגשת האיחוד והשילוב הבין-סוגתי בתורתו של הרוגצ'ובר, שאותה זיהה עם ההשקפה האחדותית של תורת הקבלה והחסידות.²⁹

בפגישה מאוחרת יותר בין רמ"מ לגרוסברג עלתה שוב הטענה על אודות תורתו של הרוגצ'ובר כ'תורה אחת', הפעם ביוזמתו של גרוסברג. רמ"מ מצדו הגיב באמרו כי האדמו"ר השלישי של חב"ד, ר' מנחם מנדל שניאורסון הראשון (אדמו"ר הצמח צדק), בספרו החסידי דרך מצותיך,³⁰ קדם להרוגצ'ובר ביצירת אופן זה של 'תורה אחת'. למעשה, ניתן לומר כי בתגובה זו שוב מיקם רמ"מ את תורתו האחדותית של הרוגצ'ובר בזיקה לגישה החסידית. גרוסברג, על כל פנים, השיב כי אמנם לא ראה את הספר דרך מצותיך, אך הבחין בנקודה זו בשיחותיו של רמ"מ עצמו, המאופיינות בשילוב של תורת הנגלה עם תורת הנסתר. רמ"מ לא הכחיש זאת.³¹

לסיכום, יש לקבוע כי רמ"מ, בהמשך לאדמו"רי חב"ד שלפניו, העריך מאוד את דמותו ואת יראתו של הרוגצ'ובר, אך מעל לכול העריך את תורתו המיוחדת. לשיטתו של רמ"מ, הנקודה המרכזית בה היא האחדות שנוצרת בה בין החלקים השונים שבתורה. אחדות זו כוללת לדידו מציאה שיטתית של נקודה משותפת בין סוגיות תלמודיות והלכתיות שונות ועמידה על ההגדרה המאחדת את הפרטים, כמו גם הפלת המחיצות בין סוגות תורניות שונות יחד עם הפלת המחיצה בין תורת הנגלה לתורת הנסתר. את השיטה הזו של הרוגצ'ובר, שבה ראה רמ"מ ביטוי להשקפה האחדותית של תורת הקבלה והחסידות, הוא גם ראה כשיטתו שלו. את האופנים שבהם רמ"מ, בעזרת תורותיו של הרוגצ'ובר, מיישם שיטה אחדותית זו בתורתו שלו אציג עתה.

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

29 וכך הוא כותב שם: 'זיה רצון שכיוון שנגע בקצה המטה, ימשיך בזה ויתמעט ג"כ [גם כן] ההיסוס שנגרש בספר לחרוג מהכבלים של אלו הרוצים לצמצם עניני הלכה שבתורה רק לחלק ההלכה שבתורה, שהרי רק ובפרט זהו היפך שיטתו של הגאון הרגצובי ועאכ"כ שזהו היפך מהשקפת תורת הקבלה והחסידות, הרואה את האחדות המוחלטת בכל העולם ומלואו ובאופן גלוי באורייתא אשר הסתכל באורייתא וברא עלמא' (אגרות קודש – מילואים [לעיל הערה 28], שם).

30 הודפס לראשונה בפולטבה תרע"א.

31 וכך מתאר גרוסברג את הפגישה: 'כאשר נכנסתי פעם לכ"ק אדמו"ר שליט"א והבאתי לו מכתבי על הראגצ'ובי (כמדומני שהיה זה בשנת תשכ"ב) העזתי ואמרתי לפניו כי לא מוצאים אצל גדולי ישראל שילוב של נגלה ופילוסופי' [ה] של התורה כמו אצל הראגצ'ובי, אשר דרכו היה לשלבם עד כדי כך שמשלב מושגים מפילוסופי' [ה] בתורה. וזאת, המשכתי, למרות שאנו מוצאים גדולי ישראל רבים שהיו גדולים גם בחכמת הפילוסופי' [ה] שבתורה, כגון המהר"ל מפראג – ומכל מקום לא נרגש הדבר בספריהם שזה נעשה ל'תורה אחת'. הגיב כ"ק אדמו"ר שליט"א ואמר: כבר היה לעולמים, עוד לפני הראגצ'ובי – אדמו"ר ה'צמח צדק' בספרו "דרך מצותיך". אמרתי לכ"ק אדמו"ר שליט"א: את ספרו הנ"ל של ה'צמח צדק' אמנם לא ראיתי – אך הבחנתי בנקודה זו בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א שם רואים את שילוב הנגלה והנסתר. "כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר: הנני נקרא על-שם ה'צמח צדק' ולכן הנני משתדל לנהוג בדרכו' (המלך במסיבו, חלק ב, ניו יורק תשנ"ג, עמ' רנט). לדברים נוספים שאמר רמ"מ על תורת הצמח צדק כבעלת תקדים של יצירת 'תורה אחת' מן הנגלה והנסתר, ראו תורת מנחם: התוועדיות, מו, ניו יורק תש"ע, עמ' 269.

ג. חקירה למדנית בסוגיה חסידית בעזרת מינוח פילוסופי

האנליזה שהיה עושה הרוגוצ'ובר לאובייקטים ההלכתיים, באמצעות הטרימינולוגיה הפילוסופית שאותה למד ממורה נבוכים, היא אולי העיקרון החשוב ביותר ב'למדנות הפילוסופית' שלו. בזאת צעד הרוגוצ'ובר צעד נוסף על פני ה'למדנות הברסקאית',³² שכן בעזרת טרימינולוגיה זו היה עורך ניתוח לעצם עצמו, שעליו חלים הדינים, ולא רק לחלות הדינים שעליו. כפי שהראיתי במקום אחר,³³ את מושג 'החמץ ההלכתי' ניתח הרוגוצ'ובר בעזרת המושגים 'חומר וצורה' 'עצם ותואר' ו'כמות ואיכות', וזאת לשם חקירה בשאלה על איזה מושג, בכל אחד מצמדי המושגים, חל האיסור: על ה'חומר' או על ה'צורה'? על ה'עצם' או על ה'תואר'? על ה'כמות' או על ה'איכות'? מחלוקת התנאים בשאלה אם חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה,³⁴ או מחלוקת תנאים אחרת בשאלה באיזה אופן נדרש לבער את החמץ לפני בוא הפסח,³⁵ היו בין השאלות שנגעו לדידו לחקירה למדנית זו.³⁶

באותם הימים, באותה היבשת ובאותה הסביבה שבה חידש הרוגוצ'ובר את ה'למדנות הפילוסופית' הזו, הייתה תופעת החלת הקדושה באופן מאגי על מאכלים או על דברים אחרים, שמעניק הצדיק לחסידיו, אחת מהתופעות הפופולריות והידועות בחצרות החסידים.³⁷ ברם, חרף היותו שייך לקהילה החסידית באופן מוצהר, לא ידוע לנו כי הרוגוצ'ובר נטל בה חלק. בא רמ"מ, האדמו"ר הלמדן של החסידות הליטאית, ומתוך הפנמה של ה'למדנות הפילוסופית' של הרוגוצ'ובר מחד גיסא, ואימוץ עקרונות החסידות מאידך גיסא, ביקש באמצעות המתודה הלמדנית החדשה לחקור בתוך העולם החסידי על מנהגיו, על מאכליו ועל הקדושה שמעניק להם הצדיק; חקירה שבה הלכה וחסידות, למדנות ומאגיה, פילוסופיה ומנהג משמשים יחדיו.

