

חקירות והתבוננויות חסידיות בחידושים של הגאון הרועצ'ובי

בסוגיות

קידושין ונישואין



בס"ד

לרגל יארצייט ה-80 של רבי יוסף רוזין:

חקירות והתבוננויות חסידיות
בחידושים של הגאון הרועצובי

בסוגיות קידושין ונישואין

תשורה משמחת הנישואין של
ישראל אורי ושלומית לאה מייטליס
אדר"ח אדר ב' התשע"ו

משפחת לנדאו

משפחת מייטליס

לעילוי נשמת

סבא אברהם

בן ישראל ורבקה מייטליס ע"ה

תוכן

הקדמה

4

“מעכשיו ולאחר שלשים יום”
על הדבקות באיץ סוף דרך סברות למדניות

8

בעקבות שיחה אחת בפונדק דרכים:
על הנישואין כפעולה נמשכת

18

בין שני רצונות בקידושין לנדר אחד שביטל בעל לאשתו –
על השגחה פרטית והמתאם שבין הלכה, עולם ועולמות

31

מדוע מקדשים בטבעת והאם לבעל פירות בכסף קידושין?
על הפנימיות שבחקירות הנגלות

39

קידושין וקניין – מה העילה ומה העלול?
על לוגיקה אריסטוטלית ותודעה חסידית על-לוגית כשני רבדים תודעתיים להבנת ההלכה

51

מחלוקת מנחת חינוך-צפנת פענח: האם עבד משוחרר שהוליד בגויותו חייב במצוות פרו-ורבו?
על תפיסת האני, האין והביטול החסידי במסגרת הדיון ההלכתי

67

האם לידה ועיבור הם “בגדר טבע”?
על מחלוקת של חז”ל כמחלוקת ארכיטיפית למחלוקות בפילוסופיית ימי הביניים,
בפילוסופיית העת החדשה ובתורת הקבלה

85

הקדמה

פעם – מספר הקדוש ר' הלל צייטלין בשם זקני חסידי חב"ד של דורו – העובד החסידי החב"די הגדול רבי הלל מפאריטש, ש"היה גאון גדול ב'נגלה' [...] אבל חיותו ונשמתיאפו היו רק 'חב"ד"', נפגש בכואו לרוגוצ'וב עם רבי פישל רוזין, חסיד חב"ד ש"היה ידוע כחריף שבחריפים". "כשבא ר' פישל לרבי הלל וניסה 'למשוך' אותו – כדרכו – לשיחת למדנות חריפה, קטע אותו רבי הלל באמרו: מוטב שנשוחח בענין 'יחודא עילאה' ו'יחודא תתאה'..."¹

שנים לאחר התרחשות הסיפור, בנה בנו של ר' פישל רוזין, רבי יוסף רוזין (הרוגוצ'ובר), את שיטתו הקסומה באופן המאפשר לשוחח את שני סוגי השיח, שהובאו במפגש חסידים זה, במסגרתו של שיח אחד. ואמנם הרבי מליובאוויטש כותב מפורשות כי הרוגוצ'ובר "ביטל המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו בין הענינים שבהלכה לשאר חלקי התורה, נוסף על המחיצה בין הנגלה לתורה והפנימיות לתורה, וגם בזה הרחיב דקות ענין פס"ד [=פסק דין] בפועל".²

הרבי לא הסתפק בתיאור העובדה כי הרוגוצ'ובר עצמו שילב נגלה ונסתר בתורתו, אלא גם קרא לכך שהעיסוק בתורתו של הרוגוצ'ובר יהיה באופן של "לחרוג מהכבלים של אלו הרוצים לצמצם עניני הלכה שבתורה רק לחלק ההלכה שבתורה, שהרי רק ובפרט זהו היפך שיטתו של הגאון הרגוצובי ועאכו"כ שזהו היפך מהשקפת תורת הקבלה והחסידות, הרואה את האחדות המוחלטת בכל העולם ומלואו ובאופן גלוי באורייתא אשר הסתכל באורייתא וברא עלמא".³

חוברת זו מבקשת לצעוד בעקבות דבריו של הרבי, ולהציע קריאות חסידיות לחידושו הלמדניים-הלכתיים של הרוגוצ'ובר. כפי שמוכן מדברי הרבי, קריאות אלו אינן שילוב של שני עולמות נפרדים; אדרבא, הן לא פעם חושפות את כוונתו

¹ ר' הלל צייטלין, "הסביבה שבה גדל העילוי מרוגוצ'וב זצ"ל", תרגם מיידיש: הרב יהושע מונדשיין, בתוך: כפר חב"ד, גיליון 893, עמ' 58.

² מתוך אגרות קודש – מילואים, מהשנים תרפ"ה-תשל"ה. בהכנה לדפוס. פורסם על ידי ועד הנחות בלה"ק בב' אדר תשע"ב.

³ מתוך אגרות קודש – מילואים, שם.

המקורית של הרוגוצ'ובר שהיה חסיד חב"ד, כתב את דבריו הלמדניים-הלכתיים בתוך אקלים חסידי סוער ופורה ופנימיות התורה ניכרת בשורות כתיבתו. קריאה של דבריו מתוך מודעות חסידית, חושפת את ההנחות החסידיות גם בין שורות כתיבתו. הגאון הרוגוצ'ובי, נולד בשנת תרי"ח ברוגוצ'וב שבבלרוס, וכיהן כרב הקהילה החסידית בדווינסק שבלטביה לצד רבי מאיר שמחה מדווינסק, בעל ה'אור שמח' וה'משך חכמה', שהיה רבה של הקהילה ה'ליטאית'. הרוגוצ'ובר היה מגדולי הלמדנים המקוריים והמשיבים בהלכה. פילוסופיית המורה נבוכים מכוננת באופן בולט חלק ניכר משיטתו הלמדנית והופכת את שיטתו הלמדנית לשיטה למדנית-הלכתית-פילוסופית מיוחדת במינה.⁴ העובדה כי הדיונים ההלכתיים מומשגים אצל הרוגוצ'ובר במונחים פילוסופיים של המורה נבוכים ואף מתורגמים לדיונים פילוסופיים, היא אחד הגורמים החשובים לכך שתורתו היא תורה מופשטת; ומשמחילים להתבונן בהלכות הקונקרטיות באופן המפשיט אותן פילוסופית, קצרה הדרך לראות כיצד תורת החסידות הופכת לגורם משמעותי בדיון.

לכן, כל המאמרים שבחוברת זו בנויים באופן כזה שהרעיון הפילוסופי שהרוגוצ'ובר מביא מן המורה נבוכים ביחס להלכה, הוא זה המאחד והמקשר בין ההלכה הקונקרטית לרעיון החסידי המופשט המאיר אותה. היות שחשיבה פילוסופית זו פועלת באופן של הפשטת הקונקרטי והכללת ההפשטה על מרחבים מגוונים, הלכות רבות וסוגות שונות – הכללת ההפשטה על רעיונות שמוצאם בכל סוגה תורנית אחרת היא פשוטה. הפילוסופיה עולה אפוא כגשר בין הנגלה לנסתר. לכבוד חגיגת הנישואין שבה יוצאת החוברת, כל מאמר משבעת המאמרים שבקובץ, העומדים כנגד שבע ברכות, יוצא מתוך חידוש של הרוגוצ'ובר בסוגיות של קידושין, נישואין ונגזרותיו מתחום מצוות "פרו ורבו". ברם כיאה לכתבתו של הרוגוצ'ובר שבה חידוש הלכתי קונקרטי שבו הוא מתחיל לעסוק ונראה תחילה כמרכז הדיון, עומד בשלב מסוים בצל השאלה המופשטת הרחבה והמקיפה יותר, כך גם בנויים מאמרים אלו: לא פעם עצם ההתבוננות החסידית הופכת לעיקר הדיון והסוגיה הקונקרטית אודות קידושין ונישואין מתגלה למעשה כהשתקפות של סוגיה חסידית רחבה ומקיפה הלכות ועולמות.

⁴ ראו על כך בספרו של הרב מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, ירושלים תשל"ו, שמתמקד בספר מכוון זה בהצגת שיטתו של הרוגוצ'ובר בעיקר מנקודת המבט המושגית-פילוסופית של הלמדנות.

חוברת זו היוצאת לקראת יארצייט השמונים להרוגוצ'ובר, שיחול בי"א באדר ב' תשע"ו, מכילה את שבעת המאמרים הבאים:

במאמר הראשון, מתוך מקרה הלכתי שבו אדם קידש אישה "מעכשיו ולאחר שלשים יום", נראה אפשרות לזהות בכל סברה הלכתית קונקרטיית בש"ס ובפוסקים מהי הספירה האלוהית שמכוננת אותה, וכיצד בדרך זו ניתן להידבק בספירות האלוהיות – מתוך עיון בסברות הלכתיות קונקרטיות. זוהי אחת הדרכים להרגיש באופן קיומי וממשי כיצד דרך לימוד התורה הנגלית דבק הלומד באינסוף. הבנת צמד הספירות העליונות חכמה ובינה, בתודעה האנושית, כפי שיוסבר במאמר, נדרשת גם לכמה מן המאמרים שיובאו בהמשך, ועל כן המאמר ממקם ראשון בקובץ.

במאמר השני נעמוד על שתי תגובות להגדרה של הרוגוצ'ובר את הנישואין כ"פעולה נמשכת", של שתי אסכולות שהרוגוצ'ובר היה קרוב לשתייהן: ההתייחסות הבריסקאית מחד גיסא וזו החסידית מאידך גיסא. המאמר יעמוד על התורות החסידיות שהוסיפו ועיבו את החידוש הלמדני של הרוגוצ'ובר, והובילו להתבוננות כיצד הפעולה הפשוטה היום-יומית במסגרת הדינים שבין איש לאשתו, היא למעשה לבוש לתכנים המופשטים מן הימים והמידות, ואיך אלו מאירים בזיום את הקשר הקונקרטי שבין איש לאשתו בכל ימי נישואיהם.

במאמר השלישי, נפתח בדיון על אודות שני סוגי רצונות בקידושין – רצון הנובע מהכרח הנסיבות ורצון מכוון לכתחילה – ובהעמדת החילוק הפסיכולוגי והסובייקטיבי ביחס לפרספקטיבה האובייקטיבית הרחבה שלפיה הכול בעולם הוא בכוונת מכוון. פרספקטיבה זו נכונה הן בהתבוננות בעולם הן בהתבוננות בתורה – שממנה נברא העולם – והמאמר עומד על היחס הקורלטיבי שביניהם כחלק מן היחס הקורלטיבי שבין ארבעת העולמות.

במאמר הרביעי, באמצעות עיון בשאלת מנהג ישראל לקדש בטבעת דווקא, נראה כיצד הדיונים המופשטים של הרוגוצ'ובר – שבהם שאלה פילוסופית פרי המורה נבוכים עומדת כעצם הדיון וההלכות העומדות אליה בזיקה הן כמקרים המקיפים אותה – מראים בפועל ממש כיצד התורה "תורה אחת היא". נראה באיזה אופן מבנה העולם התורני של הרוגוצ'ובר, המשול לרשת שבה הכול קשור לכול, הוא חלק מן החזון החסידי של האחדות אותו קידם הרבי מליובאוויטש.

במאמר החמישי, חקירה בשאלת יחסי קניין-קידושין המומשלת על ידי הרוגוצ'ובר, בעקבות המורה נבוכים, ליחס שבין השמש לקרניה, מובילה להמשך ההתבוננות ביחס זה שבין השמש לקרניה מנקודת המבט של האדמו"ר הזקן; נראה כיצד נקודת מבט חסידית שופכת אור על חקירתו של הרוגוצ'ובר. מתוך כך יתבהרו שתי נקודות מבט של התבוננות בחקירה זו, פרספקטיבה לוגית-פילוסופית ופרספקטיבה מיסטית-חסידית, ויודגש הצורך לאחוז בשתי נקודות מבט אלו במקביל כדי להבין את עולם ההלכה כדבעי.

במאמר השישי, דרך עיון במקרה ייחודי של מצוות פרו ורבו – מצווה המוגדרת על ידי השולחן ערוך כטעם לנשיאת אישה – נעמוד על הצורך בשימוש במונחי הפנימיות במסגרת הדיון ההלכתי. נראה כיצד שימוש במושגי הביטול וההתאינות המאפיינים את השיח החסידי-מיסטי תורם תרומה מכרעת לשיח ההלכתי.

במאמר השביעי המהווה חגיגה בין-סוגית של הרוגוצ'ובר, נעמוד בעקבות העיסוק במצוות פרו ורבו על היחס בין העיבור והלידה אל גדרי הטבע ואל אלו שמעליהם. בעקבות זאת נתבונן כיצד במחלוקת תנאית הלכתית בנושא השמות הקדושים, אותה הרוגוצ'ובר מקשר לנושא זה על ידי האגדה והקבלה הקדומה, נתלות מחלוקות מגוונות מתקופות מתחלפות ומסוגות נוספות: החל מן הפילוסופיה של הביניים, עבור בפילוסופיה של העת החדשה וכלה בתורת קבלה והחסידות.

אבקש להודות מקרב לב למי שסייע לחוברת זו:

לחגי סופר, על שיחות שבהן התלבנו סוגיות רבות וחשובות בקובץ זה, וליוני גארב, לרולי בלפר ולאחי אלקנה מייטליס, שעברו על טיוטת הקובץ והעירו הערות מעשירות ומועילות; טביעות אצבעותיכם ניכרות בחוברת זו.

לאמי מורתי עפרה מייטליס, לשחר פרידמן, לאחותי צופיה שישפורטיש ולאחרונה החביבה, לשלומית, שנתנו יד בעריכה והגהה של חלקים מן הטקסט.

ושלומית, תשורה זו היא תשורתך.

ומעל לכול, ובתוך הכול, תודה לה' יתעלה ויתברך – שממך הכול ומידך נתנו

לך.

”מעכשיו ולאחר שלשים יום” על הדבקות באין סוף דרך סברות למדניות

”קידושין מעכשיו ולאחר שלשים יום” – ”דבר נמשך” או ”ברגע האחרון נגמר הכל”?

איתא במשנה קידושין ריש פרק שלישי: ”האומר לאשה הרי את מקודשת לי... מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת ואינה מקודשת”. ובירושלמי: ”חד תלמיד בעא קומי רבי זעירא נתן לה בשחרית על מנת לגרשה בין הערבים [קורבן העדה: נתן לה. השני תוך ל' יום דהראשון קידושין בשחרית על מנת לגרשה בין הערביים ואח"כ נשאת לאיש ומת או גירשה, מהו שתהא אסורה לזה שקידשה בשחרית על מנת לגרשה בין הערביים – דקרינן בה ל'א ויכל בעלה הראשון לשוב לקחתה' או לא?]. חד דויד סבר מימר כל שהוא קונה [קורבן העדה: זה שקידשה תוך ל' יום דהא הראשון קונה ומשויירת וכיון דקנה כל שהוא, קורא אני ביה לא יכול וגו' ואסורה לו]. אמר רבי זעירא לאחר שלשים קונה קניין גמור [קורבן העדה: ה"ג, אר"ז {=הכי גרסינן, אמר רבי זעירא} כל שלשים יום קונה ואינו קונה לאחר שלשים וכו' וכ"ה {=וכן הוא} גי{רסת} הרשב"א. וה"פ, אע"ג {=והכי פירש, אף על גב} דאמר ר"י קידושי מאה תופסין בה¹ מ"מ {=מכל מקום} לאו שיור גמור הוא אלא אתחולי היא דמתחלי מהשתא ומיגמר לא גמרי עד לאחר ל' יום].²

הרוגוצ'ובר מסביר כי ממחלוקת זו בירושלמי ביחס לקידושין הנזכרים במשנה, (שמתחילים מעכשיו ונגמרים לאחר שלשים יום) עולה כי לפי סברת האמורא דויד משמעות פעולתם של קידושין מסוג זה הם באופן שהמקדש מממש את קניין

¹ לפני כן נאמר בירושלמי: ”רבי אבהו בשם רבי יוחנן אפילו קידושי מאה תופסין בה”. [קורבן העדה: אם קדשו כולם תוך ל' יום דראשון ואמרו מעכשיו ולאחר שלשים דהא קונין ומשויירין שהרי הוא אומר מעכשיו יתחילו הקידושין ולאחר ל' יום יגמרו וכל אחד מצא מקום וזמן פנוי לקידושיו ותפסו כולן לאסרה].
² ירושלמי קדושין, פ"ג ה"א.

הנישואין טיפין טיפין (כמו לומר שבכל יום משלושים יום אלו הוא קונה ממנה אחד חלקי שלושים) כך ש"כל רגע נתוסף לגמר";³ ואילו לפי רבי זעירא על אף שקנייתה החלה עם היום הראשון, רק ביום השלושים נעשה בה באמת קניין – "ברגע האחרון אז נגמרה".⁴ ובלשון אחר של הרוגוצ'ובר: "בעיא בירושלמי פ"ג דקדושין – אם שייך בזמן התחלה וסוף והוא מצטרף, או כל כמה דלא נגמר לאו כלום הוא. ונ"מ [=נפקא מינה] אם קדש אשה מעכשו ולאחר ל' יום דקיי"ל דהוי דבר נמשך, כר' יוחנן בקדושין דנ"ט מכ"מ אם כל רגע ורגע בהזמן נתוסף מעט או כל זמן שלא נשלם אין נ"מ".⁵ לשון נוספת ומבהירה של הרוגוצ'ובר: "מכאן ולאחר ל' יום אי הזמן פועל כל רגע ורגע יותר בקידושין או דברגע אחרון נגמר הכל".⁶

חקירות הלכתיות-תלמודיות - מטה-חקירה פילוסופית - השורש הקבלי למטה-

חקירה

אצל הרוגוצ'ובר חקירה מעין זו לעולם איננה חקירה לוקלית; ואמנם למעשה חקירה זו היא אחת מיני חקירות הלכתיות רבות העומדות תחת כותרת כללית: "גבי גדר זמן דיש זמן שהוא נקודה ויש זמן שהוא שטח דבר המצטרף זה לזה".⁷ כפי שמראה הרב מנחם מנדל כשר, חקירה כללית זו מושפעת, או למצער מושרית, מן המחלוקת הפילוסופית המופיעה במורה נבוכים בשאלה האם הזמן מקבל חלוקה אטומיסטית (המקבילה ל"זמן שהוא שטח דבר המצטרף זה לזה") כדעת כת המדברים (הכלאם), או שמא הזמן "נדבק ויקבל חלוקה אל לא תכלית"⁸ (המקבילה

³ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 177.

⁴ צפנת פענח מהדורא תניינא, שם.

⁵ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 160.

⁶ צפנת פענח תרומות, עמ' 116. וראה עוד בצפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 101: "בירוש' פ"ג דקדושין הוי זה מחלק' בזמן שהתנה אם כל רגע ורגע שהזמן בא הוי כמו שנתוסף הקנין או אין שום נ"מ כל זמן שלא בא לא בא". וראה כל זאת במפענח צפונות, עמ' 104.

⁷ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 177.

⁸ מורה נבוכים, חלק א, פרק עג, בהקדמה השלישית של כת המדברים. הציטוט מן המורה נבוכים, כמו שאר הציטוטים שיובאו ממנו בחוברת זו, הוא בתרגום אבן תיבון, שכן (כמו אצל מרבית הכותבים על המורה נבוכים, לפחות עד הדור האחרון) זוהי המהדורה שהחזיק הרוגוצ'ובר וכתב

ל"זמן שהוא נקודה") כדעת אריסטו שבה מצדד הרמב"ם.⁹ על כל פנים, שני הצדדים בחקירה אודות קידושין "מעכשיו ולאחר שלשים יום", הן שתי השתקפויות של שני מיני הזמנים המכתרים את רשימת החקירות המובאות לאחריה: האמורא דויד רואה במין קידושין זה המתפרס על פני שלושים יום כקניין המתרחש ב"זמן שהוא שטח דבר המצטרף זה לזה", ואילו רבי זעירא רואה קידושין אלו כקניין ב"זמן שהוא נקודה" – רגע אחד של זמן שאיננו מתחלק לחלקים ואינו מתחבר לשטח.

לשם המחשה כיצד כותרת אחת זו מכותרת חקירות הרבה, נציג דוגמה לחקירה נוספת של התלמוד הירושלמי שלדידו של הרוג'צ'ובר הכותרת הנזכרת עומדת גם בבסיסה: "ועי[ין] בירוש[למי] שבועות פ"ג¹⁰ גבי נשבע על הככר שיאכלנו היום ובאמצע הזמן נשרף הככר דלוק[ה], אם לוק[ה] מיד או לאחר שיעבור היום כיון דשוב לא יהי[ה] הזמן חל על הככר כיון שהככר אינו".¹¹ גם כאן: אם זה שנשבע שיאכל היום כיכר ושרפה, חיובו מתרחש ב"זמן שהוא נקודה", אזי הוא ילקה רק בסוף היום – בנקודת הזמן של חיובו, כשהושלם היום. אולם במידה וחיובו מתפרס על פני "זמן שהוא שטח" כאשר נקודת הסיום של היום רק חותמת את הצטברות רגעי היום המחייבים אותו אט אט, אזי הוא ילקה מיד עם שריפת הכיכר, עם ההבנה שאת שבועתו הוא כבר לא יקיים; היות שהוא החל להתחייב עם תחילת היום המתמשך אין צורך לחכות לנקודת הסיום של היום, שכן חיובו אינו תלוי בה בלעדית.

אולם המקרה החותם את מערך החקירות ההלכתיות שמעמיד הרוג'צ'ובר תחת המטה-חקירה הנזכרת, עשוי להאיר את המטה-חקירה עצמה ואיתה את המקרים ההלכתיים המוארים על ידה. במקרה חותם זה עומד הרוג'צ'ובר על מחלוקת בבלי-ירושלמי אודות הברכה הנדרשת בזמן קריאת התרנגול עת עולה השחר. בעוד

עליה את פירושו שהופיעו מאוחר יותר ב'צפנת פענח על מורה נבוכים" (שהודפס בסוף צפנת פענח על ספר דברים).

⁹ ראו מורה נבוכים, חלק א, פרק נא, על ההתנגדות של אריסטו לשיטה האטומיסטית. וראו אצל הרב מ"מ כשר, מפענח צפונות, בעיקר פרק שלישי.

¹⁰ ה"ז

¹¹ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 177. וראו על כך עוד שם, עמ' 54, ובמפענח צפונות, עמ'

שהתלמוד הבבלי פוסק "כי שמע קול תרנגולא לימא: ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה",¹² פוסק התלמוד הירושלמי כי "קרא הגבר – אומר: ברוך חכם רוזים".¹³ הרוגוצ'ובר חודר לעומק המחלוקת האם יש להזכיר עם עלות השחר "בינה" או "חכמה", שכן כפי שמלמדת החסידות, כל אחד מן המונחים מסמן עולם אחר ומהות אחרת, המנוגדת לחברתה ומשלימה אותה. כדי להבהיר את החילוק שבין הבבלי לירושלמי, על פי הטענה המובאת להלן לפיה המחלוקת בנוסח הברכה מתבססת על שני זמנים שונים הנכללים במסגרת עלות השחר, פונה הרוגוצ'ובר תחילה להסביר את ההבדל שבין חכמה ובינה וקובע כי מחלוקת ירושלמי-בבלי זו מתבססת על כך "דזה ידוע דחכמה הוא עצם הדבר ובינה הוא התחלקות הדבר לפרטים לטעמים ולסברות".¹⁴ היות ש – כפי שידוע בספרות החסידית – החכמה, "עצם הדבר", היא כנקודה, ואילו הבינה היא "התחלקות הדבר", עולה כי הירושלמי הדורש להזכיר 'חכמה' עם עלות השחר, מתייחס לרגע בעלות השחר שהוא כנקודה שאיננה בת התחלקות, ואילו הבבלי הפוסק להזכיר בעת ההיא 'בינה', מתייחס לפרספקטיבת זמן אחרת בשחר שבה הזמן הוא מתחלק ומצטרף: "יש ב' גדרין]ם]: א' אילת השחר והב' עמוד השחר. ואילת השחר הזמן המעורב ביום ובלילה בערך הרכבה מזגית. עמוד השחר הוא המחלק בין יום ולילה".¹⁵

אם כן, הירושלמי גורס כי עם הבוקר יש להזכיר בברכה 'חכמה', שכן הוא מתייחס לנקודת זמן שאינה מתחלקת ומכילה באופן פרדוקסאלי את היום ואת הלילה כאחד ב"הרכבה מזגית",¹⁶ והלוא ה'חכמה' היא כמעין הרכבה מסוג זה, שכן

¹² ברכות, ס ע"ב.

¹³ ירושלמי ברכות, פ"ט ה"א.

¹⁴ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 177.

¹⁵ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 177, שם. וראו דבריו במקום אחר: "ומבואר די ש' ג' זמנים. דהיינו עמוד השחר והאיר המזרח והנץ או לשי[טת] הירושלמי אילת השחר וע"ה"ש והנץ" (צפנת פענח הלכות תרומות, עמ' 118).

¹⁶ מונח שהורתו במורה נבוכים ושהרוגוצ'ובר עשה בו שימוש הלכתי רב. למקורו ראו מורה נבוכים, חלק ב, פרק כב: "הכלל המורכב מעצמים מתחלפים הרכבה שכנית, יותר ראוי בהרכבה מן הכלל המורכב מעצמים מתחלפים הרכבה המזגית, והמשל בו כי העצם ע"ד משל או הבשר או הגידים או העצבים, יותר פשוט מכלל היד או הרגל המורכבים מעצם ובשר וגידים ועצב, וזה מבואר מאד עד שאין צריך להוסיף בו דברים". על שימושו של הרוגוצ'ובר בחילוק בין "הרכבה

היא נקודה אחת שאינה מתחלקת ומכילה את כל ההתפרטות של הבינה כאחד. לעומת זאת לפי הבבלי יש להזכיר בברכה זו 'בינה' שכן היא מתייחסת לזמן המכיל גם את היום וגם את הלילה – לא בהתמזגות אלא בשכנות: הלילה מן הצד היוצא עומד בשכנות ליום שמן זה הנכנס. מורכבות זו היא המורכבות של הבינה.¹⁷ וכאן אפשר לומר כי רצף המקרים ההלכתיים שמביא הרוגוצ'ובר, ושאותם שוזר החילוק למדני-פילוסופי כי "יש זמן שהוא נקודה ויש זמן שהוא שטח דבר המצטרף זה לזה", נכון להיקרא לפיו בעיניים קבליות: הסברות הלמדניות-הלכתיות אודות "זמן שהוא נקודה" הן סברות של ספירת החכמה ואילו הסברות אודות "זמן שהוא שטח" הן של ספירת הבינה. באופן ספציפי יותר: סברתו הנזכרת של רבי זעירא לפיה קידושין מעכשיו ועד שלושים יום חלים בנקודה אחת של זמן היא רעיון שספירת החכמה מפכה בו; ואילו הסברה של האמורא דויד כי בקידושין כאלו נקנית האישה באופן שמתפרס ומתחלק בין הימים והזמנים היא רעיון אותו מכוננת ספירת הבינה. ומנקודת מבט קבלית, החילוק בין חכמה ובינה אינו רק דוגמה נוספת לחילוק המכונן את רשימת הדוגמאות שמביא הרוגוצ'ובר; הוא למעשה שורשם של כל שאר הדוגמאות, ואף שורש החילוק השורשי העומד בראשם.

חכמה ובינה: שתי ספירות, שתי פרדיגמות ושתי תודעות לסברות למדניות

כדי להבין את סדר ההשתלשלות שמן החילוק שבין שתי הספירות חכמה ובינה, עבור בחילוק הלמדני-פילוסופי בין "זמן נקודה" ל"זמן מתחלק" ועד ליישום חילוק זה בקידושין מעכשיו ולאחר שלושים יום, יש להבין כיצד הבנת החילוק שבין צמד ספירות אלו דלא מתפרשין, מאירה שיטות כלליות וסברות פרטיות בעולם לימוד התורה.

מזגית" ל"הרכבה שכונית" ראו מפענח צפונות, עמ' 173-184. וכפי שמראה הרב כשר בעמ' 173, לשימוש במונחים אלו בשיח ההלכתי יש תקדים אצל הרשב"ץ.

¹⁷ ודומה שלא בכדי התלמוד הבבלי הוא שאומר להזכיר בינה והתלמוד ירושלמי הוא האומר להזכיר חכמה; שכן כפי שנזכר להלן בהערה 25, החילוק שבין הירושלמי לבבלי, מקביל לפי החסידות לחילוק שבין חכמה לבינה – בהתאמה.

“מבשרי אחזה אלוה” נאמר, ועל כן ידוע בחסידות כי שתי הספירות האלוהיות הנזכרות, באות לידי ביטוי בשני פנים בתודעת האדם. עמידה על מגוון השיטות הקיימות בלימוד התורה מראה כי שתי הספירות מתבטאות בשטח זה בשתי תודעות או פרדיגמות שונות הניכרות היטב דרך בחינה מדוקדקת של דרך הלומד. אדם שאצלו ספירת החכמה – הבאה לידי ביטוי במוח ימין – דומיננטית, ינהג לערוך סינתזה בין שיטות שנראות לכאורה סותרות, זאת בסוד ה“פרצוף”;¹⁸ ואילו אדם שספירת הבינה – הבאה לידי ביטוי במוח שמאל – היא הדומיננטית אצלו, יעשה לרוב אנליזה, יחלק חילוקים ויחתוך באיזמל חד גם את מה שנראה כאחד.¹⁹ בשיטתו של הרוגוצ'ובר, באופן מיוחד, ניתן מקום עצמתי לכל אחת משתי הספירות: ספירת הבינה באה אצלו לידי ביטוי בעוצמה שכן הרוגוצ'ובר הוא

¹⁸ להסבר כיצד מנגנון ה“פרצוף” מייחד את השיטות הנפרדות כביכול לכדי תמונה מלאה וקוהרנטית ראו דבריו של הרב יצחק מאיר מורגנשטרן: “הנה אליבא דאמת מצד בחינת החכמה, אדרבה, דייקא מתוך ריבוי השיטות יתבאר אמיתות הענין, כי כבר נודע דהפרצוף כלול משלשה קוי ימין שמאל אמצע - חח”ן [=חכמה חסד נצח] בג”ה [=בינה גבורה הוד] דת”י [=דעת תפארת יסוד] שהם חסד דין רחמים, והנה הקוים הללו נראים לכאורה כמנגדים והפכיים זה לזה, דזה חסד וזה דין וכו', אלא שעם כל זה הנה שלשתם מצטרפים יחד לתקן ולבנות בנין הפרצוף הנוצר ומתהווה על ידם ובאמצעותם דייקא, דמתוך שכל אחד מן השלשה קוים מלביש בקו המתייחס אליו כפי שורשו וכפי תכלית תיקונו בגילוי סוד היחוד, נוצר על ידם מציאות הפרצוף הכלול משלשה קוים, דכאשר המקילים ששורשם בצד ימין שהוא קו החסד מלבישים במקום הראוי להם, והמחמירים ששורשם בצד שמאל שהוא קו הגבורה במקום הראוי להם, והמכריעים ששורשם בקו האמצעי שהוא קו הרחמים במקום הראוי להם, או אז נשלם מלאכת בנין הפרצוף כתיקונו, ומעתה מאיר ומתגלה מעלת כל אחד מהם ופעולתו בגילוי יחודו יתברך ובתשלום כוונתו העליונה במחשבת הבריאה דלעשות לו יתברך דירה בתחתונים כי באמת מצד הפנימיות לא יתכן מחלוקת בעצם המושג, יען דכולם לדבר אחד מתכוונים, לעשות רצון קונם, ואמנם מה שנראה מצד החיצוניות כמחלוקת וכשיטות הפכיים, אינו מצד עצם המושג, אלא מצד שורשי אחיזת החולקים בפרטות האילן, שמזה נגזר ההפרש הקיים ביניהם בהבנת המושג, דכל אחד משיג ומפרש המושג כפי שורשו באחד מן השלשה קוים בבחינת המוחין או בבחינת המדות וכל כיוצא בזה, ואלמלי היה גם הוא שורשו בקו שכנגדו, היה אף הוא משיג ומפרש המושג כהבנת חברו” (הרב יצחק מאיר מורגנשטרן, “מאמר שלוש מידות בתלמוד תורה”, בתוך: ים החכמה תשע”א, עמ' עמ' תקב-תקג).

¹⁹ על שתי פרדיגמות ותודעות אלו ראו באריכות אצל הרב משה שץ, מעין משה, ירושלים תשע”א, ואצל הרב יצחק מאיר מורגנשטרן, “מאמר שלוש מידות בתלמוד תורה”, עמ' תצז-תקנה.

“אנליטיקן קיצוני”²⁰ שנוהג פעמים רבות לחלק דין אחד לא רק ל“צווי דינים” אלא לשלוש – מה שהפך לאחד ממאפייני שיטתו;²¹ ספירת החכמה באה אצלו לידי ביטוי באופן כמעט נדיר גם כן בהיותו “מסנתז קיצוני” המחבר הן בין מגוון הלכות מתחומים שונים, ואפילו מממונא לאיסורא, הן בין סוגות תורניות שונות – מאפייין ניכר ומפורסם בתורתו.²²

פסיקות שונות ודרכי לימוד מגוונות ניתנות לניתוח על פי עשר הספירות שכן הספירות האלו היות מיתרגמות אצל הלומד לכוחות נפשו איתם הוא מנתח את הלימוד ובהם הוא מכריע לאחד הצדדים. כך, פוסק שמקל, משתמש בפסיקתו בכוח החסד שבנפשו שלו; והיות שכוח זה משתלשל – לאחר השתלשלות וצמצומים רבים – מספירת החסד שבעולם האצילות, אזי בפסיקתו משמש הפוסק כמרכבה למידת החסד. באופן זה הם כמובן יחסיו של המחמיר עם מידת הגבורה.²³ חסד וגבורה אלו הם שתי ספירות השייכות לשבע המידות ולכן הן מתייחסות יותר לפסיקת הלכה שבה נמדדים השיקולים אם להחמיר אם להקל; ואילו חכמה ובינה, שתי הספירות השייכות למוחין, נוגעות כאמור לתודעה ולפרדיגמה עמה קורא אדם את התורה עוד בטרם תעלה שאלת ההכרעה הנתונה למידות (המאחרות למוחין בסדר ההשתלשלות).²⁴

²⁰ כלשונו של הרב ד"ר שלמה טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה עבודת מחקר לשם קבלת תואר מוסמך, החוג להיסטוריה של עם ישראל האוניברסיטה העברית, תשס"ד, עמ' 123, הערת שוליים 531.

²¹ ראו במפענח צפונות, פרק שלושה עשר.

²² על החיבור בין ההלכות השונות ראו בהרחבה במאמר הרביעי שבחוברת; על חיבור בין סוגות שונות ראו במאמר השביעי שבחוברת.

²³ וראו את דברי האדמו"ר הזקן בהקדמה לספר התניא: “בהלכות איסור והיתר הנגלות לנו ולבנינו, מצאנו ראינו מחלוקת תנאים ואמוראים מן הקצה אל הקצה ממש, ואלו ואלו דברי אלהים חיים, לשון רבים, על שם מקור החיים לנשמות ישראל, הנחלקות דרך כלל לשלושה קווין: ימין, ושמאל, ואמצע, שהם חסד וגבורה וכו'. ונשמות ששרשן ממדת חסד, הנהגתן גם כן להטות כלפי חסד להקל כו' כנודע”.

²⁴ ולפי זה יש לומר כי הלכה אינה נפסקת רק לפי שיקולים שכליים. ראו למשל דבריו של הרבי מליובאוויטש: “לענין של הלכה איתא בסנהדרין שהמעלה המיוחדת של דוד (דלא כשאר המעלות שנימנו בדוד, שבכולם אמר שאול יהונתן בני כמוהו), היא, שהלכה כמותו בכל מקום, כפי שלמדים מזה שבו נאמר והוי' עמו. והיינו, שהענין דהלכה כמותו הוא לא מצד השכל, הבנה והשגה, כי אם מצד זה שהוי' עמו, שזהו"ע של סייעתא דשמיא, ובזה גופא משם הוי' דוקא,

נראה כי על פי הרוגוצ'ובר ניתן להרחיב את השימוש בספירות חכמה ובינה, מהבנת דרכי הלימוד וניתוח שיטות בתלמוד תורה גם אל הבנתן של סברות הלכתיות קונקרטיות: סברתו של האמורא דויד, המתבונן בשטח זמן מתחלק ובקניין המתחלק לאורכו, נובעת מספירת הבינה; מן התודעה המחלקת והמתפרטת שמכוננת ספירת הבינה, שכן מוח שמאל הוא החווה עתיד ועבר ומגדיר ומפרק את הזמן. ואילו דבריו של רבי זעירא, המתבונן בנקודת זמן אחת שאינה מתחלקת, שבה המהלך הקנייני מתרחש כולו ללא התחלקות והתפרטות בזמן, הם דברי ספירת החכמה האחדותית, שכן מוח ימין אינו חווה את הזמן כ"שטח" מתפרט אלא כ"נקודה" שמעל הזמן. במסגרת הסוגיה הזו, ספירת החכמה האלוהית, הנמצאת בכל מציאות כמו יתר עשר הספירות, אומרת את דבריה דרך פיו של רבי זעירא; ספירת הבינה, מדברת מגרונו של האמורא דויד.²⁵ עולה אפוא כי אף שבמבט ראשון

שהוא למעלה משם אלקים הקשור עם מציאות הבריאה והעולם, שלכן מצינו שמצד שם אלקים, כולל גם הדרגא היותר נעלית דשם אלקים, שהו"ע אלקים חיים, ישנו הענין דאלו ואלו דברי אלקים חיים, דשם אלקים, אלקים חיים, קאי על ספירת הבינה, וענינו בתורה הוא הלימוד באופן של הבנה והשגה בלבד, ומצד זה יכול להיות אלו ואלו דברי אלקים חיים, ללא בירור ההלכה באופן שאומרים על טמא ועל טהור טהור. וכדי להיות בירור ההלכה, על טמא ועל טהור טהור, צריך להיות הוי' עמו דוקא, שם הוי' שלמעלה משם אלקים, וענינו בתורה הוא הלימוד מתוך מס"נ שלמעלה מהבנה והשגה, שעי"ז נעשה הלכה כמותו, כיון שמגיע לדרגת התורה כפי שהיא באופן של אמת לאמיתו (ע"ד מארז"ל דן דין אמת לאמיתו) (תורת מנחם, ג, שנת תשי"ד, חלק ראשון, עמ' 216). אמנם הרבי מתאר כאן כיצד ההלכה נפסקת על פי שם הוי"ה שלמעלה מן הבינה, ברם ידוע כי במידות מאיר שם זה. ועל כן אולי יש לומר כי שיקול פסיקתי על פי מידת הפוסק – חסד או גבורה – אינו משקף רק ביטוי רגשי, כי אם את דבר ה' ממש המתגלה דרך הפוסק המסוים, אשר אינו כבול בסד הרציונאלי, אלא פתוח לדבר ה' לפכה בו בבחינת מה שאמרו חז"ל כי חכם הוא גם נביא (ראו בבא בתרא, יב ע"א).

²⁵ יתכן כי מדובר באופן ספציפי על הסברה המסוימת הזו של רבי זעירא שהיא פרי ספירת החכמה, אך זו אינה מעידה על שיטתו העקרונית. שכן על פי הרב מורגנשטרן רבי זעירא מייצג באופן עקרוני דווקא את ספירת הבינה. ראו שארית יעקב על מסכת ברכות, ירושלים תשע"ה, עמ' צח-קד. וראו שם כיצד אין מדובר על חלוקה טיפולוגית דיכוטומית אלא על תנועות מורכבות בנפש ובעולמות. בקצרה יש לומר כי העניין יובן לאור ההתכללות בעולם התיקון בין הספירות – כך שאנשי הגבורה מביעים רב חסד (הלוא בית שמאי גם הקל לא פעם) ואנשי החסד נוהגים בגבורה (בית הלל ידע להחמיר במקרים מסוימים) – וכן לאור העובדה כי היחס בין הספירות הוא לרוב ב'ערכין' ולא באופן מוחלט (כמשל מוזיקאלי שיש אמנם תווים מוחלטים אך לרוב

היה נראה כי שורש החקירות ההלכתיות שמביא הרוגוצ'ובר נעוץ בכותרת הנוגעת בשאלת זמן למדני-פילוסופי, מתברר כי דווקא בתוך רצף החקירות מצוי החילוק השורשי יותר הנוגע בהווייה שקודמת אף להוויית הזמן.

