

משה חלמיש

הריטואל הקבלי

שילוב של הגות ומעש



הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים

עורך הסדרה:

פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:

פרופ' משה חלמיש

פרופ' חביבה פדיה

משה חלמיש

הריטואל הקבלי

שילוב של הגות ומעש

הוצאת אֶדְרָא, תל אביב

Moshe Hallamish
Kabbalistic Ritual
The Integration of Theory and Practice

מהדורה שנייה מתוקנת

מסת"ב: 965-92452-3-9 ISBN:

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתיתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשע"ט – 2019
Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

עיצוב עטיפה: אבי אלקיים

ציור על הכריכה:

תפילה קודם לימוד הקבלה בצורת פרח-שושן מיוחסת לר' יצחק לוריא, אוסף ליהמן K-123

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:
א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

מוקדש לזכר נכדי
יובל מנחם סוקולוב

עלם חזון ומעש
אציל רוח ונפש
נלב"ע ר"ח מנחם-אב תשע"ו

הוא הלך למנוחות
ואותנו עזב לאנחות

תוכן העניינים

9	פתח דבר
13	אקדמות מלין

פרק א: קבלה וחלכה –

25	נקודות מפגש או מערכות יחסים
27	הלכה והגות
30	הלכה וקבלה
44	לייחודה של הקבלה
48	הלכה וקבלה – איפיונים, יחסים והשלכות
65	יצירתיות ופרקטיקה קבלית
73	ריטואלים קבליים במציאות משתנה

פרק ב: הנחות יסוד בקבלה ויישומיהן

87	טוטליות
102	מלאות ושלמות
126	החמרה
134	דקדוקי מצוה
138	סדר והייררכיה, בזמן ובמרחב
153	סמבולזם
178	מעמד השפה
187	הזדהות
192	שכינה
195	נפש אדם
199	סטרא אחרא
215	חלום ושברו

פרק ג: פוסקים מול מקובלים	219
סמכות והשפעה בימי הביניים	220
שיקולים לקליטה חיובית	227
תגובות חכמי הלכה	230
כללים ומעמדם	241
מגמת הקצנה ודרכי פשרה	256
השפעת מעמדו של האר"י	264

פרק ד: לימוד הזוהר והפצתו	283
דרכי הפצת הזוהר	285
חלוקת הספר	293
מועדי הלימוד	295
דרך הלימוד	305
סגולות הלימוד	312
מקום הלימוד	318
לימוד בציבור	319

פרק ה: התקבלות הזוהר בצפון אפריקה	327
מקומו של הזוהר והערכתו	327
פרשנות הזוהר	334
הפצת הזוהר	338
מועדי לימוד	343
הערצת הזוהר ומתברו	346
השפעות נוספות	349

קיצורים ביבליוגרפיים	353
מפתח השמות	357
מפתח הספרים	371
מפתח העניינים	383

פתח דבר

המחקר המודרני של הקבלה שהחל עם פעילותו המונומנטלית של מורי פרופ' גרשם שלום, חשף עולם תאוסופי, הציג תפיסות קבליות בנושאים מגוונים, עקב אחרי ספרים, נדפסים וכתבי־יד, ואף ההדיר רבים מהם בשיטה מדעית, עד כדי יצירת תמונה רבת היקף של העולם הקבלי. המחקר שבא בעקבותיו הרחיב את השערים, העלה מן הנשייה מקובלים נוספים, ואף נטה לכיוונים חדשים ושונים של מחקר. ולמשל, דברים שהיו בחזקת ודאי, לפתע קיבלו בסופם סימן שאלה. בהם בולטת שאלת זהות מחברו של ספר הזוהר. מכל מקום, פנים חדשות באו לכאן.¹ בכללם יש למנות את מחקריו של ההיסטוריון, פרופ' יעקב כ"ץ, שנתן דעתו לקורלציה בין יסודות הלכתיים לבין תפיסת העולם הקבלית, ועם שכמות מחקריו בנושא זה מועטת היתה אולם איכותם בהיותם פורצי דרך השפיעה על תחומי מחקר הקבלה. במהלך זה נטל חלק חשוב פרופ' מאיר בניהו, ובייחוד במאמרו הנודע 'וויכוח ההלכה עם הקבלה'.² שאלה שהטרידה את הח"מ היתה בכיוון הפוך מזה של ההיסטוריון. נקודת המוצא היתה העולם בהווה. מהו זה שלימוד כתבי קבלה אינו מעשה שבכל יום, ולא כל אדם ימצא בו ידיו ורגליו,³ ואילו עיון בספרות הלכתית בדורות האחרונים, ובעיקר בסידורי תפילה ובריטואל היומיומי, מצביע על שילוב ניכר (מפורש או משתמע) של מוטיבים קבליים. במרוצת השנים מופיעים חיבורים הלכתיים, שבהם משולבים דינים תוך אמירה מפורשת שיש סוד בדבר לנהוג כך, או כאלה שהרקע הקבלי אף

1 וראה שלום, עוד, עמ' 125. ראה גם חביבה פדיה, 'אחרית דבר לספרו של ג' שלום', זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תשע"ו, עמ' 357-451.

2 נדפס בדעת, 5 (תש"ם), עמ' 61-115.

3 למושל, חלק מתלמידי בית-מדרשו של הגר"א, שהיה גם מקובל, פרש מלימוד תחום זה משום החשש מפני עוצמתו שמא יגלו בו פנים שלא כהלכה.