את השיחה שבה מופיעים דברים אלה פותח רמ"מ בסיפור על האדמו"ר השלישי של חב"ד, הצמח צדק, ועל נכדו של זה, האדמו"ר החמישי של החסידות, הלוא הוא האדמו"ר הרשב"ב. רמ"מ מספר כי כשהרשב"ב החל ללכת ל'חדר' בילדותו, זרק לו סבו האדמו"ר סוכריות ואמר לו כי המלאך מיכאל זרק לו אותן. כששמע זאת נכדו, סירב לאכול את הסוכריות בשל יוקרתן. לפני חג הפסח, בשל בעיית החמץ שהייתה עלולה לחול על הסוכריות, הוכרח הנכד על ידי הסב לאכול ולא ניתנה לו האפשרות להמשיך לשמור אותן. לשיטת רמ"מ, מסיפור חסידי זה, כמו מיתר הסיפורים על אדמו"רי חב"ד, ניתן ללמוד הלכה, ולכן הוא שואל: מדוע הצמח צדק לא הסכים שהסוכריות, אשר יקרו כל כך בעיני הנכד, יימכרו לנוכרי כפי שנהוג לפני חג הפסח, באופן זה שלא יהיה כל צורך להכריחו לאכול? והלוא בחצרות חסידים אחרות שבהן היה נהוג נוהג ה'שיריים', נהגו החסידים למכור את שירי החמץ שקבלו מרובם עד לאחר חג הפסח.³⁸

32 למאפייניה הכלליים ראו סלומון, *התנועה האנליטית* (לעיל הערה 11).

33 מייטליס, 'למדנות' (לעיל הערה 2), עמ' 95-96.

34 ראו בבלי פסחים, כח ע"א-ע"ב.

35 ראו משנה פסחים, ב, א.

36 ראו על כך להלן, באזכור רעיונותיו אלה של הרוגוצ'ובר על ידי רמ"מ.

37 על תופעת האובייקטים המקודשים שמעניק האדמו"ר לחסידיו, הכוללים גם מאכלים, ראו בעבודתה של ב' גולדמן אידה, *החפץ הטקסי החסידי*, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים 2007.

38 ראו לקוטי שיחות, טז, עמ' 138.

תחילה מבקש רמ"מ בשיחתו לבדוק אם הסיבה לכך היא בעיה הלכתית שעלולה להיווצר במכירה מעין זו – שבה, אחרי הכול, ישנה הבעת עניין מפורשת בדבר הנמכר – או שאולי הבעיה במכירה כזו היא כי ניכרת בה ה'הערמה' המתבצעת בה. ברם, מיד הוא פוסל את הכיוונים ההלכתיים האלה היות שלפי שיטת האדמו"ר הראשון של חב"ד, רבי שניאור זלמן מלאדי בעל שולחן ערוך הרב, לא נראית כל בעיה במכירה מעין זו. לאחר מכן מוסיף רמ"מ ומסביר כיצד גם הסיבה שלפיה לא הורה הצמח צדק להפקיר את הסוכריות, במקום למכרן לגוי, לא הייתה בשל בעיות הלכתיות אפשריות.³⁹ או אז מבקש רמ"מ לצעוד בנתיב אחר לטובת בירור השאלה; אמנם נתיב 'הלכתי' פחות אך 'למדני' יותר. רק לאחר שהאפשרויות ההלכתיות מוצו בבקשה להבין את הנוהג של האדמו"ר, הוא פותח בדרך 'הלמדנות הפילוסופית-חסידית' בבקשה לחלץ את התשובה. לשם כך, תחילה הוא כותב כי על פי 'השמועה מחסידים', בחסידות חב"ד, במקרה שחסיד קיבל מאכל או משקה מרבו ולא היה יכול להחזיקו בפסח, אכן נהגו כך שהחסיד היה אוכל או שותה אותו טרם הפסח ולא מוכר אותו לנוכרי, כאשר ה'טעם' הפשוט לכך הוא: אין זה כבוד לרבי לקחת את השיריים שלו וכדומה (ובמיוחד כאשר הרבי נתנם לחסיד) ולמוסרו או למוכרו לאינו-יהודי.⁴⁰ אך מעבר לשאלת ה'נימוסים' הכרוכה בכך, לדעת רמ"מ יש לעיין בשאלת עצם הקדושה האונטולוגית שבמאכל זה: 'כאשר המאכל או המשקה נמכרים ועוברים לרשותו של אינו-יהודי, צריך לעיין: האם כאשר היהודי קונה אותם בחזרה נשארה בהם הקדושה של הצדיק שהיתה בהם?'⁴¹ בנימה מיוחדת, שבה למדנות ישיבתית ומאגיה חסידית שזורות זו בזו, מבקש רמ"מ לענות על השאלה החסידית על פי החקירה הלמדנית-פילוסופית של הרוג'וצ'ובר בבירור מהות איסור החמץ בפסח:

וכלשונו של הראגצ'ובי: האם איסור חמץ הוא לגבי ה'תואר', כלומר, אסור לאכול את המאכל החמצי וכדומה, או שהאיסור חל על ה'עצם'. כפי שהוא מסביר שבירור זה כרוך במחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון לגבי חלות איסור הנאה מן החמץ לאחר הפסח 'דמאן דסבירא ליה אסור סבירא ליה דהאיסור (=מי שסובר שאסור, סובר שהאיסור) חל על העצם, ומאן דסבירא ליה מותר סבירא ליה דלא הוי רק תואר, וכשהלך הזמן בטל התואר'. זה קשור גם למחלוקת של רבי יהודה עם חכמים: 'רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים: החכמים סוברים כי איסור חמץ חל על ה'תואר' של הדבר, ולכן די אם 'מפרר וזורר לרוח או מטיל לים', שאז בטל 'תואר' החמץ, ולכן אין חל עליו איסור אכילה והנאה, למרות שעצם החמץ נשאר. לעומת זאת סובר רבי יהודה שאיסור חמץ 'חל על העצם', ולכן צריך דוקא לשרוף את החמץ, כדי שעצם מציאותו תתבטל, ולא רק ה'תואר' והאפשרויות לאכילה והנאה.⁴²

39 ראו שם, עמ' 138-143.

40 שם, עמ' 143.

41 שם, עמ' 143-144.

42 שם, עמ' 144.

בהערת שוליים על אתר מקשר רמ"מ את מחלוקות התנאים הנזכרות בפסקה זו, לטובת בירור השאלה אם החמץ חל על ה'עצם' או על ה'תואר', גם למחלוקת חכמי ימי הביניים ('הראשונים') בשאלה אם כוונת ביטול החמץ היא להשבית את החמץ בלבד ובמחשבתו או שמא הכוונה להפקירו. רמ"מ יוצר קשר זה על ידי אימוץ מחשבת 'הלמדנות הפילוסופית', וזאת מתוך שהוא רואה בלמדנות זו ערך עצמי רב, ולכן יש להעמיק בה, להאריך בה ולהרחיבה.⁴³ אך בגוף הטקסט, רמ"מ ממוקד מענה על השאלה החסידית אם הקדושה שבאוכל המקודש נותרת גם לאחר מכירתו לנוכרי. בסיוע החקירה שהזכיר מהרוג'ובר, הוא מציע לשאלה זו מענה למדני, שלפיו יש לבחון אם איסור החמץ הוא ב'תואר', כי אז מה שנמכר הוא ה'תואר' של החמץ ולכן הקדושה נותרת ב'עצם', שכביכול לא נמכר; ואילו אם האיסור חל גם על ה'עצם', אזי הקדושה אכן פורחת מן המאכל עם מכירתו:

לפי זה לומר, שהשאלה הנ"ל קשורה לכך: אם סוברים שהאיסור 'חל על העצם', וכאשר מוכרים את החמץ לגוי הכרח לכלול במכירה גם את עצם מהותו של החמץ, ובמילא אין נשארת בחפץ שום מציאות של קדושה שיכולה לחול בו. אך אם סוברים שאיסור החמץ 'הוא רק תואר' שהוא דבר שמחוץ לעצם מציאות החמץ, הרי אז אפשר לומר שבמכירת החמץ (הנעשית כדי לא לעבור על בל יראה ובל ימצא) נמכר רק הדבר שמחוץ לעצם, ה'תואר', ובמילא נשארת בחפץ הקדושה הקודמת, בעלותו של הנותן על העצם, הנוגעת לעצם הדבר. לפי זה, כיון שההלכה היא כרבי שמעון שהחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, והאיסור נקבע כקנס בלבד, וכך גם לגבי ביעור חמץ שרק 'מנהג לשורפו' אבל ההלכה היא כחכמים שדי אם 'מפרר וזורר לרוח או מטיל לים', ולכן יוצא שאפשר למכור שיריים של צדיק וכדומה לאינו-יהודי, כי גם לאחר מכן יכולה להשאר בו קדושת הצדיק.⁴⁴