*

ההקפדה על הטרמינולוגיה של הספירות, והימנעות מהיגררות אחר תרגום ארצי ודהוי שלהן, מקשרת תדיר באופן קיומי ומודע בין האדם לקב"ה דרך התורה: בדרך זו פוסק ההלכה מתקשר אל המידה האלוהית שהולידה את הפסיקה, ולומד התורה מתקשר על ידי שיטת לימודו לאחת מן הספירות האלוהיות של נותן התורה המהווה את השיטה, כמו כל מציאות אחרת, בכל רגע ורגע. ודרך כל סברה וסברה שבש"ס ובפוסקים, אם בממונא אם באיסורא, מתקשר לומד הסברה ומתדבק בספירה

החשיבות ביצירה המוזיקלית הוא ביחסים שבין התווים ולא בצליל האבסולוטי). ברם יתכן והדבר קשור למעבר של רב זירא (כפי שנקרא בתלמוד הבבלי) או רבי זעירא (כפי שנקרא בתלמוד הירושלמי – ויש לומר כי הע' המתוספת לשמו בירושלמי, היא כנגד "ע" שמות לירושלים" [מדרש רבא, פרשת נשא, פרשה יד]) לארץ ישראל, וכי דבריו אלו שנאמרו בתלמוד הירושלמי כבר מושפעים יותר מספירת החכמה, שהלוא "ההפרש בין בבלי לירושלמי דתלמוד בבלי הוא בחי[נת] בינה ותלמוד ירושלמי בחי[נת] חכ[מה]" (ספר המאמרים תש"ח, עמ' 121). ואולי יש לומר שמידת השינוי של רבי זעירא במעברו לתורת ארץ ישראל ולתלמוד הירושלמי תלוי בהבדלי הנוסח שבין שני כתבי יד לבבא מציעא, פה ע"א: ברוב כתבי היד שבידנו עולה שרב זירא התענה כדי לשכוח את תורת בבלי, זאת על מנת להגיע כדף חלק לתורת ארץ ישראל (לעבור מבינה לחכמה), ואילו לפי כתב יד פירנצה נראה כי הוא התענה דווקא כדי לא לשכוח את תורת בבלי ולשמר אותה בקרבו גם במעברו אל תורת ארץ ישראל (לשמור על הפרדיגמה של ספירת הבינה יחד עם רכישת הפרדיגמה של ספירת החכמה). בנוגע לסברות רבי זעירא וההכם דויד הנידונות, מסר יוני גארב רמז על פי שמותיהם: האמורא דויד שמדבר על זמן מתחלק ומתפרט קרוי בשם של מי שעניינו הוא ספירת המלכות (דוד מלכא משיחא) ספירה הקשורה לספירת הבינה (ספירת המלכות נקראת "אמא תתאה" וספירת הבינה "אמא עילאה") גם בנוגע להתחלקות ולהתפרטות בעולמות, ואילו רבי זעירא מדבר כאן על נקודת זמן אחת זעירא וחמקמקה שאיננה מתפרטת (שלפי הקשרה למהות ספירת החכמה, היא זעירא דווקא בשל אינסופיותה שאינה יכולה להצטמצם לכדי גודל מוגדר).

האֵלוּהִית שְׁמַאִירָה בַסְּבֵרָה,²⁶ סְפִירָה שֶׁהַלּוּמַד נִידְרַשׁ לְגַלוֹת עַל יְדֵי לִימוּד הַתּוֹרָה הַאֵלוּהִית בְּאוֹפֵן הַמְּפָשִׁיט אֶת קוֹנְקְרֵטִיּוֹת הַסְּבֵרָה (הַפְּשֻׁטָה שֶׁהַרוּגוּצ'וּבֵר עֲשֶׂה כֵּאֵן, כְּמוֹ בְּמִקּוּמוֹת רַבִּים אֲחֵרִים, בְּעִזְרַת הַחֲשִׁיבָה הַפִּילוֹסוֹפִית הַמוֹפְשֻׁטָה שֶׁל הַמּוֹרָה נְבוּכִים) וְרוֹאֵה דְרָכָה אֶת הָאֵין סוֹף הַמַּאִיר בֵּה.

²⁶ עַל דֶּרֶךְ הַהֲתַבּוֹנָנוֹת שְׁלִימָדוֹ אֲדַמּוּ"רִי חֲב"ד שְׁבָה מוֹצֵאִים אֶת הַסְּפִירוֹת הַאֵלוּהִיּוֹת עַל פְּרִטְיָהֵן בְּכָל הָעוֹלָמוֹת, וּמֵן הַפְּרִטִּים שֶׁבְּעוֹלָמוֹת הַתַּחְתּוֹנִים מְעַמִּיקִים שֶׁלֵּב אַחֵר שֶׁלֵּב אֶל עוֹלָמוֹת גְּבוּהִים יוֹתֵר. רְאוּ לְמִשָּׁל אֶת דְּבָרָיו הַחֲשׁוּבִים מְאוּד שֶׁל הָאֲדַמּוּ"ר הָאֲמִצְעִי: "דֶּרֶךְ פְּרִט לְהַתְּבַנֵּן בְּכָל עוֹלָם וּבְכָל נְבִרָא וּבְכָל פְּרִטִּי מְדַרְיָגוֹת חֲלוּקִים בְּסִדְרֵי הַהֲשַׁתְּלֻשְׁלוֹת מְעִילָה לְעִילָה בְּכ"א בְּפ"ע [=בְּכָל אֶחָד בְּפָנֵי עֲצָמוֹן] דּוּקָא... הַהֲתַבּוֹנָנוֹת דֶּרֶךְ פְּרִט שֶׁכָּל פְּרִטִּי בְּהַשְׁגָּה בְּדַבְרֵי פְּרִטִּי הֵרִי יוֹקֵבֵעַ בְּנַפְשׁוֹ בְּבַחֲיָנָתָהּ הַקִּירוּב בְּיוֹתֵר וּמִמֶּנּוּ יָבוֹא לְהַשְׁגַּת דְּבַר פְּרִטִּי הָעֲלִיּוֹן הַיִּמְנּוֹ בְּהַדְּרָגָה עַד שִׁיבּוֹא לְכֻלָּל הַהַשְׁגָּה בְּכֻלְיּוֹת... כְּמוֹ כִּשְׁתַּחֲלָה יִתְבּוֹנֵן דֶּרֶךְ פְּרִט בְּמִמְכ"ע [=בְּמִמְלָא כָּל עֲלִמִּין] בְּאִיכוֹת הַתְּהוּוֹת שֶׁרֶשׁ שֶׁפַּע הַרוּחָנִיּוֹת דְּגִלְגָּלִים וּמְזוֹלוֹת מֵאֵין לִישׁ דְּעִשִׂיָּה [הַ] מְשֻׁמְרֵי הָאוֹפְנִים וְאֲח"כ יִתְבּוֹנֵן בְּפְרִטִּיּוֹנָתָהּ [בְּאוֹפְנִיּוֹתָהּ] וְחִיּוֹת כּו' עַד בְּחִיָּנָתָהּ [מִלְּכּוֹתָהּ] דְּעִשִׂיָּה כֻלְלוֹת הָאוֹר הָאֱלֹהִי שֶׁמְהוּהָ עוֹלָם הָעִשִׂיָּה וְעַד"ז בְּפְרִטִּי י"ס [=סְפִירוֹתָהּ] דְּעִשִׂיָּה עַד בְּחִי' מִל' דִּיצִירָה שֶׁנַּעֲשֶׂה כְּתֵר לְעִשִׂיָּה וְכֵן עַד"ז בְּפְרִטִּיּוֹת דִּיצִירָה [הַ] וּבְפְרִטִּיּוֹת דְּבִרְיָאָה כּו' עַד בְּחִיָּנָתָהּ מִל' דִּיצִירָה [לּוֹתָהּ] כֻלְלוֹת הַכֹּל כּו' שֶׁנִּקְרָא [רֵאֲתָהּ] שֵׁם אֱלֹהֵי' בְּכֻלָּל כִּידּוּעַ שְׁאֵז מֵתַאמַּת הַדְּבַר יוֹתֵר בְּקִירוּב כּו' כִּי אַחֵר הָעֵיּוֹן הַיִּטֵּב בְּכָל הַפְּרִטִּים הַגֵּם שֶׁכָּל פְּרִט בְּפ"ע אֵינוֹ עֹנֵן אֱלֹהוֹת בְּכֻלְלוֹת וְאֵינוֹ רֵק בְּחִי' טַפֵּל פְּרִטִּי לְבַד אֲבָל כֹּאֲשֶׁר יִתְחַבֵּר כָּל הָעֵיּוֹן מִכָּל הַפְּרִטִּים אֶל הַכֻּלָּל אֵז יוֹקֵבֵעַ יוֹתֵר בְּנַפְשׁוֹ בְּחִי' הַכֻּלָּל כֹּאֲשֶׁר בְּדוּק וּמְנוּסָה לְכָל עוֹסֵק בְּעִמְקוֹת הַהֲתַבּוֹנָנוֹת... וִישׁ יַחּוּד פְּרִטִּי בְּדַבְרֵי פְּרִטִּי כְּמוֹ לֶךְ ה' הַגְּדוּלָּה שֶׁהוּא בְּחִי' חֲסֵד שֶׁבְּמִל' דִּיצִירָה בְּבִי"ע [=בְּבִרְיָאָה, יִצִּירָה, עִשִׂיָּה] דֶּרֶךְ פְּרִט בְּכָל עוֹלָם כּו' וְגַם כֻּלְלוֹתוֹ אֵינוֹ אֶלָּא פְּרִט מְדָה א' מְדָה שֶׁבְּמִל' כּו' וְלֶךְ ה' הַגְּבוּרָה בְּכֻלְלוֹתוֹ וּפְרִטִּיּוֹ בְּכָל עוֹלָם נִק' יַחּוּד פְּרִטִּי וְעַד"ז בְּכָל יַחּוּדֵי [הַ] פְּרִטִּי שְׁבִי"ס דְּבִי"ע כִּידּוּעַ" (נֵר מְצוּהָ וְתוֹרָה אוֹר, שְׁעַר הַיַּחּוּד, קִיא ע"ב-קִיב ע"א).

בעקבות שיחה אחת בפונדק דרכים: על הנישואין כפעולה נמשכת

מילתא דבדיחותא בפונדק דרכים

נפתח בסיפור, סיפור שהתרחש לפני שנים בפונדק דרכים ומובא כ"בדיחה... בשם רבי חיים [מבריסק] המכוונת כלפי ה'מתחקרים' ביותר", שנובעת מן התפיסה הלמדנית ה'מינימליסטית' והמדויקת של ר' חיים: "גאון ידוע [=הרוגוצ'ובר, שהיה בצעירותו חברותא לר' חיים¹] נזדמן לפונדק אחד עם רבי חיים. התחיל אותו גאון לחקור בגדרם של הנישואין: אם זהו קנין הנגמר פעם אחת לתמיד, או קנין הנמשך, כלומר: שתמיד בכל יום מתחדש הקנין". הרב שלמה יוסף זוין מציין כי חקירה זו, האם הנישואין היא פעולה נמשכת או פעולה חד-פעמית, "נדפסה גם בספרו של אותו גאון". הסיפור ממשיך ומספר כי "נטה הגאון להכריע בראיות כצד השני: בכל יום מתחדשים הנישואין והחיובים הנובעים מהם". ר' חיים מבריסק שמע את הדברים אולם "לא נכנסו הדברים באוזנו של ר' חיים". לבסוף, "כשסיים הגאון את דבריו", ענה ר' חיים ואמר: "ובכן, הרי מגיע לכבודו ברכת מזל-טוב...".²

לפי אחת הגרסאות השיב לו הרוגוצ'ובר כי אין צורך לאחל עתה מזל טוב שכן אם הנישואין הוא עניין נמשך, אז כך היא גם ברכת המזל טוב שנאמרה בשעת הנישואין...³

נישואין פעולה נמשכת או חד פעמית?

ננסה עתה לשחזר מתוך כתביו של הרוגוצ'ובר את המקורות שעלו במפגש זה, שבאופן סימבולי התנהל בפונדק דרכים – לסמל את המפגש המעניין בין שתי

¹ אישים ושיטות, עמ' 75.

² אישים ושיטות, עמ' 63.

³ ראו ר' י' בורוכוב, הרוגוצ'ובי, עמ' 219.

דרכים שונות בלמדנות שהתרחש אז. מכתבי הרוגוצ'ובר אכן עולה כי דעת הרמב"ם היא שהנישואין הם פעולה נמשכת. נראה כי בשיחה הנזכרת עלה מה שכתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"ג ה"כג, כי "המקדש אשה... ולא ברך – לא יברך אחר הקידושין, שזו ברכה לבטלה", וכן מה שכתב שם בפ"י ה"ו כי אם לאחר הקידושין "כנס לחפה ולא ברך ברכת חתנים – הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפלו אחר כמה ימים". כדי לעמוד על ההבדל בין דברי הרמב"ם על ברכת האירוסין (= הקידושין), אשר לא ניתן לברך לאחר שנעשו האירוסין, לדברי הרמב"ם על ברכת הנישואין שניתן לברך גם לאחר שנעשו הנישואין, יש לעמוד על הכלל שקבע הרמב"ם בנוגע לברכות: "העושה מצוה ולא ברך – אם מצוה שעדין עשיתה קימת מברך אחר העשיה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך".⁴ ברור לפיכך מדוע אוסר הרמב"ם לברך ברכת קידושין לאחר שכבר נעשתה מצוותה; אולם איך יתישב כלל זה המופיע בהלכות ברכות, עם דבריו כי ניתן לברך ברכת חתנים גם לאחר שקוימה מצוות נישואין? מכאן מוכרחים לומר כי הסיבה לזה היא שהרמב"ם "ס"ל [=סבירא ליה] דאירוסין אינו דבר נמשך ונישואין דבר הנמשך"⁵ – לכן לא ניתן לומר כי מצוות הנישואין כבר נעשתה אלא היא דבר נמשך גם לאחר הפעולה היוצרת את הנישואין, ולכן ניתן לברך עליה גם משפעולת הנישואין כבר נעשתה. עוד נראה כי גם דבריו של הרמב"ם בהלכות גירושין פ"א ה"יב היו שותפים לשיחתו של הרוגוצ'ובר עם ר' חיים מבריסק. בהלכה זו כותב הרמב"ם כי אם אדם נשא מעוברת או מניקה תוך אותו זמן שבו אסור לשאת או לארס אותה לאישה, הוא מחויב להוציא אותה בגט; ואילו אם הוא אירס אותה תוך זמן זה, הוא לא יהיה חייב להוציא אותה בגט. לדבריו של הרוגוצ'ובר, הלכה זו של הרמב"ם המבדילה בין אירוסין לנישואין בעניין זה, תואמת במדויק את דבריו המבדילים בין אירוסין לנישואין בעניין ברכות. שכן תמונת הראי למצווה היא האיסור: כשם שמצוות נישואין היא "דבר נמשך", בניגוד למצוות אירוסין, כך גם איסור הנישואין עם אישה שנאסרה היא איסור נמשך, בניגוד לאיסור האירוסין איתה. בשל כך רק אם נשאה, ולא אם אירסה, יהיה חייב לגרשה, שכן רק במקרה זה של נישואין אסורים, ולא של אירוסין אסורים, "בכל יום הוה איסור חדש".⁶

⁴ ברכות, פ"א, ה"ה.

⁵ צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 29.

⁶ צפנת פענח, חלק א וב, שם.

דומה כי גם הלכות ג-ד בפרק יד להלכות אישות לרמב"ם, נכחו באותה שיחת ענקים. מהלכות אלו עולה כי אין אישה יכולה למנוע מבעלה לשאת אישה נוספת, על אף ש – ועל כך חולק הנמוקי יוסף⁷ – כתוצאה מכך עונתה פוחתת (על אף שכמובן הרמב"ם מוסיף כי אין הוא רשאי לשאת אישה נוספת, אם כתוצאה מכך הוא לא יכול להעניק לאישה הראשונה את החיובים לה, לכל הפחות במידה ראויה) ואין בזה דין קדימה לראשונה על פני השנייה. וכיצד זה נפגע החיוב של הבעל לאשתו הראשונה, עד שלא יהיה לה קדימה על פני זו השנייה, על אף שהחיובים הראשונים הם לראשונה? קא משמע לן שלדעת הרמב"ם אין החיוב הראשון לאישה אותו החיוב האחרון, שכן "כל יום הוא חיוב חדש".⁸ מזה עולה שהן החיוב לאישה הראשונה והן לזו השנייה הוא חיוב חדש, החל באותו רגע נתון לשתייהן, ולכן אין כאן כל דין קדימה לאחת מהן.

נראה כי גם שלוש המחלוקות דלהלן בין הרמב"ם לראב"ד, עלו בשיחה זו שבפונדק הדרכים:

1. כתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"א ה"ט: "האשה ששברה כלים בעת שעשתה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה. ואין זה מן הדין אלא תקנה, שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם אלא נמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם". והשיג הראב"ד על הסיבה לפטור זה, ובעוד שהרמב"ם סובר כי זו אלא תקנה למען שלום בית, הוא סובר כי הסיבה לפטור היא משום שנוק האישה מתרחש במסגרת "שמירה בבעלים"⁹ המעניקה פטור למזיק: "לא מן השם הוא זה אלא מפני שהיא פשיעה בבעלים שהוא שכור לה בכל שעה".

2. עוד כתב הרמב"ם בהלכות גירושין פ"י ה"כג: "מי שנתחרשה אשתו הרי זה מגרשה בגט ותהיה מגורשת. אבל אם נשתטית אינו מוציא עד שתבריא. ודבר זה תקנת חכמים הוא כדי שלא תהא הפקר לפרוצין שהרי אינה יכולה לשמור עצמה. לפיכך מניחה ונושא אחרת ומאכילה ומשקה משלה. ואין מחייבין אותו בשאר כסות ועונה שאין כח בבן דעת לדור עם השוטים בבית אחד. ואינו חייב לרפאותה ולא

⁷ ראו צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 91.

⁸ צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 91. דרך נוספת שבה הרוגוצ'ובר מסביר זאת, היא בדבריו המובאים להלן בהערה 10 לפיהם הבעל לא משועבד לאישה אלא הוא חייב לה מצד דין תורה.

⁹ לפי הגמרא דין שמירה בבעלים הפוטר את השומר מלשלם על נזקיו אינו דורש כי הבעלים יהיו עם השומר ברגע הנזק אלא בתחילת השמירה. ראו בבא מציעא, צה ע"ב.

לפדותה". והשיג הראב"ד על דברי הרמב"ם לפיהם אין הבעל חייב לרפאות את האשה שהשתטתה: "ואם בת רפואה היא למה לא יהא חייב לרפאותה? וכמה יש שמשטטות מחמת חולי וחוזרות ומתרפאות!".

3. כן כתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"ח ה"ד: "הניח נשים רבות אע"פ שנשאן זו אחר זו ניזונות בשוה (כמו) שאין דין קדימה במטלטלין". והוסיף הראב"ד: "ואפילו ניזונות מן הקרקע לפי שאין חיוב המזונות אלא לאחר מותו וכבר הגיע שעת החיוב לכולן בבת אחת והוה ליה כלוה ולוה וחזר וקנה שכולן שוים בו".

אז כיצד שלוש מחלוקות רמב"ם-ראב"ד אלו נוגעות אף הן לסיפור שפתח את המאמר? אליבא דהרוגוצ'ובר, בשלוש המחלוקות הללו יש להבחין ב'לשיטתא' של הרמב"ם מול הראב"ד: הראב"ד הוא הסובר כי הנישואין הם "קנין הנגמר פעם אחת לתמיד" ואילו הרמב"ם הוא כאמור זה שרואה בהם "קנין הנמשך".

לכן אין הרמב"ם סובר כי האשה ששברה כלים נפטרת מדין "שמירה בבעלים" (כפי שטוען הראב"ד), שכן כדי שיחול דין זה "צריך שיהא הבעלים בשעת שאלה, וכאן בזמן שנטלה את הכלי אז לא הוה הזמן של אח"כ משועבד להאשה, דבכל רגע הוא דין חדש".¹⁰

לכן למרות שהאשה שנשתטתה יכולה לחזור ולהתרפא כדברי הראב"ד, פוסק הרמב"ם כי אין הוא חייב לרפואתה, שכן הרמב"ם "אזיל לשיטתו דסבירא ליה בכמה מקומות דשיעבודו דבעל לאשה הוא דבר נמשך – כל יום ויום מציאות בפני עצמו", ומשום דהבעל באופן תיאורטי יכול לגרשה (אלמלא גזירת חכמים), ומאחר "דכל רגע ורגע השעבוד הוא דבר חדש, כיון דיכול לגרשה – (ו) ממילא פקע השעבוד".¹¹

¹⁰ שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק א, עמ' 18. הרוגוצ'ובר מוסיף שם אופן נוסף מדוע לא יכול היה הרמב"ם לקבל את דברי הראב"ד: "וגם לא גדר שיעבוד רק חיוב התורה שיתן לה כל הני לכן לא נקרא בבעלים ועי' בירש' מעשרות פ"ג וכתובות פ"ז ותוספ' דשביעית דלמ"ד מזונות ד"ת אין הבעל יכול ליתן לאשה מזונות מפירת שביעית מחמת דא"י לפרוע חוב מפירות שביעית דהוה כמו סחורה ולאכלה ולא לסחורה ורבנו הרמב"ם ז"ל אף דס"ל מזונות מה"ת מ"מ פסק בהל' שמיטה פ"ה הי"ד דרק ב"ד אין פוסקין אבל הבעל נותנין לה וע"כ דס"ל דזה לא חוב מה"ת שיעבוד רק דין ומצוה ועובר בלאו אם לא נתן אבל לא שיעבוד".

¹¹ שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק א, עמ' 20.

ולכן גם אי קדימות הנשים (ביטול השאלה מי הראשונה שנישאת, שמתורגמת לשאלה למי הבעל התחייב ראשון במזונות, שעל פיה יש להקדים כביכול את המזונות שלהן לפי סדר ההתחייבות) במזונות כבמטלטלין לאחר פטירת הבעל, אינה נזקקת אצל הרמב"ם לטעם הראב"ד כי חיוב המזונות הגיע לכולן בשווה עם מיתת הבעל. שכן לפי הרמב"ם גם בחיי הבעל קדימות זו מתבטלת והחיוב מגיע לכולן בשווה היות "דבכל יום ויום הוא חיוב חדש".¹²

שחזור של השיחה הלמדנית החשובה הזו בפונדק הדרכים מעלה אפוא כי מקורות אלו ועוד חוברו אלו לאלו, והעלו, לשיטת הרוג'ובר, כי ה'גדר' של נישואין הוא 'פעולה נמשכת'.¹³

למדנות, פילוסופיה, חסידות

לאחר שניסינו לשחזר מעט את הוכחותיו של הרוג'ובר, בשיחה הלמדנית שבה הסביר, כמו בספריו, כי הנישואין הן פעולה נמשכת, ננסה באופן מטה-למדני להשוות בין שתי תגובות לחידוש זה של הרוג'ובר – זו הבריסקאית שראינו לעיל וזו החסידית שנראה להלן. שיח למדני בריסקאי שמעלה את ה'גדר' של המושג ההלכתי מתוך ניתוח של ההלכות השונות, מוכוון בעיקר למטרת מענה על השאלה 'מה' הדין, ולא 'למה' הוא כך;¹⁴ מסגרת השיח היא פתירת סתירות העולות מן הסוגיות והניסיון להעניק להם קו קוהרנטי ולא מעבר לכך. שאלת ה'למה' איננה רלוונטית לשיח זה, שכן שאלת ה'למה' על דין במסגרת שיח זה, דומה לשאלת 'למה' על חוק טבע קבוע או לחילופין על יצירת אומנות מופשטת. שכן בצורת לימוד זו ישנו דיוק מדעי בהגדרת הדין, ופשרו של הדין מוסבר על ידי התבוננות

¹² צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 29.

¹³ איסוף של המקורות של הרוג'ובר בעניין הנישואין כדבר נמשך, ראו מפענח צפונות, עמ' 134-135.

¹⁴ האמירה כי יש לשאול 'מה' ולא 'למה' היא אמירה ידועה בשם ר' חיים מברסק. מקובל כי בהגדרה זו מובחנת הלמדנות שלו מזו של ר' שמעון שקופ שכן שאל 'למה'. ראו על כך בדיון על ר' חיים מברסק ור' שמעון שקופ אצל הרב שג"ר, בתורתו יהגה, אלון שבות תשס"ט, עמ' 73-

עליו, מתוך מוח ימין (חכמה) כציור – ולא מתוך מוח שמאל (בינה) כמשפט. לכן מוטב להשקיע בבירור ה'מה' של חוקי הטבע למען המדע או בהבנת ה'מה' שביצירות האומנות למען תחושת האסתטיקה, בלא לערב את שאלת ה'למה' הנמצאת ברובד אחר של דיון. כמובן שאין פירוש הדבר שהמדען לא יתעניין בשאלת ה'למה', אלא שלשאלה זו לא תהיה מקום במעבדתו שבגבעת רם, אלא בפקולטה למדעי הרוח שבהר הצופים. גם על יצירת האומנות ניתן לשאול שאלות 'למה' שונות, אלא שגם להן יש מקום בפקולטה זו ולא תוך כדי בהייה ביצירה שבמוזיאון.¹⁵

השיח החסידי, לעומת זה הבריסקאי, שונה באופיו; תגובה חסידית ל'גדר' שחשף הרוגוצ'ובר לנישואין, היא למעשה הצד השני של המטבע של תגובת ר' חיים מבריסק לאותו הגדר; בתגובה חסידית זו והשוואתה לתגובה של ר' חיים מבריסק יובהר מעט ההבדל בין שתי מסגרות השיח: בדרשה שנשא במהלך חגיגת שבע ברכות, אמר החסיד חב"ד הרב יצחק גינזבורג על קניין הנישואין את המילים הבאות: "הקנין הוא גם פעולה נמשכת, כך הרוגאצ'ובר רוצה, שנרגיש את זה כל החיים, אבל במיוחד זה מורגש כשזה טרי, בתוך השבע ברכות".¹⁶

מן הדברים עולה כי הן ר' חיים והן הרב גינזבורג מסיקים כי מן הגדר שהמשיג הרוגוצ'ובר נגזר דבר בלתי שגורתי: במובן מסוים הנישואין קורים בהאי עלמא ממש, בכל רגע ורגע מחדש; אי אפשר להישאר אדישים כשמתבוננים בציור חזק זה. תגובתו של ר' חיים שלא קיבל הגדרה זו – כנראה בשל היותה לשיטתו 'חקירת יתר', הסוטה מדרכו החדה, המדויקת והמינימליסטית – היא לחשוף את הצד האבסורדי שבה. ובעוד ר' חיים הפך את החידוש הלמדני הזה לבדיחה ואמר 'מזל טוב' ספוג בקריצה, הרב גינזבורג הגיב ב"אין הכי נמי", והפך את הבדיחה לברכה. נתגלה אז כי ל'מזל טוב' שנאמר באותו פונדק יש פנים רציניות. שכן ב'יתר', שב'חקירת יתר', מוצאת החסידות את העודפות, שם טמונה משמעות רוחנית. וברי שהגדרת הנישואין באופן זה, היא כר פורה למציאת משמעויות רוחניות ונפשיות.

¹⁵ על זאת ועוד, ראו את דבריו החשובים של ניר שטרן באתר האינטרנט שלו 'אדם חי', במאמרו "על דרכי בלימוד התורה – המשך לרשימה הקודמת", וברשימות נוספות ורבות שלו בנושא זה.

¹⁶ שבע ברכות בישיבת עוד יוסף חי, כ' אייר תשס"ט. רשם: איתאל גלעדי, לא מוגה, <http://www.malchuty.org/2009-06-07-12-59-05/2009-06-07-12-57-52/28--9---q.html?showall=1>

החסידות ממללת אפוא באופן נרחב מאוד את המשמעויות שמאחורי הדינים; הבריסקאים לעומת זאת, כמו מוצאים את משמעות הדין בהתבוננות שותקת בתמונה הדינית, כבהתבוננות ביצירת אומנות. ויש לומר כי יתכן שהמשמעות הקיומית שמאיר הרב גינזבורג בדבריו הלמדניים-אנליטיים-משפטיים של הרוגוצ'ובר, שהיה גם חסיד חב"ד וגם חברותא לר' חיים ותלמיד של 'בית הלוי' (אביו של ר' חיים) בצעירותו, מבוססת למעשה על הרוח הנושבת במילותיו של הרוגוצ'ובר עצמו. בצירופיו המקוריים שיצר בין מקורות שונים, לעיתים אף בלי להוציא מילה נוספת אודות הצירוף, שיחק הרוגוצ'ובר רבות עם ה'עודפות' או השוליים של הסוגיה, הרחיק הרבה מעבר לניסיון גרידא לפתור סתירות, ובזה פתח פתחים חדשים להתבוננות בסוגיה. כך הוא העמיד לא פעם בחזית את אותם סרחים עודפים, ובזה עשה בכמה סוגיות מהפכות קופרניקאיות והעמיד את הסוגיה הישנה כחדשה להפליא. בכך השיח הלמדני של הרוגוצ'ובר ממש אומר דרשני בחסידות. כך במסגרת דיוניו הוא נסך רוח אחרת בתוך המתודה הלמדנית שלו הנוהגת להגדיר פעולות הלכתיות מסוימות כ'פעולה נמשכת', כפי שנראה עתה.

כמו הנישואין, כך גם פעולת ה'הקדש' מוגדרת על ידי הרוגוצ'ובר כפעולה נמשכת: "כל דבר שנעשה ע"י דיבור ויש בהאדם כח לבטל הדבר, הדבר הוי נמשך וכל רגע ורגע הוי מציאות חדשה, וכמו הקדש כיון שקיי"ל יש שאלה להקדש הוי כל רגע ורגע הקדש חדש".¹⁷ הרוגוצ'ובר קובע כלל כי בכל מקרה שבו דבר שנוצר על ידי דיבור, ויחד עם זה יש באפשרותו של המדבר לבטל את אותו הדבר, סימן הוא כי דיבור זה אינו פעולה חד-פעמית אלא זוהי המשכה של מציאות חדשה בכל רגע ורגע. רק בדרך זו ניתן להסביר את אפשרותו לבטל את דיבורו; לו היינו אומרים כי דיבורו מטביע קדושה בחפצא בפעולה חד-פעמית וקבועה, הרי שהחפצא כבר קודש, וכיצד ניתן להישאל על חפץ שכבר נקבעה קדושתו? קא משמע לן כי פעולת ההקדשה היא פעולה שנמשכת ומתחדשת בכל עת, ובכל רגע ורגע נוצרת מציאות חדשה שלה. הישאלות על הדבר וביטול קדושתו מתאפשרים רק משום שניתן למנוע את התחדשות מציאות הקדושה בחפץ, ולא משום שניתן לעקור את מציאות הקדושה ממנו. במקום אחר שבו הרוגוצ'ובר כותב את אותו הרעיון, הוא נוסך רוח פילוסופית-תיאולוגית לרעיון הלמדני: "כמו שכתב רבינו

¹⁷ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 24.

[=הרמב"ם] בספר מורה נבוכים חלק א פרק סח [פרק סט¹⁸] וכמו גבי הקדש דפעולת המקדש עושה פעולה תמיד בההקדש כיון דאם נשאל עליו בטל ממנו ההקדש¹⁹. הרוג'ובר מפנה אם כן לפרק סט של החלק הראשון של המורה נבוכים, הנוגע ביחס המציאות אל בוראה, שם כותב הרמב"ם כי "במציאות הבורא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה בשפע... ואילו היה איפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כולו"²⁰. דברי רמב"ם אלו אודות השפע האלוהי המקיים את העולם, אשר בהיפסקו התיאורטי חלילה, דין המציאות כולה להתפוגג, באים בין היתר במסגרת פולמוסו של הנשר הגדול עם חלק מכת המדברים (הכלאם).²¹ שפע זה שמזכיר הרמב"ם התפרש בחסידות חב"ד בהתאם לחידוש המתמיד של העולם כפי שמנוסח בתורת הבעש"ט;²² ויתכן כי הרוג'ובר, בהיותו חסיד חב"ד, ממשיך במסורת זו של קריאה את דברי הרמב"ם. מיד אף נראה כיצד הרעיון של הרוג'ובר שהולבש בלבוש דברי המורה נבוכים, מתלבש באופן טבעי בלבוש חסידי מפורש בדברי הרבי מליובאוויטש.

אך טרם לכן יש לציין כי בהמשכו של המקור הראשון שהבאנו מהרוג'ובר בנוגע להקדש, מובא מאמר חז"ל השופך אור נוסף על דבריו אודות פעולת ההקדש: "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"²³. הרוג'ובר מביא את מאמר חז"ל כי הדיבור הוא כמעשה – זאת על פי הפסוק "בדבר ה' שמים נעשו"²⁴ – ומסביר, כנראה על פי פרשנותו את המורה נבוכים, כי אם יסתלק הדיבור האלוהי ('הנהגה אלוהית' לדברי הרוג'ובר, ונראה כי לפי המורה נבוכים המובא התרגום יהיה 'שפע אלוהי') יתבטל כל המציאות לגמרי. ועולה אפוא כי "מבשרי אחזה אלוה": כמו שהשפע הוא שפע

¹⁸ ראו מפענח צפונות, עמ' 121.

¹⁹ צפנת פענח הלכות תרומות, עמ' 6.

²⁰ מורה נבוכים, חלק א, פרק סט.

²¹ ראו מורה נבוכים, שם, בסוף הפרק. וראו להלן במאמר השביעי.

²² ראו על כך אצל הרב ד"ר י' גוטליב, שכלתנות בלבוש חסידי, רמת גן תשס"ט, עמ' 65-68.

²³ צפנת פענח מהדורא תניינא, יב ע"ב.

²⁴ תהלים ל"ג, ו.

נמשך המהווה את העולם בכל רגע ורגע על ידי דיבורו של הבורא, הוא הדין גם לפעולת ההקדש המהווה את ההקדש בכל רגע ורגע על ידי דיבורו של המקדיש. כמובן שהתבוננות בהעמדת המדרש הנזכר ודברי המורה נבוכים תחת קורת גג אחת של הספר צפנת פענח, מהדהדת לכל איש חב"ד את דבריו המפורסמים של אדמו"ר הזקן בשם הבעל שם טוב, בפתחת 'שער היחוד והאמונה' של ספר התניא, על הדיבור האלוהי כאותו 'שפע' העולמות עליו דיבר הרמב"ם, אשר "אילו היו האותיות [=הדיבור האלוהי] מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל".²⁵ ואמנם את אשר מסביר הרוגוצ'ובר על ידי המורה נבוכים מסביר הרבי מליובאוויטש בדיוק על ידי ספר התניא: "יסוד עיקרי בשיטת הבעש"ט הוא: לעולם ה' דברך נצב בשמים. ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים להוותם, כי אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו היתה נעשית אין ואפס ממש כמו קודם הבריאה. וכמו שהוא בהרקיע, כך הוא בכל פרטי הנבראים, אשר כל קיומם הוא רק מצד הכח אלקי שמהוה אותם תמיד. וגם 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 שהיה [ה] קודם שהקדיש. ומובן מזה אשר פעולת ההקדש שבאה מהדיבור אינה פעולה שנגמרת מיד דאינה קשורה להפועל, כי אם, היא פעולה נמשכת, וקשורה

²⁵ תניא, שער היחוד והאמונה, פרק א. כדאי לשים לב לסגנון ה"ח"ו" המשותף הן לאדמו"ר הזקן והן להרוגוצ'ובר ונעדר מן דברי הרמב"ם, מה שאולי רומז להשפעת דברי האדמו"ר הראשון של חב"ד על גדול למדניי חסידי חב"ד. הדברים מסתברים בשל ההערצה יוצאת הדופן של הרוגוצ'ובר לאדמו"ר הזקן: על אף שהרוגוצ'ובר כמעט ולא הזכיר אחרונים בספריו, לאדמו"ר הזקן הוא קורא "הגאון האמיתי" (שו"ת צפנת פענח דווינסק, עמ' 52) וכן מתייחס אליו באופן שדומה ואיש מאז הרמב"ם לא הוערך על ידו בצורה כזו: "והכלל כמעט כל מקום שפסק הגאון האמיתי מלאדי ז"ל אמת" (שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ראשון, עמ' קד). ואמנם ישנה עדות כי הרוגוצ'ובר אמר ש"רק שניים הם שירדו לסוף דעתם של חכמי הש"ס, והם הרמב"ם ואדמו"ר הזקן" (הרב יהושע מונדשיין, מגדל עז, עמ' צג). עדות נוספת בשם ר' אברהם דרייזין היא שהרוגוצ'ובר כינה את רש"ז "הרואה", והרב יהושע מונדשיין כותב על זה כך: "לא שמעתי ביאור בשמו מדוע בחר בהגדרה זו דוקא, והוא מגדרי הנבואה" (מגדל עז, עמ' צב).

בהפועל אותה, ולכן יש שאלה בהקדש, כי זהו עוד יותר מתוך כדי דיבור, כי אם בתוך הדיבור, כי הפעולה (הדיבור) לא נגמרה עדיין".²⁶

אם אצל הרוגוצ'ובר הוסברה פעולת ההקדש דרך קריאתו את תורת האלוהות שבמורה נבוכים, הרי שאצל הרבי היא מוסברת על פי התיאולוגיה שבתורת החסידות. ואמנם לניסוח החסידי יש יתרון, שכן הוא מוסיף הבנה רבה לדין ההקדש הרוגוצ'וברי. שהלוא בניגוד לרמב"ם המדבר על שפע אלוהי, החסידות מסבירה שפע זה כדיבור אלוהי; כשדנים ב'דיבור אלוהי' ולא ב'שפע אלוהי' קל יותר לקשר זאת להקדש, שם הפעולה היוצרת היא פעולת הדיבור.²⁷

המטפיזיקה של ההגדרה הלמדנית של הנישואין כפעולה נמשכת

בעקבות ההכרה הבאה מהרוגוצ'ובר כי "הפעולה הנמשכת" ההלכתית של ההקדש אינה נפרדת מזו התיאולוגית וכי יש ביניהן הארה הדדית המאירה אור חדש על מציאות זו, לא מפתיע לגלות, על ידי "גזירה שווה" של הפעולות הנמשכות, כי הרבי האיר משמעות מטפיזית גם ל"פעולה הנמשכת" שבדיני הנישואין. הרבי מספק אפוא את הסיבה המטפיזית לכך שבפנימיות ההלכה מצויה ההנחה כי ישנה התחדשות של קניין הנישואין בכל יום תמיד, כדלקמן. במהלך אחת משיחותיו ל"ט כסלו ('חג הגאולה' ו'ראש השנה לחסידות' של חסידות חב"ד), מביא הרבי מליובאוויטש כלל האומר "כי בכל חיבור של שני הפכים, צריכה הפעולה שיצרה את החיבור להימשך בתמידיות";²⁸ בגוף השיחה יחד עם הכתוב בהערת שוליים על אחר, מביא הרבי מספר דוגמאות מתחומים שונים כיצד רעיון זה בא לידי ביטוי.

²⁶ לקוטי שיחות, חלק ד, עמ' 1254. ההדגשה במקור.

