

עדות לאהרן

ספר יובל לכבודו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין

עורכים

משה חלמיש • דב שורין

דעת 76



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן • תשע"ד

דעת

כתב־עת לפילוסופיה יהודית וקבלה
יוצא לאור מטעם המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן, 5290002

בהזמנות נא לפנות אל:
דעת, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 5290002 (טל: 03-5318368)
(נא לרשום צ'ק לפקודת: אוניברסיטת בר־אילן).

חברי המערכת:
חנה כשר, אפרים מאיר

חברי המועצה המורחבת:
משה אידל, יעקב בלידשטיין, יוסף דן,
שלום רוזנברג, אליעזר שביד

יוצא לאור על־ידי:
הקתדרה לחקר הקבלה ע"ש הרב ד"ר א' שפרן
ובתמיכת
הקתדרה ע"ש נטלי ואיזידור פרידמן
להוראת משנת הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק

מסת"ב ISSN 0334-2336

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן
נדפס בישראל תשע"ד
דפוס "דף־נוי" בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

7	הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין תדמית ומציאות	דב שוורץ
57	ההומניזם הדתי של הרב אהרן ליכטנשטיין	שלמה פישר
69	הרב אהרן ליכטנשטיין: בין הערצה להשפעה תוכנית	יצחק הרשקוביץ
83	האוד הקדמון ועורו של לויתן תפיסת התורה בקבלת ר' יצחק אייזיק חבר	אליעזר באומגרטרן
111	גלות התורה: בין הרב אלישוב בעל הלשם למסורת תלמידי הגר"א	יאיר פרבר
129	כְּהִשִּׁיל נֶחֱשׁ נִשְׁלֹו – המשמעות הניאו־פלטונית של העירום בשירתו של אבן סינא	אברהם אלקיים
147	רצון ה', ידיעת ה' ורצון האדם בהגותו של רבי יצחק פולקר	שלום צדיק
173	ביאורו של דון יצחק אברבנאל לספר מורה הנבוכים	דוד בן־זוון
191	פירושים קבליים ל"סוד הלבוש" במאה השש־עשרה	אבישי בר־אשר
215	רוח עוועים – מאפייניה המיוחדים של תעודת גירוש דיבוק איטלקית	יניב גולדברג

231	השפעת האתוס האופנסיבי על ההלכה האורתודוקסית במאה העשרים: הרהורים ראשוניים	אמיר משיח
259	הוגה דעות יהודי או יהודי הוגה?	דוד בנון
275	חנוך בן פזי, הפרשנות כמעשה מוסרי: ההרמנויטיקה של עמנואל לוינס	בקורת ספרים אפרים מאיר
281		ספרים שנתקבלו במערכת
V		תקצירים באנגלית

**לזכרו של ר' איזידור פרידמן ז"ל
תלמיד חכמים ואיש רב פעלים**

רשימת המשתתפים בחוברת

ד"ר אברהם אלקיים	– אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן
ד"ר אליעזר באומגרטן	– אוניברסיטת חיפה
דוד בן־זון	– אוניברסיטת בן־גוריון, באר שבע
פרופ' דוד בנון	– אוניברסיטת שטרסבורג
אבישי בר־אשר	– האוניברסיטה העברית, ירושלים
ד"ר יניב גולדברג	– אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן
ד"ר יצחק הרשקוביץ	– אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן
פרופ' אפרים מאיר	– אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן
ד"ר אמיר משיח	– מכללת אורות
ד"ר שלמה פישר	– האוניברסיטה העברית, ירושלים
יאיר פרבר. Msc.	– טכניון, חיפה, דוקטורנט
ד"ר שלום צדיק	– מכון ון ליר, ירושלים
פרופ' דב שוורץ	– אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן

פתח דבר

זיקתנו של הרב ד"ר אהרן ליכטנשטיין לאוניברסיטת בר אילן היא רבת ימים. הרב ליכטנשטיין נמנה עם חבר הנאמנים של האוניברסיטה, ובשנת 2000 אף קיבל תואר דוקטור לשם כבוד מטעמה. זכה הרב ליכטנשטיין להיות נציג עולם הישיבות באקדמיה ונציג האקדמיה בישיבות. הנהגתו הרוחנית לא מתמצית בכהונת ראש ישיבה וגדול בתורה, והיא פרוסה על פני הגולה. זאת ועוד: תורתו איננה מתמצית בחידושים על סוגיות התלמוד, שמקצתם הולכים ונדפסים, אלא מתרחבת על פני תחומים הגותיים רבים.

הרב ליכטנשטיין איחד למדנות והגות. בעקבות חותנו, הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק, קירב הרב ליכטנשטיין יבל"א את עולם הלמדנות למערכת המושגים המודרנית, והציג אותו כרלבנטי לחיים היהודיים בזמן הזה. באותה מידה קישר בין למדנות, מוסר, חברה ופוליטיקה. ואכן הרב ליכטנשטיין מעולם לא הסתגר במגדל השן הישיבתי. כשידיו מלוכלכות כל העת בשפיר ושליה הוא הביע דעות מקוריות ונחרצות על החברה הישראלית ועל המאורעות התוכפים עליה. מתוך הפרספקטיבה של העולם התורני הוא תרם לעיצוב החיים הדתיים והרוחניים של מדינת ישראל. תלמידיו הרבים ממלאים מקום חשוב ומהותי הן בעולם האקדמיה הן בעולם התורה.

בקונגרס העולמי למדעי היהדות האחרון (תשע"ג) הוקדש מושב מיוחד לרגל הגיע הרב ליכטנשטיין לגבורות. אך טבעי הוא שאוניברסיטת בר אילן תהיה שותפה חשובה בהערכת פועלו. כרך **דעת** שלפנינו, **עדות לאהרן** שמו, מכיל שורה של מחקרים לכבודו של הרב ליכטנשטיין. חלקו הראשון מוקדש לצדדים שונים בהגותו ובפועלו של הרב ליכטנשטיין. חלקו השני מכיל שני מחקרים על הקבלה שצמחה בעולם הליטאי, אותו עולם שהרב ליכטנשטיין הוא מראשי המדברים במסורת הלמדנית שלו. חלקו השלישי מכיל מחקרים שונים.

דב שוורץ

הגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין

תדמית ומציאות

כשאנו באים לשרטט את דמותו של הרב אהרן ליכטנשטיין כהוגה עלינו להתייחס לארבעה כיוונים לפחות:

(א) תדמיתו של הרב ליכטנשטיין. אין ספק שדמותו מסמלת עבור רבים, ולא רק עבור תלמידיו, אתוס שיש לו השלכות רעיוניות חשובות.

(ב) זיקתו האישיותית, האידאולוגית והפוליטית לדמותו של חותנו, הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק.

(ג) אינטואיציות יסוד ודפוסי תבנית בגישתו של הרב ליכטנשטיין. כיוון זה הוא מתודי בעיקרו.

(ד) רעיונות ספציפיים של הרב ליכטנשטיין, שהתנסחו בחיבורים רעיוניים אחדים.

הדיון יעסוק ברעיונותיו של הרב ליכטנשטיין על פי שיעוריו ושיחותיו שנכתבו בידי מאזינים שונים בישיבת הר עציון ובמאמרים הגותיים שניסח וכתב בעיקר באנגלית. רעיונות רבים בכתביו מתנסחים מתוך ביקורת זהירה המתובלת לעתים באירוניה סמויה. הרב ליכטנשטיין היה מאז מתמיד דמות ביקורתית ומפוכחת. הביקורתיות מאפשרת תובנות מעמיקות, ולעתים גם לא צפויות מצד סמכות רבנית כזו.

בראשיתו של הדיון אעיר גם על ההיבט התדמיתי של הרב ליכטנשטיין בארץ וביהדות צפון אמריקה, מאחר שהיבט זה מאציל על אופי הרעיונות שהגה. הדיון בפרשנותו של הרב ליכטנשטיין לדמותו וליצירתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'ק (להלן: הרי"ד) היא ביטוי אחד, אף כי חשוב, לתובנות כאלה. ובכלל נוכחותו של הרי"ד היא גורם מכונן ומעצב בהוויתו של הרב ליכטנשטיין.

אנו נדון בפרשנות שהעניק הרב ליכטנשטיין להגותו של רי"ד וברעיונות אחרים שהעלה בהגותו, מתוך נסיון להתחקות על האינטואיציות היסודיות הבונות אותה.

(א) דמות ותדמית

נפתח בשרטוט קווי יסוד לדמותו הרוחנית והחברתית של הרב ליכטנשטיין. בתיאור ראשוני זה יש להבחין בין התדמית של הרב ליכטנשטיין באורתודוקסיה האמריקאית (ה'מודרנית') לבין תדמיתו בציבוריות הדתית הלאומית בארץ ישראל. ההבחנה בין שתי התדמויות יוצרת מתח, שיש בו משום הסבר להשפעתו של הרב ליכטנשטיין, השפעה החורגת מהשפעת ראש ישיבה שגרתית.

מעבר נורמטיבי

הרב ליכטנשטיין היה מאז ומתמיד דמות מוליכה בנף האורתודוקסיה המודרנית. דוגמה קלה לכך היא, שבמשך שנים ארוכות היה נואם מרכזי בפורום האורתודוקסי של ישיבה אוניברסיטה בניו יורק. בעיני היהודי האמריקאי הוא מציין טיפוס מובחן של אדם דתי אידאלי.¹ בעוד שבארץ ישראל הוא נחשב בעיקר לסמכות תורנית למדנית, היהדות האורתודוקסית המודרנית בארצות הברית רואה בו פילוסוף והוגה דעות.² מאז עלה לארץ הפך גם לדגם של תלמיד חכם ומנהיג תורני אלטרנטיבי לדגם השולט בציונות הדתית, דהיינו חוג תלמידיו ותלמידי תלמידיו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראי"ה).³ הדגם שהציע הרב ליכטנשטיין מבוסס על שילוב של סמכות רוחנית בד בבד עם מתינות פוליטית וחברתית חריגה. מבחינה פוליטית הוא תמך בפשרה טריטוריאלית כפתרון לסכסוך היהודי הערבי. הוא סרב לגנות את מהלך ההתנתקות מחבל עזה, ובנו, ר' משה, כיום מראשי ישיבת הר עציון, אף תמך בה. מבחינה חברתית תמך הרב ליכטנשטיין ביישוב ההלכה עם ערכי הדמוקרטיה, ובכללה גם קבלת הסמכות המשפטית של מוסדות המדינה. אפשר שהשפעתו על החברה הציונית הדתית בארץ ישראל היתה שולית אלמלא חבר בשנת 1971 לרב יהודה עמיטל בראשות ישיבת הרב עציון, שהאוריינטציה הפוליטית שלו החל בשנות השמונים של המאה שעברה היתה דומה.

הרב ליכטנשטיין עסק באינטנסיביות בזיקה שבין המוסר להלכה, והציג את המוסר כתחום אוטונומי שיש להתחשב בו בתור שכזה. דוגמה להיקף דיוניו בתחומים אלה היא העיסוק במתח שבין מלחמה למוסר.⁴ בשנים 2003 ו-2004 יצאו לאור שני כרכים של

1 ראו למשל בחיבור Tzvee Zahavy, *God's Favorite Prayers*, Teaneck, NJ 2011. מחברו מנה ששה טיפוסים כאלה: המבצע (performer), המיסטיקן (mystic), המתעד (scribe), הכהן (priest), המתבונן (meditator) והידוען (celebrity). הרב אהרן ליכטנשטיין מוצג כאבטיפוס של המתעד, דהיינו תלמיד חכם נאור ואיש החוק.

2 ראו למשל של A. Brill, 'An Ideal Rosh Yeshiva: A Broad Overview of the Recent Volumes of Rav Aharon Lichtenstein's thought', *Edah Journal* 5:1 (2005), pp. 1-18.

3 תדמית זו מקבלת משנה תוקף לנוכח העובדה שהרב עמיטל הושפע ביותר מכתבי הראי"ה, ולמעשה גם מהמשמעות המעשית של הגותו עד לשלהי שנות השבעים של המאה שעברה.

4 ראו ד' שוורץ, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית, תל אביב תשנ"ו, עמ' 198-199.

אוסף מאמרי הרב ליכטנשטיין 'עלים של אמונה' (*Leaves of Faith*), ובתוכם נדפסו גם המאמרים העוסקים במוסר והלכה. הווה אומר, הוא דאג לספק את הבסיס העיוני והשיטתי להכרעותיו החברתיות והפוליטיות. לנוכח התפיסה שצמחה ביישובות הסדר רבות, שהפסיקה ההלכתית נוגעת לכל תחומי החיים, ובתור שכזו סמכות הרבנים וראשי הישיבות קודמת לכל, טען הרב ליכטנשטיין שיש שיקולים מטא-הלכתיים וחץ-הלכתיים. הוא הדגיש פעמים רבות בדבריו, שהרי"ד דרש לחקור את אירועי סברה ושתילה.

לא נטעה אם נקבע, שתדמיתו של הרב ליכטנשטיין צמחה מהעברת נורמות האופייניות לחיים הדתיים האורתודוקסיים בחוץ לארץ לחברה הציונית הדתית בארץ ישראל. רבות נכתב במחקר על ההבחנה בין החיים היהודיים בארץ לחיים היהודיים בחו"ל, ולא אכנס כאן לניתוח מפורט של הבחנה זו.⁵ די שאבהיר, כי החיים בחו"ל מכירים בחילון, בנורמות אוניברסליות ובשיקולים של סובלנות בין דתית. יהודי בחו"ל איננו דן בפלורליזם בין דתי (בלבד) אלא חי אותו. אף החברות החרדיות הסגורות ביותר מקבלות על עצמן נורמות אחרות מאשר בארץ, כדוגמת היציאה לשוק העבודה בניגוד לחברת הלומדים שצמחה בארץ. הרב ליכטנשטיין פועל ומכריע גם לפי נורמות האופייניות לחיים של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה. במשך השנים הסתייג מחשיבה קולקטיבית, מהבעת עמדות דוגמטיות המשותפות לשאר עמיתיו ראשי הישיבות, ולא נרתע מהבעת עמדות מקוריות בסוגיות הנוגעות לשעה ולדור.

דוגמה אחת לכך היא הראייה המפוכחת את הרבנות הראשית. הרב ליכטנשטיין היה מודע לכך, שחוגו של הראי"ה וסביבותיו העניקו למוסד זה פרשנות של הכנה לסנהדרין. אבל הוא היה ריאליסט עד לכאב. במאמר שהוקדש לרבנות הראשית, שהתפרסם בשנת 1994, הוא הבהיר, שהחרדים והחילונים מתעלמים מסמכות הרבנות הראשית בעוד שהתנועות שאינן אורתודוקסיות נאבקות בה. גם בציבור הציוני הדתי, שלכאורה תומך בה, יש פלגים מובחנים, כמו בני ישיבות ההסדר, שאינם מקבלים את הרבנות הראשית כסמכות הלכתית עליונה אל מול פוסקים חרדיים (הרב שלמה זלמן אוירבך והרב שלום אלישיב הם דוגמאות לסמכויות כאלה). הרב ליכטנשטיין אף הציג את תפיסת הרי"ד בסוגיה זו כארכאית. בדרשות שדרש בועידות ה'מזרחי' גזר הרי"ד את תפקידה של הרבנות הראשית מהעובדה, שגם אם היו בערים ובעיירות מזרח אירופה תלמידי חכמים מופלגים, הסמכות ההלכתית היתה תמיד של הרב המקומי ('מרא דאתרא'). הרב ליכטנשטיין הטיל ספק. 'תהיינה הנסיבות באותו הזמן אשר תהיינה, לבטח נתקשה להחיל עקרון זה בימים אלה, מאחר שהמעמד של רב ראשי בבחינת מרא דאתרא דישאל הוא בדיוק מה שעומד לדיון'.⁶ גם אם הכריע הרב ליכטנשטיין בסופו של דבר שמשקלה של הרבנות הוא גורלי בקביעת אופייה של מדינת ישראל, הגישה שהפגין היא ביקורתית.

5 ראו למשל בקובץ J. Neusner (ed.), *Understanding American Judaism*, New York 1975
 6 *Leaves of Faith: The World of Jewish Living*, Jersey City, NJ 2003, Vol. 2, p. 270 [להלן:]

[*Leaves of Faith*, Vol. 2

הרב ליכטנשטיין נתפס בארצות הברית כמי שמגן על האורתודוקסיה בעצם העובדה שהוא מגלם את ערכיה והנורמות שלה במנהיגותו הרוחנית. הוא ציין במאמרו, שהאורתודוקסיה נתפסת, מצד אחד, כפשרה של 'אמצע הדרך' ולא כשיטה עצמאית, ומצד שני, כמרוסנת וכרציונלית.⁷ בנאומיו ובהרצאותיו הפומביות נתן טעם לחיים האורתודוקסיים.

מאבק תורני ותרבותי

להבחנה בין הסגנון של האורתודוקסיה המודרנית בחו"ל לסגנון הציוני הדתי בארץ היה ביטוי רעיוני כבד משקל: המתח בין משנות הראי"ה והרי"ד. גישתו של הראי"ה היא קולקטיבית, היא עוסקת בממשות האלוהית והקוסמית והיא גם ממצה את ההשלכות המשיחיות של המאפיינים הקודמים על המאורעות ההיסטוריים האקטואליים. לעומת זאת, גישתו של הרי"ד עוסקת בתודעה ובמצב האנושיים, נרתעת מהיגדים מציאותיים וממשיים על האלוהות והיקום, ומסרבת להידרש לפרשנות המשיחית למאורעות הדור. מאחר שאנו עוסקים בשיעור קומתו של מנהיג רוחני הרי שסוגיית הסמכות הפילוסופית והרוחנית היא משמעותית ביותר.

בישיבת הר עציון קידמו בברכה את כתביו האינדיבידואליסטיים וההומניים של הרי"ד, בעוד שבישיבות לאומיות אחרות שלטו כתבי הראי"ה באופן גורף, ולעתים אף בלעדי.⁸ כתבי הרי"ד לא היו נושא ללימוד ער בישיבות אלה בעוד שכתבי הראי"ה נלמדו באינטנסיביות. המהלך של קידום כתבי הרי"ד נשא פירות בשני העשורים האחרונים, ולא מעט בשל השינויים שעברה החברה הצינית הדתית בתקופה זו.⁹ כמדומה שאי אפשר היה לדמות את הצלחת המהלך ללא דמותו וסמכותו של הרב ליכטנשטיין. במאמר על הערכת דמותו של הרי"ד כתב הרב ליכטנשטיין דברים אלה:

רק הרב קוק, שעם עמדותיו הרב [סולובייצ'ק] הסכים בתחומים מסוימים אך נבדל ממנו בחריפות בתחומים אחרים, מספק בסיס כלשהו להשוואה [עם דמות הרי"ד מבחינת המקוריות והתנופה הרעיונית]. הן תחומי העניין היסודיים הן המיקוד הפילוסופי של שניהם שונים מאוד.¹⁰

מבחינה זו היה ראש ישיבת הר עציון נאה דורש ונאה מקיים. הוא דרש פעמים רבות בישיבה על מפעלו הרעיוני של חותנו, ולא מעט בזכותו וזדרה דמותו של הרי"ד לשיח

7 *Leaves of Faith*, Vol. 2, p. 315

8 ראו א' דון יחיא, 'פונדמנטליזם דתי ורדיקליזם פוליטי: הישיבות הלאומיות בישראל', עצמאות: 50 השנים הראשונות, א' שפירא (עורכת), ירושלים תשנ"ח, עמ' 431-470.

9 ראו ד' שוורץ, 'הצינות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפיני ישובים', צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל, ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים), ירושלים 2010, עמ' 185.

10 'The Rav at Jubilee: An Appreciation', in *Leaves of Faith: The World of Jewish Learning*, [Leaves of Faith, Vol. 1: להלן: Jersey City, NJ 2003, Vol. 1, p. 193]

של מאות צעירים ציוניים דתיים בארץ. המאבק על הסמכות הרוחנית והפילוסופית, לאמור קביעת זהותה של הדמות המשפיעה על הדור (הראי"ה או הרי"ד), הוא, כאמור, אחד הביטויים של החדרת הנורמות של חו"ל לאקלים התרבותי הדתי של הארץ. ביטוי קל להמשך המאבק בימים אלה הוא החלטת הפרסומאים לשווק את ספר השיחות של הרב חיים סבתו עם הרב ליכטנשטיין, מבקשי פנך, כ'ספר ההגות החשוב ביותר מאז הרב סולובייצ'יק'. סביר להניח שהרב ליכטנשטיין לא היה שותף בשיקולי הפרסום. אולם ההצדקה, חסרת יסוד מציאותי ככל שתהיה, מעידה על המשך מלחמת התרבות המתרחשת מתחת לפני השטח בקרב הציבור הציוני הדתי בארץ. הנוכחות של הרי"ד בקרב ציבור הלמדנים הציוניים הדתיים קשורה במידת מה לפעילותו של הרב ליכטנשטיין.

פולמוס

ברצוני כעת להעיר הערות אחדות על השפעתו של הרב ליכטנשטיין על החברה הדתית הלאומית בארץ ישראל.

הרב צבי ישראל טאו הוא חכם המבקש לראות את הנולד. תגובותיו הציבוריות מעידות עליו כי הוא מייטיב לנתח תהליכים בעולם הרוחני והחברתי, ורוצה להתמודד עם השורש ולא עם הענפים.¹¹ אני סבור, שבחינת העימותים הפנים-ישיבתיים שלו מגלה ישיבה מסוימת אחת שאותה סימן כיעד: 'ישיבת הר עציון שבאלון שבות. והייתי מעז ואומר שראש ישיבה אחד סומן אף הוא: הרב אהרן ליכטנשטיין. צא וראה: 'ישיבת הר עציון עומדת כבר בשנותיה הראשונות את שיתוף הפעולה עם משרד החינוך כדי להכשיר מורים למקצועות הקודש. האווירה בה היתה פתוחה, וראשיה לא הערימו קשיים על המבקשים לקבל הכשרה להוראה. בישיבות אחרות הגבילו את לימודי ההוראה, וקבעו שרק לקראת סוף מסלול ה'הסדר', דהיינו לאחר השירות הצבאי, יוכל תלמיד להשתלם בהוראה. לא כן ישיבת הר עציון. הישיבה העלימה עין מתלמידים שהחלו את לימודי ההוראה קודם לכן. מכללת הרצוג שהקימה הפכה למכשיר רב עצמה במגמה זו. 'ישיבות ה'הסדר' והישיבות הגבוהות עקבו אחרי הר עציון, והקימו מכוני הוראה להכשרת מורים בשיתוף עם משרד החינוך. כאשר הגיעה המהפכה אל ישיבת 'מרכז הרב', קודש הקדשים של תלמידי הרב קוק וחוגו, יצא הרב טאו במרד, שבסופו הקים את 'ישיבת הר המור' (1997). הוויכוח שהתחולל בין כתלי 'מרכז הרב' משקף ריאליזם מול מטפיזיקה.¹² אולם היו לוויכוח זה גם משמעויות פנימיות 'בין השורות'. משמעות מרכזית כזו היתה לחסום את ההתפשטות ה'מסוכנת' של ישיבת הר עציון.

ליבו של הרב טאו המשיך לדאוב לנוכח תופעה נוספת שהתרחשה במשך השנים. בשנות השבעים נתפסה ישיבת הר עציון כניגוד לישיבות הליטאיות המסורתיות. יש

11 על הגותו של הרב טאו ראו, למשל, ד' שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 103-92. עבודת דוקטור המתייחסת להגותו נכתבת כעת בידי אודי אברמוביץ'.

12 ראו 'רוח-צב', 'מטפיזיקה בהתהוותה: הפולמוס בישיבת מרכז הרב – עיון ביקורת', מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), רמת גן תשס"ג, עמ' 445-421.

שכינו אותה 'קמפוס' בהסתמך על העגה האקדמית. והנה לאור הריבוי הלא-פרופורציונלי של ישיבות הסדר שהחל ארבעים שנה לאחר מכן, והחלפת צוותי ההוראה בהן לר"מים צעירים בעלי אוריינטציה ציונית דתית, תפסה הר עציון את מקומה בראש הפירמידה, וכיום היא הישיבה הלאומית המזוהה יותר מכל עם דגם הישיבות הליטאיות, לפחות ביחס לישיבות ההסדר. אינני בוחן כליות ולב, אך אני משער שזה התהליך שהצית אצל הרב טאו את הוהכוח של 'תנ"ך בגובה העיניים' בראשית שנת 2002.¹³ תלמידו של הרב טאו, הרב משה בלייכר שכיחן כראש ישיבת 'שבי חברון', ותלמידו יאיר הלוי, תקפו במפורש את ישיבת הר עציון בהקשר זה.¹⁴ בשני הפולמוסים כיוון הרב טאו לעצור ולהקיע את ההשפעה האקדמית על העולם הישיבתי. אני מבקש להוסיף ולטעון, כי בשני הפולמוסים היה היעד העקיף והישיר ישיבת הר עציון, ובשניהם תפס הרב ליכטנשטיין מקום חשוב.

התדמית והאישיות

ראש הישיבה שהלם את המודל הלמדני והאקדמי היה כמובן הרב ליכטנשטיין. צחוק הגורל הוא, שדווקא הרב יהודה עמיטל היה הרוח החיה הן בהנעת שיתוף הפעולה עם משרד החינוך להכשרת מורים כבר בשנותיה הראשונות של הישיבה הן בייסוד ימי העיון בתנ"ך, שחשפו את המתודה החדשה שנפוצה בקרב ישיבת הרב עציון ובקרב בוגריה ביחס ללימוד המקרא.¹⁵ אבל הרב ליכטנשטיין היה דגם של איש אקדמיה בעל התואר דוקטור וראש ישיבה שנתפס כבעל סגנון לימוד מסורתי מטיפוס 'בריסק'. בהתבטאויותיו השונות מעולם לא הסתיר את מקורותיו האקדמיים. אדרבה, הוא הרבה לצטט בהרצאותיו, בשיחותיו ובשיעוריו מתוך ספרות אנגלית, שאותה חקר ולימד שנים רבות קודם לכן.

בשנותיו כראש ישיבה התאמץ הרב ליכטנשטיין ליצור בישיבה אווירה של לימוד תורה בטהרתו. הוא לא היסס מלטעות מהמסכתות הישיבתיות הנלמדות (סדרי נשים ונזיקין), שיש בהן רלבנטיות לזמן ההווה, ומלהכניס מסכתות שלא נלמדות בישיבות אחרות לסדר הלימוד (למשל, סדר קדשים). מבחינה זו עקב אחרי הנהוג בבריסק בעקבות פועלו של ר' חיים. באותה מידה הגן הרב ליכטנשטיין על שיטת הלימוד הליטאית המסורתית והאנליטית, וסירב להיכנע לאופנות חדשות המתאמצות לשנות את דרך הלימוד. הוא התפלמס עם המבקשים דרכים מתודיות חדשות להגיע לצעיר הציוני הדתי.¹⁶ מבחינה זו היה הרב ליכטנשטיין שמרן.¹⁷ שמרנותו ניכרת גם במקום שאתה מוצא

13 ראו הרב צבי ישראל טאו, צדיק באמונתו יחיה, ירושלים תשס"ב.

14 ראו את דבריו של יאיר שלג בתוך <http://www.haaretz.co.il/misc/1.771690>.

15 ראו א' רייכנר, באמונתו: סיפורו של הרב יהודה עמיטל, תל אביב 2008.

16 מאמרי הפולמוס נדפסו בתוך אתר 'דעת' www.daat.co.il/daat/toshiba/tochniut/mishna-4.htm.

17 שיה ער על גישתו הלמדנית של הרב ליכטנשטיין בהשוואה לגישת הרב יוסף דוב סלובייצ'ק התעורר בקרב מורי ותלמידי ישיבת הר עציון ובעלונים שהוציאה. ראו, למשל, הרב אליקים

פתיחותו. הוא חיבר את הכתב האידאולוגי של 'שיבות ההסדר', 'זאת תורת ההסדר'. המאמר הפרוגרמטי ורב ההשפעה התפרסם בבמות אחדות,¹⁸ ובו נטען שבמציאות הארצישראלית ההסדר, דהיינו שילוב של לימוד תורה ושירות צבאי, הוא לכתחילה. זו הדרך הסלולה לבן תורה אמתי. אך הרב ליכטנשטיין הבהיר שגישתו זאת היא לכתחילה שבדיעבד, לאמור היא דיאלקטית. לו לא היתה מדינת ישראל במצב של סיכון קיומי היה מקבל על עצמו את הגישה החרדית, דהיינו לימוד תורה ללא שירות צבאי. לאור המצב שבדיעבד (סיכון בטחוני קיומי) ההסדר הוא לכתחילה. אף על פי כן תמיד נתפס הרב ליכטנשטיין כמודל לתפיסת עולם פתוחה המשולבת בגאונות תורנית.

במידה רבה ניתן לטעון, שהתדמית גברה על האישיות ההיסטורית. הרב ליכטנשטיין עצמו לא גילה אהדה יתרה ללימודים אקדמיים של מקצועות היהדות (בניגוד למדעי הרוח), למשל, אך תלמידיו היו, ועדיין הינם, מראשי המציפים חוגים אלה באוניברסיטאות בארץ. מבחינה מסוימת אירע בו מה שתיאר לגבי יחסו של הרב סולובייצ'יק לציונות בכלל ולציונות הדתית בפרט: התדמית גברה על היחס הממשי. בכך עוד נדון להלן.

(ב) פרשנות למשנת הרב י"ד סולובייצ'יק

אחת השאלות המעניינות היא, אם קיימת רציפות בהגותם של הרב ליכטנשטיין והרב יוסף דוב סולובייצ'יק (הרי"ד), חותנו ומי שמתואר כמורו המובהק. לשם כך יש לברר בראש ובראשונה את האופנים שבהם הצטיירה דמותו של הרי"ד בעיני חתנו. ואכן, הרב ליכטנשטיין נזקק לדמותו של חותנו בהזדמנויות רבות, החל בכתובת ערכים והערכות בספרי מאספים וכלה בהספד ובניתוח אישיותו והגותו. בניגוד לחיבורים הגיוגרפיים לא מעטים שעסקו במנהיג הרוחני ובהוגה הגדול, ושנעדרו שמץ של ביקורתיות, דיונו של הרב ליכטנשטיין התאפיין תמיד בפכחון ובביקורתיות. לעתים קרובות הוא ביקש לעמעם את הביקורתיות במשפטים הגיוגרפיים משלימים ובהבלטת הדיבטים החיוביים המופלגים, אולם אלה לא טשטשו את הראייה המאוזנת שלו. נבחן להלן את יסודות פרשנותו של הרב ליכטנשטיין להגותו של הרי"ד.

קרומביין, 'מר' חיים מברסק ויהודה סולובייצ'יק ועד "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין" – על גלגוליה של מסורת לימוד, נטועים, ט (תשס"ב), עמ' 51–94. לסקירה כללית ראו הרב חיים נבון, 'תלמוד תורה בהגותו של הרב ליכטנשטיין', אקדמות, יז (תשס"ו), עמ' 153–169.

18 תרגומו העברי של המאמר הופיע בעלון ישיבת הר עציון (עלון שבות, 100, תשמ"ג); תחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 314–329; ובאתר 'דעת' www.daat.ac.il/daat/tsava/maamar/zot-2.htm. המאמר נדפס בתוך D. Schwartz, *Religious Zionism: History and Ideology*, Vol. 1, Chap. 7, Leaves of Faith, Boston 2009, p. 91.

מרכז הכובד של הגות הרי"ד

על למדנותו של הרי"ד כתב הרב ליכטנשטיין, כי אין בה מהפכה. היא ממשיכה את דרכו של ר' חיים מבריסק יחד עם שאר חכמי דורו ראשי הישיבות. במובלע הסתייג הרב ליכטנשטיין גם מהחידוש המופלג שייחס הרי"ד לדודו ר' יצחק זאב סולובייצ'יק (ר' וועלוועל) בהספד שהספידו. לכל היותר, טען, החידוש נעוץ בהיקף הנושאים שר' יצחק זאב החיל עליהם את מתודת בריסק. בהערכה שכתב הרב ליכטנשטיין לרגל יובלו של הרי"ד הבהיר, שהרי"ד לא ייסד מסורת למדנית משלו. למדנותו של הרי"ד היא חוליה במסורת של 'בריסק', אך לאו דווקא חוליה של חדשנות ביחס לסבו, ר' חיים מבריסק.¹⁹

יתר על כן: הרב ליכטנשטיין לא נרתע מביקורת מרומזת וגלויה על העדר עקיבות במשנתו הלימודית וההלכתית של הרי"ד. תחילתה בהתמקדות בחידוש על חשבון בחינתו המדוקדקת. "יצירת הרב ז"ל החלה בניסוח השאלות, המשיכה בציון כיווני החשיבה, והסתיימה, אם כי לא תמיד טרח לקשור את כל החוטים השוליים, ביציקת תכנים ברורים ומוגדרים."²⁰ הווה אומר, הרי"ד חתר לחידוש, ליצירת האובייקטים ההלכתיים מתוך המחשבה הלימודית, אך לא הקפיד שאכן יחפפו באופן מוחלט את המציאות החוץ הכרתית. כלומר השלב ה'ביקורת' של ההכרה ההלכתית לא היה מושלם.²¹ התוצאה ניכרת גם בפסיקה. הרב ליכטנשטיין הבהיר שפסיקתו של הרי"ד לא היתה עקיבה ("סתירות בין משנה ראשונה לבין משנה אחרונה").²² זאת ועוד: בתחילה דגל הרי"ד בתפיסת 'דעת תורה', דהיינו שהפסיקה מתפרסת על כל תחומי החיים. בהמשך חזר בו, וצייד במידור בין התחומים שפסיקה חלה עליהם לבין התחומים האדישים לה.²³

ראוי לציין כהערת אגב, כי במשך הזמן מתח הרב ליכטנשטיין אותה ביקורת בעקיפין גם על כתביו הרעיוניים של הרי"ד. הוא כתב, כי "אחד הדברים שלפעמים הקשו על הרב עצמו, וגם על אנשים שבסביבתו היתה בעיית העקיבות בשיטתו. במידה מסוימת זו תכונה שניתן לדרוש אותה לשבח. הוא לא היה משועבד. גם לא לעצמו."²⁴ לאחר דברים

19 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 192.

20 'דברי הספד על מין הגאון רי"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל', מסורה, ט (תשנ"ד), עמ' יג. ההספד נדפס

בתוך *Leaves of Faith*, Vol. 1, Chapter 10.

21 המינוח הנאקנטיאני הננקט כאן נטול מהדוקטורט של הרי"ד, שלפי פרשנותו היה המפתח להבנת איש ההלכה. ראו להלן הערה 24.

22 'דברי הספד', עמ' יד. זיקתו של הרי"ד לפסיקה טעונה מחקר, כפי שכבר ציין פיק. ראו S. H. Pick, 'The Rav: A Pressing Need for a Comprehensive Biography', *BDD* 10 (2000), pp. 54–55.

23 'דברי הספד', עמ' כב–כג. הסיבה לכך נעוצה ככל הנראה בהתגבשות תפיסת האוטונומיות של האדם. ראו להלן.

24 מבקשי פניך, עמ' 219. בספריו על הרב סולובייצ'יק (הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, א–ב, רמת גן תשס"ח) טענתו, שהעדר העקיבות בפילוסופיה שלו שורשו במתודות השונות שנתחברו בהן מאמרו. יש מאמרים שהתחברו על פי גישת הפנומנולוגיה של הדת ויש שהתחברו על פי הכתיבה הקיומית. בין כך ובין כך מדובר בגישות ובסגנונות שונים.

אלה ציין כי לעתים העדר העקיבות היה גם 'בהלכה'.²⁵ ומכאן ברור שהרב ליכטנשטיין התכוון להכרעות החברתיות הפוליטיות והפילוסופיות של הרי"ד.

מכל מקום, בהספד הארוך, המפורט והמנומק, טען הרב ליכטנשטיין כי העדר העקיבות היה בהלכה. לפיכך היה צריך להודות כמי שכפאו שד, שהייחודיות של הרי"ד נעוצה דווקא בהגותו הפילוסופית. הוא התקשה בהספד להודות בכך במפורש, ועל כן קבע שהייחודיות היא דווקא ב'מכלול', כלומר בהלכה והגות גם יחד. ביטוי לכך בדבריו הוא צירוף החיבורים 'התודעה ההלכתית' (*The Halakhic Mind*), איש האמונה הבודד ואיש ההלכה וההספדים שהדפיס הרי"ד להגותו הלמדנית במגמה להבליט את ה'מכלול'.²⁶ אבל במאמר ההערכה שכתב לרגל יובלו של הרב הודה, שגישתו הפילוסופית של הרי"ד איננה "הסתעפות או הרחבה של מסורת מוגדרת קיימת, אלא חידוש אמת".²⁷ מקוריותו של הרב התבטאה 'הן בצורה הן בתוכן'.²⁸

בעל פה ובכתב נהג הרב ליכטנשטיין להסתייג בעדינות מהפרזה בהצגת הרי"ד כהוגה וכפילוסוף על חשבון הלמדנות.²⁹ לדעתו, הרי"ד ראה עצמו בעיקר כלמדן וכאיש הלכה במובן התאורטי. רעיותו, ד"ר טובה, בתו של הרי"ד, מאשרת עדות זו. דווקא הלימוד התלמודי וההלכתי, כך סבר הרב ליכטנשטיין, הוא עניינו המרכזי ('המוקד וחוט השדרה') של הרי"ד. הוא סירב ללכת בדרך האמצע, ועל כן הציג הערכות מתוחות וקוטביות. שני שיקולים יש לציין בהקשר זה:

(א) הרב ליכטנשטיין טען, שהלימוד התלמודי ההלכתי הוא העיקר במפעלו של הרי"ד, אך באותה מידה טען שהרי"ד לא חידש בו, וכי חידושו האמתי היה בפילוסופיה. מאחר שאין להטיל ספק בעדותם של הרב ליכטנשטיין ושל רעיותו הרי שתיאוריו של הרב ליכטנשטיין חושפים את הנטיות השונות באישיות הרי"ד: קונפליקט בין השמרנות הלמדנית, שסחפה את מלוא הוויתו, ובין החדשנות הפילוסופית.

(ב) הרב ליכטנשטיין היה יכול להצביע על החידוש האינטגרטיבי שבסוג השיעורים שנדפסו במתכונת 'שיעורים לזכר אבא מר'. בשיעורים אלה שילב הרי"ד במכחול דק מעמקים תודעתיים עם למדנות מפליגה.³⁰ לעתים יישב קושיות למדניות מובהקות

25 מבקשי פניך, שם.

26 'דברי הספד', עמ' יד.

27 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 193.

28 substance, כלומר בעצמות (שם שם).

29 ראו להלן הערה 53.

30 ראו, למשל, א' רוזנק, 'מבויקס למאברוג ובחורה: היצירה ההלכתית בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סילובייצ'יק', אקדמות, ט (תש"ס), עמ' 9-34; ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סילובייצ'יק, ג (בדפוס), פרק עשירי. הרב ליכטנשטיין ציין, ששיעורים אלה נטו לכיוון אורח חיים מפני שהם נאמרו בציבור רחב (*Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 199). אולם בשיעורים אלה הפגין הרי"ד שני עניינים: (א) למדנות יכולה להישען על תובנות תודעיות מעמיקות; (ב) למדנות כזו יכולה להתנסח בסגנון האפייני לשיעורים תורניים למדניים. ועוד יש לברר, מה המשמעות של הדימוי העצמי של הרי"ד כלמדן. גם כאשר הגדיר עצמו הרי"ד כמי שעוסק בשפיר ושליו, הוא תבע משקע תודעתי עמוק. משקע כזה איננו ניתן לתיאור במונחים למדניים. במאמר 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור'

באמצעות נטייה תודעתית. הרב ליכטנשטיין עצמו נמנה עם עורכי השיעורים הללו. אין ספק בעיני ששיעורי יום הזכרון מבטאים ייחודיות חריגה בנוף הספרות העשירה של שיעורי ראשי ישיבות, שהמשיכו את החלוקה הברורה מימי הראשונים בין החידושים ההלכתיים לדיונים הפילוסופיים.³¹

אלא שהביקורתיות של הרב ליכטנשטיין לא הניחה לו לבחור במיוזג כאפיון של הגות הרי"ד, ועל כן נותרה הדיכוטומיה שבין למדנות והגות פילוסופית.

הגות ואישיות

במקום אחר טענתי, שהרי"ד עצמו השתמש בחומר אוטוביוגרפי ובהגדים אישיים בחיבוריו,³² וכך בלי משים הפך את הדיון על אישיותו ללגיטימי. הרב ליכטנשטיין נענה לאתגר. הוא מנה תכונות אלה באישיותו של הרי"ד:

(א) משיכה לחשיבה מתודית קפדנית בהלכה, במתמטיקה ובפיסיקה. כך מובהרת נטייתו לאידאליזם ההכרתי של כהן ונטורף.

(ב) משיכה ליצירתיות, חדשנות ומעוף. נטייה זו כרוכה ברמיון ובהשראה, והיא מתבטאת גם בהלכה ובחידוש ההלכתי.

(ג) נטייה דיאלקטית. הנטיות הנוגדות והמאבק הקיומי מבהירים הן את הווייתו הקיומית הן את הלמדנות שלו, שכולה התמודדות עם סתירות וקושיות המאיימות על הבנת המקורות.

(ד) בדידות קיומית. מילדותו ועד תקופת כתיבתו הקיומית הבשלה היו הבדידות והחרדה מאפיינים יסודיים של הווייתו.³³

הרב ליכטנשטיין נקט שורת דימויים אסתטיים כדי להבהיר את מאפייניה המיוחדים של דמות הרי"ד. ראשית, הוא השתמש במוטיב מוסיקלי כדי להבהיר את אופי יצירתו של הרי"ד. "בקהל הלויים שייך הרב ז"ל למשוררים".³⁴ שנית, הוא דימה את הרי"ד

הגדיר את המשקע התודעתי של הלמדנות מתוך ביקורת על בן הישיבה האמריקאי: "לצעירים החרדים נתגלתה התורה בצורות מחשבה למדנית, בהכרה שכלית והגיון צונן. אולם לא זכו לגיליה בהרגשה ה'חושית' החיה, המרעידה והמרנינה לבבות. מכירים המה את התורה כאידיאה אבל אינם נפגשים עמה כ'מצואות' בלתי אמצעית הנרגשת ב'טעם, מראה ומישוש'. מחמת העדר 'התחושה' התורתית מסורסת היא השקפתם של רבים מהם על היהדות" (בסוד היחיד והיחד, ערך פ"ה פלאי, ירושלים תשל"ו, עמ' 407-408). נקל להבין, שהרי"ד לא הבחין בין הלימוד גופו לבין תודעת הלימוד. אף על פי כן את מירב זמנו ומרצו הקדיש ללמדנות.

כידוע, גדולי המחשבה הספרדים בשלהי ימי הביניים, כדוגמת הרמב"ן והרשב"א, נקטו שני סוגי כתיבה, שלא נגזו זה בזה: כתיבה למדנית (חידושים) וכתיבה פילוסופית ותאולוגית.

ראו D. Schwartz, 'Personality and Psychology: A Response to My Critics', *The Review of Rabbinic Judaism*, 12, 2 (2009), pp. 273-284.

33 'דברי הספד', עמ' טו-יט.

34 שם, עמ' טז.

לדמותו של האמן, שהיצירות הן בראש מעייניו. ושלישית, הוא ציין את נפשו המסוכסכת של הרי"ד ('בעל הלבבות המתרועעים'),³⁵ ההולמת את חיי האמן. נוסף לדימויים שנקט, הציג הרב ליכטנשטיין תובנה באשר לתהליכים התודעתיים והנפשיים של הרי"ד. הוא כתב, כי "ההתמודדות הפנימית – שכמובן השתזזה והתגלמה בתחושת עמידה לפני ה' – היתה במרכז תודעתו".³⁶ כלומר, שיעור קומתו של הרי"ד נבנתה בשתי שכבות. הרי"ד התאפיין בתשתית אישיותית דיאלקטית (שכבת עומק), וההתמודדות הזו נותבה לעמידה לנוכח האלוהות (שכבה חיצונית). כלומר, התמודדות האישיותיות עברו בנפשו של הרי"ד מעין טרנספורמציה לתודעה הדתית. תוצאת הטרנספורמציה הזו היא ובקשתם משם, שאותו כתב הרי"ד כ'אחוז טירוף'. כזכור, מאמר זה מתאר את התמודדות של התודעה הדתית החל מהשלב הראשוני של ההתגלות הטראומטית ועד לשלב העליון של הדבקות, שבו אותן תגודות נדחקות לשוליים. כלומר, לפי הרב ליכטנשטיין, הרי"ד השכיל לנתב את הדיאלקטיקה הנפשית ליצירות דתיות. הרי"ד בבחינת 'צור טרגי, דרמטי, מתייסר, בודד ומופנם'³⁷ המיר את הנפש המסוכסכת בעמידה לפני האלוהים.³⁸ הרי"ד הציג בובקשתם משם את העקרון התודעתי של הטרנספורמציה של המידות ('ראה לאהבה ואהבה לראה'),³⁹ והרב ליכטנשטיין פירש באמצעותו את דמותו של הרי"ד עצמה.

הרקע הסוער של כתבי הרי"ד, שצייר הרב ליכטנשטיין, מבהיר את הערכתו הכוללת לכתבים אלה. הוא כתב בהספד: "תוצרתו [של הרי"ד] היתה בחלקה, שירה לירית, הבעת יראה ואהבה קבל רבון העולמים, רפודת כמיהה וגעגועים אלי. אך, בעיקרה, היתה דרמטית".⁴⁰

בדברים אלה בא לידי ביטוי מודגש הקיטוב המאפיין את התודעה הדתית ('ראה ואהבה') והדרמטיות. הווה אומר, שההגות היא סיפור האישיות הנאבקת. הרי"ד בחר להביע את התגודות ואת נפש האמן שלו בכתיבה הלכתית והגותית. במלים אחרות,

35 שם, עמ' יז. על השיבה לאסתטיקה בהגותו של הרי"ד ראו ד' שורץ, 'אסתטיקה וגבולות התבונה – גישות בהגות האורתודוקסית במאה העשרים', דעת, 74–75 (תשע"ג), עמ' 403–432. בריל ציין, כי תיאור זה של הרי"ד כאמן בא על חשבון המאפיין הנאוקנטיאני האבסטרקטי (Brill, 'An Ideal Rosh', p. 16, 'Yeshiva'). לכאורה הדימוי האסתטי בא לתאר יצירות, וזו בדיוק מאפינת את האידיאלים ההכרתי של כהן. נוסף לכך, הרי"ד עצמו תיאר את המחדש התלמודי במינוח אסתטי מובהק, הגאונות (ראו שורץ, [לעיל הערה 24], א, עמ' 382–386). על כן תיאור האמן הולם את היוצר התלמודי. על האסתטיקה בהגותו של הרב ליכטנשטיין ראו להלן עמ' 26–29.

36 'דברי הספד', שם.

37 שם, עמ' כה.

38 שם, עמ' כ-כא. הרב ליכטנשטיין ציין, כי הטרגיות נעדרת 'שמץ של פסימיות רדיקלית' (שם, עמ' כא). אף על פי כן, הרי"ד ציין על עצמו, "בוודאי ישנה בי נטייה רוחנית לאלגיה, למלנכוליה דתית" ('ימי תשובה וקדושה', דברי השקפה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 113). מלבד זאת, אי אפשר להבין את הכתיבה בחיבור כמו מן הסערה ללא נטייה כזו. עם זאת אין לשכוח שמדובר בהספד, וכזוהו הוא עונה על דרישות הוצ'ר.

39 ראו שורץ [לעיל הערה 24], ב, עמ' 118–113.

40 'דברי הספד', עמ' יז.

הרב ליכטנשטיין ביקש לטעון, כי הקורא בכתביו של הרי"ד קורא גם את אישיותו ואת חוויותיה. שוב אנו עומדים בפני העובדה, שהאסתטיקה היא הכלי הנכון להבין את הלך מחשבותיו וחוויותיו של הרי"ד: כתיבה היא סיפור וסיפור הוא כתיבה.

ההיסט

ראוי לציין, כי הרב ליכטנשטיין לא נרתע מלהתמודד עם אתגר חשיפת בריח התיכון של אישיותו והגותו של הרי"ד. במקרה זה קלע המחקר לדעתו, אולם הוא אף הפליג מעבר להנחותיהם של חוקרים אחדים. חידוש רעיוני מובהק של הגות הרי"ד ברקע המחשבה האורתודוקסית נערץ בהצבת האדם או הסובייקט במרכז תוך דחיקת העניין בסוגיות מופשטות שהעסיקו את מחשבת ישראל במשך מאות שנים. ההיסט הסובייקטיבי או האנתרופולוגי בא על חשבון העניין הממוקד באל, בתאריז ובנוכחותו הקוסמית.⁴¹ מעתה מתמקדת הגותו של הרי"ד בתודעת האדם ובאופן שהיא – התודעה האנושית – תופסת את המציאות האלוהית, ובמצבים הקונקרטיים שאדם מוצא עצמו בהם בחייו השגרתיים. אוריינטציה כזו היא חדשה באקלים ההגותי האורתודוקסי היהודי. הרב ליכטנשטיין אמר בהספדו:

נושא היצירה, חדותה ומשמעותה העסיק, כמעט הקסים, את הרב ז"ל. הוא מהווה פן מרכזי ב'איש ההלכה'; מפעים את העיסוק המתמשך בתופעת התשובה; ובין היתר אף עומד בשורש זיקתו לשיבת ציון והזדהותו עם הציונות הדתית, המושתתת על האדרת האדם כיום ופועל במרחבי היקום וההיסטוריה, כשותף במעשה בראשית. ואם לגבי כר המעשה כך ביחס לעולם התלמוד על אחת כמה וכמה.⁴²

העניין הבלעדי באדם כיוצר וכיוזם הוא שיאו של ההיסט. הרי"ד עצמו הבהיר כי השואה וכינון מדינת ישראל הצדיקו את מעברו לתמיכה בציונות. הרב ליכטנשטיין אימץ ברצינות את הבהרתו של הרי"ד, וטען אף הוא כי הרי"ד שינה את טעמו בעקבות האירועים האימתניים שהתרחשו באמצע המאה שעברה.⁴³ אבל הוא הוסיף תובנה חשובה: ההיסטוריה הוציאה אל הפועל תבנית אישיותית שהיתה קיימת קודם לכן. ההיסט הסובייקטיבי או האנתרופולוגי אפיינו את אישיות הרי"ד מלכתחילה, ועל כן הוא לא מצא את מקומו ב'אגודת ישראל'. עם זאת, האווירה באמריקה בשנות השלושים אפשרה לרי"ד את הזהות החרדית הלא-ציונית. לאחר הגירתו של ר' אהרן קוטלר לאמריקה השתנה מצב זה, ואפשר שהרי"ד חש מצוקה לנוכח האווירה החדשה של סגירות. הווה אומר, הרב

41 ראו א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים ורמת גן תשס"ג, עמ' 30–32; שוורץ (לעיל הערה 24), ב, עמ' 20–25.

42 'דברי הספד', עמ' יז.

43 שם, עמ' כב.

ליכטנשטיין חש בהזדהותו הפנימית של הרי"ד עם הציונות הדתית כפועל יוצא של שיעור קומתו ההגותית ולא רק כהכרה בצדקת הדרך לאור ההיסטוריה. מתוך דבריו ענה הרב ליכטנשטיין על שאלה נוספת, שאלה שהתחבטתי בה בעבר. במהלך דפיו הרבים של 'איש ההלכה', שבהם הפך והפך הרי"ד בתהליך ההלכתי-ההכרתי, הוא לא מצא לנכון להדגים את שיטת ה'חילוקים' האופיינית לישיבת בריסק; ורק בדיון על התשובה,⁴⁴ הציג בהרחבה דוגמה רלבנטית. וכי לא היה ראוי לספק דוגמה כזו, דרך משל, בהצגה הראשונית של איש ההלכה הנתקל במעיין?⁴⁵ השוואה למאמר מאוחר שנכתב בדיוק על עניין זה מחריפה את השאלה. ב'מה דודך מדוד' הציג הרי"ד את פועלו של ר' חיים מבריסק, והדגים בהרחבה:

לדוגמה, עניין שטרות בהלכה. עד ר' חיים מבוסס היה עניין זה על כללים טכניים של כתיבה וחתומים שהן מחיצוניותו של השטר וצורתו מצד אחד, ועל חזקת המושרשות בדפוס תגובה והנהגה פסיכולוגיים מצד אחר. מה עשה ר' חיים? הוא חתר לקונצפטואליזציה מלאה של כל העניין ולשם זה הסיט את הצד הטכני מטיבורו של העניין, ובמקומו הכניס תכנים אידיאליים וקונסטרוקציות טהורות, וחולל תמורה מקיפה-הכול בלימוד הלכות אלו. השטר פשט את מציאותו המוחשית ונעשה עצם הגיוני טהור – חפצא של הגדת עדות מקורית, שאינה וקוקה לפעולת הגדה וקבלה בב"ד ולכל המסתעף מהן.⁴⁶

הרי"ד התכוון במיוחד ל'חילוק' הנודע של ר' חיים מבריסק בין עדות בכתב, הפסולה מדאורייתא, ועדות בשטר שהתורה הכשירה אותה. שטרי קניין (קידושין, קניין עבד וכיוצא באלה) נכללים במושג שטר, כלומר חל עליהם דין שטר מדאורייתא, והם אינם טעונים דרישה וחקירה שכן עדים החתומים על השטר נעשים כמי שנחקרה עדותם בבית דין; לעומת זאת, על שטרי ראייה לא חל דין שטר, ועל כן הם כשרים רק מדרבנן, שהכשירם כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין.⁴⁷ כך נעשה השטר 'עצם הגיוני טהור', כלומר אובייקט הלכתי פנים-הכרתי. ר' חיים צימצם עד לאינסוף את השטר המופיע בחוקיות ההלכתית, ויצר אותו מחדש כאובייקט; או אז יישב באמצעות המבנה ה'טהור' שיצר (החלוקה בין שטר ועדות בכתב) את דברי הרמב"ם (הלכות עדות ג ד), ואף הסביר מקורות נוספים, במקביל למדען היוצר מבנים מתמטיים-פיזיקליים (כוחות, נוסחאות) ומסביר באמצעותם תופעות פיזיקליות. נמצאנו למדים, כי מערכת האירועים המשפטית, המתרחשת בעולם האיכותי של התחושות והניזונה משיקולים פסיכולוגיים, מתעלית במשנתו של ר' חיים למבנים אידיאליים של מושגים מופשטים יסודיים, כמו דין שטר.

44 'איש ההלכה', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, חלק ב סעיף ב (עמ' 92–101).

45 שם, עמ' 28.

46 'מה דודך מדוד', עמ' 78–79.

47 חידושי רבינו חיים הלוי על משנה תורה לרמב"ם (בריסק תרצ"ו), הלכות עדות ג ד.

הרי"ד הביא דוגמאות נוספות במקום הנזכר, כמו החילוק למעשה התפילה וקיום התפילה וקיום שבפועלה וקיום שבלב.⁴⁸ והדבר ברור: בהספד על הגרי"ז, שנסב על דמותו ופעילותו של איש ההלכה, ראוי להביא דוגמאות לדגמים טהורים מתחומים שונים. והנה, ב'איש ההלכה' אין דוגמאות כאלה כלל, וה'חילוק' שכבר ניתן בהרחבה המניחה את הדעת מופיע כמעט בסופו, לאמור בדיון על התשובה. כל כך למה?