ואולם, מיד לאחר מכן דוחה רמ"מ הצעה זו, שכן לדבריו יש להבדיל בין איסור למכירה; גם אם האיסור הוא רק על ה'תואר', הרי שהמכירה כוללת אף את ה'עצם':

אך לאמיתו של דבר אי אפשר לומר כך, כי אמנם המכירה נעשית כדי לא לעבור על איסור בל יראה ובעל ימצא, אך דעת רוב הפוסקים היא שזוהי מכירה גמורה... כלומר עצם החמץ נמכר לגוי ושייך לו בקנין מוחלט מדאורייתא – ובמיוחד לפי תקנת האדמו"ר הזקן שיש למנות 'ערב קבלן' – עד כדי כך, שהנוכרי

43 ראו דבריו: 'לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל' [כות] חו"מ ה"ב [חמץ ומצה הלכה ב] וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר' (תוס' [פות] שם. ר"ן ריש פסחים שם): ביטל הדבר בלבד ובמחשבתו כו' מתאים בהתואר (ראה רמב"ן שם: "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה. וראה צפע"ן [השלמה שם. ושם ע' [מוד] 46 בתחילתו. ועוד. הובא במפענ"צ שם ס"ח [סימן ח] לענין ביטול ע"ז [עבודה זרה] משא"כ [מה שאין כן] כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו' [לקוטי שיחות, טז, עמ' 144 הערה 41. ההדגשות במקור].

44 שם, עמ' 144-145. ההדגשה במקור.

יכול למכרו לאחר הפסח למישהו אחר. כלומר לא רק זכות השימוש, או התואר של החמץ נמכרו לגוי, אלא עצם הדבר שייך לו.⁴⁵

למסקנת רמ"מ, היוצא מדיון למדני זה, המבדיל הן בין 'עצם' ל'תואר' הן בין איסור חמץ למכירתו, הוא הסיבה שלפיה מנהג חסידי חב"ד היה שלא למכור את המאכל של הרבי לנוכרי; לא רק מטעמי כבוד אלא מטעם רוחני-אונטולוגי שלפיו מכירת 'עצם' החמץ מפקיעה ממנו את הקדושה שנתן בו הרבי. לאחר הצגת מסקנה זו, ועל פי חקירה אחרת של הרוגוצ'ובר בשאלה אם כוונת ה'הפקר' היא הפיכת החפץ המופקר לשייך לכול או שמא דווקא הפיכתו לבלתי שייך לאיש, מסביר רמ"מ באופן דומה מדוע החסידים גם לא הפקירו את החמץ שקיבלו מהרבי שלהם: לפי הצד הגורס כי 'הפקר' פירושו הפיכת הדבר לשייך לכול, הרי שבפסח יהיה חמץ זה שייך רק לכל הנוכרים שבעולם ואז כאמור תופקע ממנו קדושתו; ואילו לפי הצד הסובר כי בהפקרת המאכל הוא לא יהיה שייך לאיש, הרי שיש כביכול בפעולה זו הפגנת חוסר כבוד ויחס אל האובייקט המקודש כאל דבר שאינו בעל חשיבות. לאור כל זאת מובנת הסיבה, כך קובע רמ"מ, מדוע הצמח צדק הורה לרש"ב לאכול את הסוכריות ולא למכרן או להפקירן.⁴⁶ התופעה שניתן לזהות בשיחה זו היא מקורית בהחלט. שאלה הלכתית על סיפור חסידי, שמסרבת להיענות על ידי דיון הלכתי פשוט, עוברת להתמקד בדיון חסידי-מיסטי המבקש לתאום דיון למדני של הרוגוצ'ובר הנערך במושגים פילוסופיים, ואף לאחר שנפרם תואם זה, נותרים המושגים הפילוסופיים פרי הדיון הלמדני כמושגי מפתח בתשובה לשאלה. ניתן לראות כאן אפוא כי בעוד שבחקירה של הרוגוצ'ובר שולב עולם ההלכות התלמודי עם עולם המושגים הפילוסופי, שתוצאתו היא 'למדנות פילוסופית', רמ"מ משתמש בתוצר הגותי ומתודי זה לטובת בירור של העולם החסידי-מיסטי-מאגי ובכך יוצר מעין 'למדנות-פילוסופית-חסידי' חדשה ומקורית.

ד. ההסבר על פעולת דין ההקדש: מן מורה נבוכים אל הבעש"ט

אציג עתה רעיון שאף הוא תוצר של 'הלמדנות הפילוסופית' של הרוגוצ'ובר ואף הוא עבר טרנספורמציה על ידי רמ"מ אל 'למדנות חסידית'. ברם, 'שינוי צורה' זה נעשה באופן אחר לחלוטין מזה שראינו עתה. הפעם רמ"מ לא עושה בדבריו של הרוגוצ'ובר שימוש לטובת בירור מציאויות חסידיות אחרות, השונות לגמרי מן הרעיון ומן המרחב ההגותי שהאחרון דן בהם; כעת ההתרחשות היא כזו שבה הלכה, שאותה הסביר הרוגוצ'ובר על פי התיאולוגיה של מורה נבוכים, מתורגמת על ידי רמ"מ תרגום חסידי כמעט צפוי, על ידי המקבילה החסידית לדברי המורה. ואולם, מן הרגע שנעשתה טרנספורמציה זו, עבר הרעיון מהשתייכות אל סוגת הלמדנות של הרוגוצ'ובר, הכוללת בתוכה גם יסודות דרשניים ותיאולוגיים, אל סוגת הדרשנות החסידית של רמ"מ, שעיקרה הוא עיסוק בעבודת ה' אך כוללת בתוכה גם לא מעט למדנות. בדרך זו, לא הרעיון עצמו הוא שהופך את פניו על ידי התרגום החסידי, אלא אופן ומוקד השימוש

45 שם, עמ' 145.

46 ראו שם, עמ' 145-147.

שנעשה בו. כפי שאבקש להראות, שינוי זה של ההקשר שבו נעשה השימוש ברעיון תורם מייניה וביה נדבך נוסף לרעיון הלמדני של הרוגוצ'ובר. הרעיון של הרוגוצ'ובר עולה במסגרת דיון למדני ארוך שבו מופיעה קביעתו ולפיה פעולת ההקדש, שבה מקדיש האדם חפץ חולין מסוים, איננה פעולה חד-פעמית – קביעה הלכתית שהוא משווה לקביעה התיאולוגית שלפיה קיום מציאות העולם על ידי הבורא אף הוא אינו פעולה חד-פעמית: 'פעולה נמשכת לא פועל נגמר ויש עליו שם עילה'⁴⁷ וכמש"כ רבינו בס' [פר] מו"נ ח"א פס"ח⁴⁸ וכמו גבי הקדש דפעולת המקדש עושה פעולה תמיד בההקדש כיון דאם נשאל עליו בטל ממנו ההקדש'⁴⁹. הרעיון שלפיו פעולת ההקדש היא 'פעולה נמשכת' מוסבר כאן אפוא על ידי התיאולוגיה של מורה נבוכים, שלפיה הבורא לא רק יצר את העולם בעבר אלא הוא גם העילה שלו בהווה ומהווה את עצם קיומו והמשכו על ידי תוקף מציאותו ושפעו: 'בתוקף מציאותו של הבורא עצמו – הכל נמצא, והוא מספק את המשך קיומו על-ידי העניין המכונה "שפע" ... אילו הנחנו שהבורא נעדר – היתה המציאות כולה נעדרת'.⁵⁰ אם כן, כפי שהעולם אינו עומד בפני עצמו לאחר בריאתו אלא מציאותו תלויה כל העת בבורא, כך גם ההקדשה אינה עומדת בפני עצמה והיא תלויה במקדיש היכול להישאל על ההקדש בכל רגע ולבטלו. במקור מאוחר יותר, הדומה מאוד לאחרון ושגם בו מוסבר ההקדש כ'פעולה נמשכת', על פי אותה הפעולה הנמשכת שבה מקיים הקב"ה את העולם, הרוגוצ'ובר כבר אינו מסתפק בניסוח הרעיון על פי הפעולה הנמשכת של מורה נבוכים, אלא כבר מדבר על פעולה מתחדשת: 'כל דבר שנעשה ע"י דיבור ויש בהאדם כח לבטל הדבר, הדבר הוי נמשך וכל רגע ורגע הוי מציאות חדשה, וכמו הקדש כיון דקיי"ל [דקיימא לן] יש שאלה להקדש הוי כל רגע ורגע הקדש חדש'.⁵¹ בהמשך דבריו מסביר זאת הרוגוצ'ובר, גם כאן, על ידי השוואה לתיאולוגיה, אלא שהפעם הוא עושה זאת על פי מדרש חו"ל ולא על פי מורה נבוכים: 'וזה רוצה לומר הך דשבת דף קיט ע"ב מנין שהדיבור כמעשה שנאמר בדבר ה' כו' והדיבור רוצה לומר הנהגה, ואם ח"ו יסלק ההנהגה יתבטל כל המציאות לגמרי'.⁵²