²⁷ ואכן נראה שבדיוק לכן הוסיף הרוגוצ'ובר לדבריו גם את המדרש (המסתמך על הפסוק) המסביר את השפע האלוהי כדיבור אלוהי. אולם ראו את דבריו של הרמב"ם המסביר כיצד יש להבין את המשלת השפע האלוהי לדיבור, בעקבות הפסוק אותו דרש המדרש המובא: "כל מתחדש מאתו יתעלה ייחוס לדברו, בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" (מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק כג). הרמב"ם מסביר זאת כמובן באופן אלגורי לחלוטין, ומדגיש כי בעצם אצל הקב"ה "פעולתו ברצונו לבד, ואין לו דבור גם כן בשום פנים" (מורה נבוכים, שם).

²⁸ לקוטי שיחות, חלק ה, עמ' 177.

בתחומי ההלכה, מסביר הרבי כי יסוד רוחני זה הוא ההסבר ליסודות ההלכתיים שמצא הרוג'ובר – הן בנוגע להקדש הן בנוגע לנישואין: "וגם בדיני התורה כן הוא. וכמו בהקדש, אשר 'כיון שקיי"ל [=שקיימא לן י.א.מ] יש שאלה להקדש הוי כל רגע ורגע הקדש חדש' (צפע"נ מהדו"ת יב, ב. וראה גם שם הל[כות] ערכין פ"ד הכ"ח ע' 76), כי קדושה ענינה הבדלה והפרשה, ובמילא – חיבורה עם הגשם הוא חיבור ב' הפכים (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 4-1253); וכן בנישואין, שלכמה שיטות "בכל יום ויום הוה קנין חדש" צפע"נ הל[כות] אישות פכ"ז הכ"ב – ראה בארוכה מפענח צפונות ע[מוד] קלה) – לפי שיחוד דכר ונוקבא הוא חיבור ב' הפכים".²⁹

בשל כך לא מפתיע אפוא כי גם האירוע ההיסטורי שלו מושווה הזיווג, קריעת ים סוף,³⁰ אירוע מכונן שטרף את ההופכיות הפיזיקאלית הרגילה שבין ים ליבשה, מוגדר על ידי הרבי כ"פעולה נמשכת" שנעשתה בידי "כח אלקי שהתלבש ב'רוח קדים";³¹ בכך גם מתחדדת הסיבה שהם הושוו זה לזה.³² על כל פנים עולה כי הפרטים הקטנים של הלכה מסוימת, הם למעשה תוצאה והשתקפות של הרוח האדירה הנושבת בעקרון העל המכונן אותה.

סוד האחדות הפשוטה, פשט ונסתר

אם כן, המציאות העל-טבעית, או בעצם הטבע הגבוה והעמוק יותר, המחבר בין שני הפכים, פועל ב"פעולה נמשכת". מציאות זו פועלת, מחברת ומאחדת על ידי אור הגבוה משני הפכים.³³ לכן קריעת ים סוף "בעתיקא תליא"³⁴ – באור עליון שקודם לסדר ההשתלשלות ההיררכי, ועמוק ממנו; לכן הנישואין נעשים תחת חופה שכן החופה המקיפה את בני הזוג מסמלת את ה"אור המקיף" והעליון שלפניו

²⁹ לקוטי שיחות, ה, עמ' 178. הערה 38. ההדגשות במקור.

³⁰ ראו למשל בראשית רבה, פרשת ויצא פרשה סח.

³¹ ראו לקוטי שיחות, חלק ה, עמ' 175.

³² ראו עוד בשערי נישואין, עמ' קפט-קצ.

³³ על זאת ועל הנאמר בשורות הבאות ראו שערי נישואין, עמ' קצ.

³⁴ זוהר, כרך ב (שמות), מח ע"א.

“כחשכה כאורה” – שכל ההפכים והחילוקים המצטיירים על ידי ה”אור הפנימי” נבלעים בו כגוויי אור שונים שהובערו בידי אדם ונבלעים באור השמש היוקדת בצהריים. כך גבריאאל שר של מים מתכלל עם חברו מיכאל שר של אש, לפי שמהקב”ה “נמשכה הארה יותר עליונה הכוללת ומחברת שני הפכים ע”י שבטלים אל הארה שהוא עד שאינו מורגש שם כלל דבר והיפוכו”;³⁵ או אז המים מתחממים באש הלוהטת באופן נכון ללא התאדות, והאש לא נכבית עוד על ידי המים אלא מתלבה על ידם בהיותם מתגלים ביחס אליה כשמן זך – שכן מי שאמר לשמן וידלוק יאמר למים וידלוק.³⁶

זוהי השכינה שביניהם.

על הארה זו כתב הרב יצחק מאיר מורגנשטרן דברים מופלאים והראה כיצד הנסתר נקרא נסתר גם משום שהפשט נסתר (מלשון סתירה) על ידו; שכן עומק המציאות, טורפת את הקלפים של המציאות הנגלית. על ידי הארה זו מתבונן הרב מורגנשטרן בברייתא לפיה “בית שיש בו ספר תורה או תפילין, אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי”.³⁷ מסביר הרב מורגנשטרן את ההלכה תוך שהוא מנגיד בין הסבר על פי רובד הפשט שלה להסבר על פי רובד הסוד: “הנה לפי פשט הענין נראה דהטעם של חיוב הוצאת התפילין הוא משום שאין ראוי לעשות דבר שאינו קדוש כ”כ לפני התפילין הק[דושות]. אך האמת עפ”י פנימיות התוה”ק, שהטעם הוא להפך, כדאי[תא] שבקודש הקודשים ששם היה

³⁵ אדמו”ר הזקן, לקוטי תורה, פרשת ואתחנן, ח, א.

³⁶ על פי תענית, כה ע”א. בהקשר לכל זה ראו את דבריו של אברהם זגדון: “נס זה דבר שאנחנו לא מבינים לפי הדעת שלנו, ובגלל זה קוראים לזה נס. ואם היינו חיים את הדעת האמתית, אזי אפילו קריעת ים סוף היא דבר קטן” (ספר השיחות – 120 תורות ודיבורים של אברהם זגדון, עמ’ 28). בתרגום הדברים לשפת חב”ד ניתן לומר, כי מי שחי את ה”דעת האמתית”, שבה “אלוהות בפשיטות ועולמות בהתחדשות” (=האלוהות היא המציאות המובנת מאליה בשבילו והוא רואה כיצד הכול אלוהות, ואילו ה”עולמות” – חוקיות, הגבלות והגדרות המציאות המשווה למציאות את העלם התחושה שהכול אלוהות אינסופית בלתי בעלת גבול – הם לו מעין “חידוש” ביחס למובן מאליו [ראו על כך את דברי הרבי הרש”ב, המשך תער”ב, חלק ב, עמ’ תקלד-תתקמג]), הנס שמשעיר את בעל ה”עולמות בפשיטות ואלוהות בהתחדשות” (זה שחי את חוקיות ה”טבע” כאותה מציאות המובנת מאליה) הוא לראשון טבע המציאות, בפשטות, שכן טבעה של המציאות הוא האלוהות.

³⁷ ברכות, כה ע”ב.

הארון שעליו הכרובים המרמזים על יחוד קובה"ו [=קודש בריך הוא ושכינתא], אסור לאדם להיכנס לשם, שאין להכניס ריבוי במקום הייחוד, וספר קודש או תפילין מרמזים ריבוי דקדושה, שכל ספר מגלה את נשמת המחבר, וכמו שנמצא שם נשמת המחבר בפועל... וסוד הייחוד שהוא שורש נשמות ישראל היא הקדושה הכי גבוהה, בבחי'נת] כהן גדול בביאתו לפני ולפנים, בבחי' כל השירים קודש ושיר השירים קודש קודשים. – ואסור לערב בקדושה זו קדושות אחרות, ששולם בית הוא בסוד האחדות הפשוטה שמעל כל ריבוי הקדושות, שא"א לעשות שלום ואיחוד בין ב' הפכים אלא בגילוי האור הפשוט שגבוה מעל שניהם המאחד את ההפכים. ולכן אין להרבות שם בבחי' קדושות. וז"ס [=וזה סוד] ימחה שמי על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו, ששמות הק[דושים] ותיבות התוה"ק [=התורה הקדושה] הם בסוד התגלות הספי[רות] הק[דושות], ושולם בית מגלה את האור הפשוט שמעליהם".³⁸

*

בדרך שבה צעדנו במאמר, ראינו כיצד מוסק מן ההלכה כי דיני הנישואין הם פעולה נמשכת, כיצד בהגדרה למדנית זו טמונה משמעות רוחנית וקיומית, מהי המטפיזיקה המכריחה לומר כי דין זה הוא כך, ואיך במטפיזיקה זו טמון הסבר פנימי ומפתיע להלכה אחרת הנוגעת לאיש ואשתו. אחיזת כל קצוות הדיון הזה כאחד, מאפשרת לקרוא הלכה אחת פשוטה ברמב"ם ובין אותיות מילותיה לראות כיצד ניבטת סוד האחדות הפשוטה.³⁹

³⁸ שארית יעקב על מסכת ברכות, עמ' תמג.

³⁹ כמובן שאין פירושה של הטענה כי מחבר ההלכה אכן כיוון באופן מודע למטפיזיקה שהאחרונים מצאו בתשתיתה; ברם דבר זה גם אינו אומר כי מטפיזיקה זו אינה נמצאת בדבריו, שכן יתכן שהיא ליוותה את כתיבתו באופן לא מודע וכאור מקיף. וראו את דברי רבי נחמן מברסלב לפיו "יכולים לראות בהספר מה שבעל המחבר לא כיוון לזה כלל" (ליקוטי מוהר"ן, קמא רפ"א). והשוו להרמנויטיקה מסוג זה אצל ז' לוי, הרמנויטיקה, תל אביב תשמ"ז, עמ' 93-

בין שני סוגי רצונות בקידושין לנדר אחד שביטל בעל לאשתו

על השגחה פרטית והמתאם שבין הלכה, עולם ועולמות

חילוק בין מציאות מכוונת ומציאות הכרחית – בפסיכולוגיה האנושית בלבד

איתא במשנה ריש פרק ג דקידושין: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני". ובירושלמי הוסיפו: "לפיכך אם מת השני בתוך שלשים יום או גירשה חלו עליה קידושי ראשון". וחקר הרוגוצ'ובר בסיבת דברי הירושלמי: "והגדר אם מחמת ששוב רוצה בזה, או מחמת שחפיצה בזה, וכיון שזה מת ניחא לה בגדר טב [למיתב טן דו מליתב ארמלון]¹". הרוגוצ'ובר מציג שתי אפשרויות להבנת הסיבה שקידושי הראשון, שלכאורה האישה דחתה בשל התרצותה לשני, נחשבים ככאלו שהאישה עודנה רוצה בהם: או שהרצון שלה שוב במקדש הראשון הוא בעצם חזרה בדיעבדית מכורח הנסיבות לרצון הראשון שהיה לה טרם קידושי השני, או שמא מדובר כאן על רצון חדש לחלוטין – במסגרת הסיטואציה החדשה החפץ שלה מכוון עתה שלא להישאר אלמנה או גרושה והיא אכן מגשימה אותו במלואו בקבלת קידושי הראשון. את האפשרות הראשונה לפיה מדובר על רצון חוזר בשל ההכרח, מכנה הרוגוצ'ובר "רצון", ואילו את האפשרות השנייה לפיה מדובר ברצון חדש המכוון באופן מדויק לסיטואציה, מכנה הרוגוצ'ובר "חפץ". שכן כפי שהסבירו באריכות בחסידות, בשם "רצון" ניתן לכנות את כל סוגי הרצונות, כולל את אלו החיצוניים הנובעים מן ההכרח, בעוד שרק רצון המכוון אל הדבר הנרצה נכון להיקרא "חפץ"². חילוק זה שבין רצון הנובע מן ההכרח לבין רצון מכוון, הוא סוגיה פסיכולוגית שלמעשה טומנת בתוכה סוגיה תיאולוגית כבידת משקל שהרוגוצ'ובר הרבה

¹ צפנת פענח סנהדרין, עמ' כו.

² ראו למשל אצל האדמו"ר הצמח צדק, דרך מצותיך, "מצות זכירת ומחיית עמלק" (צד ע"א - צט ע"ב).

להתעסק בה.³ ואמנם הוא מנגיד מיד לאחר מכן, בין החילוק בין שני אופני רצון אלו הנאמר בנפש האדם, ובין ביטול החילוק הזה בנפש העולם המאוחדת: "אך כל זה בגדר בדעת אדם, אבל בהשגחת הבורא יתברך... כך, דגבי ית[ברך] לא שייך הכרח כלל, ורק כל מציאות ומציאות נפרדים ובכונת מכוון לא כשיטת המורה בח"א בזה".⁴ אם כן, אצל הבורא אין מציאויות הנובעות מן ההכרח (בניגוד לפסיכה של האדם שכאמור יש בה מציאות של רצון הנובע מן ההכרח), שכן אצלו יתברך כל מציאות ומציאות היא מכוונת לכתחילה. אמירה זו של הרוגוצ'ובר אינה דבר של מה בכך, שכן בזה הוא חולק עם דברי הרמב"ם בספרו מורה נבוכים. את דברי המורה בזה, שהיה ספר נערץ אצל הרוגוצ'ובר, נראה בהמשך. אך קודם לכן נראה כיצד קביעה זו של הרוגוצ'ובר באה לידי ביטוי בהלכה כזו שבה אין למשמעות הפסיכולוגית אפקט נפקמיני. ובהעדר תשומת לב לסובייקטיביות האנושית, החלוקה בין "הכרח" ל"כוונה" מתבטלת; שכן המציאות כולה על גווני רבדיה ופרטי חלקיה, היא כולה מציאות הנתונה בהשגחה פרטית של בוראה ומהווה. לכן לא שייך בה כל הכרח, שכן כל מציאותה היא בכונת מכוון.

על התפסה בנדר מופר והמקרים ההכרחיים שבהלכה

איתא במשנה נדרים עה ע"א: "האומר לאשתו 'כל הנדרים שתדורי מכאן ועד שאבא ממקום פלוני הרי הן קיימין' – לא אמר כלום. 'הרי הן מופריין' – ר' אליעזר אמר מופר". על דעתו של ר' אליעזר, לפיה ישנה אפשרות לבעל להפר את נדריה של אשתו מראש, תהו בגמרא: "איבעיא להו: לר"א מיחל חלין ובטלין או דלמא לא חלין כלל?" ומהי הנפקא-מינה לשאלה זו השואלת אם ציורה של הפרה מראש היא החלת הנדר וביטולו או אי החלת הנדר מעיקרא? הגמרא שואלת ומשיבה: "כגון דאיתפיס אחרינא בהדין נדרא. אי אמרת חלין הויא תפיסותא אי אמרת לא חלין לא איכא מששא". אם כן, רק אם נאמר כי הפרה מראש היא החלת הנדר וביטולה (ולא

³ ראו על כך מפענח צפונות, עמ' 172-168.

⁴ צפנת פענח סנהדרין, שם.

אי ההחלה מעיקרא) נוכל לומר כי יהיה ניתן להתפיס⁵ בנדר; אחרת, לנדר אין כל ממשות ולא יהיה ניתן לעשות בו שימוש כב"נדר".

ברם אם הנדר מוחל ומופר, כיצד ניתן יהיה להתפיס בו? הלוא הפרתו מראש מבטלת את הנדר מיד, ואז עולה שההתפסה מתרחשת שעה שהנדר כבר התבטל כעפרא דארעא. מסביר הרא"ש על אתר כי ישנו רווח של רגעים מספר, בין רגע הנדר לרגע ההפרה שבו ניתן יהיה להתפיס בנדר זה. מה אפוא מתרחש ברגעים אלו? אלו הן אותן שניות שבהם, במקרה והנדר לא היה מופר מראש אלא באופנו הרגיל המתבצע רק לאחר נדירת הנדר, לוקח לבעל באופן טכני לחלוטין לומר "מופר לך": "כגון שאמרה הריני נזירה ושמע אחד ואמר 'ואני' בתוך כדי דיבור. ונהי דבטליה לאלתר היינו בכדי שיכול הבעל לומר 'מופר ליכי' ובתוך זה אמר 'ואני'".

ברם דברי הרא"ש קשים: הלוא במקרה של הפרה מראש, אין הבעל באמת אומר "מופר ליכי", אלא הפרתו מראש משווה לסיטואציה מציאות בה הוא רק כאילו אמר "מופר ליכי". רגעים מספר אלו הנזקקים להפרת הנדר במקרה רגיל, אינם כלל חלק ממהות הפרת הבעל את נדרי אשתו אלא הם עניין טכני ומקרי בלבד. לכן במקרה שבו הנדרים הופרו מראש על ידי הבעל – או אז לא יהיו נזקקים כלל לדיבור הבעל – מה הטעם לשהות משך שניות מקרי זה הנובע במקרה הרגיל של ההפרה מכורח המציאות החומרית ולא העקרונית, שאין לה דבר עם מהות ההפרה! ברם הבעיה בקושי זה, היא הנחת יסוד בעייתית העומדת בתשתיתה, לפיה עניינים מקריים הם "מקריים" בלבד. לעומת זאת, ניתן להמיר הנחת יסוד זו בהנחה לפיה כל מה שבא באופן הכרחי מן המציאות החומרית (דיבור פיזי לוקח משך זמן פיזי מסוים) – על אף היותו "מקרי" ולא עצם מעצמות הגדרת המצווה – הוא בעל כוונה ומשמעות. הנחה יסוד זו, עליה נעמוד בהמשך, היא למעשה לא תשובה לקושי שהקשנו על הרא"ש; היא פשוט מפוררת את הקושי מעיקרא. נמצא כי חלק

⁵ פירוש המונח "התפסה" בנדר היא לדוגמה כך: אם מאן דהוא נדר נזירות ושמע חברו ואמר "וגם אני!" זוהי "התפסה" בנדר. שכן הוא אינו נודר בעצמו אלא כמו תופס את נדר חברו ומדפיס אותו לעצמו.

”מקרי” זה שבהפרה רגילה של נדר, הוא בעל כוונה, ולכן הוא מועתק במלואו אל גם אל מקרה של הפרה מראש שבה לא מתקיים בפועל החלק ה”מקרי” הזה.⁶ אולם המשמעות והכוונה המצויים באותם העניינים ה”מקריים” וההכרחיים שב”עצם” דין ההפרה של הבעל את נדרי אשתו, ושניצבים עתה כשווי ערך (לפחות באופן מסוים) לעניינים העצמיים שבדין זה, נובעים מנקודת מבט תיאולוגית ופילוסופית רחבה וכוללת יותר. הרוגוצ'ובר מביא במספר מקומות בספריו כמה הלכות המוכיחות יחס זה לעניינים המקריים וה”טכניים” שבקיום ההלכה.⁷ אולם כפי שכבר ראינו הוא לא מסתפק ב”משחק שפה” הלכתי גרידא; מסת המקריים ההלכתיים כמו בוקעת מאליה ושוטפת את המציאות כולה על מגוון רבדיה. הלכה זו לא להעיד על קובץ הלכות בודדות בלבד יצאה, ואף לא רק על הפילוסופיה של ההלכה יצאה – להעיד על המציאות כולה היא יצאה: דיון הלכתי זה בדיני התפסת נדר, מכיל בתוכו הנחות יסוד פילוסופיות שלא להלכה בלבד הן יפות אלא לפילוסופיה בכלל. רוצה לומר: התבוננות מעמיקה בהלכה הקונקרטית שבין איש לאשתו פורצת אל מעבר להלכה הקונקרטית, שכן תורת הנסתר מסתתרת בתורה הנגלית, ומתגלה למי שמתבונן בנגלה עצמו בשלב הראשון, אך דרך הנגלה בשלב השני. כך, בניצוחו של הרוגוצ'ובר, הלכה ”תמימה” זו מוצאת את עצמה מתעמתת עם תפיסת עולם פילוסופית המופיעה במורה נבוכים.

על מקרים הכרחיים והכוונה שבהם

דברי המורה נבוכים שהוזכרו לעיל ומתעמתים, לדידו של הרוגוצ'ובר, עם ההלכה הנזכרת, מופיעים בפרק עב של החלק הראשון של ספר המורה נבוכים.⁸ בפרק זה בו סוקר הרמב”ם את תפיסת עולמו הפיזי, הוא כותב בין היתר כי ישנם דברים בטבע שהם מכוונים, שכן הם שייכים ל’צורה’ ולמהות של הדבר, ואילו יש כאלו שהם רק הכרחיים מן ה’חומר’ המקרי. הרמב”ם כותב כיצד עיקרון זה חל גם

⁶ וסימנך: ההפרה שבסוגית הפרה מראש, נקראת על פי הרא”ש (”הפרה מרא”ש”), והקושי עליה מופר מראש על ידי שינוי הנחת היסוד.

⁷ ראו מפענח צפונות, עמ' 168-172.

⁸ התייחסות נוספת לפרק חשוב זה במורה נבוכים, ראו במאמר השביעי שבחוברת.

על גוף האדם המהווה לדידו "עולם קטן": "וכמו שבגוף אישי האדם דברים מכוונים, מהם מה שכוון בהם שמירת אישו, ככלי המזון, ומהם מה שכוון בהם עמידת מינו, ככלי ההולדה, ומהם מה שכוון בהם צרכו אשר הוא צריך אליו במזונותיו וזולתו, כידיים וכעינים, ובהם גם כן דברים בלתי מכוונים לעצמם אבל הם דבקים ונמשכים אחר מזג האברים ההם, אשר המזג ההוא המיוחד הכרחי בהתקיים הצורה ההיא לפי מה שהיא, עד שיעשו הפעולות ההם המכוונות ונמשכו אחר היותו המכוונת לפי הכרח החמר דברים אחרים, כשער הגוף, ומראהו, ולזה לא ימשך עניין אלו על סדר, והרבה פעמים יעדר קצתם, וימצא היתרון גם כן בהם בין האישים רב מאד, מה שלא יהיה זה באברים, שאתה לא תמצא איש יהיה לו כבד עשרה כפלי כבד איש אחר, ותמצא איש נעדר הזקן או שער מקומות מן הגוף, או שיהיה לו זקן עשרה כפלי זקן איש אחר או עשרים כפל, וזהו הרבה בזה הכת (ר"ל יתרון השער והמראים)".⁹

השוני הבלתי פרופורציונאלי של כמות השיער שבין אדם אחד לחברו הוא אפוא הדוגמה הברורה לדבר שאינו מכוון בטבע גוף האדם ונובע מהכרח מקריותו של החומר. לא פעם נהג הרוגוצ'ובר להזכיר פיסקה זו של המורה נבוכים שאותו העריץ כל-כך והפנה אליו ללא הרף. אך כאמור לעיל, במקרה של פיסקה זו, נהג הרוגוצ'ובר להזכיר אותה אך גם לחלוק עליה: "הכל בהשגחה, לא כפשרת הרמב"ם ז"ל במורה ח"א פרק ע"ב".¹⁰

יתכן כי שורש מחלוקת הרוגוצ'ובר-רמב"ם זו, נעוץ במחלוקת תנאים בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא: דעת רבי ישמעאל, לפיה "דיברה תורה כלשון בני אדם"¹¹

⁹ מורה נבוכים, חלק א, פרק עב.

¹⁰ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ב, עמ' תנג. זוהי אמנם קריאתו המתבקשת של הרוגוצ'ובר את דברי הרמב"ם. אך אולי גם ניתן לפרש את דברי הרמב"ם באופן שיעלה בקנה אחד עם גישתו של הרוגוצ'ובר. זאת בדוגמת ה'אוקימתא' שעושה האדמו"ר האמצעי לדברי הרמב"ם לפיהם ההשגחה פרטית היא רק על המין האנושי, בכך שהוא מסביר כי דבריו של הרמב"ם דיברו על השגחה פנימית בעוד השגחה חיצונית שייכת לכל הדצח"מ (ראו דרך חיים, עמ' 25). אולי אולי נוכל אפוא לומר, בעקבות עמוס פונקנשטיין, שדווקא בעזרת אותן בקעות "מקריות" במציאות "יכול הרמב"ם להסביר כיצד מתערב הקב"ה ביקום, במהלך הטבע, מבלי לפגוע בחוקי טבע, שהוא עצמו רצה בהם" (ע' פונקנשטיין, טבע היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם, תל אביב תשמ"ג, עמ' 33).

¹¹ ספרי במדבר, פרשת שלח, פיסקא קיב.

וכי אין לדרוש לשונות כפולים שנאמרו מתוך שיגרת הלשון האנושית, מוכנה לקבל מקרים הכרחיים במסגרת השפה שאין להם כוונה מיוחדת (בדומה לגישת הרמב"ם¹²); דעת רבי עקיבא לעומת זאת, אינה מוכנה לקבל מקריים הכרחיים, הן בשפה הן באותיות הכותבות אותה ואף בתגים המעטרים אותן – הוא היה דורש "על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות"¹³ (בדומה לגישתו של הרוג'צ'ובר). על כל פנים, דומה כי מרבית החסידים היו שותפים לדעתו החד-משמעית של הרוג'צ'ובר בנושא הכוונה וההשגחה שבכל פרט ופרט, שכן תורת החסידות (ובעיקר תורת חסידות חב"ד לה השתייך) הינה חד-משמעית בנושא. היו מן החסידים שהגיעו למסקנה פילוסופית-קיומית זו על ידי התבוננות חודרת בעולם; באמצעותו נגלה להם א"ל עולם בכל הפרטים ה"מקריים" כביכול. ברם הרוג'צ'ובר מצא את אותו הדבר שמצאו חסידים אלו, אך על ידי התבוננות ב"מפה" של העולם, בתורה (– "אסתכל באורייתא וברא עלמא"¹⁴). הוא התבונן בסוגיות ההלכתיות, ביניהן דין ההפרה של בעל לאשתו,¹⁵ וכך הגיע למסקנה זהה לזו שהגיעו החסידים על ידי התבוננותם בעולם עצמו.¹⁶

שערות דלעילא ושערות דלתתא

יתכן ולא בכדי לומד הרוג'צ'ובר מן ההלכות, דווקא על שערותיו של האדם התחתון. שכן ההלכות עצמן, אלו הן – בדרך משל כמובן – השערות של האלוהות,

¹² ואולי לא בכדי המשפט "דברה תורה כלשון בני אדם" הוא משפט מכונן בשיטתו הפרשנית (ראו למשל במורה נבוכים, חלק א, פרק כו), אף שהרמב"ם משתמש בו לא בדיוק באותו האופן שבו רבי ישמעאל משתמש בו כאן לענייננו.

¹³ מנחות, כט ע"ב.

¹⁴ זוהר, כרך ב (שמות), קסא ע"ב. הרעיון מופיע גם בדרשה הראשונה של בראשית רבא: "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם".

¹⁵ ראו שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק ב, עמ' תנג.

¹⁶ כמובן שלא מן הנמנע לומר שגם הרוג'צ'ובר הבין את הסוגיות האמורות מתוך תפיסתו את העולם בדרך חסידית זו. ברם התיאור שהבאנו כאן, נאמן לדרכי הטיעון של הרוג'צ'ובר: פעמים רבות הרוג'צ'ובר חלק על הרמב"ם בנושא זה לא על ידי טיעון פילוסופי-תיאולוגי, אלא על ידי הבאת ראייה מסוגיות דוגמת זו של דין ההפרה.

כפי שמוכח במדרש שתומך בדעת רבי עקיבא שהובאה לעיל, אשר שלובה כאמור בתפיסתו של הרוג'וז'ובר: "קווצותיו תלתלים"¹⁷ – אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות"¹⁸. ומסביר האדמו"ר הזקן מדוע ההלכות הומשלו דווקא לשערות: "הענין, כי הנה בחי[נת] השערות הן המשכות שהן מבחי[נת] חסד ורב חסד שנמשך ונתפשט עד למטה כמשל השערות שנמשכות באורך רב והן תלי תלים של הלכות ודקדוקי סופרים שבכל מצוה"¹⁹. כדי להבין את הקורלציה המופלאה שבין השערות העליונות לשערות התחתונות, שבעטיה לימוד מעמיק בשערות העליונות – ההלכות – טומן לימוד חשוב על שערותיהם של הלומדים, יש להתבונן במתאם השורר בין ארבעת העולמות. בהתבוננות זו מתגלה כי הקורלציה שבין העולמות הגבוהים שבהן התורה, לעולם העשייה הגשמי שבו גוף האדם, נובעת מכך שמדובר על אותה המציאות ממש; ההבדל הוא בדרגות שונות של זְפּוּת. ואלו הם דבריו של ר' אייזיק מהומיל,²⁰ ה'משכיל' הגדול של חסידות חב"ד: "אמיתת מציאות העולמות הוא עולם אצילות שהוא נאצל מאא"ס [=מאור אין סוף] חלק קטן נבדל מגדול... וזהו ודאי מציאות אמתי. והוא עולם מלא שמים וארץ וכל צבאם מלאכים ונשמות ודצ"ח [=דומם צומח חי]. ועולמות בריאה יצירה עשי[ה] אינם רק גילוי אותו העולם, למי שאינו יכול להשיג ולראות את עולם האצילות כי הוא בלימה ולמעלה מהשגה והבנה, רואה הוא את עולם האצילות ע"י מסכים ופרסות בבחי[נת] עולם הבריאה. ומי שאינו יכול להשיג גם את מדרי[גת] עולם הבריאה. יראה הוא את כל העולם דאצילות ע"י עוד מסכים ופרסות מפסיקות עד שהעולם נראה בבחי[נת] ומדרי[גת] עולם היצירה וכן יובן בעשי[ה]".²¹ המציאות האמיתית היחידה בעולמות היא אפוא עולם האצילות, העולם האלוהי; וכדי שתודעות הנבראים, היצורים והנפעלים, יוכלו להשיג את המציאות, ישנם צמצומים ומסכים בין עולם גבוה לזה הנמוך ממנו. ועדיין, כל מציאות שאנו רואים היא מציאות אלוהית; רק בדרגות שונות של זְפּוּת, בהירות ועוצמת האור.

¹⁷ שיר השירים, ה, יא.

¹⁸ עירובין, כא ע"א.

¹⁹ לקוטי תורה שיר השירים, ו ג-ד. וראו שם בהרחבה רבה יותר.

²⁰ אודותיו ראו תולדות יצחק אייזיק, עורך: הרב אליה יוחנן גוראריה, כפר חב"ד תש"מ.

²¹ חנה אריאל, בראשית, עמ' 1.

אך מהתבוננות נכונה בעולם העשייה ניתן לחדור אל עבר עולם היצירה,²² ומשם אל עולם הבריאה עד לאצילות; דומה כי מהתבוננות בשיער ובהשגחה המלווה ובכוונה המיוחדת כל אחת מהן, ניתן ללמוד על "קווצותיו". אך 'שר התורה' הרוגז'ובר עשה את הדרך "מלמעלה למטה": הוא התבונן ב"קווצותיו" – שאחת מהן באה לידי ביטוי באחת מהלכות ההפרה של הבעל את נדרי אשתו – הבחין שם בהשגחה ובכוונה שב"מקרים" ולמד מהם על השיער התחתון המהווה כמעין מציאות דהויה של השערות העליונות.

²² כדי להמחיש זאת נתבונן בפסוק "שמש ומגן ה' אלקים" לפי הצעתו של ר' אייזיק. לאחר ההתבוננות בדבריו נרים את עינינו מן החוברת ונתבונן בשערותינו ובשערות הברואים שסביבנו; יתכן שלרגע קט יפתח צוהר מן ההעלם שבעולם ומשהו מן ה"שמים חדשים וארץ חדשה" (ישעיהו, סה, יז). יתגלו לפנינו: "שמש ומגן ה' אלקים. שהשמש יש לו נרתק שלולא הנרתק לא הי[ה] אפשר לראותו כלל מפני תוקף הבהירות הגדולה וגם עין לא תוכל לשור ולהשיג בכח הראיה את קצותיו מרוב גדולתו שהוא יותר מק"ן פעמים ככדור הארץ עם תוקף הבהירות האור המאיר בלי מגן. אך על ידי המגן נעלם תוקף אורו ורואים את השמש אותו ממש כדור קטן ובערך מהות אחר שאינו כלל כמהות השמש בלא מסך המגן. עד שהוא כמו מציאות אחר ממש שלא כמציאות השמש כמו שהוא בעצמו ואעפ"כ את השמש עצמו רואים. וממילא מובן שמי שרואה את השמש כמו שהיא בלא נרתק אין מציאות מדרי[גה] זו שאנו רואים את השמש נחשבת למהות מציאות כלל. ובאמת היא אין ואפס לגבי אמיתת השמש כמו שהוא. וככה ממש יתבונן המשכיל ענין בריאת עולמות ביי"ע מאין ליש דהיינו שנברא בחי[נת] ומדרי[גת] שיהי[ה] עולם האצילות בכל פרטיו נראה במדרי[גת] עולם הבריאה שמציאות הרגשה וראי[ה] זו היא אין ואפס ממש נגד אמתת עולם האציל[ות]" (חנה אריאל, שם).

מדוע מקדשים בטבעת והאם לבעל פירות בכסף קידושין? על הפנימיות שבחקירות הנגלות

קידושין בטבעת: טעמים פסיכולוגיים, קבליים והלכתיים

על מנהג ישראל לקדש אישה בטבעת דווקא (ולא בכסף), נכתבו מספר טעמים. בעוד שהיו שכתבו טעמים פסיכולוגיים, כמו ספר החינוך הכותב כי "נהגו ישראל לקדש בטבעת להיות בידה תמיד למזכרת"¹, היו שתלו את המנהג בתורת הקבלה, כמו הרמ"א הכותב כי "נוהגין לקדש בטבעת, ויש להם טעם בתיקוני הזוהר"². לעומת זאת, הרוגוצ'ובר מפליא לבאר מנהג זה על פי טעם הלכתי ממש: "והמנהג שמקדש בטבעת ולא בכסף. ונ"ל דהנה עינין בירושלמי פרק ה' דנדרים דהמקדש בספר תורה שלו אינה מקודשת וטעם כמ"ש הר"ן פרק א' דקדושין גבי מנה אין כאן דבדבר שלא יצא מידו לגמרי לא הוה קדושין והנה מבואר בב"ב ד' מ"ג דמן ס"ת [=ספר תורה] אינו יכול לסלק לגמרי³... והנה כעת המנהג שמקדשים בשעת חופה

¹ ספר החינוך, מצווה תקנב.

² שולחן ערוך, סימן כז, סעיף א. וראו בביאור הגר"א המפנה לתחילת תיקון ה. לביאור בנושא זה ראו אצל הרבי מליובאוויטש, יין מלכות, חלק א, עמ' 194.

³ משמעות חוסר האפשרות "לסלק עצמו לגמרי" מן הספר תורה מובהרת במסכת בבא בתרא שם מוסבר שבן עיר אינו יכול באמת לסלק את חלק הבעלות שיש לו בספר התורה של העיר, משום שספר התורה "לשמיעה קאיי" (בבא בתרא, מג ע"א וראו פירוש הרשב"ם על אתר: "אין יכול לסלק עצמו... שהרי נהנה בו ויצא בשמיעתו אלא אם כן ילך לו לדור בעיר אחרת שלא יהנה בקריאתו"). בתשובה מאוחרת יותר של הרוגוצ'ובר הוא כבר מחלק את ספר התורה לשני חלקים, ובעזרת חלוקה זו הוא מסביר לא רק למה אינו יכול לסלק עצמו מן הספר תורה לגמרי, כפי שכבר הסבירה הגמרא ("דלשמיעה קאיי"), אלא גם מה (ושאלה ה'מה' היא השאלה שהעסיקה יותר מכל חלק חשוב מן הלמדנות בת זמנו של הרוגוצ'ובר) בספר התורה הוא "אינו יכול לסלק עצמו לגמרי" ממנו. לשם משימה זו נחלצים לעזרתו צמד המונחים האריסטוטליים 'חומר' ו'צורה' שמן המורה נבוכים: "דגבי קידושין צריך ליתן לה הכל, הצורה והחומר, ובס"ת אינו יכול להקנות לה הצורה ולא הוה קידושין" (שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק שני, עמ' 19). אם כן, על אף שמן 'חומר' של הספר תורה, הלוא הוא הגווילים הדין ושאר מרכיביו, ניתן למקדש להפקיע עצמו, ב'צורה' – במה שמגדיר את הספר תורה ומעניק לו את מהותו, הלוא היא היכולת והצורך לקיים

ותיכף הוה כנשואה וא"כ יהא לו בכסף קדושין פירות וא"כ לא הוה קדושין לכך תתקדש בכלי דהוה כלבוש".⁴ אם כן, בשל העובדה ההיסטורית שעם השנים החלו לערוך את הנישואין מיד לאחר הקידושין,⁵ ובשל ההלכה כי יש לקדש בדבר היוצא מיד המקדש לגמרי, יוצא שאם האיש יקדש את האישה בכסף אז הוא יזכה מיד עם הנישואין בפירות כסף הקידושין – ואז היא לא תהיה מקודשת, שכן הדבר בו הוא קידש לא יצא מידו לגמרי. לכן היא מתקדשת רק בדבר שאין לו חלק בו גם לאחר הנישואין – לבושה.⁶

אך האומנם יכול האיש ליהנות מפירות הכסף שבו קידש?

על דין אחד, הש"ס כולו ומורה נבוכים

ואמנם במקום אחר הרוגוצ'ובר עצמו מטיל ספק בהנחה זו, והוא אכן חוקר בשאלה "אם גם בהכסף קדושין שנתן לה אם יש לו בהם פירות".⁷ באיזו דרך הוא

בה את מצוות קריאת התורה – נותר למקדש חלק, שכן השייכות שלו למצווה המתקיימת בספר התורה שרירה וקיימת. הרוגוצ'ובר אף מפנה בעצמו למקור הראשון בנידון בו ניסח את הרעיון ניסוח ראשוני: "וכ"כ כתבתי בזה קצת בספרי ח"א", דומה כי המילה "קצת" מרמזת על חלקיות הפרשנות שהרוגוצ'ובר מציע כאן בהופעתה בספרו הראשון, והשלמתה עתה בעזרת המינוח האריסטוטלי (וראו מפענח צפונות, עמ' 36, שמביא שתי הופעות אלו של דברי הרוגוצ'ובר על אי-האפשרות להתקדש בספר תורה, כדוגמה להתפתחות עם השנים בשימוש של הרוגוצ'ובר במונחים הפילוסופיים של המורה נבוכים. וראו להלן במאמר זה דוגמה נוספת להתפתחות זו).

⁴ צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 79.

⁵ אם כי להצמדת הנישואין לקידושין יש תקדים כבר אצל חז"ל: מסופר כי רב מתניא חיתן בדרך זו את בתו (ראו ירושלמי כתובות פ"א ה"א).

⁶ הרוגוצ'ובר מביא שם כמה מקורות חז"ל לפיהם עולה כי אין לבעל חלק בלבושי האישה. יש להוסיף כיצד הרבי מליובאוויטש ממשיך את דבריו של הרוגוצ'ובר: בעקבות דברי הרוגוצ'ובר כי היא מתקדשת "בכלי דהוה כלבוש" בצירוף עם דבריו במקום אחר כי "אם קדשה בכלי לא הוה קידושין עד שתשתמש בכלי" (צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 61), מסביר הרבי גם את הטעם לפיו הבעל לא רק מקדש את האישה בטבעת אלא גם עונד לה אותה בשעת הקידושין – שכן רק בענידתה את הטבעת היא משתמשת בכלי, ורק בשימוש זה היא גם מתקדשת (ראו יין מלכות, חלק א, עמ' 194).

⁷ צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 90.

בוחר להתחיל לענות עליה? המקור הראשון שאותו מביא הרוגוצ'ובר כדי לענות את התשובה – אך יותר מזה גם להבין את השאלה – עשוי להפתיע: "עייך בירושלמי פ"א דפאה ה"א דמבעיא ליה שם אם שבולת ראשונה שקצר שהיא מחייבת כל השדה ליתן פאה אם גם עליה צריך ליתן פאה"⁸. האמור הוא על שאלת הירושלמי "שיבולת הראשונה מהו שתהא חייבת בפאה?" הנענית בתמיה "איפשר לומר כן? היא חייבת כל שדהו פאה והיא חייבת בפאה?!",⁹ ובכך שוללת את השאלה מעיקרא.