הרב ליכטנשטיין בהספדו הבהיר, שתשובה היא ביטוי להיסט הסובייקטיבי או האנתרופולוגי. במעשה התשובה האדם מתגלה כיוזם; הוא נוטל את גורלו בידיו, ומנווט את דרכו הרוחנית. תשובה היא גם ביטוי ליצירתיות המופלגת, הכרוכה באוטונומיות של האדם. במעשה התשובה האדם יוצר את אישיותו מחדש, ואין לך יצירתיות גדולה מזו. מן הראוי היה אפוא להדגים את מתודת החידוש של 'איש ההלכה' דווקא בסוגיית התשובה. על כן המשותף לאיש ההלכה, לאיש האמונה, לאיש התשובה ולאיש האלוהים הוא אחד: המקום המהותי של האישיות האוטונומית.

ההיסט הסובייקטיבי או האנתרופולוגי העסיק את הרב ליכטנשטיין באינטנסיביות במאמריו בסוגיית ההומניזם. הוא טען שורה של טענות, כדוגמת עדיפותו של ההומניזם הדתי על ההומניזם החילוני. כל כך מפני שהאדם הוא המקורב ביותר לאל מבחינה הכרתית.⁴⁹ סוגיה זו טעונה דיון נפרד.

ההיסט מהאל לאדם והעצמת היוזמה האנושית לכדי חזות הכל עיצבו אפוא את אישיותו של הרי"ד. הרב ליכטנשטיין הסביר בכך גם את ההכרעות הפוליטיות של הרי"ד ואת תדמיתו הציבורית. עובדה היא, שהרי"ד היה המנהיג הרוחני של האורתודוקסיה המודרנית, 'עמוד ענן ועמוד אש למחנה הזה'.⁵⁰ אבל באופן פרדוקסלי האישיות הממשית לא הזדהתה, לפחות לא באופן מוחלט, עם תדמיתה. הרב ליכטנשטיין הבהיר, שלרי"ד היתה ביקורת חריפה על דרכי האורתודוקסיה המודרנית. תבנית מתוחה כזו ניכרת, למשל, ביחסו ל'בני עקיבא'. הוא האדיר את שם התנועה, אך את ילדיו לא שלח אליה, ואף לא עודד את פעילותה בבית הספר שהקים בבוסטון.⁵¹ באותה מידה צידד בגאון בדרך הציונית הדתית אך לא החשיב ביותר את 'המזרחי'.⁵² הרב ליכטנשטיין זיהה דפוס זה בהתנהגותו הכללית של הרי"ד.⁵³ אכן, היה מקום חשוב בדמותו של הרי"ד, ובמידה

48 'מה דורך מדוד', עמ' 79.

49 'Mah Enosh': Reflections on the Relation between Judaism and Humanism', *The Torah u-Madda Journal* 14 (2006–2007), p. 3. [להלן: 'Mah Enosh'].

50 'דברי הספד', עמ' כו.

51 מבקשי פניך, עמ' 222.

52 שם, עמ' 221.

53 הוא ציין את העובדה שהגם שהרי"ד עסק בפילוסופיה וצייד בחשיבותה הוא לא הקדיש כנראה זמן רב לעיסוק בה (שם, עמ' 220). נראה לי שהרב ליכטנשטיין קלע בדבריו הזהירים כחוט השערה לדרכו של הרי"ד. השכבות הפילוסופיות שבהגותו מצטמצמות בדרך כלל למה שרכש בברלין בשנות העשרים של המאה שעברה, לאמור הפנומנולוגיה של הדת וראשית האקזיסטנציאליזם השיטתי כמו היידגר, שאותו הזכיר לעתים נדירות.

רבה גם מקום גורלי, להיסט לעבר היוזמה האנושית. אך המציאות היתה מורכבת הרבה יותר.

אימפרטיב מקדים

נמנו וגמרו רוב הלומדים והחוקרים, שההלכה היא הציר המרכזי בהגות הרי"ד על תקופותיה השונות. אף הרב ליכטנשטיין קבע חד משמעית, כי "ההלכה, בבחינת תמצית מהותה של היהדות, מאפשרת לנו לעמוד על גבולותיה של המחשבה היהודית הלגיטימית".⁵⁴ ואכן, הרב ליכטנשטיין התייחס לא אחת למאמר 'איש ההלכה' ולהספד 'מה דורך מדוד', שתי העבודות החשובות של הרי"ד העוסקות בשיטת הלימוד. והתייחסויותיו מלמדות על מסכת פרשנית וביקורתית לעבודות אלה.

הרב ליכטנשטיין טען, כי מלכתחילה עוסק 'איש ההלכה' בלמדנים יוצרי הלכה; כל כך מפני שהוא מבליט את הממד האובייקטיבי והתאורטי של ההלכה בבחינת מערכת מתמטית. התובנות של החיבור 'איש ההלכה' מוגבלות ללמדנים. לעומת זאת, בממד הסובייקטיבי, "הנסיון של שמיעת הקול הסמכותי המצווה והמענה לתביעותיו הנורמטיביות פתוחים לכול".⁵⁵

ב'איש ההלכה' נקט הרי"ד מודל פוסט-קנטיאני, שבו טען כי הצו ההלכתי מובנה בהכרתו של איש ההלכה. כך לכאורה הבינו חוקרי הרי"ד. בחיבור מיוחד שהקדשתי לסוגיה זו הראיתי בפירוט, שהחשיבה ההלכתית מובהרת הן לאור תפיסת ההכרה היצירתית של הרמן כהן בכרך הראשון של חיבורו הגדול הן לאור תפיסת ההכרה המוסרית המיוסדת על החוק, שהתפרטה בכרך השני של חיבורו של כהן.⁵⁶ אבל הרב ליכטנשטיין טען, שהמודל הקנטיאני שאימץ הרי"ד הוא כפול:

(א) האדם בתור שכזה ניחן בתודעה של צו קטגורי, גם כאשר הצו הזה מרוקן מתוכן. כלומר האדם הוא יש מצווה.

(ב) בנוסף לכך, ההלכה היא במעמד של צו קטגורי.

כלומר, הזיקה של האדם לצייווי, דהיינו תודעת הצייווי, היא שכבה על שכבה. בממד הפנימי האדם בהגדרתו הוא מוכן לפעילות; יש בו דיספוזיציה של פעילות. רק לאחר מכן, בשכבה שנייה, ההלכה ממלאת ומעצבת את סוג הפעילות שהוא נדרש לו. "אדם נדרש נקרא ונתבע, וזאת עוד לפני שמדובר על האדם כקרא מצד המצווה".⁵⁷ זוהי פרשנות חדשה שהעניק הרב ליכטנשטיין למבנה התודעתי של ההלכה בהגותו של הרי"ד, וכמדומה שהיא נשענת יותר על חשיבתו האנליטית מאשר על הטקסטים.

⁵⁴ 'Mah Enosh', p. 5

⁵⁵ *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 6

⁵⁶ ראו ד' שוורץ (לעיל הערה 24), א.

⁵⁷ הרב ליכטנשטיין, 'סקירה על תורתו המחשבתית של הרב י"ד סולוביצ'ק זצ"ל', עלון שבוע,

140-141 (תשנ"ד), עמ' 12.

התודעה ההלכתית

הרב ליכטנשטיין העניק ל'איש ההלכה' ול'מה דורך מדוד' פירוש תודעתי מיוחד, כפי שנראה להלן. לפי פירוש זה אפשר לתאר את תודעת ההלכה כתלת-שלבית. הרב ליכטנשטיין הצביע על המתח שמבריח את המאמר 'איש ההלכה' מתחילתו ועד תומו. מצד אחד, איש ההלכה מעונין בחשיבה ההלכתית התאורטית ('הלכה עיונית'), והפסיקה היא משנית ולא מעניינת. גישה זו הולמת את 'תורה לשמה' לפי מסורת של ישיבת וולוז'ין.⁵⁸ מצד שני, איש ההלכה מעונין גם בהתגשמותה של הלכה בעולם הממשי, כלומר בפסיקה.⁵⁹ הרב ליכטנשטיין ראה בניגוד זה קו מנחה בחיי הרי"ד ובפעילותו. הרי"ד עסק בהלכה עיונית, בחידושי תורה, ובו בזמן גם היה מעורב בהכרעות מעשיות בזיקה לסוגיות שהתעוררו בחיים האורתודוקסיים האמריקאיים ובזיקה לציונות. מכל מקום, ניתן כעת להציג על פי הרב ליכטנשטיין מבנה משולש של תודעת ההלכה:

(א) כושר קבלת ציווי (דיספוזיציה).

(ב) הציווי ההלכתי התאורטי כמושא של למידה ויצירה.

(ג) הציווי ההלכתי המתגשם בעולם הממשי, לאמור, הפסיקה.

לעתים מתקיים מתח בין השלב התודעתי השני לשלב השלישי. השלב השני עניינו לימוד לשם לימוד, ספקולטיבי וסגור מבחינה הכרתית, בעוד שהשלב השלישי מקשר את הלימוד לעולם המעשה. הרב ליכטנשטיין ציין שמתח זה, שלדעתו לא בא לידי פתרון במאמר 'איש ההלכה', היה המניע לפעילותו של הרי"ד במסגרת ה'מזרחי', למשל.⁶⁰ בהספד על ר' יצחק זאב סולובייצ'יק (הגרי"ז) כתב הרי"ד, שהוא לא מצא מקום בהלכה העיונית למדינה יהודית חילונית, ועל כן היה אדיש אליה בבחינת הוויה פוליטית. כלומר, מדינה יהודית חילונית איננה יכולה להיכלל בשלב השני של התודעה ההלכתית על פי המבנה דלעיל. משמע שהרי"ד באמת סבר, שהקמת המדינה מושרשת עמוק בתפיסת ההשגחה האלוהית וההנהגה האלוהית בהיסטוריה, לפחות מבחינת תפיסת התודעה הדתית. על כן הוא תמך בה מבחינת ההנהגה המעשית, לאמור, הממד השלישי של תודעת ההלכה, ולא בהכרח מבחינת הממד השני. לדעתו, אם אנו מתייחסים למציאות בהתייחסות ריאליסטית ומפוכחת, בוודאי שנכריע שהקב"ה יזם את הצלתו של עם ישראל ואת ריכוזו במדינה אוטונומית, גם אם היא חילונית. אבל הממד השני של תודעת ההלכה מנותק ממדינת ישראל החילונית. ההלכה התאורטית, העיונית, לא יכולה להתייחס אל מדינה חילונית כאובייקט הלכתי. ההכרה ההלכתית איננה יכולה ליצור מדינה חילונית מתוך

58 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 190

59 בחיבורי (לעיל הערה 56), טענתי שאין כאן מתח אקוטי, מאחר שהפנייה לעולם הריאלי מקבילה לשלב הביקורתי של ההכרה, לפי תיאורו של הרמן כהן. כלומר, בשלב זה ההכרה פונה אל העולם החושי כדי לוודא שיצירותיה היו באמת פרי חשיבה מתודית קפדנית ולא תוצאה של חלום או אשליה. הוזה אומר, הפנייה לעולם עניינה בחינת החידושים היצירתיים במגמה לבדוק שאין הם מבנים דמיוניים ללא קשר אל המציאות הממשית.

60 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 191

השיפוטים ההלכתיים, אף לא להתאים אותה ל'עובדת ההלכה',⁶¹ קרי למשנה תורה לרמב"ם או לחיבור קנוני אחר שהוא היסוד ליצירתיות ההלכתית. מדינת ישראל החילונית הדמוקרטית מעוררת אפוא מתח בין הממד השני לממד השלישי של תודעת ההלכה. מבחינת הגר"ו, מתח זה היה בלתי פתיר. הוא לא היה מוכן להכיר בשלב (ג) ללא שלב (ב), או בפסיקה על יסוד רעיוני ועל סמך פרשנות דתית למציאות. לעומתו, הר"ד אימץ את המתח כביטוי דיאלקטי של החיים הדתיים המודרניים. השניות התודעתית עמדה ביסוד יחסו המעורב של הר"ד לציונות ולמדינת ישראל, שכבר נידון בהרחבה בכתבי חוקרים.⁶² כמדומני שבדרך זו פירש הרב ליכטנשטיין את תודעתו של הר"ד על פי המודל העולה מכתביו.

ביקורת

הרב ליכטנשטיין סיווג את גישת 'בריסק' כקונספטואליזם, דהיינו יצירתיות של הפשטה מושגית. הוא אף הצביע על התופעה, שלמדנים מופלגים, ובתוכם הר"ד, יישמו גישה כזו גם בכתביהם המחשבתיים והדרשניים.⁶³ עם זאת הוא נרתע מהמובן החמור של הלמדנות כהמשגה מופשטת וטוטלית כפי שהציגה הר"ד במאמרו. לדעתו, ר' חיים מבריסק אימץ מובן 'רך' יותר של קונספטואליזם. הרב ליכטנשטיין הציג פרשנות זו מתוך ביקורת על הר"ד. ב'מה דרך מדוד' טען הר"ד, שבגישתו של ר' חיים מבריסק ללימוד כל פרט הוא מהותי. גם אם תלמיד החכם יישב את הסוגיה בשלמותה למעט פרט שולי, הוא לא ינזח ולא ישקוט עד שלא יישב אותו.⁶⁴ הרב ליכטנשטיין מתח ביקורת משולשת על תיאור זה:

- (א) שיטת בריסק אכן נדרשת לפרטים, אולם אלה הם פרטים הנוגעים למשמעות המושגית והיצירתית. אי יישובם עלול למוטט את החידוש כולו.
(ב) שיטת בריסק היא בעלת אופקים פתוחים מבחינה זו, שפרטים שוליים לא מיושבים ייושבו יום אחד בידי חדשנים עתידיים. לר' חיים מייחסת האמרה 'מקושיה לא מתים'.
(ג) שיטת בריסק מסתמכת גם על התבונה. כשהר"ד התקשה למצוא מקור של טענה

61 במקביל למינוח של כהן, 'עובדת המדע', שעניינו התאמת התהליך ההכרתי לחוק המתנסח בפסיקה הניוטוניאנית. 'איש ההלכה' מתאים את התהליך לחוק המתנסח בחיבורים הקנוניים.

62 ראו י' בלידשטיין, 'הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק כהוגה דתי-ציוני – האומנם?', דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, י' עמיר (עורך), ירושלים תשס"ה, א, עמ' 439–450.

63 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 55. במקום אחר הראיתי שגם הרב חיים יעקב גולדוויכט, ראש ישיבת כרם ביבנה, הלך בדרך זו. ראו שוורץ, 'ראש הישיבה כדרשן', מפירות הכרם: קובץ דברי תורה מאת בוגרי ישיבת כרם ביבנה ורבניה, א' דסברג, י' רוזן וי' שביב (עורכים), אלון שבות תשס"ד, עמ' 63–66.

64 דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 83. אף כאן השווה הר"ד את גישת ר' חיים למדען המתמטי: "לא ישקוט ולא ינזח עד שכל תג ותג מחשבתי ימצא את מקומו בתוך המערכה".

שהעלה בשיעור, הוא הגיב שמקורה נעוץ 'בשכל הגיוני ובהיר' (A clear and logical mind).⁶⁵

מעניין לציין, שהרי"ד עצמו ב'איש ההלכה' אימץ את גישתם של הרמן כהן ופאול נטורף, שלפי האידאליזם ההכרתי האובייקט ההכרתי המתהווה נבנה בתהליך מתמיד של התפתחות. בתהליך זה השאלות גדולות בהתאם לפתרונות הנמצאים לקודמותיהן. הרי"ד ציין את הדימוי של נטורף, שהוא היחס שבין הרדיוס לשטח. "הבעיה גדלה במידה שההכרה מתקדמת. ויפה ניסחו חכמי האסכולה הניאו-קנטיאנית רעיון ישן נושן זה באמרו, כי הפונקציה השולטת בין הפתרון לבעיה דומה ליחס השורר בין מחוג המעגל והיקפו לשטחו. כשהמחוג וההיקף גדלים בדימנסייה אחת, השטח גדל בריבוע".⁶⁶ כמדומה שהרב ליכטנשטיין חש, ש'איש ההלכה', שנדפס בתש"ה, הוא קיצוני וקשוח דיו בהתווית החשיבה המתמטית והתאורטית של ראשי הישיבות בעלי החידושים. לפיכך ההקצנה שחלה במידת מה בהספד שנישא כעשרים שנה לאחר מכן איננה במקומה.

שכבות ויצירתיות

נסכם: דרכי פרשנותו של הרב ליכטנשטיין לדמותו של הרי"ד וליצירתו ההלכתית וההגותית מתמצות בהצבת תבניות של עומק ושל פני השטח. במידה מסוימת נקט הרב ליכטנשטיין דרך מעורבת של פנומנולוגיה ואקזיסטנציאליזם. לדעתו, המאפיינים הקיומיים היסודיים מתפתחים בסופו של דבר לכדי תודעה דתית. תהליכים אחרים כאלה מתוארים בדבריו:

(א) התודעה ההלכתית. ההלכה מובהרת כביטוי על פני השטח של הכושר והמוכנות הנפשית וההכרתית הפנימית לפעילות.

(ב) התודעה הדתית. החוויות הדתיות הבונות את התודעה מוצגות כביטוי על פני השטח של תנודות נפשיות המנותבות אליהן.

(ג) התודעה הפוליטית. התדמית הציבורית שנוצרה במתכוון היא ביטוי על פני השטח למורכבות פנימית וליוזמה האנושית.

החתירה לחשיפת המניע הפנימי ולהתחקות על התהליכים של התגלותו וגלגוליו יכולה להתפרש כמהלך אינטלקטואלי של ניתוח ברוח החשיבה התלמודית: יצירתיות של שכבות עומק מתוך הטקסטים שנתחברו בסוגות שונות. יש כאן התבוננות במאפייני היסוד של האישיות, בעין מפוכחת, בביקורתיות, ובאותה מידה של יצירתיות שייחס הרב ליכטנשטיין למושא תיאורו.

ואכן, הרב ליכטנשטיין חילק בחריפות בין הממד ההלכתי של הרי"ד לממד החווייתי הדתי. הממד ההלכתי, כך טען, הוא מובן לתלמידים ולמוקירים. לעומת זאת, הממד החווייתי איננו ניתן להבנה מפני שאישיותו הדתית של הרי"ד היתה מורמת מעם.⁶⁷ האופן

65 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 39.

66 'איש ההלכה', עמ' 18. ראו שוורץ (לעיל הערה 24), א, עמ' 87.

67 'דברי הספד', עמ' לב.

שבו הציג את אישיות הרי"ד מבהיר מדוע מדובר בדמות שאיננה שגרתית, גם לא בנוף המנהיגים הרוחניים והספרות ההגיוגרפית המתארת אותם. תיאור הרי"ד כאישיות שמאפייניה אינם ניתנים לדוקציה להליכות האדם הרגיל רווח בקרב תלמידיו ומעריציו.⁶⁸ לאור ביקורתיותו המרומזת והגלויה של הרב ליכטנשטיין קשה להניח שבאמת התכוון לטעון, שחוויותיו ואישיותו של הרי"ד אינן ניתנות להבנה. אני מניח שהז'נר של ההספד מכתוב היגדים כאלה.

נשוב ונקבע: הרב ליכטנשטיין הבחין בין מה שכינה 'חוט השדרה' של מפעל הרי"ד, לאמור הלמדנות ההלכתית התורנית, לבין המשנה הפילוסופית, שלטענתו הפריזו בחשיבותה ובמקומה בדמותו של הרי"ד. אבל הוא הודה, שרק דמותו של הרי"ד ניתנת להשוואה לדמות הרי"ד מבחינת החדשנות הפילוסופית ואולי גם מבחינת האישיות החווייתית, וכבר עסקנו לעיל בהרחבה במשמעות דבריו.

(ג) יסודות ותבניות

לפני שאכנס לניתוח מפורט של גישות אחדות של הרב ליכטנשטיין בכוונתי להתחקות על דפוסים רעיוניים ומתודולוגיים בהגותו. נוסף לכך, בכוונתי לבחון את זיקתם להגותו של הרי"ד. קודם עסקתי בהתייחסויות מפורשות שלו לרי"ד, ובעיקר בתחום ההלכתי. כעת ברצוני להצביע על רעיונות ומוטיבים אחדים באישיותו ובהגותו של הרב ליכטנשטיין, שיש בהם השקפה לרי"ד ולמורשתו.

אישיות

כבר ציינתי לעיל שההפרדה בין אישיות הרי"ד לבין רעיונותיו היא מלאכותית. אפשר לכאורה לטעון בעד ונגד הנחה כזו לגבי כל הוגה. אבל הדיון באישיות הוא לגיטימי במיוחד בהגות הרי"ד מאחר שהוא עצמו הניח לכך את היסודות בהתבטאויותיו בכתביו, שהרי הוא שילב סיפורים אישיים ותחושות אינדיבידואליות בטבורם של מאמריו העיוניים.

אין ספק שהבדלי אישיות מהותיים יש בין הרי"ד לבין הרב ליכטנשטיין.⁶⁹ הרי"ד היה פסימיסט אמתי בשאלת הדבקות באלוהות והשגת השלמות האנושית. הוא ידע שדבקות אמיתית היא מטרה אידאלית, אך האדם נותר מתנווד בין קטבים. הוא סבר שסבל וייסורים מתנים את עצם הקיום האנושי, כלומר, אי אפשר לתאר את האדם כאדם ללא הנחת היסוד של המצוקה הקיומית. ואלו הרב ליכטנשטיין רחוק מהנטייה הפסימית. עיון בכתביו

68 ראו, למשל, הרב אליקים קרומבין, 'חשיבות הספר עבודה שבלב לרי"ד סולוביצ'יק', אקדמות, יח (תשס"ז), עמ' 141-163.

69 אני מתייחס לקווי האישיות הניתנים לשחזור מן הכתבים של הרב ליכטנשטיין בלבד. אין לי היכרות אישית עמו.

מלמד על אישיות אינטלקטואלית המרוחקת מחשיפת מצוקות אישיות וקיומיות. מבחינתו, הבחידה הדיאלקטית היא רציונלית, וננקטת בכוונה תחילה. מורכבות המציאות היא עובדה ולא תחושה מיוסרת. במלים אחרות, המורכבות היא דרך של התייחסות לעולם, ולא רפלקסיה של מצב אקזיסטנציאלי. דיוניו באתגרי העתיד העומדים בפני האורתודוקסיה המודרנית, למשל, הם אופטימיים. הוא איננו נרתע מהמשימות הקשות, ואיננו מתמסר להלקאה עצמית.

נדגים: כשהרי"ד עסק בהגותו הציונית, הוא הרבה לציין שהאנטישמיות שהופנתה כלפי כל יהודי בעבר מנותבת כעת למדינה בכללה. הוא הביע ספקות רמוזים וגלויים בצדקת הדרך הציונית אף על פי שבחר בה ללא עוררין. ספקות אלה התעוררו בעיקר כאשר נחשפה אופיה החילוני של מדינת ישראל.⁷⁰ הרי"ד התוודה באריכות על המחיר האישי ששילם בגין בחירתו בדרך זו; ולנוכח זאת הדמות הטרגית, שאיננה משוכנעת שצדקה לחלוטין, ושמשכיכה למתוח ביקורת קשה על המדינה, מתבוססת יותר ויותר בקרע האישיותי.⁷¹ לעומתו, הרב ליכטנשטיין, ככל שהוא עצור וספקן בממד המשיחי של הפרשנות לציונות, בוטח בעמדתו. אין לו ספק שהמעשה הציוני מבטא התערבות אלוהית בדרך זו או אחרת, ומלכתחילה מגלה חוסר עניין בפרשנויות נוספות. הרי"ד סיים דרשות ציוניות בתפילה שהקב"ה יצילנו מטעות,⁷² דבר שלא היה עולה בדעתו של הרב ליכטנשטיין.

אסתטיקה

נטייה מובהקת בכתביו של הרי"ד היא הפניית תשומת הלב לאסתטיקה ככלי לתיאור החוויה הדתית. בכך היה הרי"ד חוליה מרכזית בהגות האורתודוקסית של המאה העשרים.⁷³ האסתטיקה נמנית עם המוטיבים המנחים גם בהגותו של הרב ליכטנשטיין. כזכור, הרב ליכטנשטיין תיאר את הרי"ד כאמן. כמעט שלא היה תחום בהגותו שלא נדרש בו להיבט האסתטי. ניתן דוגמאות אחדות:

(א) האורתודוקסיה המודרנית. כשרצה הרב ליכטנשטיין לאפיין את המטרה שהציבה האורתודוקסיה המודרנית לעצמה כתב, שהיא "חותרת לראות את עבודת ה' כמכלול, שבו בשלות רגשית, דקות התחושה האסתטית ורגישות הומנית מוצאים את מקומם בצד רכיבים דתיים מרכזיים מסוימים, כמו מחויבות לתלמוד תורה וכמו יסודות אחרים בתוך קיום רוחני רחב יריעה".⁷⁴ האסתטיקה היא אחד מהיסודות שעליהם מושתתת עבודת

70 ראו להלן הנספח שבסוף המאמר.

71 לזיקה שבין היחס לציונות ולמדינה לבין הקיום האישי הבודד והמיוסר, ראו ד' שוורץ, 'הרב סולובייצ'ק על הציונות הדתית: פרשנות פסיכולוגית', סוגיות בחקר הציונות הדתית: התפתחויות ותמורות לדורותיהן, י' ארנון, י' פרידלנדר וד' שוורץ (עורכים) רמת גן תשע"ב, עמ' 11–14, 33–34.

72 ראו שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'ק, ג (בדפוס), פרק שנים עשר.

73 ראו שוורץ, אסתטיקה (לעיל הערה 35).

74 *Leaves of Faith*, Vol. 2, p. 317.

האלוהים, ובתור שכזו היא גם מהמגדירות של הקיום היהודי האורתודוקסי המודרני. אין להטיל ספק בחשיבותו של הרכיב האסתטי בהשקפת העולם שביקש הרב ליכטנשטיין לסעת בארץ ובתפוצות.

(ב) טוב אסתטי. בדינוי הרבים על מוסר והלכה השתמש הרב ליכטנשטיין במוטיב האסתטי כדי להבהיר את הנחותיו וטענותיו. למשל, כאשר עסק במושג 'טוב', התייחס לטוב תפקודי (יעילות אובייקט ואיכותו) ולטוב ערכי מוסרי. הוא הוסיף: "ישנו מובן נוסף של ה'טוב', השולח רגל לשני התחומים, התפקודי והמוסרי כאחד: הטוב האסתטי".⁷⁵ סתם ולא פירש. הזיקה בין האסתטי למוסרי איננה פשוטה. ההבחנות ביניהם הן עמוקות. למשל, האסתטי תלוי בהופעתו החיצונית, הפנומנלית הפיגורטיבית, בעוד שהמוסרי איננו תלוי בה.⁷⁶ דוגמה נוספת: יצירת אמנות בתור שכזו איננה ניתנת לחיקוי באותו מובן שמידה טובה מעצם הגדרתה ניתנת לחיקוי.⁷⁷ אולם זיקה בין אסתטי למוסרי קיימת. ביטוי עתיק לזיקה זו הוא הביקורת על המוסיקה שמושמעת במדינה המעולה לפי אפלטון. וכבר ציין קיינץ, שהביטוי הברור ביותר של זיקת האסתטי למוסרי הוא המושג 'צדק פואטי'.⁷⁸ הרב ליכטנשטיין הבהיר יותר את הטענה בדבר קיום טוב אסתטי דפים אחדים לאחר אוכרדה הראשון:

הפסוק אומר: 'קול ה' בכח קול ה' בהדר' (תהל' כט ד). אנו מתארים את ריבוננו של עולם, מצד אחד, כבעל עצמה בלתי מוגבלת וחסרת רסן ... מאידך, אנו חושבים גם במונחים של 'קול ה' בהדר'. לכאורה מהווה הדר סוג של יופי אובייקטיבי, יופי מוסרי, יופי של אמת. ואם כן, אנו נחרדים מן המחשבה שהקב"ה היה מסוגל לצוות לרצוח באותה קלות שהוא ציווה שלא לרצוח.⁷⁹

הרב ליכטנשטיין הגדיר אפוא יופי מוסרי כניגוד לשרירותיות. הוא פירש את הכתוב כביטוי לשתי תפיסות אלטרנטיביות בשאלת הזיקה בין דת למוסר. לפי הגישה האחת, האל איננו כבול למערכת כללים כלשהי. לפי הגישה השנייה, האל כבול לעקרונות המוסר. האילוסטרציה של גישה זו בכתוב היא 'הדר'. כלומר היופי המוסרי מבטא את העובדה שהאל פועל לפי עקרונות מוסריים מסודרים ושיטתיים. הרב ליכטנשטיין אכן טען, כי המוסר קרוב לרציונליות. עצם קיומה של מערכת מוסרית בעלת הגיון ותוקף אובייקטיביים מציג אותה כ'יופי'. כמובן, הרב ליכטנשטיין הכריע חד-משמעית שהעמדה

75 באור פניק יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה', שיחות מעובדות בידי הרב ראובן ציגלר, תל אביב 2012, עמ' 122.

76 ראו F. Kainz, *Aesthetics the Science*, Detroit 1962, p. 86.

77 ראו S. Hampshire, 'Logic and Appreciation', in: W. Elton (ed.), *Aesthetics and Language*, Oxford 1970, p. 164.

78 קיינץ (לעיל הערה 76), עמ' 87.

79 באור פניק יהלכון, עמ' 127.

השנייה, שלפיה "רצונו של הקב"ה והווייתו הנם רצונליים ומוסריים", היא המאפיינת את 'עמדת היהדות'.⁸⁰

(ג) פנים וחץ. המוטיב האסתטי בא לידי ביטוי חשוב גם בהידרשות למעמדה של התרבות הכללית. כשביקש הרב ליכטנשטיין לבטא את יתרונות המעורבות והשליטה בענפי התרבות ('השכלה כללית') כתב:

שכן מה מציעה לנו תרבות כזו? ביחס לאמנות – ביטויים עמוקים לרוח היוצר, מודעות למבנה ביחסיו ההדדיים עם המהות, ומכאן – היכולת לארגן רעיונות ולהציגם; ביחס לחיים – הכושר להבין, להעריך ולעמת את הקשרנו האישי, הציבורי והקוסמי, רגישות למצב האנושי וסיוע מסוים בהתמודדות אתו; ולגבי שניהם – מודעות ספרותית המכשירה אותנו להתעלות מעבר לנסיבות שלנו ולמקם אותן בהסתכלות רחבה יותר. מעל לכול, התרבות משרה בנו את תחושת המורכבות המוסרית, הפסיכולוגית והמטפיזית של הקיום האנושי.⁸¹

הרב ליכטנשטיין הדגיש את ערכן של האמנות והספרות. המוטיב האסתטי הוא המבהיר באופן האותנטי ביותר את היצירות האנושיות. הוא טען, כי היצירה האמנותית היא הדרך לחשיפת ה'מהות'. כל כך מפני שהיצירה חושפת את המבנה, לאמור התבנית הצורנית, והצורה משקפת את התוכן והמהות. לפי דבריו, היסוד התרבותי הקושר את האמנות ואת החיים הוא הספרות. תיאור רישומה של הספרות בפסקה שהובאה, ההתעלות מעבר לנסיבות ומיקומן בראייה רחבה, מזכיר ביטוי שגור בספרות הפנומנולוגית הדתית, 'התעלות על עצמית' (self-transcendence). הרי"ד השתמש בביטוי זה.⁸² שוב, לפי דיונו של הרב ליכטנשטיין, היצירות האסתטיות היא כאמור יסוד התרבות, ואילו ההיבטים המוסריים, הפסיכולוגיים והמטפיסיים של הקיום הם הקומה שנבנית מעליה.

(ד) לימוד מקרא. כבר ציינו לעיל, כי פולמוס 'תנ"ך בגובה העיניים', כלומר ההתייחסות לגיבורי התנ"ך כדמויות בעלות חולשות אנושיות מתוך היצמדות לפשט על חשבון דרשות חז"ל, התעורר בזיקה למעמדה של ישיבת הר עציון. אפיזודה שנייה התעוררה לפני כשנה בעקבות תוכנית ההעשרה של המפמ"רית לתנ"ך בחינוך הדתי, מירי שליסל, ששילבה מאמרים וקטעי ספרות מודרניים בתוכנית הלימודים. ישיבת הר עציון ומכללת הרצוג יזמו הוצאת קובץ מאמרים, היא שיחתי, בסוגיית לימוד התנ"ך, ובקובץ זה הופיעו קטעים ממאמר שכתב הרב ליכטנשטיין לפני כחמישים שנה. הוא התייחס בעיקר להיבטים הספרותיים של התנ"ך, ודיבר בשבחה של הצורה הספרותית: "חוויה אסתטית המתועלת בצורה נכונה היא דבר רצוי מבחינה רוחנית. היא מסוגלת לחדד את תפיסתנו,

80 שם, עמ' 128. על מורכבות הסוגיה ראו ד' סטטמן וא' שגיא, דת ומוסר, ירושלים 1993; א' שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1993.

81 באור פניך יהלכין, עמ' 246.

82 ראו, למשל, 'ובקשתם משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר, עמ' 124. על המונח השורשי ראו שוורץ (לעיל הערה 24), ב, עמ' 20-22.

להרחיב את אופקינו, לעדן את רגישותנו ולהעמיק את האנושיות שלנו – ובכך להפוך אותנו לבני אדם עשירים יותר והרמוניים יותר".⁸³ כדי לאזן את התמונה הצהיר הרב ליכטנשטיין, כי "אנו דוחים כמובן לחלוטין דת של יופי".⁸⁴ אולם הגותו היא נדבך בשיבת היהדות אל האסתטי. מבחינה מסוימת, רתימת המינוח האסתטי לתחום התאולוגי מציג את מפעלו של הרב ליכטנשטיין כהמשך מפעלו של הרי"ד כשם שהוא משקף מגמה מובחנת בהגות האורתודוקסית במאה העשרים.

תבנית המידור

דפוס רעיוני חוזר ונשנה בגישותיו של הרב ליכטנשטיין הוא מידור של ערכים. קונפליקט בין ערכים מופיע בשני אופנים אפשריים:

(א) התנגשות. מתן יתרון לערך אחד בהכרח בא על חשבון מעמדו של הערך האחר. כאשר האחד עולה בחשיבותו – השני יורד, או כאשר אחד מהם מיושם – השני נסוג. גישה כזו מאפיינת בדרך כלל את הרליטיביזם המוסרי, השולל קיומם של ערכים מוחלטים.⁸⁵

(ב) אוטונומיה ומידור. מתקיימת תחרות גלויה או סמויה בין שני ערכים, אולם מתן יתרון לאחד מהם איננו מחייב בהכרח הפחתה במעמד האחר. עימות כזה שומר על מידה מסוימת של אוטונומיות של כל ערך. בגישה כזו יש תמימות מסוימת, מעין אמונה מקדימה, שייחוס יתרון לערך אחד לא יבוא על חשבון מעמדו של האחר. ייתכן שיש בה קידוש הדיאלקטיקה, בהנחה שהיא מאפשרת דילוג מקוטב לקוטב כמעט ללא החמצה של אחד מהם.

הרב ליכטנשטיין אימץ את הדגם השני של העימות כתבנית בדיונים שונים. יתר על כן: הוא סבור שהדגם הראשון הוא מקור טעותם של הקיצוניים ושל שוללי הקדמה וההתפתחות התרבותית. הם סבורים שאם ערך א הוא אמתי אזי ערך ב שקרי, ומכל מקום אי אפשר לקיים את שני הערכים בו בזמן. הרב ליכטנשטיין יישם את הדגם השני על העימות בין דת למוסר:

מה שיש לעשות לדעתי הוא לא להחליש את החוש המוסרי שלנו או של ילדינו ותלמידינו. במקום זה יש להעמיק ולהעצים את מחויבותנו, אמונתנו, את תחושת הצייתנות שלנו ואת יראת השמים שלנו. אנחנו צריכים להעמיק את הבנתנו שאין לו לקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד,⁸⁶ ושמצפוננו המוסרי חייב להתפתח במסגרתה.⁸⁷

83 "וביד הנביאים אדמה" – ניתוח ספרותי וכתבי הקודש' (תרגם ע' אבלמן), היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך, י' רייס (עורך), ירושלים תשע"ג, עמ' 76.

84 שם, שם.

85 ראו, למשל, D. Wong, 'Relativism', in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford & Cambridge, MA 1991, pp. 442–450.

86 שבת לא ע"ב.

87 באור פניק יהלכון, עמ' 149.

לפי גישה כזו אפשר לאמץ, מצד אחד, את ערך ציווי האל, גם כאשר הוא איננו מוסרי לכאורה, כגון השמדת אומות (שבעת העממין ועמלק), ומצד שני, לאמץ את עקרונות המוסר ולחנך לקבלתם. מבחינת הרב ליכטנשטיין, החינוך הראוי הוא לקיים את ציווי הקב"ה ללא שום שיקול אחר. הוא טען: לו שאול המלך היה הורג את אגג, היה מגלה בכך שקיים את הציווי האלוהי בטהרתו ללא שום מעורבות עצמית. השארת אגג בחיים מלמדת שהריגת השאר היתה גם כתוצאה מיצר של אלימות ותוקפנות.⁸⁸

הרב ליכטנשטיין היה מודע לכך שעמדתו היא בעייתית, שכן הוא עבר בלי משים לעמדה שהאל קובע את המוסר ולא כפוף לעקרונותיו. לתוך דבריו השתרבבה הטענה, שאמנם השמדת האומות איננה מוסרית בעליל, אולם לאל יש שיקולים משלו, ההופכים אותה מוסרית.⁸⁹ הטענה שהגיון עליון (אלוהי) שונה מהגיון תחתון (אנושי) היא בעצם ניסוח אחר לטענה שהאל קובע את עקרונות המוסר, ומה שהוא מכריע הוא מינה וביה מוסרי. אף על פי כן היה הרב ליכטנשטיין איתן בדעתו שהיהדות מכירה במערכת מוסרית אוניקסיבית, ובתור שכזו היא מחייבת גם את האל. הוא מסתמך במישרין ובעקיפין על הנחות אלה:

(א) האל הוא תבוני ומוסרי.⁹⁰

(ב) האל קובע את עקרונות המוסר.

(ג) המוסר הוא אוטונומי.

כלומר, המוסר הוא במקביל נובע מן האל ואוטונומי כאחד.⁹¹ לדעתו, שני הערכים (ב) ו-(ג) אינם סותרים זה את זה אלא ממודרים זה מזה. בד בבד היה מודע לבעייתיות שבגישה כזו בפרשנות למקורות. ועוד נידרש לתפיסה דיאלקטית זו להלן. תבנית רעיונית דומה מופיעה גם ביחסו של הרב ליכטנשטיין לתרבות הכללית. הוא סבר שערך התורה וערך ההיחשפות לתרבות אינם באים זה על חשבון זה. לדבריו,

מבחינת אידאליה, עמדה מרכזית חיה ותוססת צריכה לנבוע מהמתח הדיאלקטי בין ערכים שונים, לעתים מנוגדים. אורתודוקסיה מודרנית, הבוחרת בדרך האמצע, יכולה להיות חזקה רק אם הקשר לתורה הוא עמוק ונלהב. אלא שיש יסודות נוספים המשלימים אותו. היא תוכל להצליח כאשר נהיה מסוגלים לומר ביזר – על דרך משפטו של בירדון ... 'אינני אוהב את האדם פחות, אלא את הטבע יותר' – שבהשוואה לאחרים איננו אוהבים את התורה פחות, אלא את דרך הארץ יותר, במובנה המלא והעשיר.⁹²

88 שם, עמ' 146.

89 שם, עמ' 147.

90 שם, עמ' 128.

91 בזיקתה של ההלכה למוסר בגישתו של הרב ליכטנשטיין נדון להלן עמ' 34–39.

92 שם, עמ' 259.

אם אנו לוקחים בחשבון שזמנו של אדם מוגבל, הרי שלימוד תורה והעיסוק התרבותי הם מצרניים. אבל מבחינתו של הרב ליכטנשטיין, אין הם ערכים נוגדים אלא עצמאיים וכל אחד ברשות עצמו. על כן אפשר לרכוש ידע כללי⁹³ ללא סתירה לאהבת תורה. עם זאת דאג הרב ליכטנשטיין לציין שאין כאן ערכים שקולים המתחרים על תשומת ליבו של בן תורה. התורה היא הערך החשוב, ודרך ארץ נמנית עם "יסודות נוספים המשלימים אותו". ניתן אפוא להיות שווה לעולם החרדי באהבת התורה ובהצבתה כערך עליון, ובמקביל להפנים ערכים תרבותיים כלליים בלי לפגוע בערך עליון זה, ומבלי לערער את סמכותו כערך עליון.

לבסוף, תבנית כזו היא נקודת המוצא של אידאולוגיית ההסדר על פי הרב ליכטנשטיין. הוא ציין, כי "ההסדר במיטבו שואף למשוך ולפתח בני תורה ... האוהבים, בהשוואה לעמיתיהם השוללים את ההסדר, לא את התורה פחות אלא את כנסת ישראל יותר".⁹⁴ ערכי האלטרואיזם והנאמנות לאומה וערך אהבת התורה אינם מתקיימים זה על חשבון זה אלא עומדים זה בצד זה. קשה היה ליישב את דבריו של הרב ליכטנשטיין בעת כתיבתם. באותו הזמן, השירות הצבאי של ההסדר נחלק לשניים, ובמידה רבה קטע את רציפות הלימוד הישיבתי. עובדה זו איננה מקרינה ישירות על אהבת התורה, אבל בעקיפין היא מעצבת אותה. כיום השירות הצבאי הוא רצוף, והמגמה המסתמנת בציבור היא אף להאריך אותו. על כן דווקא בימים אלה נראה דפוס הטיעון אקטואלי.

מורכבות

תבנית זו נובעת במידת מה מהמידור. לדעת הרב ליכטנשטיין, ההתייחסות הדיאלקטית היא הבשלה והבוגרת. קבלת המציאות המורכבת היא ביטוי של רגישות אינטלקטואלית ואמוציונלית כאחת. להלן נראה שהוא אפיין את האורתודוקסיה המודרנית באימוץ המורכבות. תבנית חשיבה כזו מופיעה בניסוח היסוד המכונן של הגות הרב ליכטנשטיין, לאמור תפיסת ההלכה. חוט השדרה של ההלכה הוא לכאורה הציווי האלוהי הניתן בהתגלות, והכללים לפרשו. ההלכה היא הטרונומית בטבעה. והנה הבהיר הרב ליכטנשטיין באחד מדיוניו על יהדות והומניזם, כי ההלכה מסתמכת באופן פרדוקסלי על שתי הנחות אנתרופולוגיות:

- (א) החירות והבחירה. אדם נקרא לבחור בבחירה המתאימה ובמסגרת הנורמה.
(ב) יצירתיות. אדם העוסק בהלכה חושף עצמו כסובייקט, ועל כן הבחנה שכיחה בלימוד היא ההבחנה בין חפצא לגברא.⁹⁵ דוגמה אחרת היא ההבחנה בין הממד הסובייקטיבי לממד

93 הרב ליכטנשטיין התכוון בעיקר לתחומים שיש בהם ידע או מיומנות. הוא הדגים במוסיקה של באך ובגאומטריה של אוקלידס (שם, עמ' 260).

94 'זאת תורת ההסדר', ערך שבות, 100 (תשמ"ג), עמ' 10.

95 'Mah Enosh', p. 8. באפיין השני הסתמך הרב ליכטנשטיין על הרי"ד על 'איש ההלכה' (יצירתיות) ועל 'קול דודי דופק' (סובייקט). ראו שם, עמ' 52-53.

האובייקטיבי של המצוות. הממד הסובייקטיבי מציין את החוויה האישית, והממד האובייקטיבי את הפרוצדורה.⁹⁶

הרב ליכטנשטיין טען, כי האדם מושלך לחיים של 'הכרעות מוסריות ודתיות'.⁹⁷ הוא איננו יכול לחמוק מכך. ההלכה היא האלטרנטיבה היהודית לנטורליזם.⁹⁸ אפשר לראות בכך ענף נוסף של מידור הערכים ושל ההומניזם. מאחר שהרב ליכטנשטיין ראה בבחירה במורכבות מפתח חשוב לחיים של תורה בעולם מודרני סביד להניח שההלכה הולמת בחירה כזו.

תבנית המורכבות מתוך בחירה שבה ונשנית בדיון בפולמוס של 'תנ"ך בגובה העיניים' שנדרשנו אליו קודם. הרב ליכטנשטיין ציין, ששתי הגישות – האחת הרואה בגיבורי התנ"ך דמויות אנושיות והשנייה הרואה בהם קיום מסוג אחר, ללא מגרעות אנושיות – אינן ניתנות לגישור. אבל הגישה הבוגרת תובעת את העתקת הדגם התלמודי הלמדני למחלוקת זו. הדגם התלמודי תובע סוג מסוים של הכרה, שהרב ליכטנשטיין כינה אותה 'הכרה דיאלקטית'. ואם הכרה זו תקפה ביחס לחוק, להלכה, בוודאי שהיא יכולה להיות תקפה לעניינים רעיוניים. כדי להבין עד כמה המורכבות הפכה לדגם בדיוניו של הרב ליכטנשטיין כדאי להביא את דבריו בעניין זה:

במישור אחד אני מקבל בברכה את לימוד התנ"ך בגישה המכונה 'בגובה העיניים', ככל שהיא מהווה שינוי כיוון בריא מן האידאליזציה מרחיקת הלכת המביאה לביטול האנושיות המאפיינת פרשנות מסוימת של הדורות האחרונים ... כאשר פרשנות בגובה העיניים אינה רק הודאה באנושיותם הבסיסית של אישי התנ"ך, אלא משמעותה היא יצירת מפגש נטול הוד והדר (majesty, grandeur) עמם, מפגש הנעדר עצמת חיים רוחנית, והמתקיים בעולמו האפור של המפרש, וכאשר גישה זו זונחת לחלוטין את האוצרות הגדולים של הפרשנות המסורתית ושל המדרשים – ההפסד הרוחני עלול להיות עצום ורב.⁹⁹

מכלל לאו אנו שומעים הן: הדגם הדיאלקטי מזמן מפגש של 'הוד והדר' עם דמויות המקרא. כשם שהעוסק בתלמוד חש את נוכחותם של החכמים¹⁰⁰ כך העוסק בתנ"ך מנהל כביכול דיאלוג עם גיבורי המקרא. לפי הרב ליכטנשטיין, השילוב של אנושיות עם ההוד וההדר שמעניקה הספרות המדרשית מבטא גישה בוגרת. כזכור, הרי"ד השתמש בביטוי

96 הרב ליכטנשטיין הדגים זאת בסוגיית הגרות. הממד הסובייקטיבי הוא ההכרעה של הגר להצטרף לזרע אברהם והחוויה של התמורה באישיות. הממד האובייקטיבי הוא ההסדרה ההלכתית של החוויה (טבילה וכדומה). ראו *Leaves of Faith*, Vol. 2, pp. 191–193.

97 'Mah Enosh', p. 8.

98 שם, עמ' 9.

99 'תורת חיים', היא שיחתי, עמ' 26–27.

100 ראו להלן.

'הדר' כדי לציין יצירתיות וסמכותיות, למשל ב'איש ההדר' שבמאמר 'איש האמונה הבודד'. המורכבות הופכת מפתח לפרשנות מקראית. הרב ליכטנשטיין השתמש במודל המורכבות גם לגבי היחס בין האוניברסלי לפרטיקולרי. ואכן, מתחים – בין קיום אנושי לקיום יהודי, בין אישור עצמי וגדלות לייאוש ושפלות, בין האנושות ככלל לבין עבד האלוהים המקורב אליו כפרט – מופיעים לרוב בכתביו,¹⁰¹ והדברים יגעים.

דפוס הישיבה של הרב ליכטנשטיין מציגים אותו כהוגה ביקורתי ומפוכח, המבקש להתמודד עם המודרנה מתוך אימוץ ערכים מרכזיים שבה. הוא היה מודע היטב ליחסיות שבדיונים רעיוניים, גם כאלה העוסקים בעולמה של ההלכה. "לנוכח אבלרד ואנסלם מתגלה איש ההלכה ככמעט חילוני; לנוכח הרווי קוקס הוא מגלם במידה רבה את הדתי".¹⁰² באותה מידה ידע שההתייחסות הדיאלקטית היא כורח המציאות, שכן הנתון הדתי איננו ניתן להבנה ולהסברה בלעדית. התייחסות כזו מאפיינת במישרין וגם בעקיפין את יחסו של הרב ליכטנשטיין גם לסוגיית המוסר וההלכה. לאחר ציון דפוס הישיבה אחדים בהגותו של הרב ליכטנשטיין נפנה לבחינת רעיונות אחדים מתוך כתביו.

(ד) גישות

מהפכנותו של הרב ליכטנשטיין בתחום הרעיוני נעוצה בסדר היום החדש שמאמרו קוראים לו. כמדומה שדבר ליכטנשטיין לא התכוון מלכתחילה ליצור הגות. הוא לא פיתח רעיונות במידה כזו שאפשר להצביע על כתיבת פילוסופיה לשמה. אבל הוא הפנה את תשומת הלב לסוגיות ולמתודות דיון שלא נידונו לפניו בקרב מנהיגים תורניים וראשי ישיבות בארץ ישראל. דוגמאות לדיונים מקוריים בהגותו הן:

(א) הערך הפילוסופי, המוסרי והחינוכי של לימוד הגמרא. אפשר לכנות את גישתו 'פילוסופיה של בן ישיבה'.

(ב) הפילוסופיה של האורתודוקסיה המודרנית בעיקר בצפון אמריקה.

(ג) הערך הדתי של מדינת ישראל והגלות.

הסוגיות המרכזיות בהגותו, בעלות ההשלכות הציבוריות והפוליטיות, נובעות, כמובן, מהדיון בהיזקקות לתרבות הכללית ולמוסר כערכים עצמאיים. הרב ליכטנשטיין אמנם עסק בסוגיות של פרשנות להיסטוריה, של משיחיות ושל אירועי הדור. אולם כובד המשקל נוטה לסוגיות הנזכרות. בכך ניכר פעם נוספת חותם הסגנון של חוץ לארץ והתרחקות מהסגנון המקומי.

101 ראו 9, 'Mah Enosh', p. 147; Vol. 2, *Leaves of Faith*.

102 12-13, 'Mah Enosh', pp. קוקס הוא תאולוג שקרא לשוב לדגש על חשבון הטקסיות.

מוסר והלכה

כבר עמדנו על העובדה, שהזיקה בין מוסר והלכה העסיקה את הרב ליכטנשטיין ביותר. בשנת תשל"ז פרסם מאמר נודע, 'מוסר והלכה במסורת היהודית: האם המסורת היהודית מכירה באתיקה שאינה תלויה בהלכה?'. המאמר התפרסם לראשונה בשנת 1975.¹⁰³ עניין רב יש בדרך החשיבה שהפגין הרב ליכטנשטיין: מאמר זה הוא דוגמה ליישום מתודה רדוקציוניסטית, שמבחינה מסוימת מזכירה את שיטת ה'חילוקים', ושמטרתה למקד את התחום הבעייתי ולבודד אותו.

במאמר זה יש משום טרנספורמציה של מתודה מתחום הלימודי והמשפטי לתחום המוסרי. שאלת היסוד ששאל הרב ליכטנשטיין היתה, מה היה מקובל על חז"ל ועל אנשי ההלכה בכל דור (להלן: חכמים): האם הם הכירו במערכות נורמטיביות ואתיות שאינן נובעות במישרין מההלכה? אפשר לנסח שאלה זו באופן מעט שונה: הרב ליכטנשטיין ציין במאמרים אחדים שהיהדות מכירה במוסר אובייקטיבי. ואלה דבריו במאמר 'הלכה והלכים כאושר מוסר':

ליהדות דעה נחרצת בנידון, והיא נקבעה בשחר טל ילדותה על ידי אבי כנסת ישראל. בראשית המשא ומתן אודות סדום, פונה אברהם אבינו אל הקדוש ברוך הוא וקובע: 'חלילה לך מעשות כדבר הזה, להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט?' (ברא' יח כה). התביעה הטמונה בחובה של השאלה הרטורית – שניתן לצפות, ואולי אף לדרוש, שהקדוש ברוך הוא ינהג לפי אמות מידה של צדק מחייב – משמשת בהמשך, בתנ"ך ובחז"ל, כיסוד הזיקה לתופעת 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו'.¹⁰⁴

קביעת מציאותו של מוסר בלתי תלוי משמעה, שאלוהים עצמו כפוף במישרין למוסר כזה, ואיננו יכול לפעול בניגוד לעקרונותיו. לפיכך, השאלות המתעוררות מתוך הדיון הן: האם יש מקום למערכת מוסרית כזו גם בהלכה? האם היא בגדר שיקול הלכתי, ומה טיבו של שיקול כזה?

ואלה הצעדים והחלוקות שנקט הרב ליכטנשטיין במאמר 'מוסר והלכה במסורת היהודית', כדי לציין את ההבחנות שאימצו החכמים:¹⁰⁵

103 "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?" in: M. Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice*, Ohio 1975, pp. 62–87. מאמר זה נדפס פעם נוספת בתוך *Leaves of Faith*, Vol. 2, Chapter 2.

104 'הלכה והלכים כאושר מוסר: הרהורים מחשבתיים וחינוכיים', ערכים במבחן מלחמה: מוסר ומלחמה בראי היהדות, א' בלום ואחרים (עורכים), ירושלים ואלון שבות תשמ"ה, עמ' 14. דברים דומים מופיעים בתוך 'מוסר והלכה במסורת היהודית', דעות, מז (תשל"ז), עמ' 6.

105 הניתוח שלהלן מבוסס על המאמר 'מוסר והלכה במסורת היהודית', עמ' 5–10.

- (א) הבחנה בין חוק טבעי למוסר טבעי.
נתון (עובדתי): קיימת מערכת כללים מוסרית (המתנסחת במונחים כמו 'דרך ארץ' ו'דרכי שלום').
שאלה: האם זו מערכת שיש לה תוקף חוקי (חוק טבעי) או שאדם מקיים אותה באופן וולונטרי כתוצאה מטבעו המוסרי?
הכרעה: חכמים אימצו לפחות את התפיסה הוולונטרית.¹⁰⁶
- (ב) הבחנה בין מוסר טבעי פורמלי למוסר טבעי תלוי הקשר.
סבירות: קיים (לפחות) מוסר תלוי הקשר. כלומר המערכת המוסרית היא תלוית סביבה חברתית.
שאלה: האם החכמים אימצו רק את התפיסה התלוית ההקשר של המוסר או שחתרו לקביעת המוסר כמערכת חוקים אוניברסלית מחייבת?
הכרעה: חכמים אימצו לפחות את המוסר תלוי ההקשר.¹⁰⁷
- (ג) הבחנה בין מוסר טבעי תלוי הקשר לפני מתן תורה ולאחריו.¹⁰⁸
נתון: קיים מוסר טבעי לפני שהופיעה סמכות ההלכה.
שאלה: האם לאחר קביעת תוקף ההלכה, היא הסמכות היחידה גם בסוגיות אתיות או שיש מקום למוסר טבעי ככזה?
הכרעה: חכמים קבעו מקום למוסר טבעי גם לאחר מתן תורה.
- (ד) הבחנה בין תפיסת מלאות ההלכה לבין היוקקותה למערכת מוסרית משלימה.
נתונים:
(1) ההלכה מסתמכת על המוסר כ'קנה מידה שלמטה ממנו אין דרישות התורה יכולות לרדת כלל וכלל'.¹⁰⁹
(2) המשמעות של (1), משמעות העולה גם ממקורות אחרים, היא שלאחר מתן תורה המערכת המוסרית היא לכל היותר שולית.
(3) ההלכה בחלקה הגדול היא מערכת מוסרית מובהקת (בניגוד, נניח, לגישתו של ישעיהו ליבוביץ').
(4) המשמעות של (3) היא, שההלכה אכן נזקקת למערכת מוסרית משלימה אך מערכת זו איננה תחליף לה.
הכרעה: חכמים הכירו במערכת מוסרית משלימה.