אינו מצוין במפורש, ויש הנחיות שלא נולדו אלא על ברכי עולם הקבלה – וכל אלה הופכים להיות חלק אינטגרלי של עולם ההלכה המסורתי. הציבור, במגזרים שונים ובמידות משתנות, מושפע מכל אלה. מבט-על בתולדות החיים הדתיים בעת החדשה מצביע על מנהגים קבליים הנהוגים בציבור (ולאו דווקא מתוך ידיעת המקור או הטעם הקבלי כשלעצמו), שקליטתם הולכת וגוברת. ובכך בעצם נסגר מעגל. הקבלה צמחה (כמעט מתוך אך בוודאי) בתוך עולם ההלכה, ובסופו של דבר צבעה את ההלכה באופיה שלה.

אין בדעתי להסביר זאת מבחינה פסיכולוגית, סוציולוגית או היסטורית וכל דרך אחרת. לנגד עיניי מתייצבת הספרות הכתובה רבת השנים, על דרשותיה ודרישותיה, וקוראת: ראה נא את תמונת העולם, את אורח החיים, המשתקפים מבין דפי. בוודאי, אין כל התקופות, בזמן ובמרחב, זהות. זהו תפקיד החוקר לבדוק תהליכים ושינויים בתשומת לב ובשום שכל. למעשה, בספרי הקודמים העליתי נושאים (או אישים) ספציפיים, והראיתי, כמדומה, את גלגולי הלבושים השונים בהופעתם ההיסטורית תוך ציון מידת התקבלותם. לצורך כך נבדקה ספרות ענפה מתחומים שונים, נדפסים וכתובי-יד מאז המאה השתים-עשרה, כדי ליתן עד כמה שאפשר תמונה מרבית.⁴ ואילו בחיבור הנוכחי אני מבקש אפוא להציג, למיטב הבנתי, במבט פנורמי את האידיאולוגיה הקבלית בערכיה המרכזיים, ולהצביע על יישומם בחיי היומיום. מן העיון במקורות מתברר שאי-אפשר לדלג על תחום מחקרי עשיר זה אלא אם כן מוותרים על קבלת תמונת העולם התרבותי היהודי בצורה מלאה ואמינה. רק עיון משווה ורציף במוקדי החיים הדתיים עשוי להפיק את המירב.

לפיכך, לרוב לא נזקקתי לדון בדרך היסטורית, אלא בפרק ג (בנושא חדירת הקבלה להלכה), ועיקר הדיון נסב מטבע הדברים על הפן

4 אני שמח שכיוון זה החל לחדור גם לעולם החרדי, שאינו אמן על הכללים המדעיים, שהחל לבדוק נושאים שונים בצורה שיטתית, ואף בכתבי-יד שלחו את ידם לטובה. אולם עדיין לא קיבלו עליהם עול המשמעת האקדמית הקפדנית, ולא תמיד, לצערנו, נכתבת האמת, כל האמת ורק האמת. לדוגמה אחת בלבד אציין מהדורה חדשה (בני-ברק תשנ"ט) של הסידור האשכנזי שנדפס במקורו בטיהינגן ש"ך. המהדיר פירש את החיבור תוך התאמה למקובל כיום בחוגים מסוימים, ובכך קיפח את דמותו המקורית ונתקלקלה השורה. ראה חלמיש, חקר, עמ' 278 והערה 46.

הפנומנולוגי. ממילא לא נידונו כל ההיבטים שבכל הסוגיות שהועלו אלא אם כן היתה לכך השלכה מעשית. רשמתי את היסודות העיוניים כפי שעלו בדעתי, אם כי מובן שאפשר לסווג ולמייין גם בדרך אחרת. ואף במסגרת זו לא יכולתי להביא את כל מראי המקום למקורות, כי אז תרבה עלינו הדרך ומרוב עצים לא נראה את היער.

בנושאים הקשורים בהגדרות מורכבות של מושגים (כגון סימבולים, תאורגיה, מיסטיקה ועוד) לא נכנסתי לבירורים הדקדקניים כל שלא היה בהם כדי עניין מהותי בנושאים שנידונו במסגרת זו. לפיכך גם אין אני עוסק בהנהרת מושגים או תופעות כגון התבודדות, כוונות, דבקות וכיוצא באלה.

אף זאת, איני עוסק בטכניקות או בחוויות של יחיד סגולה, מיסטיקנים או מגיקנים, אלא באורח החיים היומיומי במרחב הציבורי כפי שהוא נצבע במחשבה הקבלית. נכון שיש זרמי מחשבה שונים, ובאמת לעתים גם היישומים המעשיים מתגוונים, ואז לא אחמוק מדיון בהם. מטבע הדברים נעדין בספרות הקבלית התאוסופית-תאורגית.

ר' חיים מוולוז'ין מספר על רבו הגר"א 'שמעולם לא הזכיר שם שום [=איזשהו] חכם שהשיג עליו ברובא דרובא, רק כפי שיטתו היה יושב ודורש'.⁵ אף אנו השתדלנו לא לעסוק בניגוח עמדות אחרות, אלא להלוך לפי דרכנו בהצגת הנושא. נקטנו שיטתו של ר' אשר ב"ר שאול מלוניל: 'ראיתי ... אנשים מזלזלים בהם מפני שאין יודעים טעמים, וכתבתי את אשר זכרתי מהם להיות לזכרון לנו ולדור אחרון. והבאתי ראיות מן ... ומן ... וממה שמצאתי בהגדה, ונתתי טעם לקצתם ... כי לא לתוהו נהגו בהם הראשונים'.⁶

אחד הדברים המעניינים העולים מן החומר המובא בחיבור הוא מרכזיות עולמה ומעמדה של צפת שבמאה ה"ז. אישים וחכמים מעולים ידעה צפת בימי גדולתה – מהם שהקבלה היתה לב הווייתם ומהם שראשם בתחומים אחרים אך נופם נטה לקבלה. חכמי הקבלה מעוררים היו בעולם העיון והמעשה כאחד, ומתוך שצמחה בה ספרות עשירה כן גברה

5 נדפס כהקדמה במסכת שביעית עם פירוש שנות אליהו, ירושלים תשנ"ד, עמ' יד.