- 47 במקור מופיעה המילה 'עמלה', ואילו בטקסט המופיע בתוכנת פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן בחרו לתקן את המילה האחרונה למילה 'עילה' המתיישבת יותר עם שאר המילים בו ומשמשת כמילת המפתח בפרק של מורה נבוכים שאליו מפנה כאן הרוגוצ'ובר.
- 48 הרב כשר מתקן זאת ובצדק לפרק סט (ראו, כשר, מפענח [לעיל הערה 12], עמ' 121). אולם במהדורת המורה שתרגם יהודה אלחרוזי, שהרוגוצ'ובר כפי הנראה הכיר (מלבד כמובן היכרותו עם המהדורה המקובלת שבתרגומו של שמואל אבן תיבון שעמדה ברשותו) הפרק הנידון אכן מופיע כפרק סח (לגיליונותיו של הרוגוצ'ובר על מורה נבוכים מהדורת זולצבאך תקפ"ח שבתרגומו של אבן תיבון, ראו צפנת פענח על ספר דברים ומורה נבוכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' שנב-תכב. לאזכור של הרוגוצ'ובר את אלחרוזי, ראו שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק שלישי, מודיעין עילית תשע"ז, עמ' תסא).
- 49 צפנת פענח על הלכות תרומות, פיעטרקוב תרס"ח, עמ' 6.
- 50 מורה נבוכים, מהדורת שורץ, תל אביב תרס"ג, חלק ראשון, פרק סט, עמ' 179 (כל ההפניות למורה נבוכים במאמר תהיינה למהדורה זו); וראו 'שורץ, החומר והצורה במשנת הרמב"ם, בני ברק 2017, עמ' 109, על כך שטענתו של הרמב"ם כאן היא טענה ניאור-אפלטונית יותר מאשר אריסטוטלית.
- 51 צפנת פענח מהדורה תניינא, דווינסק תר"ץ, עמ' 23.
- 52 שם, שם.

במקום אחר⁵³ כבר עמדתי על השפעה חסידית אפשרית על הרוגוצ'ובר המתגלה מתשומת לב ללשונו: ראשית, המעבר של הרוגוצ'ובר מהמשכיות שפיע העולם אל ההתחדשות המתמדת שלו – שאותה הדגישו במפורש בחסידות (ולא במורה נבוכים). שנית, מילותיו של הרוגוצ'ובר, 'ואם ח"ו יסלק ההנהגה יתבטל כל המציאות לגמרי', הדומות בסגנון למילותיו של ר' שניאור זלמן מלאדי (מייסד חסידות חב"ד, שהרוגוצ'ובר הביע כלפיו הערצה נדירה),⁵⁴ ולפיו 'אילו היו האותיות [דבר ה'] מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל'.⁵⁵ ייתכן כי השפעה זו לא אמורה להפתיע לאור העובדה כי תרגום חסידי זה לדברי הרמב"ם, על השפעה המקיים את העולם באופן תמידי, כבר נעשה במאמרים חב"דיים קדומים, כמו אצל מי שהיה האדמו"ר של אביו של הרוגוצ'ובר, הלוא הוא האדמו"ר הצמח צדק.⁵⁶ לא מן הנמנע אפוא כי דבריו של הרוגוצ'ובר הם תוצאה של הטמעת השיח החסידי אצלו כמקור משני לתיאולוגיה של הרמב"ם.

ואולם, בעקבות דרכו של רבי מנחם מנדל הראשון (האדמו"ר הצמח צדק), שפירש 'באופן רשמי' את דברי הרמב"ם הנזכרים ממורה נבוכים על פי התיאולוגיה החסידית של סבו ר' שניאור זלמן מלאדי, רבי מנחם מנדל השני (רמ"מ) היה מי שהפך 'באופן רשמי' את הרעיון של הרוגוצ'ובר הנשען על דברי מורה נבוכים לרעיון חסידי. באחד מכתביו הזכיר רמ"מ את חידושו של הרוגוצ'ובר על אודות הפעולה הנמשכת של דין ההקדש. אך בניגוד להרוגוצ'ובר, שמורה נבוכים שימש לו במסגרת חידוש זה מקור ראשוני ואילו החסידות ככל הנראה הייתה מקור משני, רמ"מ הזכיר את המקור החסידי להתחדשות המתמדת של העולם כמקור ראשוני מצוטט:

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

53 מייטליס, 'למדנות' (לעיל הערה 2), עמ' 111-112.

54 ראו שו"ת צפנת פענח, חלק ראשון, דווינסק ת"ש, עמ' 52; שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, מודיעין עילית תש"ע, עמ' קד.

55 ספר התיניא, שער היחוד והאמונה, וילנה תרצ"ו, פרק א. כבר עמדתי על כך (ראו במקור המופיע בהערה 53) כי סגנון ה'ח"ו' של הרוגוצ'ובר כמובן אינו תולדה של לשונו של הרמב"ם הכותב ב'ניחותא', כי 'אילו הנחנו שהבורא נעדר היתה המציאות כולה נעדרת', ואת הביטוי 'חלילה וחס' שומר רק למקרה של ייחוס תכונות גשמיות לבורא (ראו מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק א).

56 ראו גוטליב, שכלתנות (לעיל הערה 13), עמ' 65-66.

פעולה נמשכת, וקשורה בהפועל אותה, ולכן יש שאלה בהקדש, כי זהו עוד יותר מתוך כדי דיבור, כי אם בתוך הדיבור, כי הפעולה (הדיבור) לא נגמרה עדיין.⁵⁷

על יד המושג 'פעולה נמשכת' מסמן רמ"מ הערת שוליים שבה הוא מפנה אל מקור החידוש וכותב: 'ראה צפנת פענח מהדו"ת, יב, ב'.⁵⁸ נמצא אפוא כי רמ"מ הוסיף למורה נבוכים ולמדרש חז"ל את ספר התניא, וכך שלושת המקורות נמצאו מבארים את הפעולה הנמשכת של המקדיש על סמך הפעולה הנמשכת של הבורא. הוא המיר את המקור שמביא הרוג'ובר ממורה נבוכים אל המקבילה שלו מספר התניא, ובשינוי שאינו נראה משמעותי במיוחד בנוגע לעצם הרעיון, הפך למעשה את 'הלמדנות הפילוסופית' של הרוג'ובר ל'למדנות חסידית'.