כיצד הרוגוצ'ובר ממשיך את הדיון שבו הלכה מהלכות פאה פתחה את המענה על שאלה בדיני קידושין? הוא ממשיך אותו בדרך זו: הוא מביא מדיני טומאה,¹⁰ מפנה לדיני מזיק ולהלכות בן סורר ומורה,¹¹ ומביא דין מדיני עבודה זרה¹² והלכה

⁸ צפנת פענח, חלק א וב, שם.

⁹ ירושלמי פאה, פ"א ה"ה.

¹⁰ תחילה מפנה הרוגוצ'ובר ל"תוס' נדה ד' ל"ה ע"א ד"ה לעולם גבי ראייה שניה של זב אם הוא גופא מטמא מטעם מעיין" (צפנת פענח, חלק א וב, שם). האמור נוגע לדברי הגמרא כי ראייה ראשונה של זב איננה מטמאת במשא, ראייה שנייה מטמאה מן הכתוב "זובו טמא הוא" (ויקרא טו, ב). ולאחר שבראייה שנייה המזיב נעשה זב, הראייה השלישית כבר מטמאה מדין מעיין. במהלך דיון של הגמרא בנוגע לראייה השנייה תמה התוספות: "תימה, מכל מקום תפשוט דלאו מעיין הוא דאי מעיין למה לי קרא לטמא בזוב, דהא מיד שראה משהו של ראייה שניה מיד נעשה זב למ"ד זב מטמא במשהו... דאי אפשר לטיפה שלא תתחלק שני משהויין", ועל כך הוא משיב: "שמא כמו שמשוהו ראשון שבו נעשה זב אינו מטמא במשא הוא הדין כל שנקרא ראייה אחת" (תוספות ד"ה "לעולם", נידה, לה ע"א). מיד אחר כך הוא מפנה לתוספות נוסף אודות האפשרות כי שרץ שנוגע בפרה אדומה יפסול אותה, ומשהיא נפסלה, אזי אותו המגע עצמו של השרץ, מטמא אותה בטומאת אוכלין: "ואפילו לא נגע בה שרץ אלא פעם אחת, מכל מקום בתחילת נגיעה כבר נפסלה הפרה ובסוף נגיעה מטמאה טומאת אוכלין דאז כבר אין עומדת להישרף" (תוספות ד"ה "פרה מטמאה טומאת אוכלין", בבא קמא עז ע"א).

¹¹ הרוגוצ'ובר מפנה למה שכתב הרמב"ם ב"הלכות חובל ומזיק פ"ד הט"ז, דאין לבעל פירות בדבר שהוא גורם ליתן לה" (צפנת פענח, חלק א וב, שם). – אם חבל באשתו ומשלם לה על כך פיצויים אין לבעל פירות מתשלום פיצויים זה בניגוד לשאר רכוש אישתו. מנגד הוא מפנה למה שכתב הרמב"ם "בסוף הל' ממרים דבן סורר ומורה אביו יורש אותו ע"ש אף שהוא גרם לו" (צפנת פענח, חלק א וב, שם).

¹² ההפניה היא ל"ירושלמי פ"ד דע"ז ה"א דאם הניח אבן ג' במרקוליס חייב משום עושה ע"ז ועובד ע"ז דנעשה תקרובת לעצמה ואף גם אז נעשית ע"ז" (צפנת פענח, חלק א וב, שם). נראה כי לדידו של הרוגוצ'ובר מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי שם, בה טמונה שאלה האם מי

מהלכות בית המקדש;¹³ ממרחבי הש"ס כולו התקבצו ובאו הלכות רבות וחברו יחדיו על מנת להבין דין אחד מדיני קידושין. בפסקה מקבצת זו, הרוגוצ'ובר לא מנסח את הקו החורז את הסוגיות ואף לא פוסק באופן המכריע את כל המקרים ההלכתיים המובאים ולא מיישב אותם אלו עם אלו; הפסקה בנויה כמעין הצפה אסוציאטיבית של מקרים רלוונטיים לשאלה הנידונה, והקורא צריך להסיק לבדו מן המקרים האלה מהו אותו קו מוביל ולאן הוא מוביל.

אולם בשלב מאוחר יותר של הספר שבו הובא הפסקה הנידונה, מביא שוב הרוגוצ'ובר את שלושת המקרים הפותחים את הפסקה (שאלה אודות חיוב פאה בשיבולת ראשונה, ושני מקרים בדיני טומאה) באופן שבו הם כרוכים שוב יחדיו, ואז כבר מנסח את הקו החורז, המנוסח עתה גם כפסק עקרוני: "ובירוש[למי] פ"א דפאה גבי שבולת הראשונה אינה חייבת בפאה מאחר שהיא עצמה הביאה כל השדה לחיוב פאה ר"ל דאין שום דבר יכול שיעשה בו שינוי בעצמו ע"י עצמו, ועי[ן] תוס[פות] נדה ד' ל"ה ע"א גבי מקום זיבה מעין הוא אם הטיפה עצמה גורמת לעצמה מחמת מעין ועיין תוס' ב"ק ד' ע"ז ע"א גבי פרה כה"ג ע"ש".¹⁴

שנים מאוחר יותר, כשהמורה נבוכים החל להיות נוכח יותר ויותר בספריו של הרוגוצ'ובר וליצור הגדרות למדניות חדשות, החל המשפט הלמדני החורז את

שנתן אבן השלישית על שתי אבנים (ובכך היבנה את האבנים לעבודה זרה מרקוליס שצורתה כך) יהיה חייב בעבודת עבודה זרה, עוסקת אפוא בשאלה זו: היות שאת מרקוליס גם ניתן לבנות על ידי זריקת אבן וגם עבודתה היא בזריקת אבן עליה, האם יתכן שבפעולה אחת של זריקת האבן הוא גם יוצר את העבודה זרה וגם עובד אותה. (וראו גם צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 57-58: "עי' בירוש' ע"ז רפ"ד גבי מרקוליס דהנה מבואר שם בע"ז דף מ"א וברכות דף נ"ח ע"ב דזריקת אבן למרקוליס יש בה שני גדרים, תקרובת ע"ז ועשית ע"ז, והאבן עצמו הוא תקרובת לע"ז עי"ש, אך מתחילה צריך שיהי' ג' אבנים ואמר דאם היו רק שנים והוא נתן השלישי אז עשה ע"ז והקריב לע"ז בבת אחת ומחלוקת שם בשלא התרו בו לע"ז רק התרו בו למלקות דעשית ע"ז, אם חייב מלקות, ותלי' בהך מחלוקת דחולין דף פ"א ע"ב גבי אותו ואת בנו לע"ז עי"ש").

¹³ הרוגוצ'ובר מפנה לתוספות במסכת שבועות התוהים על דברי הגמרא כי "אין העזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה" (שבועות, טו ע"א): "למאן דאמר... דאין מנחה בכמה, היאך מתקדשת?". הלוא קודם שנתקדשה העזרה היא אינה אלא במה (ראו ביאור הרב אברהם בן שמעון לצפנת פענח הלכות אישות, חלק ב, עמ' קעג) ואם אין מנחה בכמה, כיצד ניתן לקדש אותה כלל? והם עונים: "כיון שהכל בא בבת אחת, הקידוש ועשיית המנחה, לא חשבינן מנחה בכמה" (תוספות ד"ה "אין עזרה מתקדשת אלא בשירי מנחה", שבועות, טו ע"א).

¹⁴ צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 163.

שרשרת הסוגיות להיתרגם פילוסופית: "דכל שינוי הוא ע"י חוץ לגוף, כמ"ש רבינו בספר המורה ח"ב הקדמה י"ח".¹⁵ עם נתינת ההגדרה החדה, הלכות נוספות ממרחבי הש"ס החלו סובבות את הרעיון המופשט ולמצוא בו בית והגדרה ברורה.¹⁶ בתוך כך גם הרעיון הפילוסופי העומד במרכז הדיון מצא עצמו מתרחב, משתנה ולובש על פי מידותיו הפילוסופיות החדשות הלכות אחרות ונוספות.¹⁷

תורה אחת, תיבה אחת וגאולה

כמעט כל הוגה שעסק בשיטתו של הרגוצ'ובר הדגיש את "אופן ההסתכלות שלו", כך בלשונו של הרב שלמה יוסף זיין; "השוואות ואסוציאציות שהעין הרגילה אינה מרגישה בהן. רואה ואינה מרגשת".¹⁸ השוואות ואסוציאציות אלה מתבססות על ראיית התורה כדבר אחדותי שהכול קשור בו לכול, שאין בה שום פרט שאינו מאיר ומואר על ידי פרט אחר שבה; או בלשון ה"ווארט" ששמע הרבי מליובאוויטש מחמיו האדמו"ר הרי"ץ "שמע מהגאון הרגוצ'ובי... שכל התורה כולה, מהאות ב' ד'בראשית' עד האות ל' ד'לעיני כל ישראל', היא תיבה אחת (ארוכה)".¹⁹

כיצד התורה מלאת הפרטים, העוסקת בכל פרטי הקיום השונים והמגוונים, נתפסת כ"תיבה אחת"? המחזה שראינו לעיל, כיצד בירור דין אחד מדיני קידושין נשזר בדיני פאה, דיני טומאה ודינים נוספים, מראה כי האיחוד שיצר הרגוצ'ובר בין ששת הסדרים על פרטיהם וגווניהם נובע ממציאת נקודה אחת דקה או קרקע אחת מופשטת המשותפת לפרטים אלו שרק נראים נפרדים. על נקודה מקשרת ומאחדת זו כותב הרבי, בהסברו באיזה אופן ניתן לראות ממש כי "התורה היא תורה אחת": "כבר הוסבר פעמים רבות, ישנם ענינים והלכות בתורה, אשר למרות

¹⁵ צפנת פענח קונטרס השלמה, עמ' 3.

¹⁶ ראו במפענח צפונות, עמ' 221-222.

¹⁷ ראו מפענח צפונות, עמ' 219-220.

¹⁸ אישים ושיטות, עמ' 77. מאמר זה שממנו מצוטט הרב זיין, הוא אחד המאמרים החשובים ביותר שנכתבו על הרגוצ'ובר.

¹⁹ תורת מנחם, כו, חלק שלישי, עמ' 113. ההדגשות במקור.

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.²⁰

למעשה, נקודה זו בשיטתו של הרוגוצ'ובר היא הנקודה שהרבי הדגיש לא פעם כנקודה החשובה ביותר בתורתו של הרוגוצ'ובר. למשל, כשעודד הרבי את אלו שהשלימו את לימודי הרבנות (יורה יורה) להרחיב את הסמכתם ללימודי דיינות (ידין ידין), הוא פירט על אודות שיטתו של הרוגוצ'ובר במציאת הנקודה המשותפת בין נושאים הנראים כרחוקים וסוגיות הדומות כנפרדות. על ידי שיטתו של הרוגוצ'ובר, הסביר הרבי כי לימודי הדיינות לא ייקנו למוסמכי הרבנות רק תוספת אינפורמציה ב'חושן משפט', אלא אף יגרמו להם להבין בצורה טובה יותר את 'יורה דעה' שאותו כבר למדו; ועל אף הכלל כי "איסורא מממונא לא ילפינן"²¹ הרי שבסופו של חשבון "תורה אחת היא". באותה שיחה²² הזכיר הרבי כי למרות שה"עולם" אוהב להזכיר ולדבר דווקא על אודות זיכרונו הפנומנאלי של הרוגוצ'ובר, גדולתו האמיתית באה לידי ביטוי במציאת הקשרים והנקודה המשותפת בין כל חלקי התורה.²³ ולא זו בלבד. תשובה שענה הרבי אודות השיטה הרצויה בתלמוד תורה מסתיימת במשפט הבא: "אולי נודע לו משיטתי בזה. להוסיף עוד נקודה ע"ד שהבליט והדגיש הגאון הרגוצ'ובי – למצוא המשותף שבענין פרטי

²⁰ לקוטי שיחות, יט, עמ' 62.

²¹ ראו קדושין, ג ע"ב.

²² ראו שיחות קודש תשל"ו, חלק א, עמ' 140-139.

²³ ומדברי רבי יצחק מאיר מורגנשטרן, נראה כי למעשה ישנו קשר חשוב בין שני אלמנטים אלו שנזכרים בדיבור על דמותו הנערצת הרגוצ'ובר. שכן איחוד התורה על הצד הטוב ביותר חייב להתבסס על ידיעת כל הפרטים: "ונודע דהגאון הק[דוש] בעל צפנת פענח מראגאטשוב ז"ל הרבה להשתמש בספריו ביסוד זה [=שהתורה כולה ענין אחד] ולדבריו זהו גופא המעלה דלוחות ראשונות שבהם היה ניכר מציאות היות כל התורה ענין אחד, וכמבואר בדבריו בדוכתי טובא. והוא יען דהשגה זו דכל התורה ענין אחד היא גופא סוד הקיבוץ, יען דלא יתכן לבוא לזו ההשגה אלא אחר ידיעת כל התורה כולה על בוריה בכל פרטותיה וכללותיה, ודייקא אחר השגת כל ריבוי פרטי וכללי התורה אז אם יזכה יוכל להשיג האין אכן כל התורה אינה אלא ענין אחד, וידיעה זו אינה סותרת הפרטים, אלא אדרבה אחר ידיעה זו יאירו הפרטים באופן אחר לגמרי" (ים החכמה תש"ע, ירושלים תש"ע, עמ' תרצט).

זה שבתורה עם עוד פרטים, הכלל והגדר המאחדים. ומובנת העמקות ועאכו"כ הרחבות – הבאות עי"ז".²⁴

ציוניו הרבים של הרבי לאחדות בתורתו של הרוגוצ'ובר אינם נוגעים רק לאחדות שבין הלכות שונות במסגרת תורת הנגלה, אלא גם לאחדות בין הסוגות התורניות השונות – ובתוכם איחוד בין תורת הנגלה לתורת הנסתר. כך למשל ניתן לראות במכתב שכתב הרבי ביום הולדתו ביא' ניסן תשי"ט, לרב משה גרוסברג, לאחר שהאחרון שלח לו את ספרו החלוצי על הרוגוצ'ובר 'צפונות הרוגוצ'ובי' שהתפרסם באותה העת. במכתב זה מדגיש הרבי את ה'נקודה המיוחדת' – הלא היא ביטול המחיצות בין הסוגות התורניות השונות: "בתודה מאשר הנני קבלת ספרו צפונות הרגוצובי עם החוברת המצורפת אליו, אשר זה מזמן רב היתה תועלת הכי גדולה בפרסום תורתו של הרגוצובי, אשר בצדק י"ל עליו, חד מן קמאי במעוף הסברא שלו לא פחות מאשר בבקיאותו, וחבל אשר גם עתה עדיין אין ידוע בתוככי לומדי התורה בעיון, הון העצום הגנוז בספריו ובמכתביו מאירות עינים ופותחין תרכים נתיבות ושבילים להבנת עיניני תורה באופן המאוחד דקות הסברא עם מאי ביניהו במעשה. ונקודה מיוחדת, אשר ביטל המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו בין הענינים שבהלכה לשאר חלקי התורה, נוסף על המחיצה בין הנגלה לתורה והפנימיות לתורה, וגם בזה הרחיב דקות ענין פס"ד בפועל, כמובא בכ"מ בספרו ובשו"ת שלו".²⁵

בהמשך המכתב קורא הרבי להמעיט מן ההיסוס "לחרוג מהכבלים של אלו הרוצים לצמצם עניני הלכה שבתורה רק לחלק ההלכה שבתורה, שהרי רק ובפרט זהו היפך שיטתו של הגאון הרגוצובי ועאכו"כ שזהו היפך מהשקפת תורת הקבלה והחסידות, הרואה את האחדות המוחלטת בכל העולם ומלוואו ובאופן גלוי באורייתא אשר הסתכל באורייתא וברא עלמא".²⁶

הרבי רואה אפוא בשיטת הרוגוצ'ובר, המושיבה את הפרטים השונים והסוגות השונות תחת קורת גג מאחדת אחת, כשיטה שיש לאמצה בלימוד התורה בדורנו. ואמנם הרוגוצ'ובר היה ה'אחרון' שהרבי הזכיר בשיחותיו יותר מכל אחרון אחר

²⁴ שערי הלכה ומנהג – תשובות וביאורים בשולחן ערוך, יורה דעה, עמ' קנא.

²⁵ מתוך אגרות קודש – מילואים, מהשנים תרפ"ה-תשל"ה. פורסם על ידי ועד הנחות בלה"ק בב' אדר תשע"ב.

²⁶ שם.

(פרט לאדמו"רי חב"ד כמובן); ולא פחות מזה, בשיטתו המשיך הרבי בכמה אלמנטים חשובים את דרכו של הרוגוצ'ובר יותר מכל אחד אחר. עולה אם כן, כי בעיסוקו של הרבי בהרוגוצ'ובר, ישנה אמירה עקרונית וחשובה על לימוד תורה; וזו, כפי שכתב באגרת המצוטטת, קשורה להשקפת העולם הקבלית-חסידיית המאחדת.

התפיסה החב"דית שואפת אפוא להסיר את המסך מן העלמא דפירודא, ולחיות בתודעת אחדות של "אין עוד מלבדו", כפשוטו ממש, עד אשר "במילא יהיה המעמד והמצב – כרצונה של תורת החסידות – שגם כאשר הולכים ברחוב, כשיושבים בבית, ואפילו בעת השינה, יכריזו ויצעקו: 'אין עוד מלבדו!'"²⁷ תודעה אחדותית זו אמורה אם כן להתפשט בכל רובדי החיים, ולימוד תורה בשיטתו המאחדת של הרוגוצ'ובר מפתחת מודעות זו בתחום לימוד התורה. אך למעשה מתודה זו מפתחת מודעות של מציאת נקודה מופשטת המאחדת כל הפרטים בכלל, בכל הרבדים; ומתוך שהיא צומחת מתוך לימוד התורה, עולה כי התורה היא המאחדת את כל רובדי המציאות בקרבה. או אז נגלה חרך נוסף להתבונן כיצד מאמר הזוהר "אסתכל באורייתא וברא עלמא" ניכר במציאות כפשוטו ממש. בשל אחדות מיוחדת זו בשיטתו הרוגוצ'ובר, נראה כי לא בכדי כמעט ורמז הרבי באחת משיחותיו כי הופעת שיטת הרוגוצ'ובר היא חלק מסימני הגאולה!²⁸ אכן נראה כי שיטתו המאחדת של הרוגוצ'ובר משתלבת היטב בחזון הגאולה החסידי של ייחוד העלמא דפירודא.

ואמנם להשקפה זו, הרואה בשיטה תורנית מאחדת סוגות ופרטים ומפילה מחיצות וגבולות, תורה שיש לה קשר למהלך הגאולה, שותף הראי"ה קוק, מנסח חזון 'תורת ארץ ישראל'. בדבריו כותב הראי"ה קוק כי בתורת ארץ ישראל "הגבולים וקירות הברזל שביין עניין לעניין, בין מקצוע למקצוע, ילכו ויקטנו".²⁹ הקטנת קירות הברזל שביין מקצוע למקצוע שנעשית בתורת ארץ ישראל, בלשונו של הראי"ה קוק (בדומה ללשונו של הרבי על הביטול של הרוגוצ'ובר את המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו) מתבססת כמובן על חיבור הפרטים לכללים: "אנו צריכים להתרומם לאותה המדרגה של הבנת הכללים וכללי הכללים, והפרטים

²⁷ תורת מנחם, כרך ד, עמ' שיח.

²⁸ ראו התוועדויות תשמ"ז, חלק ב, עמ' 627-628.

²⁹ אורות התורה, יג, ד.

בהצעותיהם יהיו נסמכים עימם. זאת היא המידה המיוחדת של תורת ארץ ישראל³⁰. כאמור, תיאור רקימת הפרטים על רקע הכלל המאחד אותם, דומה להפליא לתיאור דרך לימודו של הרוגוצ'ובר. על כן, לא בכדי, ובדיוק על רקע זה, כלל הרב יובל שרלו את תורתו של הרוגוצ'ובר בין התורות המכילות אלמנטים דומים לאלו שב'תורת ארץ ישראל' של הראי"ה קוק³¹. זיהוי הרוח הגאולית המנשבת בין שורות הלמדנות ההלכתית של הרוגוצ'ובר, הוא עניין נוסף, אם כן, שבו חוברים לחב"ד קולות מן הציונות הדתית.

מורה נבוכים, קבלה ופנימיות התורה

כפי שראינו בדוגמה לעיל, השימוש בהגדרה מופשטת מן המורה נבוכים – הגדרה שעומדת כעצם הדיון, כאשר ההלכות הקונקרטיות עצמן מקיפות אותה כמקרים בלבד של אותו עצם – סייעה להרוגוצ'ובר להמשיג את הנקודה המאחדת הלכות שונות שבמבט חיצוני אולי לא נראה כל קשר ביניהן. למעשה, הגדרה מופשטת זו מן המורה היא הנקודה המאחדת. הצבת רעיון מן המורה נבוכים כנקודה שעליה נשענות הלכות הרבה או מספר סוגות תורניות שונות³², כאשר נקודה זו היא הגורם המאחד ביניהן, היא דבר מכוון בשיטתו של הרוגוצ'ובר.

³⁰ אורות התורה, יג, ו.

³¹ ראו הרב יובל שרלו, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חספין תשנ"ח, עמ' 125-136. יש להוסיף את הקשר בין העובדה שהתלמוד הירושלמי תופס מקום עיקרי בתורת ארץ ישראל (ראו הרב נריה גוטל, "תורת ארץ ישראל - התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק", בתוך: ישועות עוזו - ספר זיכרון לרב עוזי קלכהיים זצ"ל, ירושלים תשנ"ו, מעמ' 390 ואילך) לעובדה כי תלמוד זה תופס מקום עיקרי גם בתורתו של הרוגוצ'ובר. אפשר גם לציין את קרבתו של הראי"ה קוק לספר מורה נבוכים – שכוון כאמור את שיטתו הלמדנית של הרוגוצ'ובר – שבהשראתו אף כתב את ספרו 'לנבוכי הדור' (על יחסו האוהד למורה נבוכים ראו מאמרו "לאחדותו של הרמב"ם – מאמר מיוחד", שהודפס במאמרי הראי"ה, חלק א, עמ' 105-112, שם הוא מגן בתוקף על המורה כנגד הביקורת שמתח על הספר ר' זאב יעבץ).

³² שילוב למשל של הלכה ואגדה נוצר אצל הרוגוצ'ובר גם כן לא פעם באופן הרואה את הרעיון הפילוסופי כעצם, כאשר המקרים יכולים לבוא מכל תחום, בין אם מן ההלכה ובין אם מן האגדה. ה'עצם' – הוא הוא הרעיון המופשט – עומד יציב ואיתן במרכזו של הדיון, אינדיפרנטי משהו

התבוננות בתפקיד המרכזי שמשמש המורה נבוכים בפעולת האיחוד של הרוגוצ'ובר, בצירוף לדברי הרבי על כך שהרוגוצ'ובר ביטל את "המחיצה בין הנגלה לתורה והפנימיות לתורה" אף שמובאות מפורשות מעולם הקבלה נדירות יחסית בספריו, יחד עם העובדה כי יש בחב"ד שראו את המורה נבוכים כספר השייך לפנימיות התורה³³ וביחד עם מה שנראה כי קריאת המורה נבוכים על ידי

לסוגה ממנה מגיע המקרה שהינו מקרי בלבד. ראו למשל כיצד הרוגוצ'ובר מביא מספר מקרים הלכתיים שבהם השינוי שחל באובייקטים הלכתיים מסוימים ומעניקים לו 'פנים חדשות' נוגע רק ל'חומר' של האובייקט אך לא ל'צורה' שלו (כגון הסברת מדרש הלכה מן הספרי שלפיו עולה כי כללי מקדש שהותכו ולאחר מכן נעשו שוב כללי מקדש אזי ל'חומר' של הכלי פנים חדשות אולם ה'צורה' נשארה כשהייתה) ובמהלך הבאת מקרים אלו הוא מעלה לפתע מקור מתחום האגדה המתפרש גם כן ביחס לרעיון הפילוסופי: לפי המקור שהוא מביא ממדרש המכילתא, בקריעת ים סוף חזר הים לאשר היה בטרם הנס, כיוון "דבנס בידי שמים לא נעשה פנים חדשות, והוא הוא הדבר הראשון כי הצורה לעולם קיימת. וזה שר"ל בספרי הנ"ל" (צפנת פענח מהדורה תניינא, עמ' 42).

³³ לשאלת מקומו של המורה נבוכים במסגרת עולם הקבלה יש לומר, ביחס למתנגדים לראיית המורה כספר קבלה, כי מתוך פרדיגמה של ספירת החכמה המסנתזת אמנם יש מקום למורה במסגרת עולם זה, כאשר ההתנגדות למהלך זה נובע מתוך פרדיגמה של ספירת הבינה – שגם לה יש מקום כמובן. וראו על כך למשל את המפגש בין הרבי לרב גרוסברג, כמה שנים לאחר כתיבת המכתב הנזכר, מפגש שנסב גם כן סביב תורתו של הרוגוצ'ובר. וכך מספר הרב גרוסברג: "כאשר נכנסתי פעם לכ"ק אדמו"ר שליט"א והבאתי לו מכתביי על הראגוצ'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 הראגוצ'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'" (המלך במסיבו, חלק ב, עמ' רנט). כמו בהמשך ישיר למכתב שכתב לו הרבי כשלוש שנים לפני התרחשותו של מפגש זה, מעלה הרב גרוסברג את נושא ה'תורה אחת' בו עסק הרבי במכתבו. הרב גרוסברג מעלה את השילוב הבולט ביותר בתורתו של הרוגוצ'ובר, והוא השילוב של הפילוסופיה והנגלה. על הטענה כי שילוב כזה, כפי שמופיע אצל הרוגוצ'ובר המשלב את הסוגות השונות עד היעשותן 'תורה אחת' ממש, לא נמצא אצל אף גדול בישראל, הרבי חולק: "כבר היה לעולמים, עוד לפני הראגוצ'ובי – אדמו"ר ה'צמח צדק" בספרו "דרך מצוותיך" (המלך במסיבו, שם). תשובה זו עשויה ברגע הראשון להפתיע, בשל השוני בין ז'אנר הדרוש החסידי שאליו מתייחס הספר 'דרך מצוותיך' (על גווניו הפילוסופיים וההלכתיים), לז'אנר ספרי הלמדנות וההלכה של ספרי צפנת פענח (על גווניו הפילוסופיים הייחודיים). דומה כי תשובתו של

הרוגוצ'ובר נעשתה באופן חב"די,³⁴ יתכן – נאמר בזהירות – מובילה למסקנה הבאה: ההפשטה של הרוגוצ'ובר את המקרים ההלכתיים הקונקרטיים שלפניו, מציאת פנימיות הרעיון שעליו מקרים אלו עומדים והצבתו באופן המומשג בידי המורה נבוכים כעצם הדיון – כאשר המקרים ההלכתיים הנידונים בתורת הנגלה סובבים אותו כמקרים של אותו העצם – הוא חלק מאותו ביטול "המחיצה בין הנגלה לתורה והפנימיות לתורה".³⁵

הרבי מתייחדת בדיוק בנקודת מבטו על התורה כ'תורה אחת': אותו איחוד בין חלקי התורה השונים הוא אותו איחוד אשר מפיל את המחיצות בין הסוגות השונות בספרות התורנית – במקרה זה בין סוגת הדרוש לסוגת הפסיקה. הרב גרוסברג עונה לרבי תשובה באותה הרוח: "את ספרו הנ"ל של ה'צמח צדק' אמנם לא ראיתי – אך הבחנתי בנקודה זו בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א שם רואים שילוב הנגלה והנסתר". בתחילה נראה היה שהרבי מביא את הצמח צדק כדוגמה לשילוב בין הפילוסופיה ל'נגלה' דווקא, בהתאם לדבריו של הרב גרוסברג לעיל על הרוגוצ'ובר. אולם נראה שהרב גרוסברג הולך עם כוונת הרבי וההבדל החד בין הפילוסופיה לתורת הנסתר מתחיל להיסדק; את דרך מצותיך לא ראה אמנם הרב גרוסברג אך הוא מתייחס ל"נקודה זו" בשיחותיו של הרבי; נקודה זו היא כבר לא שילוב של פילוסופיה ונגלה בהכרח, אלא שילוב של נגלה ונסתר. נראה שהדבר נובע מראיית הפילוסופיה של הרמב"ם ככזו המביעה רעיונות קבליים. תורת הנסתר כאן כוללת בתוכה אף את הפילוסופיה של מורה נבוכים. אגב על הדברים האחרונים של הרב גרוסברג עונה הרבי: "הנני נקרא על-שם ה'צמח צדק' ולכן הנני משתדל לנהוג בדרכו" (המלך במסיבו, שם).

³⁴ ראו הרב י' מונדשיין, מגדל עז, עמ' צח.

³⁵ טענה זו מזכירה רעיון שכתב רבי יצחק מאיר מורגנשטרן על כך ששיטת בריסק המופשטת ("דקות הסברא") היא "גילוי הפנימיות שבנגלה": "מרן הגר"ח הלוי מבריסק זי"ע שגילה דרך חדשה בלימוד התורה, שגילה בחי[נת] אור החכמה (בבחי[נת] דקות הסברא) שבתוך הנגלה שבתורה שנגלות התורה"ק המה בבחי[נת] ספי[נת] הבניה ובבחי[נת] אש... והגר"ח האיר בתורה אור החכמה בדרך גילוי הפנימיות שבנגלה (וע"ד שביארנו במקו"א שזה מכח התקשרות להגר"א זי"ע שהיה בבחי[נת] מב"י [=משיח בן יוסף], בחי[נת] סודות התורה), וידוע שבדרך לימוד זה ישנם ריבוי סברות לרוב דקותם כמעט אין כלים ולבושים לתפשם ונשארים המה בבחי[נת] אור עצמי ללא לבושים, וגילה בזה בחי[נת] הארה מבחי[נת] תורה דלעת"ל, תורה דעתיקא סתימאה שבבחי[נת] עצם, אור ללא לבושים כביכול" (דעה חכמה לנפשך פרשת תולדות תשע"ג, עמ' נג-נד). בדברים אלו של הרב מורגנשטרן – שיש לציין שתורתו שלו היא מעשה מופלא של ביטול המחיצה בין נגלה לתורה לנסתר שבה – על ר' חיים מבריסק, ניתן למצוא דמיון נוסף לדבריו של הרבי על הרוגוצ'ובר: כפי שהרבי רומז כי בשיטתו של הרוגוצ'ובר סימן לבוא הגאולה, כך הרב מורגנשטרן רואה בשיטת בריסק "הארה מבחינת תורה דלעתיד לבוא".

שכן כמו שהמקובל רואה יחסים קונקרטיים בעולם אך מתבונן דרכם, ובהפשטתם רואה יחסי דוכרא-נוקבא; כמו שהמקובל מפשיט דינאמיקות קונקרטיות בעולם ומגלה בהן דינאמיקות שמתרחשות בין עשר הספירות, בין ארבעת העולמות, ובין עולמות התיקון לעולמות התוהו – הסתכלות שלאמתו של דבר יותר משהיא פעולה של הפשטה והכללה של המציאות, היא הסתכלות התופסת בעצמותה של המציאות – כך הרוגוצ'ובר מפשיט את המקרה ההלכתי הקונקרטי ורואה בו ביטוי לאחד מהרעיונות המופשטים של הרמב"ם המהווים במבט פילוסופי את עצם המציאות.

*

פתחנו את המאמר בכמה טעמים למנהג ישראל לקדש בטבעת, ובהנגדה מסוימת בין הטעם שמביא הרמ"א מפנימיות התורה לטעם שמביא הרוגוצ'ובר מן הנגלה דתורה. המאמר הסתיים בהכרה כי אין כאן מקום להנגדה מוחלטת; בעומק הדבר, פנימיות התורה מכוננת את שני הטעמים. וניכרת בהם.³⁶

³⁶ יתכן כי טענה זו המתבססת על הדמיון שבין ההפשטה הקבלית לזו הפילוסופית, משתלבת בעיקר בדעת הרמ"א עצמו ש(מתוך התבוננות בפרדיגמה של ספירת החכמה) מקרב בין מחשבת הפילוסופיה למחשבת הקבלה. ראו תורת העולה, חלק ג, פרק ד.

קידושין וקניין – מה העילה ומה העלול? על לוגיקה אריסטוטלית ותודעה חסידית על-לוגית כשני רבדים תודעתיים להבנת ההלכה

קידושין וקניין, עילה והעלול

איתא בגיטין ע"א במשנה: "היתה עומדת ברשות הרבים וזרקו לה, קרוב לה, מגורשת. קרוב לו, אינה מגורשת. מחצה על מחצה, מגורשת ואינה מגורשת. וכן לעניין קידושין". ונחלקו בגמרא מהו הגדר של "קרוב לה", שזריקת שטר או כסף קידושין¹ לתוך תחום זה, אמנם מקדשת אותה: "אמר רב: ארבע אמות שלה זהו קרוב לה".² סברתו של רב מובנת היטב, שכן ארבע אמות של אדם קונות לו; לכן נפילת כסף הקידושין בתחום צר זה מקנה לאישה את הכסף, ועל ידי קנייתה את כסף הקידושין – היא מתקדשת. לעומת רב, "רבי יוחנן אומר: 'קרוב לה' שנינו – אפילו מאה אמה".³ לכאורה נראה כי רבי יוחנן מפרש את המשנה כך שהקרבה המדובר אינה קרבה מוחלטת, אלא קרבה יחסית – מי קרוב יותר לשטר או לכסף הקידושין: המקדש או המקודשת. אך בהמשך הגמרא דבריו מוסברים כך ש"היא יכולה לשומרו והוא אינו יכול לשומרו – זה קרוב לה".⁴ רבי יוחנן עצמו מסכים שאכן לכך הוא התכוון, וכך אמנם פסקו הראשונים.⁵ אולם כיצד בכלל האישה מתקדשת בדרך זו בכסף קידושין? הלוא מחוץ לארבע אמותיה היא לא קונה את הכסף, וכיצד זה תתקדש ללא קניין? מכאן מסיק הרוגוצ'ובר כי העובדה שהיא מתקדשת למקדש, באופן זה שהוגדר בגמרא שכך היא מתקדשת, היא זו שמקנה לה

¹ כך לפי הראשונים, ראו בשו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק ראשון, עמ' 8.

² גיטין, ע"א.

³ גיטין, ע"ב.

⁴ גיטין, שם.

⁵ ראו כסף משנה, הלכות אישות, פ"ד ה"כב.

את כסף הקידושין – "דעילה הוא הקידושין וע"י זה קנתה".⁶ לשון אחרת: קידושין הוא אחד מדרכי הקניין.⁷

מול העולה מסוגיה זו לפיה הקידושין הן הסיבה לקניין, מסוגיה אחרת עולה, על פי הרוג'ז'ובר, ההפך בדיוק: בבבא בתרא נאמר כי ניתן לחזור מכל אמירה שנאמרה תוך זמן מצומצם של "תוך כדי דיבור", פרט לעבודה זרה וקידושין.⁸ בנוגע לדברי הגמרא הללו שאדם לא יכול לחזור בו בתוך כדי דיבור מקידושין, מסביר הרשב"ם על אתר כי כוונת הגמרא היא לא למקרה שהמקדש חזר בו מן ההקנאה של הכסף שווה הפרוטה לאישה, אלא חזר בו מכך ששווה פרוטה זה ייחשב קידושין, ואמר כי הוא בעצם מקנה שווה פרוטה זה בתורת מתנה. על כך שואל הרוג'ז'ובר: מדוע פירש הרשב"ם את הגמרא באופן מורכב זה ולא באופן פשוט שבו האדם חוזר בו מן הנתינה בכלל? מכאן הוא מסיק כי ההנחה של הרשב"ם הפוכה מן ההנחה שעלתה בסוגיה הקודמת. לפי הרשב"ם דווקא הקניין הוא הסיבה לכך שחלים קידושין. לכן במקרה רגיל יכול המקדש לחזור בו בתוך כדי דיבור מן הנתינה שכן הוא חוזר בו מן ההקניה – ולא מן הקידושין – שרק לאחריה נוצרים קידושין אלו. זהו אם כן ההסבר לכך שרק במקרה המורכב שמביא הרשב"ם, שבו אין הוא חוזר מן ההקניה אלא רק מן הקידושין החלים בעקבותיה, לא ניתן לחזור בתוך כדי דיבור. אחרת, כאמור, אין זו חזרה מן הקידושין אלא מן הקניין הקודם לו בסדר – ואז החזרה בתוך כדי דיבור כן תהא בעלת תוקף. מכאן "חזינן דסבירא ליה דהעילה היא הקניין".⁹

אם כן, מהי העילה ומהו העלול? האם העילה היא הקידושין והקניין הוא העלול ממנו, כפי שעולה מן הסוגיה הראשונה, או שמא הקניין הוא העילה והקידושין הם העלול ממנו, כפי שעולה מן השנייה?¹⁰

⁶ שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק ראשון, עמ' 8.

⁷ שכן כאמור התרחשות מעמד הקידושין הוא זה שיצר את קניין, בעוד שאותה הפרוצדורה בניסיון לקניין מסוג אחר לא היה מחיל קניין כלל.

⁸ ראו בבא בתרא, קכט ע"ב-קל ע"א.

⁹ שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק ראשון, עמ' 9.

¹⁰ יש לציין כאן, וכפי שיעלה בהמשך, כי עצם השאלה עולה מתוך צורת החשיבה הלוגית והמחלקת של ספירת הבינה. כך שהתנגדות לעצם השפה הזו – שמחלקת בין קידושין לקניין ושעמלה למצוא את היחס הלוגי ביניהם על אף שניתן לראות בהם דבר אחדותי ולא מחולק – נובעת מספירת החכמה. מודעות לעובדה הזו, של מי שאכן מתייחס לסוגיה זו מתוך פרדיגמה של

משל השמש הפילוסופי: האם קדימה לוגית היא בהכרח קדימה בזמן?

לשם דיון בשאלה זו מגייס הרוגוצ'ובר כהרגלו את ספר המורה נבוכים, המעניק המשגות פילוסופיות לטובת עולם ההלכה: "ובאמת [קידושין] בכסף... הם ב' פעולות דהינו הכסף נעשה כסף קדושין והיא מקודשת. רק שמי העילה ומי העלול יש בזה להאריך הרבה, אך זה תליא דכמו זיוו השמש מהשמש בזה יש אריכות והעמקה גדולה בדברי הפילוסופים, הובא בקיצר בדברי רבינו הגדול המאיר לנו בספרו המורה בח"ב ובח"א בגדר חידוש והנהגה ואכמ"ל. עכ"פ יש בהם ב' פעולות בהדבר וכן בהפועל דהינו בהאיש וכן בהנפעל באשה".¹¹

השאלה מי העילה ומי העלול בפעולת הקידושין נתלית ביחס השמש לזיווה, כאשר לפי המורה נבוכים "זריחת השמש הוא פועל ליום בלא ספק ואע"פ שלא יקדם אחד מהם האחר בזמן".¹² הרמב"ם במורה נבוכים מנגיד את היחס בין השמש לזיווה, ליחס שבין הבורא לנבראיו. שכן היחס בין השמש לזיווה, הוא יחס שבו העלול מתחייב מן העילה, ואילו העולם איננו מתחייב מהקב"ה, אלא נפעל על ידי כוונתו. מדברי הרמב"ם עולה כי היחס בין השמש לאורה הוא כיחס בין עילה לעלול, אך לא במובן שהשמש קודמת לקרניה בזמן. יחסייהם הם אמנם של "שנים הבאים כאחד" על רצף הזמן, אך כסיבה ומסובב על רצף הניתוח הלוגי.¹³ אולם בניגוד לקדימות הלוגית של השמש לאורה, בקידושין ובקניין – שגם כן חלים כאחד בזמן אך מציגים מורכבות של סיבה ומסובב – לא ברור מה העילה ומה העלול. לאור הסתירה בין שתי הסוגיות עמן פתחנו את המאמר, יתכן שגם לא בטוח שאכן ניתן להכריע בשאלה זו. ונראה שלאור העובדה שמן הסוגיות הוכח כי יש

ספירת החכמה, עשויה לעזור לו להבין את החשיבות והצורך של מי שכן רואה את הבעיה מתוך פרדיגמה של ספירת הבינה, לראות כי ההתנגדות הזו עשויה לנבוע מאינקומונסרביליות (חוסר אמת מידה משותפת בין שתי הפרדיגמות), לתת לפרדיגמה שכנגד מקום ואף לחייב אותה, וכן לנסות ולאמץ את הפרדיגמה שכנגד כדי לחיות גוון נוסף של העולם.