6 פתיחת ספר המנהגות, מהדורת ש' אסף, ספרן של ראשונים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 129.

והלכה השפעתה במרחב התרבותי היהודי ואף חרגה מעבר לגבולותיה הגאוגרפיים. ובעצם את פירותיה אנו מבקשים לחשוף. הפרק הראשון לפנינו הוא בבחינת מבוא, ועיקרו הצגת קווי אופי המייחדים את הקבלה (במסגרתה הפרקטית) לעומת ההלכה. הפרק השני, שהוא מרכז הכובד של החיבור,⁷ מפרט את היישום המעשי העולה מן ההיבט התאולוגי העיוני של הקבלה, ובכך מאשש את עמדתנו בדבר השילוב המורכב של הגות ומעש בריטואל הקבלי. הפרק השלישי דן במצוי לעומת הרצוי. היינו, שאלת התפשטות ה'הלכה' הקבלית בספרות ההלכה ובציבור, וההתמודדות עם קליטתה.⁸ הפרק הרביעי יעסוק בדוגמה ספציפית של היחס ללימוד הזוהר,⁹ הספר הקלאסי של הקבלה, שבוודאי היה בו כדי להתוות ואף להקל על המציאות הנידונית בפרק השלישי. הפרק האחרון יפנה את הזרקור לעבר התקבלות הזוהר בצפון אפריקה, כדגם בולט של השפעת הזוהר (והקבלה) בחיי היומיום.¹⁰

הדגשנו בגוף הספר (ולא בהערות שבשוליים) שמות של ספרים, פרט לאלה הנזכרים במובאות. את הזוהר לא הדגשנו מטעמים מובנים. הדגשות בתוך מובאות הן משל המחבר, אלא אם כן צוין אחרת.

- 7 והוא ביסודו עיבוד והרחבה של מאמרי, 'קבלה כהתרחשות', דעת, 70 (תשע"א), עמ' 5-33.
- 8 ויש שאדם כותב קונטרס פרטי קטן, המכיל תפילות שונות כמו בריך שמייה, או תפילה קודם נטילת לולב וכדו' מספר שערי ציון. כך הוא 'ספר קיצור כונות ותפילות שלי יעקב אלמנצי שנת התקע"ט מפאדובה', המכיל תשעה דפים, והוא בכ"י בהמ"ל 4527. להשלמת דברים אפנה את הקורא למאמרי הרחב: 'מקובלים לעומת פוסקים – מגמות שונות בשאלת ההכרעה', עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, בעריכת א' רביצקי וא' רוזנק, ירושלים תשס"ח, עמ' 181-210. לבירורים נוספים מוזמן הקורא לעיין במאמרי, 'משהו על "היגיון" במערכת יחסי קבלה והלכה', בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוקדשים לשלום רוזנברג, תשס"ז, עמ' 537-550.
- 9 והוא עיבוד של מאמרי בספר 'זוהר ליהודה', ספר יובל ליהודה ליבס, תשע"ב.
- 10 והוא הרחבה של הרצאתי בכנס באוניברסיטת בן-גוריון בחורף תשע"ו.

אקדמות מלין



יפי קויפמן סקרה בקצרה את השיטות השונות שדנו בשאלה, אם הרעיון קדם למעשה או המעשה הוא שהכתיב בסופו של דבר את הכיוון הרעיוני.¹ לאחרונה הקדיש לכך אידל את ספרו, **שלשלאות קסומות** (תשע"ו), ובסופו נטען כי 'שאלת המפתח היא מה היה מרכז הכובד של אותם מקובלים – האם הם היו בראש ובראשונה תיאולוגים, שנאמנותם ליהדות גרמה להם לפרש מחדש ריטואלים שהתקבלו ברבים, או שמא היו חברים בקהילה מבצעת ריטואלים – כלומר מקיימת מצוות – המחפשת הבנה חיה, נושמת ומקפת יותר של מעשיה הדתיים? ... אני נוטה לבחור באפשרות השנייה'.²

יעקב כ"ץ לא נזקק במפורש לשאלה זו, אך חשוב לקרוא את דבריו: 'ההשפעה העיקרית של הקבלה ניכרת במעשי המצוות הפולחניים,

1 קויפמן, דרכיך, עמ' 11-15, 174. השווה א' רוזנק, 'תיאוריה ופרקסיס – תרומתה של האגדה והסיפור החז"ליים להבנת ההלכה', כרמי שלי, מחקרים באגדה ובפרשנותה מוגשים לפרופ' כרמי הורוביץ, ניו יורק 2012, עמ' 193-199; רוזנק, הלכה כהתרחשות, תשע"ו, מבוא, עמ' 1-29. ואין הדיון דומה לבקשתו של ר' נחמן מברסלב (מתלמידו, ר' נתן) לעשות מהתורות שלו תפילות. ראה לקוטי מוהר"ן תנינא, סוף סי' כה (וכבר קדמו לו בחוג העיון במאה ה"ג, שתורות קבליות נוסחו כתפילות).