ברם, אף כי שינוי זה כאמור אינו משמעותי במיוחד בנוגע לעצם הרעיון, העובדה שדבריו של רמ"מ הובאו במסגרתה של שיחה חסידית מגלה בהמשך השיחה את הערך המוסף שבמיקום הרעיון הלמדני דווקא במרחב הסוגתי החסידי. וכך מוסיף רמ"מ בהמשך: 'וכמו שההקדש היא פעולה נמשכת, כך הוא כל הבריאה, שכולה היא פעולה נמשכת תמיד מכח האלקי המהוה אותה. שהרי ענין הבריאה הוא "הקדש". וענין זה אשר תכלית הבריאה היא "הקדש", קישור גשמיות ורוחניות עילאית, הוא אחד היסודות בשיטת הבעש"ט ונהגתו'.⁵⁹ אם כן, הרוג'ובר יצר את האנלוגיה בין הפעולה הנמשכת שבדין ההקדש ובין הפעולה הנמשכת שבבריאה, אך את הסיבה המהותית לקשר שביניהן מבקש רמ"מ לחדש על פי החסידות. לדידו, הסיבה שלפיה ההקדש מוקדש במנגנון הדומה לזה שבו נבראת הבריאה היא משום ש'ענין הבריאה הוא הקדש'; קישור הגשמיות והרוחניות, הנעשה באופן מובהק בדין ההקדש שבו מבקשים להרחין דבר גשמי, הוא מטרת הבריאה כולה, וההכרה בכך היא אחד מיסודות שיטתו התיאורטית של הבעל שם טוב כמו גם מיסודות הנהגתו בפועל. על פי הסבר זה, שבו שיטת מייסד החסידות משמשת בתפקיד מפתח, מובנת גם חשיבות ההמרה שביצע רמ"מ למקור הפילוסופי הימי ביניים, שאותו הזכיר הרוג'ובר, אל זה הבעש"ט, שכן על ידי כך יצר האדמו"ר החסידי דרשה שבה נמצאה שיטת מייסד החסידות מקיפה ומבארת באופן מלא את היחס שבין ההקדש לבריאה. בסיכומו של דבר, יש לומר, הרעיון הלמדני שרקם הרוג'ובר מדיני וממדרשי התלמוד וממורה נבוכים, הוסבר בידי רמ"מ באופן מלא ומהותי על ידי תורת החסידות, וכך זכה ה'מה' הלמדני ל'למה' חסידי.⁶⁰

57 לקוטי שיחות, ד, ניו יורק תש"ס, עמ' 1254.

58 שם, הערה 8. אף שהמושג 'פעולה נמשכת' מופיע דווקא במקור הראשון שהזכרתי מצפנת פענח על הלכות תרומות, בצפנת פענח מהדו"ת מוזכר ה'הקדש' כפעולה מתחדשת – דבר שכאמור תואם יותר את התיאולוגיה החסידית של רמ"מ.

59 לקוטי שיחות, ד, עמ' 1255. ההדגשה במקור.

60 על שאלות ה'מה' בלמדנות הבריסקאית (שהן כמובן שונות מן ה'מה' ששואל כאן הרוג'ובר, שאינו מתמקד בניתוח הסוגיה המקומית כמו הבריסקאים אלא מגדיר את הדין של 'הקדש' על פי הסבר תיאולוגי ממקום אחר), שסירבו להוסיף אליהן את שאלות ה'למה', ראו: Rabbi M. Lichtenstein, "What" Hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited, *Torah U-Madda*, 9 (2000) pp. 1-18. יש לציין כי מקרה זה אינו יחידני, שכן גם הגדרתו הלמדנית של הרוג'ובר, שלפיה אף הנישואים הם 'פעולה

ה. ממחלוקת אריסטו והמותכלימון על הזמן אל הזמן החסידי של השבת

ראינו כעת את הטרנספורמציה שנוצרה, על ידי תרגום פשוט של רעיון תיאולוגי, מרעיון פרי 'הלמדנות הפילוסופית' אל הווריאציה שלו ב'למדנות החסידית', ואילו קודם לכן ראינו דיון למדני למהדרין מבחינה מתודולוגית, אלא שנושא ה'חקירה' הלמדנית נוצר מתוך קבלת המציאות המאגית החסידית. הדיון שאציג עתה הוא כבר דרשה חסידית לגמרי שבה ההגדרות הלמדניות-הלכתיות המיוחדות של הרוגוצ'ובר רק מנוצלות לטובת הסבר של תודעה חסידית מורכבת שאותה מבקש רמ"מ להנחיל לחסידיו. במקרה זה, ההגדרה הלמדנית של הרוגוצ'ובר למהות הזמן של יום הכיפורים העולה מתוך הלכותיו, אשר נוצרה בעקבות המחלוקת של הרמב"ם עם המותכלימון על מהות הזמן באופן כללי, מתבקשת על ידי רמ"מ להמשיג תודעה של מעבר לזמן הרגיל שאותה החסידות מבקשת למצוא ביום השבת.

לפי מורה נבוכים, אנשי כת המדברים המוסלמית, המותכלימון, 'אומרים שהזמן מחובר מעתות, דהיינו, זמנים רבים אשר אינם ניתנים לחלוקה מקוצר משכם', בעוד שהרמב"ם עצמו סובר כדעת אריסטו, שהזמן 'רצוף וניתן לחלוקה לאינסוף'.⁶¹ מחלוקת זו הומרה או, למצער, הייתה השראה לכמה חקירות הלכתיות של הרוגוצ'ובר, שבהן חקר זמנים הלכתיים מסוימים בשאלה אם הזמן שלהם 'מחובר מעתות' או שמא הוא 'רצוף', כאשר לפעמים הוא יוצר מעין 'צווי דינים'⁶² ומייחס את הזמן הרמב"מיסטי למועד אחד ואת הזמן הכלאמי למועד אחר. אחד הרעיונות האלה, החוזרים במקומות מספר בכתביו של הרוגוצ'ובר, הוא זה שלפיו הזמן של צום יום הכיפורים הוא 'רצוף', ואילו הזמן של שבת 'מחובר מעתות'. וכך הוא מנסח זאת באחת מתשובותיו, כאשר הוא מעמיד לטובת העניין מושגים פילוסופיים שונים ממורה נבוכים:⁶³

והנה באמת גם בשל תורה יש נפקא מינה בין שבת ליום ליוה"כ בגדר זמן, דשבת הוה הזמן דבר מצטרף וכל רגע ורגע זמן פרטי וזה נקרא הרכבה שכינית ומרביץ במכילתא מחללה כל רגע ורגע ונפקא מינה קטן שהגדיל בסוף שבת רגע אחת הביא ב' שערות חייב מיתה על רגע... אבל יוה"כ [יום-הכיפורים]

נמשכת, וזתה אצל רמ"מ ל'למה' חסידי (על כך ראו מייטליס, 'פעולה נמשכת' [לעיל הערה 9], עמ' 386-389).

61 מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עג, עמ' 208; וראו שם הערה 26 של שורץ, שבה הוא טוען כי לא מצא סימוכין לדעת הרמב"ם כי אמנם תפיסת הזמן של ה'מדברים' הייתה אטומיסטית. לשיטתם של המותכלימון ראו: H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam I*, Cambridge 1976.

62 זהו מושג נפוץ בידיש בעולם הלמדני, שתרגומו הוא 'שני דינים'. על מושג זה בלמדנות הבריסקאית ראו סלומון, *התנועה האנליטית* [לעיל הערה 11], עמ' 179.

63 יש לשים לב כי בקטע המוצג כאן, פרט לשאלת חלוקת הזמן שמקורה במחלוקת של מורה נבוכים עם הכלאם (מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עג), הוא מבדיל בין שני מיני הזמנים על ידי החלוקה שבין 'הרכבה מזגית' ל'הרכבה שכונית', שמקורה במורה נבוכים, חלק ראשון, פרק כב. ר' מנחם מנדל כשר (כשר, *מפענח* [לעיל הערה 12], עמ' 173) מציין, כי לשימוש בצמד המושגים האחרון בתחומי הדיון ההלכתי יש תקדים ימי ביניים אצל ר' שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ [1444-1361]). יש לשים לב כי את המושג 'הרכבה מזגית' מסביר כאן הרוגוצ'ובר על פי הרעיון של 'עצם לא מתחלק' שאף מקורו במורה נבוכים (חלק ראשון, פרק נא).