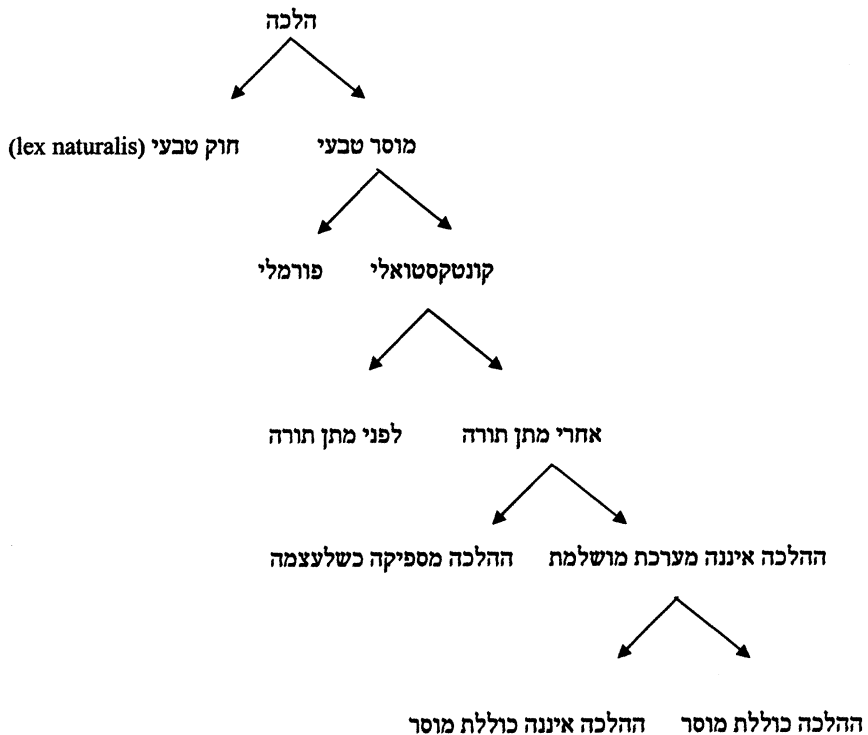
106 במאמר אחר טען הרב ליכטנשטיין שההלכה מניחה מראש שאדם הוא 'יצירתי ואחראי, והנחה זו מנוגדת 'בדריפות' למוסר הטבעי (naturalistic ethics). ראו 'Mah Enosh', p. 8.

107 לאחר מכן הסביר הרב ליכטנשטיין, שההלכה בבחינת 'דין' לא יכולה להיות מבוססת על מוסר תלוי הקשר, מאחר שאנו נגזרים לרליטיביזם. אולם 'לפנים משורת הדין' אכן מבוסס על מוסר תלוי הקשר. הקונטקסטואליסט איננו "מסתפק רק בטענה שכל מקרה שונה הוא מבחינת פינאנולוגית – זו תהיה אמת נדושה – אלא, סובר שבד"כ ההבדלים כה מכריעים עד שאין אפשרות לנסח הנחיות בעלות משמעות ... בתחום זה [לפנים משורת הדין] הנורמה ההלכתית היא עצמה מצבית" ('מוסר והלכה במסורת היהודית', עמ' 17).

108 ראו עוד 'הלכה והלכים כאושיות מוסר', עמ' 16.

109 'מוסר והלכה במסורת היהודית', עמ' 7.

(ה) הבחנה בין מערכת מוסרית אוטונומית לבין מערכת מוסרית הנובעת מדברי חכמים. נתון: חכמים זירזו להקפיד על שמירת כללי המוסר האוטונומי. הכרעה: המוסר נכלל אף הוא בסמכות ההלכה. כאמור, יש כאן דגם מסוים של חשיבה אנליטית וקונסטואלית. הרב ליכטנשטיין עיטר כל שלב במקורות רבניים, ולא רק כאילוטרציות. הוא הכריע לקיומה של מערכת מוסרית בצד ההלכה על פי השימוש במונחים של 'פשרה' ו'לפנים משורת הדין', והסתייע במיוחד בפירושו הנודע של הרמב"ן ל'ועשית הישר והטוב' (דבר' ו יח).¹¹⁰ עקרונות הניתוח של הרב ליכטנשטיין בסוגיית הזיקה שבין מוסר להלכה מוצגים בתרשים זה:



הרב ליכטנשטיין הציג מבנה אנליטי, שבו המוסר משלים את ההלכה, אך גם כתחום שההלכה מכירה בו, ובמידה מסוימת 'משתלטת עליו' בכך שהיא מצווה על עצם קיומו. כבר הערנו קודם, שהרב ליכטנשטיין אחז בחבל בשני קצותיו. מחד גיסא, טען שהמוסר הוא אוטונומי, ומאידך גיסא, טען שההלכה כוללת גם את הציור המוסרי. לכאורה, גישה

110 "חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר ... עד שיקרא בכל ענין תם וישר" (דברי רמב"ן מובאים שם, עמ' 11).

כזו הופכת למעשה את המוסר לכפוף לצו ההלכתי, ועל כן גם מצדדת בגישה שעקרונות המוסר כפופים לצו האל; או, לחילופין אם אכן המוסר הוא אוטונומי אין משמעות להכללתו בהלכה. את תפיסתו הדיאלקטית, ניסח הרב ליכטנשטיין בעקיפין כהשגה על המבנה שהציג:

הצגה זו טומנת בתוכה הודאה שהאתיקה ההלכתית אינה מספקת; משתמעת ממנה ההכרה בצורך בהשלמת ההלכה, אלא היא מנסה לנטרל הודאה זו בטענה שמלכתחילה היתה ההשלמה חלק מן ההלכה, כדי שלמרות הכל אפשר יהיה להציל את הפיקציה של שלמות ההלכה. ברם, סיכומו של להטוט זה אינו נבדל במהותו מן ההשקפה שאכן מכירה המסורת באתיקה שאינה תלויה בהלכה – ואם כך, מדוע לא יאמר הדבר בגלוי?¹¹¹

מנימת הדברים עולה, שהרב ליכטנשטיין היה מוטרד יותר משלמות תפיסת ההלכה מאשר משלילת האוטונומיות של המוסר. אפשר שכך הוא מפני שהיה ברור לו כשמש שהמוסר הוא אוטונומי, ועל כן נותר לטפל בפגיעה לכאורה בסמכות הלכה. ואפשר שהאינטרס האמתי של הרב ליכטנשטיין היה התפיסה הנכונה של ההלכה. בין כך ובין כך הוא סבר באמת ובתמים שהוא שימר הן את האוטונומיות המוסר הן את שלמות ההלכה.

כמו הרי"ד כך אף הרב ליכטנשטיין השתמש במונח 'הלכה' בהוראה רחבה. ב'איש ההלכה' יצק הרי"ד ב'הלכה' את מובן הלמדנות,¹¹² ובמאמרים אחרים, כמו 'על בריאות הנפש לאור ההלכה', השתמש בחלוקות כמו 'הלכה טופית' ו'הלכה תמטית-אקסילוגית' במגמה ליצוק במונח מובנים עשירים ומגוונים מעבר לחוק פוזיטיבי.¹¹³ הרב ליכטנשטיין הלך בעקבותיו וטען, "ברצון מוכן אני להודות שאם נרצה נוכל להקביל את המונח 'הלכה' לדין, ולמצוא מונח אחר לכל מה שמעבר לו". אדרבה, המשיך וטען, הרחבה כזו של המונח "יעלה, מן הסתם, בקנה אחד עם שימושו של המונח 'הלכה' אצל חז"ל".¹¹⁴ לפיכך השתמש הרב ליכטנשטיין במובן של הלכה כאותוס בדבריו אלה:

ההקשר ההלכתי הוא ממין הענין בדרג שלישי¹¹⁵ כשאנו עוסקים באתיקה לא כפוסקת במצבים ספציפיים גם לא כמי שקובעת שדה ערכים, אלא ככוכב הצידי

111 שם, עמ' 16.

112 ראו שוורץ (לעיל הערה 24), א.

113 ראו א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים ורמת גן תשס"ג, עמ' 49; ג' זיוון, דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסט-מודרניסטי, ירושלים ורמת גן תשס"ו, עמ' 114-118; שוורץ (לעיל הערה 24), ב, עמ' 234-242.

114 'מוסר והלכה במסורת היהודית', עמ' 19. על המונח 'הלכה', שמקורו בספרות התנאית והאמוראית, ראו למשל א"א אורבך, ההלכה מקורויה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 8.

115 הדרג הראשון הוא שמירת הסף שלמטה ממנו התנהגות ירודה ופסולה ('כופין על מידת סדום'); הדרג השני הוא ההכונה 'להישגים שאינם המשך רצוף לנורמה מעשית ספציפית כלשהי' ('מוסר והלכה במסורת היהודית', עמ' 18-19).

של החיים בכללותם. הדבקות בהלכה מכוונת את כל ישותו של היהודי סביב זיקתו לאלוקים. אין היא מסתפקת בהגשמת מיספר מטרות ספציפיות, אלא היא דורשת התמסרות אישית – ולא רק התמסרות, אלא גם התקדשות. ההתנהגות לפנים משורת הדין היא תנאי הכרחי להשגת מטרה זו. שילוב האני כולו בתוך מיסגרת הלכתית הופך להיות מהותי ולא סימאנטי במידה שהוא משתקף במלאה היקפה של הפעילות האישית. אולם אותה התנהגות עצמה אף היא ניוונה מן הדבקות היסודית בהלכה.¹¹⁶

המוסר וההלכה נתפסים אפוא כדרך לקדושה ולדבקות או לפחות לריכוז באלוהים. כאן אנו כבר גולשים למינוח פנומנולוגי דתי, המתאר את המוסר וההלכה ככלים של התודעה הדתית בדרכה לדבקות.

האם יש כאן הבחנה בין מוסר להלכה? הרב ליכטנשטיין הדגיש שאין הוא עוסק בדברי אלה במוסר של מידות או בהלכה פוזיטיבית. שני התחומים גם יחד נתפסים במובן התודעתי הצרופ. הוא גם איננו מצטמצם למינוח השגור של מוסר כמערכת הכרעות מסוימות או התנהגות מובחנת כשם שהוא איננו מצטמצם למינוח של הלכה כחוק. ההלכה מציינת במובן הננקט כאן גם 'את כלל החכמה שהיא משפטי התורה'.¹¹⁷ מהלך זה סייע לרב ליכטנשטיין להבהיר, שמבחינתו מוסר עניינו חיים תכליתיים במשמעות הדתית של התכליתיות. אפשר לראות בדיונו ערפל מכוון או טשטוש באמצעות ניסוחים וירטואוזיים. לי נראה שלרב ליכטנשטיין היתה אמונה עמוקה ביכולת לחיות בקונפליקט מתוך יחוס חשיבות עליונה ואוטונומית לערכים נוגדים כפי שכבר ציינתי לעיל.

הרב ליכטנשטיין הוא דמות ביקורתית, שאיננה מתבטאת כמעט בכלל לשון ובשפת ההסתרה. וכשם שהיה ביקורתי כלפי אחרים, דוגמת הר"ד, כך היה גם ביקורתי לגבי טיעוניו שלו. במאמר המאוחר 'הלכה והלכים כאושיות מוסר' סיכם את המאמר הקודם 'מוסר והלכה במסורת היהודית', ושם גם הודה בבעייתיות ובאי ההכרעה של טיעוניו. נביא כעת את סיכומו לפי הטענות השונות:

(א) חז"ל הכירו במוסר טבעי כמערכת מנחה ומחייבת ...

(ב) מערכת זו תקפה לאחר מעמד הר סיני כלפניו.

(ג) לא כל כך ברור אם ובאיזו מידה ניתן לכנותה ולתארה כבלתי תלויה בהלכה.

הדבר תלוי במינוח – בתוכן ובהיקף של המושג 'הלכה':

(1) אם אנו רואים בהלכה מסכת פורמלית וטכנית של חוקים ודינים

ספציפיים ותו לא, הרי שהתשובה לשאלה היא, בעל כורחנו, חיובית.

(2) אך אם אנו רואים אותה, כאות, כמורכבת הן מגורם פורמלי ... הן

מגורם ערכי הקובע יעדים ומתווה כיוונים ... הרי שהתשובה שלילית.¹¹⁸

116 שם, עמ' 19.

117 שם שם.

118 'הלכה והלכים כאושיות מוסר', עמ' 16.

הרב ליכטנשטיין קיצר במאמר המאוחר ולא נכנס להבחנה בין חוק טבעי למוסר טבעי, אף לא להבחנה בין מוסר פורמלי למוסר קונטקסטואלי. אבל ניתן לומר שהוא הציג את אי הבהירות באופן הבהיר ביותר: קיים מוסר אוטונומי, וההלכה מכירה בו אף כוללת אותו בהתנהגות הנורמטיבית שהיא מופקדת על עיצובה. הקונפליקט בין שתי הטענות נותר בעינו. וההיבט התאולוגי של הקונפליקט אף הוא ברור: מצד אחד, האל כפוף למוסר, ומצד שני, הוא המצווה עליו.

תלמוד תורה

מאמץ רב הקדיש הרב ליכטנשטיין כדי להצדיק את ערך הלימוד הישיבתי. מבחינות רבות ניתן לראות בפועלו הרעיוני פילוסופיה מודרנית של הישיבה, ואולי גם ניסוח תפיסת העולם ההכרתית והמוסרית של 'בן תורה'. חלק מהמאמץ שהשקיע מוקדש לערך הכללי של לימוד הגמרא, שהיא חוט השדרה של הלימוד בישיבה, וחלק אחר למתודה הליטאית האנליטית. הרב ליכטנשטיין ראה חשיבות גדולה ביצירת אווירה של הערכה כלפי מוסד הישיבה בקרב הציבור הדתי המודרני. מתוך שימוש בסגנון מודרני בעל גוון פיוטי הוא אפשר לדתי המודרני להציץ לעולמו של בן תורה, להיות נוכח בין כתלי הישיבה ולהעריך את מה שנראה על פניו כארכאי וכמיושן.

הרב ליכטנשטיין ביקש לקרב לתודעה המודרנית את ערך לימוד הגמרא בהדרשו למינוח חיוני, חווייתי ואסתטי.

ראשית, הבליט את היצירתיות. הוא הציג את לימוד הגמרא כתהליך יצירתי מופלג, והשתמש בדימוי של עצמות יבשות הלובשות בשר וקורמות עור וגידים.¹¹⁹ התהליך היצירתי הזה איננו נעצר. בכל דף ודף מתעוררת היצירתיות מחדש. לימוד הגמרא מתאפיין בדינמיות ובאופקים פתוחים. לעתים קרובות הסוגיה נשאת 'בלתי גמורה'.¹²⁰ במובן מסוים התהליך הוא בעל ערך גדול יותר מאשר תוצאותיו. שנית, הבליט את החוויה והתמורה האישיותית. לדינמיות של לימוד הגמרא מתלווה תחושה של נוכחות אמיתית של החכמים. דבריו של הרב ליכטנשטיין כמעט מציינים דיאלוג של לומד התורה עם חז"ל. הוא כתב:

לפתוח גמרא משמעו לחזור לנוכחותם מלאת ההוד והאימה [של חז"ל], לחוש את העצמה של אישיותם הקולקטיבית, אך לא בדרך היסטורית ושיפוטית על מנת

119 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 11

120 שם, עמ' 14. כדאי לציין, שהעדפת התהליך על התוצאה המוגמרת ניכר גם בדינו של הרב ליכטנשטיין על דפוסי הזהות היהודית בזמננו. הוא העדיף לדון במה שכינה 'הוֹדָהוּ' (identification), המשקפת חוויה, נסיון ומבע מאשר בזהות (identity), המבטאת 'מהות ומציאות' (*Leaves of Faith*, Vol. 2, p. 217).

להעבירים תחת שבט הביקורת,¹²¹ אלא כדי לזכות בהארתם ולהתעלות באמצעותם. וכן משמעו להיחשף מתוך רגש של אינטימיות לא רק לשיח, לפרשנות, לאפוריזמים או לאנקדוטות שלהם, אלא ל[חכמים] עצמם – מעורבים בציבור וסמכותיים כאחת, אנושיים במובן העמוק אך עדיין מדהימים ומעתיקי נשימה.¹²²

אבל הרב ליכטנשטיין לא נעצר כאן. מבחינתו לימוד תורה בכלל ולימוד הגמרא בפרט מוליכים את הלומד, שהוא מקפיד לכנותו 'בן תורה' בתעתיק אנגלי, לדיאלוג מתמיד עם האלוהות.¹²³ נמצאנו למדים, שלימוד הגמרא שקול לדיאלוג. הדיאלוג מתנהל בין הלומד לבין עצמו, בין הלומד לחז"ל ובין הלומד לקב"ה.

קירוב עולם הישיבה לאדם המשכיל באמצעות כתיבה ספרותית הוא מבחינות רבות המשך פועלו של הרי"ד ב'איש ההלכה'. אולם הרי"ד עשה זאת מתוך ידע פילוסופי רחב שרכש באופן מקצועי באוניברסיטה. לעומתו, הרב ליכטנשטיין לא ביקש להרשים את הקורא ולרכוש אצלו הערכה באמצעות עיגון הלמדה בתפיסות פילוסופיות. הוא הטיל את כובד משקלו על החווייתיות ועל הסגנון הספרותי הפיוטי. לא פלא שהרי"ד פרסם ביחזמתו את הערכת עולמו של הלמדה בשפה העברית ('איש ההלכה', 'מה דורך מדוד'), שבה חש באותם ימים בטחון ויכולת של דיוק, בעוד שהרב ליכטנשטיין עשה זאת בעיקר באנגלית. המאמרים בעברית בנושא התנסחו לעתים מזומנות מתוך עריכת תלמידים ומאזינים.

אורתודוקסיה מודרנית

בתחילת מאמר זה ציינתי את משמעותה וחשיבותה של דמות הרב ליכטנשטיין ליהדות צפון אמריקה. אני מבקש לטעון, שהרב ליכטנשטיין השיג תדמית זאת, מלבד המוניטין שרכש כלמדן, מפני שהמשיך את דרכו הרעיונית של הרי"ד. כלומר, הוא השכיל ליצור את תדמית הרציפות בינו לבין חותנו, באמצעות אימוץ תובנות מעמיקות על הקיום היהודי בכלל ועל הקיום היהודי בגולה. כבר ראינו, שהביקורת שמתח הרב ליכטנשטיין התמקדה בעיקר בגישתו של הרי"ד ללימוד ולמסורת הלמדנית של משפחת סולובייצ'יק. מבחינת הבשורה ליהודי הצפון אמריקאי התאמץ הרב ליכטנשטיין להיות מתואם עם הגותו של הרי"ד. הא כיצד?

ראשית, הרב ליכטנשטיין היה עקיב בציון חשיבותה של המעורבות בתרבות הכללית לשיעור קומתו המלא של תלמיד החכם. הוא הקדיש לכך מאמרים אחדים, כדוגמת

121 תרגום נאמן יותר למקור הוא "ולא באופן היסטורי וביקורתי על מנת לשפוט אותם". העדפתי לשמור על האסתטיקה.

122 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 11

123 שם, עמ' 14-15.

'תכלית הלימוד (The End of Learning)¹²⁴ ו'תורה ותרבות כללית: מפגש או עימות?'¹²⁵

שנית, הרב ליכטנשטיין הבהיר את המעמד המורכב של דתיות מודרנית, שאיננה מתחפרת בקוטב מסוים אלא מבקשת במכוון את דרך הביניים. "אם ילחצו עלי לסכם את מה שהפקתי מלימודי המתקדמים", כתב הרב ליכטנשטיין, "תשובתי תהיה: מורכבות החוויה".¹²⁶ הוא מתח ביקורת על גישות שטחיות וחד ממדיות,¹²⁷ וטען בשכנוע פנימי רב, כי "גישה פחות מתורבתת נוטה תכופות לשטחיות ולפשטנות". כדבריו:

העמדה הדתית המודרנית במיטבה, מעודדת תחושה של מורכבות וחיבור, וזאת מכמה בחינות. קודם כול, במידה שאדם בעל מגמה כזאת מסתכל גם ימינה וגם שמאלה, הסיכוי גדול יותר שהוא ידחה את הפתרונות הפשטניים, הצבועים בשחור-לבן, ונחשבים כה קוסמים בעיני אחרים. שנית, ושוב בהתחשב בעמדה הבסיסית, הרי שהשקפה זו מורכבת יותר, משום שהיא מכילה חלק גדול יותר מהמציאות. היא מתייחסת לתחומי חיים רבים יותר, ולמגוירים גדולים יותר של קיומנו הציבורי והאישי. שלישית, לא רק בכמות אלא גם באיכות, הגישה הדתית המודרנית, גישת האורתודוקסיה המרכזית, נוטה יותר לקלוט גוונים שונים ודקויות, הבדלים בין תחומים ורמות של מציאות מוסרית ורוחנית.¹²⁸

קידוש החוויה הדיאלקטית, המורכבת והסבוכה, הוא גם הדרך שבה התמודד הרי"ד עם חווית המודרנה, וכבר דובר בכך רבות. אולם הרי"ד התמקד בתודעה הדתית המקוטבת ובמציאות האנושית רבת התנודות, ואילו ניתוחו של הרב ליכטנשטיין הוא תבוני במובהק. הוא מדגיש את הבחירה במורכבות כתוצאה מחשיבה בוגרת ובשלה, המתחשבת במכלול ההיבטים של המציאות. בפילוסופיה האריסטוטלית, שהותירה חותמה על הגות ימי הביניים, האמת ההכרתית נתפסה כהתאמת ההכרה למציאות החוץ הכרתית. הרב ליכטנשטיין הולך בדרך זו: הדתי המודרני איננו מתאים את המציאות להכרה אלא את ההכרה למציאות. והמציאות היא סגוגית ורבגונית.

כמו הרי"ד כך אף הרב ליכטנשטיין קשוב למציאות המורכבת של דתיות בעולם מודרני ומנוכר. השיח הפילוסופי של האורתודוקסיה בארץ ישראל מתנהל בדרך כלל בין הנסתר לגלוי, לאמור בין התהליכים האלוהיים הנסתרים לבין המציאות החברתית והפוליטית של התחייה הלאומית והחיים בארץ הלאום. השיח הפילוסופי הסמוי של האורתודוקסיה בחוץ לארץ מתנהל בין הפשוט, לאמור ההסתגרות התרבותית, למורכב, דהיינו ההתערות

124 שם, פרק חמישי.

125 'Torah and General Culture: Confluence and Conflict', in: J. J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration*, Lanham, Maryland 1997, pp. 217–292.

126 באור פניך יהלכון, עמ' 246.

127 שם, עמ' 247.

128 שם, עמ' 250.

בתרבות מתוך שילוב זהיר בייחודיות. המציאות המורכבת היא הניכור של שמירת הלכה בהווה של ניכור ובחיים של פלורליזם תרבותי נתון.

ושלישית, הן הרי"ד הן הרב ליכטנשטיין עסקו באינטנסיביות במאפייני הקיום היהודי בגלות. הרי"ד הקדיש לכך מאמרים כדוגמת 'בית הכנסת מוסד ורעיון'.¹²⁹ הרב ליכטנשטיין דן אף הוא בסוגיה זו בממות שונות. הוא ציין את מאפייני 'ההזדהות היהודית' כלשונו, וחילק בין שני מרכיבי הזהות היהודית בזמן הזה: (א) מרכיב ישיר, קטגורי ופרגמטי; (ב) מרכיב סמלי. בעקבות חלוקה זו הוא דן בהיבטים המודרניים של הדרש על שם, לשון ולבוש כמרכיבי הזהות הלאומית.¹³⁰

אבל בנקודה חשובה אפשר לזהות תגובות שאינן לגמרי חופפות. הרי"ד התייחס אל הגולה כאל מצב נתון. הוא התחבט בשאלות מהותיות וקיומיות, כגון כיצד לקרב את האורתודוקסיה המודרנית לבית הכנסת ולקיום היהודי. הוא התייטר בשאלת תגובותיה בתקופת השואה, שלדעתו לא היו נמרצות דיין ולא הלמו את עקרון הערבות ההדדית. הוא קרא לתמיכה ב'מזרחי' באמריקה והצדיק את דרכו. לעומתו, הרב ליכטנשטיין עסק גם בשאלות של עצם הקיום האורתודוקסי היהודי בגולה ובעתידו. נקודת המוצא שלו הייתה אופטימית. אף על פי שהוא עמד מול הערכות פסימיות, הוא ביקש להנכיח את מצב ההווה מול העבר. אי אפשר להשוות את החיים היהודיים בארץ ובחו"ל (מספר תלמידי הישיבות וכדומה) לפני חמשים שנה למצבם היום.¹³¹ נוסף לכך הסתייג מעצם חישובי העתיד. הבטחון והאמונה הם לדעתו יסודות יציבים דיים מכדי לעסוק בעתידנות.¹³² הוא לא החמיץ את הדיון במצבה של האורתודוקסיה. כאמור, הוא הוגה מפוכח אך אופטימי. כמדומה שאופטימיזם כזה לא היה נחלתו של הרי"ד, שנטה למלנכוליה מעצם טבעו.¹³³ אחת הדרכים שבהן ניכר חותמו האישי של הרב ליכטנשטיין בתפיסת הקיום היהודי בגולה בזמן הזה היא הדרך הסרמינולוגית. הרב ליכטנשטיין עמד על התועלת בשינוי המינוח 'אורתודוקסיה מרכזית' (Centrist Orthodoxy) חלף 'אורתודוקסיה מודרנית'. הוא ציין שהמינוח 'מרכזיות' תקף לדרך ביניים בין הקיצוניויות (נניח, ימין ושמאל), כמידה פנימית של מתינות (בסגנון של שביל הזהב האריסטוטלי המימוני) וכן נקודה מהותית, כמו מרכז המעגל.¹³⁴ מה פשר שינוי השם? השימוש במודרנה ציין התמודדות תרבותית עם התפיסה של מרכזיות האדם. תפיסה הומנית כזו הלמה את האוריינטציה של הרי"ד. הרב ליכטנשטיין אמנם אימץ את ההשלכות של ההומניזם, דהיינו המעורבות בתרבות ובאסתטיקה. אולם הוא היה שמרני יותר לגבי הגורם, דהיינו העמדת האדם

129 גישא כדרשה או כהרצאה בשנת 1972 והתפרסם בשנת 1980. תרגומו העברית בידי א' רביצקי נדפס בקובץ דברי הגות והערכה (ירושלים תשמ"ב).

130 *Leaves of Faith*, Vol. 2, pp. 218–219. התלמודים והמדרשים מציינים בעיקר את שימור השם, הלשון, וההימנעות מלשון הרע ומעריכות כמרכיבי הזהות של גולי מצרים.

131 שם, עמ' 310–311.

132 שם, עמ' 311.

133 ראו לעיל הערה 38.

134 *Leaves of Faith*, Vol. 2, pp. 312–314.

במרכז על חשבון האלוהות. ראינו עד כמה יגע והתחבט בקיומה של מערכת מוסרית אובייקטיבית, ולא נחה דעתו עד שלא כלל אותה בסופו של דבר במסגרת ההלכה. הצנטריזם הולם את האוריינטציה השמרנית של הרב ליכטנשטיין, ובדמותו מתגוששים היסוד הפתוח והמודרני עם השמרנות.

(ה) סיכום

נפנה כעת לשלב הסקת המסקנות. סגנונו של הרב ליכטנשטיין, המתאפיין ביפי הביטוי, איננו קל להבנה. התכנים הם דיאלקטיים במובהק. לעתים הוא נקט חשיבה מפותלת בסגנון תלמודי, ולעתים גלש להפשטות מפליגות. לעתים הביקורתיות המופלגת מאפיינת את דרכו הרעיונית ולעתים דווקא התמימות הכרוכה בקידוש הדיאלקטיקה והמורכבות גם יחד הנחתה את מחשבתו. בין כך ובין כך הציג רעיונות מגובשים, המופנים לקהל מגוון והחותרים ליצירת סדר יום חדש. ננסה אפוא להציג מסקנות אחדות על אופי רעיונותיו.

סדר יום

להגותו של הרב ליכטנשטיין, שנגענו רק בסוגיות אחדות שהכילה, יש שני פנים. מצד אחד, היא הגות של ראש ישיבה. היא איננה הגות של אישיות פוליטית או פילוסופית. הגותו של הרב ליכטנשטיין מתרקמת בין כותלי ישיבה והיא גם מביאה את בשורת הישיבה לקהל הרחב, ומנסחת את עמדותיה בסוגיות שונות. כביכול שקד הרב ליכטנשטיין על השקפת העולם הראויה לבן תורה ולבן ישיבה. גם כשהוא דן בסוגיות תרבותיות רחבות יותר, המסר שבין השורות הוא הקניית העמדות ההולמות איש של תורה. ומצד שני, היא הגות של מנהיג רוחני וסמלי של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית. למאמרים רבים שכתב יש השלכות לצידוק החיים האורתודוקסיים ולזקיפות קומתם. הגות כזו נשמעת רלבנטית יותר ויותר, במיוחד לנוכח התעצמות החרדיות מזה וההתבוללות מזה.

אפשר לדון ברעיונותיו של הרב ליכטנשטיין ולמצוא גישות רעננות. אולם מבחינה תכנית נתקשה למצוא מהפכה. דבר אחר ברור: הוא לא הניח לשתי סוגיות מהותיות לרדת מסדר היום, ובכך כפה את העולם האורתודוקסי המודרני לבחון את עצמו ואת התשתית הדתית האידאולוגית שלו: הסוגיה האחת היא הזיקה של הדת למוסריות, והשנייה – היחס הראוי לתרבות הכללית. מהלך זה מבהיר במידה רבה את תדמיתו של הרב ליכטנשטיין כמנהיג הרוחני החשוב, אולי החשוב ביותר כיום, של האורתודוקסיה המודרנית. הוא העניק ליהודי הגולה את הבסיס הדתי והרעיוני הרחב להיות מעורים בתרבות של סביבתם מתוך הערכת העיקר והרחקת הטפל. הוא הצדיק את דרישותיהם המוסריות ממדינת ישראל, שמבחינתם היא הבסיס הרוחני האידאלי, שממנו הם שואבים את עצמתם הרוחנית. על כן היה באופן פרדוקסלי מנהיג גלותי בארץ ישראל.

ושוב, הרב ליכטנשטיין והרי"ד

סופו של הדיון מחזיר אותנו לשאלת הרצף והזיקה בין הרי"ד לחתנו. אין ספק שמבחינת התרמית הפוליטית המשיך הרב ליכטנשטיין את הקו שהציב הרי"ד. כידוע, כבר בשנת 1967 הצהיר הרי"ד כי "בעניין השטחים תחליט הממשלה – ולא הרבנים", כפי כותרת אחד העיתונים. וכותרת המשנה היתה "שיקולים בטחוניים יהיו פסק-הלכה".¹³⁵ הצהרתו זו של הרי"ד עמדה בניגוד לעמדתם של הרבנים הראשיים ולעמדותיהם של רבנים אחרים שציידו במדיניות 'אף שעל'. גישת המידור (בטחון והלכה) אפיינה את הרב ליכטנשטיין ואת גישת בנו ר' משה, כפי שראינו קודם.

מנוי וגמור עמנו, שאין טעם להשתעשע בשאלה, לו היה הרי"ד מקבל את משרת רבנות תל אביב בשנת 1935, או את משרת הרב הראשי בראשית שנות השישים של המאה שעברה, האם באמת היו רעיונותיו והליכותיו נראים כמו אלה של הרב ליכטנשטיין. שאלת הזיקה בין הרב ליכטנשטיין לרי"ד איננה פשוטה כלל. אפשר לשוב ולציין את הנקודות האלה:

(א) אוריינטציה. הרב ליכטנשטיין איננו הטיפוס המתייסר שייצג חותנו, הוא איננו חוקר באופן חודרני את גבולותיה של התודעה הדתית, ונרתע מתיאור החוויה שאיננה כרוכה בלימוד תורה לשמו. כאמור, אין משמעות הדברים שהרב ליכטנשטיין לא כתב בנושאים אלה. להיפך, הוא פרסם מאמרים המתייחסים לסוגיות רחבות המעסיקות את האדם הדתי. אבל הפרספקטיבה היא תמיד של בן תורה, ונקודת המוצא היא תבונית ומפוכחת. הנטייה הרומנטית של מאבק הגיבור, שכל כך אופיינית לרי"ד, נעדרת מגישתו של הרב ליכטנשטיין.

(ב) הלכה. גם כאשר נדרש להגותו של הרי"ד, העניין המרכזי שגילה היה בדרכו של הלמדן ומחדש החידושים. על כן הוא נתפס בצדק כראש הישיבה האידאלי, וכמביא את בשורת הישיבות הלאומיות לארצות אנגלוסקסיות. הידרשויותיו לתפיסת ההלכה של הרי"ד היו תמיד מתוך ביקורת ועין מפוכחת.

(ג) דרך. למרות ההבחנות הקודמות, הרב ליכטנשטיין המשיך את דרכו של הרי"ד בראייה מפוכחת ואמפטית של חיי הגולה. הדגם של הרי"ד שב ונשנה בדמותו של הרב ליכטנשטיין: הוגה שמרן כשלעצמו, הפתוח וקשוב לדילמות של יהודי אורתודוקסי מודרני בגלות.

(ד) אפולוגטיקה. פועלו ההגותי של הרי"ד ניתן להתפרש בגוון אפולוגטי: ההלכה היא הביטוי האידאלי של התודעה והקיום הדתיים. באותה מידה נתח הגון מפועלו של הרב ליכטנשטיין ניתן להתפרש כהגנה על הדרך הישיבתית ועל התאמתה לצרכי הדור.

עד כמה שניסה הרב ליכטנשטיין לסלול לו דרך חדשה הוא שב בסופו של דבר לרי"ד. ואם תמצא אמור, שדרכו החדשה של הרב ליכטנשטיין נבנתה לבנה על לבנה מתוך דיאלוג מתמיד עם דמותו של הרי"ד ותחת צלו הרחב. בעוד שהרי"ד לא עלה לארץ מפני

שחשש שהיהדות האורתודוקסית המודרנית של צפון אמריקה תישאר ללא מנהיג רוחני, הרב ליכטנשטיין הוכיח שניתן לגבש דמות של מנהיג רוחני גם מעבר לאוקיינוס.

*

במושב עיון לכבוד הרב ליכטנשטיין, שהיה בקונגרס העולמי למדעי היהדות (כ"ד במנחם אב תשע"ג; 31 ביולי 2013), הוא הגיב על ההרצאות שנישאו. בין שאר דבריו הסביר את העובדה, שהוא התגורר במשך עשרות שנים בירושלים, אף על פי שהישיבה שעמד בראשה נמצאת, כידוע, באלון שבות. ירושלים היא עיר עתירת אקדמאים. דוגמה לכך היא שעד לפני כשני עשורים, רוב הסגל הבכיר של אוניברסיטת בר אילן התגורר בירושלים. לדבריו, הוא קיווה ליצור אינטראקציה בין הישיבה לאקדמיה, אך תקוותו התבדתה. אבל האקדמיה לא התייאשה מחקר הישיבות והעומדים בראשן.

נספח

הרב יוסף דוב סולובייצ'יק

צדור אגרות

במסגרת זו ברצוני להביא אגרת שנכתבה אל הרי"ד, וארבע אגרות שכתב הרי"ד בסוגיות השעה. מתוך הדיונים הארעיים והמקומיים מתגלים רעיונותיו וגישותיו העקרוניות של הרי"ד. כאמור, האגרת הראשונה, הקודמת לארבע האגרות, היתה מיועדת אל הרי"ד. עם ביקורו בארץ בשנת 1935 כמועמד לרבנות העיר תל אביב הוא הוזמן באופן רשמי לבקר ביישובי 'הפועל המזרחי'. האגרות האחרות הן פרי כתיבתו של הרי"ד, והן משקפות את יחסו המורכב לציונות הדתית בארץ ישראל.

ארבע האגרות שכתב הרי"ד, ושנדפסות להלן, משקפות את השנים הסוערות במחצית הראשונה של שנות השישים של המאה העשרים. בשנים אלה היה הרי"ד מעורב, מבחינה מסוימת בעל כורחו, בשורה של פרשיות הכרוכות במפד"ל, בהתרחשויות של דת ומדינה במדינת ישראל ובהצעה למשרת הרב הראשי האשכנזי לארץ ישראל. הוא התבטא לא אחת בביקורתיות על הנהגתה הדתית של המדינה הצעירה, אף נאות להתראיין לעיתונים שונים שיצאו לאור בארץ ישראל.

אחת הפרשיות המעניינות כרוכה בדיווחים של העיתונות, שלפיהם הרי"ד התנגד לחקיקה דתית, מחד גיסא, ותמך בהפרדת הדת מהמדינה, מאידך גיסא.¹ הרי"ד העניק ראיונות לעיתונאים כמו נ' לביא ומ' מיזליש, ועורר בכך סערות פוליטיות ותקשורתיות. השקפותיו של הרי"ד בנושאי דת ומדינה וביקורתיותו המעודנת והמרומזת לא תמיד עברו את מנסרת התקשורת בדרך שהשביעה את רצונו. יתר על כן, קברניטי ה'מזרחי' הביעו בדרך זו או אחרת את מורת רוחם מהפרשנות שניתנה לדבריו, ועובדה זו עוררה את תגובתו החריפה של הרי"ד באגרות אחדות. תגובות נוספות ברוח זו ניתן למצוא במאמרו של הרי"ד 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור'² ובעקיפין גם בדרשות הציוניות שדרש בכינוסי ה'מזרחי' בארצות הברית.

היחס למדינה ולזיקתה לדתיות מתקשרות לתפיסה האוטונומית של הרבנות על פי הרי"ד, והיא גם הטרידה את דעתו עד כדי תכתובת עם השר משה חיים שפירא (ראו להלן

1 על פרשיות אלה ראו הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש על העדה: מבחר איגרות, ראיונות והצהרות, בעריכת נ' הלפגוס (תרגום א' שגאן), תל אביב 2011, עמ' 223–224. הקדמותיו של הלפגוס לאגרות מסייעות לעמוד על ההתפתחויות הכרונולוגיות. כאן גם אביע תודתי לד"ר שלמה פיק ולד"ר ג'פרי וולף על סיועם.

2 התפרסם לראשונה בהדואר, א בסיוון תש"ך, 27 במאי 1960. נדפס במלואו בתוך הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחוד: מבחר כתבים עבריים, בעריכת פ' הכהן פלאי, ירושלים תשל"ו, חוזר ונדפס בהשמטות בתוך הנ"ל, דברי השקפה, ירושלים תשנ"ה.

במכתב השלישי). ואכן באותן שנים הוצעה לרב סולובייצ'יק המשרה הרמה של רב ראשי, וכבר נידונה פרשייה זו באריכות במחקר.³

סגנונו העברי של הרי"ד באגרותיו היה מליצי אף פיוטי. מדי פעם התבטא באותו סגנון דרשני ותאולוגי המאפיין את התייחסותו לציונות הדתית, ושאת אותותיו ניתן למצוא לרוב בחיבור חמש דרשות ובקול דודי דופק. מדי פעם העירותי על מקורן של מטבעות לשון אחדות שהופיעו בדברי הרי"ד.

האגרות הובאו כולן מתוך העתקים שהשתמרו בארכיון המכון לציונות דתית שבאוניברסיטת בר אילן, תחת הקטלוג של 'הפועל המזרחי' בארץ ישראל, מחזור 1, מיכל 60, תיק 1094. לעתים רחוקות הוספתי סימני פיסוק אלמנטריים המסייעים להבנת הטקסט. אני מודה לעליזה היימן על הסיוע האדיב.

[א] 'הפועל המזרחי' אל הרי"ד

4488/ס/27

כו' סיון תרצ"ה⁴

לכבוד

הרב הגאון י.ד. הלוי סולובייצ'יק שליט"א
ירושלים

רב גדול!

אנו חושבים כי מר אשר מתעניין בחיי־הדת בארצנו הקדושה ימצא ענין מיוחד בכפרי־הדתי החדש המאוכלס חקלאים בני הסתדרותנו "הפועל המזרחי". אי־לכן אנו מציעים לפי⁵ כ' שיבקר את ישובנו החקלאיים דלקמן:

- (1) כפרי־פינס (ע"י כרכור) (5) סלונדי (ע"י פתח־תקוה).
- (2) כפרי־עבץ (ע"י תלמונד) (6) קבוצת רודג'ס (ע"י פ"ת)
- (3) שדה־יעקב (שיך־אבריק) (7) קבוצת שח"ל (ע"י רחבות).
- (4) ארגון התישבות בעמק־חפר.

3 ראו התכתובות שפרסמתי בהגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב, פרק יג. משם נעתקו ללא אזכור פרסומן בספר איש על העדה. הרי"ד עצמו ביקש להפריד בין תפיסת הרבנות לבין יחסי דת ומדינה. ראו עוד A. Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken, NJ 1999, Vol. 1 pp. 55–56; J. Saks, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik and the Israeli Chief Rabbinate: Biographical Notes (1959–1960)', *BDD* 17 (2006), pp. 45–67.

4 27 ביוני 1935.

5 כנראה צ"ל "לפני".

אם כב' יאות להצעתנו הנהו מתבקש להודיענו את התאריך המדויק של מסע־הבקורים ונעזור לו בזה.

יחד עם זה הננו מתכבדים לבקשו שיזאיל להרצות אצלנו הרצאה פומבית, על גג בית "הפועל המזרחי" בתל־אביב.

אם כב' יקבל הצעתנו הוא מתבקש להודיענו את היום והנושא וניתן לה את הפרסום הראוי.

בחכותנו לתשובתו התכופה.

בכבוד רב

ובברכת תורה ועבודה

[ב] הרי"ד אל ישראל גן־צבי

יום ב', כ"ט אדר, תש"כ⁶

למר י. גן־צבי,⁷

שלום וברכה!

קיבלתי את אגרתו מיום י"ז לחודש זה. אודה ולא אבוש, כי תוכן האגרת גרם לי עגמה וגם עלבון. אין בי הרבה מדות טובות, ברם ב"מעלה" אחת ברכני א'. נפשי בוחלת בדברי רכילות ולעז, ומימי לא השתייכתי לכת מקבלי לשון הרע. העובדה עצמה כי חברי המרכז העולמי מלאו את ידי אדוני לכתב אלי אגרת הכחשה, עשתה עלי רושם מוזר. צורך הכחשה מבוסס על הנחת חשד, כי עלול אני להטות אוזן קשבת לדברים טפלים ובטלים כאלה, ובהנחת חשד זו יש משום פגיעה בכבודי ובכבוד כל אדם נורמלי, בן דעת ובעל נימוס. אמנם בינה יתרה לא נתנה לי מן השמים⁸ אבל, בכל זאת, אינני נמנה על חבורת הפתאים המאמינים בכל דבר, בסיפורי בדים ובמעשיות שאין להן שחר. אטו בשופטני עסקינן?⁹

היחסים ביני ובין התנועה בעינם יעמדו גם להבא. המה יהיו לא רק מתוקנים אלא גם לבביים, רפוּדי חיבה וידידות הדדית. השתייכותי לתנועתנו מבטאת זיקה פנימית אשר מים רבים לא יוכלו לבטלה.¹⁰ סיסמתנו – המתבטאת במטבע קצרה רבת תוכן וענין: עמידת גבורים בתוך מערכות העולם המודרני על כל נפתוליו במקום בריחה שהיא תחילת

6 28 במרץ 1960.

7 ישראל גן־צבי (1912–1973) היה מזכיר כללי של משרדי הבריאות והפנים. הוא נתמנה בידי השר שפירא.

8 ראו סוטה לה ע"ב; נדה מה ע"ב.

9 ראו בבא קמא פה ע"א; בבא מציעא מ ע"א ועוד.

10 על פי שה"ש ח ז.

נפילה,¹¹ ומאבק בני אמונה ומסורת על טיהורם וקידושם של החיים במקום פרישה בת היאוש – משמשת לנו לעינים גם כאן, בארצות הברית, בעבודתנו החינוכית, אשר הרבה ברכה ראינו בה בעונה האחרונה. כל זמן שמפלגתנו תדגול בסיסמה זו אשאר נאמן לדגלה.

אמנם מפעם לפעם אין אני מסכים לקו הפוליטי שתנועתנו נוקטת בו, ברם אין בחילוקי דעות עראיים שבין אחים לדעה משום פירוד הלבבות הדופקים בריתמוס אחד.¹² לו הייתי תושב ארץ הקודש הייתי מחווה את דעתי בעליל, אולם כבן חוץ לארץ אין אני רשאי לקפוץ בראש ולבקר אפילו לפעמים בלתי תכופות. לכן אתי תלין הבקורת,¹³ ואין אני מגלה אותה לשום איש. אחד אני ידע: לולי תנועתנו משוללת היתה היהדות החרדית חלק ונחלה בבנין הארץ ותקומת המדינה, פעולות גורליות, טעונות הוד היסטורי. דייני בהכרה זו כדי שארגיש עצמי מקושר לתנועה שהצילה את כבוד היהדות הנאמנה בתקופה מכריעה כזו.

אגב גררא רצוני להוסיף דבר אחד. נתקלתי בידיעה ב"הצופה", כי בעתון פלוני אלמוני הופיעה שמועה, כאילו הבעתי את דעתי בשיחתי עם ראש הממשלה, שיש להפריד בין הדת והמדינה. לא היו דברים מעולם. לא נגענו בשיחתנו בנושא זה. אמנם בשקלא וטריא עם העתונאים רצה אחד להטיל פירוש כזה בהשקפתי על הרבנות ותפקידיה, ואמרתי לו בפירוש כדברים האלה: אין אני בעד הפרדת הדת מן המדינה כי אם בעד הפרדת הרבנות ממשרד הדתות.¹⁴

בברכת שמחת הרגל ובכבוד רב,

(-) יוסף דוב הלוי סלוביטשיק

דרישת שלום מיוחדת לידידי הנאמן, מר משה שפירא. אברך אותו ואל¹⁵ כל משפחתו בברכת מועדים לששון ולשמחה. עוד הפעם אני מודה לו על ידידותו אלי.

[ג] הרי"ד אל משה שפירא¹⁶

כבוד ידידי הדגול מרבבה, מוה"ר משה שפירא, שר הפנים;

שלום וברכה!

קיבלתי את אגרתו. בשל מחלתי התרחקתי לשעה מהסתדרות הרבנים ולא יכולתי לעקב

11 ירושלמי סוטה ח' י, לט ע"א; בבלי סוטה מד ע"ב.

12 כלומר, בקצב אחד.

13 על פי איוב יט ד.

14 ראו איש על העדה, עמ' 235–236.

15 אולי צ"ל "ואת".

16 על שפירא, גלמן וגולדשג, שהיו ממנהיגי הציונות הדתית ראו בערכיהם באנציקלופדיה לציונות הדתית (להלן הערה 24).

אחרי דרשותיהם ונאומיהם של מנהיגיה. לכן לא ידעתי שום דבר ע"ד הפולמוס שהתלקח בוועידתם החצי שנתית וגם על המאמרים שהופיעו בירחונה. מכתב מע"כ¹⁷ משך את תשומת לבי ויעירני משנתי המתוקה. היטב חרה לי,¹⁸ כי תלמידי וחברי, שכוונותיהם רצויות, הודחו ע"י הולכי רכיל ובעלי לשון חלקלקות לאמר בפרהסיא דברים בלתי נכונים העלולים לקעקע את בירת¹⁹ היהדות הדתית המאורגנת בארץ, שכל כך עמלו בונה²⁰ לחזקה ולשכללה. אמנם אסור להגזים את חשיבות התופעה המעציבה הזאת. כל החקירות הללו ע"ד הפרדת הדת מן המדינה אינן אלא דבר שבאפנה, נטולי ערך ומעשה. מעטים המה קוראי הירחון. וגם אלה המעיינים בו מפעם לפעם אינם מושפעים על ידו. גם הכותבים בעצמם אינם מאמינים, כי אפשר יהי' להפריד את הדת מן המדינה ולהרים ע"י כך את קרן ישראל סבא.²¹ מצדי אשתדל להשפיע על המערערים ולהנחותם בדרך ישרה. הרבה הסתה אשר מקורה בארץ הקודש עושה; הרבה התאהה לפרסמת ולכותרות סנסציונליות גורמת, והרבה האפנה מסבבת. בכלל, רק יחידים, אשר נער קטן יספרם,²² מסובכים בפולמוס הזה.

ברם הבעיה חמורה מבחינה אחרת. רחשי חיבה ואהבה – אף הכנים ביותר – שאינם מתורגמים לשפת מעשים והישגים ממשיים אינם שווים כלום. גם אהבת ד' צריכה להתבטא במצוות מעשיות, בהתמכרות לעבודתו ולתורתו. הכתוב אומר "ואהבת את ד' א" (דבר' ו ה; יא א). אהבה זו מוצאת את ביטוייה במסירת נפש, בשינון לבנים, בקריאת שמע, בתפילין ובמזוזה. הפרשה עצמה מבארת למה נתכוונו כשקבעו מסמרים להלכה,²³ כי האדם חייב לאהוב את הקב"ה. החוויה חשובה אם נשלמת היא ע"י פעולת המצוות, בלעדה נטולת ערך היא. אם ביחס לקב"ה כך, בנוגע לבני אדם על אחת כמה וכמה! הסתדרות הרבנים, שבה מאורגנים הרבנים החרדים בני השפעה ופרצוף ציבורי במדינתנו, לא נשתלבה בעבודה מעשית למען א"י הדתית (מקבצים קצת כסף בעד ישיבת הדרום, אבל להתעסקות קטנטנה כזו אין שום שיווי). בהעדר השתתפות פעילה, צפים ועולים כל מיני פגעים, משטינים ומשחיתים. לו הקדישו חברי ההסתדרות קצת מזמנם וממרחם ומממונים לגאולת ארץ ישראל ברוח התורה, לא הי' מקום לנרגנים לבא ולהבעיר את אש המחלוקת. הבטלה היא אם כל חטאת, ובפרט כשנספחת היא אל השאננות והבטחה הבורגניות.

צריכים אנו לנסח תכנית של עבודה אשר בה תשתתף ההסתדרות הרבנים באופן פעיל. אין עדיין נוסחת פרוגרמה כזו ברורה לי. הזמנתי את ידידנו הרב קירשבלום²⁴ כדי לדון

17 ר"ת 'מעלת כבוד'.

18 על פי יונה ד ט.

19 ראו תוספתא בבא קמא י ט; בבלי תענית טז ע"א; גיטין נה ע"א.

20 ראו תה"ל קכז א.

21 ראו איכה ב ג.

22 על פי ישעיה י יט.

23 ראו למשל בבא בתרא ז ע"ב.

24 הרב מרדכי קירשבלום היה נשיא 'ההסתדרות הציונים הדתיים בארצות הברית' בשנים אלה. ראו מאמרו

עמדו על דבר זה, אולי יש בידי חברינו שבא"י להאיר את עינינו בענין זה, ולהציע דבר מה אשר ימשך את תשומת לבם. ברם פרוגרמה כזו צריכה להיות בת מעוף ותוקף אשר תלבב את הרבנים בקסמה.

בקיצור, הדברים שנתפרסמו בשמם של אייאלו חברים אינם מעלים ואינם מורידים, אין איש שם לב להם. אני, בעזרת ד', אעשה הכל למען תנועתנו ואשתדל להשפיע עליהם בדברים רכים וגם קשים, כי הקיטרוג נגד תנועתנו והסתת דברים כלפי בני עליה המוסרים את נפשם על ביצור התורה בארץ הקודש יחדלו. אני מדגיש עוד הפעם כי הרעש הזה "הקימו" רק יחידים. רובם של החברים נאמנים לדגלנו. כבר אמרתי וחזרתי על דברי, כי האידיאולוגיה של המזרחי והפוחמ"ז חשובה לא רק למען א"י כי אם גם בעד יהדות התפוצה. כל חברי ההסתדרות נוהגים על פיה; חיים את חייהם מחנכים את בניהם ומשתתפים בהרבה יזמות ציבוריות לא על פי תורתם של בעלי קנאות שחצנית התובעים פרישה מן כל העולם (בשעה שהמה עסוקים בצביעות ובלה"ר)²⁵ אלא בהתאם להשקפתנו, כי עמידה בתוך העולם והשתלבות בחיים המודרניים מתוך עקשנות קדושה להמשיך את שלשלת מסורת קדומים מהווים הפתרון היחידי לבעיית הבעיות, המאבק למען קידוש החולין וטיהור הקיום המודרני על כל נפתוליו. א"כ השאלה עולה מאליה, אם השקפתנו היא עמוד האור המנהיג את היהודי הדתי שבארצות הברית, מדוע לא תהי תנועתנו המקלט היחידי שאליו ינהרו מכל פינות מדינתנו? מדוע מצבנו עלוב ביותר, שכל נער ופתי²⁶ זורק בנו אבנים? עכשיו מתארגנים הסטודנטים הדתיים בכל רחבי אמריקה. ארגון זה יהווה תנועה כבירה, ברם למי שייכים, במובן הרוחני, צעירים אלה, בני תרבות הנאמנים לאורח חיינו הנשגב? בודאי למזרחי ולפוחמ"ז! והשאלה בוקעת ועולה²⁷ עוד הפעם: מדוע אינם יודעים את זה? ישנם אלפי בעלי בתי אמריקאיים שומרי מצוות, שמקומם בשורות תנועתנו, מדוע לא נספחו אליה? התשובה ברורה היא, אנו אשמים בזה! לא השתדלנו לרכש את הנפשות האלה ולהכניסן תחת כנפי שיבת ציון הדתית. אם לא נכוון את כל מרצנו לשם ניצול הפוטנציאל הגדול הגנוז בנוער הישיבתי, האקדמאי, ברבנות הצעירה וגם בשורות בעלי בתים שבגיל העמידה – אז לא נצא את ידי חובתנו כלפני²⁸ אבינו שבשמים שהטיל עלינו חובה גדולה ומצוה עוברת.²⁹ צריכים להמלך בדבר ולהתישב בכובד ראש, אם לא עכשיו – אימתי?³⁰

צחקתי, כשקראתי את אגרת מע"כ בהתייחסו לפלוני אלמוני בתואר מפורסם "וגדול" (בגרשיים). במליצה כזו השתמש הרמב"ם בה' פסולי המוקדשין פ"א, הכ"ג. אלה המה

של יהודה דומיניץ, אנציקלופדיה של הציונות הדתית, י' רפאל (עורך), ו, ירושלים תשס"א, עמ' 776-780.

25 ר"ת 'בלשון הרע'.

26 ראו משלי ז ז.

27 ראו משנת אהלות ו ז א ועוד הרבה.