2 אידל, שלשלאות, עמ' 199. השווה: 'הפרקסיס והחוויה הדתית קודמים לתאולוגיה שהיא פועל יוצא שלהם והיא המעניקה להם לגיטימציה בדיעבד' (אידל, חסידות, עמ' 53, 197-195, 203. הובא גם אצל קויפמן, דרכיך, עמ' 139 סוף הע' 153); ובלשון מתונה יותר: 'במקרים רבים המוטיבציה של המקובלים אינה ליצור תאולוגיה מופשטת כשלעצמה אלא להעמיד תמונה כוללת ועשירה הנותנת פשר, עומק ומשמעות לצורת החיים היהודית ... הטקסט הקבלי מבקש לתת פשר למעשים ולמקורות נתונים והוא מנוסח על פי ההגיון הפנימי של אותם ריטואלים, פרקטיקות וטקסטים מיתיים ... במקרים רבים הרעיונות הקבליים נולדים מתוך צורך להסביר, לתקף ולהעצים את משמעותם של ריטואלים, פרקטיקות ומנהגים שהמקובלים ירשו מקודמיהם' (אחרית דבר של אדם אפרמן לספרו של אידל, שלשלאות, עמ' 224-225); ראה גם אידל, שלשלאות, עמ' 26, 30, 34, 36, 39, 45 ועוד.

והשינויים בתחומים אלה על-פי הקבלה עוררו את תגובתם של המתנגדים ... משונה דתי מסוים, יהא חסר חשיבות מבחינה הלכית, נתפרש פירוש קבלי, הוענקה לו משמעות מטאפיזית שחייבה את קיומו בפועל.³ מצד אחד, קיים 'נוהג דתי' שקדם ל'פירוש הקבלי', אך, מצד שני, קיימת גם 'השפעה קבלית' על 'מעשי המצוות הפולחניים' שהיא הקובעת את משמעותו למעשה.

אצל ג' שלום נשמעת דיכוטומיה, כפי שפתח את מאמרו המפורסם על ערך הדבקות בחסידות: 'התנועה המיסטית ביהדות עברה שני שלבים: אחד בעל אופי תיאוסופי בעיקרו שמצא את ביטויו בקבלה ואחד בעל אופי אנתרופוצנטרי (שבמרכזו התעניינותו האדם).'⁴

ברם, בעיניי, כעקרון, אין מקום לקביעה קטגורית בתהליכים היסטוריים ותרבותיים, כי ראייה רחבה עשויה להצביע על מורכבות. ובאשר לקבלה, שהיא נושא ספרנו, יש לזכור שבסוף המאה השנים עשרה ובעיקר במאה השלוש עשרה נחשפה והלכה השקפת עולם או אידאולוגיה רחבת-היקף (גם אם בחלקה קשורה בתהליכים מקומיים חוץ-יהודיים), אשר אמנם יש בה חידוש רב בתכנים ובאופן החשיבה, ועם זאת היא רואה עצמה, ואכן היא כזו מעצם יסודה, חלק אינטגרלי מן המסורת הדתית הקיימת המשמשת לה אבני בניין, לפיכך אפשר לומר שהמעשה או הריטואל קדם. הרי אין להתעלם מן העובדה, שבאותה תקופה עדיין מתגבשת – פחות או יותר – המחשבה הקבלית, וחלק ניכר בתוכה נכתב במסגרת פרשנות לתפילה ולתלמוד (או לחלקו האגדי) או לטעמי המצוות, מסורת שהיא קיימת ועומדת, ובכללה אף המעשה הדתי. אולם גם בנקודה זו אפשר לטעון שהקבלה הלבשה על המסורת⁵ את רעיונותיה שלה, ולכן בעצם יש פה כביכול יצירתיות חדשנית, דהיינו המעשה נולד מחדש על ברכי האידאולוגיה החדשה, והיא שקדמה למעשה. ואכן עובדה היא שנוצרו

3 כ"ץ, הלכה, עמ' 65. ראה גם Avriel Bar-Levav, *Ritualization of the Jewish Life and Death*, pp. 69-70, 79-81.

4 דברים בגו, עמ' 325.

5 לאמיתו של דבר, תהליך הפנמת החוק נמצא גם בספרות חז"ל (ראה במיוחד מרגולין, הדת, חלק ג, ועוד שם, עמ' 235-236), אך המקובלים העצימו זאת במאוד. וראה גם י' ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים, 50 (תשנ"ב), במיוחד עמ' 159. דומה שעקרונותיה גישתנו דומה.

הוראות חדשות – בין שהן ממש חדשות או שעניינן דרכי ביצוע מסוימות של ריטואלים קיימים. ולהלן נראה שאף דרכי הביצוע נושאות משמעות. אידל עצמו כתב: 'מודעותו של אדם לרעיונות תיאוסופיים ואנתרופולוגיים מסוימים בלבד אינה גורמת להשתנות. כדי להגיע לשלמותו ולשלמות האלוהות, עליו לנהוג כראוי ... עבור המקובל הבנה הנה הזמנה, שאין להימנע ממנה, לפעולה [הדגשה שלי – מ"ח] ... ויתרה מזו, אינו יכול לקיים את הפעילות התיאורגית המכוונת להשפיע על הייחודים העליונים'.⁶ גישה זו היא אחת מנקודות המפתח המרכזיות שהמחקר הממושך והמסופע שעמד ביסוד ספר זה הניב פרי דומה. הקורא הנאמן יגלה אותו על כל צעד ושעל, ובעיקר בפרק השני.