הוא הזמן עצם ואינו מתחלק כלל ונקודה אחת כל היום ואם קטן נתגדל באמצע יוה"כ אין צריך מן התורה להתענות דעצם אין מתחלק וגדר הרכבה מזגית.⁶⁴

אם כן, לדידו של הרוגוצ'ובר הסיבה שלפיה ההלכה אומרת כי קטן שהביא סימני בגרות (שתי שערות) באמצע השבת, והתחייב על ידי כך בשמירת מצוות, יתחייב מיד בשמירת השבת, היא משום שכל רגע ביום הקדוש הזה נבדל מן הרגע הקודם לו (בדומה לדעת הכלאים); ולכן גם אם הקטן לא התחייב ברגעיו הראשונים של היום, אין זה אומר דבר לגבי רגעי האחרונים של אותו היום. לעומת זאת, צום יום הכיפורים הוא 'נקודה אחת' והזמן בו 'רצוף' (בדומה לדעת אריסטו), ולכן קטן שהביא סימני בגרות באמצע יום הכיפורים לא יתחייב מן התורה בצום, שכן כבר החמיץ את תחילתו של היום הרצוף והמאוחד עם סופו.⁶⁵

רמ"מ עסק עיסוק למדני רב ברעיון זה של הרוגוצ'ובר, שבו דקדק ופיתח אותו אל כיוונים למדניים שונים, וזאת אף ללא קשר לשאלות חסידיות אופייניות ולרעיונות חב"דיים מובהקים.⁶⁶ אולם השיחה של רמ"מ שאליה אתיחס כעת היא שיחה 'חסידית' למהדרין, שבה הרעיון הלמדני משמש לטובת המשגה של רעיון חסידי. שיחה זו עוסקת בעיקרה ביום השבת כמסמל את ה'אתהפכא'. תפקידו של מושג חסידי זה הוא לרוב לציין כי דבר שלילי אינו מתבטל או נכפה ('אתכפייא') אלא הופך ('אתהפכא') את כוחותיו, שעד כה נותבו לצד השלילי, אל הצד הנכון, החיובי והטוב.⁶⁷ במקום אחר השתמש רמ"מ באחד מרעיונותיו הלמדניים של הרוגוצ'ובר כדי להעמיק ברעיון חסידי מרכזי זה של הפיכת הרע לטוב.⁶⁸ ואולם בהקשר שלפנינו מוצג מושג ה'אתהפכא' גם

64 שו"ת צפנת פענח, חלק שני, דווינסק תש"א, עמ' 23.

65 וראו את דבריו של הרב שמואל טוביה שטרן, שמבקש להסביר את הדברים האלו של הרוגוצ'ובר על פי דרך 'צירת השבת אל מול דרך 'צירת יום הכיפורים ובעזרת רעיון 'הפעולה הנמשכת' של ההקדש: 'שכתב הגאון הרוגוצ'ובי זצ"ל בספרו מפענח צפונות לחלק בין זמן שטחי לזמן נקודתי כלומר יש זמנים שהם נקודתיים ואינם נפרדת לנקודות ופרטים והכל זמן אחת ויש זמנים שהם נפרדים לחלקים וכל זמן וזמן מציאות שלימות היא ולא חלק מן הזמן הכללי ועיי"ש מה שמחלק בין זמנו של שבת לזמנו של יח"כ"פ וכתב שזמנו של שבת מתחלק בהרכבה שכנית אבל זמנו של יח"כ היא נקודה ושלימות אחת ואינה מתחלקת, והנה אני בכת"י [בכתב יד] שלי נתתי טעם לשבח לדבריו לחלק ביניהם כי זמנו של שבת הוא זמן הטבע קבוע וקיימא ואינו בידי אדם והקב"ה מקדש זמנו של שבת לכן נעשה כמו הקדש שישנו בשאלה ולכן כל נקודה ונקודה היא נעשה קודש מחדש כי כל נקודה ונקודה של זמן היא בריה חדשה משא"כ [מה שאין כן] יום הכיפורים בית דין היא דקבעי לה לכן בית דין אינו מחדש נקודות של זמן אלא שלימות של כל היום כלו משום שאין מקדשים את היום לחצאין לרגעים ולשעות ולכן זמנו של יח"כ היא חטיבה אחת ואינו זמן של צירוף" (ר' שמואל טוביה שטרן, שו"ת השב"ט, ירושלים תשס"ה, חלק שביעי, עמ' רלב).

66 לדין הארוך והמורכב ביותר שלו בנושא זה ראו לקוטי שיחות, ח, עמ' 49-59, ובהערות השוליים שם.
67 על ה'אתכפייא' וה'אתהפכא' אצל מייסד חסידות חב"ד, רבי שניאור זלמן מלאדי, ראו מ' חלמיש, משנתו העיונית של רבי שניאור זלמן מלאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשל"ו, עמ' 374-382.

68 ראו לקוטי שיחות, ז, עמ' 200-208, שם רמ"מ מביא את חידושו של הרוגוצ'ובר שמחבר בין מחלוקת התנאים בשאלה אם מצוות 'השבתת חמץ' פירושה דווקא לשרוף את החמץ או שמא די לפורר אותו ולירותו אל הרוח או להטילו לים, ובין מחלוקת תנאים אחרת בשאלה אם ברכת הפסוק 'והשבת חיה רעה מן הארץ' (ויקרא כו, 6) פירושה העברת החיות הרעות מן העולם או שמא רק השבתת היוק. לדידו של הרוגוצ'ובר, השאלה בשתי המחלוקת היא אם ההשבתה נוגעת ל'כמות' של הדבר שיש להשבת או

כאופן שבו מציאות נמוכה ומוגבלת יחסית, ולא דווקא 'רעה', איננה מתבטלת אלא עוברת היפוך איכותי אל מהות גבוהה יותר, וגם כאן הוא כאמור משתמש ברעיון של הרוג'ו צ'ובר כדי להעמיק בהכוונה החסידית.

בשיחה הנידונה כותב רמ"מ כי 'הסיבה לכך שבשבת ישנו העניין של אתהפכא היא מפני שעצם הזמן של שבת הוא ענין של "אתהפכא"',⁶⁹ ומיד לאחר מכן מסביר קביעה זו. הוא דן במושג הזמן, ובשם רבי דב בער, המגיד ממזריטש (תלמיד מייסד תנועת החסידות ומורו של מייסד חסידות חב"ד), הוא מסביר תחילה כי הזמן 'הוא נברא בדיוק כשאר נבראים',⁷⁰ וכשם שאצל הנבראים של ששת ימי בראשית הייתה בכל יום התהוות של נבראים חדשים, השונים מן הנבראים של הימים האחרים, כך גם לגבי הזמן של ששת ימי בראשית, שכל יום היה התהוות של זמן שונה.⁷¹ על סמך עיקרון זה, ועל בסיס המדרש המובא בלשונו של רש"י: 'מה היה העולם חסר-מנוחה, באת שבת באת מנוחה',⁷² אומר רמ"מ, כי 'אין לחלק בין עצם הזמן של יום השביעי לבין ענין המנוחה שבו, מהותו של זמן השבת הוא ענין המנוחה'.⁷³ והוא מסביר: 'זמן מורכב מעבר הוה ועתיד, ובענין זה דומים כל ששת ימי בראשית... אך הזמן של שבת הוא "מנוחה" – מעל לשינויים של עבר הוה ועתיד'.⁷⁴ ההסבר מדוע, לפיכך, זמן השבת הוא אחד מייצוגיו של מושג ה'אתהפכא', מופיע במשפט הבא: 'זוהי הכוונה של "באת שבת באת מנוחה" – הזמן של יום השביעי, המוגבל בשינויים של עבר הוה ועתיד, גם הוא מתהפך ומתעלה, ומתהווה לזמן שמעל לשינויים – שבת ומנוחה'.⁷⁵ רמ"מ לא מבקש, אם כן, כי השבת תעצב חוויה מיסטית המבטלת כליל את תחושת הזמן (בחוויה כזו אמנם נגעו גם בחסידות חב"ד),⁷⁶ אלא הוא מכוון על ידי יום המנוחה להכניס את איכויות ההווה המיסטית הזו אל מסגרת חיים 'בעלבתית', המתנהלת בתוך גבולות זמן,

רק לאִיכות' שלו. רמ"מ מצדו מסביר בהמשך לכך, ועל פי תורת החסידות, את מעלת הרעיון שלפיו לעתיד לבוא לא תתבטלנה החיות הרעות (ביטול ה'כמות', בלשונו של הרוג'צ'ובר) אלא תהפוכנה לטובות (ביטול ה'איכות' הרעה) (ראו על כך מייטליס, **בדרשותיו** [לעיל הערה 7], עמ' 60-64).