28 כנראה צ"ל 'חובתנו כלפי'.

29 ראו ברכות כח ע"א; קידושין כט ע"ב.

30 משנת אבות א יד.

דבריו: "והולכה שלא ברגל אינה הולכה. לפיכך כהן גדול שקיבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הזבח". דברי הרמב"ם תמוהים אם הולכה שלא ברגל פוסלת, מהו ההבדל בין כהן הדיוט לכהן גדול? מדוע דייק ואמר, כי רק בכהן גדול, שקיבל את הדם ועמד במקומו וזרק נפסל הזבח? שמעתי פעם מאבא מרי ז"ל, בשם הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל, כי הביטוי "כהן גדול" בהלכה זו מתייחס לכהן רב הקומה,³¹ גבר בגוברין שיכול, באופן פיסי, לזרוק את הדם מרחוק למזבח. כהן שפל קומה – אין בכחו לכוון את הזריקות ממקום השחיטה למזבח. רק כהן, בן רגלים ארוכות וידיים מאומנות – בידו לעשות דבר כזה. הרמב"ם לא נתכוון לגדלות כהונה כי אם לגדלות גופנית. גם הדיוט שבהדיוטות יכול להיות גדול שבגדולים!...

מצב בריאותי הוטב, אף כי לא התגברתי עדיין כליל על חולשתי הגופנית. אקוה לד', כי ישמרני מכל פגע ומחלה.

אני דורש את שלום מע"כ ושלום כב"ב.

ואני חותם בברכה רבה ובכבוד רב

(-) יוסף דוב סולובייצ'יק

יום ב, כ"ז בעומר, תש"כ³²

[ד] הרי"ד אל אריה ליב גלמן

ידידי החביב, חו"ב,³³ סוע"ה,³⁴ סופר והוגה דעות, מוהרא"ל גלמן שיחי'

שלום וברכה

קבלתי את אגרתו. עשיתי מה שעשיתי ודברתי מה שדברתי בועדת המזרחי (הדברים סולפו ולקו בחסר וביתר, בשגגה וגם בזדון ע"י הכתבים) משום שהרגשתי, כי גורל תנועתנו היקרה לי מאד נתון בכף מאזנים, ויוכרע לחסד או לשבט לפי פעולתנו ביחס לשאלת המיסיון³⁵ ואנתי "שלום".³⁶ החדשות שהגיעו מא"י הסעירו את הלבבות וביחוד עשו רושם אמיץ על הנוער הדתי בכלל (אינני מטפל בצעירי וויליאמסבורג או לייקווד).³⁷ הרבה התחילו לשאול שאלות ולהקשות קושיות ולתהות על דרכה של

31 ההדגשות במקור.

32 9 במאי 1960.

33 ר"ת 'חריף ובקי'.

34 ר"ת 'סיני ועוקר הרים'.

35 על המאבק נגד המיסיון ראו איש על העדה, עמ' 233-234.

36 באניית נוסעים זו היה מטבח לא כשר בצד מטבח כשר, ועובדה זו עוררה סערה בקרב המפלגות

הדתיות בשנת 1964.

37 הכוונה לנוער אורתודוקסי לא ציוני.

תנועתנו. מובן, שהקיסרוג מן הימין גדול מאד. הנוער נבוכ. אלה שרוצים להבנות מחורבנה של תנועתנו עסוקים בשקידה ובחריצות רבה בהשמצתה. עמדה תקיפה נחוצה היתה כאוויר לנשימה. עכשיו הכל מודים, כי היחידים העומדים בפרץ המה מנהיגי תנועתנו. הקנאים, גרוריהם ומשרתיהם מתפללים, כי הממשלה תנקט עמדה נוקשה בענין האניה, ולא תטה און קשבת לדברינו. יש להם עוזרים בארץ ישראל הממטירים במכתבים, כי אין שאלת האניה חשובה כלל. עיקר העיקרים הוא מלחמה בקונסרבטיבים. רצונם להפריד בין הדבקים ולבלבל את המוחות. לכן אני מבקש את ידיד היקר למסר לחברנו הגדול, מוהר"ם שפירא, שלא להתפשר ביחס לשני המטבחים. רק מטבח אחד כשר הוא הפתרון היחיד. עיני הציבור הדתי נשואות לנו ויש בתוצאות המאבק משום סמליות גורלית לעתידה של תנועתנו. בנוגע למסיון אני מבין את הבעיה בכל חומרתה ותסבכתה הכרוכה בחקיקת חק. אינני משפטן, ולא ברורה לי התשובה. ברם דבר מה צריך להעשות גם מפאת נימוקים הלכיים וגם בשל לחץ דעת הקהל. צריכים לבלם את "מסע הצלב" בארצנו הקדושה. הרבה דרכים לממשלה, במישרין או בעקיפין, לחסם את הדרך בפני המיסיונרים, שונאי דתנו, עמנו ומדינתנו, יאמין לי ידידי, כי קשה מאד לשתף פעולה עם ה"צדיקים", בבחינת "עבודה קשה במקדש". יש ביניהם הנגועים בצרות עין ובתסביכים שונים, שרק פסיכואנליטקון יכול להבינם. הדבר עולה בטרחה מרובה ומיגעית. יש להשגיח מן החלונות ולהציץ מן הדרכים, שלא יעשו דבר מרגיז ויפגעו בכבודה של ארץ ישראל, ח"ו. איסורים, חרמות ו"קנאות" המה מן הדברים הפשוטים. אני לא הורגלתי בזה. לפתע פתאם הוטלה עלי המשימה של שומר חנם ה"חייב" גם באונסים³⁸ (מתנה ש"ח להיות כשואל!)³⁹, לא ביחס לכסף וכלים (כמו שלמדנו בפרשת משפטים)⁴⁰ כי אם גם לאנשים. הפוליטיקה של הממשלה דוחפת הרבה מידידי וחובבי המדינה לזרועותיהם של קנאים. על מה נלחמת הממשלה? על מטבח של בשר חזיר!! נא לסדר את ענין האניה בהקדם האפשרי, כדי שאוכל להשתחרר קצת מהשגחתי על בהולי מח ולב. אינני רוצה לספל בדברי סילוף של העתונות. נפשי סולדת בהרבה שקרים, שנפוצו ע"י כתבים שלא שמעו את דברי ומעולם לא ראוני. מימי לא אמרתי, כי דת חדשה נולדה בא"י. ברם השתיקה יפה לגוף וגם לנפש.⁴¹

אני מאחל למע"כ אריכות ימים ושנים, מרץ יצירה וכחות רעננים, עד כי יבא שילה (ברא' מט י).

בכבוד רב

(-) יוסף דוב סולובייציק

יום ה, ט' שבט, תשכ"ד⁴²

38 שומר חנם פטור מהכל חוץ מפשיעה. הגנתו של הרי"ד על החלטות המדינה מתוארת בידיו כ'שומר חנם'.

39 ראו תוספתא בבא מציעא ח ז; ירושלמי בבא מציעא ה ג, כא ע"א ועוד.

40 שמות כב ו.

41 על פי משנת אבות א יז ועוד.

42 23 בינואר 1964.

[ה] הרי"ד אל יצחק גולדשלג

לידידי הנכבד מר י. גולדשלג שיחי'

שלו' וברכה!

קבלתי את אגרתו בצירוף הקטעים, כפי שאמרתי לידידנו, מר דניאל,⁴³ בשיחתנו הפרטית: הרבה גורמים הולידו את ההצהרה. הועד האמריקאי וגם חלק מן השמרנים כועסים עלי מפני שהסרתי את המסוה מן ההצהרה האקומנית.⁴⁴ יודעים המה, כי עוד ידינו נטויה להסביר לקתולים, כי המה אינם מייצגים את הקהלה המסורתית. כמובן ענין הגיטין נשתלב במערכה,⁴⁵ וגם נצחון היהדות החרדית בענין אנית "שלום". בכלל עצם העובדה, כי היהדות החרדית עומדת בכותל המזרח, תובעת, נלחמת ולפעמים גם מנצחת עוררה קנאתם וגם שנאתם. אין להתפעל מכל זה, כי לאמתו של דבר אין החתומים מייצגים את התנועות.⁴⁶ והללו אינן באות כח של הקהל. רובן של האירגונים מורכבים מפקידים ומשרדים, רעש וקולי קולות – מה שנעשה אנו, קשה לנחש. ישנן שיטות שונות. שיטה אחת אומרת להבדל (לעזוב את מועצות הסינגגות, את מועדון הנשיאים וכו'). שיטה שניה של המתונים ביותר אינה רוצה בפילוג גמור אשר יזיק למדינה. אנו נועץ מחר ומחרתיים על האמצעים היותר יעילים, מדומני שנפרסם גילוי דעת על העיקרונות שעליהם אנו נלחמים, ונאלץ את מנדינו ושונאינו לתפס עמדה ברורה, ושלא להשתמש בפרוות דר' שמעוניות ובמונחים כוללים. בכלל נא למסר לראש הממשלה ולחבריו, כי אל ישמחו בהצהרה זו, היא אינה מוסיפה כבוד למדינה. ברם אל תצטערו, מי שאמר והיה העולם יגן בעדינו ונצא חבושי זר נצחון מן ה"מאבק", שהאבק שמעלה העתונות בא"י גדול שבעתים מן המערכה העצמה.

אני מודה לו על אגרותיו התכופות ועל אשר יצידיני בקטעי העתונות.⁴⁷ לאמתו של דבר הדברים יגיעים וגם משעממים. כל שמחת העתונות החילונית על אשר מצאה שלל רב בהצהרת האירגונים פרויבניציאלית היא. משל לבן כפר⁴⁸ שראה מראות "מרהיבות" עין בעיר הבירה!

43 שבתי דניאל (דון יחיא), שהיה שנים רבות עורך הצפה.

44 ועידת הוותיקן השנייה, שקראה לסובלנות בין־דתית. הרי"ד הסתייג מהדילוג הבין־דתי (כפי שטען במאמר 'עימות'), וכבר נידונה עמדתו באריכות במחקר. ראו למשל D. Rynhold, 'The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue', *Harvard Theological Review* 96 (2003), pp. 101–120; E. Korn, 'The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting "Confrontation"', *Modern Judaism* (2005), pp. 290–315.

45 ראו איש על העדה, עמ' 239.

46 על מסמך זה ראו שם, עמ' 238 הערה 1.

47 ראו שם, עמ' 240.

48 על פי תגיגה יג ע"ב.

יבורך, הוא וכב"ב, בברכת מועדים לששון ולשמחה
בכבוד רב (-) יוסף דוב סולובייצ'יק

העתונות האנגלו-יהודית כלכלה את הענין ביותר הגינות וישרות מן העתונים שבארץ
ישראל.⁴⁹

יום ב', ג' לחודש הראשון הוא חודש-ניסן, תשכ"ד⁵⁰

49 משפט זה נכתב לאחר החתימה, כעין 'צ"ב'.

50 16 במרץ 1964.

שלמה פֿישר

ההומניזם הדתי של הרב אהרן ליכטנשטיין

במאמר זה¹ אעסוק בהגותו ובתפיסותיו של הרב אהרן ליכטנשטיין. אעמוד על מאפייני הגותו ואציע כמה כיווני מחשבה הנחוצים, לדעתי, למיצוב הגותו בהקשר של יהדות חרץ לארץ ולאחר מכן בהקשר הישראלי. אעמוד במיוחד על ההקשר של הציונות הדתית, המרחב בו פעל ופועל הרב ליכטנשטיין מאז עלייתו ארצה ב־1971.

תחילה אציין שהעולם של הספרות וההגות האנגלית, או לפחות חלקים מסוימים אך מרכזיים בו, הוא מרכיב משמעותי בעולמו הפנימי של הרב ליכטנשטיין. וביטוי חשוב של מרכזיות זו הוא האנגלית המשובחת בה כותב הרב ליכטנשטיין. אנגלית משובחת זו היא חלק מהמסר של ההומניזם הדתי שבלב הגותו.

בחלקו הראשון של המאמר אני טוען כי הרב ליכטנשטיין גיבש לעצמו עמדה ייחודית ומקורית בנוף האינטלקטואלי של היהדות בארצות המערב בעת החדשה. על מנת לבסס טענה זו אנסה לתאר ולאפיין את הגותו מול המגמות המרכזיות ביהדות המערב.

המגמה המרכזית של תפיסותיו והגותו של הרב ליכטנשטיין היא בראש ובראשונה הזדהות עם האידיאלים המרכזיים של העולם הישיבתי של מזרח אירופה, קרי: אמונה מוחלטת באלוהי ישראל,² אמונה מוחלטת בתפיסה, שהדרך המרכזית שהאל מתגלה לעמו ישראל ולעולם כולו עוברת בתורה שהיא רצונו וחכמתו, כמפורש בספר התנ"ך.³ כהסתעפות מאמונה זו נובעת המסקנה שהדרך המרכזית להתקשר ולהתחבר לאל היא באמצעות לימוד התורה.⁴ לתפיסה זו מצטרפת אמונה מוחלטת בחז"ל, וראיית בעלי

1 מאמר זה מבוסס על הרצאה שניתנה (ביום כד במנ"א תשע"ג, 31 ביולי 2013) בקונגרס ה־16 למדעי היהדות, במושב לכבודו של הרב ליכטנשטיין.

2 חיים סבתו, מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, תל אביב 2011, עמ' 279–281; *Leaves of Faith Volume II: The World of Jewish Living*, Jersey City, N.J., Ktav Publishing House, 2004, pp. 363–367.

3 מבקשי פניך, עמ' 17–28.

4 שם.

התורה – גדולי ישראל לדורותיהם – כסמכות עליונה.⁵ הרב ליכטנשטיין מטעים חזור ושנה שהערך העליון והפעילות החשובה ביותר הם לימוד תורה ושמירת מצוות, וכל פעילות אחרת צריכה להימדד ביחס לשאלה אם היא מוסיפה או גורעת מפעילות זו. לא זו אף זו, משמעותה העיקרית של לימוד התורה היא לימוד גמרא, ובמיוחד לימוד סוגיות הלכתיות על כל רבדיהם, ראשונים ואחרונים.⁶

הרב ליכטנשטיין מודע, כמובן, לסגנונות שונים בלימוד גמרא והלכה – פלפול, מעקב אחר השתלשלות ההלכה עד רובד הפסק ועוד – ושיטות אלו הן בעיניו לגיטימיות לחלוטין, אבל הוא נותן את הבכורה לשיטה שהוא עצמו אמן עליה – מה שהוא קורא 'מתודולוגיה הקונספטואלית בלימוד גמרא' או במלים אחרות 'שיטת בריסק'. שיטה זו מתאפיינת בעיניו ברציונליות, עקביות וקוהרנטיות, והיא בעלת "עוצמה הדר ומלכות" (power, majesty and grandeur), ולכן היא היותר ראויה לייצג את התורה – חכמת האל – בהתגלותה בעולם.⁷ לא זו בלבד, נדמה שלדעתו שיטת בריסק מכילה היבטים אמוניים ותאולוגיים החורגים מתיאור זה. לדעתו, יש לתורה אופי אפלטוני – מעין ישות אידיאלית – המשמשת כאמת מידה עבור המתרחש בעולם. האופי האידיאלי והאוטונומי של התורה מורגש ביתר שאת, כפי שהטעים רבו של הרב ליכטנשטיין, הרב יוסף דוב סולובייצ'יק,⁸ כאשר לומדים תורה בשיטת בריסק. הלמדנות הקונספטואלית-אידיאלית היא הערובה נגד בעל-בתיות פרגמטית יבשה ורדודה, או נגד היסחפות אחר כל משב רוח תרבותי זה או אחר.⁹

יחד עם הישיבתיות הזו שהוא קיבל מדמויות כמו הרב יצחק הוטנר, הרב אהרן סולובייצ'יק וגם מהרב יוסף דוב סולובייצ'יק, לרב ליכטנשטיין תפיסה שחיי דת מלאים כרוכים במעורבות רב-צדדית המשולבת בעולם – 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'. הם אינם תובעים הסתגרות או דחייה של העולם, אלא 'קידוש של העולם'.¹⁰ ולכן יש מצוה לשרת בצה"ל, לתרום לחברה, להיות אזרח מועיל וכו'. כלומר, הרב ליכטנשטיין רואה ערך במעורבות בחברה הכללית הלא-דתית והלא-יהודית וגם בתרבות הכללית, כמובן בסיגים שונים, ובתנאי שמעורבות זו לא תפגע, לפחות לא ברמה המהותית, ביראת שמים ולימוד התורה.

בנקודה זו מתחדדת הייחודיות של מחשבתו של הרב ליכטנשטיין. המגמה המרכזית של היהודים במערב מאז השליש האחרון של המאה ה-18 היתה של מעורבות והשתלבות

5. *The World of Jewish Living*, pp. 279–309. ראו

6. Aharon Lichtenstein, *Leaves of Faith, Volume I: The World of Jewish Learning*, Jersey City, N.J., Ktav Publishing House, 2003, pp. 1–17.

7. שם, עמ' 52.

8. יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, 'מה דורך מדוד', בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, פינחס הכהן פלאי (עורך), ירושלים תשל"ו.

9. "The Future of Centrist Orthodoxy" in *The World of Jewish Learning*, pp. 309–329.

10. *The World of Jewish Living*, pp. 315–316, 333; *Varieties of Jewish Experience*, NY, Ktav Publishing House, 2011, pp. 216–217.

אזרחית, פוליטית, כלכלית, חברתית ותרבותית בחברה הכללית.¹¹ ברוב רובם של המקרים היתה מגמה זו מלווה במחויבות של היהודים לליברליזם במובן של פילוסופיה חברתית. עוד בראשית הדרך, מביא מנדלסון בחלק הראשון של ירושלים, טיעונים המבוססים על משנתו של ג'ון לוק לטובת הפרדת הדת מהמדינה.¹² ומאז, הן באירופה הן באמריקה, נלחמו יהודים בולטים עבור עקרונות ליברליים במהפכות של 1848, בפרשת דרייפוס ועוד.¹³ עד עצם היום הזה הגופים הנלחמים בעקביות יתרה עבור הפרדת הדת מהמדינה בארה"ב הם הוועד היהודי האמריקאי וה-ADL של בני ברית.¹⁴

לא צריך להתאמץ להבין את הסיבה. אונטולוגיה חברתית ליברלית מאפשרת ליהודים להשתתף בתוך החברה הכללית. אם החברה הסובבת ממשיגה את עצמה כקולקטיב אורגני שאליו משתייכים רק פולנים או איטלקים, מלידה או מבחינה אתנית היסטורית, אין מקום ליהודים. לעומת זאת, אם החברה מתכוננת על ידי אמנה שיחידים, אטומים נטולי אפיון וזיקה, כורתים ביניהם, אין מניעה ליהודים להצטרף גם הם.

הדבר הייחודי אצל הרב ליכטנשטיין הוא שהוא דוחה את הליברליזם במובן הזה מכל וכל, וזאת מתוך תפיסה שהליברליזם נוגד אמיתות יסוד של היהדות ומכרסם באמונה ובמחויבות הדתית. כאשר הוא נשאל מה המכשול המרכזי לאמונה בימינו הוא עונה: הליברליזם הפילוסופי "במובן שהשתמש בו Cardinal Newman", היינו לא רק שההסדרים הליברליים הם מסוכנים אלא עצם התפיסה הפילוסופית הליברלית היא מסוכנת.¹⁵ ולא בכדי הוא מעלה בהקשר זה את אחד מגיבוריו – Cardinal Newman – דמות מרכזית באוקספורד של אמצע המאה ה-19 בעל מאפיינים דתיים שמרניים מרשימים.

הרב ליכטנשטיין מזהה את עם ישראל במונחים לחלוטין לא-ליברליים. הוא מזהה את עם ישראל כישות קולקטיבית אורגנית בעלת זהות וייעוד ברורים שהיחיד היהודי קשור אליו אונטולוגית מהותית ולא על ידי איזושהי אמנה.¹⁶ לפיכך הוא מתנגד להפרדת הדת מהמדינה – החברה והמדינה צריכות לממש את ייעודן הרוחני-דתי גם עבור יהודים וגם עבור לא-יהודים.¹⁷ הוא לועג לסובלנות הבלתי עקבית של ליברלים ודמוקרטים,¹⁸ ומכנה את התפיסה של ג'ון לוק על הסובלנות (אותה תפיסה שהיתה כה חשובה למנדלסון) tepid latitudinarianism – 'רוחב דעות חיוורת ופושרת'.¹⁹

- | | |
|---|----|
| Jacob Katz, <i>Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation</i> , New York: Schocken, 1978. | 11 |
| Moses Mendelssohn, <i>Jerusalem or On Religious Power and Judaism</i> (Alexander Altmann ed.), Hanover N.H., 1983. | 12 |
| זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אינציקלופדי, כרך ב, עמ' 60-2. | 13 |
| ראו http://archive.adl.org/issue_religious_freedom/separation_cs_primer.asp . | 14 |
| <i>The World of Jewish Living</i> , p. 344. | 15 |
| שם, עמ' 73, 101. | 16 |
| שם, עמ' 1-37, 102. | 17 |
| שם ("The Parameters of Tolerance") pp. 85-116. | 18 |
| שם, עמ' 85. | 19 |

העובדה שאדם בעל אוריינטציות ישיבתיות כמו אלו של הרב ליכטנשטיין דוחה את הליברליזם איננה מפתיעה. העולם החרדי מלא בדמויות הדוחות את העמדה הזאת, החל מהאדמו"ר מלובביץ' עד הרב ממריסק מירושלים. ואולם אישים אלו נראים לנו עקביים כי הם דוחים גם את המעורבות בחברה ובתרבות הכללית. ואם הם מאפשרים או מעודדים מעורבות כזאת הרי זה רק על בסיס תועלתני דוגמת שיקולים של פרנסה וכדו'. לאור זאת נדמה כי העולם היהודי מתחלק בצורה מסודרת לשניים: יש יהודים ליברליים המצדדים במעורבות בחברה ובתרבות הכללית ויש ישיבתיים-חרדיים שהם אנטי ליברלים וגם דוחים מעורבות כזאת.

הרב ליכטנשטיין מתעלם מן הקטגוריות. הוא ישיבתי אנטי ליברלי, ויחד עם זאת הוא מחייב את המעורבות בחברה ובתרבות הכללית – וזאת לא על בסיס תועלתני, אלא על בסיס ערכי-מהותי ואף רוחני. כיצד הוא עושה זאת? מה המסד המחשבתי שצידוף כזה מבוסס עליו? על מנת לענות על שאלה זאת אציע איזוהו שחזור וסינתזה של מחשבת הרב ליכטנשטיין. לדעתי, יש לו תפיסה מעין אריסטוטלית של האדם. ה'תלוס', התכלית, של האדם – של כל אדם – היא רוחנית דתית: הכרת ועבודת הבורא.²⁰ באמצעות שמירת מצוות ולימוד תורה יש ליהודי תכלית של קדושה וקרבה לאל נעלים הרבה יותר מאשר ללא יהודים. אבל להיות היהודי אדם הוא גם שותף לרובד הכללי-אנושי של חיפוש אחר הטנסצנדנטי והאלוהי, ואדרבא התכלית וההישגים הרוחניים הפרטיקולריים היהודיים נשענים על ההישגים הכללי-אנושיים הערכיים, הדתיים והרוחניים: מוסר, רציונליות, תיקון המידות, דרך ארץ, רגישות והבנה אנושית ואסתטית, יכולת הבעה מדויקת ונאותה. ככל שהיהודי יותר מוסרי, יותר רציונלי ויותר רגיש ומבין בבעיות אנושיות ומוסריות במובנים הכללי-אנושיים, כך יהיו יראת השמים שלו, לימוד התורה שלו, מצוות בין אדם לחברו והתפילה שלו, עשירים יותר, עמוקים יותר ומקריבים אותו יותר לאלוהים.²¹ כאן טמונה הזיקה של הרב ליכטנשטיין לשייקספיר, מילטון, Matthew Arnold, Robert Frost ואחרים, בכך שהם מעמיקים את הרגישות ואת ההבנה האנושית שלנו, את המוסריות שלנו ואת ההערכה האסתטית שלנו. הם מרחיבים את המסד שעליו אנו יכולים לבנות קומה שנייה של תורה ויראת שמים.

לרב ליכטנשטיין יש, אם כן, זיקה עמוקה לעולם של ההגות והספרות האנגלית, אבל היא לא זיקה נייטרלית או שוויונית. הזיקה העמוקה ביותר היא לדמויות המכירות ב-"basic religious nature of human existence" (האופי הדתי הבסיסי של הקיום האנושי).²² במסגרת זו נראה שהזיקה העמוקה ביותר שלו היא לדמויות משתי המאות שהתקיים בהן מצב דומה לזה של המאה העשרים – המאה ה-17 והמאה ה-19. מאות אלה חוו נחשול של מחשבה רציונליסטית מחלנת, וכנראה חש הרב ליכטנשטיין קרוב יותר

The World of Jewish Living, pp. 342–343 20

The World of Jewish Learning, especially pp. 92–95 and pp. 105–118 ("The End of Learning"); אהרן ליכטנשטיין, 'טובה תורה עם נחלה', <http://www.herzog.ac.il/vtc/> 21
0084284.doc; חיים סכתו, מבקשי פניך (לעיל הערה 2), עמ' 73–96.

The World of Jewish Living, p. 343 22

כלפי הדמויות הדתיות שעמדו אז בפרץ. הכוונה היא למילטון ול-Cambridge Platonists במאה ה-17, ובמאה ה-19 וראשית המאה העשרים ל-Coleridge, Cardinal Newman, and TS Eliot.²⁴

קצת יוצא מן הכלל מבחינה זו הוא Matthew Arnold שאיננו מחזיק בעמדה הדתית בדיוק כמו האחרים.²⁵ נדמה לי שארנולד חשוב לרב ליכטנשטיין בגלל היבטים אחרים שאמנה שניים מתוכם: ארנולד כ'מבשר' או כ'נביא' של הרעיון של 'culture – תרבות' כאמות מידה, סטנדרטים. הרב ליכטנשטיין מרבה לצטט את ההגדרה שלו לתרבות: "the best which has been said or thought".²⁶ כלומר, הרב ליכטנשטיין הוא בעד תרבות כללית אבל במובן של ארנולד – תרבות של "הרעיונות הטובים ביותר שאנשים הביעו או חשבו".²⁷ תרבות זו היא התרבות שיכולה להרים את עבודת ד' שלנו ע"י עידון המוסר, שכלול המחשבה וחיידוד הרגישות. שנית, יש איזושהי הקבלה מעניינת בין האפיון של ארנולד לתרבות כ-"turning a stream of fresh and free thought" (הפניית זרם רענן וחופשי של מחשבה)²⁸ על סוגיות ורעיונות נדושים, ובין הגישה של הרב ליכטנשטיין ללמדנות שהוא מכנה 'subtle, supple and luxuriant and sinuous', "efflorescent and developmental" – גמישה, סובטילית, פורחת וגדושה.²⁹

כאשר קוראים את המסות של הרב ליכטנשטיין, במיוחד אלו שבאנגלית, לא ניתן שלא להתרשם כי הדמויות הללו והזרם היותר דתי-הומניסטי של הספרות האנגלית מהווים חלק חשוב של עולמו הפנימי, ושהוא מרגיש כלפי דמויות אלו סוג של קרבה ואף אחווה נפשית. ואמנם, במקום אחד הוא מעלה את ההווה אמינא – שהוא דוחה מיד – שהוא יותר קרוב אליהם מאשר ליהודי חילוני.³⁰ אף על פי שהוא דוחה את ההווה אמינא הזאת, כפי שאנחנו יודעים מ'לומדות' – גם הווה אמינא הוא משמעותי. ולכן הקטגוריה של "הדתי" חשובה לו. הקטגוריה של הדתי כוללת את כל בני האדם הרוצים להתקרב ולעבוד את האל.³¹ הוא מרגיש חלק מהקטגוריה הזאת וקרבה לאותם אנשים, למרות שהוא מודע לכך

Aharon Lichtenstein, *Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, 23
Cambridge, Mass.: Harvard U. Press, 1962.

On Coleridge, see Basil Wiley, *Nineteenth Century Studies: Coleridge to Matthew Arnold*, 24
Hammondsworth England: Pelican Books, 1973, p. 9–58. On Newman see *Nineteenth Century Studies*, pp. 82–110.

On Arnold, See Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, New York: Meridian Books, 1955, and 25
Nineteenth Century Studies, pp. 261–294.

Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, New York: Macmillan, 1925, p. 6 26

The World of Jewish Learning, p. 94, 113 27

Culture and Anarchy, p. 6 28

The World of Jewish Learning, p. 63, 73 29

The World of Jewish Living, pp. 216–217 30

ראו אהרן ליכטנשטיין, 'יהדות ויונות', *עלון שבות*, גליון יב, <http://www.etzion.org.il/dk/5767/>, 31
.1075mamar.html

שהעמדה הזאת מנוגדת לזו של רוב העולם הישיבתי חרדי שלא מחשיב או מעריך בכלל את הדתיות של לא-יהודים.

לפיכך, בבואי לסכם את תפיסותיו של הרב ליכטנשטיין, אני לא בטוח שהייתי קורא לו, כפי שנוהגים לעתים קרובות, "מודרן אורתודוקס". דומה שהמיינסטרים של האורתודוקסיה המודרנית ליברלי מדיי ופחות ישיבתי ממנו. במקום זאת הייתי מכנה את הרב ליכטנשטיין: הומניסט דתי בעל גוון שמרני המחויב לתרבות היהודית הגבוהה, היינו, למדנות, ולתרבות הכללית הגבוהה.

החלק השני של מאמר זה מוקדש ליחסים בין מחשבתו של הרב ליכטנשטיין למחשבה ולתרבות של הציונות הדתית בארץ ישראל. לפני שאכנס לדיון התוכני ממש, ברצוני להתייחס לכמה היבטים יותר כלליים וצורניים. הרב ליכטנשטיין נושא מטען תרבותי ואינטלקטואלי שהוא מודע לכך שבקונטקסט הלשוני והתרבותי הישראלי קשה מאוד להבין ולהעריך אותו – הספרות האנגלית.³² אולם הוא לא יכול כל כך לוותר עליו ולהמיד אותו, למשל, בספרות העברית החדשה, משום שספרות זו היא ברובה – בורם המרכזי שלה – לא באה להביע את השאיפה הדתית של האדם אלא להחליפה.³³ שנית, נדמה לי שכאשר משווים את היצירה שלו באנגלית לזו שבעברית (חוץ מהכתיבה התורנית ממש המבוססת בעיקר על רשימות של תלמידים) הכתיבה באנגלית יותר מונומנטלית – 3 כרכים של מסות ומאמרים³⁴ ועוד מאמרים חשובים – כולם בנויים לתלפיות ומנוסחים בקפידה. אינני יודע אם היצירה בעברית פחותה מבחינת הכמות אבל היא יותר פרגמנטרית ואיפמרטלית. החלק הזה של יצירתו נמצא בעיקר בשיחות ובדפי קשר למיניהם לחיילים ולבוגרים. הדברים נלקטו בצורה פרגמנטרית בליקוטים שונים:³⁵ בשיחות עם הרב סבתו, או שהם נמצאים באתר של הישיבה או באתר "דעת". ייתכן שמי ש"אשם" במצב זה הוא משה סוקול וה-Orthodox Forum, אבל אלו פני הדברים.

באשר לדברים התוכניים אחלק את הדיון לשניים. את החלק הראשון אקדיש לסוגיות הקלסיות של ארץ ישראל, תהליכים מדיניים וכדומה, ואילו את החלק השני אקדיש לשאלות יותר תרבותיות-דתיות, דהיינו, השאלות שעלו במרוצת 15–20 השנים האחרונות, כגון 'תנ"ך בגובה העיניים', הפנייה לחסידות ול'רחניות', והדחיפה לעסוק באמנות, בכתיבה יוצרת, שירה וכדומה.

לגבי הסוגיה הראשונה אקדים ואומר שיש מתח מסוים בין התפיסה של הרב ליכטנשטיין ובין התפיסות המקובלות בעולם האמוני. אולם, אין זה מובן מאליו שיהיה

32 מבקשי פניך (לעיל הערה 2), עמ' 94–95.

33 השוואה אהרן ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", ממלכת כהנים וגוי קדוש, ירושלים תשמ"ט (מובא במבקשי פניך, עמ' 164).

34 *Leaves of Faith Volume I: The World of Jewish Learning, Leaves of Faith Volume II: The World of Jewish Living; Aharon Lichtenstein, Varieties of Jewish Experience*, Jersey City, N.J., Ktav Publishing House, 2011.

35 למשל, אביעד הכהן (עורך), על לב אהרן: אמרות והגיונות, לקטות ופרפראות מתורת הרב אהרן ליכטנשטיין, ירושלים תשס"ג.

מתח ביניהם, מכיוון שהרב ליכטנשטיין הוא אנטי ליברל, הדוחה את האונטולוגיה הליברלית של יחידים, וטוען לעומת זאת (כפי שתיארתי למעלה) שהפרטים הם חלק אונטולוגי מהותי בכנסת ישראל – הישות הקולקטיבית האורגנית. כידוע, תפיסה זאת תואמת לחלוטין את התפיסה מבית מדרשו של הרב קוק, או איפה נעוצה נקודת המתח?

הייתי אומר שהמתח נעוץ בהימנעות של הרב ליכטנשטיין, בגלל הישיבותיות שלו, לגזור ולהחיל קטגוריות חדשות או מיוחדות הקשורות למציאות החדשה של מדינת ישראל. הימנעות זאת חלה על הרמה הגאולתית, תאולוגית-היסטורית, וגם על הרמה ההלכתית-מוסרית. למרות ההערכה שהוא רוחש למדינת ישראל על התרומה המכרעת לביטחון היהודים וחיוק הזהות היהודית³⁶, ולמרות המודעות להתפתחות הדרמטית ההיסטורית הכרוכה בהקמתה, הוא נמנע מלהתייחס אליה כאל ישות גאולתית או התגשמות חזון הנביאים. הוא נשאל, למשל, על ידי הרב חיים סבתו לגבי משמעותה התאולוגית של מדינת ישראל, כאשר השאלה בעצם התייחסה לתפיסה גאולתית כמו זו הרווחת בחוגים אמוניים. הרב ליכטנשטיין עונה בצורה שדומה שקטעה את הדיון: "שאבאו ואדבר בתופים ובמחולות על מעין דפיקה היסטורית, הגליאנית, עד כדי כך אינני חושב שאני מגיע".³⁷ גישה זו, הנמנעת מקטגוריות חדשות באה לידי ביטוי ביתר שאת בדיון ההלכתי והמוסרי. בדיון זה דומה שהרב ליכטנשטיין ממשיך באוריינטציה הישיבתית הקלסית שלו (יש כאלה שהיו אומרים: הגלותית) שתופסת את רוב רובם של מצוות ואיסורים כחלים על היחיד, ודוחה את העמדה שקטגוריות ששייכות לקדשים ולהלכתא דמשיחא רלוונטיות להווייתנו כיהודים היום. ולכן גם בתחומים של ארץ ישראל, שלום וכדומה, הוא נוקט עמדה שהמצוות חלות על היחיד ולא על האומה או המדינה. מטעם זה הוא גורס שהמצווה הכרוכה בשירות צבאי – הבסיס להסדר! – היא בעצם הגנה עצמית.³⁸ כן הוא גורס שאם תהליך השלום אכן יחסוך שפיכות דמים או מחויבים מצד דין של פיקוח נפש להיכנס להסדר מדיני.³⁹ מצות יישוב ארץ ישראל היא כנראה על היחיד, ולכן השיקול של פיקוח נפש נעשה רלוונטי – כפי שמופיע ברמב"ם בהלכות יום הכיפורים. עמדה זאת מנוגדת לזו של הרב גורן, שגרס שהמצווה חלה על הקולקטיב שבצורה המדינית-צבאית צריך לכבוש את הארץ במלחמה. ומכיוון שלפי הרב גורן עצם המצווה כרוכה במלחמה, ממילא לא משגיחים בשיקולים של פיקוח נפש.⁴⁰ כל מלחמה כרוכה מיניה וביה באבידות. מכיוון שלפי הרב ליכטנשטיין, הסוביקט ההלכתי הוא היחיד, חלים עליו הכללים המוסריים היחידניים של 'מה שעליך שנא לחברך לא

36 אהרן ליכטנשטיין, 'זאת תורת ההסדר', תחומין, ז' (תשמ"ו), עמ' 314–329; הנ"ל, "כי שמחתי ה' בפעלך, במעשי ירך ארגן", עלון שבות בוגרים, ט (תשנ"ו).

37 מבקשי פניך, עמ' 188.

38 'זאת תורת ההסדר' (לעיל הערה 36).

39 *The World of Jewish Living*, p. 260.

40 שלמה גורן, משנת המדינה, מחקרים הלכתיים היסטוריים בנושאים העומדים ברומה של מדינת ישראל מאז תקומתה, בעריכת ישראל תמרי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 29 והלאה.

תעשה' וכדו'. לכן הוא הודעק ומחה בעניין ברוך גולדשטיין.⁴¹ בסוגיות אלו דומה שהעמדה הישיבתית מקבלת חזיון מהתפיסה המוסרית היחידנית-אינדיבידואלית הרווחת במערב.

לסיכום, על מנת להבין את עמדת הרב ליכטנשטיין לאשורה, יש לעשות מין הבחנה מעין למדנית בין מקור החיוב לבין גוף החיוב. מקור החיוב נובע מכך שהיחיד הוא אבר מכנסת ישראל. אבל התוכן של החיוב הוא אינדיבידואלי וחל על היחיד כיחיד.

הייתי רוצה להאיר סוגיה זו מנקודת ראות אחרת, תרבותית יותר, הקשורה ל-Matthew Arnold בביקורת שלו על החברה האנגלית, וזאת בהקשר של היחס לכל הזרם הדתי הפוליטי המהפכני של הפוריטנים בתרבות האנגלית. ארנולד מכנה את כל הדחף הפוריטני לארגן מחדש את החברה, את המדינה, את הדת האנגלית, במאה ה-17 וגם במאה ה-19 במושג Hebraism (עבריות). כך הוא מזהה את המגמות של הפוריטניות האנגלית עם העברים (עם ישראל) של התנ"ך. ארנולד מעריך מאד את הנטייה הזאת אך גם ביקורתי כלפיה. הוא היה רוצה שתהיה בתרבות האנגלית, ובתרבות הפוריטנית בפרט, יותר אור, יותר תבונה, מחשבה ותרבות. הוא טען שהפוריטנים לא דאגו די הצורך שכאשר הם הולכים כמיטב יכולתם לאור הפנס שברשותם – שהפנס שלהם לא ייצור חושך. ולפני שיוצרים ומעמידים מבנים ומוסדות, כדאי לשאול מה כדאי לעשות ולמה כדאי לעשות את מה שעושים.⁴²

התרבות הישראלית, ובמיוחד התרבות של הציונות הדתית היא תרבות של Hebraism, בדגש על 'פוליטיקה אלוהית', כפי שקרא לה הרב צבי יהודה. הדגש הוא על עוד יישוב ועל עוד כביש, בלי לשים לב כל כך לניואנסים. לעומת זאת, ובצורה הרבה פחות מפורשת מארנולד, הרב ליכטנשטיין מעמיד אלטרנטיבה של אור, של light, מתוך המחויבות שלו הן לתרבות יהודית גבוהה של למדנות הן לתרבות הגבוהה הכללית. נדמה לי שאלטרנטיבה זו היא שחררה לחלק מתלמידיו והראתה להם את האפשרות לתרבות תורנית אחרת גם ביחס לשאלת ארץ ישראל והשלום – לא רק להתקדם לאור הפנס שיש לנו אלא להפנות זרם של מחשבה רעננה כדי לבחון את הפנס עצמו⁴³ הן לגבי מוסריותו הן לגבי הגדרת מטרות ראויות ואמצעים מתאימים.

נקודה זאת מביאה אותי לנושא האחרון, והוא המפגש של הרב ליכטנשטיין עם מגמות חדשות בציונות הדתית, ובמיוחד מגמות המאפיינות את הנוער הציוני-דתי. תחילה אקדים כמה מלים על האופי האקספרסיביסטי של התרבות של הציונות הדתית הרדיקלית, היינו הציונות הדתית הקשורה לבית מדרשו של הרב קוק ולמפעל ההתנחלויות ביהודה ושומרון. התרבות הזו שמה דגש רב על ביטוי עצמי. בתחילת ימי הפריחה שלה בשנות

The World of Jewish Living, pp. 255–260 ("A Rabbinic Exchange on Baruch Goldstein's Funeral") 41

Culture and Anarchy, pp. 8–9 12 ff. p. 128–143 42

השוו מבקשי פניך, עמ' 271. 43

השבעים והשמונים, הדגש היה על הביטוי העצמי הקולקטיבי של עם ישראל.⁴⁴ מאז אמצע שנות התשעים הדגש עבר גם למישור האינדיבידואלי והוא מתבטא במיקוד תאולוגי על הפרט ובפריחה של עניין בחסידות, במיוחד בר' נחמן ובמי השילוח; עניין חדש ומתמיד באמנות הן בצריכה הן ביצירה – ספרות, שירה, קולנוע, אומנויות הבמה; מיקוד תאולוגי ובאומנות על מיניות בפרט ועל הגוף בכלל; מיקוד בפרשנות עצמית ומשמעות אישית בלימודי תנ"ך ותלמוד – 'תנ"ך בגובה העיניים'.⁴⁵ על מנת להתייחס בקצרה לסיפור ארוך מאוד אומר רק שהנטייה הזאת לביטוי עצמי נעוצה בתאולוגיה של הרב קוק. באופן הכללי ביותר אפשר לומר כי מכיוון שהעולם החומרי בא מאלוהים, רצונו הפנימי ביותר של העולם החומרי הוא לחזור למקורו, ולהכיר בעצמו כחלק מאלוהים. כך יתגבר על הניכור העצמי ויממש את טבעו האמיתי. הפרקטיקה הנובעת מתפיסה זאת היא פרקטיקה של אותנטיות, פרקטיקה של נסיונות לחלץ מתוך העצמי את רצונו הפנימי האמיתי.⁴⁶ ברמה הקולקטיבית הוביל נסיון זה לפוליטיקה של הרצון הכללי (במובן של רוסו).⁴⁷ כאשר הדגש עבר אל הפרט בשנות ה-90, נסיון זה התפתח לנסיון למצוא משמעות דתית בהווה האישית ובמישור האינטימי – בפכים קטנים של חי היזמיוס. לגוף, לדחפים של מיניות ואף לאגרסיה וליצירה אומנותית יש חלק חשוב בנסיונות אלו.

בתור רקע רק אציין שהדחיפה הזאת לביטוי עצמי הן במחשבת הרב קוק הן בתרבות הציונית הדתית בכלל, קשורה כנראה ללאומיות המודרנית. על פי התפיסה של הלאומיות המודרנית החל בהדרדר, הריבון הוא האומה ורצונה המחליפים את ריבונותו של האל. מסיבה זו כותב ד"ר יצחק בריראר, שהחרדיות דוחה את הלאומיות.⁴⁸ ה-tour de force של הרב קוק הוא לזהות את הרצון הפנימי של האומה ויצורים נבראים וסופיים בכלל עם רצון האל, וכך להתגבר על הסתירה בין דת ללאומיות.

גם בסוגיה הזאת אין זה מובן מאליו שיהיה מתח בין גישתו של הרב ליכטנשטיין ובין גילויים של הגישה של הצעירים הדתיים-לאומיים. לרב ליכטנשטיין יחס חיובי למיניות כחלק מהותי של כל קשר זוגי.⁴⁹ לדעתו, הבנת הצד האנושי בדמויות התנ"ך כמו משה רבנו ואברהם אבינו הוא חיובי.⁵⁰ יש לו יחס חיובי מאוד כלפי התלהבות ורגש

44 ראו בהרחבה: Shlomo Fischer, *Self-Expression and Democracy in Radical Religious Zionist Ideology*, Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2007.

45 Shlomo Fischer, "Radical Religious Zionism from the Collective to the Individual", in Boaz Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Ben-Gurion University Press, 2011, pp. 286–309.

46 ש' פישר (לעיל הערה 44), עמ' 126–75, וההפניות שם.

47 שם, עמ' 269–215.

48 אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בהווה, בעריכת דני סטסמן ואבי שגיא. ירושלים 1997, עמ' 153; יצחק בריראר, מודיה: יסודות החינוך הלאומי, התורתי, תש"ה; הנ"ל, נחליאל: חינוך למצוות התורה, תשמ"ב; Isaac Breuer, *Weltwende*, Ahva Press, Jerusalem 1979.

49 "Of Marriage: Relationship and Relations", in *Varieties of Jewish Experience*, pp. 1–37.

50 מבקשי פניק, עמ' 199–200.

בתפילה,⁵¹ וכמובן הוא מחייב את החשיבות של ספרות ותרבות ספרותית. אז איפה הבעיה?

נדמה שהבעיה נעוצה בזה שהרב ליכטנשטיין בא עם גישה ושיח של הומניזם דתי, ואילו התרבות של חלק מהצעירים מביעה שיח של אקספרסיביזם דתי. בגלל קוצר היריעה אתיחס רק לשתי סוגיות: רוחניות ותנ"ך. ביחס ל'רוחניות', הרב ליכטנשטיין תוקף התבטאויות של תלמידים ושל רבנים המזהים עם הזרם הרוחני, שמזהות בין האני הפנימי של האדם ובין האל או תורה ומצוות. הרב ליכטנשטיין תוקף את ביטול הפער והמחיצה בין אדם ואלוהים ואת כרסום המומנט ההטרונומי של קבלת עול מלכות שמים.⁵² בין אם התבטאויות אלו הן תקניות מבחינה תאולוגית גם בעיני האקספרסיביזם הקוויקסיטי ובין אם לא, בכל מקרה הן חלק אינטגרלי של השיח הזה ומביעות את רוחו (של השיח הקוויקסיטי) בצורה נכונה. כל השיח הזה רווי במיקוד על גילוי העצמיות שהוא בעצם שיבה אל אלוהים.

מצב דומה אנו מוצאים ביחס ללימוד תנ"ך. למרות החשיבות של הצד האנושי של המקרא הרב ליכטנשטיין מאוד ביקורתי כלפי מופעים מסוימים של 'תנ"ך בגובה העיניים'. בשיחה עם הרב סבתו הוא אמר: "מה שבעייתי יותר הוא שאנשים מסוימים מונחים היום על ידי מה שמכנים היום: 'תנ"ך בגובה העיניים'. גובה העיניים הזה היה טוב אילו הם היו בגודל של משה רבנו, אבל היות שרובם גמדים, גמדים איננו צריכים".⁵³

שוב, בהיות חסידי 'תנ"ך בגובה העיניים' בעיקר עסוקים במציאת משמעות דתית בתחושותיהם וברצונותיהם, הם משתמשים בדמויות מהתנ"ך על מנת לערוך בדיקה של סוגיה זו. לכן הם 'מגמדים' לממדים שלהם את דמויות השגב של התנ"ך. לפי הרב ליכטנשטיין, הרגישות האנושית באה לעזור לי להבין יותר טוב את משה רבנו. עבור חסידי 'תנ"ך בגובה העיניים', משה רבנו בא לעזור לי להבין את עצמי. לעומת האקספרסיביזם, ההומניזם הדתי של הרב ליכטנשטיין אינו מופנה כלפי האני או העצמי של בני אדם. הוא מופנה החוצה לקיום מוצלח יותר של ציוויים הטרונומיים של האל או יחסים עם בני אדם אחרים שהם נשענים על מסד של ציוויים אתיים. כך הוא נוטה לשלול לגיטימיות מאקספרסיביזם על היבטיו השונים.

יחד עם זאת, האקספרסיביזם העכשווי של הנוער הציוני-דתי ממשיך זרם חשוב בציונות שמאז המאה ה-19 מדגיש את ה'חומרי' ואת ה'חיים', את ה'עולם' לעומת ה'רוח', והאינטלקט הגלוי והמנותק.⁵⁴ יתכן שהפער התרבותי הזה בין הרב ליכטנשטיין ובין חלק מהצעירים, ובכללם, יש להניח, תלמידים בישיבה, קשור גם להיבטים אחרים של פער תרבותי של צעירים ותלמידים שהתוצאה שלו היה חוסר תיאום בציפיות, אכזבה

51 Varieties of Jewish Experience, pp. 185–186

52 שם, עמ' 190–188.

53 מבקשי פניך, עמ' 199.

54 משה ליב לילינבלום, חטאת נעורים: וידוי הגדול של אחד הסופרים העבריים צלפחד בן חשים התוהה, ויען תרל"ו, עמ' 56–62; אבנר הולצמן, "היינו יהודים אבל גם בני בשר ודם", על הסיפור "פרה אדומה", הספר חיים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים תשס"ג, עמ' 69–82.

וניכור מצד מקצת התלמידים. מן הצד השני, יתכן שההצלחה הגדולה מאוד שנוחל לימוד התנ"ך בישיבה ובמכללת הרצוג היא תוצאה של השילוב, ואף של הדיאלקטיקה, בין ההומניזם הדתי של הרב ליכטנשטיין המשתמש בכלים ספרותיים ורגשיים להבנת המקרא והדמויות הגדולות בו לבין האקספרסיביזם הדתי של 'תנ"ך בגובה העיניים' המעוניין בקשר בין הדמויות האלו לרצונותיו ועצמיותו של הלומד.⁵⁵

לסיכום, הרב אהרן ליכטנשטיין הוא דמות ששוחה באופן מתמיד נגד הזרם. בחוץ לארץ הוא שבר את הדיכטומיה המקובלת בין יהודים ליברלים המעורים בחברה הכללית לבין חרדים מסתגרים. הוא הציג שם דגם של הוגה לא ליברלי, ישיבתי, שביסס מעורבות משמעותית בתרבות ובחברה הכללית יחד עם תביעה חמורה לתורה ויראת שמים על בסיס של הומניזם דתי מקורי.

בארץ הוא הציב אלטרנטיבה חזקה, הן לשיח ההגמוני הפוליטי הן לאקלים התרבותי העולה ומתפשט. הייתי אומר שהתרומה הגדולה של הרב ליכטנשטיין ברמה התרבותית והציבורית היא תרומתו המכרעת בבנין מרחב של "תרבות culture" בדיוק במובן של הפניית זרם רענן של מחשבה על תפיסות מקובלות ונדושות. מחויבות זו שלו באה לידי ביטוי גם בלומדות וגם בשאלות ציבוריות. הרי בכל מסה שלו בשאלות אלו הוא מקיף ומעלה צדדים מכאן ומכאן, ומונע תפיסה חד-צדדית וסטריאוטיפית. יש להדגיש שמפעל זה יצא לפועל בתוך תרבות דתית שהמוטו שלה הוא עשייה, ולא דווקא מחשבה. מחשבה חדשה זו (שאוילי דוגמה מובהקת שלה היא אמנת גביוון-מדן⁵⁶) נוגעת לכל ההיבטים של חיינו: היחס לחילונים, למלחמה, ללא-יהודים ולחרדים, ושאלת מה בעצם אמורות להיות המטרות הראויות שלנו, ומהם האמצעים המתאימים. יש להדגיש שלא תמיד רווה הרב ליכטנשטיין נחת מהתוצאות של המחשבה הרעננה הזאת. מהמרחב החופשי של ישיבת הר עציון יצאו תלמידים גם לאקטיביזם פוליטי אלים, וגם לעולם החרדי ולליברליזם דתי הבוחן את גבולות האורתודוקסיה. אבל באמצעות הדגש הזה על מחשבה, supple, subtle and luxuriant – גמישה, סובטילית פורחת וגדושה, הן ב"לומדות" הן בעניינים ציבוריים – הרב ליכטנשטיין תרם תרומה מכרעת להעשרתם ופריחתם של החיים הדתיים בארץ.

55 ראו היא שיחתי: על דרך לימוד התנ"ך, שלמה ברין, משה ליכטנשטיין, יוסף מרקוס, יהושע רייס (עורכים), אלון שבות תשע"ג.

56 <http://www.gavison-medan.org.il>

יצחק הרשקוביץ

הרב אהרן ליכטנשטיין והרמב"ן: בין הערצה להשפעה תוכנית

בהודמנויות שונות שאלו בישיבה אותי ואת בני, ר' משה, שאלה זהה. כך שאלו: כאשר תגיע לעולם האמת, ותמצא שם את כל גדולי התורה של עם ישראל לדורותיו, אל מי תלך? עם מי תרצה לדבר? בלא שנדברנו, השכנו שנינו תשובה אחת: הרמב"ן.

הרמב"ן בשבילי הוא דמות אדירה לפי כל קנה מידה. כמובן, אני יודע, יש גם גדולי עולם אחרים, אבל את הרמב"ן אני מעריץ.¹

א. הקדמה

תורתו של הרב אהרן ליכטנשטיין [להלן: הרא"ל] עומדת במרכז מאמר זה. תורה מסועפת ועמוקה זו, שמורכבת רובה ככולה מעיונים תלמודיים יסודיים ושיטתיים, זכתה למעט התייחסויות מחקריות עד כה. עוד פחות מכך ניתנה הדעת למשנתו הרעיונית של זקן ראשי ישיבות ההסדר ומאדריכלי עולם התורה הציוני-דתי בעשורים האחרונים במדינת ישראל.

הרא"ל, ראש הישיבה הוותיק של ישיבת ההסדר הר-עציון באלון-שבות, יחד עם מייסדה, הרב יהודה עמיטל, איננו מפירות עולם התורה הארצי-ישראלי. הורתו וגידולו התורניים בארצות הברית, תחת חסותם של מורי הדור דאז, הרבנים יוסף דב ואהרן סולובייצ'ק והרב יצחק הוטנר, עלה ארצה בראשית שנות השבעים של המאה העשרים,

* תודתי מסורה לידידי ד"ר אביעד הכהן על ייעוץ ראשוני, בטרם נגשתי לכתובת המאמר.

1 הרב חיים סבתו, מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, תשע"א, עמ' 39.

ומאז השפיע על עיצוב עולמם הדתי של אלפים מתלמידיו ושומעי לקחו. גם בחו"ל, עת שימש בהוראה בישיבת רבנו יצחק אלחנן, היה מורה דרך לרבים.

אני מבקש להציג מטרה צנועה לנוכח המכלול הרעיוני של תורת הרא"ל, והיא בחינת מקומו של הרמב"ן במשנתו. בכמה מקומות הצביע הרא"ל על הרמב"ן כעל הדמות התורנית המרכזית ביותר בחייו.² עם זאת, כפי שאציע להלן, אמירות אלה אינן עולות, לכאורה, בקנה אחד עם סקירה מקיפה של משנת הרא"ל, הן הלמדנית והן הרעיונית. זאת ועוד, אלמלא התבטאויותיו המפורשות של הרא"ל בסוגיה זו, נקל היה להגיע דווקא למסקנה שדמות אחרת היא המרכזית בתורת הרא"ל – הרמב"ם. זאת לנוכח הכמות האדירה של הציטוטים מתורת הרמב"ם שמצויה בכל שעל מתורת הרא"ל, אפילו מעבר למקובל בעולם הישיבות הלמדניות. לא די שהרמב"ם עומד במרכז עולמו העיוני-למדני של הרא"ל, כמסורת בריסק והלמדנות הליטאית הקלסית, אלא אף מבחינה רעיונית ניכר שתורת הרמב"ם, על גישתו הרציונליסטית-אנליטית, על עקרונות היסוד ההלכתיים שלו, על תביעתו החד-משמעית לעבודה שכלית מאומצת כחלק מחייו הדתיים של המאמין, ועל רב-גוניותו האינטלקטואלית, משתקפת ממחזות שונים במשנת רא"ל בצורה דומיננטית למדי. אף התבוננות ראשונית בכמות הציטוטים מתורת הרמב"ם בהם מעוטרים כתביו הרעיוניים של הרא"ל, לעומת זו שמתורת הרמב"ן, מובילה למסקנה זו בצורה חד-משמעית ובלתי ניתנת לערעור. ללא ספק, חידושי הרמב"ן על התלמוד, שנחשבים מעמיקים וקשים ללימוד ופיצוח, תרמו להילה של הרמב"ן בעיני הרא"ל ולהשפעתו עליו, אולם אין בכך כדי להסביר את ההערצה המיוחדת, והשונה מכל חכמי ימי הביניים, לה זוכה הרמב"ן אצל רא"ל.