זאת ועוד, אין ספק שהעקרון החוזר ונשנה בספרות הקבלית שעבודת ה' היא לצורך גבוה⁷ עיצב בה במידה רבה את עולם המעשה וההגות כאחד. משמע, מבחינה כרונולוגית ברור שהמעשה קדם וגיבושו בהלכה ניצב כסלע איתן, אם כי אין להכחיש שגם במסגרת זו עמדה תפיסת עולם כלשהי, מקראית או חז"לית. אך בביטוי בתרבות הקבלית הוא קיבל פנים חדשות – הן ביעד הן באופי והן בדרכי הפעולה. מעין 'זכור [את הבסיס] ושמור [את היישום] בדבור אחד נאמרו'. ברור אפוא שיש בתוצאה העומדת לפנינו, והיא מושא הדיון, מרקם דתי-תרבותי-סוציולוגי-פסיכולוגי מיוחד במינו. ובמאמר מוסגר יש להוסיף את אזהרתו, כמדומה לראשונה, של ר' יוסף ג'קטילה, בהקדמתו לשערי אורה, שאין להשתמש בידע הקבלי לצרכים מאגיים. מרקם מורכב זה שולל מיניה וביה טעם

6 אידל, היבטים, עמ' 236-237, 245. ראה גם שם, סוף עמ' 241.

7 ואציין כאן מקצת מקורות מתחומים מגוונים: ספר הקנה, סוד סוכה, עט ע"א: 'עשיית המצוה צורך אדם וצורך גבוה'; דרשות אבן שועיב, ירושלים תשכ"ט, פג ע"ב, פז ע"א (וראה מקורות נוספים וחשובים במבוא של ש' אברמסון, שם, עמ' 30); שושן סודות, עט ע"ב (ומוסיף שם: 'לא כדברי הרמבם והראב"ע'); פרדס רמונים, שער ח פרקים יח, יט, כ; ר' אליה די-ידידאש, ראשית חכמה, שער ב פרק ד, ס ע"ד; ר' מנחם עזריה מפאנו, מאמר הנפש, פיעטרקוב תרס"ג, ה ע"ד; של"ה, תולדות אדם, השער הגדול, חיפה תש"ע, א, עמ' קנז, קסו; ר' יעקב עמנון, עמודי שמים, סולם בית אל, ישראל תשכ"ו, ד ע"א; ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, שער א פרק ג; ר' זאב וולף מז'טומיר, אור המאיר, פר' יורא, ווארשא תרמ"ג, ט ע"ב. וראה גוטליב, מחקרים, עמ' 50-55; חלמיש, מבוא, עמ' 197-198; מרגולין, מקדש אדם, תשס"ה, עמ' 90.

לחשיפת המקור הראשוני (אלא אם כן אנו מבקשים לעסוק בחקר גלגולי הרעיונות, ובעצם לא נימלט הימנה גם בדיונינו, שהיא פרשה לעצמה). פעמים צץ רעיון קבלי חדש (למשל, נושא הגלגול שנעדר מן הספרות הרבנית⁸) והוא שיוצר מאליו הוראות מעשיות. כך שהתהליכים מורכבים למדי, ויש צורך לדון בכל נושא לגופו, לא 'המקובלים' ולא 'הקהילה', כלשונו של אידל, אלא הנקודה הספציפית על כל תובנותיה. לפיכך הכיוון של הספר הנוכחי הוא לבחון את עולם המעשה הן מתוך מקורותיו הרבניים הן מתוך 'היווצרותו' בעולם האידיאולוגי הקבלי, ולבדוק עד כמה שניתן מה הדמות הסופית שניתנה לו במסגרת אורח החיים היומיומי – האם נשאר במסגרת המקורית או שמא עוצב בדמות הקבלית וכך נתקבל? ואולי כל כולו פרי ההגות הקבלית החדשה?

אחדד את הדברים. אפשר, כמובן, להציג שאלה תמימה: האם התאוסופיה הקבלית אמנם הפיקה הליכות חדשות? התשובה תהא שהשאלה עצמה מוטעית ביסודה. כל עוד הקבלה אינה באה להציג אידיאולוגיה ופרקסיס חדשים לצד, או כנגד, העולם ההלכי – אין לבקש ממנה יצירה מקורית חדשה. אדרבה, הרי היא פועלת וחושבת בתוך מסגרת מסוימת קיימת. לפיכך יש לדבר על הליכות חדשות כחלק ממסגרת ההליכות הקיימות. מטרת חיבורנו תהא אפוא להציג הנחות-יסוד במחשבה הקבלית שבעקבותיהן ייצרה הקבלה הליכות חדשות רבות או פירשה בדרכה מקורות מסורתיים קדומים.⁹

הנה דוגמה פשוטה: בתלמוד, שבת סא ע"א, נידונה שאלה אם יש סדר לקשירת שרוכי הנעליים כאשר אדם נועל מנעליו. מן הדיון המפורט בגמרא עולה שיש אמוראים שכלל לא ראו בזה עניין הלכתי אלא נייטרלי לחלוטין, ודומה שכך התייחסו גם במשך הדורות. ביטוי פשוט לכך ניתן בפירושו של בית יוסף על הטור, סי' ב': 'הפוסקים השמיטו דין זה'. אולם

8 וברור שכל סיפורי הדיבוק, למשל, שהיו בבחינת מציאות ממשית בחייהם של לא מעט מן האנשים בקהילות שונות, כפי שנחקרו בידי גדליה נגאל, שרה צפתמן, יורם בילו ואחרים, לא באו אלא מכח האידיאולוגיה הקבלית, ככל שתמצא בהם בבירור גם סממנים ומקבילות חיצוניים.

9 למעשה, גישתי תבוא לידי ביטוי במקומות רבים במהלך החיבור. ראה במיוחד בפרק א, עמ' 44-73.

הטור (שם) ור' יוסף קארו (שלחן ערוך, סי' ב ס"ק ד) קבעו זאת כהוראה מחייבת לנעול תחילה את הימנית. לעניות דעתי, לפחות באשר לר"י קארו, אישיותו הקבלית, שבעולמה הצד הימני הוא עניין קרדינלי, היא שתרמה לעצם ההכרעה ולתוכנה. מעתה ואילך, זהו הסדר המחייב.¹⁰ הרי לך נושא תלמודי פשוט, אולי אף נייטרלי לחלוטין, שמקבל אופי מיוחד וקפדני בעקבות החשיבה הקבלית הכללית.