¹¹ שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק א, עמ' 29.

¹² מורה נבוכים, חלק ב, פרק כא.

¹³ ראו כל זאת במורה נבוכים שם; חלק ב, פרק כ; חלק א, פרק נח.

כאן עילה ועלול מתחלפים, בכתיבתו המאוחרת קבע הרוגוצ'ובר בפשטות כי הקידושין והקניין פשוט חלים כאחד.¹⁴ יחד עם זאת, קביעה ברורה זו אינה מבטלת את הנראה מן הסוגיות כי ישנם מצבים ברורים שבהם ניכר שיש עילה ויש עלול (כשם שראינו כיצד הקידושין יוצרים קניין) גם אם אלו מתחלפים. לכן ניתן לפרש כתיבה מאוחרת זו כנוגעת בקדימה בזמן (שבו הם אכן חלים כאחד) ואת זו המוקדמת כפותחת צוהר לעיסוק מורכב ודק יותר בקדימה לוגית, שניכרת רק ללמדן החודר לעומק הפעולה, גם אם היא אינה ניכרת לזה הפועל אותה והווה אחד עימה. אולם יחד עם זאת, יתכן כי החידוש הגדול הרמוז כאן הוא שעל השאלה מי העילה ומי העלול לא ממש ניתן לענות תשובה ברורה וחד-משמעית.

ואמנם, לא בטוח כי לשאלה הלמדנית תשובה חד-משמעית של "או או". אכן, לא מן הנמנע שגם חז"ל פעלו בתחומי ההלכה נקיים מן הצורך לפעול על ידי קטגוריות קשוחות של סיבה ומסובב.¹⁵ לכן מיקום האלמנטים ההלכתיים במסגרת קטגוריות של עילה ועלול אינה דבר כל-כך מתבקש, במיוחד במקומות שבהם באמת לא ניתן להחילם. שכן אין לכבול את התורה האין סופית בכבלי הלוגיקה היוונית המחמירה הנתונה בסד "עקרון השלישי הנמנע". ואמנם, גם מבחינה פילוסופית אסכולות מזרחיות, ואף מערביות, כבר ערערו על העקרונות הקשוחים הללו.¹⁶ אכן, גם הרוגוצ'ובר כאמור ההין לנטוש קטגוריות זה בשלב מסוים של הדיון בסוגיה זו, ובחר בכלל המסורתי של "באים כאחד". אבל אם כן, מדוע ביקש הרוגוצ'ובר מלכתחילה למקם את השיח הא-לוגי החורג מן המסגרת הלוגית, במסגרת השיח הלוגי המכוב שאינו יכול להכיל אותו? מה ניתן ללמוד מהניסיון למקם בכל זאת את הדיון בקטגוריות לוגיות אלו?

¹⁴ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 79. ספר זה הודפס בשנת תר"ץ, והתשובה שבה הובא הפסקה הנידונה נכתבה שלושים ואחת שנה קודם לכן, בשנת תרע"ט.

¹⁵ ראו דיון של הרב כשר על כך במפענח צפונות, עמ' 192-193, הערה א.

¹⁶ ראו נארג'ונה, שירת השורש של דרך האמצע, תרגם הקדים ופירש: א' שולמן, ירושלים תשע"א, עמ' 223-227; וראו מאמרו של י' הופמן "אפשרויות הידיעה – קאנט ונאגארג'ונה", בתוך: פילוסופיה במזרח ופילוסופיה במערב, תל אביב תשל"ח, עמ' 229-250.

מעל לזמן, מעל ללוגיקה וחידות זן

כדי להבין זאת נביא דברים של רבי יוסף ענגיל¹⁷ שנכתבו במאמר מקיף שכתב על "באים כאחד", ונאמרו אודות סוגיה שונה מבחינת החומר אך דומה מבחינת הצורה (שגם כן נעזרים בדבריו הפילוסופיים של הרמב"ם אודות השמש), לפיה עולה כי "כשרות החטאת סבת קדושת המזבח, דעבודתה היא שחינכה את המזבח, וקדושת המזבח סבת כשרות החטאת, דבאין מזבח הא החטאת נפסלת בשחיטה"¹⁸. דבריו יעזרו לנו לאכול את הלוגיקה ולהשאיר את הסוגיה מושלמת: "הסיבה קודמת למסובב וקדימת סיבה למסובב היא קדימה כקדמת הזמן ע[יין] ביאור מלות הגיון להרמב"ם וא"כ הרי המסובב מאוחר אל סבתו וא"כ איך שוב אפשר שהמסובב יהי[ה] גם סבה אל סבתו אחרי שהוא מאוחר אליו ואיך יהי[ה] המאוחר סבה אל הקודם... ואולם כ"ז הוא רק לגבי האדם שהוא תחת הזמן ומושג הקדמה והאיחור ומשא"כ כלפי מעלה ששם הכלל מעלה מן הזמן ואין שם עניין הקדימה והאיחור כלל לכן שפיר אפשר שיחולו ב' דברים כאחת אף שזה סבה לזה וזה סבה לזה"¹⁹. ר"י ענגיל מזכיר אפוא את דברי ספר מילות הגיון לרמב"ם, שבו נאמר אותו הרעיון שמזכיר הרוגוצ'ובר מן הספר מורה נבוכים של אותו המחבר. בספר מילות הגיון מביא הרמב"ם מספר מיני קדימויות, כשהראשונה היא קדימה בזמן והחמישית היא הקדימה בסיבה – "שיהיה שני דברים מספיקים במציאות, ולא ימצא האחד מהם זולת כי האחד מהם סיבה למציאות האחר, הנה אנחנו נאמר בסיבה שהוא יותר קדומה מן המסובב כמו שנאמר שעלות השמש יותר קודמת מאור היום, אע"פ שהם כולם יחד, כי עליית השמש הוא הסבת במציאות היום"²⁰. על אף שר"י ענגיל אכן נוהג להפריד בין קדימה בזמן לקדימה בסיבה, ולהראות

¹⁷ ר"י ענגיל נולד באותה השנה של הרוגוצ'ובר (1858), נושא כמוהו את אותו השם (יוסף) וכן שניהם למדנים חסידיים בעלי חקירות תלמודיות והלכתיות מופשטות, הכוללות אזכורים מן הפילוסופיה של הרמב"ם וכן מובאות מעולם הקבלה. בשל קווי הדמיון המפליאים ביניהם, בהביאו את דברי ר"י ענגיל בסוגיה זו, הדומים למחשבת הרוגוצ'ובר, מצדין הרב כשר כי ר"י ענגיל היה להרוגוצ'ובר "בר מזליה בדבר זה" (מפענח צפונות, עמ' 191).

¹⁸ בית האוצר, חלק שני, עמ' 22.

¹⁹ בית האוצר, שם.

²⁰ ספר מילות הגיון, שער יב.

שישנם שני דברים הבאים כאחד בזמן על אף שהאחד קודם לשני בסיבה,²¹ כאן הוא משווה בין שני סוגי הקדימויות על אף שונותם, וכורך אותם כאחד בהקשר של דיון אודות הוויה של מעל הזמן ומתחתיו: מעל לזמן אין קדימות בזמן, ועל כן גם קדימות לוגית אין. ברם יש לתת את הדעת על הקפיצה שנעשתה כאן מהוויה שחורגת ממרחב הזמן להוויה החורגת מן המרחב הלוגי; מרחב על-לוגי זה, כמובן חריף יותר מן המרחב העל-זמני, ויש לתת את הדעת על המשמעויות הנלוות לזה. והנה דומה כי כאן, כמו במחשבת הזן האנטי-לוגית, התבוננות ביחס הפרדוקסאלי שבין הקידושין לקניין עשויה להביא את המתבונן אמנם לא לפתירה לוגית של הבעיה אלא אל תודעה גבוהה ועמוקה יותר מן התודעה הלוגית; כך רשאי האדם להציץ אל מרחב זה, שהוא לא רק למעלה מן הזמן אלא גם למעלה מן הגדרות אנושיות אחרות. או-אז מתגלה בפשטות כיצד הקידושין והקניין הם אחד והם באים כאחד – ולא באופן שקביעה זו פותרת את הקושי הלוגי המוצג, ואף לא באופן שהיא נמנעת מלהשיב עליו ומלהתייחס אליו, אלא באופן שהיא מתעלה מעליו. לכן יכול הרוגז'ובר לכתוב כי בסוגיה זו כי "יש בזה כמה סתירות"²² אך לא לפתור את הסתירה באופן ברור.

מדוע אם כן יש בכלל להזדקק לדיון הלוגי המכוזב כדי להגיע לתודעה לא-לוגית זו ולא לוותר מלכתחילה על ההמשגות הלוגיות? נראה, כפי שהזכרנו עתה על פי מחשבת הזן, כדי להגיע לתודעה על-לוגית יש להתבונן בפרדוקס לוגי, כזה הנוצר במסגרת התודעה הלוגית הרגילה שאינה מוכנה לפרדוקס המפתיע והמביך, בשל העובדה כי התודעה האנושית פועלת לרוב בחוסר נכונות להפר את חוקי הלוגיקה. דווקא מבוכה זו הנוצרת מן הפרדוקס המביך, מנערת את התודעה הרגילה ופותחת רווח בתודעה המבולבלת, שהוא בבחינת "אין", דרכו ניתן להיכנס אל "יש" גבוה יותר, אל תודעה עמוקה יותר.²³ פרקטיקה דומה מוכרת מתחום ההיפנוזה, שבה דרך

²¹ ראו דבריו מספרו ציונים לתורה ומספרו המופלא גבורות שמונים, המובאים על ידי הרב כשר בהקשר לדיון הנוכחי במפענח צפונות, עמ' 191.

²² שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק ראשון, עמ' 8.

²³ כפי שלימדו בחסידות, כדי לעלות מ"יש" אחד ל"יש" גבוה יותר, יש לעבור דרך נקודת "אין". בנוגע לנקודה זו ביחס לדברינו על הפרדוקס המעלה לעולם גבוה יותר, ראו דבריו של הרב יצחק גינזבורג הנוגעים למהפכות מדעיות: "נקודת החור היא סתירה. זה מאותו שורש של הנסתרות, הנגלת לנו ולבנינו והנסתרות להוי' אלקינו". נקודת הסתירה היא המעבר לעולם הנסתרות, לעולם

הפתעה ובלבול שמזמן המהפנט לתודעת המתהפנט, הוא מאפשר למטופל להיכנס אל תודעה עמוקה, מאפשרת וגמישה יותר.²⁴

התבוננות בפרדוקס שבצמצום כפרקטיקה תודעתית

כדי להרחיב את היריעה, כאשר דרך הרחבה זו נוכל לשוב ואולי להבין טוב יותר את דבריו של הרוג'וז'ובר, נבקש להביא את הטענה כי יתכן שהפרקטיקה התודעתית הנזכרת היא גם ההסבר למחלוקת אודות הצמצום הראשון, כדלקמן: האדמו"ר הזקן הסביר באופן חד-משמעי כי הצמצום באין סוף, על מנת לברוא את העולמות בחלל פנוי זה, אינו צמצום "כפשוטו" אלא הוא רק מבחינתנו, בעוד שבאמת "אין עוד מלבדו" כפשוטו כאשר מבחינתו יתברך לא חל באמת כל שינוי. כיצד אם כן ניתן לחוש תובנה זו באופן קיומי? האדמו"ר הזקן הציע דרכי התבוננות, שאחת מהן נראה לקמן. לעומתו, רבי נחמן מברסלב כתב שיש בצמצום פרדוקס מובנה: "הצמצום של החלל הפנוי, אי אפשר להבין ולהשיג, כי אם לעתיד לבוא. כי צריך לומר בו שני הפכים, יש ואין. כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום, שכביכול צמצם אלקותו משם, ואין שם אלקות כביכול, כי אם לא כן אינו פנוי,

הגבוה יותר. החור שבכל סברה או תיאוריה הוא הסתירה הפנימית שבה, וזה בדיוק מקור החורבן שלה והפתח המאפשר לעלות לעולם הגבוה והנסתר יותר. מי שיודע להבחין בסתירה עולה לעולם הנסתר. החור הוא כמו יציאת מצרים – פתיחת פתח בעולם חשוך והעברה של קרן אור החוצה, עליה לעולם גבוה וחופשי יותר. וכמובן שלכל קומה יש עוד אחת גבוהה ונסתרת עוד יותר" (מתוך סמינר שהעביר הרב יצחק גינזבורג בנושא פיזיקה וקבלה ב"מרכז לתורה ולחסד" בלוס אנג'לס בקליפורניה בימים כח אדר – א ניסן תשס"ז. נרשם ותורגם מאנגלית בידי ג'יר מנוסי. לא מוגה. ההדגשות במקור).

²⁴ ראו למשל R.D. Dilts, Encyclopedia of Systemic Neuro-Linguistic Programming and NLP New Coding, "pattern interrupt" (2000), p.939; כן ראו דבריו של ריצ'רד בנדלר, מייסד ה-NLP (יחד עם ג'ון גרינדר), על טכניקת הבלבול של המהפנט "It's like Milton Erickson's confusion technique. He would confuse someone and then take them into trance, since confusion is a doorway into new learning and altered realities" (R. Bandler, Time For A Change [1993], p.67).

והכל אין סוף, ואין מקום לבריאת העולם כלל. אבל באמת לאמתו, בודאי אף על פי כן יש שם גם כן אלקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו. ועל כן אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי, עד לעתיד לבוא".²⁵ האם שני האדמו"רים חולקים תיאולוגית? דומה שלא, שכן גם רבי נחמן כותב שבכל דבר, גם בחלל הפנוי, יש אֵלוהות, ואף נותן לזה משל מצוין מספרי הקבלה על הארבה "דלבושה מנה וביה".²⁶ אם כן מדוע אין הוא כותב בפה מלא ובפשטות כי הצמצום אינו כפשוטו, כמו שאמנם כותב האדמו"ר הזקן? יש אפוא להציע שהמחלוקת שלהם היא פרקטית ולא תיאורטית: שניהם מסכימים כי לא די לומר "אין עוד מלבדו" אלא צריך לפתח תודעה כזו. אך בעוד שהאדמו"ר הזקן מציע לשם כך התבוננות מעמיקה ברעיון התיאולוגי המתיר את הפרדוקס כביכול שבצמצום (בעזרת, לדוגמה, משל השמש שנראה מיד), רבי נחמן מציע להתבונן בפרדוקס של הצמצום כדי להגיע לשם. לדידו אמירה כי הצמצום אינו כפשוטו אמנם נכונה פילוסופית, אך לא די בה כדי להביא את האדם המכור לחשיבה לוגית אל הוויה זו. לשיטתו, ניצול ההתבוננות בצמצום (לא בכך שאינו כפשוטו, אלא) להבנת הפרדוקס הטמון בו, הוא הוא שאמור כפרקטיקה תודעתית להביא אל הוויה שבה "אין עוד מלבדו" כפשוטו וצמצום אינו כפשוטו.²⁷

מול תורת רבי נחמן, הנותנת מושג לצורך להכניס דיון שמעל הלוגיקה למסגרת לוגית צרה רק כדי לקיים "ופרצת" ובכך להביא את התודעה העל לוגית הגבוהה אל מתחת לעשרה טפחים, נביא להלן את תורת האדמו"ר הזקן המציעה המשגות לתודעה על-לוגית זו שמעל לפרדוקס הצמצום, בסוד "אֵלוהים חיים" הגבוה מ"אלו ואלו". ואפשר לומר כי אם לרבי נחמן חשוב להדגיש את הפרדוקס כדי להיזרק לתודעה שמעליו, לאדמו"ר הזקן חשוב דווקא ליישב את אותו הפרדוקס בכלי ההיגיון על מנת להגיע בדרך סלולה לתודעה גבוהה זו.

²⁵ לקוטי מוהר"ן קמא, תורה סד, א.

²⁶ לקוטי מוהר"ן קמא, תורה סד, ו.

²⁷ זהו לפיכך פשר דבריו של רבי נחמן בתורה זו כי בחלל הפנוי אין שכל, דיבור ואותיות (או בעצם 'לוגוס' – מקור המילה ללוגיקה). והשוו לדברי הרב שג"ר על דברי רבי נחמן: "המודעות לצמצום שוברת את התבונה האנושית ומחייבת את האדם לאסטרטגיות חשיבה שאינן רציונליות" (הרב שג"ר, שיעורים על לקוטי מוהר"ן, חלק שני, אלון שבות תשע"ה, עמ' 273-272).

משל השמש החסידי: שתי נקודות מבט על יחס העילה לעלול

כדי להבין את היחס בין הנאמר עד כה לדברי הרוגוצ'ובר, יש להעמיק ביחס של השמש לקרניה שהביא הרוגוצ'ובר כמפתח להבנת היחס של הקידושין לקניין ולהפך. דומה כי כל חסיד חב"ד – חסידים שהרוגוצ'ובר נמנה עליהם – לא מסוגל להתבונן ביחס בין השמש לקרניה מבלי שיאיר לנגד עיניו משל השמש המפורסם של האדמו"ר הזקן משער היחוד והאמונה שבספר התניא, הנותן המשגה לעובדה כי הצמצום אינו כפשוטו. התבוננות פילולוגית בבחירת מילותיו של הרוגוצ'ובר שדיבר על שמש ו"זיו" כאדמו"ר הזקן ולא על שמש ו"אור" כרמב"ם, רומזת אולי כי המשל חסידי היה במודעות של הרוגוצ'ובר עת שכתב את מילותיו ההלכתיות-למדניות-פילוסופיות הנידונות.²⁸ בניגוד לרמב"ם שמביא דוגמה מהשמש כדי להבדיל מהיחס בין הבורא לנבראיו, האדמו"ר הזקן מביא את משל השמש דווקא כדי להמחיש את היחס בין השפע האלוהי לנבראים. אין אלו מגמות הפוכות, שכן בעוד שהרמב"ם מתייחס ליחס שבין הבורא עצמו לנברא, האדמו"ר הזקן מדבר על היחס בין השפע של הבורא לנברא: "אור השמש המאיר לארץ ולדרים שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש ונראה לעין כל מאיר על הארץ ובחלל העולם, והנה זה פשוט שאור וזיו הזה ישנו ג"כ בגוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים, שאם מתפשט ומאיר למרחוק כ"כ [= כל כך] כ"ש [= כל שכן] שיוכל להאיר במקומו ממש, רק ששם במקומו ממש נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש שהוא מקור האור והזיו הזה, שהזיו והאור הזה אינו רק הארה מאירה מגוף ועצם כדור השמש, רק בחלל העולם תחת כל השמים ועל הארץ שאין כאן גוף כדור השמש במציאות נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כל ונופל עליו כאן שם יש באמת, משא"כ כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס, כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש שאין מאיר שם רק מקורו לבדו שהוא גוף השמש המאיר ואפס בלעדו".²⁹

²⁸ לא בכדי בעוסקו בדברים אלו של הרוגוצ'ובר, מזכיר הרב כשר את משל השמש החסידי המובא. ראו מפענח צפונות, עמ' 190, הערה א.

²⁹ תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ג.

משל זה – על פיו האנליזה של זיו השמש ממקורה, ניכרת בהתבוננות מרוחקת, מנקודת המבט של כדור הארץ, אך לא מנקודת הקיום של השמש עצמה – נמשל לאנליזה של הנבראים מן השפע האלוהי. שכן ההפרדה בין הברואים המרגישים כ"ישות" בפני עצמם, לשפע האלוהי המחיה אותם, הוא רק מנקודת המבט האנושית היחסית; מן נקודת המבט המוחלטת האלוהית, הברואים בטלים לשפע האלוהי שהוא הוא קיומם. שכן הרגשת קיומם כדבר עצמאי הוא כאשליית שבירת קרני השמש: "וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלהי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם והוא מקורם, והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע ורוח ה' השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש ולכן הם בטלים במציאות לגבי מקורם כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו רק תחת השמים שאין שם מקורו, כך כל הברואים] אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור שהוא רוח ה' המהוה אותם. ולכן נראה לעינינו גשמיות הנבראים וחומרם וממשם שהם יש גמור כמו שנראה] אור השמש יש גמור כשאינו במקורו".³⁰

המורם מן האמור הוא שהיחס בין השמש לזיוה הוא כיחס שבין השפע האלוהי לנבראים וכיחס שבין הקידושין לקניין (או הקניין לקידושין). מדובר כאן על שני דברים שהיחס ביניהם הוא (כביכול) יחס של עילה ועלול קלאסיים, אך מנקודת המבט היחסית; בעוד שמנקודת המבט המוחלטת העלול מתאחד בעילתו ובטל בו.

שתי תודעות בהסתכלות על המצוה

יחס השמש לקרניה מתוך מקורה, הממשיל את התודעה האלוהית של יחודא עילאה, מעניקה המשגה פורתא כיצד דיון לוגי בשאלה מה העילה ומה עלולה, גם כשיש תשובה ברורה וחותכת לשאלה זו, הוא דיון המתרחש רק במסגרת עולם של יחודא תאאה. ועל אחת כמה וכמה בשאלות שבהן אין תשובה ברורה וחותכת. ועדיין, חשוב למקם גם שאלות למדניות אלו, הנושקות אל עולם הייחוד העליון,

³⁰ תניא, שער היחוד והאמונה, שם.

במסגרת הדין הלוגי. שכן מיקומן במרחב השאלות הלוגיות, גורם לכך שדווקא אי-פתירתן הוא שמהווה את המקפצה אל העולם העליון העל-לוגי, בבחינת יתרון האור מן החושך. פתרון חד וברור של "באים כאחד" גם אם הוא נכון פילוסופית בסופו של חשבון, אינו מכיל בתוכו את היתרונות הקיומיים של המתח האנטי-לוגי המביא אל "באים כאחד" על-לוגי.

מתוך האמור עד כה נציע מבט מטה-למדני על חידושו של הרוגוצ'ובר. המקדש אישה על ידי קניין לא תמיד מודע לחילוק המצוי בפעולתו בין שני גורמים המהווים עילה ועלול לסירוגין וליחס המדויק ביניהם; יתר על כן, פעולתו דומה לו כפעולה אחת, גם אם הוא מודע לכך שיש כאן "קניין קידושין". וגם אם הוא מודע לחילוק המדויק, בעת קיומו את המצווה, חילוק זה – שכאמור אינו בהכרח פתיר לוגית – לא יהיה נוכח בהכרח במודעותו ובכוונתו (למרות שכוונה היא חלק חשוב מביצוע הפעולה ההלכתית כידוע). או בלשונו של הרוגוצ'ובר שכתב בהקשר אחר, כי "מה שהיא מקודשת זה הכול גזרת התורה ורק מצד המקדש... לעשות הפעולות כד"ת [=דין תורה] ולכך ליכא בהם שום ג"ד [=גילוי דעת]"³¹ לבן הנביאים³² המקיים את המצווה, הקידושין והקניין אכן לא נפרדים זה מזה.

דומה כי נקודת מבטו של השקוע במצווה ללא רפלקסיה היא כנקודת המבט על היחס בין השמש לזיוה בשמש עצמה – בה הזיו נכלל, בטל ומתקיים בהתאינו; זהו המקום שבקיום פשוט, זורם וחסר חיכוכים, של רצון ה', במסגרת ה'יחודא תתאה', מתגלה טפח מן ה'יחודא עילאה' – בבחינת "אבא יסד ברתא"³³. אולם נקודת המבט החיצונית והמחלקת חשובה לא פחות; זוהי נקודת המבט של ה'יחודא תתאה' עצמה, שבה העולם ניזון מקרני השמש החמימים ולא מן השמש השורפת, והברואים עושים את רצון בוראם מבחירתם העצמית ומקבלים על כך את שכרם. זוהי נקודת המבט של מוח שמאל, של הבינה, ממנה מתחיל ה"יש" הנפרד. השקעת

³¹ שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק ראשון, עמ' 62.

³² ביטוי זה נכתב על פי מסכת פסחים, סו ע"א-ע"ב, וניתן לפרשו כהבעת אמון באינטואיציות ההלכתיות של יהודי המקיים ההלכה מדורי דורות.

³³ זוהר כרך ג (במדבר), רנח ע"א; תיקוני זוהר, ס"א ע"ב. משפט זוהרי זה מצביע על הקשר הישיר שבין האבא (חכמה, הספירה של עולם האצילות, של יחודא עילאה) לבת (למלכות, הספירה הקשורה לעולם המעשה). מכאן יש לומר החשיבות הרבה שניתנת ביהדות לקיום מצוות מעשיות.

לימוד התורה באזורים אלו עושה לבורא דירה בתחתונים, בפרטים, בכל פרט ופרט. היא מחלקת חילוקים שהיו כלולים כאחד כזיו השמש בשמש, ועתה הם יוצאים ומאירים את העולם בנפרדותם המתאחדת בהבנה כי אמנם הם כלולים במקור אחד, אך לא שוללים את נקודת המבט החיצונית שגם לה יש קיום כחלק מאחדות מקיפה זו. זוהי נקודת המבט הנותנת קיום לברואים על אף היכללותם בשפע האלוהי בנקודת מבט גבוהה יותר.

לאור זאת יש להתבונן בהסברו של רבי אהרון הלוי מסטרשילה את התרבותם של הפרטים והאנליזות מדור לדור בלימוד התורה; מהלך דורות שיש בו מעין מעבר ממוח ימין למוח שמאל, מחכמה לבינה, מנבואה לחכמה. ירידת הדורות המעלה את קרנה של תורה, מגלה יותר ויותר את הקב"ה, ועושה לו יתברך דירה בתחתונים: "אשר על כן, בזה תבין שכל מה שהיתה ירידה יותר, בזה נתגלה מכח עצמותו יותר. ולכן על ידי דיקדוקי סופרים היתה התגלות יתירה להם מבחינת עצמותו ברוך הוא. כאשר אנו רואים אשר בכל דור ודור, כל אשר נתמעטו הלבבות יותר, נתרבתה תורה יתירה. כמו דור שאחרי הגמרא ובכל דור ודור נתרכו יותר דקדוקים בתורה וחידושים ביתר שאת בכל מיני פרטים שונים, וגם חומרות יתירות ופרטים יתירים, מה שלא היו דקדוקים האלו בזמן התנאים ואמוראים – מצד שהיו קרובים לעצם החכמה יותר, לא היתה ההתגלות כל כך. הגם שבדבריהם כלול הכל, אף על פי כן לא היתה התגלות כל הפרטים בימיהם, וכל אשר נתמעטו הדורות נתגלו יותר, ובוודאי הגילוי הזה הוא חדש ממש שלא שערום הראשונים בפרטים כאלו, הגם שהיה כלול בדבריהם,³⁴ וכמו שנתבאר לעיל בבחינת משה רבינו עליו השלום עם רבי עקיבא.³⁵ נמצא בזה הוא גילוי יתיר דווקא. וזהו ערבים עלי דברי

³⁴ ניתן לראות זאת כתשובה לבאים בטענות על "חילוקים" חדשים כביכול, הנהוגים בקרב למדני הדורות האחרונים. החילוקים האלו כלולים בדברי הראשונים כמו שפירוט הבינה כלול בחכמה כאחד (וראו בהערה הבאה כיצד היחס שבין משה רבנו לרבי עקיבא – יחס המסביר את דבריו אלו של רבי אהרון – הוא היחס שבין עולם האצילות לעולם הבריאה, המקבילים, בהתאמה, לחכמה ובינה). באופן מסוים ניתן לומר, לדוגמה, כי חידושו של ר' חיים על הרמב"ם, אולי אינם בדיוק תורתו של הרמב"ם, אך דווקא משום שהם הלא-מודע של תורתו של הרמב"ם. היחס בין הפרטים הכלולים בדברי הראשונים לדברי הפרשנים האחרונים, הוא כיחס שבין קרני השמש לשמש על פי המשל של האדמו"ר הזקן.

³⁵ הכוונה למדרש הידוע המופיע במנחות כט, ע"ב: "בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד יש שעתידי

סופרים יותר מיינה של תורה, כי דייקא בדברי סופרים, כדי לגלות אלוקותו יתברך דייקא בתחתונים, מה שאין למטה מזה, להיות נגלה שם אשר אין עוד מלבדו, וכמאמר הכתוב וידעת היום כו' בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, ודייקא בכל מה שהוא למטה יותר – יהיה גילוי שאין עוד".³⁶

וזהו המקום שבו יש לנסות ולהחדיר את האינסופיות האלוהית גם אל מקומות לוגיים המסרבים להכיל אותה בתוכם, ניסיון הבודק את היחס בין השמאל לימין, בין התחתון לעליון ובין הבעל גבול לבלתי בעל גבול ויוצר מתח הזורק את העושה זאת אל האינסוף עצמו. על אף שכידוע בספרי הקבלה "אורייתא חכמה נפקת",³⁷

להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות אמר לפניו רבש"ע הראהו לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים תשש כחו כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני נתיישרה דעתו".

ואלו הם דברי רבי אהרון על המדרש: "והנה, הוא לכאורה תמוה: אשר כל עיקרית התורה נתגלית למשה בכל פרטיה ודקדוקיה – והוא קבל אותה ולא הבין מה שאמר רבי עקיבא?! אבל באמת הוא, מצד שמשה רבינו עליו השלום השיג עצם החכמה והוא היה הכלי לעצמות התורה, היה משיג עצם חכמת התורה, אשר על כן לא נתגלו אצלו פרטיה. אבל רבי עקיבא עליו השלום שהוא היה מבחינת בריאה, אשר בבחינת בריאה מצד ההסתרה הוא אין ערך לגילוי עצם חכמתו יתברך כמו שהיא בבחינת אצילות, ובכדי לגלות עיקרית החכמה אפילו בבחינת בריאה, היה מוכרח לעמוד על עיקרית החכמה ושורשה, אשר מצד שורשה של התורה היה יכול להבינה אפילו בבחינת השכלה דבריה. ולכן על ידי זה היה התגלות חכמתה בכל הפרטים ופרטי הפרטים ורמיזותה וקוציה ותגיה – על מה מרמז כל קוץ. אבל באמת כל הפרטים נכללו אצל משה רבינו עליו השלום בהשכלה אחת. ולכן אמר שהיא הלכה למשה מסיני – שכל בחינת הפרטים ניתנו בבחינת השכלת משה. אבל אצלו הוא השכלה אחת, מצד שהיה משיגה מצד העצם. וכמו למשל בן מלך הרגיל בהיכל המלך ובאוצרותיו ובנימוסיו, הרי מצד גידולו תמיד שם הרי הוא משיג ונתפס הנימוסים אצלו בבחינת עצמיות דרך כלל. אבל הבן כפר – אשר אינו רגיל בדברים אלו ומהותו ובחינתו רחוקים שלא בגדר אחד – כשירצה לעמוד על הדברים, מוכרח לחקור אחר שורש הדברים האלו ומקורם ומהותם ולדקדק על כל הפרטים. וכמבואר בגמרא: למה ישעיה דומה? לבן כרך שראה את המלך – לכן לא גילה הפרטים רק עצם הדבר, ויחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך, ולכן היה מגלה כל הפרטים. ובוודאי בנבואות של יחזקאל היה גילוי יתירה בבחינת חדשות ופרטים חדשים מהגילוי שבנבואת ישעיה, אך עם כל זה היה כלול כל הפרטים בנבואת ישעיה גם כן." (שערי עבודה, שער רביעי, פרק טו).

³⁶ שערי עבודה, שער רביעי, פרק כ.

³⁷ זוהר, כרך ב (שמות), קכא ע"א.

הרי ש"ר' יוסי אמר מבינה נפקת",³⁸ ולפי "ר' יהודה אורייתא מחכמה ובינה אתכלילת".³⁹ שכן מוכרחים להשתמש בשיח הלוגי של הבינה כדי ליישב את האינסופיות ברובדי התודעה והקיום השונים, גם אם היא נותרת במסגרת שיח זה בבחינת "מטי לא מטי", ובכך מצביעה בכל רגע על מקורה. הורדת העל-לוגי אל הדיון הלוגי, ממחיש את הניסיון להורדת האין גבול אל הגבול ואת הפער שלעולם יישאר ביניהם ויזכיר לנברא את נקודת מבטו החלקית תוך הצצה אל האין סוף שמעבר לחלוקות.

יש לומר כי הן המסורת הרוחנית של הרמב"ם במורה נבוכים והן מסורת חב"ד בעקבותיה, חייבו בתחום התיאולוגי שימוש מקסימאלי בקטגוריות שכלתניות, מכוונים להווייה שלמעלה מן הפירוד והמילה, שם "הופכת כל צחות מליצה לגמגום ואין-אונים".⁴⁰ נראה אפוא שלא בכדי, הרוגוצ'ובר איש ההלכה, ששתי המסורות התיאולוגיות להן היה קרוב יותר מכל הן שתי מסורות אלו של הרמב"ם וחב"ד, חייבו גם בתחום ההלכה שימוש מקסימאלי בקטגוריות פילוסופיות, כגון של עילה ועלול – עד למקום שלמעלה מן הפירוד, למקום שבו מתגלה כי אחרי הכול, ובתוך הכול, הדברים באים כאחד.

*

בשיחתו על חידוש זה של הרוגוצ'ובר אודות העילה והעלול בקניין הקידושין, מציג הרבי מליובאוויטש את שתי האופציות שבשאלת העילה והעלול, לא כסתירה שיש לפתור, אלא כשתי בחינות שרובד אחד שלהן משתקף בשתי דרכים בעבודת ה'.⁴¹ מעבר לאופן שבו הרעיון הפנימי שבדרשה מאיר את הנגלה,⁴² עצם הדילוג של

³⁸ זוהר, כרך ב (שמות), פה ע"א.

³⁹ זוהר, שם.

⁴⁰ מורה נבוכים, חלק א, פרק נח. בתרגומו של מיכאל שורץ.

⁴¹ בפנימיות התורה יחסי האיש והאישה ההלכתיים הנידונים בתורת הנגלה, הוא כמובן בדמותם של הקב"ה וכנסת ישראל. הרבי מראה כיצד ביחסיהם יש שה"קניין" הוא עילת ה"קידושין" ויש שהסדר מתהפך. תחילה מסביר הרבי את הטעם הפנימי למנהג שהתקבע בישראל לקדש דווקא בכסף (ולא בשטר או ביאה): "כי הענין של פנימיות הקידושין, דבקות ישראל בה', קשור דוקא לדרגה של 'כסף' – מלשון 'נכסוף נכספתי' – עבודה של אהבה, שעיקרה להביא לידי התקשרות ודבקות בה', ו'לית פולחנא כפולחנא דרחימותא' (= אין עבודה כעבודת האהבה)" (לקוטי שיחות,

הרבי מן הדיון הלמדני אל זה החסידי – על ידי המשפט המגשר לפיו "כל הענינים בנגלה שבתורה נובעים מפנימיות התורה, וכך בענינו"⁴³ – פותח פתח להתרת הסתירה על ידי ההתבוננות ברובד הפנימי: שתי הבחינות, שבמסגרת השיח הלמדני עמדו בסתירה זו לזו, במסגרת השיח החסידי עומדות הן בהכלה וברעות זו לזו: "אם 'העילה הוא הקנין' או 'העילה היא הקידושין'... 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ושתייהן קיימות בפנימיות הענינים"⁴⁴. לאור המורכבות הדינמית שבפנימיות הענינים הלא-לוגית של הנפש והנשמה, מובן כמובן כיצד שתי הדרכים בעבודת ה' נצרכות ומתחייבות אצל עובד ה' בכחינת "אלו ואלו דברי אלקים חיים". גמישות לא דיכוטומית זו שברובד הפנימי, מאירה לפתע את הנגלה: הציפייה ללוגיקה מחמירה המתרחשת בשיח הנגלה, מתגמשת ומתרככת;⁴⁵ צמד הבחינות שברובד

חלק טז, עמ' 235). לאחר הבנה של משמעות הכסף כותב הרבי ש"לפי זה תובן המשמעות הפנימית של שתי סברות הנ"ל לגבי קידושי כסף – אם 'העילה הוא הקנין' או 'העילה היא הקידושין' – אשר 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ושתייהן קיימות בפנימיות הענינים: הקנאת הכסף (אהבה) רומזת לדבקות ישראל בה', וקידושין (מלשון הפרשה והבדלה) רומזים לפרישות מעניני העולם הזה. וישנם שני אופנים לגבי הענין שהוא הראשון והוא 'העילה', בהתאם לסדר העבודה – בדרך ממטה למעלה, או ממעלה למטה: בעבודה שממטה למעלה קודם ענין הקידושין – תחילה צריך היהודי לפרוש מתאוות ועניני העולם הזה, ועל ידי כך מתעוררת אצלו אהבה ותשוקה לאלקות (קנין הכסף) – 'סור מרע' ואחר כך 'עשה טוב'. לעומת זאת, בעבודה שממעלה למטה הסדר הוא הפוך: לאחר התעוררות האהבה לאלקות, קנין הכסף, נוצר הקידושין – הפרישה מתאוות העולם הזה (לקוטי שיחות, חלק טז, עמ' 236. ההדגשות במקור).

⁴² אפשר לומר כי הדרשה החסידית (ראו בהערה הקודמת) מאירה את פשט פעולת הקידושין של האיש והאישה דלתתא כך: הקידושין, להבדיל מן הנישואין, למעשה בעיקר מפרישים את האישה משאר הגברים אך עדיין לא מכניסים אותה תחת כנפי הכונס – פעולה המתרחשת רק בנישואין. זוהי אכן הפרשת האישה מן "העולם הזה" על שלל גבריו, פעולה שעיקרה בפרישות. ברם שווי הכסף שהיא מקבלת מן המקדש היא פעולת הקירוב והאהבה המצביעה כי אין זו פרישות בעלמא אלא פרישות לשם קירוב משמעותי יותר, והרי זו נתינה שרק פותחת שפע רב של נתינה ואהבה.

⁴³ לקוטי שיחות, חלק טז, עמ' 235.

⁴⁴ לקוטי שיחות, חלק טז, עמ' 236.

⁴⁵ כמו שהיחס בין פרישות מן העולם הזה לבין אהבת ה' (ראו לעיל בהערה 41) הוא מורכב ולא דיכוטומי, ותלוי אדם, הקשר, אתרעותא דלתתא או אתרעותא דלעילא, הוא הדין גם ביחס שבין הקידושין לקניין. כשם שחוסר ההכרעה הברור בשאלה מי העילה ומי העלול בסוגיה בעבודת ה' היא מובנת מאליה לאור המורכבות והדינמיות של הנפש, כך הם פני הדברים גם לגבי חוסר

הפנימי חיות בשלום וברעות, מראות כיצד גם בנגלה "אלו ואלו" מתבטלים במבט
הנישא אל עבר "אֱלֹהִים חַיִּים".

ההכרעה בשאלה ההלכתית שהיא במסגרת "משל הקדמוני" שהנמשל שלו גבוה מעל גבוה
ומספק הגדרות לא צפויות ולא דיכוטומיות שיש להיפתח ולהיות קשוב אליהן.