בשל כך ביקשתי לבחון לעומק את הצהרותיו של הרא"ל, שמהן נביא עוד כמה דוגמאות, על מרכזיותו של רמב"ן, ולהציע כיוון פרשני לקשר עמוק וייחודי שבין הרא"ל לרמב"ן, קשר שתורת הרמב"ם איננה מסוגלת לחולל.

ב. ביבליוגרפיה רעיונית של הרא"ל

בבואנו לשרטט את משנתו הרעיונית של רא"ל ולעמוד על יסודותיה אנו נתקלים במשוכה מתודולוגית ראשונית. זאת בשל העובדה שמרבית תורתו החינוכית והרעיונית של הרא"ל מצויה בעל פה,³ באין-ספור שיעורים ושיחות שהעביר בהיכל ישיבת הר-עציון ובפני תלמידיה, ובמקומות נוספים. יחסו אל תורת הרמב"ן בפרט לא עלה על הכתובים, והיה בבסיס מפגש שבועי עם בחורי הישיבה, סביב פירוש הרמב"ן על התורה. פירוש זה, ולא דווקא שאר כתביו הרעיוניים של רמב"ן, הוא שזכה להיות גולת הכותרת של הספרות המחשבתית בעולם היהדות, מבחינת הרא"ל, לא פחות. כך בציטוט מפורסם ממנו: "לו

2 כך מובא משמו בפי רבים מתלמידיו. ראו גם את הציטטה בראש המאמר. עוד ראו להלן הערה 39, ובמקומות נוספים לאורך מאמר זה.

3 הקלטות של כמה עשרות שיעורים של הרא"ל על פירוש רמב"ן לפרשיות השבוע באנגלית ניתן למצוא באתר yutorah.org.

היה אוֹבֵד הַסֵּפֶר 'מורה הנבוכים', היה זה הפסד אבל לא כביר; עם ישראל היה מחזיק מעמד. אבל אם פירושו של הרמב"ן לתורה היה הולך לאיבוד אני מרגיש שהיתה קטסטרופה".⁴

עם זאת, עדיין קיימת כמות מכובדת של התייחסות רעיונית של הרא"ל לסוגיות חשובות ביותר בעולמה של היהדות, בדמות חמישה כרכים של כתיבה רעיונית, וכמות גדולה מאוד של מאמרים בכתבי עת ועלונים ישיבתיים. בעברית ניתן למצוא את תורת הרא"ל בשני ספרים מרכזיים. הראשון, באור פניך יהלכון, קובץ שיחות שנשא הרא"ל בבמות שונות, ושעובדו והועלו על הכתב בידי תלמידיו הקרובים, ונערכו בידי הרב ראובן ציגלר.⁵ חיבור זה אף הוא פרי מהדורה מוקדמת וענייה יותר במאמרים.⁶

חיבור נוסף, ממנו כבר ציטטנו לעיל, יצא לאור על ידי הרב חיים סבתו, והוא מושתת על כמה עשרות ראיונות אישיים שערך הרב סבתו עם הרא"ל, בהן ביקש לעמוד על יחסו למספר נרחב של סוגיות רעיוניות בעולמה של תורה.⁷ עוד שלושה כרכים באנגלית, שמקבצים עשרות מאמרים ושיחות של הרא"ל, יצאו לאור בהוצאת Ktav, ארה"ב.⁸ על חיבורים אלה יש להוסיף עוד כמה קבצים קטנים.⁹

בכתביו ההלכתיים של הרא"ל, שמכילים שיעורי תורה שנלמדו בהיכל ישיבת הר עציון ושסוכמו והוצאו לאור בידי תלמידיו, ניתן למצוא מעט מאוד חומרים שנוגעים בסוגיות רעיוניות כבדות משקל. עוד פחות מכך ניתן למצוא שיח של הרא"ל על אודות רמב"ן והשפעתו.¹⁰ זאת למעט חיבור אחד שמוקדש לליבון ועיון בקונטרס דינא דגרמי, חיבורו ההלכתי של רמב"ן על סוגיות נזקים עקיפים במסכת בבא קמא.¹¹ גם בחיבור זה מצויה

4 משפט זה אוזכר כמה וכמה פעמים לאחר פרסום ספרו של הרב סבתו, והוא שימש בסיס לדיון ער בבמות שונות. ראו לדוגמה בבלוג של אלי אברמזון, 'למה לי קרא סברא הוא': http://lamalikra.blogspot.co.il/2011/10/blog-post_25.html (האתר נבדק בתאריך 25/10/2013); עידו פכטר, 'הרמב"ן מיסט האחרון', מוסף השבת, מקור ראשון (5/4/2012); יונתן אוריד, "'מבקשי פניך': הגותו של הרב ליכטנשטיין, בשפתו של הרב סבתו, אתר כיפה (3/9/2011), <http://www.kipa.co.il/tarbut/177/46092.html> (האתר נבדק בתאריך 25/10/2013).

5 הרב אהרן ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון: מידות וערכים בעבודת ה', תל-אביב 2012. [להלן: באור פניך].

6 בהוצאת תבונות, הר-עציון תשס"ו.

7 הרב חיים סבתו, מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, תל-אביב תשע"א [להלן: מבקשי].

8 Aharon Lichtenstein, *Leaves of Faith: The World of Jewish Learning* (vol. 1) (Jersey City: KTAV Publishing House, 2003); idem., *Leaves of Faith: The World of Jewish Living* (vol. 2) (Jersey City: KTAV Publishing House, 2003); idem., *Varieties of Jewish Experience* (Jersey City: KTAV Publishing House, 2011).

9 אביעד הכהן (עורך), על לב אהרן: אמרות והגיונות, לקוּטוֹת ופרפראות, ירושלים תשס"ג. וכן קבצים שונים שיצאו בהוצאת ישיבת הר-עציון מפעם לפעם.

10 הרמב"ן מוזכר בכרכי שיעורי הרא"ל פעמים ספורות ביותר, תמיד בהקשרים הלכתיים ואגב דיונים נרחבים בשיטתם של ראשונים אחרים.

11 שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: דינא דגרמי, אלון שבות תש"ס. על אודות חיבור זה ותרומתו להבנת שיטתו הלמדנית הייחודית של הרא"ל ראו אליקים קרומבין, 'על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: דינא דגרמי', עלון שבות, 158 (תשס"א), עמ' 115-129.

מעט מאוד הערכה אישיותית לתרומתו של רמב"ן לשיח התורני בכלל, ולשיח הרעיוני של התורה בפרט.¹²

ג. ליבת השפעתו של רמב"ן על רא"ל

בעמודים להלן אבקש להציע תיזה עקרונית, לפיה הרא"ל אכן רואה עצמו תלמיד מובהק של הגישה הרמב"נית לתורה ולמציאות, אולם בפועל הוא איננו דבק בתכני הפירושים ובמנגנוני הפרשנות שהעניק רמב"ן. דומה שבכך מתווה הרא"ל משנה חינוכית שתכליתה קידום הרמב"ן ללבבות תלמידיו, והצבת הרמב"ן כמודל לחיקוי בבחינת תלמיד חכם שלם.

בראיון שערך הרב סבתו עם רא"ל הוא דחק בו להצביע על אופי תרומתו הייחודית של רמב"ן למשנתו האישית. תשובתו של רא"ל היא שרמב"ן מעניק כלים ליצירת תמונת עולם עשירה יותר ומגוונת יותר מזו שנגלית במבט ראשון בעיון בתורה, והוא מחנך לחתירה לעמוד על שרשי ההוייה האנושית-הומניסטית, ואף להיכרות עם אוצרות שמצויים במידה רבה מחוץ לגבולות בית המדרש ("הוא נותן לי את הסינתזה שאני מחפש. הרמב"ן היה איש של סינתזה").¹³ עם זאת, שלא כבתורת הרמב"ם, שנתפסת ככזו

12 עם זאת, ראו דבריו של הרא"ל שם, עמ' 198–199:

דרכו של הרמב"ן בבואו לברר עניין גרמי סלולה, בהירה, ואופיינית. כולה מעורה בעולם בית המדרש ובוקעת ועולה מתוכו. כיאה לו, ההתמודדות עם הנושא הינה למדנית צרופה, ופחות או יותר במעגל סגור ... בונה רבינו מארג הגיוני שאמור לתת מענה לשאיפה לשלימות ועקביות בתפיסת דינא דגרמי. התוצאה הינה מסכת המציגה דינא גרמי כפי שנכתבו באש שחורה על גבי אש לבנה, על בסיס כללים מוצקים ועקרונות למדניים טהורים.

תמונה זו שונה במהותה מזו המצטיירת לפי שיטת הריצב"א ... הוא מפקיע את הדין ממוקדו הלמדני בבית המדרש ומציבו כלקט תגובות יושבי בית המדרש למתחולל או לעלול להתחולל, בשווקים וברחובות. התגובות מושתתות, כמובן, על שיקולים ערכיים ומוסריים, ולא רק על נוחות פרגמטית גרידא ...

אנו, הבאים בעקבי הצאן ורועיו, נמשכים לשני הכיוונים – וללא דחף להכריע ביניהם. מצד אחד, מתפעמים ומתפעלים מעוצמת ודיוק קונטרס הרמב"ן, וכשואפים להבין ולהשכיל בדרך למדנית, מזדהים עם דרכו. אך, מאידך, דומני שנתקשה, גם אם נרצה, להתעלם משיקולי הריצב"א. הוא כשלעצמו הרי הרחיק לכת ולא הסתפק בטיעון שיש להתחשב במישור זה באילוצים חברתיים אלא קבע שלגד עיני חז"ל, ומן הסתם, אם כך, ראוי שיהיה לגד עינינו – עמד אך ורק השיקול הזה. ברם, ברור שניתן, בבחינת אחז בזה וגם מזה אל תנח ידיך, לתקוע, ביחס לתחום זה, בשתי חצוצרות.

ראוי לשית לב לשימוש של רא"ל בדימוי של אש שחורה על גבי אש לבנה בתארו את מפעלו הספרותי של רמב"ן, בדומה לתיאורו של רמב"ן עצמו בהקדמתו לתורה, אותו מסמך יסוד בעיני רא"ל, את מתן תורה. הערתו של הרא"ל על עמדת הרמב"ן כאן דומה לעמדה עקרונית שהציע במאמר מוקדם, שעסקה בשאלת היכולת לנהל חברה מתוקנת על הדין הממוני ועל לפני משורת הדין, כמובא להלן הערה 36.

13 מבקשי, עמ' 40.

שמעניקה לגיטימציה לחכמות חיצוניות כבעלות מעמד אונטולוגי עצמאי ומהותי,¹⁴ אצל הרמב"ן מדובר בכלים לחשיפת דבר האל והתגלותו, תכנים שהעדרם מבית המדרש איננו מהותי כי אם מקרי (למעט המגיה ודומותיה, שראה בהן חכמות עתיקות). הווה אומר, תורתו של רמב"ן ביחס לעולם היא תורה של סקרנות והכרה במגבלות הידע האנושי, ומכאן בנחיצות של למידה מתמדת, מכל אדם.¹⁵ אולם, תוצרי למידה זו אינם אלא חשיפת היבטי הקדושה באדם ובעולם, לימוד תורה מורחב. כך לשונו של הרא"ל, באריכות מסוימת:

בהקדמה זו [=הקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה] ... הוא מדבר על מה שנמסר למשה: חכמת התורה ומדעים. הוא אינו קורא לזה מדעים, אבל מה שהוא כותב שם הם מדעים, מדעי הטבע, וגם מדעים הומניים ... אחד הדברים שהוא מחשיב שם, הוא התיאור שאדם מגיע בתורה לעומק ההבנה בנפש האדם, עד כדי כך שכאשר הוא רואה אדם שעומד מולו, יודע הוא מה אורח חייו ... אני שומע את הרמב"ן שאומר כאן: חשוב לדעת את הדברים האלה ... שכדאי להקדיש לידע הזה זמן. אני הקדשתי לזה זמן. הידע הזה בא לידי ביטוי בפירוש שלי. הוא בא לידי ביטוי ביחס שלי לאנשי המקרא. העומק הפסיכולוגי שהגעתי אליו לא יסולא בפז ... יהיה לי קושי להסביר, לתלמיד שאדבר איתו, היכן למד זאת הרמב"ן? הוא לא הלך לא להרווארד ולא לקיימברידג'; לא שם הוא למד מדעים. אומר לו: הרמב"ן מסביר שבכתבת התורה יש סוד. יש בה אופי כפול ... הוא מדבר על תורה המספרת תובנות.¹⁶

הדבקות של הרא"ל בהקדמת רמב"ן לתורה, והכמיהה לאתר תובנות והעמקה שמעבר לרובד הגלוי, מחוץ למרחבי התורה הקונבנציונליים, קשורה, לפי דברי רא"ל, במנגנון

14 אמנם ראו דבריו באגרתו לחכמי לונזל, מהד' שילת, ירושלים תשמ"ח, חלק ב, עמ' תקב, ולא כאן המקום להרחיב ולהאריך במראי מקומות לסוגיה חשובה זו.

15 רא"ל מדגיש את הלמידה מכל אדם פעמים רבה כערך בסיסי בתורת ההכרה שלו, אם כי, כפי שנראה להלן, הוא מציג עמדה אמביוולנטית במקומות מספר בסוגיה זו, ומשקף את מה שלפרקים נדמה כתפיסתו האידיאלוגית בסוגיה זו באור סובייקטיבי מובהק, כצורך קיומי עימו הוא חי בשלום יחסי. זאת ועוד, הוא מרבה להדגיש את הצורך בהצבת מחסומים מהותיים על העולם התרבותי שמחוץ לבית המדרש. ראו מבקשי, עמ' 76-77, ולהלן.

מעניין לציין שרא"ל לא ראה לנכון להתייחס לשאלת יחסו העקרוני של רמב"ן לחכמות שמחוץ לעולם התורה, הגם שבמספר מקומות בפירושו של רמב"ן לתורה ניתן לראות עמדה מורכבת בנושא. על כך ראו: Tzvi Y. Langerman, "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude towards Science," *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1, 2 (1992), pp. 223-245.

16 בהקשר זה מן הראוי להצביע על דבריו של אברהם מלמד, בשלהי ספרו *רקחות וטבחות*, חיפה-ירושלים תש"ע, עמ' 463-456, שם הוא דן בגילוייו המודרניים של מיתוס מקור החכמות ביהדות, בקרב סופרי זמננו. מנגד, פדיה הצביעה על כך שיותר משרמב"ן מדרבן את קוראיו לקום ולהשיג את הסודות שלא נתגלו, הוא משתף עימם את תחושת האבדון או חוסר המסוגלות להגיע להבנה מלאה של הסודות. ראו פדיה, הרמב"ן, עמ' 141.

הייחודי שהציג רמב"ן על שמות ה' המקופלים בינות מילות התורה, בצורה סמויה מן העין המבקשת להתגלות.¹⁷ בשל כך, הוא ישתדל בכל מאודו לחשוף את המקור התורני של אותה השראה והשפעה חיצונית, ובכך להמחיש שאיננה אלא הארה אלהית פנימית, חלק מדבר האל המתגלה לאדם מחוץ לרבדים הנגלים של התורה. יתכן שניתן למצוא הקבלה בין עמדה זו של מוחלטות אלהית של האמת, מתוך התורה, לתפיסת הבריאה הרמב"נית, הרואה בהוויה כולה בריאה מנקודה ראשית אחת, ממנה הכל מתפרד ומשתכלל, כפי שנוסחה בידי שלום והלברטל.¹⁸ דברים אלה עצמם מבוארים, בצורה גולמית, בידי הרמב"ן, בקובעו בהקדמה:¹⁹

אם כן כל הנאמר בנבואה מ'מעשה מרכבה' ו'מעשה בראשית' והמקובל בהם לחכמים, עם תולדות ארבע הכחות שבתחתונים, כח המחצבים וכח צמח האדמה ונפש התנועה ונפש המדברת, בכולם נאמר למשה רבנו בריאתם ומהותם וכחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז.

אולם, תחושתי היא שהרא"ל איננו משתית את הבנתו את מושג התורה על מודל התאולוגיה והקוסמוגוניה הסיסטמטית של רמב"ן, כי אם נזקק להקדמתו מבחינה מטפורית גרידא.

כלומר, לפי המודל התאולוגי שמשרטט רמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה, הקובע שהתורה ניתנת לקריאה גם במתכונת סמויה מן העין, כרצף שמות האל שאינם ניתנים להבנה אנושית מסודרת ושיטתית, טוען הרא"ל שהתורה מדברת אלינו באין-סוף קולות, שחלקם נשמעים, חלקם אינם נשמעים, וחלקם נשמעים רק בדרך עקיפה.²⁰ הדרך העקיפה הזו, לפי רא"ל, היא באמצעות מסווה של חכמות חיצוניות וערכים שמחוץ לעולמו של בית המדרש.

17 ראו להלן הערה 26. וראו דבריו של משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 60–61:

תפישת התורה כרצף של שמות האל מבינה את משמעותה של ההתגלות לא כאירוע של התקשרות לשונית בין האל לאדם. אלא בחשיפה של מהותו של האל שהיא שמו. האל אינו מוסר לאדם את דברו בהתגלות, הוא מגלה את עצמו, את שמו ... הדיבור אינו מייצג פנייה של האל אל האדם, הדיבור מסמל את האצולתו של האל עצמו מתוככי פנימיותו ... ההתגלות כדיבור אינה מסירה לשונות של תכנים מהאל הדובר לאדם השומע, אלא חשיפה של האל עצמו על שלל קולותיו – ספירותיו, חשיפה הנגלית לאדם בדרגות שונות של תפישה ...

אפשר לומר, שאופן החלוקה של שמות האל למילים כפי שהוא בטקסט המקראי בפנינו, הוא מופע אחד מסוים של מהותו האין-סופית של האל. אם התורה היא גילוי של מהות האל, החלוקה העכשווית של האותיות למילים היא מופע אחד של מהות האל מתוך אינ-ספור המופעים האחרים של המהות האלוהית ... ההתגלות לפיכך מקיפה את חוכמת ההוויה כולה, הרבה מעבר למכלול המרכיבים הנורמטיביים של ההלכה.

18 ראו ג' שלום, הקבלה בגידונה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 230–232; הלברטל, שם, עמ' 154.

19 על פי מהדורות מקראות גדולות הכתר, בראשית כרך א, רמת-גן תשנ"ז, עמ' לה.

20 השוו שלום (לעיל, הערה 18), עמ' 67–69.

במקומות אחרים מרחיב הרא"ל את דבריו ביחס לחובת ההתבוננות בעולם ובאדם, אותם מדעי האדם שאליהם ציין במשנת רמב"ן (התרגום משלי):

תורת האדם מוצבת כאן היטב כתשתית ההתבוננות המסודרת על היצור הנראה והנחות. ההשלכות עבורנו הן ברורות מאליהן. כיהודים המחויבים לתורה, מוטל עלינו לדחות בצורה קטגורית את קביעתו של אלכסנדר פופ לפיה "הלימוד הנכון של האנושות הוא לימוד האדם". הלימוד הנכון הוא רבוננו של עולם. אבל לימוד נכון [ללא ה' הידיעה] כהיבט אחד של מאמצינו להבין את העולם הנברא שבתוכו האל הציב אותנו, ומתוך הערכה למצוותו אלינו, זהו אכן לימוד של האדם.²¹

הלכה למעשה, טוען הרא"ל, גם אם אחר בדיקה וחקירה, ליבון והעמקה, נמצא שיש ערך וטעם בערכים ובתובנות מסוג זה, אין אלו ערכים חיצוניים לעולמה של תורה. זוהי דרכו של בורא עולם לחשוף בפני העם היהודי רובד נוסף בקריאת התורה, כמתכונת שמות האל הסמויים בתורה. לפיכך, מוטלת על בני התורה האחריות הנוספת לחתור ולמצוא רמיונות והכוונות לאותם ערכים חיצוניים, כביכול, בתוך עולמה של תורה. רק אם ייכשלו מאמצים אלה ניתן להטמיע ערכים ותובנות חיצוניים בתוך עולמה של תורה, בהסתייגות שמדובר בערכים שטרם נמצאה זיקתם הגלויה לתורה ולחכמתה האותנטית.

למסקנה זו אני מגיע לנוכח העובדה שהרא"ל מבקש להדגיש פעם אחר פעם שגם הנטייה שלו להיות קשוב לעולם ערכי חיצוני לזה של בית המדרש נובעת מתוך הלמידה. הוא מחפש את אותם ערכים, את אותן השקפות חדשות וחיצוניות לכאורה, בתוך הטקסטים התורניים, בתוך התורה עצמה (בבחינת שמות ה' שמקופלים באותיות התורה, כמובא בהקדמת הרמב"ן הנ"ל). כך במענה לשאלתו של הרב סבתו, שהפציר בו להסביר כיצד יתמודד עם שינוי ערכי שחל בחברה, שסותר, לכאורה, את ההנחיות ההלכתיות המקובלות: "למדתי את הסוגיה, עיינתי בה לעומקה, וחותרתי ליישר קו בין הנוגח המקובל כיום, ושאיני חושב שהוא מסתבר מבחינה מוסרית, עם מה שנאמר בסוגיה".²² עם זאת, הוא מוסיף וקובע:

21 *Leaves of Faith*, Vol. 1, p. 111

22 מבקשי, עמ' 81. בהמשך דבריו, ובעקבות הפצרה חוזרת ונשנית של הרב סבתו, מה, בסופו של דבר, הוביל לשינוי בהוראה של הרא"ל – המקור הערכי החיצוני או העיון התלמודי-הלכתי, הוא מוסיף ועונה, בעמימות מסוימת (שם, עמ' 84):

אני רוצה להאמין, שמה שר' משה פיינשטיין עשה, ואני בכוחותיי הדלים עושה לא פעם, במקרים שונים, בן התורה שבי הוא העושה זאת. אני רוצה להאמין שהכוח המעורר את השאלה הוא הכוח שבי המעריך תורה ומעריך ערכים חיצוניים. אני רוצה להאמין שכוח התורה הוא המניע אותי. והנה בדוגמה שלפנינו, מה הגיע אותי לדעיון הזה? המשנה עצמה, העיון שלי בה לאמתה.

על המתח בין תורת החסד לתורת אמת (כמו שרא"ל מכנה זאת) במשנת רמב"ן ראו *Leaves of Faith*, vol. 1, p. 83. עוד ראו H. Joel Laks, "Three Proposals Regarding the Relationship of Law and Morality in the Halakhah," *Jewish Law Annual* 8 (1989), pp. 53–70, להתמודדות עם השקפתו של הרא"ל בסוגיה.

יש דברי חכמה שניתן להשיג מהעולם החיצון. אני מודע לכך שהמושג 'דברי חכמה' הוא מושג מעורפל, קצת אמביוולנטי, צריך ללמוד מה היא חכמה, מה קשור לחכמה, מה בכלל לא חכמה. אבל אני חושב שיש דברים שהם משמעותיים.²³

עמדה זו, שהיא לכאורה פוליטית מבחינת ייחוס הערך התורני לחכמות ולתוצרי המדע והתרבות האנושיים, היא, למעשה, צמצום והסתגרות בתוך בית המדרש, ביצורו ושימורו באמצעות תפיסה חשדנית וזהירה ביותר כלפי כל הסובב לו.²⁴ הרא"ל מבקש להבהיר לתלמידיו לזכור תמיד היכן הוא הבסיס שלהם, מהו מקור האמת, תכני הנצח הבלתי משתנים ובלתי ניתנים לערעור, ולהיכן ניתן לשוטט לטובת העשרה וחזרה לתוך בית המדרש. במאמר ארוך ומעמיק מאמץ רא"ל את המינוח של האייק ופופר למצב הנפשי של הכניעה בפני השקפת עולם חיצונית, נייטרלית מבחינה דתית, לכאורה, שמטרפדת את היכולת הנפשית להתמקד בראת שמים, ה"מדעיות" (scientism).²⁵

אולם, למרבה הפלא, והרא"ל מדגיש זאת לא אחת, על אף שאת עיקר לימודו בנקודה זו, את הסקרנות והכמיהה לעולם רוח מלא, עשיר ומגוון, הוא אכן יונק מהרמב"ן, הרי שבכל הנוגע לתכני הלמידה, למסקנות העיון וההתבוננות בעולם, ואף בתורה, לא מוצא הרא"ל ברמב"ן מקור בלעדי, או אף ראשי.²⁶ זאת ועוד, התכנים שהרא"ל מבכר להותיר מחוץ לקוריקולום האישי שלו, ולמרחב ההשפעה של רמב"ן עליו, הם אלה שרמב"ן הכתיר כעיקרי תורתו הרעיונית, "דרך האמת" שלו. משנת הרא"ל נעדרת לחלוטין סממנים מיסטיים, ופרשנותיו הקבליות של הרמב"ן על התורה ובכלל לא רק נעדרות מתורתו, אלא שהוא "מדלג" עליהן במודע.²⁷

23 שם, עמ' 86.

24 אלן מיטלמן כינה עמדה זו בשם omni-sufficiency, קרי הלכה המספקת את כל צרכיה, הנורמטיביים-ליגליים והמוסריים-ערכיים, בסימפוזיון בעקבות מאמרו של הרב ליכטנשטיין "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?" עמדה שלדעתו מנוגדת להשקפתו של הר"ד סולובייצ'ק ולתשתית הרעיונית של הרא"ל עצמו, אם כי ביחס לרא"ל הוא מציג עמדה אמביוולנטית ודיאלקטית. על הבעייתיות שבהבנה זו, בשל היותה מניחה את המבוקש, ומקדשת את הערך החיצוני אך ורק כאשר הוא מקבל מעמד של ערך פנימי הצביע שם דניאל סטסמן. את הדיון, שהועלה לרשת האינטרנט ב-19/4/2012 באתר האגודה לפילוסופיה של היהדות (Association for the Philosophy of Judaism), ניתן לראות כאן: <http://www.theapj.com/symposium-on-aharon-lichtensteins-paper-does-jewish-tradition-an-ethic-independent-of-halakha/>. עוד ראו את הערתו של אשר מאיר בעניין, המצוינת שם.

25 Aharon Lichtenstein, 'Conetmporary Impediments to Yirat Shamayim,' in: Marc D. Stern (ed.), *Yirat Shamayim The Awe, The Reverence, and Fear of God* (New York: Yeshiva University Press, 2008), pp. 231–264.

26 ראו 75, p. 1, vol. 1, *Leaves of Faith*.

27 מבקשי, עמ' 44.

אינני יכול להסתפק בעצתו של הרמב"ן, מפני שקיום עצה זו היא דבר שבעליל אינו ניתן לגביי.

בכך אנו מגיעים להבנה, שלהלן נטען שהיא בנין אב ביחסו של רא"ל לרמב"ן, שהאחרון משמש מורה דרך רוחני, שמורה את תלמידו, הרא"ל, ראשי פרקים לחכם ומבין מדעתו, ולא מלמד שיטה עקבית מסודרת ומפורטת בעבודת ה' הרוחנית.²⁸

ד. רא"ל ופירושי רמב"ן: בין למידה, הסתייגות והתעלמות

גישה זו, הרואה ברמב"ן את אבי "ההשקפה" הנכונה,²⁹ מתירה לרא"ל ללמוד תורה מכל רב שימצא לנכון, והוא עושה זאת בעיקר מתורת הרמב"ם. זאת הן בהלכה והן במחשבה (במחשבה אף יותר מן ההלכה). את מכלול תפיסתו הערכית והמדינית משתית הרא"ל דווקא על תורת הרמב"ם, ולא הרמב"ן, ואף כאשר הוא מביא לבסוף את רמב"ן במספר

וכי אתה סבור שיש כיום עשרה אנשים שקראו את דברי הרמב"ן הללו על כתיבת התורה ברצף שמותו של הקדוש ברוך הוא, והם מבינים את דבריו? הרי הרמב"ן עצמו, בסוף ההקדמה, מורה לקורא לדלג על חלקים אלו מדבריו אם אין לו קבלה מרבו ... אני עושה כעצתו של הרמב"ן ומדלג.

עוד ראו שם, עמ' 45-46. וראו מאמרו של הרא"ל, 'לחיות על קידוש השם', ח"י בהם: על קידוש ה', אסופת מאמרים בעריכת י' אלפסי, גבעתיים תשס"ג, עמ' 64-66, שם מובאים דבריו של רמב"ן בהקשר ל"סוד גדול", והרא"ל שב ומדגיש שלא המקובל הוא הדובר כאן, כי אם "הצד הנגלה שבו". לנוכח דבריו אלה של הרא"ל אי אפשר להתעלם ממרכזיות הסוד דווקא בפירוש התורה של רמב"ן, כפי שמבטא זאת הלבנטל, על דרך האמת, עמ' 297-298, שם הוא דן בהכרעתו הספרותית של רמב"ן להכליל למעלה ממאתיים וששים קטעי סוד מובחנים בתוך פירושו, מה שהופך אותו לפירוש רב-רובדי בבירור. זאת ועוד, פרשנותו של הרא"ל להוראת הרמב"ן לדלג על קטעי הסוד שבספרו לא נבעה, כפי שמשמש בה הרא"ל, מעידוד לעסוק בסודות ובתובנות חוק-תוריים, איש איש לפי כשרונותיו ויכולותיו, כי אם מהכרתו שהסוד שנמסר בפירוש הוא תחום ידע סגור ומוגדר, שרק מסורת איתנה ומבוססת עשויה להעביר אותו על בוריו. ראו על דרך האמת, עמ' 311-316. עוד על כך ראו פדיה, הרמב"ן, עמ' 120.

קשה לאמוד עד כמה עמדה זו של הרמב"ן, ראיית התחום כסגור והרמטי, רחוקה מגישתו העקרונית ביחס לחירות הפרשנית של מורי ההוראה המוסמכים, לנוכח אי-בהירות מכוונת של הסקסט הקונוי המקראי, עליה מצביע אבי שגיא, נאמנות הלכתית: בין פתיחות לסגירות, רמת-גן תשע"ב, עמ' 68-75, ובמקומות נוספים בספרו.

עוד ראוי להצביע על הערתם של יעקבס ועופר, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 93-95, שהתראה והוראה זו של הרמב"ן איננה קיימת במהדורות הראשונות של ספרו, והן נוספו בשלב מאוחר יותר, יתכן שעל רקע תחושתו של הרמב"ן שיש המגלים פנים בגילוי סודותיו שלא כהלכה. והשוו פדיה, הרמב"ן, עמ' 152, הערה 80.

על כך יש להוסיף את אבחנתו המרתקת של בריל, במאמרו A. Brill, 'An Ideal Rosh Yeshiva: A Broad Overview of the Recent Volumes of Rav Aharon Lichtenstein's Thought,' *Edah Journal*, 5, 1 (2005), pp. 1-18, שם הצביע על הדחייה השיטתית של הקבלה אצל הרב ליכטנשטיין ועל הקריאה הסלקטיבית שלו בפרשנות הקבלית של רמב"ן, כחלק מהשקפה עקרונית אנטי-קבלית, בדומה למהלך אידיאולוגי-פרשני דומה שביצע הרא"ל כבר בעבודת הדוקטורט שלו על המשורר והתאולוג הנרי מור. ראו במיוחד שם, עמ' 9, הערה 18.

תודתי לידידי ד"ר אמיר משיח על חידודה של נקודה זו. 29

מועט, יחסית, של מקומות בעולמו הרעיוני, הוא איננו מהסס להסתייג מדבריו ומסקנותיו, לעתים אף בצורה נחרצת.

גם שניים מחידושי ותרומותיו הבולטים של רמב"ן לעולם התורה, האדרת תפיסת הבטחון המוחלט בבורא עולם בכל הנוגע לאתגרי החיים של היהודי, והיחס העמוק והמחויבות המוחלטת להתיישבות בארץ, כפרט וכציבור, נדחות בצורה עקבית בידי רא"ל, והוא לא רואה עצמו מחויב דווקא אליהן, חרף זיקתו האישית העמוקה לרמב"ן ולתורתו. מנגד, את הרמב"ן כמחנך, כמורה דרך רוחנית ודתית, מעצים הרא"ל.

דוגמה נאה לכך מצויה בהסתייגותו של רא"ל מפירושו של רמב"ן לפסוק באיוב (יג טו), 'הן יקטלני לו איחל', שמוכן על ידי רא"ל כביטוי של דבקות באל חרף קשיי המציאות, בשל הרצון ללכת בדרך האמת, הטוב והישר. זאת בניגוד לפירושו של רמב"ן, שרא"ל מצטט, הסובר שכוננת הכתוב היא "שיגמלני כצדקי בעולם הנשמות", קרי בקשת שכר וגמול.³⁰

זאת ועוד, בסוגיית הבטחון, שתופסת נפח חשוב בתורת רא"ל, בשל היותה אחד מחילאי האדם המודרני, לשיטתו, שתולה את ייחודה בהתקדמות טכנולוגית, רפואית וחברתית, ומתעלם מתחושת התלות בבורא, שכה נחוצה לשם תחזוקת עבודת ה' בצורה נאותה,³¹ מתעד רא"ל הסתייגות רבתי מעמדת רמב"ן, שסבר "ברצות השם דרכי איש, אין לו עסק ברופאים".³² רא"ל מייחס את הסלידה מפני גישה זו לר' חיים מבריסק שתלה דברים אלה בסופר מאוחר ולא ברמב"ן, והוא עצמו מתאר אותם כרחוקים מדרך המלך המקובלת במסורת היהודית.³³ זאת לעומת הגישה הרמב"מית, שרא"ל מבכר. וכך הוא מסכם: "דומני, שאותה גישה הדרשת פסיביות ותלות מוחלטת בקב"ה, אמנם יש לה בית אחיזה פה ושם במורשתנו. אבל ברור שתפיסת הרמב"ם היא המרכזית, והיא הרלוונטית ביותר לבני דורנו".³⁴

אולם, בצד כל אלה, הפתעה גדולה נכונה לקוראי תורתו של רא"ל בבואם לסוגיות בהן תרומתו של רמב"ן לספרות התורנית מהותית ויסודית, ואילו רא"ל מתעלם, כמעט

30 באור פניך, עמ' 163–164.

31 באשר לאיבוד תודעת התלות, וההתנתקות מקשר החיים המתמיד עם הבורא, ראו מבקשי, עמ' 107: "מי שמבחינה קיומית איבד את הקדוש ברוך הוא, זו התפוררות טוטלית, התפרקות. לאבד את הקשר לקדוש ברוך הוא זה לאבד טעם בחיים, זה לאבד את החיים עצמם, זו קטסטרופה". וראו שם, עמ' 108, במובאה מתוך עלון שבות בוגרים, יד (תשס"א).

32 להתעסקות מפורטת של רא"ל בנושא זה בשיעור בעל פה באנגלית, ראו http://www.yutorah.org/lectures/lecture.cfm/720899/Rabbi_Dr_Aharon_Lichtenstein/Q&A_#

33 באור פניך, עמ' 155.

34 שם, עמ' 156. זאת חרף הסתייגותו מעבודה דתית שמושפעת מדי מהרמב"ם, ושטיב הקשר שהיא מכוננת בין האדם לבורא הוא קשר של ידיעה, השגה. לטענת רא"ל, המסורת הדתית היהודית מקדשת את התלות, את תודעת הקשר הקיומי עם הבורא, ומעדיפה אותו על פני קשר של הבנה, השגה ושכלתנות. ראו מבקשי, עמ' 105–106. עוד ראו בשיחה שנשא הרא"ל בתאריך 7/12/2012 (סוכמה בידי דב קרול), הסתייגות של הרא"ל מתורת הישוארות הנפש של רמב"ן:

<http://pagesoffaith.wordpress.com/2013/01/10/4-on-the-afterlife/>

במופגן, ממסורות פרשניות מבית מדרשו של רמב"ן, ומייחס השקפות אלה לעצמו ולמקורות אחרים. ההמחשה הבולטת ביותר לכך היא שאלת הנהגות המערבית המודרנית, ששבה ונשנית אצל רא"ל, ונתפסת כמאיימת על דרך החיים התורנית הראויה. כך בפרק השישי במבקשי פניך, שכותרתו "קדושים תהיו כי קדוש אני", שעוסק בשאלת הנכחת רוח הקדושה בעולם, הרא"ל אינו מביא ולו פעם אחת את פירושו הידוע של רמב"ן, על קיומו של ה"נבל ברשות התורה".³⁵ זאת על אף שלאורך כל הפרק הוא מתחבט באשר לאופי הקדושה האפשרית בעולם האנושי.

אף בספר באור פניך יהלכון, בו מוזכרים דברי הרמב"ן בהקשר זה פעם אחת בודדת,³⁶ משתית הרא"ל את כל דרישתו לעבודת מידות מאוזנות, שתכליתה הרחקת האדם מהנאות העולם הזה ותאוותיו, וקידומו למחזו של כמיהה לרוחניות וקרבת ה', דווקא על תורת הרמב"ם.³⁷ הוא מעמיד את עיקר עבודת המידות דווקא על האיוון הכללי שהוא מוצא בתורת הרמב"ם, זו שמבקשת להמנע מקביעת מסמרות והוראות גורפות באשר לדרך התשובה וההתקדשות הכללית, ומציעה מסלולים שונים לקהלים שונים.

אולם עוד קודם לכן בספר תוקף הרא"ל את הנהגות כדרך חיים, גם אם היא "כשרה", ללא שום אזכור של דברי רמב"ן הידועים והיסודיים בסוגיה זו ממש.³⁸

35 כך דברי רמב"ן בפירושו לויקרא יט ב [ההדגשה שלי]:

ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות, כדברי הרב, אבל הפרישות היא המזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים. והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, אם כן ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמנת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בוזללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המתותרות."

וראו הסתייגות חלקית של רא"ל מפירוש קודם של רמב"ן (על ויק' יח ד), שמורה ומעודד לחיי פרישות, כדוגמת אלה של אלדיו הנביא – Defining – Aharon Lichtenstein, 'Law and Spirituality: Defining the Terms,' in: Adam Mintz and Lawrence Schiffman (eds.), *Jewish Spirituality and Divine Law* (New York: Yeshiva University Press, 2003), p. 17.

36 באור פניך, עמ' 223. וראו מאמר מוקדם של הרא"ל, 'מוסר והלכה במסורת היהודית', דעות, מז (תשל"ז), עמ' 5–20, שם מעמת רא"ל בין עמדת הרמב"ן והרמב"ם באשר לשאלת לפנים משורת הדין כשיטה בעלת תוקף הלכתי וכשאיפה מוסרית, ומנסה להציג עמדה הרמוניסטית של השניים.

37 ראו שם, עמ' 219–236.

38 ראו שם, עמ' 35–36; ולאחר מכן, שם, עמ' 245. על דברי רא"ל בעמ' 35, בהם הוא תוקף את ה"נהגות כשרה למהדרין" יש להרחיב במקצת. זאת בשל השוני בין הגרסה בעברית, המובאת שם, לזו האנגלית, שמוצגת במקומות שונים (ראו לדוגמה כאן: <http://vbm-torah.org/archive/develop/01develop.htm>, נבדק בתאריך 26/10/2013), בהרצאה שכותרתה Developing a Torah Personality, שכן שם מקדים רא"ל לדיברם את ההקדמה הבאה:

I mention this point particularly to an American audience. In recent years, one observes on the American scene a terribly disturbing phenomenon: the spread of hedonistic values, but with a kind of glatt-kosher packaging.

ההדגשה על החברה האמריקאית בהרצאה זו הובילה להתעוררות בקרב רבנים רבים בארה"ב, שביקשו ללכת בעקבות הרא"ל ולהדריך את קהילותיהם בדרך מתונה יותר של צרכנות ונהגות. ראו Rabbi Dr. Shmuly Yanklowitz, 'The Problem of Frum Hedonism,' *Jewish Journal*. לדוגמה:

זאת ועוד, במקומות רבים, גם כאשר מביא רא"ל את פירושי רמב"ן על התנ"ך או על התלמוד, הוא מבכר במודע פירושים אחרים על פניהם. הוא עושה זאת הן מתוך דחייה של מתודת הפרשנות של רמב"ן, והן בשל התנגשות בין פירושי לערכים שרא"ל מביא מחוץ לסוגיה הספציפית ולמקרה הפרשני שעומד על הפרק. ללא ספק, הדוגמה הבולטת לכך היא הסתייגותו של הרא"ל מהשקפותיו של הרמב"ן בכל הנוגע למצוות כיבוש ארץ ישראל שמוטלת על הפרט כמו גם על הכלל, כמבואר בהשגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, שכחת העשין עשה ד. הרא"ל אף הקדיש חלק נכבד ממאמר חשוב מפרי עטו להבהרת התנגדותו העקרונית ושרטוט החשש שלו מפני פירושו של רמב"ן בסוגיה זו.³⁹

אולם, תופעה זו איננה ייחודית למהלך חדשני של רמב"ן, בעל השלכות הלכתיות-פוליטיות-מדיניות בנות זמננו גרידא, כי אם חוזרת ונשנית גם בענייני מידות ודעות.⁴⁰

מכאן ניתן להבין גם את יחסו של רא"ל לביקורת המוסרית שנהג רמב"ן להעביר על מושאי פרשנותו, גיבורי התנ"ך והאתוס היהודי.⁴¹ בכלל, ההטמעה של ערכים מוסריים לתוך פירוש התורה, אולם כחלק מעולמה של תורה ולא כמשאב חיצוני ומיובא, היא שמעודדת את הרא"ל לנקוט דרך זו, ולהציב את המוסר כחלק מארגו הפעולה של תלמיד החכמים ומורה ההוראה בישראל.⁴² הוא לא פנוי לשמוע ביקורת מסוג אחר, מתוך עולם ערכים חיצוני, על גיבורי התרבות של העם היהודי. זו ביקורת בלתי לגיטימית ולא סבירה. אולם, ביקורת מבית מדרשו של הרמב"ן, בצלמו ובדמותו, עשויה לתרום תרומה

com, 4.6.2012 (http://www.jewishjournal.com/socialjusticerav/item/the_problem_of_frum_hedonism/); Rabbi Barry Gellman, 'Gentiles and Kiddush HaShem,' *Morethodoxy.com*, 28.7.2009 (<http://morethodoxy.org/2009/07/28/gentiles-and-kiddush-ha-shem-rabbi-barry-gelman/>).

39 'Diaspora Religious Zionism: Some Current Reflections,' in Chaim I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions* (New York: Yeshiva University Press, 2008), pp. 3–30. במיוחד ראו דבריו שם, בעמ' 9:

This is, I repeat, a bold thesis, and one which, despite my enormous admiration and respect for the Ramban, I have great personal difficulty in digesting.

40 כך ביחס לפרשנותו המקורית של רמב"ן על אודות הסכנה הרוחנית שבתכלת, שרא"ל מסרב לקבל בשל היותה בלתי פוריה מבחינת ההשלכות על העולם הרוחני האקסואלי בן-הדורנו. ראו Contemporary Impediments (לעיל הערה 25), עמ' 237–238.

41 ראו לדוגמה כיצד הוא מצטט את ביקורתו של רמב"ן על החשמונאים: *Leaves of Faith*, vol. 2, p. 8.

42 ראו את הדברים בצורה מפורשת ב-*Leaves of Faith*, vol. 1, p. 40. וראו שם, עמ' 42, ביחס להבחנה בין שיטת הרמב"ם בזה, שמדבריו ניתן ללמוד כי הרמב"ם מייחס ערך רב יותר למוסריות של שבע מצוות בני נח, קרי מוסר אוניברסלי, לעומת עמדת רמב"ן. עם זאת, מסקנת דברי רא"ל שם היא שהפער ביניהם קטן ולא משמעותי.

עוד ראו את הבנתו של רא"ל, בהשראת רמב"ן, ביחס להכרעתו המוסרית של ר' עקיבא, אבי הכלל הגדול של "ואהבת לרעך כמוך", בכל הנוגע לחייך קודמים לחיי חברך: "Jewish Philanthropy – Whither?," *Tradition* 42, 4 (2009), pp. 7–32.

משמעותית להעשרת עולם הרוח של התורה, ולפיתוח חוש מוסרי עדין ודק בקרב לומדי התורה.⁴³

ה. סיכום

לעניות דעתי, ניתן לראות ברמב"ן מודל אישי שהרא"ל מבקש ללכת בדרכו, בכל הנוגע ליחסי פנים וחוץ של בית המדרש ושל העולם האינטלקטואלי מסביבו.

אם נעמיק חקר עוד יותר ביחס לשאלת הלמידה וההשפעה ממקורות חיצוניים על האדם שמבקש לעצב אישיות תורנית ראויה לשמה, נגלה יחס אמביוולנטי ואפולוגטי של הרא"ל. יחס זה, לטעמי, משקף את המורכבות שמקריין הרמב"ן, שמאדיר את הכרת העולם והאדם, מחד גיסא, אולם איננו נתפס כמי ששאב את ידיעותיו ותורתו מחוץ לכתלי בית המדרש. יתכן שלפנינו דיאלקטיקה מתוחכמת של נסיגה מהריבונות ונסיגה מהנסיגה, כפי שהיטיב לנסח אבי שגיא,⁴⁴ בבואו לבחון את היחסים העדינים שבין האדם לומד התורה הבוחן את גבולות הצו האלהי לאדם המפרש את הצו האלהי וממלא אותו בתוכן, שתיהן פעולות הנובעות מהכרה בחיוב המעשה הדתי, וממבוכה נוכח מקומו של האדם כפרשן וכיוצא לו תוכן קונקרטי.

לאמור, חששו של הרא"ל מ"קידוש" תכני החול נתפס, מצד אחד, כמשתק, ומחייב קידוש רק של התכנים המקודשים ממילא, מעצם היותם פירות בית המדרש. אולם, מנגד, המצוקה נוכח הדלות היחסית, למראית עין, של התוצרים הערכיים-מוסריים שבית המדרש עשוי לנפק לפרקים, גוררת פעולה, הן של איתור עמדות מוסריות וערכיות חדשות הן פעולה פרשנית של אישושם למפרע מתוך הטקסט התלמודי-בית מדרשי.⁴⁵ כך, למעשה, ממלא איש התורה, לפי רא"ל, תפקיד של לומד, כנוע ומסור למסורת אבותיו, אך גם מאתר ו"צייד" של רעיונות חוץ-בית מדרשיים, הפועל לפרש ולחלץ מתוך בית המדרש את אמיתות ההווה. תנועת הכיוון, השחרור והכיוון-מחדש של בית המדרש מחוללת דינמיות מרתקת של רצוא-ושוב, שכל כולה חשדנות וחדשנות כלפי החוץ.

43 כך דבריו של הרא"ל במאמרו המונומנטלי, 'זאת תורת ההסדר', שהתפרסם בתחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 314-329, וכאן מובא מגרסתו שבאתר האינטרנט של ישיבת הר"עצין (<http://etzion.net>). במהדורה מתוקנת קמעה: "לעולם התורה יש אופנות משלו, ואופנת הרמב"ן על בראשית - הרמב"ן ככתבו, הנקרא בכנות, ומוכן ללא סרק וללא סייג - היא כרגע בשפל" (וראו הערת שוליים 9, שם; במהדורה הנדפסת זוהי הערת שוליים 8).

44 ראו אבי שגיא, על אחרים ואחרות, תל-אביב תשע"ב, החל מעמ' 166.

45 מעניין להשוות את הדברים לדבריו של רא"ל בשם רמב"ן על אודות הליך מינוי המלך, בו מתאגר צון העם, או אף דרישת העם, עם הצו האלהי, ורצון העם נתפס כקול שנוחץ לסובת מתן מעמד פורמלי למצוה. ראו מאמרו: "Communal Governance, Lay and Rabbinic: An Overview," in: Suzanne Last-Stone (ed.), *Rabbinic and Lay Communal Authority* (New York: Yeshiva University Press, 2006), p. 24.

יתכן שיש היבטים אישיים נוספים שמזינים את ההערצה האישית שחש הרא"ל לרמב"ן, שמא זה תהליך העלייה ארצה המשותף לשניהם, או הכמיהה ליהדות קונקרטי, לא גלותית, אך בעלת חוש מוסרי מפותח, או שמא יהיו אלה נקודות אחרות שלא עמדנו עליהן כאן. אולם, דומה שעיקרה של ההשפעה של תורת רמב"ן על רא"ל, כפי שביקשתי להראות, איננה כמורה מובהק, המדריך את תלמידיו בכל שעל וצעד בשבילי התורה, כי אם מורה דרך כללי, המספק כלים עקרוניים להתמודדות עם אתגרי השעה, כלים שניתן ליצוק לתוכם גם ממקורות אחרים, בזהירות ובאחריות. דומה שמן הראוי לחתום בסיום דבריו של הרא"ל עצמו, במאמרו 'זאת תורת ההסדר', שהוזכר לעיל:⁴⁶

בעמדו בדמעות על פיסגת הר הזיתים, כשהמראה העגום של "כל המקודש מחברו חרב יותר מחברו" משתרע לנגד עיניו, מה היה הרמב"ן נותן לעמוד בראש ישיבת הסדר?

אליעזר באומגרסן

האור הקדמון ועורו של לויתן

תפיסת התורה בקבלת ר' יצחק אייזיק חבר

במאמר זה¹ ברצוני לעמוד על שני נושאים אשר קשורים למשנתו של ר' יצחק חבר. המאפיין הראשון תוכני, והשני – מתודולוגי. ברצוני לטעון כי שני אלה מאפיינים את חוג התלמידים של הגאון מוילנא.

הנושא התוכני בו ברצוני לדון הוא מעמדה של התורה. ר' יצחק חבר מעצב את מעמדה של התורה באופן שונה מהמוכר בקבלה הלוריאנית. בהקשר זה, ברצוני לבחון את תיאורי התורה אצלו. מלבד בחינה זו, ברצוני לבחון גם את המתודה בה הוא מגיע לפירושים אלו. ר' יצחק חבר משתמש במגוון מקורות כדי ליצור פרשנות זו. ברצוני לטעון כי קיים חידוש הן במעמדה של התורה אצל רי"א חבר הן במתודה הפרשנית בה הוא מגיע לפרשנות זו.

א

נראה כי מקומה של התורה אינו מרכזי במסורת הלוריאנית של ר' חיים ויטאל.² התורה לא מוזכרת כחלק מתהליך האצילות, וכן הפעילות התאורגית מתמקדת בכוונות התפילה

1 מאמר זה הוא חלק מעבודת הדוקטור שלי על הקבלה בחוג תלמידי הגר"א, בהנחיית פרופסור בעז הוס, העוסקת בין השאר בהגותו של ר' יצחק אייזיק חבר. ברצוני להודות לפרופ' הוס על הערותיו המועילות.

2 בהתייחסותי למסורות הלוריאניות השונות, אני מתייחס למסורות כפי שנלמדו לאורך הדורות ולא לאופן כתיבתם. הנחתי היא כי ר' יצחק חבר להכיר את המסורות דרך הספרים שהוא מזכיר (ראו הערות 9, 10, 11), בלא התייחסות לדרך כתיבתם של הספרים או למקורותיהם. על אופן הכתיבה

ובקיום המצוות, ולא בלימוד התורה. הימצאותו המועטת של נושא זה אצל ר' חיים ויטאל בולטת לעומת מקומה של התורה כפי שהיא מוצגת בתפיסות הקבליות של חוג תלמידיו של הגר"א.³

על יחסם של תלמידי הגר"א למסורות הלוריאניות אין מקום להרחיב במסגרת זו.⁴ אסתפק כאן באמירה כי את קבלת הגר"א עצמו ניתן לכנות קבלה לוריאנית. המושגים העיקריים של קבלת הגר"א עומדים בדיאלוג מתמיד עם הקבלה הלוריאנית.⁵ כמו כן, נראה כי המוטיבים העיקריים של קבלת הגר"א לקוחים מן המקורות אשר פרנסו את הקבלה של האר"י.⁶ גם אם הגר"א לא ראה את האר"י כמקור סמכות מוחלטת, ברור כי רוב תלמידיו של הגר"א ראו כך את האר"י. ר' חיים מוולוז'ין, בספרו רב ההשפעה נפש החיים, מתבסס בראש ובראשונה על קבלת האר"י.⁷ ספרו המוכר ביותר של ר' יצחק אייזיק חבר, אשר בו נעסוק הוא פתחי שערים, אשר מהווה פירוש או סיכום של עץ חיים. אין ברצוני לדון בשאלה, מהן הנסיבות החברתיות אשר כמעט הדירו את התורה ממסורת ר' חיים ויטאל והכניסו אותה אל מסורת ר' ישראל סרוק. ברצוני להתמקד בשאלה, מהי הדרך הפרשנית אשר בה צעד ר' יצחק אייזיק חבר? כיצד הוא יוצר פרשנות לקבלה הלוריאנית אשר שמה את התורה ואת לימוד התורה במרכז הפעילות הדתית, תוך דחיקה לשוליים של פעילויות דתיות אחרות כמו קיום המצוות והתפילה אשר תופסות מקום מרכזי בקבלת ר' חיים ויטאל?

ב

אפשר להצביע על מספר הבדלים בין התורה כפי שהיא מוצגת במסורת הלוריאנית של ר"ח ויטאל לבין המסורת הלוריאנית של ר' ישראל סרוק.⁸ ברצוני להתייחס לקבלת ר"י סרוק כפי שהיא היתה מוכרת ונלמדה על ידי מקובלים באירופה במאות ה-18 עד ה-20.

של מסורת ר' חיים ויטאל ראו אביב"י, בנין אריאל; מרוז, גאולה. על אופן הכתיבה של מסורת ר' ישראל סרוק עיינו במאמריה של רונית מרוז בהערה 7; אביב"י, כתבי. נראה כי אף בספרים אשר נכתבו על התורה, כמו שער הפסוקים, אין מקומה של התורה רב. באופן מעשי הספרים המרכזיים אשר נלמדו ממסורת ר' חיים ויטאל הם עץ חיים ושער ההקדמות.

3 על מקומה של התורה אצל ר' מנחם מנדל משקלוב, ראו באומגרטן, תמונת.

4 על יחסם של תלמידי הגר"א למסורת הלוריאנית ראו אביב"י, קבלת; שוח"ט, קבלת.

5 אפשר לראות זאת מעיצוב ספרו של יוסף אביב"י, קבלת הגר"א. ספר זה, אשר מהווה את הספר המקיף היחיד עד כה העוסק בקבלת הגר"א, משווה בכל תחום את דברי הגר"א לדבריו של האר"י.

6 המקורות המרכזיים לעיצוב מושגים אלו בקבלת האר"י הם ספרות האדרות שבזוהר. הפירוש המרכזי לספרות הזוהרית של הגר"א הוא פירושו על ספרא דצניעותא. גם תלמידיו של הגר"א המשיכו לפרש את האדרות, ור' מנחם מנדל משקלוב פירש את האדרא רבא והאדרא זוטא ואדרא דמשכנא.