שוב, על מורכבות הנושא אביא מדברי אידל עצמו. הוא מדבר על 'ההבדל בין תפיסת חז"ל לגבי המצוות האלוהיות לבין פירושים שניתנו לה בקבלה. בעוד המסורת החז"לית ראתה את האלוהות כ'פרסונה' המקיימת מצוות, הרי בפירוש התיאוסופי-קבלי, המצוות הופכות לחלק בלתי נפרד מן הסדר האלוהי עצמו. על פי המקובלים ... אין האל רק בוחר לקיים את המצוות, אלא הוא בעיקר התגלמותו של הריטואל עצמו. עמדה זו מאפשרת להבין ביתר קלות את זיהויו של האל עם התורה או עם השבת'.¹¹ ולדעתי אפשר להוסיף, כי בכך הוקלה השאיפה הקבלית-המיסטית להתפלל מתוך כוונה ראויה, ללמוד תורה לשמה ולקיים את כל המצוות – לא רק כדי לחקות את האל או לציית לחוקיו, אלא כדי לפגוש אותו, שהרי 'הקב"ה הוא עושה כל המצות'.¹²

בעבר כתבתי כי 'ניתן להיווכח, הגם שמתוך תמיהה, עד כמה תרם עולם הסוד בכל הזמנים תרומה בלתי מבוטלת לעולם ההלכה והמעשה ... נמצאת למד עד כמה העניקה הקבלה דפוסים, משמעויות וחיים חדשים למצוות ולאורח החיים. הקבלה מעצבת אפוא ממד חדש לעולם הדתי – בעיון ובמעשה כאחד'.¹³ ולכך אולי נתכוון הרמב"ן באומרו: 'האדם צריך להאמין האמת במחשבתו, להודיע בדבור, ולאמת אותו בגופו, ר"ל במעשיו'.¹⁴ כלומר, הוא ראה בהגות ובמעשה תרכובת מאוחדת הכרחית.

10 ראה גם שער הכונות, ב"ע"ג. וכן כתב בהרחבה המקובל, ר' שלמה רוקקה, כונת שלמה, יז ע"ב-ע"ג.

11 אידל, שלשלאות, עמ' 196-197.

12 טעמי המצוות לר' יוסף הבא משושן הבירה, מהדורת M. Meyer, 1974, מצות עשה, מצוה ח.

13 חלמיש, הקבלה, עמ' 15. ר' אליה די-וידאש הרחיב לדבר על הקשר בין ה'תורה' וה'מעשה' בהקדמתו לראשית חכמה.

14 דרשת תורת ה' תמימה, כתבי רמב"ן, א, מהד' שעוועל, עמ' קנב.

דומני שבהקשר זה יש לשים לב לכך שהאגדה זוכה למקום מכובד במסגרת הספרות הקבלית.¹⁵ זו האגדה שיש בה מעין המיתוס ומעין ההגות, זוכה למיקום מכובד, שעה שהעולם ההלכי הוא מעין תשתית יסוד. משמע, דברים חדשים עתיקים (מלין חדתי עתיקין, כלשון הזוהר ח"ב קפג ע"ב¹⁶). ולא מקרה הוא שאוקסימורון זה הושמע, ולא אחת, בקבלה ובחסידות (ומקובל ממרוקו, ר' אברהם אלקוה, קרא לספרו: חמר חדת ועתיק).

ובוודאי אמורים הדברים לגבי ספרות המוסר, שמעצם טבעה היא מעין פופולריזציה של רעיונות השייכים לזרם מסוים, כגון: רבני, פילוסופי, קבלי, חסידי וכן הלאה.

כמובן, המקובל יטען שאינו מחדש אלא חושף אמת פנימית הגלומה בתוך הטקסט הקדום.¹⁷ וכך נמצא שפעמים רבות מקובל מפרש מאמר, או הנחיה, תלמודית, והקורא חש שיש פה פירוש מאולץ, והסיבה, ככל הנראה, להצדיק ולקשר בין שני העולמות ובכך להצביע על העקרון שמקורם משותף. זאת ועוד, עצם העובדה שאחד התנאים ללימוד חכמת הקבלה הוא 'שימלא כרסו בש"ס ופוסקים'¹⁸ מצביעה על הזיקה המתמדת ביניהם, ומבחינה זו הריטואל אמנם קדם לעיון הקבלי.

עתה מבקש אני לחדד יותר את הדברים. במפגש של פוסט-דוקטורנטים שהתקיים לאחרונה באוניברסיטת בר-אילן הציג אחד המשתתפים, חגי פלאי, סיפור מעניין על האר"י. וכך לשונו:

15 כן, למשל, זוהר ח"ב צט ע"א, ח"ג קסב ע"ב (מאריהון דאגדה וחמאן בכל יומא נהירו דאורייתא כדקא יאות); עבודת הקדש לאבן גבאי, ח"ג פרק כד. ראה גם כתם פז, ירושלם תשמ"א, א, קנג ע"ג, הכותב 'כי יש לכל ירא את ה' להאמין בקבלתם'. וראה שו"ת רמ"ע מפאנו, סי' קח, ירושלם תשכ"ג, עמ' רכט ('וגם מזה אנו צריכים לדברי אגדה שהן מקצוע גדול בתורה'). על הצירוף בין אגדה וקבלה כתב גם ר"י עמדין, כדרכו בחריפות: 'זבזה אין ספק בעולם שמאמרי רז"ל באגדה מורים ומרמזים באצבע על חכמת הקבלה ... ונראה היטב לעינים שאינן טרוטות איך גנוזה חז"ל בדבריהם במקומות הרבה' (מטפחת ספרים, עמ' 66). וראה ג' שלום, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 559; שלום, עוד, עמ' 156 - 157. וראה ד' מט, 'מתניתא דילן', ספר הזוהר ודורו [=מחקרי ירושלם במחשבת ישראל, ח [תשמ"ט]], עמ' 123.