מחלוקת מנחת חינוך-צפנת פענח:

האם עבד משוחרר שהוליד בגויותו חייב במצוות פרו-ורבו?
על תפיסת האני, האין והביטול החסידי במסגרת הדיון ההלכתי

מחלוקת ה'מנחת חינוך' וה'צפנת פענח'

על פי השורה הראשונה בשולחן ערוך 'אבן העזר', נראה כי הטעם למצוות נשיאת אישה הוא קיום מצוות פריה ורבייה: "חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט את הדמות וגורם לשכינה שתסתלק מישראל".¹ הגדרת מצוות פרו ורבו היא אפוא להעמיד צאצאים; אך דווקא צאצאים כאלו שייחשבו מיוחסים למוליד. לא בכל אופן של העמדת וולדות באופן פיזי הוולדות ייחשבו כמיוחסים למוליד, שכן שייכות ביולוגית איננה חזות הכול. אך לא זו בלבד: גם היחס בין ברייה ביולוגית כלשהי ביום אחד לאותה הברייה ביום אחר אינו תמיד חד-משמעי, ולעיתים היא יכולה להיחשב כשתי בריות שונות.² לפיכך לא מפתיע כלל לגלות כי יחסי מוליד-מולד עשויים להיות מורכבים ונזילים באופן שהוא לעיתים מפתיע.

¹ שולחן ערוך, אבן העזר, א, א.

² ובין הבריות המשתנות מיום זה ליום אחר, ישנן דרגות שונות של שוני. להלן נראה כי גר ועבד משוחרר שניהם כ"קטן שנולד", אולם בעוצמות שונות. גם המומר הופך על ידי המרתו לאדם אחר, אולם אחרות זו תופסת רק לגבי חלק מן המקרים ההלכתיים. כך למשל בפירושו של הרוג'צ'ובר את הברייתא הבאה: "ת"ר שחיטת מין לעבודת כוכבים פיתו פת כותי יינו יין נסך ספריו ספרי קוסמין פירותיו טבלין וי"א [=ויש אומרים] אף בניו ממזרין" (חולין, יג ע"א-ע"ב). מדוע לפי "יש אומרים" בניו ממזרים? לפי הגמרא בהמשך הסוגיה, עולה כי הסיבה היא משום שהמומר מפקיר את אשתו; אולם לאור העובדה שבברייתא "לא אמר שם אם גם אשתו נתממרה" (שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק ראשון, עמ' 16), הרוג'צ'ובר מפרש את הברייתא הסבר אחר ומפתיע, ונראה מדבריו כי כיוון שהמומר הפך לאיש אחר, אזי אם בא עתה על אשתו הרי שבצעם לא בעלה הוא שבא עליה אלא אדם אחר וזר! ("דזה דין כך והוה בגדר בא על אשת איש" [שו"ת צפנת פענח דווינסק, שם], על פי פירוש הרב אברהם בן שמעון, צפנת פענח הלכות אישות, חלק

לאור הבנה זו יש להתבונן בפסק הרמב"ם: "היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם הרי זה קיים מצוה זו. היו לו בנים והוא עבד ונשתחרר הוא והם לא קיים מצות פריה ורביה עד שיוליד אחר שנשתחרר, שהעבד אין לו יחוס".³ פרט לדרישתו כי ילדי הגר שהוליד בגיותו נדרשים להתגייר גם כן כדי שייחשב שקיים מצוות פרו ורבו, שאר דברי הלכה זו שניסח הרמב"ם היא פשט הגמרא ונתונה בקונצנזוס בקרב הפוסקים.

אולם ההלכה עצמה מעוררת שאלה הנתונה במחלוקת אחרונים: כאמור אב גוי שנתגייר קיים מצוות פרו ורבו בשל ילדיו מתקופת גיותו, ועבד שהשתחרר לא קיים מצוות פרו ורבו על אף ילדיו מתקופת עבדותו; אולם עבד שהשתחרר ויש לו ילדים מתקופת גיותו, האם קיים מצוות פרו ורבו או לא? ה'מנחת חינוך' פוטר דמות זו מפריה ורביה: "אם היו לו בנים בגיותו ונעשה עבד ואח"כ נשתחרר יצא בהבנים שהיה לו בגיותו כי בגיותו יש להם חיים וכן כתב בטו"א [=טורי אבן] להדיא ולא איכפת לך מה שהפסיק העבדות".⁴

ואמנם התבוננות בנימוקי הגמרא (ובעקבותיה הרמב"ם) הן לפטור הגר ממצווה זו ("דהא הוו ליה [ילדים]"⁵) הן לחיובו של העבד המשוחרר (הילדים שמוליד בעבדותו מעולם לא נחשבו כשייכים לו – "הכל מודין בעבד שאין לו חיים"⁶), מובילים הישר לפסיקתו של המנחת חינוך. הלוא אחרי הכול אותו האדם הנידון, שעבר את המסלול נוכרי-עבד-יהודי, "קיים פריה ורביה, דהא הוו ליה [ילדים]";

ב, עמ' כד). לאור זאת, מתיר הרוג'צ'ובר במקרה שבה אישה נתמררה, סעיף מחרם דרבינו גרשום הקל. אך האם זה אומר כי מומר הוא אדם אחר לגמרי? כנראה שפשר מילותיו "דזה דין" כוונתו לומר שאחרות זו רלוונטית רק לדין זה ועל פיה ניתן להתיר את חרם דרבינו גרשום הקל; אולם אחרות זו לא מוחלטת עד כדי כך שהוא יתיר על ידה את מצוות חליצה החמורה (וזאת בניגוד לדעת הגאונים) או יעגן אישה בשל כך, ומדבריו נראה כי אחרות זו תקפה יותר בדיני שמים (ראו שו"ת צפנת פענח דווינסק, חלק ראשון, עמ' 68 ושאר פולמוס החליצה המסעיר המתואר ומנותח בעבודת הדוקטור של ע' נבות, בין החילוני למומר בעת החדשה, משנתם ההלכתית של הרבנים הלאומיים – יצחק הלוי הרצוג, ב"צ מאיר עוזיאל ויחיאל יעקב ויינברג, עמ' 71-30), ואין לה כלל וכלל את עצמת האחרות שאצל גר ועבד משוחרר עליה נעמוד לקמן.

³ אישות, פט"ו, ה"ו.

⁴ מנחת חינוך, עמ' 3.

⁵ יבמות, סב ע"א.

⁶ יבמות, שם.

ציטוט זה שהוא נימוקו של התלמוד לפסיקתו של רבי יוחנן כי גר אינו חייב בפריה ורביה, לכאורה תקף באותה המידה לאדם שבין גויותו ליהודיותו עבר סטאטוס זמני של עבד. במילים אחרות: אם הסיבה לחיובו של העבד המשוחרר במצוות פריה ורביה הוא בזה שאין הילדים שהוליד בעבודתו נחשבים כשלו, בעוד שאלו שהוליד בגויותו כן נחשבים כשלו, הרי שלא נראית כל סיבה למתבונן בסוגיה זו לחייב במצווה פרייה ורבייה את הגוי האב שנעשה עבד ואז נעשה יהודי, שכן דומה כי אין כל הבדל בעניין זה בינו לבין גר רגיל.

ואף על פי כן, הרוג'צ'ובר חולק על המנחת חינוך: "דאף דגר שנתגייר כקטן שנולד ועבד שנשתחרר כקטן שנולד וכן שנעשה עבד כקטן שנולד, עי[ן]ן [סנהדרי[ן]] דנח ע"ב, אך נ"מ [=נפקא מינה] דגבי גר השינוי הוי על ידו בדעתו וברצונו, ואף דהוי פנים חדשות, עי' ע"ז דע"ה, ותמורה דל"א, ובשבת דקיב ע"ב,⁷ מ"מ הצורה עדיין קיימת עליו וכ"כ דמ"ש רבינו גבי כלי שרת שנשברו דאם חתיכן הוה כחדשים מ"מ קדשים חזינן דהצורה נשאר עליהם ושמן עליהן, וזה נקרא גדר שינוי הדרגי, אבל עבד הוא בא בגדר פתאומי, דכל זמן שהוא עבד כמו שאינו, עי' נזיר דסב ע"ב אין נפשו קנוי[ה] לו, והא דאוכל בתרומה ובפסח, זה רק מחמת אדון וכמו שכתבתי בזה, דבטל לרבו, וכן בעירוב עיין עירובי[ן] דעט ע"ב ודפכ ע"א, ונ"מ דגבי עירוב תחומין אין צריך עבורו ב' סעודות, עי"ש, ולכך אין עליו שם מציאות כלל ונעשה בריה חדשה ממש".⁸

אם כן, הן השינוי שעבר הגר והן השינוי שעבר העבד המשוחרר, אלו הם שינויים קיצוניים כל כך מבחינה הלכתית, עד ששני המשתנים הללו נחשבים "כקטן שנולד".⁹ אמנם הגמרא מעניקה את ההגדרה "כקטן שנולד" לגר דווקא,¹⁰ בעוד

⁷ המקורות הללו המשתייכים לרעיון ה"פנים החדשות", אינם עוסקים כלל בגירות, אלא הם הפניות לנושאים תלמודיים שונים המאוחדים ברעיון כי ישנה פעולה מסוימת שנעשית בגופו של דבר מסוים המעניקה לו "פנים חדשות": הסוגיה ממסכת עבודה זרה, עה ע"ב, מסבירה כי כלים שנאסרו וליבנם הם "כחדשים דמו" וכשרים, והסוגיה מבבלי מסכת שבת, קיב ע"ב כותבת כי סנדל הטמא טומאת מדרס, שנפסקו שני אונזיו ואז תוקן, הוא "כפנים חדשות" וטהור. הרוג'צ'ובר מפנה אפוא אליהם כחלק משיטתו המסנתזת סוגיות, על ידי תשומת הלב לרעיון המופשט שעומד בבסיסן. ראו על כך במאמר הרביעי בקובץ זה.

⁸ צפנת פענח מהדורא תניינא, עמ' 66.

⁹ ראו יבמות סב, ע"א.

¹⁰ ראו למשל יבמות סב, ע"א.

שהרחבתה של ההגדרה גם לעבד משוחרר היא למעשה כבר היסק של הרוגוצ'ובר;¹¹ היסק זה נובע מן הדינים המשותפים הן לגר הן לעבד המשוחרר הטורפים את הייחוס המשפחתי ובזה מתירים להם כביכול את העריות: הרוגוצ'ובר מפנה לקביעתו של רב חסדא כי "עבד מותר באמו מותר בבתו, יצא מכלל נכרי ולכלל ישראל לא בא";¹² טריפת ייחוס משפחתי כזה ביחס לגר, מוסברת בגמרא בכך ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי",¹³ ומכאן הרוגוצ'ובר רואה כי מתבקש להחיל הגדרה זו גם ביחס לעבד. אכן יתכן שהגדרה זו שייכת יותר לשינוי ההלכתי שעבר הגר מאשר לזה שעבר העבד, שכן עבד חייב בחלק מן המצוות (כאישה פטור גם הוא רק ממצוות עשה שהזמן גרמן) ואילו גוי אינו חייב במצוות (פרט כמובן לשבע מצוות בני נח) – ולכן אפשר לומר כי השינוי שעובר הגר משמעותי וחד יותר מזה של העבד המשוחרר.¹⁴

אף על פי כן, היות שהעבד "אין נפשו קנויה לו" בלשון הגמרא, והוא "בטל לרבו" בלשונו החסידית של הרוגוצ'ובר, שממשיך ומגדיר אותו "כמו שאינו" ו"אין עליו שם מציאות כלל" (כשהוא מוסיף ומראה כיצד דיני עירובין – שבהם יד העבד חשיבי כיד אדונו ["ידן כידו"]¹⁵) כאשר ל"מטפורה" זו נפקא-מינות ממשיות – תומכים בהגדרה זו) – לכן שחרורו כמו בורא אותו מ"אין" ל"יש" והוא "נעשה בריה חדשה ממש". ואילו גר, על אף שנעשה גם הוא כ"פנים חדשות", השינוי שלו אינו מ"אין" ל"יש" אלא מ"יש" ל"יש". שכן הגוי, בניגוד לעבד, הוא בעל קיום עצמאי – שהרי התהוות פניו החדשות על ידי גיורו היא "על ידו בדעתו וברצונו".¹⁶

¹¹ הסקה זו איננה בלעדית להרוגוצ'ובר וכבר רש"י הגדיר את השינוי שעובר העבד המשוחרר בדרך זו. ראו פירוש רש"י לגיטין, מג ע"ב, ד"ה "פקעו קדושי ראשון".

¹² סנהדרין, נח ע"ב.

¹³ ראו יבמות כב ע"א; סב ע"א; צז ע"ב.

¹⁴ ראו בשיעורו של הרב אשר וייס על "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בתוך: היכלא גיליון ג, ירושלים תשע"ג, (עמ' נו-סד) עמ' סב-סג (סעיף ד: "בעבד שנשתחרר אם הוי כקטן שנולד").

¹⁵ ראו עירובין, עט ע"ב; פב ע"ב. וראו שם בתוספות ד"ה "מפני שידן כידו", וראו הפנייתו לגיטין עז ע"ב: "יד עבד כיד רבו דמיא".

¹⁶ הרב יצחק גינזבורג מבהיר כי קביעתו של הרוגוצ'ובר, לפיה השינוי שעובר הגר מוגדר כ"שינוי הדרגי" ולא פתאומי, היא משום שהגיור הוא כאמור "על ידו בדעתו וברצונו" של המתגייר – ו"כל תהליך מודע הוא ממילא בשלבים". להפניה לשיעור המלא של הרב גינזבורג ראו בהערה הבאה.

השינוי הראשון המהווה "בריה חדשה ממש", הוא אפוא "שינוי פתאומי"; השני שבו "הצורה עדיין קיימת עליו" למרות פניו החדשות הוא "שינוי הדרגי".

על אף ההבחנה בין השינויים שמציג הרוגוצ'ובר, על פי פשט הסוגיה נראים דבריו של המנחת חינוך מדעתו של הרוגוצ'ובר. הלוא הגמרא והרמב"ם תולים את חיוב פרו ורכו של העבד המשוחרר שהוליד ילדים בעבדותו, בזה שאין ילדים אלו מיוחסים לו, ולא באיכות השינוי שעבר!

הרב יצחק גינזבורג, בשיעור שבו תרגם את צמד השינויים הנידון לשינויים המתוארים בפזיקה המודרנית, נדרש לשאלה זו ומראה כי רק לאור הבנת העולם הפילוסופי של המורה נבוכים, שהשפיע השפעה רבה על דרך חשיבתו של הרוגוצ'ובר, ניתן להבין את פסיקתו של הרוגוצ'ובר.¹⁷ כדי להבין טענה חשובה זו, נפתח בגלגולם של צמד המושגים "שינוי פתאומי" ו"שינוי הדרגי" שבגינם מחייב הרוגוצ'ובר בפרו ורכו את העבד המשוחרר הנידון.

הרוגוצ'ובר ופרשני המורה נבוכים

בהקדמה הרביעית ברשימת ההקדמות הפילוסופיות הפותחות את החלק השני של המורה נבוכים, כותב הרמב"ם: "[ההקדמה] הרביעית היא שהשינוי ימצא בארבעה מאמרות. במאמר העצם, וזה השינוי ההווה בעצם הוא ההוייה וההפסד, וימצא במאמר הכמה, והוא הצמיחה וההתוך, וימצא במאמר האיכות, והוא ההשתנות, וימצא במאמר האנה, והוא תנועת ההעתקה".¹⁸

נרבוני, פרשן המורה נבוכים הימי-ביינימי שעמו הרוגוצ'ובר הרבה להתפלמס ב'צפנת פענח על מורה נבוכים', פותח את פירושו להקדמה זו בהזכרת שני מיני השינויים הנידונים; אם לא בדיוק באותה הלשון אז לפחות ברעיון: "השינוי הוא ההתרשמות וההעתק מתאר אל תאר, אם פתאום, כחול הצורה וההפשטה, ואם

¹⁷ ראו הרב יצחק גינזבורג, שיעור מכ"ז תשרי תשע"ב, כפר חב"ד. נרשם על ידי איתאל גלעדי, לא מוגה, <http://www.malchuty.org/2011-01-20-01-37-36/2011-01-20-02-09-33/603--q-q.html>

¹⁸ מורה נבוכים, חלק ב, הקדמות.

בהדרגה מעט מעט, כחמום המים והתקררם.¹⁹ פרשן מאוחר יותר, אפודי,²⁰ כבר השתמש ממש בצמד המונחים המוזכרים אצל הרוגוצ'ובר, בהסבירו כי השינוי שעליו הרמב"ם מדבר, אשר קיים בארבעת המאמרות האלה, הוא ה"שינוי ההדרגי" ולא ה"שינוי הפתאומי", שכן השינוי האחרון הרי ימצא בכל עשרת המאמרות של אריסטו²¹: "שהשינוי ההדרגי והוא הליכה מתאר אל תאר אחר השתנה אליו בהדרגה ימצא בארבעה מאמרות, כי אי אפשר שיפורש שהשינוי הפתאומי ימצא בארבע מאמרות כי זה שקר כי השינוי הפתאומי יפול בכל המאמרות הי".²² גם בפירושו של הפרשן המודרני המשכיל ר' יצחק סטנוב²³ מוזכרים צמד השינויים כלשונם, בתוך הסבר מסודר ודיכוטומי על ההבדל שבין שני מיני השינויים: "השינויים הם ב' מינים, א' הוא שינוי פתאומי והם המשתנים פתאום בלי המשך זמן ובלי אמצעי בהשתנות החומר בלבישת הצורות המיניות אשר לפתע פתאום ישתנה צורת ליחת הבצה לצורת האפרוח וכן פתאום תשתנה צורת האפרוח ותעדר וילבש צורה הדוממת במותו... ב' הוא שינוי הדרגי והם המשתנים במדרגה אחר מדרגה בתנועה זמנית".²⁴

המיוחד הוא שהרוגוצ'ובר לא רק משתמש בצמד המונחים המתארים את שני מיני השינויים, שאותם סטנוב מביא כמו אפודי, אלא גם משתמש ב'שינוי הפתאומי' באותה הדוגמה בדיוק שמביא סטנוב – שינוי מביצה לאפרוח. בספר מכתבי תורה מסביר הרוגוצ'ובר מדוע אפרוח הבוקע מביצת טריפה (האסורה באכילה) מותר

¹⁹ ביאור לספר מורה נבוכים אשר בארו החכם ר' משה נרבוני, וינה תרי"ג, כא ע"א-ע"ב.

²⁰ על רבי פרופייט דוראן, ששמו העברי הוא רבי יצחק בן רבי משה הלוי, וכינויו הספרותי "האפודי" התקבל בשל האותיות "אפד" שבהן חתם על כתבי הפולמוס שלו עם הנוצרים (ראשי תיבות: אני פרופייט דוראן), ראו מ' מרגליות, אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, חלק ד, ירושלים תש"י, עמ' 1209-1211.

²¹ עשר המאמרות הן העצם, הכמות, האיכות, המצטרף (הסוג), המתי, האנה (המקום), המצב, הלו (הקניין), הפועל והנפעל. ראו על כך בספר מילות הגיון לרמב"ם, שער י.

²² פירוש אפודי למורה נבוכים, ב, הקדמות.

²³ לתקציר אודות דמות ססגונית זו ראו מ' פלאי, "האוטופיה בספרות ההשכלה העברית: דמות היהדות המודרנית בחזונו האוטופי של יצחק סאטאנוב", בתוך: מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים 35 (תשנ"ב) (עמ' 130-119) עמ' 120-119.

²⁴ פירוש סטנוב למורה נבוכים, ב, הקדמות.

באכילה, והבוקע מביצת עבודה זרה (האסורה בהנאה) מותר בהנאה;²⁵ לעומת זאת יין נסך (האסור בהנאה) שהחמיץ, אף החומץ ייאסר בהנאה. והלוא בשניהם מדובר על שינוי באובייקט האסור, ובמה נשתנה שינוי הביצה לאפרוח, הגורר גם שינוי של היחס ההלכתי אליו, לשינוי היין לחומץ, שאינו משנה דבר ביחס אליו מבחינה הלכתית? על מנת להסביר הבדל זה מציג הרוגוצ'ובר את שני מיני השינויים: "שינוי פתאומי" – סוג השינוי שבו מתהווה האפרוח, ו"שינוי הדרגי" – סוג השינוי שבו מתהווה החומץ מן היין; ההבדל בין שני סוגי השינויים הוא ההסבר להבדל ההלכתי בין שני סוגי המשתנים. שכן שינוי פתאומי כמו יוצר משהו חדש, עליו גם חלים דינים חדשים, ואילו שינוי הדרגי משאיר את אותו הדבר שהיה על אף שהוא מחיל בו שינוי: "וזה אריכות במורה בגדר שינוי פתאומות"²⁶ או שינוי הדרגי וזה הנ"מ [=נפקא מינה] בין חומץ לאפרוח גם באס"ה [=איסורי הנאה]."²⁷ הרוגוצ'ובר כותב כי ישנה אריכות במורה נבוכים על צמד סוגי השינויים, על אף שבפועל אריכות זו והשימוש במושגיו מתרחשת דווקא בקרב פרשניו של המורה, ואילו במורה עצמו הנושא די מובלע. נראה כי הרוגוצ'ובר אימץ כאן את פרשנותם של מפרשי המורה נבוכים בנושא זה, עד שהמורה עצמו כמו האיר לו באור פרשנותם.²⁸ מי מפרשני המורה הנזכרים הוא מקור ההשפעה המרכזי על הרוגוצ'ובר בסוגיה זו? התבוננות פילולוגית תעלה כי ההשפעה המרכזית על השימוש של הרוגוצ'ובר במושגים אלו מגיעה מכיוונם של אפודי או סטנוב, שכן הוא נוקט במונחים שלהם, ולא רק ברעיונות שלהם השותפים גם לנרבוני. הרב מנחם מנדל כשר מזכיר אפוא הן דברי האפודי והן את אלו סטנוב, וכותב על דברי הרוגוצ'ובר בנידון כי "מ"ש

²⁵ הרוגוצ'ובר מזכיר כי דין ביצת עבודה זרה שנעשתה אפרוח נתון במחלוקת בתלמוד הירושלמי, עבודה זרה, פ"ג ה"ה; דעת רב כהנא היא להתיר את האפרוח בהנאה ואילו דעת רב חזקיה היא לאסור. כאן הרוגוצ'ובר הולך עם דעת רב כהנא.

²⁶ נראה כי כוונתו ל'פתאומי' כפי שניכר ממקומות אחרים בהם הוא משתמש ברעיון. ציון זה חשוב בשל ההתבוננות הפילולוגית שנראה לקמן.

²⁷ מכתבי תורה, עמ' 61.

²⁸ על התייחסויות נוספות של הרוגוצ'ובר לפרשני המורה נבוכים, ראו במאמר השביעי שבחוברת.

אריכות במורה נ"ל שכוונתו לדברי האפודי על המורה הנ"ל;²⁹ כמובן משום שאפודי הוא המקור לדברי סטנוב. יחד עם זאת, עמידה על העובדה כי הרוגוצ'ובר משתמש באחד המושגים המופשטים של השינוי ביחס למקרה קונקרטי שהוא גם המקרה הקונקרטי שבעזרתו סטנוב מדגים מושג מופשט זה, דומה כי מטה את הדעת לומר כי ההשפעה המרכזית על הרעיון הלמדני של הרוגוצ'ובר היא דווקא מצד פירושו של ר' יצחק סטנוב.

איך אני

אנו רואים כיצד הרוגוצ'ובר, בעקבות פרשני המורה ובראשם סטנוב, משתמש בצמד המונחים הפילוסופיים המתארים שני מיני שינויים בהקשר של שינויים פיזיקאליים. על כן ליחת ביצה שהופכת לאפרוח עוברת "שינוי פתאומי" – היא משנה צורתה לחלוטין והופכת "מאין ליש" לדבר אחר לגמרי. לאור שינוי פיזיקאלי זה, שאין להכחישו, יש להתבונן בשינוי הפתאומי שעובר על העבד – שינוי שאינו הסכמי בלבד אלא אונטולוגי וממשי: הוא "נעשה בריה חדשה ממש" בדיוק באותו האופן של הביצה שהפכה אפרוח. לשון אחרת: כפי ש"שינוי פתאומי" מסמן שינוי צורה³⁰ ממשי בעולם הפיזיקאלי (שממנו כאמור נובעים נפקא-מינות הלכתיות – אפרוח הבוקע מביצת טריפה או ביצת עבודה זרה מותר באכילה), כך ה"שינוי הפתאומי" המסמן שינוי צורה הלכתי (מגוי לעבד או מעבד ליהודי) אינו נופל בממשותו משינוי הצורה הפיזיקאלי. ו"אדרבה" יש לומר: אם ב"עלמא" כך, ב"אורייתא", שבהסתכלות בה הקב"ה "ברא עלמא", על אחת כמה וכמה.

הרב יהושע מונדשיין, בעמדו על השפעות חסידיות על הלמדנות של הרוגוצ'ובר, רמז לכך שיש להבין את ההבדל שבין שינוי הדרגי לשינוי פתאומי על פי המחשבה החסידית שעסקה רבות בהבדל שבין "יש מיש" ל"יש מאין",

²⁹ מפענח צפונות, עמ' 231. יש לציין כי בנו של הרב מ"מ כשר, הרב מ"ש כשר, בעיסוקו בחילוק של הרוגוצ'ובר בין השינוי של הגר לזה של העבד, מפנה גם אל דבריו של נרבוני (פרקי מבוא בראשית, עמ' 27, הערה 20).

³⁰ כמובן האריסטוטלי.

בהתאמה.³¹ עניין זה ניכר היטב בדבריו של הרוגוצ'ובר המגדיר את העבד כ"אין" ואת שאר בני האדם כ"יש". על אף שסטנוב לא תיאר בלשון "יש מאין" את השינוי מביצה לאפרוח, התיאור החסידי של פעולה טבעית זו הייתה מתארת אותו כך בהחלט, שכן לפי תורת החסידות שינוי פתאומי מתרחש רק כאשר נכנס טריז של "אין" בין שני מצבי "יש".³² אפשר לראות זאת בדברי האדמו"ר הזקן שמדבר על המעבר בין אין ליש, הן של האפרוח והן של עבד ה', ובכך אולי מסביר כיצד דווקא האפרוח והעבד מצאו עצמם אצל הרוגוצ'ובר תחת קטגוריה זו: "א"א [=אי-אפשר] להיות בחי[נת] אתהפכא מבלי שתקדים תחלה בחי' אתכפייא שהיא בחי' בטול בטל רצונך כו'. וכנודע שא"א להיות התהוות יש מיש כמשל הגרעין הנזרע בארץ שמתרקב תחלה ונעשה בחי' אין ואז יכול להיות צומח גם בתוספת מרובה ע"י כח הצומח שבארץ. משא"כ קודם הרקבון שהוא עדיין בבחי' יש. לכן ארז"ל ביציא' אפרוח מן הביצה כי קא גביל עפרא בעלמא הוא כו'. וכך א"א להיות מבחי' אהבה שבלעומת זה בחי' אהבת ה' אם לא שתקדים תחלה בחי' בטול".³³ לשונו של הרוגוצ'ובר המשתמשת בסוגיית הפרו ורבו באותם המושגים שבהם משתמש בחסידות האדמו"ר הזקן, ולפיה "עבד כמו שאינו" ו"בטל לרבו", יתכן ורומזת לאפשרות כי הקריאה הנכונה של דבריו היא באור הספרות החסידית; לכן להמשך הבנת דבריו על מושג העבד נמשיך עם ספרות זו. הבנת מושג העבד לאדון כול, יבהיר היטב את מושג העבד לעבדים שמציג הרוגוצ'ובר, שיש לו כאמור נפקא-מינא הלכתית מובהקת.

הרבי הרש"ב, האדמו"ר החמישי של חב"ד, עמו הרוגוצ'ובר היה בקשר, מסביר ממש באותה לשון של הרוגוצ'ובר את מושג העבד; ההבדל הוא רק שבדברי החסידות הנפקא-מינא היא לא הלכתית אלא רוחנית: "הנה ידוע דביטל העבד הוא בעצם מהותו דוקא, דזהו ההפרש בין ביטל דעבד להביטל דשר, דביטל הוא בהכחות שלו לא בהעצם דבעצם מהותו הלא דבר הוא במציאות בפ"ע [=בפני עצמו], והביטול שלו הוא בשכלו ובכחותיו לדון ולשפוט ע"פ רצון המלך וליעץ בכל דבר כו'... אבל העבד אינו שום דבר בפ"ע כלל כי נתבטל בעצם מהותו בהנתינה והמסירה שנתן א"ע [=את עצמו] אל האדון וה"ה [=והרי הוא] כמהות

³¹ ראו הרב י' מונדשיין, מגדל עז, עמ' צח.

³² באופן עקרוני וכולל על פי החסידות, כל מעבר בין שני "יש" עובר דרך נקודת "אין".

³³ תורה אור, פט ג.

האדון ממש, וממילא כל שכלו וכל כחותיו וכמו הרצון והתענוג שלו הכל הוא כחותיו של האדון כו'... וז"ע משה עבדי ודוד עבדי שהוא הביטול בעצם המהות דוקא כו', ומשה ה[ה] נשמה דמ"ה שבמ"ה שהוא הביטול בעצם שמצד האור כו', וידוע דגם בגופו הי' בכחי[נת] ביטול בעצם... עד שהי' כלי לדבר ה' כו'... ודוד ידוע שהוא נשמה דב"ן דעיקר הביטול הוא בהחומר דוקא דהיינו בהלבושים כו'... וזהו בחי' עבד שהוא הביטול בעצם מהות היש דוקא".³⁴ אם כן, היות שהעבד הוא כ"דא אריכתא" של האדון, אזי להיות עבד לאדון כול, מגדיל את האדם ומוציא את הנפש האלוקית שלו מן הכוח אל הפועל ביתר שאת.

וזוהי אגב ההבנה שצריכה להיות אודות מושג הביטול החסידי: הביטול, באופן פרדוקסאלי כביכול, מאפשר להעצים את האדם לגבהים שאין גבוהים מהם. השאלה היא רק למה מתבטלים – יש לבחור את מושא הביטול הגבוה ביותר. שהרי, על אף הפרובלמטיקה המוסרית בעצם עקרון העבדות בעולם האנושי, ביטול של עבד לאדון השייך לתרבות גבוהה, עשוי למקם אותו במקום גבוה יותר מבחינה תרבותית (כפי שנראה בהמשך בדברי הרבי הרש"ב); ביטול של עבד כנעני לישראל, מעלה אותו לרף קיום מצוות גבוה יותר מאשר זה שהיה לו בהיותו נוכרי, עד שעם השתחררותו, לאחר שביטל עצמו ליהודי, הופך העבד בעצמו להיות ליהודי.³⁵ וביטול עבדי ה' לה' הופך אותם למרכבה לשכינה – דבר זה מבטל אולי את החופש הבהמי שלהם אבל מזכה אותם בתמורה בחופש אלוהי הגבוה יותר. ספירת החכמה הפותחת את סדר ההשתלשלות ומהווה "ראשית חכמה" ("משה היה נשמה דמ"ה" – כח מ"ה – חכמה) היא ספירת ה'ביטול', שכן כל תהליך של למידה מתחיל מביטול לתוכן הניתן (עוד לפני הכנסת ה'בינה' שרק ממנה "דינין מתעריין", שכן הבינה היא תחילת הסובייקט הנפרד וה"אני"). היות שכל הקיום מבוסס על ביטול, יש רק לבחור למי להתבטל.

להבנה נוספת של מושג העבד וכיצד מציאות העבד היא מציאות האדון, נתבונן בדוגמה נוספת שמביא הרבי הרש"ב מ"עבד לעבדים", על מנת להבין את מציאות העבד לאדון כול. הדוגמה הזאת מובנת על רקע הפער התרבותי שהיה מובנה בתקופת העבדות בין העבדים לאדונים: "כמו העבד העושה מלאכה להאדון כמו

³⁴ המשך תער"ב, חלק שלישי, המשך בכתב שלא נאמר, א"ש.

³⁵ על הבעיה המוסרית כמו גם הצורך המוסרי הקיים בעבדות והחיוב שהאדון יהיה אדם רם מעלה, ראו אצל הראי"ה קוק, עין אי"ה על מסכת ברכות, פרק שביעי, כג.

כלי וכה"ג [=וכהאי גוונא] שמהדר בהמלאכה שתהי[ה] בתכלית הנוי והיופי ויהי[ה] תפארת להאדון כו', והנה ההידור בנוי ויופי הדבר ה"ה [=הרי הוא] ע"י התענוג ודוקא ע"י התענוג בעצם הדבר כו' (וכמו עד"מ אומן הטוב שעושה כלי ומהדר במלאכתו שתהי' בתכלית הנוי והיופי ביותר שזהו רק מצד העונג היינו הגישמאק שיש לו בעצם הדבר, לא רק מזה שתהי' נאה ויהי' בזה תפארתו לפני בנ"א, דבזה לבד אם אין לו גישמאק בעצם הדבר לא יהי' ההידור בפועל, כ"א ע"י הטוב טעם והגישמאק שיש לו בעצם המלאכה עי"ז הוא ההידור והתפארת בא ממילא כו', וכמו"כ הוא בהעבד שההידור שלו אינו רק מהתפארת שיהי' להאדון כ"א מפני הטוב טעם והחיות שיש לו בעצם המלאכה להדר בה בכל היכולת שתהי' ביופי ביותר כו'), וגבי העבד זהו רק מפני שהעונג והחיות של האדון הוא העונג שלו כו', שהרי העבד מצ"ע [=מצד עצמו] אינו בערך שיהי' לו חיות ותענוג במלאכה גם כשתהי' בתכלית ההכשר, כי חושיו אינם דקים כ"כ ואינם חושים מופשטים שידע וירגיש העונג שבזה כמו האדון שהחושים שלו דקים ומופשטים ויודע מעלת הדבר איך שהוא דבר עונג בעצם כו', אבל העבד אינו שייך לזה שידע וירגיש הדבר, כ"א מה שהתענוג של האדון הוא התענוג שלו כו', וזהו מפני הנחת עצמותו שאינו מציאות לעצמו כלל וכל מציאותו הוא רק מציאות האדון ע"כ התענוג של האדון זהו עצמו התענוג שלו וזהו חיותו כו'... וכמו"כ הוא במצות שהתענוג שלמע[לה] זהו התענוג שלו שיש לו חיות ועונג בעצם המצוה הגם שאינו יודע כלל מע[לת] וערך המצוה, אך מצד הביטול העצמי שלו לעצמות א"ס שאינו מציאות לעצמו כו', משו"ז יש לו חיות ועונג בעצם בהמצוה שזהו התענוג שלמע' כו', והוא חי בזה בבחי' חיות עצמי לא רק בבחי' חיות המתפשט כ"א בבחי' חיות עצמי ממש כו'." ³⁶

מן המקורות החסידיים הגדרתו של הרוגוצ'ובר את העבד מתבהרת. ממבט ראשון, ההגדרה של הרוגוצ'ובר את העבד עשויה להיות קשה לאוזניים ההומניסטיות של האדם המודרני. אך מנקודת המבט הפסיכולוגית של החסידות למושג העבד, נראה כי אין הכוונה לשלול מהעבד את אנושיותו ואת קיומו; ³⁷ מה שיש כאן הוא ניתוח פסיכולוגי של העבד וגזירת מסקנות מניתוח זה. אין זו אמירה

³⁶ המשך תער"ב, חלק ראשון, ש"פ ואתחנן, תער"ג, עמ' שנג.

³⁷ וראו להלן את דברי הגמרא על "עם הדומה לחמור", שנראה שעל פי החסידות ייקראו על פי ההצעה הזו.

נורמטיבית, כי אם אמירה פסיכולוגית. רק שלמסקנות הניתוח הפסיכולוגי – הנשען על התפיסה החסידית המרכזת את קשיחות ה"אני", מפוגגת את אשליית הנפרדות ורואה את פעולת הביטול כפעולה מרכזית בקיום האנושי – ישנן השלכות נורמטיביות: הביטול הפסיכולוגי פועל פעולה אונטולוגית, שלה יש כמתבקש השלכות הלכתיות. ודומה כי יחסי המשל-נמשל כאן מתהפכים ליהודי שחי בתרבות שלנו המשוחררת ברוך ה' מעבדות: רק על פי הבנת הביטול של עבד ה' יובן אותו הביטול של העבד המופיע במשל ונידון פילוסופית והלכתית אצל הרוגוצ'ובר.

בחזרה למחלוקת צפנת פענח-מנחת חינוך

נשוב עתה אל דברי הגמרא והרמב"ם שקודם נראו נוטים לדעת המנחת חינוך, (שכאמור סובר כי גוי שהוליד, לאחר מכן הפך לעבד ואז השתחרר, פטור מפריה ורביה) ונראה כיצד הם מאירים עתה באור הצפנת פענח. לשם כך נחזור מעט אחורה ונקרא את סוגיית הגמרא מחדש. כאמור הסיבה לפסיקתו של הרוגוצ'ובר, שאכן אינה נמצאת במפורש בסוגיית הגמרא, היא איכות השינוי שעובר העבד בקבלת העבדות ובהשתחררותו. "שינוי פתאומי" זה הוא כאמור משמעותי יותר מהשינוי של מי שהוגדר "קטן שנולד", עד כדי כך שהתייחסות ילדי הנידון אחריו בהיותו גוי (אשר היו ממשיכים להתייחס אחריו אם היה מתגייר) נעלמת עם הופכו לבריה חדשה הנבראת בקבלתו את העבדות. נימוקו להגדרת העבד באופן זה הוא התבוננותו בסוגיות אחרות העוסקות בדיני העבד, שבעטיין ועל-ידי צירופן יחד קובע הרוגוצ'ובר את אי-קיומו העצמי כביכול של העבד. מהלך זה, שבו מן ההלכות התלמודיות השונות המגדירות את העבד ביחס לבעליו קובע הרוגוצ'ובר הגדרה מטפיזית-קיומית לגביו, ואז מן הגדרה זו הוא קובע את מהות השינוי שעובר העבד וממנו הוא מסיק את הדין ההלכתי של העבד לאחר שחרורו ביחס לעברו כגוי, הוא דוגמה לייחודיות שיטתו של הרוגוצ'ובר, המסרב לקריאה מקומית של הסוגיה וקורא את שורות הש"ס כולו ואת בין שורותיו כסוגיה אחת שלימה, ובלא מורא מהין להגיע על ידי זה לקריאת תלמודיות חדשות שבהן הגדרות מטפיזיות-פילוסופיות וקביעות הלכתיות נורמטיביות משמשות יחדיו נעדרות חיץ ביניהן.

אמנם לפי הרב יצחק גינזבורג הגדרתו של הרוגצ'ובר למעמדו (או אי-מעמדו) של העבד מוצאת אחיזה גם בסוגיה המקומית – לדבריו המילים "אין לו יחוס" של הרמב"ם (שכאמור מבוססות על דברי התלמוד ומנמקות את סיבת החיוב של העבד המשוחרר בהולדת צאצאים) מתפרשות אצל הרוגצ'ובר באופן רדיקלי ומיתרגמות לכך ש"אין עליו שם מציאות" (שהיא למעשה הסיבה לכך ש"אין לו יחוס"). קריאה זו את דברי הרמב"ם למעשה מסתברת ביותר לאור העובדה כי דברי הגמרא על כך שלעבד "אין חיים"³⁸ מתבססים על דרשה שמבטלת כביכול, מבחינה הלכתית, את האלמנטים האנושיים בכלל מן העבד, ולא רק את האלמנטים הנוגעים אל היחס לצאצאיו: "אמר רב הכל מודים בעבד שאין לו חיים דכתיב שבו לכם פה עם החמור עם הדומה לחמור".³⁹ קריאה מעין זו מוסיפה אלמנט חשוב לסוגיה: החיוב התלמודי של העבד המשוחרר בפרייה ורבייה בנימוק שהילדים שהוליד בעבדותו אינם שלו, מכיל גם את ההסבר לנימוק זה או אולי את תרגומו העמוק – מעמדו חסר המעמד של העבד, המוסבר באופן ברור בספרות החסידית.