7 האר"י הוא המקור המצוטט ביותר על ידי ר' חיים מוולוז'ין בספר. יחסו לאר"י בנפש החיים שונה מיחסו המורכב אל קבלת האר"י בהקדמתו לפירושו של הגר"א לספרא דצניעותא.

8 על המסורת של ר' ישראל סרוק ראו שלום, סרוק; מרוז, סרוק; מרוז, אסכולת.

המקורות של ר' יצחק אייזיק חבר אשר שמורים למסורת ר"י סרוק, הם 'מאמר אדם דאצילות',⁹ עמק המלך¹⁰ וויקהל משה.¹¹

חשוב לציין כי ר"א חבר לא מזכיר את ר"י סרוק בשמו, אף על פי שבוודאי הכיר אותו. נראה כי הסיבה לכך היא ההבנה כי ההסתמכות על דבריו של ר"י סרוק מנוגדת להזרתו של ר"ח ויטאל לא להשתמש בדברי התלמידים האחרים, הזהרה, אשר ביצרה את סמכותו כתלמיד המוסמך וכמעביר היחידי של קבלת האר"י לעומת המסורות האחרות.¹² יכול להיות שר"א חבר מודע גם לפולמוסים אשר היו סביב חלק מהמקורות בהם הוא משתמש,¹³ ולכן הוא מעדיף להביא את המסורת ללא שם.

על ידי שימוש בדברי ר"י סרוק, יוצר ר"א חבר שינוי במעמדה של התורה בקבלה הלוריאנית.

אפשר לראות כי לעומת תורת האצילות של ר"ח ויטאל, מקומה של התורה מרכזי במסורת ר"י סרוק. תורת האצילות של ר"י סרוק פותחת בשלב אשר מקובל לראות אותו כשלב 'מוקדם' יותר בתהליך האצילות. לפי הפרשנות המקובלת לקבלת ר"י סרוק, הצמצום אשר מופיע במשנתו של ר"ח ויטאל הוא נקודה מאוחרת. השלבים המוקדמים של האצילות, אשר מופיעים אצל ר"י סרוק בלבד כונו במקומות רבים, וכן על ידי ר"א חבר, בשם 'עולם המלבוש'.

על פי תפיסתו של ר"י סרוק, כפי שהיא מוצגת בספרים שהזכרנו, השלב הראשון של האצילות הוא יצירת האות י' מתוך פעילות בתוך האלוהות. מהאות י' הקדומה נוצרו שאר האותיות אשר בונות בשלב מאוחר יותר את מלבושו של האל.¹⁴ בשלב זה קיימת פעולה אשר דומה לפעולת הצמצום, בה המלבוש מתקפל לשניים. חציו התחתון של המלבוש מתקפל ועולה על החצי העליון.¹⁵ התוצאה של צמצום זה היא כי המקום בו היה קיים המלבוש בשלב הקדום, נותר עתה ללא מלבוש.¹⁶ בחלל זה מתפתחים הפרצופים

9 על מאמר אדם דאצילות ראו ליבס, לדמותו, על יד הערה 105. החיבור נדפס בתוך הספר ויקהל משה. לפי ליבס, שם, קיים דמיון רב בין דבריו של ר' נפתלי בכרך בחיבוריו ובין החיבור 'אדם דאצילות'. מאמר זה היה מקובל מאוד ללימוד משנת ר' ישראל סרוק. ר' שלמה אלישבע מבסס עליו את חיבורו שער הפונה קדים העוסק בקבלת ר' ישראל סרוק (לש"ו, ספר הקדוש). ראו התייחסות מפורשת של ר' יצחק חבר, בית עולמים, עמ' 244.

10 לר' נפתלי בכרך. על ספר זה ראו ליבס, לקבלתו. ר' יצחק אייזיק מתייחס לספר זה בשטרטסים שבסוף פירושו לספר יצירה (עמ' 52).

11 לר' משה בן מנחם גראף. בתוך הספר פירושו של ר' משה גראף על מאמר אדם דאצילות. ראו התייחסות מפורשת של ר' יצחק חבר, בית עולמים, עמ' 509.

12 על סמכותו של ר' חיים ויטאל כמעביר קבלת האר"י ראו דברים בהקדמה לשער ההקדמות.

13 ליבס, לקבלתו.

14 על האותיות כשלב הראשון לעומת הנקודה כשלב הראשון ראו במאמריה של רונית מרח בהערה 8. וראו למודי אצילות, ג ע"א.

15 שם, ג ע"ב; עמק המלך, שער ב, אויר קדמון, פרק א.

16 ראו עמק המלך, שער ב; לימודי אצילות, ג ע"ב. אויר קדמון פרק ב'. אויר קדמון פרק א'.

והעולמות, כפי שהם מתוארים בכתבי ר"ח ויטאל. התחלתה של קבלת ר"ח ויטאל על פי תיאור זה היא בכניסת האות יו"ד מן המלבוש אל תוך החלל הפנוי.¹⁷ ההבדלים בין התיאורים המופיעים במסורת ר"י סרוק ובין אלה המופיעים במסורת של ר"ח ויטאל הוסברו, כאמור, על ידי הטענה שקבלת סרוק עוסקת בשלב הקודם למתואר בקבלת ר"ח ויטאל. עם זאת, נראה כי אפשר להסביר באופנים נוספים את ההבדלים בין המסורות השונות. אפשרות אחת היא להציע כי שתי המסורות מתייחסות לשלבים דומים בתהליך האצילות. אם בוחנים את המסורות השונות, אפשר לראות כי הן משתמשות במערכות מושגים אחרות לתאר את האצילות. ניתן להציע כי מסורת ר"ח ויטאל השתמשה בדימויים מתחום המקום, ביטויים אשר אפשר לכנותם ביטויים טופוגרפיים, וכן בביטויים אנתרופומורפיים. לעומת זאת, המסורת של ר"י סרוק השתמשה בדימויים מתחום האותיות והשפה.

מושג האותיות קיים גם בתיאורי האצילות של ר"ח ויטאל, אלא שקיים הבדל במקומם ההיררכי של האותיות בשרשרת האצילות. במסורת ר"י סרוק האותיות הן המופע הראשון בהוויה, הן קודמות לעולם, ואולי אף זהות עם האל. לעומת זאת, במסורת ר"ח ויטאל האותיות מופיעות בשלב מאוחר, רק לאחר הופעת אדם קדמון. אף נראה כי גם לאחר שמושג האותיות מופיע אצל ר"ח ויטאל, אין הוא תופס מקום משמעותי בתהליך האצילות.¹⁸

מושג נוסף אשר נובע ממרכזיותן של האותיות הוא מרכזיותה של השפה העברית. כיוון שהאותיות אשר יוצרות את המלבוש וקשורות לבריאה הן האותיות העבריות, הרי הן נתפסות כצורות מקודשות, ומכאן שהשפה העברית נתפסת כשפה מקודשת.¹⁹ המושג השלישי, אשר בו אעסוק במאמר זה, בנוסף על האותיות ועל השפה העברית, הוא תפיסתה של התורה. על פי מספר מקובלים אשר מעבירים את מסורת ר"י סרוק, התורה זהה עם המלבוש. בפתיחת לימודי אצילות מתוארת התורה כזה עם רל"א השערים אשר בונים את המלבוש: "ומתוך הנענוע כפי הניצוץ נבנית התורה שנבנית מרל"א שערים שהם רל"א אלפא ביתות ... א"כ מזה השעשוע נבנית²⁰ וזהו שורש לכל".²¹ קישור בין המלבוש ובין התורה, נותן לתורה מעמד קדום, מעמד אשר נמצא כבר במקורות רבים בספרות חז"ל²² ובספרות הקבלה הקדומה.²³ מקורות חז"ליים אלו

17 ראו לימודי אצילות, ג ע"ב: עמק המלך, שער ג, שער היו"ד, פרק א; אויר קדמון, פרק א.

18 קיימים זרמים אשר הדגישו את תפקיד האותיות בקבלת האר"י, כגון מקובלי ישיבת בית אל בירושלים. עם זאת, זרם זה לא התבסס על דבריו של ר' ישראל סרוק, וגם לא הדגיש את תפקידה של התורה בשרשרת האצילות.

19 ראו לימודי אצילות, יא ע"ב. דברים אלו מצוטטים בעמק המלך, שער שעשועי המלך, פרקים יח-נ. הכוונה לתורה.

20 לימודי אצילות, ג ע"א. על היחס בין התורה כפי מופעה בעולם ובין התורה אשר היא המלבוש ראו שם, ג ע"ב. ראו גם ויקהל משה (בתוך פירוש 'מסוה משה') עמ' לג, מז.

21 נראה כי המקור הבולט ביותר הוא דברי המדרש כי התורה קדמת לעולם (לדוגמה: מדרש בראשית רבה פ"א, ד). מקור זה, אשר לא מופיע בכתבי האר"י, היה מקור חשוב בקבלה הקדומה.

22 אידל, תפיסת התורה.

השפיעו על מקורות קבליים רבים, כגון ביחס למעמד התורה בספר הזהר²⁴ ובקבלת הרמב"ן.²⁵

אפשר לראות בהקשר זה את הפער במעמדן של המצוות והתפילה בין המסורות השונות. בתפיסה המקובלת אצל ר"ח ויטאל, התפילה והמצוות תופסות את המקום המרכזי בפעילות התאורגית. על פי תפיסה זו, התפילה ואף המצוות אינן יונקות את מעמדם מן התורה, אלא ישירות מהאל.²⁶ נראה שבמקורות אשר הושפעו מקבלת ר"י סרוק גם מעמדם של המצוות ישתנה. על פי תפיסה זו התורה היא הדבר הקדום, לתורה ולמצוות אין סמכות אוטונומית, אלא הן יונקות את סמכותן מהסמכות הקדומה, סמכות התורה. אפשר לראות כדוגמה לכך את דבריו של ר' חיים מוולוז'ין בנפש החיים.

ולא עוד אלא שגם אותה הקדושה וחיותו ואורן של המצוות שמקדשים ומחיים להאדם המקיימם, הוא נלקח ונשפע רק מקדושתה ואורה של התורה²⁷, כי המצוה לית לה מגרמה שום חיות וקדושה ואור כלל רק מצד קדושת אותיות התורה הכתובות בענין אותה המצוה, ויש לכוין גם זה הענין בכתוב, "כי נר מצוה ותורה אור", כענין הנר שאין לה בעצמה שום אור כלל רק מהאור המאיר בה.²⁷

כאשר ר"ח מוולוז'ין עוסק במעמדם של המצוות, ובפער בין מעמדם לבין מעמדה של התורה, הוא מציין כי המצוות מקבלות את סמכותן מכך שהן כתובות בתורה. ראייה זו של המצוות עומדת מול הראייה הנפוצה של המצוות, אשר רואה את קיום המצוות כרצון האל. ראייה זו משקפת קשר ישיר בין המצוות ובין האל, קשר אשר לא עובר דרך התורה. כפי שנראה בהמשך הדברים, מעמדה של התורה, כפי שהוא מעוצב בפרקים אלו בנפש החיים מסתמך על דבריו של ר"י סרוק.

ג

ברצוני להתייחס לשניים מספריו של רי"א חבר. הראשון הוא פתחי שערים והשני הוא בית עולמים. פתחי שערים מהווה פתיחה ומבוא לספריו של ר"ח ויטאל. בית עולמים הוא פירוש על האדרא רבא, ומשמש המשך למפעל פירוש ספרות האדרות מבית מדרשו של הגר"א.²⁸

24 על מעמדה של התורה בזהר ראו תשבי, משנת, עמ' שסג-תכח.

25 על המשמעות הקבלית של פרשנות התורה אצל הרמב"ן ראו פדיה, הרמב"ן, פרק א. נושא התורה שזור כמעט כל עיסוק ברמב"ן. ראו לדוגמה בספרה של חביבה פדיה ובספרו של הלברטל, דרך האמת.

26 על התפילה והמצוות בקבלת האר"י ראו קלוש, תיאורגיה; פיין, ייחודים.

27 נפש החיים, שער ד פרק ל. דברים אלו של ר' חיים מוולוז'ין הם חלק מסדרת פרקים אשר עוסקת בהבדל בין מעמדם של המצוות ובין מעמדה של התורה.

28 ראו אידל, בין הקבלה, עמ' 182. אציין כתוספת לדבריו של אידל כי קיימות עדויות שר' מנחם מנדל

פתחי שערים עוסק באופן מוצהר בקבלה מבית מדרשו של ר"ח ויטאל. פתיחתו של הספר עוסקת בצמצום הלוריאני.²⁹ המשכו של הספר דן בכניסת הקו³⁰ ובבניית הפרצופים השונים בתוך החלל הפנוי.³¹ פרשנותו של רי"א חבר לקבלה הלוריאנית בספר זה היא ייחודית, ומושפעת באופן מוצהר מפרשנותם של הרמח"ל ושל הגר"א. אין ברצוני לעסוק בשיטה הפרשנית שלו לקבלת האר"י במסגרת זו. ברצוני לציין למספר מושגים אשר בהם הוא משתמש בפתחי שערים, מושגים אשר לא קיימים בהקשר זה בתורת האצילות של ר"ח ויטאל. מושגים אלו מהווים חריגה מהמסגרת המתפרשת, ועל ידם אפשר לראות את הפער בין המפרש ובין הטקסט המפורש. המושגים שאביא קשורים למערכות המושגים של ר"י סרוק.

מושג ראשון וכללי המופיע אצל רי"א חבר, הוא ההופעה של 'התורה'. את השימוש של רי"א חבר במושג 'תורה', אפשר לבחון דרך בדיקת שימוש בדברי המדרש כי התורה קדמה לעולם אלפיים שנה. מדרש זה, אשר לא מופיע במסורות הלוריאניות של ר"ח ויטאל, מופיע אצל רי"א חבר ומקבל משמעות לוריאנית חדשה.

ו"ס מ"ש שהתורה קדמה לעולם ב' אלפים שנה. והם או"א [אבא ואמא] שקדמו לו"א [לזעיר אנפין], שכלל התורה הוא בכ"ח אותיות שהם בסוד אלף. והוא בסוד א"ב ותשר"ק הגלגל פנים ואחור. הם ב' אלפים סוד רכ"ב ב' מלואי אלפין. ואח"כ נתגלו בז"א בו' ימי בראשית שהוא ברא בוכרא דלהון שהוא ר' היוצא מרכ"ב ונעשה בכו"ר, והכל נכלל בישראל דרגא דז"א.³²

ר' יצחק חבר מציע פרשנות לוריאנית למדרש זה. על פי פירוש זה, קדימת התורה לעולם פירושה קדימה של פרצופי אבא ואמא לפרצוף זעיר אנפין. התורה היא פרצוף אריך אנפין אשר כולל את פרצוף זעיר אנפין. פרצוף זעיר אנפין מזוהה אצל רי"א חבר עם עולם העשייה, כלומר העולם כפי שהוא מוכר לנו.

תיאורה של התורה כאן מבוסס על תיאור התורה כבנויה באותיות. מושג התורה כאן לא מתייחס לתוכנה של התורה אלא לאותיות אשר מרכיבות את התורה. ההתייחסות אל האותיות כאן בעקבות ספר יצירה היא כחמרי הבניין של העולם. מדוגמה זו אי אפשר עדיין להצביע באופן ברור על חדירה של דברים של ר"י סרוק אל תיאור סדר האצילות על פי ר"ח ויטאל.

מושג אשר באופן ברור לקוח מדבריו של ר"י סרוק, ונמצא בפתחי שערים הוא המושג

משקלוב כתב פרשניות על אדרות נוספות. כמו כן, גם ר' יצחק אייזיק חבר כתב פירוש על אדרא דמשפטים.

29 פתחי שערים, שער א, נתיב הצמצום פתח א. אין ברצוני לעסוק כאן בשאלת פרשנותו הייחודית של ר' יצחק חבר לצמצום הלוריאני.

30 פתחי שערים, נתיב הצמצום פתח יא.

31 שם, שם, פתחים יא-יב.

32 שם, נתיב פרצוף או"א, פתח יז.

'עולם המלבוש'. מושג זה מופיע מספר פעמים בספר, ומהווה נימוק לשני נושאים עקרוניים. הנושא הראשון הוא השערים ושינויי השערים, והנושא השני הוא קיפול המלבוש.

הנושא הראשון קשור לשינוי בין הזמנים השונים בתוך תקופת ששת אלפי השנים בעולם. התנועה וההתפתחות בתוך תקופת העולם הזה, אשר בו שולט פרצוף זעיר אנפין, תופסת מקום מרכזי אצל ר"א חבר.³³ תנועה זו קשורה אצלו ליחסים בין האותיות השונות אשר מרכיבות את המלבוש, כאשר בכל תקופה שולט צרוף אחד של האותיות.³⁴ ההרכבות השונות של האותיות יוצרות לבושים אחרים של האלוהות. משמעותם של דברים אלו היא כי הפער בין ההתגלויות השונות של פרצוף זעיר אנפין תלוי בעולם המלבוש, אשר קודם למערכת הפרצופים הלוריאנית.³⁵ בדברים אלו מקשר ר"א חבר באופן ברור וגלוי בין דבריו של ר"י סרוק על תורת המלבוש ובין גלגול השערים של ספר יצירה.³⁶

וביאור דבר זה כבר אמרנו שגלגלתא דיליה³⁷ הוא הרצון הכולל כל הנתיבות והדרכים וכל הפרטים הנמצאים בו"א שנותנים כח מהות ונהגה לכל הנבראים, וזה ההפרש שבין ז"א לא"א, שא"א הוא הנותן מהות וכח הנהגה לנבראים בשלמות האמתי בסוד הנצחיות כמו שיהיה לע"ל באלף השביעי.³⁸ מה שא"כ בו"א הוא לפי הזמן של ו' אלפים שנה ולפי הבחירה, והשערות הם כחות ומאורות הנשפעים לנבראים, כל שער יש לו מאור וענין פרטי בבריאה בסוד כוכביא ומזלי דלית לון שיעורא. וגלגלתא הוא סוד הגלגל הכולל כל הכוכבים ומזלות, והוא כלל כל נשמות ישראל ונהגתם, והם ששים ושש נפש יעקב כמנין גלג"ל, ות"א הם אותיות התורה, והגלגל הכולל הוא ברל"א שערים פנים ואחור, וכל שער כולל כ"ב אותיות והם נכללים בשם הוי"ה המתחלק בסוד ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן כידוע בסוד עולם המלבוש. ולכן נקרא כל א' כוכ"ב שהוא הוי"ה וכ"ב אותיות.³⁹

לפי ר"א חבר, פרצוף זעיר אנפין מסמל את ששת אלפי שנות קיום העולם ואילו פרצוף אריך אנפין מסמל את האלף השביעי. מערכת היחסים בין ששת אלפי השנים ובין האלף השביעי מיוצגת על ידי מערכת היחסים בין דמותו של זעיר אנפין ודמותו של אריך אנפין. על פי הסבר זה, מערכת היחסים בין ששת האלפים ובין האלף השביעי אינה רק מערכת

33 שם, נתיב פרצוף א"א, פתח ז ופתח טו.

34 שם, נתיב פנימיות וחיצוניות, פתח יו.

35 שם, נתיב אורות אח"פ, פתח א.

36 שם, נתיב פנימיות וחיצוניות, פתח יז; נתיב גדלות זעיר אנפין, פתח נח.

37 הכוונה לגלגלתו של זעיר אנפין. ר"א חבר מרבה לעסוק בתיאורי דמותם של אריך אנפין ושל זעיר אנפין אשר מופיעים באדרות.

38 פתחי שערים, נתיב סדר הפרצופים, פתח ז; נתיב זעיר אנפין, פתח א.

39 שם, נתיב גדלות זעיר אנפין, פתח נח.

יחסים של סדר זמנים בו האלף השביעי מגיע אחרי ששת אלפי שנות קיום העולם. ר"א חבר מפרש בעקבות הסברו ההיסטוריוסופי של רמח"ל, כי היחס בין דמותו של זעיר אנפין ובין דמותו של אריך אנפין הוא היחס בין שתי הנהגות האל בעולם. על פי הסבר זה, פרצוף זעיר אנפין מסמל את הנהגת הזמן, ואילו פרצוף אריך אנפין מסמל את ההנהגה הנצחית. ההנהגה הנצחית שולטת ומנהיגה את ההנהגה הזמנית.⁴⁰ השאלה אשר בה עוסק ר"א חבר כאן ובמקורות רבים נוספים, בעקבות הרמח"ל, היא הסבר הדרך בה פרצוף אריך אנפין שולט בפרצוף זעיר אנפין, אך יחד עם זה משאיר את פרצוף זעיר אנפין כפרצוף עצמאי. שאלה זו היא אחת השאלות המורכבות בתפיסתו של הרמח"ל. עקרון הבחירה החופשית בתוך ששת אלפי שנות קיום העולם הוא אחד העקרונות המרכזיים בתפיסותיהם של הרמח"ל ושל ר"א חבר. מצד שני, הבסיס לתפיסתם הקבלית של רמח"ל ור"א חבר הוא כי העולם מגיע ליעדו אחרי ששת אלפי שנות קיום העולם.

ר"א חבר מסביר כי ההסבר לשאלה זו קשור לשערותיו של זעיר אנפין, וקושר מושג זה לתפיסות מבית מדרשו של ר"י סרוק. שערותיו של זעיר אנפין, אשר בהן עוסק ר"א חבר במקומות רבים, יונקות וקשורות לעולם הקדום, עולם המלבוש. עולם המלבוש הנעלם, אשר מלא שינויים על ציר הזמן, הוא המניע הנסתר של דמותו של זעיר אנפין. לפי דברים אלו, התשתית של קיום העולמות, והתפתחות של העולם לכיוון השלמות, קשורה לאותיות התורה. האותיות מהוות בראשונה את הבסיס לקיום העולם, אך יותר מזה, הן יוצרות את הדינמיות של העולם. הדינמיות של העולם מהווה את מרכז תפיסתם התאוסופית של ר"א חבר ושל רמח"ל. ר"א חבר לא מוצא בתפיסותיו של ר"ח ויטאל הסבר מספק להתפתחות העולם, ולכן הוא פונה אל תפיסותיו של ר"י סרוק. משנתו של ר"א חבר בנושא התפתחות העולם מסתמכת על חיבוריו של הרמח"ל. נראה כי ר"א חבר סובר כי הרמח"ל עצמו חייב להיסמך על דבריו של ר"י סרוק, וללא תפיסותיו של ר"י סרוק הרמח"ל אינו יכול לבסס את דבריו. עם זאת, הוא לא מציין דברים אלו באופן מפורש בתוך דברי רמח"ל.

ד

לעומת השימוש המוצנע בפתחי שערים בדבריו של ר"י סרוק, בבית עולמים משתמש ר"א חבר בתפיסותיו של ר"י סרוק באופן גלוי ומוצהר.⁴¹ ההבדל בשימושים השונים של ר"א חבר בדבריו של ר"י סרוק הוא אחד ההבדלים העיקריים בין הספרים. בפתחי שערים, תורת האצילות פותחת בתיאור הצמצום מבית מדרשו של ר"ח ויטאל, ואילו דבריו של ר"י סרוק מובאים כדי להסביר נושאים אשר לא יכולים להיות מוסברים על ידי ר"ח ויטאל בלבד. בית עולמים הוא פירוש על האדרא,

40 שם, נתיב פנימיות וחיצוניות, פתח יו; נתיב גדלות דו"א, פתח לו.

41 גם בבית עולמים לא מזכיר ר' יצחק חבר את ר' ישראל סרוק בשמו, אך כאמור הוא מזכיר בזמן את הספרים השונים אשר מזוהים באופן ברור עם דבריו של ר' ישראל סרוק.

ותיאור של סדר האצילות אינו מטרתו המוצהרת. עם זאת, הספר מסודר על פי סדר האצילות. סדר האצילות בבית עולמים מתחיל בעולם התהו,⁴² ממשיך לעולם העקודים⁴³ ולעולם התיקון,⁴⁴ ומשם ממשיך לתיאור הפרצופים – החל בפרצוף עתיק⁴⁵ וכלה בתיאור פרצוף הנוקבא.⁴⁶

לעומת דבריו בפתחי שערים, אשר באופן מוצהר מהווים פירוש לקבלת האר"י על פי המתודה של רמח"ל, בית עולמים לא עוסק במתודת פרשנות מבית מדרשו של הרמח"ל באופן מובהק, ואפשר לראות בו גם סטיות ממתודת פרשנות זו. נציין בהקשר זה כי בבית עולמים קיימות הפניות לפתחי שערים,⁴⁷ ולעומת זאת בפתחי שערים אין הפניות לבית עולמים, מה שיכול להצביע על כך כי פתחי שערים משקף הגות מוקדמת, ואילו בית עולמים משקף את הגותו המאוחרת יותר של ר"א חבר.

בבית עולמים מוקדשים דיונים שלמים לנושאים הקשורים במשנתו של ר"י סרוק. דיונים אלו מתמקדים בתיאור המלבוש עצמו, תיאור היחס בין המלבוש ובין שלבי האצילות השונים ותיאור היחס בין המלבוש ובין התורה. העיסוק של ר"א חבר בתיאור המלבוש מבהיר את העיסוק הרב הקיים בספר גם במקומה של התורה בתורת האצילות, וגם במשמעות תפקודה בעולם.

עיקר הדיון בתורת האצילות של ר"י סרוק מופיע תחת הכותרת 'עולם המלבוש' בדפוסים של הספר.⁴⁸ עם זאת, הדיונים בתורת המלבוש מופיעים גם באופן מרוכז במספר מקומות נוספים. גם בספר זה ר"י סרוק לא מופיע בשמו, אלא הדברים מופיעים בשם תלמידי האר"י.

ה

נראה כי השאלה המתבקשת על דבריו של ר"א חבר היא מקומו של העיסוק בעולם המלבוש בתוך סדר האצילות אשר מתואר בבית עולמים. מדוע העיסוק בספר זה במלבוש אינו ממוקם בתחילתו אלא כחלק מהעיסוק בפרצוף עתיקא קדישא?⁴⁹

נראה כי התשובה לשאלה זו קשורה לתפיסתו של ר"א חבר את עולם הדימויים של ר"י סרוק, ואת מערכת היחסים בין דבריו של ר"י סרוק ובין דבריו של ר"ח ויטאל. כפי שציינתי, הדעה המקובלת מיקמה את תורת האצילות של ר"י סרוק לפני תורת האצילות של ר"ח ויטאל וראתה בשני התיאורים רצף סיפורי, כשכל אחד מהתיאורים מתאר חלק

42 בית עולמים, עמ' 20

43 שם, עמ' 24.

44 שם, עמ' 27.

45 שם, עמ' 30.

46 שם, עמ' 461.

47 לדוגמה: בית עולמים, עמ' 20.

48 שם, עמ' 189.

49 העיסוק בפרצוף זה מתחיל בעמ' 30. העיסוק בעולם המלבוש מתחיל בעמ' 189.

מהסיפור הכולל.⁵⁰ הסבר זה יוצר רצף בין שני תיאורים אשר משתמשים בעולם דימויים שונה. עולם הדימויים של ר"ח ויטאל משתמש במרחב המקום כדי לתאר את האצילות, ואילו התיאור של ר"י סרוק משתמש במושגים מתחום האותיות כדי לתאר את האצילות.⁵¹ ר"א חבר אינו מתאר את היחס בין שני עולמות הדימוי כיחס של קדימה היסטורית. שני מרחבי התיאור על פי דבריו של ר"א חבר הם מרחבים אשר מתארים את האצילות באופן מקביל מתחילתה ועד סופה.

כך מתאר זאת ר"א חבר: "ואף שסוד זה המלבוש הוא לעילא לעילא כמו שנת[באר] במאמר אדם דאציל[לות] ובכתבי האריז"ל מ"מ כל מה שיש למעלה הוא רק בסוד השרש לבד ובכל עולם יש סוד המלבוש הזה".⁵²

מושגי המלבוש משמשים על פי דברים אלו של ר"א חבר לא רק כמאורע אשר אירע בשלב קדום של האצילות, אלא שפה נוספת אשר בה ניתן לתאר את היחסים בין האל ובין העולם. דבר זה מקביל לתיאור הצמצום והפרצופים בשפת המרחב של ר"ח ויטאל, אשר על פיה מדובר לא רק במאורע קדום, אלא אף בדגם של יחסים בין האל ובין האדם, אשר מתרחש בכל שלב בתהליך האצילות. על פי דברים אלו טוען ר"א חבר כי קיימות שתי מערכות של שפה אשר בעזרתן ניתן לתאר את כל תהליך האצילות ואת כל מערכת היחסים הקבילית בין האל ובין העולם. הראשונה היא מערכת התיאור של ר"ח ויטאל אשר משתמשת בשפת המקום, והשנייה היא מערכת התיאור של ר"י סרוק אשר משתמשת במערכת מושגים מתחום השפה, האותיות ואשר בה תופסת התורה מקום מרכזי.⁵³ בנוסף לשימוש בתחום השפה אשר מאפיין את משנתו של סרוק, ר"א חבר גם מקשר במספר מקומות את תורת המלבוש ותפיסתו את עניין שיעור הקומה. המלבוש הוא בצורת הלוּבש, ולכן קיים קשר בין המלבוש ובין המושג 'צלם אלהים'.⁵⁴ עם זאת, נראה כי ר"א חבר לא חולק על הדעה המקובלת כי תיאורי האצילות של ר"י סרוק קודמים לאלו של ר"ח ויטאל.⁵⁵ נראה כי את הקדימות שלהם ר"א חבר לא מפרש

50 כך נראה התיאור גם בעמק המלך וגם בחלקו הראשון של לימודי אצילות.

51 כך מתוארת תורת האצילות של ר' ישראל סרוק אצל ר' יצחק אייזיק חבר.

52 בית עולמים, עמ' 444.

53 נראה כי כיוון זה הוא גם הכיוון בו מתאר יהודה ליבס את קבלת ר"י סרוק. על פי הסבר זה ישנה הקבלה בין מערכת המושגים של ר"י סרוק ובין מערכת המושגים של ר"ח ויטאל (ליבס, כיוונים, עמ' 55-56 ובהערה 22). כמוכן שנקודת המוצא של טענות אלו היא כי ר"י סרוק הוא תלמידו של האריז"ל, כפי שטוענת רונית מרון. בהמשך לכך טוען יהודה ליבס (ליבס, לקבלות), כי הניתוק בין משנתו של ר"ח ויטאל ובין משנתו של ר"י סרוק נוצר בעקבות ההתנגדות שהיתה במקומות מסוימים לעמק המלך של ר' נפתלי בכרך. נראה, כי במקומות בהם לא היתה התנגדות למשנה קבלית זו, כמו אצל תלמידי הגר"א, לא היתה דחייה של קבלת ר"י סרוק וכנראה שהיתה חזרה אל ההסברים הקדומים אשר רואים את התיאורים של ר"ח ויטאל ושל ר"י סרוק כתיאורים מקבילים.

54 פתחי שערים, נתיב פנימיות וחיצוניות, פתח כד.

55 תפיסה זו קיימת הן בלימודי אצילות הן בעמק המלך. בספר לימודי אצילות כפי שהוא בפנינו כיום בדפוס, בדף יא מתחיל תיאור חדש של סדר האצילות, אשר שייך לאסכולת ר"ח ויטאל. זאת לעומת תיאור האצילות הראשון אשר מתאר את התחלת האצילות בתיאורו של ר"י סרוק. דווקא בתוך התיאור

כקדימות על ציר הזמן, אלא כקדימות רעיונית. ר"א חבר מתבטא בנוגע למערכת המושגים של ר"י סרוק, כי היא יותר פנימית, קרובה לבורא, ולכן גם יותר סודית, ולא התגלתה לכל תלמידיו של האר"י.

נראה כי דברים אלו קשורים לנושא כללי יותר – תפיסת הסמל אצל ר"א חבר, נושא אשר נכתב עליו מעט במחקר.⁵⁶ לענייננו נציין, כי אפשר שהדברים אשר אנו עוסקים בהם כאן הם תוצאה של ההפשטה שעושה ר"א חבר בפתחי שערים לכל מערכת המושגים של ר"ח ויטאל. ר"א חבר נותן פרשנות רדיקלית לפירושו של הרמח"ל למושגים הלוריאניים.⁵⁷ על פי פרשנות זו, אין למושגים הלוריאניים קיום אונטי, והם משמשים כמסמנים בלבד, בעיקר לתופעות במישור ההיסטוריה. המעבר הפרשני מתיאור המושגים הקבליים ממציאות אונטית למערכת מופשטת לחלוטין, מאפשר ביתר קלות קיומן של מערכות שונות ומקבילות של סמלים. על פי תפיסה זו של ר"א חבר, קיימות מספר מערכות של סמלים. מערכות אלו הן מערכות מקבילות אשר מתארות בשפה שונה את אותה מציאות עצמה.

נראה כי על פי סכמה זו הסביר ר"א חבר גם את היחס בין ספר יצירה ובין הקבלה הלוריאנית. ספר יצירה שייך לתיאור בשדה השפה של ר"י סרוק.⁵⁸ נראה כי חלוקה זו לשתי מערכות תיאורים מקורה במערכת הפרשנות של מורו של ר"א חבר, ר' מנחם מנדל משקלוב. ר' מנחם מנדל התמקד במערכת התיאורים אשר עוסקת בכתב וניסה לתאם בינה ובין מערכת התיאורים של ר"ח ויטאל.⁵⁹ לעומתו, ר"א חבר עסק בעיקר במערכת האצילות של ר"ח ויטאל.

שני נושאים מרכזיים מעסיקים את ר"א חבר בתיאור המלבוש. הראשון הוא מבנהו של המלבוש, והשני הוא הפעולה של יצירת מלבוש. כפי שאראה בהמשך, המלבוש מהווה על פי דברי ר"א חבר תיאור של כל שלב משלבי האצילות ולא רק תיאור של השלב הראשוני באצילות. רובד נוסף של פרשנות אשר קיים אצל ר"א חבר הוא פרשנות מוסרית אישית. על פי דרך פרשנות זו, אשר מצויה בעיקר בפרשנויות הקבלה החסידיות, התיאור הכללי אשר אפיין את העולם קיים גם במישור האישי.

השני מופיע תיאורן של האותיות. תיאורן של האותיות מופיע בלימודי אצילות כתיאור האותיות אשר קיימות ברשימו אשר נותר לאחר הצמצום. ר' נפתלי בכרך מצטט בעמק המלך את פירוש האותיות של לימודי אצילות אך כולל אותו כתיאור האותיות אשר מרכיבות את המלבוש. על חלקי הספר לימודי אצילות ראו בדיונים בהתפתחות משנת ר' ישראל סרוק בהערה 7.

ראו לדוגמה: פכטר, קבלת. 56

על פרשנותו של הרמח"ל לקבלת האר"י ראו לדוגמה: יעקבסון, תורת; רובין, תורת. נראה כי כאשר יוצא ר' שלמה אלישוב נגד הפרשנות הרדיקלית של תלמידי הרמח"ל לדברי רבם, כוונתו היא לדבריו של ר"א חבר (כך כתב גם משה צוריאלי, *אוצרות הגר"א*, עמ' 275). את דבריו של ר' שלמה אלישוב ראו לש"ו, *ספר הדעה*, חלק א דרוש ה סימן ז אות ד, עמ' 113. ראו עוד באומגרטן, *משנתו*, עמ' 41-25.

ראו לדוגמה, *פתחי שערים*, נתיב פנימיות וחיצוניות, פתח יז. 58

ראו באומגרטן, *תמונת האותיות*. 59

הראיתי כי קיימים שני מאפיינים בולטים לתורת האצילות של ר"א חבר בבית עולמים. הראשון הוא השימוש במושגים הקשורים למשנתו של ר"י סרוק, העוסקים במלבוש ובאותיות. המאפיין השני הוא התפיסה, כי תיאורי האצילות אשר מופיעים אצל ר"ח ויטאל ואצל ר"י סרוק אינם תיאורים של שלבי האצילות הראשונים בלבד, אלא הם תיאורים אשר מאפיינים את כל שלבי האצילות. את המאפיין השני, אשר רואה את התיאור של ראשית האצילות כפעילות חוזרת מיישם ר"א חבר לא לגבי מושגיו של ר"י סרוק בלבד אלא אף לגבי מערכת המושגים של ר"ח ויטאל. לפי הסבר זה, הצמצום הראשון הוא הדגם הראשון למערכת הצמצומים אשר יבואו אחריו, והצמצומים הבאים הם תוצאה שלו.

לפיכך, המלבוש הקדום של האל אינו רק שלב קדום באצילות, אלא קיים בכל אחד משלבי האצילות. את ההתממשות של המלבוש בכל שלב משלבי האצילות מתאר ר"א חבר בעזרת התורה. מערכת הדימויים של ר"א חבר את התורה מתייחסת למדרש בנוגע ללוחות הראשונים, אשר כתבם האל, המתוארים ככתובים 'אש שחורה' על גבי אש לבנה.⁶⁰ דימוי זה של האותיות השחורות אשר נכתבו על הרקע הלבן נדרש על ידי ר"א חבר בנוגע לתורה עצמה, ולמערכת היחסים בין הקלף ובין האותיות. לימוד זה נמצא כבר במדרש,⁶¹ כנראה בעקבות המדרשים על האותיות הפורחות באוויר, אשר נדרשו גם בנוגע ללוחות הברית⁶² וגם בנוגע לתורה.⁶³

המלבוש הקדום של האל הוא התורה הקדומה. בהמשך לכך, המלבוש הנוכחי של האל הוא התורה במופעה הנוכחי כתורה כתובה על גבי עור. המעבר בין התורה אשר עשויה מאור ובין התורה אשר עשויה מעור מהווה פרשנות של ר"א חבר למדרש אשר עוסק בבגדיו של אדם הראשון לפני החטא ולאחריו. "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, בתורתו של ר"מ מצאו כתוב כתנות אור אלו בגדי אדם הראשון".⁶⁴ על פי ההקבלה בין האדם ובין התורה, המעבר אשר עושה האדם בין העור ובין

60 ראו לדוגמה: תלמוד ירושלמי מסכת שקלים פרק ו הלכה ב, /והר ח"ג קלב ע"ב. ראו אידל, תפיסת התורה, עמ' 44 ובהערות 59 ו-60.

61 מדרש רבה שיד השיירים רבה פ"ה, ט"ו: "א"ר שמעון בן לקיש תורה שנתן הקב"ה היתה עוֹדָה של אש לבנה וכתובה באש שחורה".

62 פרקי דר"א, פרק מה. מדרש תנחומא כ"תשא, סימן כו.

63 עבודה זרה יח ע"ב: "מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו הביאורו וכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והגיתום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה... אמרו לו תלמידיו רבי מה אתה רואה אמר להן גליון נשרפין ואותיות פורחות".

64 מדרש בראשית רבה פ"כ, י"ב. במספר מקומות ההתייחסות אינה רק למלבוש של אדם הראשון, אלא לעורו ולגופו של אדם הראשון ממש. גם ר' יצחק אייזיק חבר מבין כך את המדרש, ראו לדוגמה: פתחי שערים, נתיב פנימיות וחיצוניות פתח כ"ה.

האור⁶⁵ מקביל למעבר שעושה התורה. על פי הפרשנות של רי"א חבר, ישנה זהות משולשת בין המלבוש של אדם הראשון, המלבוש של האל והתורה. עיקרה של זהות זו הוא הפער הקיים בין המצב האידיאלי של המלבוש לבין המצב הנוכחי של המלבוש, פער המעיד על הירידה במעמדו של אדם הראשון בין לפני החטא ואחריו.⁶⁶

וידוע שכל אדם נברא ע"י רל"א שערי פנים ורל"א שערי אחר וז"ס כתנות עור של אדה"ר שהי' כולל כל הנשמות ואח"כ כשחטא פגם במלבוש ונתלבש בכתנות עור וכן יעקב אבינו ע"ה שהיה שופרי' דאדה"ר⁶⁷ וכלל כל נשמות ישראל רוח המלבושים של אדה"ר ולע"ל [=לעתיד לבא] כתיב כי הליבשני בגדי ישע כו'⁶⁸ וכתיב עורי עורי לבשי בגדי תפארתך כו'.⁶⁹ ועל כל זה אמר וע"ד כד אתיהיבת אורייתא לישראל אתיהיבת באש שחורה⁷⁰ כו'.⁷¹

בדברים אלו של רי"א חבר אין הפרדה בין המלבוש ובין האדם אשר לובש את המלבוש. האדם הוא העשוי מרל"א שערים פנים ואחור. בהמשך לדברים אלו, המושגים כותנות אור וכותנות עור בהתייחסות לאדם הראשון לא מתייחסים למלבושיו של אדם הראשון אשר מוזכרים בתורה ואח"כ במדרשים,⁷² אלא לגופו של אדם הראשון עצמו. גופו של אדם הראשון כולל את מרחב הזמן והמקום,⁷³ לכן, הירידה אשר מתרחשת בגופו של אדם הראשון היא גם ירידה של העולם כולו. רי"א חבר מדגיש בהקשר זה את מעמדו של עם ישראל ואת מעמדה של התורה. התורה המקורית דומה לתורה הקדומה. גם בנוגע לעם ישראל מדגיש רי"א חבר את מצבו האידיאלי כקשור למלבוש העליון על ידי המושגים 'בגדי ישע' ו'בגדי תפארתך' אשר מתייחסים בפסוקים למצבו של עם ישראל לעתיד לבא.

הפער הקיים בין התורה ובין התורה הקדומה מתבטא אצל רי"א חבר בראש ובראשונה ביכולת של האדם להבין את התורה.

והאם לא היה האדם חוטא היה משיג התורה כפי שהיא כתובה במרום שהיא כולה שמותיו של הקב"ה ר"ל פרטי כוחותיו שכל שם הוא מורה על כח ופעולה כמ"ש

65 על המעבר במדרש ובקבלה בין העור ובין האור ראו לדוגמה: פדיה, אור.

66 פתחי שערים, נתיב פנימיות וחיצוניות פתח י"ח. ראו גם בשער י"ז שם.

67 בבא מציעא פד ע"א.

68 ישעיה סא י.

69 על פי ישעיה נב א: "עורי עורי לבשי עוך ציון לבשי בגדי תפארתך ירושלם עיר הקדש כי לא יוסף יבא בך עוד ערל וטמא".

70 וזהו ח"א קלב ע"ב: "וע"ד כד אתיהיבת אורייתא לישראל אתיהיבת באש שחורה על גבי אש לבנה".

71 בית עולמים, עמ' 191.

72 בראשית ג כא. ראו לדוגמה: במדבר רבה פ"ד, ח.

73 תגיגה יב ע"א.

בכ"מ.⁷⁴ והוא אור ראשון שבו צופה האדם מסוף העולם ועד סופו.⁷⁵ והוא בסדר אש שחורה ע"ג אש לבנה שהם הגויל המתחלק לשניים בסדר זו"נ.⁷⁶ ובמדרגה זאת היה אדה"ר משיח כבודו ית' נתון בתוך הג'ן סדרים⁷⁷ של אותיות התורה והיה נהנה מזיו הפנימי שבאותיות⁷⁸ שהם הנקודות שבו ... ולכן היה אדם הראשון בשיבתו של צופה מסוף האדם ועד סופו שהיה לבוש בכונות אור כמו למעלה מאורות של זו"נ.⁷⁹

בדברים אלו מקשר רי"א חבר בין חטאו של אדם הראשון ובין יכולת ההשגה של התורה. התורה הקדומה היא התורה אשר מופשטת ממרחב המקום והזמן, המקבילה לאדם הראשון במצבו האידיאלי אשר כולל את מרחב המקום והזמן.

ז

הפעילות התאורגית של האדם תתואר בשפה זו במושג המקורי של תפירת המלבוש, לעומת השימוש במושג קריעת המלבוש אשר מתייחס למעשה העבירה. על פי הסבר זה, האדם, על ידי קיום המצוות תופר את המלבושים. נראה כי במקורות אשר מהם שאב רי"א חבר לא היתה התייחסות תאורגית אל המלבוש, והשימוש במושגים תאורגיים בהקשר זה הינו תוצאה של הרכבת דברי ר"י סרוק עם דברי ר"ח ויטאל.

וכן הוא בכל עולם ובכל פרצוף הכל על סוד התורה ועל שם הוי"ה ית' שאריגת המלבוש הוא ע"י אותיות התורה ותפירתם וחיבורם ע"י שם הוי"ה וכמ"ש בתיקוני' אנת הוא דקשיר לון ומייחד לון⁸⁰ וכן הוא בנשמות ולכן כל התורה והמצוות הכל

74 = כמו שכתבנו בכמה מקומות.

75 תגיגה יב ע"ב. ראו גם את הדימוי אשר אותו עושה ר' יצחק חבר בין האור הראשון, לבין הגילוי הראשון ובין מלבושו של האל: שיח יצחק, דרוש לשבת שובה: "המה כווננו בדבריהם דברי חכמה עמוקה, והוא שידוע בכ"מ בזוהר הקדוש, שתיבת 'יהי אור', מורה על גניזת אור הראשון, 'שהי' אדם צופה בו וכו', ועמד וגנזו', והרחבנו הדבור בכ"מ בכונת מאמרם זה, שרצה בזה על פנימיות והאור של השמש, שהוא נשמתו, והוא נברא ביום הראשון, כמו כל הדברים הפנימיים, ועליו אמרו רז"ל 'שהאור נברא ממעטה לבושו יתברך', וגם על מאמר זה דבר הרמב"ם ז"ל בספרו, אבל גם בזה עמקו דבריהם מאד, וכונתם ומליצתם בזה הוא עמוק, ובא ושמע דברי אלקים חיים".

76 הכוונה כאן היא לחלוקה ההלכתית של הקלף לשניים לקלף ולדוכסוסטוס כפי שהוא מסביר בהמשך. דבר זה מהווה דוגמה נוספת להלך המחשבה של ר' יצחק חבר, אשר נותן משמעות קבלית לחלוקה תלמודית-הלכתית.

77 בתורה יש ג'ן (53) סדרים. ראו ת"ז סב ע"ב.

78 ר' יצחק חבר מפרש את זיו פניו של האדם כאותיות אשר נראים בפניו. קריאת האותיות בפניו של האדם היתה החכמה אשר ייחס ר' חיים ויטאל לאר"י ראו: ליבס, הכרת הפנים, בעיקר במקורות אשר בהערה 105.

79 חבר, פתחי שערים נתיב פנימיות וחיצוניות פתח י"ח.

80 ת"ז דף יז ע"א.

לעשות מלבושים לנשמה וכל פגם וקלקול העולמות הוא סוד קריעת המלבושים. והוא מ"ש הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו⁸¹ וז"ס קריעת המלבושים על מיתת אדם מישאל שכל נשמה הוא פרצוף ועולם שלם והוא מיתת המלכ' שנתפזרו האותיות כידוע וסוד קריעת המלבוש על אב ואם שיגלה עד לבו בסוד או"א י"ה של השם המלבישים עד תחזה וטבור מקום הלב והוא סוד פסיקת המלבוש חציו האחור מן הפנים וע"ז ש'נ' שעומדים מן הטבור ולמטה שבעולם התוהו נפלו שלא היו מושרשים בע"ק עצמו כמש"ל וז"ס פגם שם הוי"ה ית' כ"ז שעמלק קיים בעולם כמ"ש כי יד על כס י"ה שאותיות י"ה שבחצי המלבוש העליון נפסק מחציו התחתון ששם ב' אותיות ו"ה כידוע ולכן אחר ששאל השאיר אגג מלך עמלק חי ולא התרימים אז כתיב ויחזק בכנף מעילו ויקרע והוא קריעת המלבוש בחציו כמבואר ונתנה לדוד שהוא ימחה שמו של עמלק כמ"ש רז"ל משרא דסכינא במאי חבסי לה בקרנא דחמרא⁸² כמ"ש הגאון בפי' למאמרי סבי דבי אתונא⁸³ וכן בעת שנפרדו מלכות ב"ד אז במלכות ירבעם קרע אחיה המלבוש והוא ג"כ לסוד הנ"ל וז"ס ג"כ קריעת הבגדים כשרואים ס"ת שנשרף שהמלבוש הוא סוד התורה הקדומה כמבואר וכן על ברכת ה' שהוא החופף על המלבוש כמ"ש⁸⁴.

במרכזה של פסקה זו עומדת פעולה של תפירה וקריעה אשר מתייחסת אל הרבדים השונים בפירוש המלבוש. הערכת הדימויים המרכזית אשר בה משתמש רי"א חבר בפסקה היא ממרחב הדימויים של ר"י סרוק. המלבוש הוא מלבושו הקדום של האל. אל מלבושו של האל מתייחסת הפעילות התאורגית אשר נעשית על ידי האדם. עם זאת רי"א חבר יוצר מערכת של קישורים בין מערכת המושגים של ר"י סרוק ובין מערכת המושגים של ר"ח ויטאל.

כבר ציינו כי נושא קריעת המלבוש הוא חידוש של רי"א חבר. קריעת המלבוש על פי דברים אלו מתבצעת באמצעותו של המלבוש. רי"א חבר מקשר בין קריעת המלבוש באמצעותו ובין מערכת המושגים של ר"ח ויטאל. את החלל הפנוי לאחר הצמצום ממלאת דמותו של אדם קדמון. על פי התיאור של ר"ח ויטאל, אחר השבירה קיים הבדל בין ההתרחשויות בחציו העליון של אדם קדמון ובין ההתרחשויות בחציו התחתון. ההבדל העיקרי הוא כי כל השבירות והנפילות מתרחשות בחציו התחתון, ואילו חציו העליון, אשר מעל הפרסה, נשאר במקומו. רי"א חבר מתייחס במספר מקומות בהקשר זה להבדל אשר קיים בין חציו העליון של המלבוש ובין חציו התחתון. נראה כי מקורו של הפער אינו רק מתוך הדיון בקיפול המלבוש אשר קיים אצל ר"י סרוק, אלא כפי שאפשר לראות

81 זוהר ח"ב קב ע"ב. ראו שלום, לבוש; ליבס, פריקים.

82 בכורות ח ע"ב.

83 בכורות ח ע"ב, פירוש הגר"א לספרא דצניעותא פרק ה'.

84 בית עולמים, עמ' 191.

בפסקה כאן, מתוך יצירת הקבלה בין דבריו של ר"י סרוק על המלבוש ובין דבריו של ר"ח ויטאל על אדם קדמון.⁸⁵

במספר מקורות נוספים אפשר לראות כי ר"א חבר נוקט מתודה דומה ויוצר הקבלות נוספות בין מושגים של ר"ח ויטאל ושל ר"י סרוק. לדוגמה: ההקבלה בין הקלף והאותיות במשנתו של ר"י סרוק ובין המושגים אור פנימי ואור מקיף אצל ר"ח ויטאל, הקבלה אשר אליה נתייחס בהמשך.⁸⁶

כאשר ר"א חבר עוסק במושג קריעת המלבוש, אפשר לראות כי מושג זה קיים אצלו במרחבים שונים, אשר משפיעים זה על זה. ראינו כי הוא משתמש בדימויים מתחום הקבלה של ר"י סרוק ומקשר אותם למושגים מתחום הקבלה של ר"ח ויטאל. בהקשר זה משתמש ר"א חבר גם במדרש אשר עוסק בחלוקת שמו של האל ובשלמות כסאו של האל.⁸⁷

עיקרה של הפסקה הוא תיאורה של הפעילות התאורגית על ידי האדם, אשר פועלת במישורים אלו. הפעילות של האדם על ידי קיום מצוות ולימוד תורה מפורשת כפעילות תאורגית. פעילות זו של האדם פועלת ליצירה או לתפירה של המלבוש.⁸⁸ ר"א חבר מקשר לציר זה של תפירה וקריעה של המלבוש גם את הפעילות ההלכתית וגם את ההיסטוריה המקראית. הפעילות ההלכתית של קריעת המלבוש לאחר מות קרוב משפחה⁸⁹ נתפסת על ידי ר"א חבר כשיקוף של קריעה של גופו של האדם, אשר הוא המלבוש כפי שראינו למעלה. הדוגמה המובהקת לדבר זה היא קריעת המלבוש על ידי האדם בעקבות ראיית שריפת ספר תורה,⁹⁰ או בזמן חילול שמו של האל.

וז"ס הקריעה על ס"ת שנשרף שאז האותיות פורחות והוא סוד שבירת הכלים שנתפרדו האותיות שבתיקון ... ובעולם התווה אז אתלהטו בסט' דדינא לבד שם ב"ן והוא סוד שריפת התורה ע"י אש גבורות לבד, ולכן עי"כ נתפרדו האותיות ונפלו הכלים לתתא בעפר שתחת קרקע המשכן⁹¹ ונעשה אפ"ר

85 בהמשך המאמר אביא עוד כמה דוגמאות לכך.

86 בית עולמים, עמ' 190.

87 פסיקתא דרב כהנא, סוף פסקא ג': "כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם – לא השם שלם ולא הכסא שלם".

88 ראו בית עולמים, עמ' 244: "ולכן על ידי שהאדם שלם בכל תרי"ג מצוות רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת עושה מלבוש לנשמתו, שכל אדם הוא עולם שלם הנארג מד' אותיות הוי"ה הנ"ל ואז שם הוי"ה חופף עליו... וכל הבחי[נות] שדברו המקובלים בפרצופים האצילות הוא ג"כ הכל בנשמה של כל אדם, וכל עלי[נה] וירידה וקטנות וגדלות וזיווגים הכל הוא בנשמה, ובוה מדבר בס"י [בספר יצירה] ברל"א שערים פנים ואחור... ולכן יצירת האדם הוא ע"י רל"א שערים כמ"ש המקובלים".

89 מועד קטן, כב ע"ב.

90 שבת קה ע"ב.

91 עפר קרקע המשכן נזכר בתורה (במדבר פ"ה יז) בהקשר לעפר הנלקח לסוטה. בעקבות זה מוסברת לקיחת העפר כקשרה להיות העפר מקום הנחש והקליפות (ראו לדוגמה: פרדס רימונים, שער כ"ו פרק ה'; עץ חיים, שער ל"ו פרק ב'; אידל, גולם, עמ' 87-88). המשכן ובנייתו מתקשרים ביכולתו של בצלאל לצרף את האותיות שנבראו בהם שמים וארץ (ברכות נה ע"א). נראה כי את נפילת

פ"ך⁹² דינים⁹³ דו' מלכים ה"ג⁹⁴ כידוע ולכן צריך לקרוע בסוד קריעת המלבוש, וכן קריעה על מת שכל אדם שמת הוא בחי' ז' מלכים אצלו בסוד ואין שלטון ביום המוות⁹⁵ וז"ס תחיית המתים שאמרו רז"ל עתידים צדיקים שיעמדו בלבושיהן⁹⁶ שע"י דאתבלע ההוא וזהמא מנייהו אתתקן המלבוש, שבאמת אין מיתה בלא חטא⁹⁷ וכל צדיק יש איזה פגם ובחי' שבירה פרטיות במלבוש דילי' באיזו בחי' השייך אל הגוף, ולכן אף שיש להם שכר בעוה"ב מצד הנשמה שמתתקן מלבושה אבל בחי' הגוף אינו שלם עד תחיית המתים וכ"ז שהנשמה אינה שלימה צריכה להיות בגיהנם והוא נפילת הניצוצות תוך הקלי' ואז ע"י עונשים וגלגולים מתבררים הסיגים מהנשמה ואח"כ עולה למעלה ונעשה לנשמה מלבוש שלם.⁹⁸

בדברים אלו מסביר רי"א חבר את המשמעות התאורגית של קריעת ספר תורה. זו מתוארת בשפה הלוריאנית כשבירת הכלים.⁹⁹ הקריעה של האדם מתוארת כפעולה אשר משקפת את המתרחש בעולמות העליונים, אך בעת ובעונה אחת גם כפעולת בעולמות העליונים. ראיית האותיות אשר פורחות באויר מוזכרת כבר בתלמוד.¹⁰⁰ גם הקישור בין קריעת הבגד על אדם שנפטר ובין חובת הקריעה על ספר התורה מוזכרת כבר בתלמוד.¹⁰¹ רי"א חבר יוצר בדבריו זהות מוחלטת בין המושגים. הפעולה האנושית אשר במושגיו של ר"ח

הניצוצות אל מקום הקליפות שבעפר המשכן מתוארת בשפת המלבוש כנפילת האותיות לשם. דבר זה נסמך על היות המשכן בנוי מאותיות.