17 ראה חלמיש, מבוא, עמ' 171, על 'באר' ו'פתח'.

18 אמנם לפי רמ"ק, אור נערב, ח"א פרק ג, אין הכוונה שידע את כל הש"ס, כי אז כל ימי חייו לא יספיקו.

פעם אחרת ראה במצח איש אחד איך נרשם שם שאשתו תבעה אותו לדבר מצוה אלא שהיה בימי החול ולא רצה. ושאלתי למורי ז"ל מה ראה בו, וא"ל [=ואמר לי] כי ראה במצחו אות ג הפוכה ... והענין הוא כי אות ג' היא ביסוד ולפי שלא רצה להשפיע בה בבחי' היסוד לכן נתהפכה להורות על בלתי קיום הוראת פעולתו, ואמנם אין זה נחשב לעון לפי שהיה בימי החול ואלו היה נחשב לעון היתה אות זה הפוכה וחשוכה בלתי מאירה. אמנם כיון שהיתה מאירה מורה שאין זה נחשב לעון. וענין היותה הפוכה הוא כי הוא מורה בסוד הנקבה שממנה מנע גמילות חסד. כי כל אות הפוכה מורה על נקבה כאשר האות היא הפוכה מלמטה למעלה.¹⁹

והקורא שואל: כיצד נהג הבעל בפועל לנוכח תשובה זו? מצד אחד, האר"י הכיר בצרכיה של האשה, כפי שחכמי הלכה רבים בימי-הביניים פסקו בהתאם. מצד שני, עמדה המסורת במסכת עירובין שעונת תלמידי חכמים משבת לשבת בלבד. דילמה זו יכלה לצוץ אצל כל פוסק בכל דור. אבל האר"י לא העלה שיקול הלכתי אלא גורם על-טבעי. בסיפור המצוטט נוסף ממד בלתי הלכתי במובהק, ועליו נצטרך עתה להרחיב.

יש להניח שבמקורות קדומים מושג הפרד"ס נתפס בעיקרו במובן אופקי. אולם המקובלים, כבר במאה הי"ג, תפסו אותו במובן אנכי.²⁰ כך הוא גם בהגותו של האר"י, כאשר הקביל את תחומי המקרא-משנה-גמרא-קבלה לארבעת עולמות אבי"ע. ישנה אמנם הייררכיה אך הכל 'אחדות שווה', כפי שקורה במערכת הספירות. והרי אין ספק שהספרות הרבנית היתה חלק אינטגרלי גם בעולמם של המקובלים. אולם אצל האר"י נתקבל תמהיל מיוחד שבו כל המרכיבים נתערבו זה בזה,²¹ וממילא

19 שער רוח הקדש, ירושלם תער"ב, ד ע"א.

20 ראה להלן עמ' 40-41.

21 השווה ראי"ה קוק: 'אם מרגיש הוא שיש לו תכונה מורכבת מכמה נטיות הפכיות, אל ישים אל לבו מה שאצל רוב בני אדם נטיה אחת סותרת לחברתה ... אלא ידון שכיון שכן הוא טבע נפשו, הנהו מוכשר לאחד בקרבו את הענינים שאצל רוב בני אדם הם מפורדים'.

כל מרכיב איבד משהו ממשקלו או מתוכנו הכללי. בתמהיל זה משום-מה, אם בגלל הכריזמה של האר"י ואם בגלל האמונה שהכל נתגלה אליו ממרומים או באמצעות גילוי אליהו, האספקט הקבלי הוא הדומיננטי.²² נראה אפוא כי הגילוי העל-טבעי נתפס אצל האר"י כצידו השני של מטבע ההלכה. משמע, אין לראות כאן שידוד מערכות בתוך ארבעת המרכיבים, אלא התלכדות משותפת.

במסגרת תמהיל זה אכן נוצרת אנומליה מסוימת מבחינת המקובל בעולם ההלכה, אך לא היה זה מאורע חד-פעמי. ולפיכך יש בה כדי לחזק, לפחות באופן חלקי, את ההנחה המרכזית בספר שהאידיאולוגיה הקבלית יצרה הנהגות או הלכות משלה. למשל, ענין העז;²³ פסק דין שניתן על פי רוח הקודש;²⁴ עמדת ר' שניאור זלמן בשאלת יום-טוב שני של גלויות;²⁵ איסור השינה בסוכה;²⁶ וכן עמדתו של רח"א שפירא לעניין רנ"ב אברי האשה.²⁷ לפיכך יכול המקובל להתלבט בשאלה כיצד כהן, סמל החסד, חייב לשחוט (והדם הוא סמל הגבורה).²⁸ ומעין זה בנושא הקידוש על יין לפני סעודה שלישית.²⁹ בדומה לכך, המקובל אינו 'מתרגש' מהסדר הכרונולוגי שבמקרא שעה שהוא בא לערוך את רשימת האישים המסמלים את הספירות, ויוסף יבוא אחר משה ואהרן.