- | | |
|----|--|
| 69 | לקוטי שיחות, טז, עמ' 64. |
| 70 | ראו דברים אלה אצל הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק שני, פרק יג, עמ' 297. |
| 71 | לקוטי שיחות, טז, עמ' 64. ההדגשות במקור. |
| 72 | פירוש רש"י לבראשית ב, 2. |
| 73 | לקוטי שיחות, טז, עמ' 64. |
| 74 | שם. |
| 75 | שם, עמ' 65-66. ההדגשה במקור. |
| 76 | ראו למשל את דברי מייסד חסידות חב"ד, ר' שניאור זלמן מלאדי (שהתיאולוגיה שלו היא כמובן בסיס התיאולוגיה של רמ"מ), על אודות התעלות האדם מעל הזמן: 'וכשישים האדם הדברים האלה על לבו שכל העולם הוא תחת הזמן והזמן הוא נחשב כרגע לפניו יתברך שהוא למעלה מהזמן ואין לפניו שום התחלקות זמן כלל והיתה בלבו כיקוד אש בוערת ותכלה נפשו לדבקה בו יתברך וזהו תשובה קדמה לעולם. שאין הפירוש שהיתה קודם בריאת העולם. שאם אין עולם אין עון אשר חטא ואין תשובה. אלא הענין שהתשובה בכלות הנפש הוא למעלה מהזמן והעולם. שהוא לדבקה בו יתברך באור אין סוף ברוך הוא שאין לפניו שום התחלקות זמן כלל' (לקוטי תורה, ניו יורק תשס"ב, דרושים לר"ה, עמ' 121). עוד על אודות פריצת גבולות הזמן במסורת היהודית ראו: J. Garb, 'Soul Time in Modern Kabbalah', <i>Time and Eternity in Jewish Mysticism</i> , B. Ogren (ed.), Boston 2015, pp. 151-161. |

ובכך 'להפוך' את תחושת הזמן מבלי לבטלה.⁷⁷ כדרכו, לרעיון זה של זמן שהוא 'עבר הווה ועתיד ויחד עם זאת – נעלה בשינויי הזמן',⁷⁸ מבקש רמ"מ להביא 'דוגמא בהלכה'. ואולם, כיצד ניתן ללמוד מעולם ההלכה המוגדר היטב על הווה לא ברורה, פרדוקסלית ומיסטית משהו, של 'למעלה מן הזמן שבתוך הזמן'?

אכן, רק בשפתו ההלכתית-למדנית-פילוסופית הייחודית של הרוגוצ'ובר מוצא רמ"מ במקרה זה את הגשר שבין עולם ההלכה הנורמטיבי, או זה הלמדני-אנליטי, לעולמה הרוחני של החסידות. הדוגמה ההלכתית שנותן רמ"מ על מנת להסביר את זמנה של השבת מבחינה רוחנית היא דווקא הזמן ה'הרוגוצ'וברי' של יום הכיפורים המוגדר כנקודה אחת:

ניתן למצוא לענין זה, של עבר הווה ועתיד ויחד עם זאת – נעלה בשינויי הזמן דוגמה בהלכה: ישנם מספר ענינים התלויים בזמן ומוכרחים להיות לאורך תקופה מסויימת, ויחד עם זאת הם במסגרת של נקודה אחת. לדוגמא: על קטן שהגדיל באמצע יום השבת, או באמצע יום הכפורים, סובר הרוגוצ'בי שמן התורה הוא חייב רק לגבי שבת, בכל דיני השבת, מפני שכל רגע בשבת הוא זמן פרטי בפני עצמו, אך לגבי יום הכיפורים הוא פטור, מפני זוהי נקודה אחת.⁷⁹

ההמשגה הלמדנית המופשטת שגלגל הרוגוצ'ובר ממורה נבוכים, לטובת הסבר הזמן של צום יום הכיפורים, משמשת את רמ"מ – שנהג לא פעם לעגן את הרעיונות החסידיים המופשטים במסגרת השיח ההלכתי – לטובת הסבר כוונתו שלפיה השבת הופכת ('אתהפכא') את הזמן שלה עצמו אל ה'נעלה בשינויי הזמן'. מקורה הפילוסופי של ההגדרה הלמדנית הוא, כאמור, בסך הכול ההגדרה האריסטוטלית האחדותית למהות הזמן; ברם, מן הרגע שאצל הרוגוצ'ובר הפכה ההגדרה את פניה ל'גדר' למדני והוסברה כ'נקודה אחת' – וזאת באופן מקביל ומנוגד לדעת הכלאם שמתפיסת הזמן האטומיסטי שלה יצר הרוגוצ'ובר 'גדר' למדני לזמן הלכתי אחר – היא נהפכה להגדרה שהתבוננות בה אמורה להוביל אל ביטול התחושה הרגילה והמוכרת של שינויי הזמן. 'אחדות' הזמן האריסטוטלית הפכה אפוא אצל הרוגוצ'ובר לדגם הזמן של יום הכיפורים, שבו הזמן מאוחד ולא מורכב מ'עתות' נפרדות, וב'נפקא מינה' ההלכתית של דגם זמן זה כמו נמצא מימוש מעשי וקונקרטי לתיאור הפילוסופי המופשט. נראה כי היות שבהלכה-מעשה היוצאים מן ההגדרה המופשטת טמון הכוח להפנים באופן קיומי יותר את דגם הזמן המופשט לחלוטין, מבקש רמ"מ להשתמש ביתרונות ההגדרה ההלכתית המופשטת-קונקרטית כדי להוביל לשינוי תיאורטי-קיומי של תפיסת הזמן הרגילה.

ואולם, יש לתת את הדעת על העובדה שלפיה רמ"מ משתמש בהגדרת הזמן

77 דומה כי רעיון זה, שאינו מכווין לחוויה מיסטית השוללת את תחושת הזמן אלא לשינוי איכויות בתחושת הזמן עצמה, תואם את גישתו המפורסמת שלפיה יש להרחין דווקא את המקומות הנמוכים שבעולם, תחת עיסוק במיסטיקה השוללת את קיומו של העולם. גישה זו באה לידי ביטוי, ולא בכדי, כבר ב'מאמר ההכרתה' המפורסם שלו שנאמר ב' בשבט שנת תשי"א. ראו תורת מנחם: ספר המאמרים מלוקט (לעיל הערה 9), חלק ב, עמ' רסג-רעא; וראו גם קראוס, השביעי (לעיל הערה 14), עמ' 36-37, 41-45.

78 לקוטי שיחות, טז, עמ' 66.

79 שם. ההדגשות במקור.

האחדותי של הרוגוצ'ובר ליום הכיפורים לטובת הסבר מהות הזמן האחדותי של יום השבת, אף שהגדרה למדנית זו, שניתנה ליום הכיפורים, מובאת אצל הרוגוצ'ובר במפורש כמנוגדת להגדרת הזמן המתחלק והמתפרד של השבת. אכן, עובדה זו מעידה כי מה שרמ"מ נזקק לו במקרה זה היה השפה-המשגה הפילוסופית-למדנית המיוחדת של הרוגוצ'ובר, גם ללא קשר הכרחי לרעיונות ההלכתיים הקונקרטיים עצמם שהופקו ממנה (דבריו של הרוגוצ'ובר הובאו כאן במפורש אך ורק כדוגמה). מקרה זה מדגים אפוא היטב את אהדתו של רמ"מ לעצם מתודת 'הלמדנות הפילוסופית' שיצר הרוגוצ'ובר, באופן שאינו חייב בהכרח להביא בחשבון את כל ההשלכות של פירוטת הקונקרטיים. באופן זה ניתן לראות, אם כן, כיצד מעצם ההפשטה ההלכתית של הרוגוצ'ובר ומעצם הפרדיגמה הפילוסופית שבה ניתח את ההלכה, עיצב רמ"מ מעין שפה מגשרת בין עולם ההלכה לעולם החסידות, שהיא אחד מן הגשרים החשובים ביותר שביקש רמ"מ לבנות במשנתו.⁸⁰