92 ראו שער מאמרי רשב"י, פרשת משפטים: "וזהו סוד פסוק וכבס האוסף את אפר הפרה כי היא הבינה האוספת אשר היא בסוד החוסם האוספת את הרוח לתוכה ומה שהיו בתחילה ה' גבורות שהם סוד פרה שרוצה לומר פ"ר ה' שהם ה' אותיות מנצפ"ך העולים פ"ר חזרו עתה להתאחד ונעשו אחד וזהו לשון אפ"ר רוצה לו[מר] פ"ר א'. לפי שכולן נכללו עתה כאחד בסוד החוסם ושם נתבסמו". על הקשר בין האפר ובין שריפה התורה ראו ר' חיים ויטאל, שער הכוונות, דרושי תיקון חצות דרוש א': "ותקח אפר מקלה ותשים על צמחך במקום הנחת תפילין גם תכוף ראשך ותחבק פניך בקרקע ממש ותכוין בזה על שריפת התורה שנעשית אפר", וכן בפרי עץ חיים, שער תיקון חצות, פרק ג'.

93 ראו ספר הליקוטים, פרשת וישב פרק מ"ח.

94 = ה' גבורות.

95 קהלת ח: "אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח ואין שלטון ביום המות ואין משלחת במלחמה ולא ימלט רשע את בעליו".

96 כתובות קיא ע"ב: "וא"ר חייא בר יוסף עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהן ק"ו מחטה מה חטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושים צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה". ראו גם חבר, ביאורי אגדות על דברי התלמוד שם.

97 שבת נה ע"א: "אמר רב אמי אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עוון". גישה זו בתלמוד טוענת על הקשר בין המוות ובין החטא.

98 בית עולמים, דף רכג עמ' ב'. ראו גם שם דף צה עמ' ב'.

99 בית עולמים, עמ' 151.

100 עבודה זרה יח ע"ב. ראו הערה 64.

101 מועד קטן כה ע"א: "דתניא רבי שמעון בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע למה זה דומה לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע".

ויטאל היא העלאת הניצוצות, נקראת בלשונו של רי"א חבר תפירת מלבושים. פטירה של אדם היא קריעה של גופו של האדם, אשר הוא היה המלבוש. תפירת המלבושים נתפסת לא רק כפעולה אישית, אלא גם כציר פעולה אשר מתרחשת במישור ההיסטורי. הפעולה במישור ההיסטורי מהווה את המאפיין העיקרי להגותו של רי"א חבר בפתחי שערים.¹⁰² על פי תפיסה זו של רי"א חבר, השלמות האישית יכולה להתממש רק במישור ההיסטורי, שכן במישור זה מתבצעת הבנייה של המלבוש העליון על ידי האדם.

ח

דוגמה נוספת לשימוש של רי"א חבר במושגים של רי"א סרוק אפשר לראות בנוגע למושג 'כפילת המלבוש'. לעומת המושגים 'תפירה' ו'קריעה' בנוגע למלבוש, שאינם מופיעים בספרות מבית מדרשו של רי"א סרוק שרי"א חבר מצטט,¹⁰³ הרי מושג 'כפילת המלבוש' מופיע במקורות אלו. על פי התיאור במסורת רי"א סרוק, לאחר תפירת המלבוש עולה חלקו התחתון של המלבוש ומתקפל על חלקו העליון. כך נשאר המקום אשר שם היה חציו התחתון של המלבוש פנוי.

רי"א חבר משתמש בשני הקשרים בנושא זה. הראשון בנוגע ליחסים בין שני חלקי המלבוש, והשני בנוגע לפער אשר קיים בין חציו העליון של המלבוש ובין חציו התחתון. החלוקה בין חסד וגבורה, מקורה על פי התפיסה הקבלית, בחלוקה שבין החלק הימני ובין החלק השמאלי בדמות האדם. רי"א חבר תולה חלוקה זו בשלב קדום יותר, והוא בחלוקה בין חציו התחתון של המלבוש ובין חציו העליון. כאשר המלבוש מתקפל, נוצר מגע בין החצי התחתון ובין החצי העליון. על ידי כפילה זו נוצרת דמות שלמה אשר מורכבת מימין ושמאל: "שאו נתחבר האחור והפנים ביחד וחיבור האותיות ונעשו תיבותיהם חיבורי האברים של פרצוף כללי".¹⁰⁴

בהמשך מבדיל רי"א חבר בין חלקו העליון ובין חלקו התחתון של המלבוש:

כי ידוע שבכל עולם יש פרסה מבדיל באמצע ומסלק האורות למעלה וכן באדם קדמון יצאו מפנימיותו ד' שמות ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן כידוע והם ע"ב ס"ג עד חציו עד הפרסה והוא חצי המלבוש העליון ומ"ה ב"ן מתחת הפרסה ששם עמידת עולם האצילות הנבנה הכל ע"י מ"ה וב"ן וסילוק האורות של תחת הפרסה למעלה הוא ממש כפילת עולם המלבוש ונשאר מקום פנוי לעמידת האצילות כמו בצמצום א"ס ב"ה ד' שמות של אדם קדמון ידוע שהם בסוד טנת"א והם הכל אותיות בציור

102 והקבלה בין הפעולה האישית לבין הציר ההיסטורי קיימת גם אצל רמח"ל. על פי רמח"ל השלמות האישית של זיכך הגוף לא יכולה להסתיים אצל האדם הפרטי, אלא כיוון שאין מיתה בלא חטא' תהיה רק לעתיד לבא. ראו לדוגמה: דעת תבונות, פסקאות נ"ג והילך.

103 נכון לעכשיו, לא מצאתי מקור למושגים אלו אצל ר' ישראל סרוק.

104 בית עולמים, עמ' 189.

הטעמי' וכן בנקודות ותגין כמ"ש בע"ח והוא סוד הדל"א שערי' פני' ורל"א אחור של אותיות התורה וכמו שלעולם אדם קדמון מחציו ולמעלה לא נתגלה כלל והוא סוד חצי מלבוש הפני' לכן לא באו בגילוי תורה רק אותיות ותגין לבד משא"כ טעמים ונקודות הם רק בקריאה במחשבה לבד.¹⁰⁵

גם בדברים אלו יוצר רי"א חבר הקבלה בין דבריו של ר"י סרוק ובין דבריו של ר"ח ויטאל. על פי מסורת ר"י סרוק, השמות ע"ב ס"ג ב"ן מ"ה כתובים על שפת המלבוש.¹⁰⁶ ארבעת שמות אלו עומדים מול ארבעת החלקים של האות – אותיות, תגין, טעמים ונקודות. כפילת המלבוש יוצרת פער בין שני השמות העליונים ע"ב וס"ג ובין השמות ב"ן ומ"ה.

בין חציה העליון של דמות אדם קדמון ובין חציה התחתון עומדת פרסה אשר מבדילה ביניהם. חציו התחתון של אדם קדמון הוא גלוי לעומת חציו העליון אשר הוא נסתר. ההקבלה מתבטאת בגופו של ספר התורה, שכן האותיות והתגים כתובים על ספר התורה לעומת הטעמים והנקודות שאינם כתובים עליו.

ט

עד כאן עסקתי בשאלת מקומה של משנתו של ר"י סרוק בתוך קבלתו של רי"א חבר, תוך התמקדות במעמדה של התורה. על פי הדברים שהבאתי, מעמדה של התורה נגזר ממעמדה בתהליך האצילות. מעמד זה מתייחס לפן הלא סמנטי שבתורה.

בהמשך לתפיסה זו של התורה התגבש גם היחס אל לימוד התורה. דבר זה ניכר באופן ברור אצל ר"ח מוולוז'ין, אשר מצוטט רבות בספריו של רי"א חבר.¹⁰⁷ על פי דבריו של ר"ח מוולוז'ין, מעמדו של לימוד התורה נגזר באופן ישיר מתפיסת המלבוש של ר"י סרוק.¹⁰⁸

שער ד' של נפש החיים עוסק במעמדו של לימוד התורה.¹⁰⁹ ספר זה עוסק בדרכים השונות של העבודה הדתית. שער א' עוסק במצוות, שער ב' עוסק בתפילה, ואילו שער

105 בית עולמים, עמ' 190.

106 ראו 'סדר הרל"א שערים מבעל הפרי יצחק', ספר יצירה, עמ' 44.

107 לדוגמה: פתחי שערים נתיב הצמצום פתח ג', נתיב מ"ן ומ"ד פתח י', נתיב פנימיות וחיצוניות פתח ט'.

108 דברי כאן הם הרחבה של הערה במאמרי תמונת האותיות, הערה 45.

109 על מעמדו של לימוד התורה בספר נפש החיים ראו לאם, תורה; מגיד, דקונטרס קציה. אין ברצוני לעסוק כאן בתפיסת התורה בספר נפש החיים, אלא בקשר בין לימוד התורה ובין קבלתו של ר' ישראל סרוק בלבד. נראה כי לתפיסה זו של התורה בנפש החיים, כקשורה למשנת ר' ישראל סרוק, היתה השפעה על אופיו של לימוד התורה גם בישיבת וולוז'ין. דוגמה אחת לכך היא ההתייחסות השווה לכל חלקיה של התורה. ראו טיקוצ'נסקי, דרכי, פרק ראשון, ובהפניות שם.

ד' עוסק בלימוד התורה. מרכזו של הספר הוא חזיון מעמדו של לימוד התורה לעומת המצוות והתפילה.¹¹⁰ כאשר ר' חיים מסביר את עדיפותו של לימוד התורה על קיום מצוות ועל תפילה הוא כותב:

וגם כי שרשה העליון של התורה הקדושה הוא בעליון שבהעולמות הנקראים עולמות האין סוף, סוד המלבוש הנעלם הנזכר בסתרי פליאות חכמה מתורת רבינו האריז"ל, שהוא ראשית סוד אותיות התורה הקדושה, וכמו שכתוב, "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז", וזהו שאמרו ז"ל, שקדמה לעולם, היינו גם מכל העולמות כולם, שהרי אמרו,¹¹¹ שקדמה לכסא הכבוד, והאמת שקדמה כביכול גם לעולם האצילות יתברך כנ"ל אלא שהאצילות נקרא אין, ומסוד הכסא מתחיל סוד השיעור קומה כביכול, לכן אמרו שקדמה לכסא הכבוד, ולכן בה נאצלו ונבראו כל העולמות עליונים ותחתונים, כמו שכתוב, "ואהיה אצלו אמון"¹¹² ואמרו ז"ל, אל תיקרי אמון אלא אומן וכו', ובמשלי רבתא¹¹³ "חכמות בנתה ביתה" זו התורה שבנתה כל העולמות.¹¹⁴

נושא הדיון כאן הוא היחס בין מושג הדבקות ובין לימוד התורה. ר"ח מוולוז'ין ביסס בפרקים הקודמים את משמעותה של הדבקות, משמעותה של התפילה ומשמעותן של התורה והמצוות. לגבי התורה והמצוות, ר"ח מוולוז'ין מבסס את מעמדם התאורגי על דמותו של אדם קדמון. כך הוא עושה בנוגע למצוות בשער א',¹¹⁵ וכך הוא עושה בנושא התפילה בשער ב'.¹¹⁶ דבר זה מסביר את עדיפותה של התורה על התורה והמצוות. התורה והמצוות קשורות על פי ר' חיים למושג 'עולם', המתייחס לשלב המאוחר לצמצום. בתוך העולם ישנו אדם קדמון, אשר נותן את התוקף למעמדן של התורה והמצוות. גם כאשר עוסק ר"ח מוולוז'ין בנושא הדבקות הוא מעגן זאת במושגים אשר בתוך מושגי ה'עולם' וה'מקום'.¹¹⁷ מושגים אלו קשורים למסורת ר"ח ויטאל, ועל פי התיאור ההיסטורי של ר"ח מוולוז'ין ממוקמים אחרי הצמצום עליו כותב ר"ח ויטאל. העיסוק בשאלת הדבקות מול לימוד תורה, אשר נדונה בראשית השער הרביעי של הספר, תלויה בשאלת האימננטיות האלוהית בתוך העולם. נושא האימננטיות האלוהית בתוך העולם

110 ראו גרוס, תפיסת עולמו; אייזמן, מבנה.

111 בראשית רבה, פ"א, ד.

112 משלי ח ל.

113 מדרש משלי רבה פ"ט.

114 נפש החיים, שער ד פרק י. ראו גם פרק כו.

115 המצוות בחלק א' מסודרות על פי סדרו של אדם קדמון. ראו נפש החיים, שער א' פרק ו'.

116 נפש החיים, שער ב' פרק ה'.

117 על מושג המקום ראו: רוס, שני פירושים; פכטר, אקוסמיזם; רחנברג, תורת. מושג זה של 'מקום' אשר נדון בספר נפש החיים באריכות, מתייחס באופן מובהק למושג 'מקום' אשר לקוח מתוך מסורת הצמצום של ר' חיים ויטל.

נרון על ידי ר"ח מוולוז'ין על ידי דיון במערכת המושגים של ר"ח ויטאל. בקטע שהבאתי, מעגן ר"ח ויטאל את מעמדה של התורה ושל לימוד תורה כקודם לשאלת הדבקות. נושאי הדבקות והאימננטיות בעולם קשורים למערכת המושגים של ר"ח ויטאל, ואילו התורה קשורה לעולם המלבוש ולמערכת המושגים של ר"י סרוק. לפי הסבר זה של ר"ח מוולוז'ין, מעמדו של הקשר בין האדם ובין האל דרך התורה יהיה תמיד גבוה ממעמדו של הקשר הנפשי בין האדם ובין האל.

לפי דברים אלו, על פי ר"ח מוולוז'ין, מעמדה של התורה ושל לימוד התורה נובע מעליונותה של קבלת ר"י סרוק על קבלת ר"ח ויטאל. השלכה של דבר זה אשר ציינו לעיל היא, כי מקור הסמכות של המצוות אצל ר"ח מוולוז'ין היא התורה, ולא היותן של המצוות רצונו של האל.

נראה כי תפיסה זו של ר"ח ויטאל את התורה, תפיסה אשר מקורה הוא במספר אמירות של הגר"א, היא המקור לדבריו של ר"א חבר אשר בהם אני עוסק במאמר זה. ר"ח מוולוז'ין מקדיש בנפש החיים מקום רב לתורה. עם זאת, העיגון התאולוגי הקבלי של עיסוק זה ועדיפותה של התורה על התפילה והמצוות הוא קצר. נראה כי ר"א חבר מרחיב את דברי ר' חיים, ומעגן אותם בתפיסותיו של ר"י סרוק.

,

עד כה עסקתי בתפיסת התורה כאובייקט לא סמנטי אצל ר"א חבר ור"ח מוולוז'ין. הראיתי כי אצל ר"ח מוולוז'ין קיים מעבר ישיר בין מעמדה של התורה בקבלת ר"י סרוק ובין מעמדה של התורה כספר נלמד. ברצוני לעסוק כעת בכמה השלכות בדבריו של ר"א חבר לגבי התורה כספר נלמד.

הראיתי גם כי ר"א חבר השווה בין השגת התורה ובין מעמדו של האדם. במוקדה של אמירה זו היה המדרש אשר השווה בין המושגים כותנות עור וכותנות אור. על פי מדרש זה התייחס ר"א חבר לשני מצבים של התורה, תורת אור אשר כתובה ב'אש שחורה' על גבי אש לבנה' ותורת עור, כאשר הביטוי 'עור' מתייחס לחומר אשר ממנו עשוי ספר התורה, ובמקביל לשני מעמדים של האדם. מעמד קדום של האדם כבעל 'אור' ומעמד מאוחר של האדם כבעל 'עור'. על פי פירושו של ר"א חבר, שני מעמדים אלו של התורה ושל האדם אינם מייצגים שלב קדום באצילות בלבד, אלא גם את המצב הנוכחי של האדם. האדם עוסק על ידי פעילותו התאורגית, אשר מרכזתה היא לימוד התורה, בתפירתו של המלבוש, פעילות אשר מקבילה לחזרה אל המלבוש הקדום.

כפי שצינו, תפיסת הקבלה הלוריאנית של ר"א חבר בעקבות הרמח"ל, היא תפיסה היסטורית. על פי תפיסה זו, המושגים אשר בהם עסק האר"י הם מושגים אשר מייצגים מאורעות או תהליכים על ציר ההיסטוריה. בתחילתו של מאמר זה הראיתי כי התהליכים ההיסטוריים מתרחשים ומונעים על ידי הפעילות אשר קיימת בתחום האותיות וצירופי האותיות. ההזדהות בין הפעילות אשר מתוארת בספר יצירה ובין הפעילות אשר מתרחשת בתוך המושג תורה, יוצרת את המשמעות אשר קיימת על פי ר"א חבר ללימוד התורה ולחידושי תורה.

לפי דברים אלו של רי"א חבר, בתוך ששת אלפי שנות קיום העולם¹¹⁸ לא יכולה להיות הבנה אמיתית של התורה. ה'עור' של האדם ושל התורה אשר קיים בתקופה זו נדרש על ידי רי"א חבר כעולה אשר חופה ומסתירה את האור הפנימי.¹¹⁹ התורה הקדומה זהה בהקשר זה עם האור הקדום.¹²⁰ זאת לעומת מופעה הנוכחי של התורה אשר היא תורה נסתרת, אשר מכוסה על ידי העולה.

ועורו של לויתן הוא לבוש החיצון שלו,¹²¹ שהתורה והמצוות נתלכשו בלבוש גשמי,¹²² כמו שניתן לנו לעשות, והוא עיקר הבחירה והמעשה, ולכן מזה יה' נעשה סוכה לצדיקים, שהוא חיבור כנסת ישראל עם אביהם שבשמים, חיבור ב' הנוני,¹²³ והוא חיבור שם הויה בשם אדני, שהוא מציאותו ברצונו הפונה לנבראים, שמהוה את הכל, והשראת ממשלתו בישראל ועלייתם לתהילה ולשם ולתפארת, שנודע לכל שהוא מלכנו ואדוננו,¹²⁴ ולכן סוכה, תוכו שם הויה,¹²⁵ וסביבו שם אדני,¹²⁶ והוא מ"ש שם שהשאר פורשו על חומות ירושלים, וחיו מבהיק מסוף העולם עד סופו,¹²⁷ ר"ל שאז בימות המשיח יהנו כל העולם מזיו אור התורה, כמ"ש "הלכו גויים לאורך",¹²⁸ וכתוב "בית יעקב לכו ונלכה באור ה'",¹²⁹ וכתוב "הלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה בהר ה' וירנו מדרכיו"¹³⁰ וכו', וכן לעולם הבא באלף השביעי שיתבטל הנחש וכן הסומא מן העולם ויתגלה יחודו ויתברך מעור של לויתן אור, וכן יתגלה אז יחוד אור התורה העליונה הגנוזה בחכמה עליונה, מה שעתה נתלכשה בלבוש גשמי, ונדרשת בע' פנים, ויתהפך מעור לאור, ודי בזה.¹³¹

- 118 מושג זה של 'ששת אלפי שנות קיום העולם' מרכזי מאוד אצל ר' יצחק חבר, אשר הסביר את מסורת ר' חיים ויטל בצורה היסטוריוסופית.
- 119 פתחי שערים, נתיב פנימיות וחיצוניות פתח כ"א. בית עולמים, עמוד 40.
- 120 פתחי שערים, נתיב פרצוף א"א פתח י"ט.
- 121 על מערכת הדימויים של הלויתן, ראו אצל ליבס, תלמידי; ליבס לדמותו.
- 122 הכוונה בעולם שאחרי חטא אדם הראשון.
- 123 הכוונה לשתי אותיות הנו"ן אשר מקיפות את הפרשיה בתורה של "ויהי בנסע הארון" (במ' י סה). שני נונים אלו נדרשים על ידי ר' יצחק חבר כסוד פנימיותה של התורה.
- 124 יחוד שמות אדני" ויהו"ה מוסבר על ידי ר' יצחק חבר כייחוד בין הידיעה על האלוהות האוניברסאלית הבוראת את העולם והידיעה על האלוהות המיוחדת לעם ישראל.
- 125 האותיות האמצעיות במילה סוכה הן כ"ו = 26 = יהו"ה.
- 126 האותיות החיצוניות במילה סוכה הן ס"ה = 65 = אדני".
- 127 בבא בתרא עה ע"א.
- 128 ישעיה ס ג. המילה 'ננה' שבפסוק מלמדת על פי התלמוד (בבא בתרא עה ע"א) על האור אשר יבהיק מירושלים, אשר על פי דברי ר' יצחק חבר הוא עורו של לויתן אשר עליו מדובר בתלמוד.
- 129 ישעיה ב ה. נראה כי המילה המרכזית בהבאת הפסוק כאן היא 'אור'.
- 130 ישעיה ג: "הלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".
- 131 שיח יצחק, 'דרוש בעניין ב' נונים של יהי בנסוע הארון' אות קע"ז.

גם בדברים אלו יוצר רי"א חבר קישור בין התורה כאובייקט ובין המושג 'לימוד תורה'. לדבריו, אופיה המשתנה של התורה עומד ביחס ישיר ליכולת לימוד התורה, ולאופיו של לימוד התורה. המופע הנוכחי של התורה הוא מופע של התורה כקשורה להסתר,¹³² דבר אשר יוצר את ריבוי הפרשנויות בתורה. מושג זה של ריבוי פרשנויות בתורה נתפס אצל רי"א חבר כדבר שלילי.¹³³ חשוב לציין כי בדבריו אלו ההתייחסות לתורה אינה לתורה שבכתב בלבד, אלא ליחס בין התורה שבכתב, שהיא האובייקט הכתוב של התורה, ובין ההבנה של האדם את התורה שבכתב. המצב האידאלי הוא יחס נכון בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה. החטא מתבטא בחוסר יכולת של האדם להבין את התורה שבכתב.¹³⁴

ריבוי הפרשנויות בתורה הינו תוצאה של מופעה הנוכחי של התורה. על פי הסבר זה, התורה האידאלית היא ללא מחלוקות. על פי דבריו של רי"א חבר, המופע הנוכחי של התורה הוא תורה של בחירה ומעשה. מושגים אלו שאולים מדבריו של הרמח"ל,¹³⁵ ותופסים בעקבות זה מקום מרכזי גם אצל רי"א חבר.¹³⁶ "שאר התורה נשאר גנוז ע"י עו"ר ע' דעור"¹³⁷ דערלה הוא המכסה עטרת הברית, שכ"ץ¹³⁸ שהס"א יש לה שליטה א"א לאור הפנימי של התורה להתגלות".¹³⁹

המחלוקת בתוך התורה הינה תוצאה של העולם הזה כעולם של חטא, וכן הבחירה החופשית והעבודה הם תוצאה של אופיו של העולם הזה. שני דברים אלו אמורים להתבטל. ביטול הבחירה החופשית וביטול ריבוי הפרשנויות בתורה מהווים חלק מרכזי מאופיו של העולם באלף השביעי.

לעומת מופעה הנוכחי של התורה אשר קשור לשרי האומות, המצב האידאלי של התורה הוא תורה אוניברסלית: "יהנו כל העולם מזיו אור התורה".¹⁴⁰ היחס בין הייחוד אשר מאפיין את עם ישראל ובין הריבוי אשר מאפיין את אומות העולם נתפס אצל רי"א חבר

132 ר' יצחק אייזיק חבר מכנה את התורה הנוכחית בהקשרים רבים כתורתו של 'זעיר אנפין' לעומת התורה האידאלית אשר היא תורתו של 'אריך אנפין'.

133 ר' יצחק חבר עוסק בנושא זה של ריבוי פרשנויות בתורה במקומות רבים. נושא הפרשנות לתורה, ותפקידה של התורה שבעל פה תופס מקום מרכזי אצל ר' יצחק חבר, אך נושא זה חורג ממסגרת מאמר זה, ואתיחס אליו במקום אחר.

134 ר' יצחק חבר מתאר בהקשר זה את המעבר אשר עובר על התורה מאור לעור כמקבל על המעבר אשר עובר על האדם מכותנות אור לכותנות עור.

135 דעת תבונות, סעיף מ"ד.

136 פתחי שערים, נתיב הצמצום פתח ד'.

137 הכוונה לאות ע' שבמילה עור. ערכה של האות ע' הוא 70, מספר אשר מרמז על פי ר' יצחק חבר על ריבוי, ועומד מול הא' של המילה 'אור' אשר מרמז על אחדות.

138 = שכל זמן.

139 ר' יצחק חבר, פתחי שערים, נתיב בנין הקליפה ומרכבה הטמאה. נדפס בתוך: מגזי הגר"א, עמוד ריז.

140 מתוך הפסקה למעלה.

במושגים תאוסופיים של יחוד בין השם האוניברסלי של האל, שם אלהי"ם, ובין שם יהו"ה אשר מייחד את עם ישראל.¹⁴¹
דבריו של ר"א חבר מבוססים על דבריו של הגר"א בפירושו לספרא דצניעותא:

ואמר שם עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן...¹⁴² והשאר פורסו הקב"ה על חומת ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו והוא אור הגנוז שאדם רואה בו מסוף העולם ועד סופו... ועורו הוא עור הערלה והוא בסוד כתנות עור של אדה"ר שאמרו משוך בערלתו היה.¹⁴³ ובתחלה היה כתנות אור כמ"ש בזוהר¹⁴⁴ והוא אור הגנוז ואח"כ נכסה בעור ונגנז ולא יגלה עד שיוסר הס"א. ועור הזה הוא ע"ה טו"ר שממנה אכל אדה"ר ונמשכה ערלתו ולעתיד יחזור ע"ה כלו לקדושה ויהיה כלו היקף לקדושה בסוד ונגה לו סביב.¹⁴⁵

הגר"א יוצר את הקשר בין האור הגנוז לבין כתנות האור, עורו של לויתן. כאשר ר"א חבר מפתח במקורות אשר הבאתי דרשה זו של הגר"א, הוא מתייחס אל התורה כמצע אשר עליו כל הדרשות האלו נאמרו.

דברים אלו של הגר"א יוצרים את הציור של גילוי מול הסתר כציור המרכזי של ההיסטוריה. ר"א חבר מפרש את דברי הגר"א. הציור אשר מרכזי אצל ר"א חבר הוא הציור של ריבוי מול אחדות, כאשר המושגים ריבוי ואחדות מתייחסים אל התורה. ציר האחדות והריבוי בתורה הוא הציור אשר מאפיין גם את התפתחותה של התורה בתוך עם ישראל. בהקשר זה בולט תפקידו של המלבוש:

ואחר התיקון נעשה מלבוש והוא סוד אריגת אותיות התורה שכל נשמה יש לו דרך אחר בתורה כמ"ש האריז"ל וכל חידושי תורה שמחדש הם בעצמו ניצוצי נשמתו והוא סוד חלק תורתו שקבל בהר סיני ולכן נק' [רא] תורת האדם¹⁴⁶, ומשה שהיה כלל הנשמות, הוא קבל כלל התורה ונק' ע"ש¹⁴⁷ תורת משה עבדי¹⁴⁸ כמ"ש רז"ל ולכן צריך כל אדם להשתדל בד' חלקי התורה פרד"ס שהם סוד ד' אותיות הוי'

141 ראו גם פתחי שערים, נתיב פנימיות וחיצוניות פתח כ; שית יצחק, דרוש לשבת פרשת תרומה אות קא. שם, 'דרוש בעניין ב' נונין של יהיה בנסוע הארון' אות קעד.

142 בבא בתרא עה ע"א. ראו את הפיתוח שעושה ר' יצחק חבר לדברים אלו של הגר"א בשיח יצחק, דרוש לשבת תרומה אות ק': "והוא ענין סעודת לויתן שעתידין ישראל להנות ממנה לע"ל שהוא חבורם כביכול בשכינה כמ"ש כי לוית חן הם כו' כמער איש ולויות, והם עצמם אותיות התורה".

143 סנהדרין לח ע"ב.

144 ראו לדוגמה זוהר ח"א לו ע"ב.

145 פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, פרק א' ד"ה 'חד לאלף יומין'.

146 שמואל ב' פרק ז יט.

147 = על שמו.

148 מלאכי ג כב: "זכרו תורת משה עבדי אשר צייתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים".

הכולל כל המלבוש ... כמו כן, כל אדם יש לו דבר מיוחד לתקן בעולם מה שא"א¹⁴⁹ לצדיק וולתו כמ"ש האריז"ל.¹⁵⁰

המלבוש נתפס על ידי רי"א חבר כדבר כלי אשר מאחד את כל הפרשנויות והאפשרויות השונות יחד. המלבוש מאפיין, כפי שהבאתי בתחילת המאמר, את כלל ההיסטוריה האנושית. תפירת המלבוש היא הפעולה אשר נעשית במהלך ההיסטוריה על ידי חידושי תורה. כאשר כלל חידושי התורה מתחדשים, ההיסטוריה מגיעה למיצויה על ידי גילוי אחדות האל.

יא

במאמר זה בחנתי שני נושאים. הראשון הוא השימוש של רי"א חבר בקבלת ר"י סרוק; והשני הוא תפקידה של התורה בקבלתו של רי"א חבר.

השילוב אשר רי"א חבר יוצר בין המסורות השונות של קבלת האר"י אפיין, כפי שכתב רפאל שוח"ט, את המקובלים השונים בליטא.¹⁵¹ רי"א חבר יצר מערכת שפה קבלית נוספת לבד ממערכת השפה של ר"ח ויטאל. ר"ח ויטאל השתמש בשפה אשר עוסקת בתחום המקום, ובתחום האנתרופומורפי, ואילו השפה של ר"י סרוק עוסקת בתחום האותיות והשפה. רי"א חבר יצר פרשנות בה שתי המסורות מהוות תיאורים מקבילים של תורת האצילות והלוריאנית.

על פי תיאור זה של רי"א חבר, קיבלה התורה, אשר קשורה למרחב הביטויים של ר"י סרוק, את מעמדה המיוחד במשנתו של רי"א חבר. מעמדה של התורה מתייחס בראש ובראשונה לפן הלא סמנטי שלה, כלומר, להיותה בנויה מאותיות השפה העברית. בשלב השני גם מעמדה של התורה כספר נלמד מתייחס באופן ישיר למעמדה התאוסופי של התורה.

מעמדה של התורה כאובייקט לא סמנטי נותן משמעות לתורה כאובייקט דתי בעל קדושה, כאשר אפשר לראות כי התייחסות זו היא בראשונה לתורה שבכתב, אך גם לתורה שבעל פה. התייחסות זו לתורה אשר מצויה אצל רי"א חבר, כנראה בעקבות ר"ח מוולוז'ין, יצרה את המשמעות המיוחדת של מושג 'לימוד התורה'. על פי זה, מעמדו ואופיו של לימוד התורה, אשר קיבל עדיפות בסולם הערכים הדתי על פני פעילויות דתיות אחרות, עוצבו בעזרת מסורות הקבלה של ר' ישראל סרוק, ויצירת היררכיה ביניהן ובין מסורות הקבלה של ר' חיים ויטאל.

149 = שא"א אפשר.

150 בית עולמים, עמוד 444.

151 שוח"ט, קבלת, עמוד 184.

ביבליוגרפיה

מקורות

אוצרות הגר"א – ר' משה צוריאלי, אוצרות הגר"א, בני ברק תשנ"ה.
 בית עולמים – ר' יצחק אייזיק חבר, בית עולמים, ורשא תרמ"ט.
 דעת תבונות – ר' משה חיים לוצאטו, דעת תבונות, בני ברק תשנ"ח.
 ויקהל משה – ר' משה בן מנחם גראף, ויקהל משה, ירושלים תשס"ה. על פי דפוס ראשון זאלקווי תק"א.

לימודי אצילות – בתוך: ר' משה בן מנחם גראף, ויקהל משה, ירושלים תשס"ה. על פי דפוס ראשון זאלקווי תק"א.

לש"ו, ספר הדע"ה – ר' שלמה אלישוב, לשם שבו ואחלמה, חלק הדע"ה, פיעטרקוב תרע"ב.
 לש"ו, ספר הקדוש – הנ"ל, לשם שבו ואחלמה, ספר הקדוש, פיעטרקוב תרס"ט.
 מגנזי הגר"א – קלמן דוד רעדיש, מגנזי הגר"א ובית מדרשו, ליקווד תשנ"ט.
 נפש החיים – ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, בני ברק תשמ"ד.
 ספר הליקוטים – ר' חיים ויטל, ספר הליקוטים, ירושלים תרע"ג.
 ספר יצירה – ספר יצירה עם פירוש הגר"א, ורשא תרמ"ד.
 עמק המלך – ר' נפתלי בכרך, עמק המלך, ירושלים תשס"ג.
 עץ חיים – ר' חיים ויטל, עץ חיים, ד"צ ירושלים תר"ע.
 פירוש הגר"א לספרא דצניעותא – אליהו בן שלמה מוילנא (הגר"א), פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, ירושלים תש"ל.

פרדס רימונים – ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, ירושלים תש"ס.
 פרי עץ חיים – ר' חיים ויטל, פרי עץ חיים, ירושלים חש"ד (דפוס צילום דובראוונא תקס"ד).
 פתחי שערים – ר' יצחק אייזיק חבר, פתחי שערים, ירושלים תשנ"ה.
 שיח יצחק – הנ"ל, שיח יצחק, ירושלים תש"ס.
 שער הכונות – ר' חיים ויטל, שער הכונות, ירושלים תשל"ה.
 שער מאמרי רשב" – הנ"ל, שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט.

מאמרים ומחקרים

אביב"י, בנין אריאל – יוסף אביב"י, בנין אריאל, ירושלים תשמ"ו.
 אביב"י, כתבי – הנ"ל, 'כתבי האר"י באיטליה עד שנת ש"פ', עלי ספר, יא, רמת גן תשמ"ד, עמ' 124-130.

אביב"י, קבלת – הנ"ל, קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ג.
 אידל, בין הקבלה – משה אידל, 'בין הקבלה הנבואית לקבלת ר' מנחם מנדל משקלוב', הגר"א ובית מדרשו, תשס"ג, עמ' 173-184.

אידל, גולם – הנ"ל, גולם, תל אביב וירושלים תשנ"ו.
 אידל, תפיסת התורה – הנ"ל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ב), עמ' 23-84.

אייזמן, מבנה – אסתר אייזמן, 'מבנה ותוכן בספר נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין', הגר"א ובית מדרשו, תשס"ג, עמ' 185-194.

באומגרטן, משנתו – אליעזר באומגרטן, משנתו ההיסטורית וההיסטוריוסופית של ר' שלמה אלישיב, באר שבע תשס"ו.

באומגרטן, תמונת – הנ"ל, 'תמונת האותיות לר' מנחם מנדל משקלוב', קבלה, 18 (תשס"ח), עמ' 287–320.

גרוס, תפיסת עולמו – בנימין גרוס, 'על תפיסת עולמו של ר' חיים מזולח'ין', בר-אילן, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 121–160.

הלברטל, דרך האמת – משה הלברטל, על דרך האמת, ירושלים תשס"ו.
טיקוצ'נסקי, דרכי – שלמה טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע עשרה, ירושלים תשס"ד.

יעקבסון, תורת – יורם יעקבסון, 'תורת ההנהגה של רמח"ל וזיקתה לתורת הקבלה שלו', איטליה יודאיקה, תל אביב 1989, עמ' כז-מו.

לאם, תורה – נתום לאם, תורה לשמה, ירושלים תשל"ב.
ליבס, הכרת הפנים – יהודה ליבס, 'הכרת הפנים בקבלה', פעמים, 104 (תשס"ה), עמ' 21–40.
ליבס, כיוונים – הנ"ל, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 150–170.
ליבס, לדמותו – הנ"ל, 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג), עמ' 101–137.

ליבס, פרקים – הנ"ל, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז, עמ' 196–197.
ליבס, צדקת – הנ"ל, 'צדקת הצדיק: יחסו של הגאון מוילנא אל השבתאות', קבלה, 8 (תשס"ג), עמ' 225–306.

ליבס, תלמידי – הנ"ל, 'תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית', דעת, 50–52 (תשס"ג), עמ' 255–290.

מגיד, דקונסטרוקציה – Shaul Magid, 'Deconstructing the mystical: the anti-mystical kabbalism in Rabbi Hayyim of Volozhin's Nefesh ha-Hayyim', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 9,1 (1999), pp. 21-67

מרוח, אסכולת – רונית מרוח, 'אסכולת סרוק: היסטוריה חדשה', שלם, ז, תשס"ב, עמ' 151–193.
מרוח, גאולה – הנ"ל, גאולה בתורת האר"י [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה], ירושלים תשמ"ח.

מרוח, סרוק – הנ"ל, 'ר' ישראל סרוק תלמיד האר"י: עיון מחודש בסוגיה', דעת, 28 (תשנ"ב), עמ' 41–50.

פדיה, אור – חביבה פדיה, 'אור כתוך ואור כמעטפת', אורים, 2005, עמ' 140–163.
פדיה, הרמב"ן – הנ"ל, הרמב"ן, תל אביב תשס"ג.

פיין, 'יחודים – Lawrence Fine, 'The contemplative practice of "yihudim" in Lurianic Kabbalah', *Jewish Spirituality*, II 1987 pp. 64-98

פכטר, אקסמיזם – מרדכי פכטר, 'בין אקסמיזם לתיאום: תפישת האלוהות במשנתו של ר' חיים מזולח'ין', מחקרים בהגות יהודית, תשמ"ט, עמ' 139–157.

פכטר, קבלת – הנ"ל, 'קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו, רמת גן תשס"ג, עמ' 119–136.

קלוש, תיאורגיה – Menachem Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah*, Jerusalem 2002

- רובין, תורת – צביה רובין, 'תורת המראה והפתרון – פרשנותו המיוחדת של הרמח"ל לקבלה', דעת, 40 (תשנ"ח), עמ' 39–48.
- רחנברג, תורת – שלום רחנברג, 'תורת הקבלה בנפש החיים', שנה בשנה, תשנ"ח, עמ' 357–370.
- רוס, שני פירושים – תמר רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום – ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ב), עמ' 153–169.
- שוחט, קבלת – רפאל שוח"ט, 'קבלת ליטא כורם עצמאי בספרות הקבלה', קבלה, 10 (תשס"ד), עמ' 181–206.
- שלום, לבוש – גרשם שלום, 'לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן', תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 290–306.
- שלום, סרוג – הנ"ל, 'ישראל סרוג – תלמיד האר"י', ציון, ה (ת"ש), עמ' 234–235.
- תשבי, משנת – ישעיה תשבי, משנת הזהר, ירושלים תשכ"א.

י"א ר פרבר

גלות התורה: בין הרב אלישור בעל הלשם למסורת תלמידי הגר"א

ר' שלמה מרדכי אלישור, מחבר הספר לשם שבו ואחלמה, הוא כמעט המקובל היחיד במהלך המאה העשרים שבכתיבתו הענפה פיתח והרחיב את מבנה העולמות הקבלי, כתיבה שהובילה לראותו כ"מקובל קלסי", בעוד שאר חבריו המקובלים בתקופתו התעסקו בעיקר בפרשנות לתורת הקבלה.¹ בשורות הבאות אנסה להסביר מדוע הרב אלישור עסק בפיתוח והרחבה של מבנה עולמות האצילות בניגוד למקובלים אחרים בדורו? היכן ממוקם הרב אלישור בעולמה של הקבלה ומהו החידוש שבהגותו?

המסורת הקבלית האקטיביסטית של תלמידי הגר"א

כדי להבין את החידוש שברעיונותיו של הרב אלישור יש להכיר את המסורת הקבלית שנוצרה בליטא והתעצבה בעיקרה על-ידי חוג תלמידי הגר"א שעלו לארץ-ישראל.² מסורת תלמידי הגר"א יונקת מהרמח"ל, שחידושו העיקרי היה שהקבלה היא משל ויש לפענח אותה ולמצוא את הנמשל: "הכוונה בכללים ההם לבאר הנמשל בדברי האר"י".³

* המאמר מוקדש לזכרון של סבתי שרה פרבר ז"ל ודודתי דינה גנות ז"ל, עליהן נאמר "חיות איש מהיר במלאכתו" (משלי כב כט), ולזכרו של חמי, ברוך אפשטיין ז"ל, שחינך תלמידיי לאור דברי חז"ל: "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת" (סוטה מז ע"א). תודה לאליעזר באומגרסן על הערותיו לגרסה מוקדמת של המאמר ולאלעד ליסון על הערותיו לגרסה הסופית.

1 י' גארב, יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה [להלן: יחידי הסגולות], עמ' 218.

2 על המסורת הקבלית של חוג הגר"א ראו ר' שוח"ט, 'קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה', קבלה, 10 (תשס"ד), עמ' 181–206 [להלן: קבלת ליטא].

3 ידים משה, ירושלים תשמ"ב [להלן: ידים משה], אגרת לט, עמ' קעג. הכללים המוזכרים בציטוט הם

יתרה מזאת, לא רק שיש למצוא את הנמשל, אלא שהנמשל של הקבלה הוא דרכי הנהגת הבורא את הבריאה, כלומר דרכי הנהגת האלוקות את ההיסטוריה: "כל ענין חכמת הקבלה אינו אלא ביאור מדת משפטו יתברך שמו, סדר חוקות הנהגה, איך שהקדוש ברוך הוא מסבב ומנהג כל עניני עולמו בחכמה גדולה".⁴

קבלת הרמח"ל עברה דרך תלמידיו לליטא ומשם לגר"א ותלמידיו, וחוג תלמידי הגר"א אימץ את קבלת הרמח"ל ואת ההשקפה כי קבלת האר"י היא משל.⁵ כך, למשל, ר' חיים מוולוז'ין בבואו לעסוק בסוגית הצמצום, שהיא אבן יסוד בקבלת האר"י, כותב: "שכל דברי האר"י ז"ל בנסתרות משל הם ... כי ביאור מלת "צמצום" כאן, אינו לשון סילוק והעתק ממקום למקום ... להמציא מקום פנוי חס וחלילה, אלא ... לשון הסתר וכיסוי".⁶ כלומר, קבלת האר"י אינה כפשוטה ואין להבין את סוגית הצמצום כסוגיה אונטית, אלא כמשל להסתרת האלוהות מאיתנו. וכן קובע ר' יצחק כהנא תלמידו של ר' יצחק חבר: "וכן שמעתי מהגאון אדמו"ר ז"ל ששמע מהרב ר' מענדיל ז"ל שכן אמר לו רה"ג הגר"א ז"ל אשר דברי רה"ק האר"י הכל בחינת משל ולא ניתן לו רשות לגלותם בדרך נמשל או".⁷ מקובלים נוספים המשתייכים למסורת תלמידי הגר"א הם: ר' מנחם מנדל משקלוב ור' הלל משקלוב שלמדו ישירות אצל הגר"א, ר' יצחק חברה שהוא תלמידו של ר' מנחם מנדל משקלוב, תלמידים מאוחרים יותר כמו ר' נפתלי הירץ, הרב חרל"פ והרב קוק,⁹

כללים שכתב הרמח"ל ושלחם לרבו ר' ישעיהו באסאן. על התנגדותו של רמח"ל ללימוד קבלת האר"י בלא לימוד הנמשל שבה ילמדו דבריו: "כי הוא [האר"י] זללה"ה סתם דבריו הרבה, ולא רצה לפרש בכתב. ונולד מזה שהקוראים בדבריו לקחו אותם על פשוטם ושטחיותם, ואין זו הבנה כלל. כי נקרא שאין בידנו אלא שמות ענינים שצריך לזכור אותם כמפתח של ספרים. כי כאשר ידענו שיש כל כך ספירות, ושיש כל כך פרצופים, ושיש כל כך עולמות, ושהם מתבלשים זה בזה, ושיש כל כך עליות וירידות, ואין אנו יודעים מה הכוונה בכל הדברים האלה ומה ענינם – נמצא שאין זו ידיעה כלל, אלא זיכרון של גירסא, אך בלא שום סברא" (מאמר הויכוח, בתוך *שערי רמח"ל*, ח' פרידלנדר (מהדיר), בני-ברק תשמ"ט [להלן: מאמר הויכוח], עמ' לו).

מאמר הויכוח, עמ' מה.

קבלת הרמח"ל עברה כנראה דרך תלמידו ר' יקותיאל גורדון, שחזר לליטא אחרי שהותו אצל הרמח"ל. ראו ר' תשבי, 'דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא', קריית ספר, מה (תש"ל), עמ' 127–154. על השפעות הרמח"ל בחוג הגר"א ראו מ' שריק, רכב ישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 312–318; שוח"ט רפאל, 'פרשנות היסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל עליו ועל בית מדרשו', דעת, 40 (תשנ"ח), עמ' 125–152; הגי"ל, 'פירוש הגר"א למשנת חסידים: משל ונמשל בכתבי האר"י', קבלה, 3 (תשנ"ח), עמ' 265–302.

נפש החיים, רובין י' (מהדיר), בני ברק תשמ"ט [להלן: נפש החיים], שער ג, פרק ז, עמ' קסב.

תולדות יצחק, חלק שני, ירושלים תרמ"ד, עמ' ג (הקדמת הספר).

ראו במבוא של הרב פרידלנדר לספר מגן וצינה, בני ברק תשמ"ה [להלן: מגן וצינה], עמ' ג–י. ראו גם במבוא של הרב פרידלנדר לספר הכללים, בתוך דעת תבונות, בני ברק תשמ"ט, עמ' רלז–רלח [להלן: ספר הכללים].

שוח"ט מונה את הרב קוק בין תלמידי הגר"א (קבלת ליטא; וכן: ר' שוח"ט, עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מוילנה, מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת-גן תשס"ח [להלן: עולם נסתר], עמ' 295–315). לפי מורגנשטרן: "מבחינה היסטורית ידוע כי המסורת הארצישראלית של תלמידי הגר"א הועברה לרא"ה קוק באמצעות הרב יעקב משה חרל"פ, הרב נפתלי הירץ הלוי, והגאון

ומקובלים נוספים שינקו מתורת הגר"א ואימצו את תפיסת המשל והנמשל לגבי תורת הקבלה.¹⁰

אם תיאורי הקבלה הם משל, הרי שיש לחפש את הנמשל. כך שיטת המשל והנמשל הובילה לדעיון ה"הנהגה", שהוא תרגום תיאורי הקבלה לזדכים המובילות אל הגאולה הסופית, כפי שקובע הרמח"ל: "להבין כל מה שנברא או כל מה שנעשה בעולם, איך יוצא מן הדצון העליון, ואיך מתנהג הכל בדרך נכון מן האל האחד ברוך הוא, לגלגל הכל, להביאו אל השלמות הגמור באחרונה".¹¹ בדומה, בלשוננו הפיזית של הרב קוק: "איך כל העלילות מראש ועד סוף, מראש מקדמי תבל עד אחרית ימים אחרונים ... הכל תנועת עולמים גדולה אחתה בהם, תנועת הארת אורו של משיח".¹² כלומר, יש להבין את המציאות ולחפש כיצד היא מובילה אל הגאולה. תלמידי הגר"א אימצו את דעיון ההנהגה,¹³ וניסו להבין את ההנהגה הנוכחית שהקב"ה מנהיג את העולם. כך כותב ר' שמואל מאלצאן תלמיד מחוג הגר"א:

בכל דור ודור שולט מדה אודת (ממדותיו של הקדוש ברוך הוא שמנהיג בהן עולמו), שזמה משתנים הטבעים וכל מעשי הדור והנהגותיהם ופרנסיהם, הכל הוא לפי ענין המדה ההיא.¹⁴

והרב קוק כותב:

אם יבוא אדם לחדש דברים עליזים בעסקי התשובה בזמן הזה ואל דברת קץ המגולה ואור הישועה הרווחה לא יביט, לא יוכל לכונן שום דבר לאמתתה של תורת אמת כי כל זמן מאיד בתכונתו.¹⁵

הרב המקובל שלמה עליאשאו" (א' מורגנשטיין, 'מקומם של עשרת השבטים בתהליך הגאולה: מהנאון מילניא עד הדא"ה קוק'. הגר"א ובית מדרשו, מ' חלמיש, י' ריבלין, ר' שוח"ט [עורכים], רמת-גן 2003). בהמשך המאמר נראה כי הרב אלישבע חולק על המסורת הארץ-ישראלית של תלמידי הגר"א מה שמערער על העברת מסורת זאת מהרב אלישבע לרב קוק. קשרי ידידות ולימוד התקיימו בין הרב קוק לרב אלישבע (ראו מ' נריה, שיחות הראייה, ת"א תשל"ט, עמ' קנט-קסד; מ' נריה, לקוטי הראייה, כפר הראה תש"ן, עמ' 322–324).

רשימת תלמידי הגר"א המלאה בחלוקה לתקופות נמצאת בעולם נסתר, עמ' 74. על המאפיינים הקבליים של חוג מקובלי ליטא ראו קבלת ליטא. דוגמה להשפעות הקבליות שבתוך חוג מקובלי ליטא, ראו פכטר מרדכי, 'ע'גולים וישר – לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י עד משנת הרב קוק)', דעת, 18 (תשמ"ז), עמ' 59–90.

ח' פרידלנדר (מהדיר), קלי"ח פתחי חכמה, בני-ברק תשנ"ב, עמ' א.

אורות, ירושלים תשנ"ג [להלן: אורות], עמ' כו. על הקשר הרעיוני בין הרב קוק לרמח"ל ועל ההבדלים ביניהם בנוגע להבנת ההנהגה ומוחזקת התקיון הסופי אליה ההנהגה מובילה, ראו י' אביב, 'היסטוריה צורך גבוה'. ספר היובל לרב מרדכי בריאיר. מ' בראשר (עורך), ירושלים תשנ"ב, בעיקר עמ' 720–728 ועמ' 755–762.

עולם נסתר, עמ' 122–151.

אבן שלמה, ירושלים תשמ"ו, עמ' ככו. הסוגיים במקור וההדגשה שלי.

אגרות הראייה, ח"ב, ירושלים תשמ"ה [להלן: אגרות ח"ב], אגרת שעת, עמ' לו (וההדגשה שלי).

מדברי שניהם נובע שיש להגיב ל"הנהגה העליונה" השולטת בעולם ולשנות את ההנהגה המעשית ("תחתונה") בהתאם. ואכן, תלמידי הגר"א "קראו" את ההנהגה העליונה בהתבסס על תורת רבם, וזהו שהגיע זמן הגאולה,¹⁶ וקידמו אותה ע"י עליה ויישוב ארץ-ישראל ("גאולה בדרך הטבע").¹⁷ לשיטתם ההנהגה הנוכחית בעולם מתאימה לגאולה, ולכן אפשר לקרבה ע"י מעשים: "בקשר לדברי חז"ל על הפסוק 'בעתה אחישנה' זכו אחישנה לא זכו בעתה, אמר לנו רבנו סוף סוף אין מקרא יוצא מידי פשוטו. שהפשט הוא שאפילו בעתה אחישנה ... כי 'עת לכל חפץ' היינו שקביעות הזמן תלוי בחפץ שהוא חפץ דלתתא".¹⁸ כלומר, אפשר להחיש גם את הגאולה שבאה לפי הזמן הקבוע מראש ('בעתה') והדבר נתון ברצון העוסקים בקידום הגאולה ('עת לכל חפץ' - 'חפץ דלתתא'). כיון שגאולה מעשית תלויה במציאות (כלומר, בהנהגה הנוכחית של העולם) היא עשויה להשתלב בסדר המדיני הקיים.¹⁹ ואכן, ר' הלל משקלוב תלמיד הגר"א קובע כי "אם לא זכו" תתחיל האתחלת דגאולה באתערותא דלתתא כמו שהיה בימי כורש ... ותהיה ברשיון מלכי האומות".²⁰

16 על התאמת התקופה להבאת הגאולה לפי תלמידי הגר"א, ראו א' מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע: תלמידי הגר"א בארץ ישראל, תק"ס-ת"ר, ירושלים תשנ"ז [להלן: גאולה בדרך הטבע], עמ' 1-18, 166-203; הנ"ל, מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח"ל עד הגאון מווילנא. ירושלים תשנ"ט [להלן: מיסטיקה ומשיחיות], עמ' 275-284.

17 אופייה של עליית תלמידי הגר"א לארץ ישראל בתחילת המאה ה-19 נתון במחלוקת היסטורית בין מורגנשטרן לברטל. מורגנשטרן טוען שלעליה רקע משיחי המבוסס על תורת הגר"א, ומסרת פעולות ההתיישבות ופיתוח היישובים הינו לשם גאולת הארץ לקידום ביאת המשיח. ברטל טוען שעליית תלמידי הגר"א נבעה ממניעים דתיים-מסורתיים, פעולות יישוב הארץ נובעות מסיבות פרנסה או הדיפת טענות האי-פרודוקטיביות כנגד היישוב הישן והוא מאחר את פיתוח האידאולוגיה המשיחית של גאולת הארץ לשם קידום ביאת המשיח לסוף המאה ה-19 לאחר עליות תלמידי הגר"א. ראו גאולה בדרך הטבע, בעיקר עמ' 410-438; י' ברטל, גלות בארץ: יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות: קובץ מחקרים ומסות, ירושלים 1994 [להלן: גלות בארץ], בעיקר עמ' 236-295, וכן ראו עמ' 167. כך או אחרת, אין עניין מאמר זה לעסוק בשאלה ההיסטורית אלא לבחון את הדעות שהחזיקו תלמידי הגר"א, כולל המאוחרים שבהם. בנוסף, לאחרונה שוח"ס הראה כי קיימת תורת גאולה קבלית לתלמידי הגר"א הכוללת מוטיבים מעשיים (עולם נסתר, עמ' 205-220), וכי מניעים משיחיים הניעו את עליית תלמידי הגר"א (שם, 73-109). גם ליבס, בחוקרו את הכתבים הקבליים של תלמיד הגר"א ר' מנחם מנדל משקלוב שהיה מראשוני העולים, שהתגלו לאחרונה, חשף את תורתו המשיחית של ר' מנחם מנדל משקלוב, תורה המעניקה אופי משיחי ברור לעלייתו לארץ ישראל וכינון קהילת הפרושים בה, ואשר מחזק את הגדרת פעילותם של תלמידי הגר"א בארץ-ישראל כ"גאולה בדרך הטבע" (י' ליבס, 'תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודת היהודית', דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 255-290 [להלן: תלמידי הגר"א]).

18 י' ריבלין (מהדיר), קול התור, ירושלים תשנ"ד [להלן: קול התור], עמ' 27-28. האותנטיות של קול התור והשתייכותו לחוג הגר"א קיבלו התייחסות במחקר. לאחרונה הציג שוח"ס את הדמיון בין תורת תלמידי הגר"א לעקרונות קול התור (עולם נסתר, עמ' 262-291).