בהקשר לכך אציין גם את העובדה, שנדון בה במקומה, שפעולות שאינן פיזיות מקבלות ממשות אצל המקובל.³⁰ ניקח לדוגמה את הריח. דומה כי אין לך דבר פיזי כל כך (שהרי לעולם עצם פיזי הוא נושא

- (שמונה קבצים, קובץ ב, אות ריג, ירושלים תשס"ד, עמ' שה). ראה גם בניהו, וויכות, בשליש האחרון של עמ' 94.
- 22 הנחת יסוד היא: 'כפי סודותיה יפסקו הדינים' (עץ חיים, ירושלים תר"ע, ב ע"ג, הקדמות רח"י לשער ההקדמות). וראה להלן עמ' 31 הערה 25.
- 23 להלן עמ' 109 הערה 105.
- 24 להלן עמ' 154 הערה 335.
- 25 להלן עמ' 148.
- 26 להלן עמ' 97.
- 27 להלן עמ' 163.
- 28 ראה זוהר ח"ג ככד ע"א. רקנטי, פר' תצוה, נא ע"ד, כתב: 'ואולי יש לחלק בין קרבן צבור לקרבן יחיד'. וראה תשב"י, משנת, א, עמ' 69.
- 29 ראה להלן עמ' 217-218. עיין גם להלן פרק א הערה 25.
- 30 ראה להלן עמ' 106-107, 154-156.

הריח) שכולו רוחני. חז"ל יכולים לקבוע אימתי יש להתבשם או להתרחק ממוקד הריח. אולם אצל המקובל, עצם המיזוג הוא חלק ממכלול נפשו של האדם שהשפעתו מתחייבת מיניה וביה במרחבי הקדושה והסטרא אחרא. יש פה אפוא מבט אחר משלנו על המציאות.³¹

31 חושבני שתופעה זו קיימת גם אצל מקצת חכמי הלכה במובן רחב יותר. אולי כך ראה גם הרב יוסף דב סולובייצ'יק את ההלכה כמנתקת את האדם ממהלכו הטבעי: 'כשאישי ההלכה נתקל במעיין המפכה חרש, הרי יש לו יחס אפריורי קבוע לתופעה ריאליית זו: הלכות מעיין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים, מטהר בכל שהוא ... כשאישי ההלכה נושא את עיניו אל האופק המערבי או המזרחי ורואה דמדומי חמה בשקיעתה, את השחר בעלותו או זהרורי שמש בזריחתה, הרי הוא יודע, כי זריחה או שקיעה זו מחדשת בעדו דינים, חובות ומצוות' (איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 28-29). אך ראה, שם, עמ' 37-39). וראה א' רוזנק, 'מבחי אמת ופילוסופיה של ההלכה', חלמיש למעיין מים, עמ' 102. עם זאת, מעניין לקרוא את תגובתו של הרב י"א הלוי הרצוג לרעיון שהועלה להציב בכנסת מנורה מעוצבת כסמל המדינה, כי אמנם מבחינה הלכתית נמצא טעם להיתר, 'אבל בכל זאת מבחינת ההשקפה ההיסטורית והמאבק העצום שנתאבקו אבותינו ... עם ההיליניזם ... מכ"מ [=מכל מקום] יש לי הרגשה שאינו מתאים כלל שהכנסת שלנו תהא מקושטת בצורות אדם אפילו מותרות מצד הדין ... זוהי הרגשתי, אך הדין לחוד' (מכתבו הובא בתחומין, ב [תש"א], עמ' 168). זאת ועוד, אפשר לראות שחכמי הלכה מובהקים נוטים לפעמים משורת הדין המסורתית ומרחיבים אותה. למשל, בשלחן ערוך, או"ח סי' א סעיף ב, מדבר המחבר על חילופי המשמרות בלילה, 'שהתפילה ... על הגלות ועל החרבן רצויה'. נושא זה נידון אצל חכמי ימי הביניים (וראה מאמרי על תיקון חצות בספר היובל לזאב גריס. טרם נדפס). אך בסעיף ג הוא מוסיף הוראה כללית: 'ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חרבן בית המקדש'. ולכן לא נקבע מועד. אמנם זו הנחיה כללית שהולמת מאוד את רוח התקופה בצפת. אפשר לבדוק זאת גם בתחום ההלכה, שבה מופיעה בקהילות אשכנז, בעיקר מהמאה ה'ג ואילך, מגמה של יתר אדיקות. אשתמש כאן בספרו של ' דינר, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, עמ' 81-82 (אך השווה שם, עמ' 93-102), המצביע על שני נושאים: בעניין השחיטה – 'על מה שיש חילוק בספרים הילכות שחיטה ואין בידך המנהג, הלך לעולם!'] אחר המחמיר'. הבה ונזכור גם כי לפי המפורש במשנה (חולין ב ע"א) 'הכל שוחטין', ובהיסטוריה היהודית אכן היו נשים רבות שוחטות, ואף על פי כן במרוצת העת החדשה נמנעו הנשים מלשחוט. וכיצא בכך – 'מצד הדין מותרת [אשה נידה להיכנס לבית הכנסת] ואין כאן אלא חומרה "ומכל מקום טהרה הוא ויפה הם עושות"'. וראה גם א' גרוסמן, חסידות ומורדות, תשס"ג, עמ' 345. אלא שבדוגמאות שהבאנו מתחום ההלכה הכיוון היה של החמרה, ואילו בדוגמאות מן הקבלה שהעלינו בקצרה בגוף הטקסט, היו מקרים של ניגוד להלכה, וזאת, כאמור, מפאת ייחודה של החשיבה הקבלית.

חומ של חן נמשך והולך במעשיהם של ישראל
והקב"ה בכבודו ובעצמו יושב ואורג הימנו יריעות
טלית שכולה חן וחסד לכנסת ישראל שתתעמף בה.¹