ו. סיכום: הלכה, חסידות ו'תורה אחת'

במאמר ביקשתי להראות כיצד, באופן שיטתי, רעיון מסוגת הפילוסופיה היהודית הימני ביניימית (ממורה נבוכים), מתגלגל לרעיון מסוגת הלמדנות ההלכתית (אל צפנת פענח), וכיצד תוצר הגלגול הזה מתגלגל בעצמו לרעיון מסוגת הדרוש החסידי (בלקוטי שיחות). בתחילת המאמר עמדתי על העובדה כי הערצתו של רמ"מ לתורתו של הרוגוצ'ובר, שממשיכה את מסורת ההערכה שלה בקרב אדמו"רי חב"ד הקודמים, התמקדה באופן שבו הרוגוצ'ובר יצר 'תורה אחת'; האופן שבו מצא נקודות משותפות בין הלכות שונות וחיבר בין הסוגות התורניות הנפרדות לכאורה זו מזו. הצגתי את עדותו של רמ"מ שלפיה תורתו שלו מושפעת מעקרונות אלה של תורת הרוגוצ'ובר, ובשיחות של רמ"מ שהוצגו במאמר ניתן היה לראות בבירור כיצד הוא ביקש לפעול בעזרת דבריו של הרוגוצ'ובר לטובת מימוש העקרונות האלה.

החקירה הלמדנית-הלכתית על אודות המאכל הקדוש חייבה חקירה על האוכל עצמו ולא רק על הדינים החלים עליו, וזאת מצא רמ"מ בלמדנות הפילוסופית של הרוגוצ'ובר, המבקשת לנתח עצמים ולא רק חלויות על עצמים; הפשטת העצם' ההלכתי לשני מרכיבים פרי השפה האריסטוטלית הקלה כאן ליצור שיח למדני-הלכתי-חסידי משותף. הדרך להסביר את הדין ההלכתי של 'הקדש' על פי תורת הבריאה החסידית, וליצור בעקבות כך דרשה חסידית הקושרת בין מהות ההלכה של 'הקדש' למהות הבריאה, התהוותה מתוך התיאולוגיזציה שכבר עשה הרוגוצ'ובר לדין זה על פי מורה נבוכים. ובהגדרות המופשטות שיצר הרוגוצ'ובר לזמן ההלכתי הקונקרטי, מצא רמ"מ את ההמשגה שחיפש לטובת קשירת עולם ההלכה אל הגדרות רוחניות העומדות אף הן על הגבול שבין המופשט לקונקרטי.

במאמר שכתב יצחק ברנד על אחד מן היישומים שעשה הרוגוצ'ובר ב'למדנות הפילוסופית' שלו, במסגרת פסיקה הלכתית שנגעה למציאות מודרנית חדשה (מושג 'החברה בע"מ') אשר פוסקים אחרים התקשו להגדיר אותה, הסביר ברנד את חשיבות

השימוש של הרוג'ז'ובר במינוח הפילוסופי המאפשר הפשטה והרחבה של עולם ההלכה הקדום אל עבר מציאויות מתחדשות: 'מינוח פילוסופי מאפשר הפשטה, וממילא גם הרחבה, של השפה ההלכתית ומושגיה. השפה הפילוסופית מדובבת את ההלכה ומסייעת לגישור בין הלכה קדומה לבין מציאות מתחדשת'.⁸¹ ואמנם, מן המוצג במאמר נראה כי אף רמ"מ זיהה בלמדנות הפילוסופית של הרוג'ז'ובר פוטנציאל להרחבת עולם ההלכה אל עבר מציאויות מתחדשות, אך הוא יישם זאת דווקא ביחס לתורות מתחדשות מתורת החסידות. זאת, משום שהתורה ששימשה לא פעם לרמ"מ גשר בין תורת ההלכה לתורת החסידות היא כאמור 'הלמדנות הפילוסופית' של הרוג'ז'ובר. למדנות זו סייעה אפוא לרמ"מ ביצירת השילוב בין תורת הנסתר לתורת הנגלה – איחוד בין-סוגתי שנחשב אולי לדגל משנתו.⁸² ושאחוז בהשקפתו התיאולוגית הקבלית-חסידי, ולפיה 'כאשר מאחדים נגלה דתורה ופנימיות התורה, נעשית גם התאחדות שמותיו של הקב"ה'.⁸³ האמור עד כה ייתכן שחושף לפחות פן אחד הגלום בדברי רמ"מ שהזכרתי לעיל על חידושי תורתו של הרוג'ז'ובר, ולפיהם 'אין התואר "חידושים" הולמם ומכילם, כי חידושיהם הם שלא בערך למעלה ממובן הרגיל של מלת "חידוש". ובסגנון המונחים בתורת החסידות, מלאים הם אור הממלא את הכלי ועוד כהנה וכהנה אשר לא יכילנו הכלי ומקיף עליו מלמעלה'.⁸⁴ דומה כי הדימוי של הכלי והאור העודף מכונן אל העודפות הגודשת את תורתו של הרוג'ז'ובר, שמשמעותה היא היכולת ליצור באמצעות חידושיהו יותר ממה שמצוי בהם מעל פני השטח (או בתוך הכלי).

דומה, אם כן, כי רמ"מ לא ראה בתורתו הלמדנית-פילוסופית של הרוג'ז'ובר יצירה שלמה ומלאה של 'תורה אחת', אך זיהה את הפוטנציאל הגלום בה ('האור'), שאיפשר לו עצמו להוסיף ולהשלים בעזרתה את יצירת 'התורה האחת'. עירוב השפות התורניות, שפרץ את גבולות ההצטמצמות בסוגת ההלכה, החל כאמור בתורתו של הרוג'ז'ובר עצמה, ואולם רמ"מ היה מי שביקש להמשיך עם 'ופרצת' זה לטובת צירופה המלא של השפה החסידית שהייתה שגורה בלשונו הלמדנית-פילוסופית של הרוג'ז'ובר באופן חלקי בלבד. רמ"מ, לסיכום, לא רק העריץ את התורה אחת של הרוג'ז'ובר, אלא גם היה ממשיכה ומפתחה על ידי כך שרתם את 'הלמדנות הפילוסופית' המקורית של האחרון לטובת בנייה של 'למדנות חסידית', מקורית אף היא.

81 ברנד, 'פילוסופיה בשירות' (לעיל הערה 12), עמ' 221.

82 במאמר זה הצגתי רק כמה דוגמאות לשילוב זה. אולם, כפי שכתב ר' אליהו מאיר אליטוב בספרו המקיף על שיטת הלימוד של רמ"מ, ובו העלה את האפשרות שלפיה שילוב הנגלה בנסתר הוא מרכז תורתו, הרי שניתן למצוא את השילוב הזה ברוב שיחותיו: 'אחד ממאפייניה היותר מפורסמים של משנתו, הוא עירוב הנגלה והנסתר שבה. כל הלומד תורתו אף בלימוד ארעי בלבד מבחין מיד שהוגשו בה מעדני ארץ על שולחן גבוה וכבר עמדו עליה כמה וכמה כותבים, ויש שאף הצביעו על שיתוף הנגלה והנסתר כענין המרכזי המייחד את תלמודו. לאמתו של דבר, אין צורך בחיפוש גדול אחר דוגמאות, ואפשר לומר בבטחה שהוא מצוי ברוב שיחותיו' (ר' אליהו מאיר אליטוב, *משנתו של הרבי מליובאוויטש*, ביתר עילית תשע"ב, עמ' קעג). וראו לעיל הערה 31, שם הובאו דבריו של רמ"מ שבהם הוא מסכים כי שילוב זה מאפיין את משנתו.

83 **תורת מנחם: התוועדויות**, ז, ניו יורק תשנ"ז, עמ' 218. וראו לעיל הערה 29, שם הבאתי את דברי רמ"מ ולפיהם האיחוד הבין-סוגתי בתורתו של הרוג'ז'ובר תואם את ההשקפה האחדותית בתורת הקבלה והחסידות.

84 ראו לעיל הערה 21.