יחד עם זאת, יש לתת את הדעת על דילוג "פתאומי" הקיים כביכול בדברי הרוגצ'ובר: הגדרה זו של העבד כ"אין" משמשת לכאורה רק כנימוק לשאלה העקרונית מדוע ילדיו של העבד אינם נחשבים כשייכים לו. ואז, מתוך הגדרה הלכתית ייחודית זו, עובר הרוגצ'ובר לתלות את הבעיה ההלכתית הנוגעת לעברו של העבד כנוכרי דווקא באופי השינוי שהוא עבר. ישנו אפוא דילוג ממצב שבו עיקר השאלה הוא מעמדו של העבד, אל קריאה שבה הדגש הוא על השינויים המטלטלים שהעבד עובר. אמנם יסוד עקרוני לרעיון מצוי ברעיון התלמודי של "כקטן שנולד דמי", אולם לא די בזה כדי להסביר את ההבדל שבין השינוי שעובר העבד לזה שעובר הגר וכך גם עולה במפורש מדברי הרוגצ'ובר.

אולם העניין הוא פשוט: הרוגצ'ובר לוקח ברצינות את מעמד העבד כ"אין" העולה מן הסוגיות ומן החסידות. העובדה שכעבדי ה' אנו חוזרים לאין באופן

³⁸ להעיר מיוני גארב כי המילה הארמית "חיים" נשמעת בהברה יידית כמו המילה "חיות", וזו אכן ניתנת להיתרגם, באופן מסוים אך פשוט, ל"שם מציאות". ולא מן הנמנע כי לפירושו המקורי של הרוגצ'ובר (שדיבר כמסתבר בהברה יידית) את המשפט בגמרא, לפי הרב גינזבורג, יש קשר לקונוטציה היידית שיתכן ועלתה לו מתוך המילה הארמית.

³⁹ יבמות, סב ע"א. יחד עם זאת ברי שהבחירה של הרוגצ'ובר לקרוא באופן זה את הסוגיה היא נגזרת של הקריאה הסינטטית של כלל הדינים הנוגעים במושג העבד.

ממשי בכל רגע של ביטול אליו יתברך, יתכן ומצביעה על כך ש"מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא"⁴⁰ וגם ביטול העבד דלתתא היא ממשית לגמרי. והלוא עולה מדברי הפילוסופים ששינוי זה מ"אין ליש" מסמן בריאה חדשה ממש. קריאת הסוגיה באופן פילוסופי-חסידי מכריחה לומר כי העבד המשוחרר הופך ל"בריה חדשה ממש" כלשונו של הרוגוצ'ובר והוא לא רק "כקטן שנולד" כלשון התלמוד ביחס לגר; ושואם על העבד חלה צורה חדשה "ממש" הרי שילדיו מתקופת היותו נוכרי אכן שייכים לבריה שהיא כבר אחרת "ממש". וכל זה לא משום שהרעיון הפילוסופי משמש כסמכות הלכתית, אלא פשוט משום שהתבוננות בנתונים ההלכתיים דרך תבנית חשיבה פילוסופית-חסידיה מכריחה להגיע למסקנה הלכתית זו.

עולה אפוא כי המחלוקת של הצפנת פענח עם המנחת חינוך אינה מחלוקת בין שתי קריאות שונות של טקסט; ניתן לומר כי יש כאן שני רבדים שונים של הסתכלות על הברייה המורכבת כל כך שנקראת אדם, שקיומה העצמאי יחסי משנראה, ביטולה לסביבתה הוא ברצוא ושוב, ושביטול אמיתי לאדון כול טורף את קלפי ההתבטלות היחסיים בכל עת ורגע. ובעוד שהמנחת חינוך רואה באופן מתבקש ופשוט בגוף אחד הנושא נפש אחת אישיות קוהרנטית אחת ומתמשכת, הרוגוצ'ובר שהיה חסיד חסידות חב"ד⁴¹ שעמלה להחזיר את ה'אני' ל'אין' בכל רגע תוך התבוננות מתמשכת במוחלט העליון, תפס את מושג האישיות כיחסי, נזיל ו"כלא חשיב" הרבה יותר.

עוד על ביטול ואין חסידי-הלכתי

לסיום, לאחר שראינו כיצד מושג האין והביטול החסידי מאיר ומבהיר את ההמשגה ההלכתית-פילוסופית של הרוגוצ'ובר, נציג למען השלמת הדיון שתי סוגיות הלכתיות נוספות שבהן נרמזות השפעות חסידיות דומות על דבריו ההלכתיים של הרוגוצ'ובר בסוגיות שבהן ישנו שימוש במושגים של איון וביטול.

⁴⁰ ברכות, נח ע"א.

⁴¹ יש לציין כי המחלוקת כאן היא מחלוקת פנים-חסידיה, שכן המנחת חינוך היה קשור לחסידות גם כן.

נפתח בדיון העוסק בדקויות הגדרת השרפה והביטול בהלכה של אובייקטים מסוימים. הרוגוצ'ובר מוצא לנכון לחלק את ההלכות המצוות על השריפה ל"ג' גדרים"⁴²: הראשון מוגדר על ידי הרוגוצ'ובר כמצווה חיובית לשרוף ("מצווה ממש"⁴³), שבה הדגש הוא על האש – על שריפת האובייקט, ולא על המצווה השלילית של כליון האובייקט. הרוגוצ'ובר מביא את מצוות השרפה העומדות תחת קטגוריה זו, וביניהן דעת רבי יהודה – החולק על דעת החכמים לפיה יש דרכים שונות להיפטר מן החמץ – ופוסק כי "אין בעור חמץ אלא שרפה"⁴⁴. הגדר השני מגדיר את מטרת השרפה לא "לשמה", אלא לשם שלילת האובייקט הנשרף: "כדי שיכלה"⁴⁵. בין המצוות הכלולות תחת קטגוריה זו עומדת דעת רבי יהודה הנשיא הסובר: "תשביתו שאור מבתיכם" – דבר שהוא 'בל יראה' ו'בל ימצא'. ואי זה? זה בשריפה"⁴⁶. לשיטתו של הרוגוצ'ובר, בניגוד לדברי רבי יהודה המגדיר ביעור חמץ כשרפה, לדעת רבי יהודה הנשיא השרפה היא רק הדרך שבה ניתן לגרום לחמץ שלא יראה ולא ימצא לחלוטין.

ובבואו להגדיר שלילה נוספת, חזקה יותר באופייה מן השלילה המוגדרת ככליון הדבר (היות שאיסור השימוש באפר הנשרף מעיד על שלילה חזקה יותר מן השלילה האחרונה), מעין שלילה גבוהה שניתן לומר עליה כי היא "שלילה חיובית", כותב הרוגוצ'ובר כי הדבר הנשרף לא די שיישרף, ואף לא די לו שיכלה; זקוק הוא "שיהיה אין"⁴⁷. שרפת אובייקט המשמש כעבודה זרה, אפרו אסור בהנאה,⁴⁸ ולכן הוא מוגדר על ידי הרוגוצ'ובר תחת קטגוריה שלישית זו. העובדות כי המושג 'אין' שגור ביותר בשיח החב"ד די שהיה קרוב להרוגוצ'ובר, ושכאן הרוגוצ'ובר אף עושה בו שימוש באותו האופן שנעשה בו שימוש במסגרת שיח חסידי זה – כגון בדברי האדמו"ר הזקן שראינו לעיל על "הגרעין הנזרע בארץ שמתרקב תחלה ונעשה בחי[נת] אין" – רומזות לכך כי הבנת עומק חילוקו

⁴² שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק א, עמ' צה.

⁴³ שו"ת צפנת פענח החדשות, שם.

⁴⁴ משנה פסחים פ"ב מ"א.

⁴⁵ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק א, עמ' צו.

⁴⁶ ירושלמי פסחים פ"ב ה"א.

⁴⁷ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק א, שם.

⁴⁸ ראו רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פ"ז, ה"י.

המשולש של הרוגוצ'ובר טמון בהתבוננות במקורות המשגת החילוק; בתורת החסידות. בעזרת התורה המיסטית השמה דגש על ה'אין' והביטול, מוצא הרוגוצ'ובר את הניסוח לשלילות מסדרים שונים שלהם לא די בשפה הלמדנית והפילוסופית-אריסטוטלית שלרוב הספיקה לו ככלי המשגה מופלאים ולא שגרתיים.⁴⁹ על כן פונה הרוגוצ'ובר לעבר השפה המיסטית המקלה את הדיון בהפשטות מסוג זה, אל הטרמינולוגיה החסידית הזמינה לו במסגרת חייו באקלים חסידי ומקנה רזולוציות גבוהות של ביטול והתאינות שלא מצויות בשפות שעוסקות בעיקר במה ש'יש'. ויש להוסיף כי השימוש במושג החסידי לשם המשגה הלכתית, אינה מסתיימת בהשאלת מושג גרידא; שכן דומה שהמושג אינו מגיע כמילה ריקה אלא מביא הוא עמו את ה"נפש" שבו, בלשונו של לודוויג ויטגנשטיין.⁵⁰ הצליל הכרוך במילה והמטען המוכל בה משפיעים על קריאת הטקסט המומשג ומציבים אותו כחלק מן השיח שילד את המושג.

דיון הלכתי-חסידי נוסף שמזכיר מבחינה זו את מה שראינו זה עתה, עוסק בהלכה שבה נידון ביטול האדם. עולם ההלכה אמנם עמוס בדיונים על דברים הבטלים לדברים אחרים המרכזיים מהם; ברם קביעה אודות ביטול של אדם אינה כה שכיחה בהלכה, ודיון אודותיה מפי למדן שהוא חסיד של חסידות שעסקה בביטול האדם ללא הרף, מכריח לפרש את דבריו בהתאם לשיח הדומיננטי בנידון שלא היה זר כלל לכותב.

אם כן, את דברי ה'כסף משנה' כי "אין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה, לא בעודו בתוך המקוה",⁵¹ מוכיח הרוגוצ'ובר מן התוספתא הבאה: "יש כאן שהוא

⁴⁹ לדוגמה חשובה לזה ראו אצל הרב ד"ר י' ברנד, "פילוסופיה בשירות ההלכה – עיון בבעיית האישיות המשפטית", בתוך א' רוזנק, (עורך), הלכה מטה-הלכה ופילוסופיה, ירושלים תשע"א, עמ' 187-225. יש לציין כי הרבי מליובאוויטש, בניסיונו להגדיר בדומה להרוגוצ'ובר גדרי שלילה מסדר שונה – זו חזקה מזו – דווקא כן בונה את הגדרותיו על השיח הלמדני-פילוסופי-אריסטוטלי. הרבי מביא בשם הרוגוצ'ובר את חלוקת החמץ ל"צורה" ו"חומר" ומשתמש בו, אולם בונה חילוק פילוסופי מורכב יותר: 1. צורה; 2. חומר השייך לצורה; 3. חומר המופשט מן הצורה. איסור אכילת חמץ שייך אפוא ל"צורה" של החמץ, איסור הנאה מחמץ נאמר גם על החומר של החמץ השייך לצורה כלשהי, ואילו איסור "בל יראה ובל ימצא" מתייחס גם לחומר של החמץ המופשט מכל צורה (ראה לקוטי שיחות [בתרגום לעברית], כרך טז, עמ' 93-94).

⁵⁰ ראו ל' ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגום: ע' אולמן-מרגלית, ירושלים, תשנ"ה, § 530.

⁵¹ כסף משנה על הלכות אבות הטומאה, פרק ו, הלכה טז.

אמר טהרני וטמאתיו. כיצד? מקוה שיש בה מ' סאה מכוונת, ירד וטבל בתוכה הוא טהור ומקוה טמא – ה"ז [=הרי זה] אומר טהרני וטמאתיו".⁵² ניסוח התוספתא כי טומאת המקוה (בשל חיסורה מן הארבעים סאה הנדרשות לה, עם עליית הטובל מן המקוה וטיפות מים המחסרות את השיעור המכוון על גופו) באה ביחד עם טהרת הטובל, מראה כי הטהרה באה עם עליית האדם מן המקוה. שכן אם נאמר שהטהרה חלה בעוד שהאדם בתוך המקוה, טרם עלייתו, יוצא כי אין טהרת האדם באה ביחד עם הטומאה – זאת בניגוד לדיוק בתוספתא – שהלוא בעודו בתוך המקוה, המים עדיין לא נחסרו משם ולכן המקוה עוד לא נטמא. ולאחר שהרוגוצ'ובר מביא מקור לדברי הכסף משנה, הוא גם מביא סיבה לדבריו מדוע אין הוא נטהר טרם צאתו מן המקוה: "והגדר, דאז עדיין הוא בטל להמקוה".⁵³

החידוש של הרוגוצ'ובר בטעם אי-היטהרות הטובל עד צאתו מן המקוה, לפיו בפעולת הטבילה ובשהות בתוך המקוה בטל הטובל, הוא חידוש גדול בשדה הלמדני; ברם בעומדו מול העולם החסידי, יש לומר כי הוא רעיון חסידי עתיק וידוע. ויתכן לומר כי חידושו העצום של הרוגוצ'ובר כאן, לאחר שמצא לדברי הכסף משנה מקור בתוספתא, הוא מציאת מקור בתורת הנגלה לרעיון החסידי. ונמצא שמה שמשמש כטעם וסיבה למקור מנקודת המבט של הלמדן, משמש כמקור מנקודת המבט של החסיד. הרעיון החסידי הנידון מובא בדברי האדמו"ר הזקן שמסביר כי ה'ביטול' מבחינה רוחנית, הוא תנאי לשלמות הטבילה – ואף טעמו: "כאשר יבטל האדם א"ע [=את עצמו] מכל וכל בהיותו טובל במקום ואז יכוון המעשה דטבילה אל מה שבלבבו ביטול רוחני ואז יגרום למע[שה] בחי[נת] הביטול... ולא די במעש[ה] הטבילה עצמה בלתי כוונה בביטול רוחני... וזהו הטעם דטבילת המקוה בכלל".⁵⁴ קשר מהותי זה שבין הביטול לטבילה אף מתבטא בקשר הלשוני: "וזהו הטעם דטבילת המקוה בכלל ואותיות ביטול כאותיות הטבילה אלא שנתחלף הוי"ו בה"א בלבד".⁵⁵

⁵² תוספתא פרה, פ"ח ה"ו.

⁵³ שו"ת צפנת פענח החדשות, חלק א, עמ' קסה. או בניסוח במקום אחר: "דקודם לזה נתבטל להמקוה" (שו"ת צפנת פענח וורשא, עמ' רכ).

⁵⁴ סדר תפילות מכל השנה, חלק שני, עמ' 318.

⁵⁵ סדר תפילות מכל השנה, שם.

*

מרבית השפות עוסקות בעיקר ב'יש'. אולם בשפה הפנימית של עולם החסידות, שנושא את הדגל "אין עוד מלבדו" ורואה כיצד הבריאה כולה מתבטלת לבוראה, נוכחת היחסיות של ה'יש' הזה; אך כך גם יחסיות ה'אין' – זאת בעמידה מול ה'יש' האמיתי' שחורג לחלוטין מן השפה. והיות שהאובייקטים והמצבים ההלכתיים הם חלק מאותו עולם שבו יש ואין, בריאה והתאינות, משמשים בו יחדיו, לשונה המיסטית של החסידות מסוגלת ליצור, למלל, להסביר ולדייק בלמדנות ובהלכה.

האם לידה ועיבור הם "בגדר טבע"?

על מחלוקות של חז"ל כמחלוקות ארכיטיפיות למחלוקות בפילוסופיית ימי הביניים, בפילוסופיית העת החדשה ובתורת הקבלה

הלכה בנושא אחד, אגדה בנושא אחר ושאלה אחת

איתא בריש מסכת תענית: "אמר ר' יוחנן: ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח. ואלו הן: מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים".¹ ברם כתב הרמב"ם: "הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה, בין בסם בין ביד, מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם".² מדוע אנו בוחרים להציג כאן את שני המקורות הללו כמעוררים סתירה על אף שנראה כי אין כל קשר ביניהם? האמנם המקור האגדתי נסתר/סותר כביכול את זה ההלכתי? מה לשמיטה אצל הר סיני?

תורתו של הרוגוצ'ובר "תורה אחת היא"; בין שורות ההלכה מוצא הרוגוצ'ובר אגדה, ומבין שורות האגדה מיישב קושיות בהלכה. לפי דרכו תובהר נקודת הממשק וההתנגשות שבין המקורות. לפי המדרש עולה אפוא כי מפתח של יולדת לא נמסר למלאכים אלא לקב"ה בעצמו, ומכאן נראה כי לידה היא למעלה מגדרי ה"טבע". שכן ה"טבע" הוא למעשה מציאות שבה המלאכים עושים את שליחותו של הקב"ה; בדרך זו מסביר הרוגוצ'ובר את הגמרא בתענית לפיה "ארץ ישראל משקה אותה הקדוש ברוך הוא בעצמו, וכל העולם כולו על ידי שליח":³ "וזהו כוונת הגמ'

¹ תענית, ב ע"א.

² הלכות רוצח ושמירת נפש, פ"א ה"י.

³ תענית, י ע"א.

בתענית דף י' דבחו"ל ע"י שליח, ר"ל [=רוצה לומר] גדר הטבע".⁴ לעומת זאת מדברי הרמב"ם עולה כי הסיבה שאין וולד נדחה מפני נפש אימו הוא מפני שתהליך זה המתרחש בלידה הוא חלק מן הטבע. ומנימוק וניסוח זה של הרמב"ם – העומד מול דברי הגמרא המנמקת את אי-דחיית נפש הוולד במקרה זה דווקא מטעם "דמשיא קא רדפי לה",⁵ והיחס בין לשון חז"ל ללשון הרמב"ם קורא לדקדק טובא בלשון הרמב"ם – נראה כי הלידה היא אמנם כן בגדרי הטבע.

צמד מקורות אלו, כשהם מוצגים לבדן אמנם ניתן ליישבם בקלות; אף על פי כן, התבוננות בקשר המפתיע שהרוגוצ'ובר מוצא ביניהם עשויה לפתח פרדיגמות חדשות והתבוננויות חדשות בקריאת ההלכה והאגדה. שכן הרוגוצ'ובר לא מוותר על אף מקור ולאף מקור בחקירתו בסוגיה מכל סוג שהיא, והוא מבקש לדלות את הנחות היסוד ההגותיות המכוננות את דברי פוסק ההלכה, שלעיתים מובעים הישר מן הלא מודע של הפוסק אל העט. וכששני המקורות הנזכרים הם למעשה רק חלק ממקורות הלכתיים ואגדתיים רבים שמציף הרוגוצ'ובר, אכן עולה מהם בסיכומם ש"ע"כ בלידה יש מחלוקת אי זה בגדר טבע".⁶

במהלך דיון זה מביא הרוגוצ'ובר את דברי התוספות המתייחסים למדרש במסכת נידה המדבר על מלאך הממונה על ההריון, שכביכול סותר את המדרש לעיל ממסכת תענית לפיו מפתח של יולדת לא נמסר למלאך, ומיישבים את שני המדרשים על ידי חילוק ברור: "מלאך הממונה על ההריון. אבל על הלידה אין שום מלאך ממונה כדאמר בריש תענית ג' מפתחות בידו של הקב"ה של חיה ושל גשמים ושל תחיית המתים".⁷ מכאן קובע הרוגוצ'ובר כי "יש חילוק בין עיבור ללידה", ומוסיף מיד לאחר מכן "ובהך דברכות דף לא ע"ב דחנה קריונ' צבאות על עסקי עיבור".⁸ נראה אפוא כי דברי המדרש על הפסוק "ותדר נדר ותאמר ה' צבאות"⁹ שנאמר על חנה – "אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו

⁴ צפנת פענח הלכות תרומות, עמ' 122.

⁵ סנהדרין, עב ע"ב. וברי שהרמב"ם לשיטתו מבקש רק לתרגם לשפתו את טעמה של הגמרא. ברם ההחלטה לתרגמו דווקא באופן זה, פותחת פתח לדיון עב מימדים.

⁶ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

⁷ פירוש תוספות ד"ה "מלאך הממונה על ההריון" לנידה, טז ע"ב.

⁸ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

⁹ שמואל א, א, יא.

להקב"ה צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות"¹⁰ – תומכים ברעיון כי אמנם העיבור הוא בגדרי הטבע. מדוע? בנקודה זו פותח הרוגוצ'ובר דיון אודות משמעות שם "צבאות", ממנו אמנם עולה הקשר שבין שם קדוש זה לבין הנהגת הטבע של הקב"ה.

נפנה עתה אפוא לדיון אודות שם קדוש זה, המופיע בכמה ספרים של הרוגוצ'ובר ובכמה וריאציות, וניווכח כיצד בדיון החשוב הזה מערב הרוגוצ'ובר אסכולות שונות וסוגות מגוונות: ספרות חז"ל, קבלה קדומה ומאוחרת, פילוסופיה מתקופות שונות בימי הביניים ופילוסופיה של העת החדשה; את כולן יוצק הרוגוצ'ובר למסגרת דיון אחת, כפי שניווכח עתה.

שם צבאות על פי ספרות חז"ל (הלכה ואגדה) והקבלה הקדומה

מיד לאחר הזכרתו כי חנה קראה לקב"ה בשם צבאות, מפנה הרוגוצ'ובר לשני מקורות בגמרא שמהם עולה כי שם צבאות רומז לכך שהקב"ה "אדון הוא בצבא שלו"¹¹, וש"שם המיוחד הוא תמיד בצבא שלו"¹². נראה כי שם זה מצביע על הנהגת הקב"ה את צבאותיו, המלאכים, העומדים מאחורי הקלעים של הנהגת הטבע. מיד לאחר מכן מוסיף הרוגוצ'ובר: "וכידוע שצבאות נקרא מסדר מערכת הגלגל(ו)[י]ם כמבואר בס[פ]ר הקנה דהוא רמז לשם מ"ב ומעשה בראשית"¹³. הרוגוצ'ובר מפנה אם כן לקבלה הקדומה שם נכתב כי "שם צבאות מור[ה] על צירוף שם בן מ"ב תיבות"¹⁴; שם מב קשור אפוא למעשה בראשית שכן הוא "יוצא מבראשית ומפסוק

¹⁰ ברכות, לא ע"ב.

¹¹ חגיגה, טז ע"א.

¹² הרב מ"מ כשר, מפענח צפונות, עמ' 119, על פי פירוש רש"י ד"ה "שתי אותיות של שם" על סנהדרין, צב ע"א.

¹³ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

¹⁴ ספר הפליאה, פרזמישל, תרמ"ד, נג ע"ב, והרעיון נזכר שוב בכמה מקומות בספר זה. נראה כי בהפנייתו ל"ספר הקנה" בדבר הקשר שבין שם צבאות לבין שם בעל מ"ב אותיות, מפנה הרוגוצ'ובר ל"ספר הפליאה" שעליו נכתב בשער המהדורה שהודפסה בשנת תרמ"ד "והוא ספר הקנה", ולא לאותו ספר המקובל בשם "ספר הקנה". השייכות בין שני הספרים, שהודפסו תחת כרך אחד, נוצרה בעקבות הזיהוי המקובל כי מחבר אחד לשניהם. (במחקר עסקו בשאלת זמן

שאחריו",¹⁵ כפי שמציין רבינו תם שאת דבריו מזכיר הרוגוצ'ובר קודם לכן: "שם מ"ב ע' תוס' חגיגה דף יא ע"ב דהוא מעשה בראשית".¹⁶ הזיהוי בין שם בן מ"ב אותיות לשם צבאות חוזר על עצמו כמה וכמה פעמים בכתביו של הרוגוצ'ובר, ומהווה השפעה ברורה של הקבלה הקדומה על תורתו.

לאחר ניסוחו של קשר משולש זה, של שם צבאות-שם מ"ב-מעשה בראשית, הקשור אצלו עם הנהגת הטבע, מפנה הרוגוצ'ובר למאמר חז"ל, בו נזכר שם צבאות, המתחווה על פי דרכו: "א"ל ההוא צדוקי לרבי: מי שיצר הרים לא ברא רוח ומי שברא רוח לא יצר הרים, דכתיב 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח'.¹⁷ אמר ליה: שוטה! שפיל לסיפיה דקרא – 'ה' צבאות שמו".¹⁸ על פי הרוגוצ'ובר נראה כי לא בכדי דווקא שם צבאות נזכר במדרש זה הרוצה לומר, בניגוד לשניות שמציג הצדוקי, כי הן הרוחניות (רוח) והן הגשמיות (הרים) נבראו על ידי האלוהים האחד.¹⁹ שכן כאמור, שם צבאות הוא השם הקדוש השייך להנהגת הטבע ומראה כי אף הגשם והטבע כולם שייכים לה' אחד.

עתה, ובהמשך לזה, נביא מחלוקת, שתעמוד במרכז מאמר זה, בין תנא קמא לרבי יוסי, האם מותר למחוק את השם צבאות (כשאר השמות הקדושים שאסור למוחקם). מחלוקת זו מצביעה לדעת הרוגוצ'ובר לא רק על מחלוקת אודות פירוש שם זה, אלא על מחלוקת תיאולוגית רחבת היקף אודות המשמעות הנידונה שהשם הזה מייצג: "ת"ר: כתב אלף למד מא"להים י"ה מיי" ה"ז [=הרי זה] אינו נמחק. שין דלת משידי אלף דלת מאדני צדי בית מצבאות ה"ז נמחק. רבי יוסי אומר צבאות כולו נמחק שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל שנאמר 'והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים'.²⁰ אמר שמואל אין הלכה כרבי יוסי".²¹

ומקום חיבורם של הספרים. לניסיון לברר את זמן חיבורם של שני הספרים ראה ב' נתניהו, "לברור זמן חיבורם של ספרי 'הקנה' ו'הפליאה'", ספר היובל לס' בארון, חלק עברי, ירושלים, תשל"ד, עמ' רמז-רסח; לניסיון לברור מקום חיבורם ראה י"מ תא שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים, ה'תשס"ו, עמ' 218-228).

¹⁵ תוספות ד"ה "אין דורשין במעשה בראשית", על חגיגה, יא ע"ב.

¹⁶ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

¹⁷ עמוס ד, יג.

¹⁸ חולין, פז ע"א.

¹⁹ ראו על כך במפענח צפונות, עמ' 119, ובדברי המהרש"א המובאים שם.

²⁰ שמות ז, ד.

דומה כי לפי שיטתו העקרונית של הרוגוצ'ובר, אין מחלוקת הרמנויטיות נקודתיות גרידא שאינן נוגעות גם למחלוקת תיאולוגיות רחבות היקף. דעת רבי יוסי כי השם צבאות הנוגע להנהגת הטבע אינו שם קדוש באופן כזה שנאסר למוחקו, נובע מהגישה התיאולוגית שלו אודות המשמעות של החלקים התחתונים של הבריאה; לכן, לפי הרוגוצ'ובר, לא בכדי רבי יוסי, שדן כך בשם צבאות בהלכה, היה גם מי שאמר את הדברים הבאים באגדה: "תניא ר' יוסי אומר מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"²². בהמשך עולה מן הגמרא כי דברי רבי יוסי מכוונים לכך שהשכינה אמנם ירדה למטה, אך לא מתחת לעשרה טפחים. על כל פנים, רבי יוסי שומר על היררכיה בין עליון ותחתון ודיכוטומיה ברורה בין שמים וארץ, ומתפיסה תיאולוגית זו נובעת תפיסתו ההלכתית שאינה מעניקה את אותה הקדושה לשם "צבאות" הנוגע לתחתונים, ל"הנהגת הטבע", כמו לשמות הקדושים האחרים. גם כאן, מה שנראה כמחלוקת הלכתית ופרשנית, טומן בתוכו מחלוקת תיאולוגית עקרונית.

והרעיון שעולה מהלכה שהוסברה על ידי האגדה, שב ומוסבר על ידי ההלכה, כאשר הרוגוצ'ובר כותב כי מה שאמר רבי יוסי שלא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים דווקא, זהו משום שבכמה מקומות בהלכה עשרה טפחים מסמנים את הגבול הרשיות שביין העליון לתחתון: בדיני עירובין עולה כי התחום שלמעלה מעשרה טפחים זהו "רשות אחר ואינו בגדר גבולין ותחומין ע[יין] עירובין דף מ"ג ודף מ"ה"²³ ו"בירוש[למי] פ"י דסנהדרין גבי עיה"נ [=עיר הנידחת] דעוף טס למעלה מי' אינו בכלל"²⁴ עיר הנידחת.

את העיקרון במחלוקת תנא קמא-רבי יוסי מוצא הרוגוצ'ובר גם במחלוקת הלכתית אחרת בגמרא: "אתמר: צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא, רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש, רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש. אמר רבא מ"ט דרב הונא, דכתיב 'כל הנשמה תהלל יה'²⁵. ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש, מ"ט דרב חסדא,

²¹ שבועות, לה ע"ב.

²² סוכה, ה ע"א.

²³ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

²⁴ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

²⁵ תהלים קנ, ו.

דכתיב 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך'²⁶." ²⁷ הרוגוצ'ובר מסביר שרב חסדא ורב הונא "פליגי אי החיות לכל האברים בפרטות רק שזה מרובה מזה", ²⁸ ולכן גם אם רק ידו בבית הכסא הרי שחלק מחיותו ונשמתו גם כן שם, ועל כן רב חסדא אוסר לקרוא קריאת שמע במצב שכזה; או שמא "ג"כ בגדר עילה ועלול מהלב"²⁹ ובשל גישה זו רב הונא מתיר לקרוא קריאת שמע במצב זה שכן החיות והנשמה עצמה היא בלב ורק מעניקה את החיות ליד על ידי עילה ועלול, ולכן לא ניתן לומר כי החיות עצמה נמצאת במקום המלוכלך.³⁰ יש כאן אפוא מציאת עיקרון משותף בין המחלוקת התיאולוגית בשאלה האם הקב"ה נוכח בהנהגת הטבע שמתחת לעשרה טפחים כנוכחותו בעליונים, לבין השאלה האם הנשמה היא בכל חלקי הגוף – ברגל כמו בלב.

כדי להבין באר היטב את ההקבלה הזו שבין השאלה התיאולוגית לשאלה הפסיכו-פיזית, יש לעיין במקורות שהרוגוצ'ובר מביא בסוגיה זו מן המורה נבוכים, שהוא פעמים רבות מפתח להבנת שיטתו.

המחלוקות התנאית אודות שם צבאות בראי מורה נבוכים

על המדרש המובא ממסכת חולין המתאר את הדיאלוג שבין הצדוקי לרבי על הרוח וההרים, כותב הרוגוצ'ובר כי "זהו המחלוקת אי הוי בגדר עילה ועלול ע[יין] בס[פר] המורה פ[רק] ס"ט ופ' ע"ב בח"א במש"כ והוא ישלח עליהם כוחותם".³¹ נפתח עתה את שני המקורות שמזכיר הרוגוצ'ובר מן החלק הראשון של המורה הנבוכים, שכפי הנראה מבארים על פי הרוגוצ'ובר את המדרש הנזכר ממסכת חולין. בפרק סט של החלק הראשון של המורה, מסביר הרמב"ם מדוע מדויק יותר לומר כי הקב"ה הוא העילה והסיבה הראשונה של הכול, ולא די לומר עליו כי הוא פועל

²⁶ תהלים לה, י.

²⁷ ברכות, כה ע"א.

²⁸ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

²⁹ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

³⁰ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

³¹ צפנת פענח הלכות תרומות, שם.

את הכול. הסיבה לכך היא שהקב"ה לא רק פועל את הכול אלא הוא גם צורתו ותכליתו, והתיאור 'עילה ראשונה' כולל את שלושת אלה. הרמב"ם מסביר כי הקב"ה הוא בבחינת "צורת הצורות", שכן "כל נמצא בעל צורה אמנם הוא מה שהוא בצורתו, וכשתפסד צורתו תפסד היותו ותבטל", ובאופן אנלוגי לזה "במציאות הבורא הכל נמצא, והוא מתמיד עמידתו בענין אשר יכונה בשפע... ואילו היה איפשר העדר הבורא היה נעדר המציאות כולו".³² בהמשך כותב הרמב"ם כנגד טעותו של חלק מכת המדברים (הכלאם) בנושא זה; בשל חששם שקריאה לאל "עילה ראשונה" עלולה להביא לתיאוריית קדמות העולם, המדברים קראו לאל "פועל" בלבד, ובשל קריאה זו באה לקצתם טעות זו: "ודע כי קצת בעלי העיון מאלה המדברים הגיע בהם הסכלות וההתגברות עד שאמרו, שאילו היה אפשר העדר הבורא, לא התחייב העדר זה הדבר אשר המציאו הבורא, ר"ל העולם, שלא יתחייב שיפסד הפועל כשיעדר הפועל אחרי אשר פעלו. ואשר זכרוהו הוא אמת, אילו היה פועל לבד ולא היה לדבר ההוא הפועל צורך אליו בהמשך עמידתו כמו שלא יפסד האוצר במות הנגר, מפני שלא היה מתמיד לו עמידתו, אמנם בהיותו ית' צורת העולם גם כן כמו שבארנו, והוא ימשיכהו העמידה וההתמדה תמיד, מן השקר שיאבד הממשך וישאר הנמשך והמקויים, אשר אין עמידה וקיום לו אלא במה שיקבל ממנו מן העמידה והקיום".³³

לפי כתיבתו של הרוג'וצ'ובר נראה אפוא כי הוא מפרש את דברי הפולמוס של רבי כנגד הצדוקי על פי הפולמוס של הרמב"ם עם חלק זה של כת המדברים. וכך מסביר זאת הרב מנחם מנדל כשר: "נ"ל שהצ"פ [=שהצפנת פענח] מפרש שרבי סבר כשיטת הרמב"ם שאילו היה אפשר העדר הבורא מן העולם היה נפסד העולם והיתה נעדרת המציאות כולה, והצדוקי סבר כשיטת המדברים שיש אפשרות שיתקיים החומר בלי הרוח. וזהו הפירוש מי שיצר הרים לא ברא רוח. כלומר, שלא ברא את ההרים והרוח שיחיו תמיד ביחד, שרוח ה' יחיה את המציאות שלהם ויהיה

³² מורה נבוכים, חלק א, פרק סט. וראו גם במאמר הראשון בחוברת זו שימוש של הרוג'וצ'ובר ברעיון זה שמן המורה נבוכים.

³³ מורה נבוכים, שם. והשווה את דברי הרמב"ם לדברי האדמו"ר הזקן בפרק ב' של שער היחוד והאמונה שבספר התניא.

מקושר תמיד עמהם אלא אחרי שנבראו ברוח פיו אפשר להם להתקיים לעולם כדוגמת פועל שעשה איזה פעולה, על זה השיב לו מקרא ה' צבאות שמו".³⁴

גם אל פרק עב שבחלק הראשון של המורה מפנה הרוג'וז'ובר, אל דברים הדומים ברעיונם למה שהבאנו עתה מפרק סט. בפרק עב מקביל הרמב"ם בין העולם לאדם, ומראה באיזה אופן האדם הוא "עולם קטן": "כמו שבגוף האדם אברים ראשיים, ואברים שהם תחת יד הראשיים, צריכים בעמידתם להנהגת האבר הראש אשר ינהיגם, כן בעולם בכללו חלקים ראשיים והוא הגשם החמישי והמקיף, וחלקים שתחת יד הראשיים צריכים למנהיג, והם היסודות ומה שיורכב מהם. וכמו שהאבר הראש אשר הוא הלב מתנועע תמיד והוא התחלת כל תנועה שתמצא בגוף, ושאר אברי הגוף תחת ידו, והוא ישלח אליהם כחותם אשר יצטרכו אליהם לפעולותיהם בתנועתו, כן הגלגל הוא המנהיג לשאר חלקי העולם בתנועתו והוא ישלח לכל מתהווה כוחותיו הנמצאות בו, הנה כל תנועה שתמצא בעולם התחלתה הראשונה תנועת הגלגל, וכל נפש שתמצא לבעל נפש בעולם, התחלתה נפש הגלגל... וכמו שאם ינוח הלב כהרף עין ימות האיש ויבטלו כל תנועותיו וכל כוחותיו, כן אילו ינוחו הגלגלים יהיה בו מיתת העולם בכללו ובטול כל מה שבו, וכמו שהחי אמנם הוא חי כולו בתנועת לבו, ואף על פי שבו אברים נחים לא ירגישו, כעצמות והאליל וזולתם. כן זה המציאות כולו הוא איש אחד חי בתנועת הגלגל אשר הוא כדמות הלב מבעלי הלב, ואף על פי שבו גופים רבים נחים מתים, הנה כן צריך לך שתציר כל זה הכדור איש אחד חי מתנועע בעל נפש, כי זה המין מן הציור הכרחי מאוד, כלומר מועיל מאד במופת על היות האלוה אחד כמו שיתבאר, ובזה הציור יתבאר גם כן שהאחד אמנם ברא אחד".³⁵

מאוחר יותר, לאחר ההסבר על תלות מציאות העולם בגלגל כתלות מציאות האדם בלבו, מסב הרמב"ם את תשומת הלב גבוה יותר – אל האלוהים המניע את אותו הגלגל. או אז כותב הרמב"ם את אותו הרעיון שראינו לעיל בפרק סט על תלות הקיום כולו באל. המשל של העולם הגדול לעולם הקטן, השוזר את פרק עב כולו, מתרחב ומובהר: הלב מניע את אברי האדם כמו שהגלגל מניע את העולם, ואילוהים מנהיג את כל זה כמו שהכח השכלי מנהיג את האדם: "במציאות דבר אחד הוא המנהיג לכללו המניע לאברו הראש הראשון אשר נתן לו כח ההנעה עד שהנהיג מה

³⁴ מפענח צפונות, עמ' 119.

³⁵ מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עב.

שזולתו. ואילו ידמה האדם בנפשו ביטול הענין ההוא, בטל מציאות זה הכדור בעצמו, הראש ממנו ואשר תחת יד הראש, ובדבר ההוא ימשך מציאות הכדור בכל חלק ממנו והדבר ההוא הוא האלוה יתעלה שמו. ולפי זה הענין לבד נאמר באדם לבדו שהוא עולם קטן, מפני שבו התחלה אחת היא המנהיגה לכלו, ומפני זה הענין נקרא השם יתברך בלשוננו ה' העולם, ונאמר וישבע בחי העולם".³⁶

הרוגוצ'ובר ממשיך אפוא את מגמת הרמב"ם של תרגום מדרשי חז"ל למחשבת הפילוסופיה. מדבריו עולה כי את דברי חז"ל על שם צבאות, שעל פי פרשנותו של הרוגוצ'ובר דנים בנוכחות האלוהים בהנהגת טבע, נכון לתרגם לשפת המורה נבוכים אל השפע של ה"עילה הראשונה", של הבורא, המקיים את הבריאה באופן של "פעולה נמשכת", כלשונו של הרוגוצ'ובר. מפרק עב המציג את האנלוגיה עולם-אדם, ניתן עתה להבין טוב יותר מדוע ראה הרוגוצ'ובר לזהות את מחלוקת רב חסדא-רב הונא האם מותר לקרוא קריאת שמע כאשר אחד מאבריו מלוכלכים או במקום מלוכלך, עם מחלוקת תנא קמא-רבי יוסי האם מותר למחוק את שם צבאות. שכן ההקבלה שיוצר הרמב"ם בין היחס של הלב לאברים אל היחס שבין הגלגל – המונע על ידי האל – להנהגת עולם, דומה להפליא להקבלה שבין שאלת היחס של הלב לאברים, שעולה לפי הרוגוצ'ובר ממחלוקת רב חסדא-רב הונא, לבין שאלת היחס שבין האל להנהגת העולם שעולה לפיו ממחלוקת תנא קמא-רבי יוסי.

לסיום חלק זה של המאמר נעבור למקום אחר בכתביו של הרוגוצ'ובר, אל תחילת ספרו הראשון שהודפס, והפעם המחלוקת ההלכתית של תנא קמא-רבי יוסי היא זו שממש מתבארת פילוסופית בהתאם לסוגיה פילוסופית של הרמב"ם. האמור הוא ביחס למה שכותב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ש"המלאכים אינן גוף וגויה אלא צורות נפרדות זו מזו",³⁷ שעל זה מוסיף ושואל הנשר הגדול: "ובמה יפרדו הצורות זו מזו, והרי אינן גופים?",³⁸ ועל כך הוא עונה: "לפי שאינן שוין במציאותן, אלא כל אחד מהן למטה ממעלתו של חברו והוא מצוי מכוחו זה למעלה מזה, והכל נמצאין מכחו של הקדוש ברוך הוא וטובו".³⁹ נראה כי הרוגוצ'ובר על-אתר מפרש כי היררכיית מלאכים זו הנמצאת מכוחו של הקב"ה פועלת בסדר

³⁶ מורה נבוכים, שם.

³⁷ הלכות יסודי התורה, פ"ב ה"ג.

³⁸ הלכות יסודי התורה, פ"ב ה"ה.

³⁹ הלכות יסודי התורה, שם.

השתלשלות בדרך של עילה ועלול: "ובאמת גם רבינו לא ר"ל רק עילה ועלול רק ב' דברים", אך הוא גם חוקר: "ובאמת זה תליא בהך פלוגתא בגמ' שבועות דף ל"ה אם צבאות קודש או לא דזה הוא הנהגת העולם אם זה רק בגדר עילה ועלול או גם הוא משיג מעצמות רק השגה מועטת".⁴⁰ השאלה היא אפוא האם יש כאן רק עילה ועלול (בהשוואה לדבריו דלעיל במחלוקת רב חסדא-רב הונא על הבעיה הפסיכו-פיזית: "בגדר עילה ועלול מהלב") או שמא המלאכים העומדים בסדר השתלשלות היררכי משיגים השגה כלשהי בעצמות אשר כולם נמצאים מכוחה (ובהשוואה לדבריו במחלוקת רב חסדא-רב הונא דלעיל: "החיות לכל האברים בפרטות רק שזה מרובה מזה"); שאלה זו תלויה לדברי הרוגוצ'ובר במחלוקת תנא קמא-רבי יוסי. חשוב לציין כי הרבי מליובאוויטש מדייק בחילוק של הרוגוצ'ובר שבין יחסי עילה ועלול בלבד לבין השגה של העלול במקור, ומסביר מדוע יש לפרש את הביטוי "השגה" של הרוגוצ'ובר לא כמוכנה הפשוט כי אם כ"התאחדות" ממש: "כנראה כוונתו כאן בלשון 'משיג' הוא יותר מסתם השגה, כ"א [=כי אם] גם המשכה והתאחדות. כי פשיטא שגם עלול משיג בעילתו".⁴¹

יש לדייק בלשון הצפנת פענח ולומר כי דומה ששני הפנים שמציג הרוגוצ'ובר בהבנת דברי הרמב"ם אינם זהים עם מחלוקת תנא קמא-רבי יוסי, אלא הם רק תלויים בה. נקודה זו תובהר להלן כשנראה כיצד צדדים פילוסופיים שונים ומגוונים מתחילים להזדהות עם מחלוקת תנאים זו, ומבהירים כי כל אלו אמנם תלויים במחלוקת הנ"ל אך לא זהים לה.

המחלוקות התנאית אודות שם צבאות לאור מחלוקת נרבוני-שם טוב

המחלוקת התנאית אודות קדושת שם צבאות, מופיעה כל אימת שהרוגוצ'ובר פוגש סוגיות פילוסופיות-תיאולוגיות הנוגעות בתלות של קיום העולם בא־לוהים ובמשמעות הא־לוהות הנוכחת בשל כך בעולם. בהערותיו למורה נבוכים, הרבה הרוגוצ'ובר לכתוב הערות על פרשן המורה נרבוני, להתפלמס עימו קשות, וגם לפרש את דבריו ולהשוותם עם דברי חז"ל. באחת מהערותיו הוא גם תולה את

⁴⁰ צפנת פענח, חלק א וב, עמ' 4.

⁴¹ לקוטי שיחות, חלק טו, עמ' 473.

דבריו של נרבוני במחלוקת התנאית הנידונה. לשם הצגת הדברים, נפנה תחילה לדברי הרמב"ם שעליהם מעיר נרבוני.

לקראת סוף פרק עב של החלק הראשון של המורה נבוכים, פרק שנידון לעיל ובו נערך הדימוי שבין מבנה האדם למבנה העולם, מעיר הרמב"ם כי ישנם כמה הבדלים בין המשל לנמשל. אחד ההבדלים הוא שבעוד שכח השכל ("כח המדבר") הוא כוח שבגוף, הקב"ה אינו כוח בגוף העולם אלא הוא נבדל ממנו לחלוטין. ועל אף טרנסצנדנטיות זו, הנהגתו והשגחתו מתלוות אל כל פרט ופרט בעולם. או בלשון חב"ד: "למעלה מעלה עד אין קץ ולמטה מטה עד אין תכלית".⁴² פרדוקס זה שבין נבדלותו המוחלטת של הקב"ה מן העולם לבין נוכחותו בכל פרטי העולם, הוא לדעת הרמב"ם שלמות שאין הבשר-ודם החסר יכול להבין: "זה הכח המדבר הוא כח בגוף ובלתי נפרד ממנו, והשם ית' אינו כח בגוף העולם אבל נפרד מכל חלקי העולם, והנהגתו יתעלה והשגחתו מחוברת לעולם בכללו חיבור נעלם ממנו תכליתו, וכוחות בני אדם מקצרות לדעתו, כי המופת יעמוד על הבדלו יתעלה מן העולם והנקותו ממנו, והמופת יעמוד על מציאות מעשי הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקיו ואפילו הדק הפחות, ישתבח מי שנצחנו שלמותו".⁴³

נרבוני בפרושו לדברים אלו של הרמב"ם טוען כי על אף שכמובן ישנם דברים בתורת האלוהות הנשגבים מהבנת האדם, הפרדוקס המתואר כאן דווקא אינו פרדוקסאלי כלל ועיקר: "אמר משה [נרבוני] אמת כי הוא נצחנו בשלמות, כי לא נשיגהו באופן אשר ישיג עצמו. אמנם מצד המופתים האלו אין נצוח, כי אין בו סתירה, כאשר תבין מה שפרשנוהו. כי הכח הקושר הוא מושפע מן ההתחלה הראשונה, לא שהוא הוא כמו שהטבע האישיי כח מושפע מצורת החי לא שהוא השלמות הראשון אשר הוא הנפשי. וזהו מאמר ב"ר [=אבן רושד] במה שהבאנוהו

⁴² לשון זו, כפי שמצוין בכתבי חב"ד, היא על פי תיקוני זהר, צב ע"א, סוף תיקון נז.

⁴³ מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עב. וראו את תרגומו הבהיר יותר של מיכאל שורץ: "כוח מדבר זה הוא כוח בגוף, בלתי-נבדל ממנו, בעוד האל יתעלה אינו כוח בגוף העולם אלא הוא נבדל מכל חלקי העולם. הנהגתו יתעלה והשגחתו מתלוות אל העולם בכללותו התלוות אשר מהותה ואמיתתה נסתרת מאתנו. כוחו של בשר ודם קצר (מלהבין) זאת. שכן יש הוכחה מופתית לכך שהוא יתעלה נבדל מן העולם ומנותק ממנו. כן מוכחת הוכחה מופתית הימצאות רשמי הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקי העולם, זעיר ובזוי ככל שיהיה. השבח למי ששלמותו מסנוורת את עינינו".

וזוה הכח נקשר בכח המושפע מאת ההתחלה הראשונה. ירצה, שהכח הקושר בחי נקשר עם הכח הקושר העולם, או מושפע מאת ההתחלה הראשונה".⁴⁴ מכאן הוא חושף, לדידו, את הסוד הבא: "ואי אפשר לי מבלתי שאגלה אליך סודו, ואומר כי מאמר הרב הנה רמז אל מאמר שהתחלה הראשונה נמצאת בכל דבר, וכאלו לקח זה מהם. ודע זה!"⁴⁵

נעיר כי לאור הידע הקבלי שהתגלה מאז, אפשר לומר כי הסוד שנרבוני מצביע עליו בדברי הרמב"ם הוא למעשה סוד הצמצום המובא בתורת הקבלה, שעל פי הפרשנות החסידית נוגע בדיוק בפרדוקס הזה שאותו מתאר הרמב"ם שבין נבדלות מוחלטת של אלוהים מן העולם לבין הימצאותו יתברך בכל דבר שבעולם.⁴⁶ גם אם נרבוני לא אומר את אותו הדבר שיאמרו החסידים, דומה כי האחרונים יסכימו לפחות עם ההצבעה של נרבוני על הנקודה ברמב"ם שממנה הוא עצמו מנסח את דבריו פילוסופית. דרכם של החסידים גם דומה לזו של נרבוני בכך שדרך הצבעה על הסוד הטמון בפרדוקס הוא מפוגג למעשה את הפרדוקסאליות שבו.⁴⁷ ונראה כי לא מן הנמנע שהרוגוצ'ובר אכן מסכים להשוואה הבין-אסכולית שהוצגה עתה; שכן כפי שנראה בהמשך, דומה שמחלוקת נרבוני-שם טוב, שנציג אותה זה עתה, מתקשרת אצל הרוגוצ'ובר למחלוקת העתיקה בהבנת הצמצום.

נשוב לדברי נרבוני. היות שבמילותיו "כאילו לקח זה מהם" לא ברור למי הכוונה, מסתבר כי המשפט של נרבוני חסר.⁴⁸ ואמנם לפי כתב היד שממנו העתיק שם טוב בן יוסף, פרשן נוסף של המורה נבוכים, ניכרת התעוזה שבפירושו של נרבוני. שכן נגלה שם כי לדידו של נרבוני הרובד האזוטרי שבדברי הרמב"ם הוא הסכמתו עם דעה מסוימת של כת המדברים, הכלאם, שהרמב"ם הרבה לחלוק

⁴⁴ פירוש נרבוני למורה נבוכים, חלק א, פרק עב, מהדורת זולצבך תקפ"ח (מההדורה שעליה כתב הרוגוצ'ובר את הערתו בנושא), פא ע"א.

⁴⁵ פירוש נרבוני למורה נבוכים, שם.

⁴⁶ ראו ניסוחו של הפרדוקס הזה על ידי רבי נחמן מברסלב במאמר החמישי שבקובץ. זיהוי זה שבין הסוד שעליו מצביע נרבוני לסוד הצמצום הקבלי, הועלה על ידי אלקנה מייטליס.

⁴⁷ ראו בדומה את דבריו של האדמו"ר הזקן בהשוואה לאלו של רבי נחמן, במאמר החמישי שבקובץ.

⁴⁸ לבעייתיות של נוסחי הדפוסים השונים של באורו של נרבוני למורה נבוכים, המלאים בטעויות ובהשמטות, ראו ג' הולצמן, "באורו של ר' משה נרבוני למורה נבוכים לרמב"ם", בתוך דעת 74-

עימם: "מאמר הרב הנה רמז על מאמר המדברים שהתחלה הראשונה היא נמצאת בכל דבר וכאלו לקח זה מהם".⁴⁹

לאחר ששם טוב מעתיק את דברי נרבוני הללו, הוא חולק עליהם. הוא מסביר כי היות שהרמב"ם הדגיש שא־לוהים הוא "סיבה רחוקה", מסתבר כי אכן בשר ודם לא יכול להבין כיצד למרות ריחוק זה של הסבה הראשונה, המניעה את העולם דרך השכלים הנבדלים והשכל הפועל, הקב"ה מנהיג את כול פרטי העולם בשלמות גמורה: "אמר שם טוב אם הדבר כמו שאמר זה החכם [=נרבוני] לא היה אומר הרב [=הרמב"ם] שהשם ית' סבה רחוקה, אבל בכל מאמריו ירצה שהשם ית' אינו צורת גלגל כל שכן שיהיה נמצא עם כל דבר ודבר, אבל כוונת הרב באומרו כי המופת יעמוד על הנהגתו והשגחתו בכל חלק מחלקי העולם ולכך יחוייב שיהיה דבק עמהם מצד הדברים הבאים ממנו שהם השכלים הנבדלים והשכל הפועל באמצעות אלו הגלגלים אשר מפני אלו הדברים יראה השגתו בכל דבר ותקצרנה הנפשות לדעת איך עם היות סבה רחוקה לכל הדברים ימצאו המסובכים על תכלית ההנהגה שאפשר שיהיה".⁵⁰

בין אם הרוגוצ'ובר התייחס בכתיבתו לגרסת הנרבוני המופיעה אצל שם טוב שאותו הכיר היטב,⁵¹ ולהשגתו של האחרון על הראשון, ובין אם לא, הוא מראה כי רמיזתו הסודית של הרמב"ם, לדידו של הנרבוני, תלויה אף היא במחלוקת התנאית הנזכרת: "זה הוא פלוגתא דתנאי במס' שבועות דף ל"ה אם שם צבאות הוא קדוש או לא ע"ש, וזה הוא שם מ"ב מעשה בראשית, ועיין מ"ש רבינו ז"ל לעיל".⁵² מן הדברים הללו נראה לומר כי לשיטתו של הרוגוצ'ובר, דעת נרבוני כי "ההתחלה הראשונה נמצאת בכל דבר" תואמת לדעת תנא קמא לפיה השם הקדוש של הנהגת הטבע המסדר את מערכת הגלגלים, קדוש כמו יתר השמות הקדושים; דעת שם טוב החולק על נרבוני וסובר כי ההתחלה הראשונה נבדלת מהעולם, על אף היותה נוכחת בהנהגתה בכל דבר ודבר שבעולם, סובר כרבי יוסי כי בהנהגת הטבע לא מצויה אותה הקדושה שבעולמות הרוחניים העליונים.

⁴⁹ פירוש שם טוב למורה נבוכים, חלק א, פרק עב, מהדורת לבוב תרכ"ו, קטו ע"א.

⁵⁰ פירוש שם טוב למורה נבוכים, שם.

⁵¹ ראו בתשובתו של הרוגוצ'ובר שפורסמה בפלס תרס"ה, עמ' 138, שם נזכר הפרשן שם טוב.

⁵² צפנת פענח על מורה נבוכים, עמ' שעא-שעב.

אם כן, גם כאן ניכר כי בהתאמת דברי חז"ל לפילוסופיה היהודית הרחבה של ימי הביניים ממשיך הרוגוצ'ובר את פעולתו של הרמב"ם, שהתאימה בין שפת חז"ל לשפת הפילוסופיה של אותו הדור. אולם הרוגוצ'ובר, בן המאה העשרים, לא עוצר בהמשכת פעולתו של הרמב"ם רק במרחב הפילוסופי הימי-ביניימי שבו פעל הנשר הגדול, והוא ממשיך באמת את שיטתו של הרמב"ם, בכך שהוא ממשיך וממקם את עיסוקו בדברי חז"ל אודות השם הקדוש צבאות גם ביחס לפילוסופיה בת העת החדשה.

המחלוקת התנאית בראי פילוסופיית העת החדשה

לשם הצגת מיקום מערכת המקורות של חז"ל הנוגעים לשם "צבאות" ביחס להגות של העת החדשה – הן הפילוסופית שבה נעסוק עתה והן הקבלית שבה נעסוק בחלק האחרון של המאמר – ניפתח תחילה בדבריו של הראי"ה קוק על הפילוסוף הידוע ברוך שפינוזה: "השיטה השפינוזית עם סיגיה יחד, היא הפוכה לגמרי מאורן של ישראל. על כן היתה יד ד' בהרגשה על הרבנים הצדיקים באמשטרדם להרחיקו מ ישראל. היא חוללה את העת החדשה, עד כל רעותיה, ובכלל האנטישמיות, עד ששפינוזה וביסמרק הם דוגמת בלעם והמן".⁵³ הראי"ה קוק שולל אפוא את שיטת שפינוזה המלווה בסיגיה שלילה גמורה, עד שהוא משווה אותו לבלעם. זוהי תחילת הפסקה.

סופה של הפסקה, שהיה מצונזר שנים מספר, נושאת עמה רוח אחרת, רוח של העלאת ניצוצות אלוהיים משיטה זו: "אמנם מתוך ש[שפינוזה] ה[י]ה עם כל זה מזרע ישראל, על כן יש בפנימיות שלו עיקר יסודי, שאחר צרוף מרובה הוא נכנס אל תוך המחנה. המתחיל לצרפו הרמבמ"ן [=ר' משה מנדלסון], ולא גמר את תיקונו. אבל הבעש"ט צרפו בלא ידיעה את מי הוא מצרף, מפני שלא היה לו צורך למקורו, כי הוא שאב את הידיעה ממקורה הפנימי וצרפה. ועדיין לא נגמר העיבוד, והולך הוא ונגמר, וכשיגמר הענין לגמרי יהיה יוצא מכלל ארור ויבא לכלל ברוך".⁵⁴

⁵³ קבצים מכתב יד קדשו – פנקס "ראשון ליפו", פסקה קיז.

⁵⁴ קבצים מכתב יד קדשו – פנקס "ראשון ליפו", שם.

עם רקע זה על אודות זיכוך השיטה הפנתיאיסטית של ברוך שפינוזה,⁵⁵ נפנה עתה אל הערה שכתב הרוגוצ'ובר על קטע מפירוש 'גבעת המורה' אותו כתב שלמה מימון⁵⁶ על מורה נבוכים. בקטע זה שמגבעת המורה, נפגשים שפינוזה, מנדלסון ויתכן שאף הבעל שם טוב – כמו בפסקה המובאת של הראי"ה קוק. לאור דברי הראי"ה קוק יש להבין כיצד הרוגוצ'ובר (בדומה לראי"ה קוק כאן) מכנה את שפינוזה באחד המקומות "הטמא",⁵⁷ ויחד עם זאת (כמו הרב קוק) קורא כאן את דבריו באופן ענייני וממקם אלמנטים בשיטתו ביחס חיובי לדעת התורה.

קטע זה מגבעת המורה עוסק בדעת הפנתיאיזם של שפינוזה ומסביר כי לפי שיטה זו ישנו רק עצם אחד אין סופי במציאות "העומד בעצמו לבר... ושאינו במציאות זולתי עצם אחד עומד בעצמו... ואולם כל הנמצאים זולתו, חיים ומתקיימים כמקרים בעצם הנזכר. ותכלית דבריו [של שפינוזה] הוא: הכל הוא אחד, והאחד הוא כל".⁵⁸ ומיד לאחר מכן: "והנה עם היות זה הדעת עמוק מאד, ומסכים לדברי המקובלים בענין הצמצום, עם כל זה להיותו סותר פנת החידוש, אי לזאת שם על לבו החכם המפורסם רבי משה מדעסויא ז"ל [מנדלסון] לסתור יסודותיו הנזכרות".⁵⁹ מנדלסון מתנגד אפוא לתפיסה פנתיאיסטית זו. הוא אמנם מסכים, כפי

⁵⁵ באופן כללי אפשר לומר כי שיטה זו מניחה זהות בין האל והעולם. המחלוקת על פשר דברי שפינוזה הן רבות מאוד. שלמה מימון (שמתוך דבריו נראה כעת את שיטת שפינוזה), בניגוד לגישות רבות הפוכות (דוגמת וכטר שנזכיר להלן), סובר כי פירוש הפנתיאיזם הוא אקוסמיזם – שפינוזה האמין אך ורק בקיום האל וכפר למעשה בקיום העולם. אגב יש לציין כי מנדלסון והבעל שם טוב, שני מצרפי שפינוזה על פי הראי"ה קוק, חיו באותו הדור ובאותה היבשת, אך פעלו בתוך חברות שונות מאוד.

⁵⁶ לדברי הרב מנחם מנדל כשר, הואיל וגבעת המורה נדפס כפירוש אנונימי בלא ציון שם המחבר שהיה בן תנועת ההשכלה, ושהפסיק בשלב מסוים לשמור תורה מצוות, לא ידע הרוגוצ'ובר את זהות המחבר ועל כן קוראו בהערותיו "המפרש" בלא אזכור שמו ולו פעם אחת (ראו מפענח צפונות, עמ' 13). להבנת ההתרחשות בספר זה ראו את תיאורו של פרופ' גדעון פרוידנטל הכותב כי 'גבעת המורה' הוא "קהילה מדומה ואל-זמנית של דיון פילוסופי בה מתקיים קשר דיאלוגי בין המתכלימון, הרמב"ם, מפרשי הרמב"ם, ג'ורדאנו ברוננו, מנדלזון, לייבניץ, קאנט ואחרים, ולבסוף מימון עצמו" (ג' פרוידנטל "שלמה מימון: פרשנות כשיטת התפלספות", בתוך דעת 53 [חורף תשס"ד] [עמ' 125-160], עמ' 125).

⁵⁷ צפנת פענח על מורה נבוכים, עמ' תכב.

⁵⁸ פירוש גבעת המורה על מורה נבוכים, חלק ראשון, פרק עד, ק ע"ב. ההדגשה במקור.

⁵⁹ פירוש גבעת המורה על מורה נבוכים, שם.

שכבר כתב הרמב"ם, כי יש רק עצם אחד העומד בעצמו, ושכל השאר תלוי בו; ברם לשיטתו יש להבחין: העובדה ששאר הנמצאים אינם "עומדים בעצמם", לא אומרת שאין הם עומדים "בפני עצמם".⁶⁰

על גיליון גבעת המורה, סביב סוגיה פילוסופית זו, כתב הרוגוצ'ובר הערה שבה נזכרת מחלוקת התנאים אודות קדושת שם צבאות יחד עם מקורות נוספים שהובאו לאורך המאמר הנוכחי. נראה כי בשל הפרובלמטיקה (הדתית דווקא) המתוארת בגבעת המורה, בין הטענה הראשונה לפיה הניסוח הפנתיאיסטי ששם תואם את תורת הקבלה ובין הטענה השנייה (שנכונה בנוגע לשפינוזה⁶¹ אך לא בנוגע לקבלה) שהוא אינו מסתדר עם אמונת חידוש העולם, ראה הרוגוצ'ובר לנכון למצוא את המקור התנאי לפרובלמטיקה זו: "עיין רמב"ן פ' וארא... ומ"ש בפ"א על פסוק אשר כי וכו' דעת אל ע"ש, ועיקר הגדר בזה פלוגתא דר"י ורבנן שבועות דף ל"ה ע"ש אם צבאות קודש, וזה הנהגת הטבע. וזה שם בן מ"ב מעשה בראשית, ועיין קידושין דף ע"א וסוכה דף ה', וע"ז דף י"ח ורש"י סנהדרין דף ס' ע"א ודף ק"א ועירובין דף י"ח ע"ש, ועיין סוכה דף כ"ו מה דאמר ר"י לא ירדה, שכינה למטה, ולשיטתו אזיל ועיין ברכות דף כ"ה ע"א בהך דר"ה ור"ח ידיו בבה"כ [=בבית הכסא] ע"ש".⁶² על אף ההעמסה הרבה של המקורות, אף כאן מציין הרוגוצ'ובר כי בסופו של חשבון "עיקר הגדר בזה" הוא מחלוקת התנאים על שם צבאות.

למרות שמחלוקת נרבוני-שם טוב כלל איננה אותה המחלוקת של שפינוזה-מנדלסון, הרי שהמשותף להן, שהוא מעין שאלות פנטאסטיות ודיונים ביחסי אל-עולם, מוביל את הרוגוצ'ובר, שרואה תמיד את המשותף בין שפות שונות ומוצא את הנקודה המאחדת ביניהן, לראות הן במחלוקת פרשני הרמב"ם הימי-ביניים הן במחלוקת הפילוסופים המודרניים, את מחלוקת התנאים תנא קמא-רבי יוסי. בזכות

⁶⁰ ראו פירוש גבעת המורה על מורה נבוכים, שם.

⁶¹ ושכשל כך נומק כינויו של שפינוזה "הטמא" על ידי הרוגוצ'ובר, כנזכר לעיל. יחד עם זאת, אין הרוגוצ'ובר מתייחס כלל בפסקה הנדונה לעניין של חידוש העולם, אלא לשאלת הפנתיאיזם בלבד. ואם הרוגוצ'ובר אמנם מקבל את הטענה של גבעת המורה שזו אכן תואמת את דעת המקובלים, הרי שזה מוכיח כי אין בעצם הרעיון, לאחר זיכוכו מסיגיו שדבקו בו (כקריאתו של הרא"ה קוק) בעיה אמיתית של שאלת חידוש העולם. משום כך נראה כי אין להרוגוצ'ובר כל בעיה להתייחס לגופם של דברים.

⁶² צפנת פענח על מורה נבוכים, עמ' שפ.

התייחסותו של הרוג'וצ'ובר לפילוסופיה של העת החדשה, מחלוקת התנאים הנזכרת, יחד עם שאר דברי חז"ל הקשורים לה ועוד, לא היתרגמה רק לפילוסופיה הימי-ביניימית; לאור תרגום דברי חז"ל למספר שפות ואסכולות ניתן לומר כי הרוג'וצ'ובר מוצא תמיד את הנקודה האחת המופשטת שמעבר לכל אותן המחלוקות. ברם מן הדברים נראה דווקא כי ההסבר לכריכת מגוון הדרכים הפילוסופיים במחלוקת התנאית, הוא משום שדברי חז"ל הם ארכיטיפיים ועמוקים הרבה יותר מכל פילוסופיה שהיא, ולכן הם מוצאים עצמם מתאימים לכל שפה פילוסופית שבכל דור ודור אך הם לא נכבלים לאף שפה החיצונית להם. דברי חז"ל אינם ניתנים לתרגום מלא והם עומדים בשפתם שלהם, דווקא משום שבפנימיותם הם כוללים הכול; דווקא משום שמחלוקת אחת של חז"ל עשויה להתפרט למחלוקות פילוסופיות שונות, לכן אין היא נכבלת לאף תרגום פילוסופי, והיא חוזרת שוב ושוב כגורם מאחד שאלות פילוסופיות דומות. לרבות שאלה פילוסופית-קבלית שתוצג עתה.

המחלוקת התנאית בראי הקבלה והחסידות

כשהראי"ה קוק כותב כי הבעל שם טוב צירף את שיטת שפינוזה הפנתיאיסטית, עולה כאן ההנחה של דמיון מסוים של השיטה של מעלה הניצוצות לזו שממנה עולות הניצוצות. נראה כי המעבר מהפנתיאיזם אל הפנאנתאיזם⁶³ הוא חלק מצירוף זה,⁶⁴ וההנחה העומדת בתשתית הדברים היא כי ישנו יסוד מסוים המשותף בין הפנתיאיזם לחסידות-קבלה, והוא שא־לוהים נמצא בכול באופן ממשי; גם אם מעבר ליסוד המשותף הזה, רחוקות שתי התנועות כרחוק שמים מארץ.⁶⁵ כפי שאנו רואים, זיהוי יסוד משותף זה אמנם כבר הופיע בגבעת המורה.⁶⁶

⁶³ אם המונח הראשון מניח שהכול הוא א־לוהים, המונח השני מניח שהכול הוא חלק מא־לוהים.
⁶⁴ ראו את דברי הרב הנזיר, במבוא שכתב לספר 'אורות הקודש' של רבו הראי"ה קוק, על "מה שמעלה בהגשמה בהכל-א־לוהות, אל הכל בא־לוהות, הטהור והמוזקק, ביחוד העליון" (אורות הקודש, חלק א, מבוא לאורות הקודש, עמ' 20).
⁶⁵ ברם לפי היסוד המשותף המתואר, השמים והארץ לא רחוקים באותו האופן שמקובל לחשוב...
⁶⁶ שיצא לאור בשנת תקנ"א.

אולם הראשון שזיהה קשר זה שבין שפינוזה לקבלה היה דווקא פילוסוף נוצרי, יוהן גאורג וכטר שמו, שכתב את הגותו בעקבות פולמוס עם גר הצדק משה הגרמני. גישתו המקשרת את השפינוזיזם לקבלה התגלגלה אל דברי מנדלסון המתנגדים לשפינוזיזם,⁶⁷ משם אל גבעת המורה שראינו לעיל – וזה התגלגל אל חדר קודשו של הרוגוצ'ובר. אלא שבדברי מימון ישנם שני שינויים קלים מן המקור: שלא כמו וכטר הנוצרי, מימון, שאהד את הקבלה בדרכו, מזכיר אותה באופן שניתן לפרשו כמקור סמכות; כן הוא בוחר להדגיש כי דברי שפינוזה מתאימים (לא לדברי המקובלים בכללם, כמו בדברי מנדלסון המקוריים, אלא) ל"דברי המקובלים בעניין הצמצום" דווקא.

התוצר של התגלגלות הרעיון של וכטר אל גבעת המורה, שבו מודגש כי דווקא הצמצום הראשון באור אין סוף⁶⁸ תואם במובן זה או אחר לפנתיאיזם, עשוי להתגלות כבעל משמעות רבה בנוגע לאופן שבו פיסקה זו תאיר לחסיד חב"ד (והרוגוצ'ובר היה חסיד חב"ד) עת שהיא תקרה לפניו (ולא מן הנמנע שבבחירה להזכיר דווקא את מושג הצמצום, מימון אכן הושפע בזה מן החסידות). שכן האדמו"ר הזקן, בעקבות הבעל שם טוב, הזכיר והדגיש כי הצמצום באין סוף לא נעשה "כפשוטו", שכן למעשה באופן אובייקטיבי "אני הוי"ה לא שנית", ו"אין

⁶⁷ ראו מ' מנדלסון, מועדי שחר, קנינגסברג תר"ה, תרגום: "הרצברג, עמ' 100.

⁶⁸ ראו דברי רבי חיים ויטאל שכתב בשם מורו האר"י הקדוש על הצמצום הנידון רבות מאוד מאוד בספרות הקבלה והחסידות: "דע כי תחלת הכל היה כל המציאות אור פשוט ונקרא אור א"ס ב"ה [=אין סוף ברוך הוא] ולא היה שום חלל ושום אויר פנוי אלא הכל היה אור א"ס וכשעלה ברצונו להאציל הנאצלים ולברוא הנבראים לסיבה נודעת והוא ליקרא רחום וחנון וכיוצא ואם אין בעולם מי שיקבל רחמיו ממנו איך יקרא רחום וכן עד"ז שאר הכנויים הנה צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת המרכז האמצעי אל הסביבות והצדדים ונשאר חלל בנתיים. וזה היה צמצום א' של המאציל העליון וזה המקום חלל עגול בשוה מכל צדדין עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים תוך עגול זה ואור א"ס מקיפו בשוה. והנה כאשר צמצם עצמו אז דרך צד א' מן החלל המשיך דרך קו א' ישר דק כעין צנור אור א' הנמשך מן הא"ס אל תוך החלל ומלא אותו אבל נשאר מקום פנוי בין האור שבתוך החלל ובין אור הא"ס המקיף את החלל שאל"כ [=שאם לא כן] יחזור הדבר לכמות שהיה ותחזור ותתחבר האור הזה שבתוך החלל עם הא"ס כבראשונה יחד וע"כ לא נתפשט ונמשך האור רחב אל תוך החלל רק דרך קו א' דק לבד ודרך קו הזה נמשך ויורד אור א"ס אל תוך החלל העגול שהוא הנאצל ועי"כ [=ועל ידי כן] מתדבק המאציל בנאצל יחד (עץ חיים, ירושלים תשכ"א, שער א, ענף ב).

עוד מלבדו" הוא בעצם הדבר היחיד שניתן לומר עליו כי הוא "כפשוטו".⁶⁹ יש לומר כי קביעתו של מימון, כפי שהיא מובנת מנקודת המבט החסידית,⁷⁰ אמנם מדויקת לדעת האדמו"ר הזקן אך לא בהכרח לדעת מתנגדיו.⁷¹ המשמעות היא כי מנקודת מבט חסידית, הפנתיאיזם (או ליתר דיוק הפנאנתיאיזם) אכן "מסכים לדברי המקובלים בענין הצמצום", אך רק באופן שתואם את דעת החסידים בנושא הצמצום ולא את דעת מתנגדיהם.

כעת, כשמפנים את תשומת הלב אל "דברי המקובלים" שבגבעת המורה – ולא אלו של הפילוסופים כדלעיל – נראה כי לא מן הנמנע שגם תשומת הלב של הרוגוצ'ובר בכתבו את ההערה המצוטטת, הייתה בעיקר אל הסוגיה הקבלית הניבטת משם יותר מאל זו הפילוסופית. מתוך כך, לא מפתיעה כלל העדות הבאה: הרוגוצ'ובר ביטא באופן מפורש לרבי יצחק הורביץ (הידוע בכינויו איצ'ה ד'ער מתמיד' ושהיה מגדולי חסידיו של האדמו"ר הריי"ץ) כי גם המחלוקת האם צמצום כפשוטו או שלא כפשוטו, אף היא תלויה במחלוקת התנאים הנזכרת.⁷² יתכן אפוא

⁶⁹ על הצמצום שאינו כפשוטו אצל האדמו"ר הזקן ראו גם במאמר החמישי בקובץ זה.

⁷⁰ וחיוב להדגיש שהקריאה עתה היא מנקודת המבט של החסידות, שבה לקחו את הנגזרות הפילוסופיות למשמעויות קיומיות, והמושגים שבגבעת המורה מאירים לחסיד לפי ההקשרים שבהם החסידות מתעסקת. לעומת זאת, קריאה באופן פילוסופי מסוים עשויה בהחלט לשנות את פני התמונה.

⁷¹ ראו דברי אדמו"ר הזקן בפסקה שצונזרה בכמה מהדורות ראשונות של ספר התניא: "והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת והנה מלבד שא"ל כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ 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 וחיודו מפני שידע הכל בידיעת עצמו הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל א" (תניא, שער היחוד והאמונה, פרק ז) וראו שם בפירוט את הסבריו.

⁷² ר' י' בורוכוב, הרוגוצ'ובי, מהדורת תשע"ד, עמ' 234. איצ'ה ד'ער מתמיד אכן עסק בעניין מחלוקת זו על פירוש הצמצום, והתכתבות שלו עם הרב אליהו דסלר (שביקש לגשר בין שני הצדדים שבסוגיה) בנושא זה, פורסמה על ידי ר' אהרן סורסקי במרביצי תורה ומוסר, חלק ג, ירושלים תשל"ו, עמ' סה-סו.

שבכותבו את ההערה הנזכרת על גבעת המורה, התכוון הרוגוצ'ובר להביע אמירה קבלית לא פחות מאשר פילוסופית.

אלא שבהתייחסותו לשמועה המדוברת, הביע הרבי מליובאוויטש התנגדות לזהות בין מחלוקת המקובלים על הצמצום ובין מחלוקת התנאים על שם צבאות, שכן "הצמצום קדם לכל השמות ולכל העולמות"⁷³ – שהלוא השמות הקדושים הם ההתגלויות של הקב"ה למציאויות של אחרי הצמצום והבריאה. לאור דיוק חשוב זה של הרבי, אפשר להציע להבין את דבריו של הרוגוצ'ובר בצורה הבאה (במידה והשמועה על דברי הרוגוצ'ובר אכן מדויקת) שבסוף החלק הקודם כבר הצענו שכמותה: אכן אין להשוות בין המחלוקת של הצמצום למחלוקת על קדושת השם צבאות שכן מדובר על מציאויות שונות; לכן יש לומר כי השוואתו של הרוגוצ'ובר היא למעשה דימוי מילתא למילתא על ידי הצבעה על נקודה המשותפת לשתי המחלוקות, השונות זו מזו, על ידי הפשטה והכללה. נקודה זו היא כמובן נוכחות הקב"ה בתחתונים.

אך הרבי, בעקבות דרכו של הרוגוצ'ובר, מוסיף ומציין כיצד אמנם במערכת הקבלית של תהליך הצמצום, אכן ישנם שני צדדי הבנה שמקבילים במדויק לשני הצדדים במחלוקת על שם צבאות – ולא רק בדרך של "הפשטה והכללה" כמו ביחס לשני הצדדים החולקים במשמעות הצמצום הראשון. האמור מתייחס לקו שחזר והאיר מן האור אינסוף של טרם הצמצום, בתוך החלל הפנוי שנוצר בעקבות הצמצום. המחלוקת התנאית נוגעת במשמעות נוכחותו של הקו הזה בעולמות הנמוכים יחסית: "אבל י"ל [=יש לומר] שהמחלוקת בצבאות היא תלוי[ה] בזה דהקו, שחזר והאיר מאור א"ס שלפה"צ [=שלפני הצמצום], מאיר רק עד סוף האצי[נות], אבל בהעלם נמצא בבי"ע ג"כ"⁷⁴. הקו, כשהוא מאיר בהעלם בעולמות בריאה, יצירה ועשייה, מקביל אפוא לשם צבאות. נראה אפוא כי תפיסה תיאולוגית-קיומית של הענקת הקדושה למציאות שבה הקו הקדוש הוא בהיעלמותו בעולמות הטבע והמלאכים, מובילה לנקיטת הדעה ההלכתית המחמירה ביחס לקדושה המוענקת לשם צבאות.

⁷³ לקוטי שיחות, חלק טו, עמ' 473.

⁷⁴ לקוטי שיחות, שם. על השם צבאות ויחסו לעולמות בי"ע אצל הרבי ראו מאמר "באתי לגני" התש"מ, בתוך מאמרים מלוקטים, חלק ב, עמ' 397-403.

*

חנה התפללה בשם צבאות על עסקי עיבור, משום שהעיבור הוא חלק מגדרי הטבע ושם קדוש זה נוגע להתגלות של אֱלֹהִים במסגרת גדרי הטבע. לאור הבנה זו של השם הקדוש הובנה מחלוקת התנאים האם מותר למחוק את שם צבאות, שכן בין שורות המחלוקת ההלכתית התגלתה מחלוקת תיאולוגית על משמעות נוכחות הקב"ה בטבע. בין אסכולות שונות הלכה מחלוקת תנאים זו ושזרה מחלוקות וצדדים רבים מאסכולות אלו: הבנת דברי הרמב"ם על היררכיית המלאכים; מחלוקת של פרשני המורה נבוכים הימי-ביניים על נוכחות הסיבה הראשונה בכל דבר ועל הרובד האזוטרי שבדברי הרמב"ם; מחלוקת שפינוזה-מנדלסון על הפנתיאיזם והיבטים שונים ביחס שבין האין סוף והעולמות שבתורת הקבלה והחסידות. כל אלו מצאו עצמם תחת קורת גג אחת של מחלוקת המופיעה בתלמוד הבבלי שהכול כלול בו. וכשהכול כלול זה בזה אזי נוצרת בחינת "מחשכים"⁷⁵, בחינת העושר שבלא-מודע הנסתר ולכן החשוך (מרוב בהירות האור), שגבוה ועמוק יותר מן המודע החד והברור. ובעזרת החשיפה לתכנים הפילוסופיים, הקבליים והחסידיים, מאיר שר התורה, הגאון הרוג'ובי, את החושך-אור המסקרן; משרטט קווי מתאר בעומק ים האינסוף; מציג לרווחה את אותם האוצרות הבלולים זה בזה.

⁷⁵ על פי סנהדרין כד ע"א, שם דברי רבי יוחנן על הבליה של סוגות שונות המאפיינת את התלמוד הבבלי, סמוכים לדברי רבי ירמיה על כך שהתלמוד הבבלי הוא בבחינת "מחשכים". פירוש לדברי רבי ירמיה למעליותא באופן הדומה לזה המוצג כאן, ראו אצל האדמו"ר הזקן, לקוטי תורה, שיר השירים, מב, ד.