19 על פניית מנהיגי הפרושים בירושלים לקונסולים הרוסים והאוסטרים לשם קבלת אישור לבניית ה"חורבה" ממחמד עלי במצרים, ראו גאולה בדרך הטבע, עמ' 78-81 ועמ' 199; על קשריהם של הפרושים עם המיסיונרים הנוצריים, ראו שם, עמ' 135-151.

20 קול התור, עמ' 21. וכן בדומה: 'והוא יהיה פקידה כמו שהיה בבית שני בימי כורש' (תיקוני זוהר עם ביאור הגר"א, ווילנא תרכ"ז, ביאור הגר"א על תיקוני זוהר חדש, כו ע"א).

עם זאת יש להדגיש שבביטוי "מסורת תלמידי הגר"א" בו אנו משתמשים אין הכוונה שמקובלים אלו אימצו לחלוטין את קבלת הגר"א. הגר"א מיעט לכתוב ומקום שכתב – כוונת דבריו נשארה לרוב סתומה. תלמידיו הרחיבו ופירשו את תורתו תוך אימוץ מסורות נוספות, כמו ר' יצחק חבר ששילב בין תורת האר"י, הרמח"ל והגר"א.²¹ על-כן, השימוש בביטוי "מסורת תלמידי הגר"א" פירושו עבורנו מסורת קבלית החותרת להבין את הנהגת העולם והמאמצת את רעיון גאולה בדרך הטבע.

צמיחת האורתודוקסיה החרדית והתנגדותה למסורת תלמידי הגר"א

חשיבותה של ארץ-ישראל והעלייה אליה כחלק מתהליך הגאולה התקיימה כבר מסוף המאה ה-18 במסורת תלמידי הגר"א, אך החל מסוף המאה ה-19 החלה מתגבשת האורתודוקסיה החרדית-אשכנזית שיחסה לארץ-ישראל היה כאל אמצעי מגן בפני תמורות המודרניזציה המשפיעות על העולם היהודי האירופאי. צמיחת האורתודוקסיה גרמה לכך ש"הישוב הישן" בארץ-ישראל הושפע הן ממסורת תלמידי הגר"א והן מהאורתודוקסיה המתפתחת.²² שתי תפיסות אלו, המסורת הקבלית של תלמידי הגר"א והתנועה האורתודוקסית-חרדית, הן תפיסות בסתירה מעשית ורעיונית והסיבה לסתירה נעוצה כבר בייסודן. בעוד שמסורת תלמידי הגר"א הינה תמורה פנימית בתוך העולם הרבני, והיא ניזונה בעיקר מתורתו של הגר"א וממסורות שהועברו בשמו, הרי שהאורתודוקסיה החרדית נוצרה בעיקרה כריאקציה להשכלה ולציונות. כיון שכך, האורתודוקסיה החרדית הציגה קו ברור של התנגדות לעליית המונים לארץ ולעבודה מעשית, ובודאי שהיא לא יכלה להסכים ליציאת מימד רוחני ליישוב ארץ-ישראל במסגרת של גאולה ומשיחיות, כפי שתלמידי הגר"א ניסו לקדם.²³ בנוסף, לפי ליבס, תלמידי הגר"א גילו זיקה מפורשת אל השבתאות שבבסיסה הכרה

21 ספר הכללים, עמ' רלז-רלח; מגן וצינה, עמ' ח-ז. על השפעת ר' אברהם אבולעפיה על ר' מנחם מנדל משקלוב ראו מ' אידל, 'בין הקבלה הנבואית לקבלת ר' מנחם מנדל משקלוב', הגר"א ובית מדרשו (לעיל הערה 9), עמ' 173-184. על השפעת השבתאות על ר' מנחם מנדל משקלוב ראו תלמידי הגר"א; י' ליבס, 'נבואתו של השבתאי ר' העשיל צורף מווילנא בכתבי ר' מנחם מנדל משקלוב תלמיד הגאון מווילנא ומייסד היישוב האשכנזי בירושלים', קבלה, 17 (2008), עמ' 107-168; י' ליבס, 'צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנא וחוגו כלפי השבתאות', קבלה, 9 (2003), עמ' 225-306 [להלן: צדקת הצדיק].

22 גלות בארץ, עמ' 50-52 ועמ' 61-62.

23 על יחס האורתודוקסיה החרדית ליישוב ארץ ישראל ועל השימוש ב"שלוש השבועות" נגד תלמידי הגר"א ראו א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל. תל אביב תשנ"ג, עמ' 201-214 ועמ' 302-303. על התמודדות תלמידי הגר"א עם איסור "שלוש השבועות" ראו עולם נסתר, עמ' 242-247. על הקושי הדתי של 'אגודת ישראל' (שהוא הארגון הפוליטי של האורתודוקסיה החרדית) להכיר במדינת ישראל אל מול המציאות ההיסטורית, ראו מ' פרידמן, 'התמודדות החוגים הדתיים עם הקמת המדינה כביטוי המובהק של 'החזרה להיסטוריה'', הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ש' איזנשטדט ומ' ליסק (עורכים), ירושלים תשנ"ט, עמ' 447-463.

בשבתי צבי כמשיח שכשל בשליחותו בגלל מעשיו, כאשר המייצג העיקרי לכך הוא אחד מתלמידיו הישירים של הגר"א – ר' מנחם מנדל משקלוב.²⁴ כיון שיחסה של האורתודוקסיה החרדית לשבתאות היה יחס של דחייה,²⁵ הרי שהיא לא יכלה להסכים עם האנרגיות השבתאיות שנכרכו אחר תלמידי הגר"א והגותם הקבלית. גם אם האורתודוקסיה החרדית לא היתה מודעת לקשר הרעיוני שבין תלמידי הגר"א לשבתאות, כפי שלאחרונה מתברר בעקבות פרסום כתבי ר' מנחם מנדל משקלוב תלמיד הגר"א, הרי שהיא יכלה להרגיש בכך דרך תלמידי הגר"א המאוחרים. כך למשל כותב הרב יעקב משה חרל"פ, מאנשי ירושלים הפרושים ותלמיד-חבר לרב קוק:

הגאולה באה בסוד תשר"ק, מהרגלים אל הראש. ועל-כן תחילת התגלותה היא אצל החצונים ... אולם הסדר הזה הוא רק מצד חצוניות העולמות, אבל מצד פנימיות העולמות מתחילה הגאולה באמת בסוד הא"ב ביזר, מהראש אל הרגליים ... סבת הדבר מה שמצד חצוניות העולמות מתחילה הגאולה מהרגליים, היא מפני ירידת העולמות ממרום הפסגה עד תחתית המדרגות ... ועל כן מתגלה שם ההארה המשיחית, כדי להחזירם למרוםם.²⁶

אך הוא מבין מיד את השלכות דבריו ומסייג אותם:

וההארה המשיחית הזאת אינה באה על ידי הירידה אלא אדרבה, מכיון שידרו למקום היותר נמוך, מגלה הקב"ה שמה את האור המבהיק, אורו של משיח ... כל זה יתכן רק מפני שלא היתה כונת הירידה ... לגלול על ידי זה את ההארה המשיחית, אולם לו היתה כונה כזאת, היתה מרעילה את הירידות ברעל ... ברשת טעות נוראה זו נפל הש"צ שר"י, לחשוב שדוקא על ידי הירידות וההעברה על דברי תורה תתגלה ההארה המשיחית ... והפך הקערה על פיה ... אבל לשוא כל חזיונותיו המורעלים ובשקך כל יסודם, שכן אין שום יצירת ירידה מביאה עליה, וזולת אם ישנה כבר ירידה, יורדות שמה נשמות גדולות ומאירות שמה.²⁷

24 תלמידי הגר"א; צדקת הצדיק. כתביו הגנוזים של ר' מנחם מנדל משקלוב יצאו לאור רק לאחרונה, ולפי ליבס (תלמידי הגר"א) הם לא הודפסו עד כה בגלל זיקתם למקורות שבתאיים.

25 'ברנאי', שבתאות: היבטים חברתיים, ירושלים תשס"א [להלן: שבתאות], עמ' 120–129; ש' ורסס, השכלה ושבתאות: תולדותיו של מאבק, ירושלים תשמ"ח, עמ' 246–252. על הדפסת ספרים שבתאיים בחברה החרדית, ראו שבתאות, עמ' 138–140.

26 ממעניי הישועה, ירושלים תשמ"ב, חלק א, פרק יג, עמ' לג.

27 שם, עמ' לג–לד. ונסמכים דברי הרי"מ חרל"פ על דברי הרמח"ל: "ובחיות הנשמות תחת הקליפות – שמים הנה דרכים תמצאנה להם לתקן את השרש הכללי: או אשר יתגברו בכחם באור המגיע אליהם ... או שמתחת לקליפות עצמם כאדם מזוין העומד בבטן הארי וקורע אותו מבפנים ... פה היה מקום סכנה לעקשי הלבב מרדפי הצבי וחבריהם, אשר בלקחם את הענין לפי עקשות לבם אמרו להתיר כל עבירה, והמה רעים לא ידעו הבין" (ידים משה, אגרת לט, עמ' קסט). מעניין לציין שרעיון איסוף האור המשיחי שהבאנו בשם הרב חרל"פ נזכר בצורה ראשונית וגולמית קודם לכן אצל דוד סבו,

הרב חרל"פ, כר' מנחם מנדל משקלוב, אינו מקבל את המעשה השבתאי אבל הוא מקבל את השניות בין הפנימיות לחיצוניות ואת תיקון העולם והובלתו למשיח דרך ידידה (בדיעבד).²⁸ אלו תובנות בעלות משמעות מעשית שאינן יכולות לדור בכפיפה אחת עם ההגות החרדית-אורתודוקסית.

סיכומם של דברים אלו הוא שההגות החרדית שנוצרה התנגדה למסורת הקבלית של תלמידי הגר"א, לפחות בכל הנוגע לגאולה מעשית ובניין ארץ ישראל, גם אם התנגדות זאת הוצנעה.²⁹

בין המסורת הקבלית האקטיביסטית של תלמידי הגר"א לבין ההגות החרדית (אשר שתיהן מסורות "ליטאיות"), פעל המקובל ר' שלמה מרדכי אלישבע אשר מחז גיסא השתייך לחוג הגר"א,³⁰ ומאידך גיסא השתייך לזרם החרדי.³¹ אך כאן עולה השאלה: כיצד הצליח הרב אלישבע ליישב בין קבלת תלמידי הגר"א לבין ההגות האורתודוקסית-חרדית? מהי שיטתו הקבלית המאפשרת זאת?

הרב אפרים אליעזר צבי חרל"פ, שהתגורר בליטא (תודה לגרעון חרל"פ, מצאנא משפחת חרל"פ, על מסירת המידע המשפחתי): "וזה ידוע שהצדיק פעם יורד מעט מקדושתו למען להוציא יקר מזולל (ועיין בגלגולים פ"ב ועיין זוהר) וידוע שבקליפות מה שהוא יותר עמוק הוא יותר גבוה ... וכאשר יעלה משם ימשוך עמו כל הון יקר מזולל" (עשרת צבי, ורשא תרנ"ו, חלק הדרוש, עמ' 104-103).

דוגמה נוספת היא דברי הרב קוק: "ישנם תיקוני עולם כאלה שאי אפשר להם שיעשו על ידי צדיקים כי אם על ידי רשעים ואנשים פגומים בדיעות ומעשים" (ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג, עמ' סח).

דוגמה מייצגת מהתקופה האחרונה לסתירה בין המסורת הקבלית של תלמידי הגר"א למסורת החרדית היא היחס לרב פרידלנדר (המהר"ר העיקרי של ספרי הקבלה של הרמח"ל ופעיל באחת המהדורות של קול התור): הגותו של הרב פרידלנדר הוצגה כלימוד מוסר או אמונה אף שהיא קבלית במקורה; התפקיד שהוקצה לו בישיבות החרדיות הוא של "משגיח רחנ"ג ולא ראשי-ישיבה; הוצאת הספר דעת תבונות (בני ברק תשמ"ט) של רמח"ל על-ידי וכתה להסכמות מנהיגי התורה החרדית, הרב שך והרב קניבסקי, והספר מוצג כספר "על יסודות האמונה". לעומת זאת, הספרים גני רמח"ל (בני ברק תשמ"ד) ושערי רמח"ל (בני ברק תשמ"ט), שיצאו לאור גם כן על ידי הרב פרידלנדר, שהם ספרים קבליים מובהקים שקשה להכניסם למסגרת של ספרי אמונה, אינם זוכים להסכמות כאלו. גם ספרים נוספים של הרמח"ל לא זכו לקבלת הסכמות ממנהיגי הציבור החרדי: אורי במדח, ירושלים תשמ"ו; קלי"ח פתחי חכמה, בני ברק תשנ"ב. בדומה, הוצאת הספר אורות הגר"א, שהוא ספר המלקט עיני תורה, מוסר והנהגות טובות מכתבי הגר"א ותלמידיו, זוכה להסכמת הרב שך. לעומת זאת, הוצאת הספר הקבלי נפש החיים של ר' חיים מוהלדן תלמיד הגר"א, ע"י אותו מהר"ר, אינה זוכה להסכמה או למכתב ברכה [י' רובין, אורות הגר"א, בני ברק תשמ"ו; י' רובין (מהר"ר), נפש החיים, בני ברק תשמ"ט].

על השתייכות הרב אלישבע למסורת הקבלית של חוג הגר"א ועל הבדלים בינו לשאר חברי החוג ראו מ' פכטר, 'קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו (לעיל הערה 9), [להלן: שתי מסורות] קבלת ליטא.

יחיד הפגולות, עמ' 33-34.

בין מסורת תלמידי הגר"א להגות החרדית – דחיית פרשנות ה"הנהגה" בידי הרב אלישוב

על אף שהמסורת הקבלית אליה משתייך הרב אלישוב היא מסורת תלמידי הגר"א, הרי שהוא דוחה את רעיון ה"הנהגה":

הגם שספרי הרמח"ל ז"ל הם יקרים למאוד, ויש בהם רוב פנינים וזהב מופז הרבה, וכל ספריו אשר בידנו עד היום ... הם כמעט כולם נתחדשו וניתנו לדפוס על ידי השתדלותי וסיבתי ... עם כל זאת הנני אומר שכל מה שהרכיב הרמח"ל ז"ל את דברי הוזה"ק והאריז"ל בחזון הנבואה וע"ד שכתוב 'וביד הנביאים אדמה', והעמיס עליהם מראות דימיונות, הנה אין דעתי נוחה מזה כלל כי לא השתמיט שום אחד מהראשונים והאחרונים לומר כזה, ואין דברי הוזה"ק והאריז"ל סובלים את דבריו בזה כלל ... ולא אמר שום אחד שהם רק במראה דימיון וע"ד מראות הנביאים. אלא שהם מציאותיות גמורים אמתיים מקוימים לעולמי עד מעת שהאציל והמציא אותם המאציל יתברך שמו ומתלבש ומתייחד בהם כנ"ל. וחלילה לחשב בזה סברות אחרות ולומר הסברים והשגות במהותם. וביותר בחלה נפשי מדברי איזה מקובלים שבדורנו שהעמיקו בדבריו ז"ל יותר מדאי ... עד שלקחו סתרי עליונים, קודש קדשים שברום גבוהים, ומכנים אותם בסבובי תהלוכות ההנהגה שבעה"ז וכאלו שאין למעלה ח"ו שום דבר אלא רק מה שהשיגו הם בתהלוכות ההנהגה שלפי דעתם. וחלילה חלילה להעלות זאת על הדעת לכל מי אשר בשם ישראל יכונה.³²

כוונת הרב אלישוב היא שטענת רמח"ל וההולכים בעקבותיו, כי הקבלה היא משל על הנהגת העולם, הינה טענה חדשה שאין לה מקור. דברי האר"י מתארים את המציאות הממשית של האצלת העולמות, מהעולמות הרוחניים העליונים ועד המציאות הגשמית התחתונה, כפי שהבינו זאת המקובלים שקדמו לרמח"ל.³³ כך הרב אלישוב גודע את כל רעיון הנמשל וההנהגה משרשם ואנו נשארים עם בנין קבלי חד-ישן, המכיל את מבנה העולמות לדקדוקיו אך משמיט מן היסוד את תוקפו הקבלי של רעיון גאולה בדרך הטבע. ספריו של הרב אלישוב מכילים חלקים היסטוריוסופיים, אך קריאה בהיסטוריוסופיה של

32 לשם שבו ואחלמה, ספר הדעה, ת"א תשס"ו [להלן: ספר הדעה], ח"א, דרוש ה, סימן ז, עמ' 162-163.

33 על דחיית הפרשנות של הרמח"ל בידי הרב אלישוב אל מול שאר תלמידי הגר"א ראו פכטר, שתי מסורות. יש להעיר כי באומגרסן מפרש ומנתח את מחלוקת הרב אלישוב על הרמח"ל כסובבת סביב שני צירים: מחלוקת ראשונה על שאלת המשל בכתבי האר"י, ומחלוקת שנייה על היחס לפעילות האנושית של האדם הדתי והמקובל: האם למקד אותה בעולמות העליונים ("תיקון האלוהות") או למקד אותה בעולמות התחתונים ("תיקון העולם") (באומגרסן אליעזר, 2006, היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב. תזת מוסמך בהנחיית ד"ר בעז הוס, אוניברסיטת בן-גוריון [להלן: היסטוריה והיסטוריוסופיה], עמ' 35-41).

הלשם, כמו למשל בהסבריו ליציאת מצרים,³⁴ מעבירה תחושה של מחזה כתוב מראש, בו לדמויות יש מקום פסיבי בלבד. ההיסטוריוסופיה של הלשם נותנת מקום מועט ביותר להשפעת התחתונים על קידום הגאולה, בניגוד למתח המשיחי בכתביו של הרמח"ל,³⁵ בניגוד לחוכה שהרמח"ל מטיל על האדם לברר את מקומו בעולמו³⁶ ובניגוד לעליות תלמידי הגר"א לארץ ישראל. הרב אלישבע, כמו הרמח"ל לפניו, מכפיף את מהלך ההיסטוריה להנהגת הבורא, אך הנהגה זו מקורה לדעת הרב אלישבע בעולם התורה ומכונה אצלו בשם "נורא עלילה", ואיננה אותה ההנהגה עליה דיבר הרמח"ל בספריו:³⁷

כל המאורעות הנוראות שעברו עלינו מעם היותנו לעם עד כה הנה הוא הכל בסיבת עולם התורה והיה מוכן וחוקק מאז את כל המעשה אשר נעשה על הארץ ואין כל חדש תחת השמש כי הם מוכנים מעולם אשר היה מלפנינו ונעשה כל דבר בעתו ובזמנו.³⁸

וכן:

כל המקרים והמאורעות אשר עברו על המלכים והנקודות והניצוצין והשב"כ שבהם הנה הוא שורש לכל תהלוכות ההנהגה אשר עם כל הנמצאים כולם ... וכל מה שנעשה בשורשו בעולם הנקודות וכל מה שעבר עליו בעולם התורה הנה הוא שורש לכל המאורעות שעובר על כל אחד אחר שיצא בעוה"ז. והרי הכל בגזרה מאז ומקדם.³⁹

ומכאן גם שיטתו של בעל הלשם בנוגע לגאולה מעשית בדרך הטבע המנוגדת לשיטת תלמידי הגר"א: "כי הגאולה העתידה אינה תלויה בזכות ומעשים כלל".⁴⁰ לציטוטים אלו של הרב אלישבע, המותירים את ההיסטוריה לסיבובי עולם התורה והמדירים את מעשי האדם ממרחב ההשפעה על מהלכה, מצטרפת ביקורת על שיטת הרמח"ל: "אותן המחברים אשר לוקחים כמה רזי עליונים ומלבישים אותם בסדרי

34 ספר הדעה"ה, ח"ב, דרוש ה', ענף ב, סימנים ד-ה, עמ' 355-357 ובמקומות נוספים.

35 אפילו בספר המוסר שלו: "הנה ודאי צריך שיצטער תמיד צער ממש על הגלות ועל החורבן מצד מה שזה גורם מיעוט כביכול לתבדוד יתברך ויתאוה לגאולה ... ויתפלל תמיד על גאולתן של ישראל ... ואם יאמר אדם: מי אני ומה אני ספון שאתפלל על הגלות ועל ירושלים? המפני תפילותי יבטלו הגלויות ותצמח הישועה? ... לפיכך נברא אדם יחידי כדי שכל אחד יאמר: בשבילי נברא העולם" (מסילת ישרים, פרק יט, ירושלים תשמ"ח, עמ' קעד-קעה).

36 מסילת ישרים, פרק א.

37 ההבדלים בין הנהגת הרמח"ל להנהגת הרב אלישבע והמקורות הקבליים עליהם הם הסתמכו דורשים מחקר נפרד שאין כאן מקומו.

38 ספר הדעה"ה, ח"ב, דרוש ד', ענף יח, סימן ג, עמ' 213.

39 שם, עמ' 215.

40 ספר הקדמות ושערים, פיעטרקוב תרס"ט, שער ו, פרק ט, עמ' 58.

תהלוכות ההנהגה אשר בעוה"ז לא העלו בידם בחכמת הקבלה מאומה ... כי אין זה חכמת הקבלה כלל".⁴¹ מכאן לאמירתו הברורה של בעל הלשם על מקומה הנכון של תורת הקבלה: "כי הנה עיקר קדושת וגודל מעלות לימוד הקבלה הוא לדבר למעלה ולא למטה וכדי לתקן ולעורר באורותיהם למעלה".⁴² אמירה זו מצויה בניגוד מוחלט לשיטת הרמח"ל: "נמצאת חכמת האמת מפרשת ענין הקדושה והשראת אלוה ברוך הוא על בריותיו, והדבקו בהם ... כי העיקר ... להיות כל עניני העולם תיקונים ממש ועניני קדושה".⁴³ כל קבלת הרמח"ל היא בסימן של "ענין קשר העולמות ודרך ההנהגה וגילוייה מאצילות עד הגשמים".⁴⁴ שיטתו של הרב אלישוב, בניגוד לרמח"ל ולמסורת האקטיביסטית של תלמידי הגר"א, מדירה את פעילות האדם מ"תיקון ההיסטוריה" ועולם המעשה וממקדת מחדש את פעילות התיקון הקבלית בעולם האצילות.⁴⁵

דבריו של הרב אלישוב שהבאנו לעיל עונים גם על אחת השאלות שהוצגה בתחילה: מדוע הרב אלישוב עסק בפיתוח מבנה עולמות האצילות, בניגוד למקובלי דורו שהתמקדו בפרשנות של הקבלה? התשובה לכך היא שעל פי הרב אלישוב, תפקידה המתקן

41 ספר הדעה, ח"א, דרוש ה, סימן ז, עמ' 164.

42 שם, עמ' 163. יש להעיר כי ביקורתו של הרב אלישוב על שיטת הרמח"ל כוללת את היכוח על מהות המושג "נסתר". לפי הרב אלישוב: "ולכך נקרא חכמת הקבלה בשם נסתר, משום שכל נושאי העניינים שאנו מדברים בהם הוא מעולמות עליונים אשר למעלה למעלה, אשר אין השגה ותפיסה בזה לשום בריה וחרי הוא נעלם ונסתר מהכל" (שם). בעוד שר' חיים מוולוז'ין קובע (גם אם על תורה שבכתב ולא על קבלת האר"י): "הדרך הנסתר ... שאינו כתוב מפורש ומבואר בה, אלא שנסתר ונטמן העניינים האלה ברמז בדבריה" (נפש החיים, שער ד, פרק כו, עמ' ערה). מחלוקת זאת מתקשרת לשאלת הנמשל: אם קבלת האר"י היא אונטית הרי שהנסתר מייצג את העולמות העליונים הנסתרים, ואם קבלת האר"י היא משל הרי שהנסתר הוא הרעיונות המסתתרים בתוך המשל. הרב קוק מתמודד בהקשר אחר עם שאלה דומה, והוא קובע: "זה פשוט שערך המדרגות של העניינים הנקראים בשם "נסתרות" הולך ומשתנה ע"פ הפרסומים שהרעיונות הכמוסים הולכים ומתפשטים בין הלומדים הדגילים ... אבל מה שכבר כתוב בספר חדל להיות נסתר" (אגרות, ח"ב, אגרת תיד, עמ' סט-ע) ובכך הוא מצטרף לאסכולת הנמשל.

43 מאמר היכוח, עמ' לה. בעקבות הרמח"ל קובע הרב קוק כי "הקודש שבחול, שירד עד לידי החולין הגמורים, הוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש, אלא שהוא מסתתר הרבה. ואין קץ ותכלית לתיקוני העולם שיבאו מכל הסובב אל העולם בדרך חול ... לפני אורו של משיח שיגלה במהרה בימינו, יתעורר כח הקודש שבחול" (אורות, עמ' פה).

44 ידים משה, עמ' קכה.

45 על קבלת הרמח"ל וקבלת הגר"א כפרשני תורת האר"י במימד הארצי ראו עולם נסתר, עמ' 155-165. אסמכתא מעניינת לשיטת הרב אלישוב היא הקבלה על שייכות הקבלה לעולם האצילות העליון מגיעה מכיוונו של איש ההלכה ה"חזון-א"ש". בעניין צורת הכתיבה הנכונה של האות צדי בספר התורה דוחה החזון א"ש את שיטת חלק מהמקובלים וקובע: "בשעה שבאה הצ' לבקש לברוא בה בעולם היה עורף כנגד עורף, ולאחר התיקון נהפך פנים כנגד פנים, אבל הכתיבה בעולם המעשה שלנו אין בה שינויים" (א' פרימון, צדקת הצדיק, ירושלים תש"ד, עמ' עא), ובהמשך: "הנו"ן י"ד שבצדד"ק שבעולם האצילות יוכל להתחלף, אבל בעולם המעשה אחר מתן תורה, ההלכה נצחית" (שם, עמ' עד). כך לדעת החזון-א"ש אין עניין הקבלה בעולם המעשה אלא בעולמות עליונים בלבד, ואין לערב את שיטת הקבלה בהכרעות ההלכה (על נושא צורת הצדי ראו אצל ליבס בצדקת הצדיק).

של חכמת הקבלה נערץ בעצם העיסוק בפרטי עולמות אלו, במבנה שלהם ובשפע הזורם בהם.

כדי להמחיש כיצד מימש ר' שלמה אלישבע את דחיית פרשנות ה"הנהגה" של הרמח"ל וכיצד פירש את קבלת האר"י וקבלת הגר"א תוך הדרת מימד התיקון ההיסטורי שבה, נתמקד בסוגיית גלות התורה ונשווה בה את פרשנותו לפרשנות תלמידי הגר"א האחרים.

גלות התורה ולבושי התורה

המושג "גלות התורה" מופיע בכוונת האר"י על תיקון חצות: "מיום שנחרב בית המקדש ונשרפה התורה נמסרו סודותיה ורזיה לחיצונים וזה נקרא גלות התורה".⁴⁶ ר' יצחק חבר ממשיך בשיטת האר"י וקובע: "זה סוד גלות התורה שנמסרו רזיה לחיצונים על ידי עונות ישראל".⁴⁷ וכך בדומה כותב גם רבו, ר' מנחם מנדל משקלוב:

ובעת בית ראשון ושני הגם שלא היה תכלית הבידוד, מכל מקום היתה "יבוא חיל גוים", וזה הדברים סוד הז"ן ... ואח"כ "וכתנו חרבתם כו'", והן סוד רזי תורה שנמסרו לחיצונים ומושלמים בזה בנר. וכאשר יתבנה אם ירצה השם במהרה בימינו בית קדשנו ותפארתינו, ויחזיר העטרה ליושנה והתורה יחזירו לנו.⁴⁸

נדמה שדבריהם נסמכים על דברי הרמח"ל: "גלות התורה הוא שיצאו ממנה סודות אל החיצונים טמאים אשר מצד הרע לגמרי, ומאז לקחו הם ליסד בנינים רעועים על יסוד אמת אשר גזלו".⁴⁹ כוונת רמח"ל היא כי אומות העולם משתמשות ברעיון אמת שיש בתורה לשם בניית רעיון של שקר.

לעומת דברי רי"א חבר, ר' שלמה אלישבע מעניק משמעות שונה למושג "גלות התורה":

ושולטים החיצונים בשפעת אור הדעת היורד למטה והוא גלות התורה ולכן מתלבש התורה בהאי עלמא בלושין וקליפין נוכראין שלא תואר להם ולא הוד להם. וכמו הפרשה דסוף פרשת וישלח וכן בפרשת דברים – 'והעוים היושבים בחצרים' וכן הרבה מקראות וכמו שכתוב בחולין ס' ע"ב. ועל דבר זה כמה אנדות חז"ל אשר קשה לשומען ולבו של אדם משתוממות עליהם ובהם גנויים רזי תורה.⁵⁰

46 שער הכוונות, דרושי תיקון חצות, ירושלים תשל"ה, דרוש א, דף נה.

47 בית עולמים, וארשא תרמ"ט, עמ' 311.

48 כתבי הגרמ"מ, חלק ב, ביאורי הזוהר, ירושלים תשס"א, עמ' יג.

49 ידים משה, אגרת לט, עמ' קעד.

50 ספר הדעיה, דרוש עץ הדעת, סימן יד, עמ' 446.

לפי דברי הרב אלישוב, גלות התורה קשורה בכך שלתורה יש לבושים שמסתירים אותה ושהביטויים שמתארים אותה ואת הרעיונות הטמונים בה שונים מכפי שהיא במקורה. הסבר זה שונה מהותית מהסברו של ר"א חבר. ראשית, בעוד שלשיטתו גלות התורה היא מאורע היסטורי שאירע ביחד עם גלות ישראל וחורבן בית המקדש, הרי שלפי הרב אלישוב גלות התורה היא מאורע א־היסטורי בלתי נמנע במהותה העצמית של התורה.

שנית, דברי האר"י יכולים להתייחס לתורה שבעל פה בלבד, כי תורה שבכתב נחתמה לפני גלות בית שני ורק תורה שבעל פה המשיכה להכתב לאחר מכן, ולכן ר"א חבר כותב במפורש "התורה שבעל פה בגלותא"⁵¹ בעוד הרב אלישוב מייחס את גלות התורה גם לתורה שבכתב.

שלישית ועיקר, המשמעות של דברי ר"א חבר היא שבידי עם ישראל התיקון לגלות התורה, כשם שהוא הגורם לחורבן הבית, בעוד שלפי הרב אלישוב תיקון גלות התורה הוא תיקון כללי לעולם – "הענין דגלות השכינה וגלות התורה וגלות ישראל עד יערה רוח ממרום להשיב את שבותו ולרחם על עמו למען תורתו ושמיו יתברך ויתעלה. ויתברר כל הטוב והקדושה מהרע והקליפה. ואז הרשעה כולה כעשן תכלה ויאיר ויתגלה כבודו וקדושתו יתברך שמו למעלה ולמטה ונשגב ה' לבדו ביום ההוא במהרה בימינו אמן"⁵². זאת גאולה התלויה ברחמי שמים יותר משהיא תלויה במעשי בשר ודם.

תלמיד נוסף לגר"א, הרואה בגלות התורה מושג היסטורי, הוא ר' חיים מוולוז'ין: "כי ידוע שעיקר כל מגמת פנינו בתפילתנו צריך שיהיה רק על צער וגלות השכינה כביכול וחילול שמו הגדול ית' וגלות התורה כשמרו"ל (חגיגה ה:) כיון שנשבה עדר ה' אין לך ביטול תורה גדול מזה"⁵³. יוצא מדבריו כי גלות התורה מקורה בגלות ישראל ("כיון שנשבה עדר ה'"), קרי מאורע היסטורי ולא מאורע המתרחש בירידת התורה לעולמות התחתונים.

יש להדגיש כי גם הרב אלישוב מזכיר את החיצונים בבואו לתאר את גלות התורה ("ושולטים החיצונים בשפעת אור הדעת"), מה שמלמד כי מקור דבריו הוא בדברי האר"י. כך הוא משתמש בקבלת האר"י תוך ניטרול המימד ההיסטורי של חורבן בית המקדש והוא מעביר את כל גלות התורה למישור חדש, פסיבי, שבו אין צורך במעשים לתיקון גלות התורה. לשיטתו, שיבת התורה מגלותה תלויה ועומדת עד לזמן בו הרשעה תכלה.

51 פתחי שערים, תל-אביב 1964 [להלן: פתחי שערים], חלק ראשון, נתיב עולם התיקון, פתח כב, עמ' עו.

52 ספר הדע"ה, שם. הרב אלישוב מציין את גלות התורה וחורבן בית המקדש יחדיו בהקשר אחר: "מלאכים קדושים ג"כ המרבים בבכיה ויללה על גלות התורה והשכינה ועל חורבן בית המקדש וצערן של ישראל" (ספר הדע"ה, ח"ב, דרוש ד, ענף ו, עמ' 123), ולפני כן הוא אומר: "הנה הם כל המלאכי שרת הבוכים ומבכים על גלות השכינה וחורבן בית המקדש וחילול התורה וצערן של ישראל" (שם, עמ' 122).

53 ביאורים מהגר"ח מוולוז'ין, מגנזי הגר"א ובית מדרשו, ק' רעדיש (מהדיר), לייקווד תשנ"ט [להלן: מגנזי הגר"א], עמ' קסב.

זאת ועוד, הרב אלישבע מייחס את לבושי התורה לכורה המציאות של ירידת דבר עלין למציאות תחתונה ועכורה ("ושולטים החיצונים בשפעת אור הדעת היורד למטה"), כלומר, לשיטתו הלבושים הם בעצמם גלות התורה. לעומתו, ר' יצחק חבר מסביר את התלבשות התורה ב"לבושין וקליפין נוכראין" כתגובה לגלות התורה:

התורה שבעל פה בגלותא מתלבשא בלבושין נוכראין 'כי נעו מעגלותיה בסוד חמוקי ירכיך' מה ירך בסתר, כך דברי תורה בסתר בכדי שלא ישלטו בה ידי זרים. שזה סוד מה שסתמו דבריהם הנפלאים בדברים העמוקים במעשים תמוהים וסיפורים מבהילים אשר עובדי כוכבים ומזלות והאפיקורסים מלעיגים על דבריהם, וזה היה בכוונה כדי שלא תשלוט האי חוויא בישא.⁵⁴

ובמקום אחר הוא קובע באופן דומה:

שע"י [משה] הכה בסלע נגנזו טעמי תורה בסוד אותיות התורה מבפנים ... ובזפת מבחוץ, הוא סוד הגדות שבתורה שבעל פה, בצולמא דלא הגונה ליה, כמו שכתוב כי משחת מאיש מראהו, לא תואר לו ולא הדר וכו'. והתיבה היא השמירה מאימא שלא יאחזו בו החיצונים ... שתורה שבעל פה לא ניתן לכתב כדי שלא ידעו בה אותם שאינם ראוים אליה ... ובשביל אריכות הגלות שהיה גורם שכתה ח"ו התירו לכתוב בסוד אותיות ותיבות אבל עשו לה הגנה במה שהלבישו אור הפנימי בלבושים חיצוניים דלא הגונה ליה, שעל ידי זה הם מגנים אותה.⁵⁵

פירוש דבריו, כי הלבושים של תורה שבעל-פה הם לבושים נמוכים שאינם ראויים לה, אבל הם הכרחיים בשביל להגן עליה מפני "זרים" כשם שתיבת משה שמרה עליו מפני המצרים, כי הלבוש מסתיר את המהות האמיתית של דברי התורה. רי"א חבר גם קובע כך: "ונמצא, שמה שנמסרה תורה שבעל פה בידי זרים הוא בסוד חיצוניות שלה, וגם זה לא בגופה חס וחלילה".⁵⁶ וכן: "כי אחורי חכמת התורה אזלין כל כחות הסטרא אחרא ... עשו וישמעאל שסוברים להחזיק שקריהם בתורה הקדושה בעונותינו הרבים והוא סוד גלות התורה ... אבל אין להם אחיזה רק בחיצוניות אותיותיה,

54 פתחי שערים, חלק ראשון, שם. גם לר' מנחם מנדל משקלוב רבו של רי"א חבר יש אזכור דומה (גם אם ברמיזה ולא במפורש): "וצריכין לכסות טעמי המצות וסודותיה מן הרע עין וצר עין בידעות עינים מבחוץ". ובהמשך הוא מבאר מהן יריעות העינים: "יריעות עינים הן ד"ל מספר בב"ל ובקדושה שיצא משם תלמוד בבלי" (כתבי הגר"מ, חלק א, ירושלים תשס"א, ביאור משנת חסידים, הגדלת ז"א, עמ' רב-רד).

55 השלמת ספר פתחי שערים, נתיב בנין הקליפות ומרכבה טמאה, בתוך: מגניז הגר"א, עמ' רס (עוד בנושא גניזות טעמי התורה ראו גם בעמ' רסו-רסז). בכל המקורות הללו (ובמקומות נוספים) רי"א חבר מדגיש שוב ושוב את ההבדל בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה.

56 פתחי שערים, חלק ראשון, שם. בעוד שאצל הרמח"ל והרב קוק הזרים הם "אומות העולם" (בעיקר הנצרות) הרי שאצל רי"א חבר הם לעיתים "אפיקורסים". ראו בפירוט במקורות המצוטטים.

שמתעלם שם אור התורה ולא נתגלו מצפניה רק לישראל ולשרידים אשר ה' קודא".⁵⁷ כלומר, אומות העולם תופסות רק מעט מן הסודות, הווה אומר את החיצוניות שבסודות. גם הרב קוק כותב בצורה דומה: "הגוים טמאו את היהדות הגלויה במגעם, נגעו בשמנים הקדושים ושקצו אותם, אבני מזבח נתפגלו. אבל בקדושתם נשארו פנימיות הסודות שהם עלומים וחתומים ממגע זר".⁵⁸ כך תלמידי הגר"א שומרים בעקביות על שיטתם שגלות התורה היא גלות בידי אומות העולם, ולכן "לבושין וקליפין נוכראין" הינם מהלך מכוח בו תורה שבעל פה לובשת לבושים למניעת מסירת סודותיה, ולא כהסברו של הרב אלישוב.⁵⁹

ניתן לראות שגם הרב אלישוב וגם רי"א חבר משתמשים באותו ביטוי – "לא תואר לו ולא הדר" הלקוח מהנביא ישעיהו (נג ב) ושניהם מסכימים כי בתוך המלים גנוזים סודות התורה, מה שמרמז כי מקור משותף לשניהם, ונדמה שמקור דברי שניהם בביאור הגר"א להיכלות פקודי:

וזהו קבורת משה שהוא הסוד שגנוז וקבור ברמז ... והסוד גנוז וקבור שם 'ולא ידע איש את קבורתו' ... הכא רזא רברבא קבורה דיליה בצלמא שלא הגנוה ל' ... ובה 'לא תאר ולא הדר לו' ... והענין כי סוד משה הוא תורתו הלכה למשה מסיני שהוא הסוד והוא גנוז ברמז והן הגדות שהן בש"ס כמו המעשים דרבב"ח וסנחריב ... וזה שבקש משה שלא יגנוז הסוד באלו הדברים ולא ניתן לו, וזהו 'מחולל מפשעינו' שנעשה חול, דברים של חול והוא 'בפשעינו' ... וזהו 'נבזה לא תאר לו'.⁶⁰

57 פתחי שערים, חלק שני, תל-אביב 1964, נתיב גדלות דו"א, פתח נח, עמ' סז. רעיון דומה מופיע כבר אצל הרמח"ל: "גלות התורה הוא שיצאו ממנה סודות אל החיצונים ... [אך] לא כל התורה נמסרה בידם ח"ו, אלא חלקים ממנה" (ידים משה, שם) וכן: "שהרי נוצרי [ה]שענה) הוא עלה נדף ודאי, שנדף מתוך הקדשה ונדרה לחוץ בסקילה ... והוא עלה שהרי לא נאחו אלא לחוץ ולא לפנים" תפלות לרמח"ל, מ' שריקי (מהדיר), ירושלים תשנ"ו, תפילה קסב, עמ' קלז).

58 אורות, עמ' צד. בכתבי הרב קוק אין התייחסות ישירה למושג "גלות התורה", אך הרב קוק עוסק בשינוי הנדרש בלימוד התורה בארץ ישראל (אגרות הראי"ה, ח"א, ירושלים תשמ"ה, אגרת צו, עמ' קיא-קיד; שם, אגרת קג, עמ' קכב-קכח; שם, אגרת קמו, עמ' קפד-קצ). רק תפיסת גלות התורה כמאורע היסטורי והחזרה לארץ ישראל כתחילת התיקון יכולה להרשות שינוי כזה, בניגוד מחלט לתפיסה החרדית שאינה מתירה שינוי בסדרי הלימוד ומקדשת את הקיים. מסורת דומה בנוגע לגר"א עצמו מגיעה מבניו של הגר"א על רצונו לכתוב שלחן ערוך חדש, ולפי מורגנשטרן הגר"א נמנע מכתובתו בגלל שנמנע ממנו לעלות לישראל (מיסטיקה ומשיחיות, עמ' 298-300).

59 ר' חיים מוולוז'ין מתייחס להשתלשלות ורידת תורה שבכתב: "עד שברדתה לזה העולם נתלבשה גם כן לדבר בערכי ועניני זה העולם, וספורין דהאי עלמא, כדי שיוכל זה העולם לסבול קדושת אורה" (נפש החיים, שער ד, פרק כח, עמ' רעד-ערה), כלומר ר' חיים מוולוז'ין כמו רי"א חבר מחלק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, וכן בניגוד להרב אלישוב הוא אינו מתאר את ירידת התורה כ"גלות" וכאירוע שלילי.

60 יהל אור, וילנא תרמ"ב, עמ' כח ע"ב-כס ע"א.

הגר"א מפרש את קבורת משה כגניזת סודות התורה. בדבריו ניתן לראות בנקל את הדגש על פשעי ישראל ('בפשעינו') ואת ההתייחסות המפורשת לתורה שבעל-פה ('אגדות שבש"ס כמו המעשים דרבה בר-בון חנה').

מכלול הציטוטים שהובאו עד כה מאפשר לעקוב אחר אופני ההרכבה והפירוק שעושים תלמידי הגר"א לדברי האר"י, הרמח"ל והגר"א: הגר"א בדבריו כלל לא מדבר על "גלות התורה" (מסידת סודות התורה לחיצונים) אלא על "לבושי תורה" (גניזת סודות התורה בתוך אגדות תורה שבעל-פה); מי שמדבר על "גלות התורה" בידי ה"חיצונים" הוא האר"י, והרמח"ל נאמן לפרשנותו ההיסטורית רואה ב"חיצונים" את אומות העולם;⁶¹ רי"א חבר מחבר בין דברי הרמח"ל לדברי הגר"א והוא רואה ב"לבושי התורה" מענה ל"גלות התורה" (גניזת סודות תורה שבעל-פה למניעת מסידתם בידי אומות העולם), וכך הוא שומר על המימד ההיסטורי (ועל התיקון שיעשה במסגרת ההיסטורית). לעומת זאת, הרב אלישבע לוקח את המושג "גלות התורה" המוזכר אצל האר"י, משמיט ממנו את המימד ההיסטורי של חורבן בית-המקדש (המוזכר בפירוש אצל האר"י), דוחה את הפרשנות ההיסטורית של הרמח"ל ל"חיצונים" ומפרשו במובן התאולוגי של כוחות הרע, יוצק לתוכו את הפירוש של "לבושי התורה" של הגר"א ולבסוף מכליל אותו על כל התורה – בכתב ובעל-פה.

בהמשך לדחייתו את פרשנות הנמשל וההנהגה של רמח"ל, דחיית המימד ההיסטורי מאפשרת להרב אלישבע לזהות את המושג "גלות התורה" של האר"י עם המושג "לבושי התורה" של הגר"א, וכך ליצור מושג א-היסטורי חדש.

מחלוקת דומה בין הרב אלישבע לתלמידי הגר"א האחרים היא בנוגע לגלות השכינה. מושג זה כבר מופיע בוורה ופירושו הוא שהשכינה יוצאת לגלות בגלל חטאי ישראל וחורבן בית-המקדש.⁶² תלמידי הגר"א ממשיכים פרשנות זאת ורואים ב"גלות השכינה" מושג היסטורי. ר' חיים מוולוז'ין כותב כך:

והנה להבין הענין זה צריך להבין תחילה ענין גלות השכינה. הנה חז"ל אמרו על הפסוק "בקרנך קדוש ולא אבא בעיר" (הושע יא ט) והקשו וכי משום דבקרנך קדוש לא אבא בעיר? אלא אמר הקב"ה לא אבא בירושלים של מעלה עד שאבא בירושלים של מטה ... וזה שרמזו חז"ל ... [כי] בזמן שהבמ"ק היה קים על מכונו, ושרתה השכינה בעיר הקדש ... אז היה השם מתגדל ומתקדש לעיני כלם, אבל ... כיון שנחרב הבית ונסתלק השכינה מהעיר ... אני צריך להתלבש בשד של אותה אומה שישראל גלו תחתם, ולהשפיע להם רב טוב כדי שיבא מזה איזה תמצית גם לישראל.⁶³

61 ככל הנראה לנצרות, ראו הערה 58.

62 פ' לחובר ו' תשבי. משנת הוזהר, ירושלים תשמ"ב, כרך ראשון, עמ' רכת-רלא.

63 דרשת מוהר"ח בתוך נפש החיים, עמ' תח-תי.

גם פרשנותו של הרב קוק למושג "גלות השכינה" אחוזה במישור ההיסטורי. במאמרו "דעת אלהים"⁶⁴ טוען הרב קוק שהמצב השלם ביותר הוא כאשר עם שלם (עם-ישראל) שואף בחייו הפרטיים והכלליים לקיים את האידאלים האלהיים, ובמילותיו שלו: "התשוקה להרחיב את האידאלים האלהיים ולחיות בהם בחיי הפרט והכלל ... זאת היא נשמת התורה הפנימית".⁶⁵ לפיכך, לדעת הרב קוק, אובדן השאיפה הלאומית לחיים בהשראת האידאלים האלהיים הוא סיבת גלות השכינה. לאור זאת, ואולי אף כפרשנות לדברי ר"א חבר על מסירת סודות התורה לגויים, הוא מתאר את הנצרות שהתעלמה מהפן הלאומי של עם-ישראל וחטפה את הפן ה"דתי", כמעין גלות התורה. לבסוף הוא מסיים כך: "כל זמן שאין החפץ העז והטהור של האידאלים האלהיים הוצאתם לפועל במהלך היסטורי חי, קים ומתמיד, מתגלה באומה – השכינה היא בגלות".⁶⁶ יוצא מדבריו כי התיקון לגלות השכינה הינו תיקון התלוי בעם-ישראל, ותיקון זה עתיד להתרחש בעולם המעשה ע"י הופעה נכונה של אידאלים אלהיים.⁶⁷

לעומתם, הרב אלישבע תולה את גלות השכינה בחטאו של אדם הראשון:

כי הרי בא עליה אחר ביאת נחש ונתערב זרעו בזוהמת נחש ... ונמשך על ידי זה השפע העליזנה למטה מעורב ומלוכש בהחיצונים והקליפה והם הע' שרים שנטלים הם השפע בתחילה ... והוא גלות השכינה וגלות התורה וגלות ישראל רח"ל. והוא כי הרי כבר אמרנו שכל הכחות דהעולמות ב"ע, הן מה שנוגע לעיקר מציאותם והן מה שנוגע לקיומם וכל ההנהגה שבהם, הם כולם נמשכים ויוצאים מן המלכות דאצילות שהיא השכינה הקדושה ... ומאחר שהם ממנה והם טבועים בעמקי מצולות ים רח"ל, הגה מתפשט ויורד תמיד אור השכינה עצמה ג"כ עמהם לשומרם שלא יאבדו ביניהם והוא גלות השכינה.⁶⁸

64 אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים תשכ"ז, עמ' קל-קמא.

65 שם, עמ' קלז.

66 שם, עמ' קלז.

67 ממאמר זה של הרב קוק נדמה שהוא מחבר את המושגים "גלות התורה" ו"גלות השכינה" לכדי מושג אחד. לפי שיטתו, גלות התורה היא שהתורה נתפסת רק כפן הדתי המצומצם ולא ככל שטחי החיים, וגלות השכינה היא שעם-ישראל אינו מתקן את המצב הזה.

68 ספר הדע"ה, דרוש עץ הדעת, סימן יד, עמ' 445-446. יש להעיר כי הרב אלישבע חוזר במקומות אחרים על הסבר הדומה להסברו של ר' חיים מוולוז'ין (גלות השכינה בעקבות חורבן הבית) אך במקומות אלו אין איזכור מפורש ל"גלות השכינה" אלא הסבר על גלות מלכות דאצילות שהיא נשמת ישראל וכיון שישראל גלו אז שכינה גולה עימם בבחינת "השכינה וישראל כולו חד" ו"שכל מה שאירע לשכינה אירע לישראל". ראו ספר הדע"ה, ח"א, דרוש ו, סימן ד, אות י, עמ' 224; שם, ח"ב, דרוש ב, ענף ה, אותיות ב-ג, עמ' 50-52. דוק שדברי הרב אלישבע הם "שכל מה שאירע לשכינה אירע לישראל", בעוד שלפי דברי ר' חיים מוולוז'ין: "לא אבא בירושלים של מעלה עד שאבא בירושלים של מטה ... כי כמו בירושלים של מטה בעלות כל ישראל ברגל לראות פני ה' היו מתכנסים שם כל ישראל ביחד, כן בירושלים של מעלה הוא סוד מקור כניסת נשמותיהם של כל ישראל" (נפש החיים, עמ' תט). כלומר הכיוון הוא הפוך: לפי הרב אלישבע מעשי השכינה משפיעים על ישראל, ולר' חיים מוולוז'ין מעשי ישראל משפיעים על השכינה.

שוב אנו רואים את החידוש שיוצר הרב אלישבע: בעוד תלמידי הגר"א רואים בגלות השכינה מאורע היסטורי עקב גלות עם ישראל, הרי שהרב אלישבע רואה בגלות השכינה מאורע א-היסטורי המתרחש ביצירת העולמות. הסתכלות זו של תלמידי הגר"א על גלות השכינה כאירוע היסטורי אינה עיונית בלבד יש לה ביטוי מעשי: לאחר שתלמידי הגר"א הצליחו במאמצים מרובים לקבל רשיון לבניית חצר חורבת ר' יהודה החסיד הם הפסיקו לומר את הקטע 'התנערי מעפר קומי' בתפילת 'לכה דודי' בקבלת שבת, ובטילו את אמירת הקניות על גלות השכינה בתיקון חצות, כיון שלדעתם השכינה כבר קמה מן העפר.⁶⁹

סיכום

באומגרסן, בהתבסס על ניתוח הגותו של הלשם בנוגע לתכלית העולם, בחירה חפשית ותפקיד הרע בעולם, קובע כי ר' שלמה אלישבע הוא פרשן מקורי המשתמש במבנים המצויים בקבלת הגר"א והרמח"ל אך אינו מחויב להם. לדבריו, הרב אלישבע מכניס תכנים חדשים לקבלת הגר"א ובכך הוא מוציא חלק מהתכנים המשיחיים הנלווים להם, כפי שפורשו אצל תלמידים אחרים.⁷⁰ בהמשך לכך, טענתי כאן, שהמחלוקת בין ר' שלמה אלישבע לתלמידי הגר"א בנושא גלות התורה מובילה למסקנה שהרב אלישבע החזיק לעצמו בשיטה קבלית שונה ביחס לגאולה ולמעשים הנדרשים לקידומה, שיטה שכל הנראה מערערת את התמיכה הקבלית בגאולה מעשית ובבניין ארץ ישראל. בניגוד לפרשנותם של תלמידי הגר"א, הרב אלישבע מפרש את קבלת האר"י בסוגית גלות התורה תוך ניטרול המימד ההיסטורי. ניטרול המימד ההיסטורי מיתר את הצורך ב"תיקון ההיסטוריה" או לפחות תיקון דרך ההיסטוריה ("גאולה דרך הטבע") וכך מחזק הרב אלישבע את התפיסות הפסיביות ביחס להחשת הגאולה – תפיסות המתאימות לאורתודוקסיה החרדית.

גם בנוגע לסוגיה השבתאית, בעוד חלק מתלמידי הגר"א ייתכן שהושפעו ממקורות שבתאיים,⁷¹ הרי שקיימת עדות על התנגדותו של הרב אלישבע לספרי ר' אליהו איתמרי מאיזמיר שנבעה ככל הנראה מהחשש לשבתאותו של האחרון.⁷²

69 גאולה בדרך הטבע, עמ' 87.

70 היסטוריה והיסטוריוסופיה, עמ' 89–91. באומגרסן גם מצביע על העובדה שתלמידי הגר"א לא כתבו פירוש לספרי האר"י, אלא לחלקים מהזוהר, למשנת חסידים ולספרי רבם הגר"א. הרב אלישבע הוא היחיד שכתב פירוש על עץ חיים, עובדה שמבדלת אותו אל מול שאר התלמידים (ההיסטוריה וההיסטוריוסופיה, עמ' 11, הערה 18).

71 ליבס מעלה את ההשערה שהגר"א עצמו תמך בר' יונתן אייבשיץ בפולמוסו עם ר' יעקב עמדין בגלל הסכמתו של הגר"א לדעיונות השבתאיים בקמעותיו של ר' אייבשיץ (צדקת הצדיק).

72 פרבר צבי-הירש, 'דרכו והנהגתו של בעל ה"לשם שבו ואחלמה"', ישרון, ה (תשנ"ט), עמ' תרסא–תרסב.

מסכת שלמה זאת, של התנגדותו לשיטת הנמשל וההנהגה של הרמח"ל, של הדרת מעשי האדם מהשפעה על מהלך ההיסטוריה ("הכל בגזרה מאז ומקדם"), של מיקוד תורת הקבלה בעולמות האצילות, של פידושו הא-היסטורי לגלות התורה וגלות השכינה, ושל יחסו המחמיר לשבתאות, מובילה למסקנה שבעל הלשם החזיק לעצמו שיטה קבלית שונה משאר חברי חוג הגר"א. ייחודה של הגותו של הרב אלישוב נעוץ בויתור על הצורך להחיש את הגאולה באמצעים מעשיים. בכך סלל הרב אלישוב דרך חדשה המיישבת את קבלת האר"י והגר"א עם תפיסות ורדיות.

אבי אלקיים

פְּהָשִׁיל נְחָשׁ נִשְׁלֹו

המשמעות הניאור־פלטונית של העירום בשירתו של אבן סינא

1. פתיחה

העידום בפילוסופיה הניאור־פלטונית מבטא באופן סימבולי את הסרת צעיפי התודעה ואת מסע הנפש אל כור מחצבתה¹ ומתפרש דרך הדיאלקטיקה שבין כיסוי וגילוי, כממשות וכמטפורה. דיאלקטיקה זו משתקפת בעיקר בספרות הצופית הקדומה, שהיתה לה השפעה מכרעת על הדיאלקטיקה שבין כיסוי וגילוי בקבלה הספרדית בימי־הביניים, כפי שכבר עמד על כך וולפסון, ובדין.² וולפסון הדגיש את טבעו הפרדוקסלי של הצעיף, הנע בצופיות בין שני קטבים של כיסוי (סְתֵר) וגילוי (פְּשֵׁף). כבר הקראן (53:57–58; 82:6) מקשר את הצעיף להתגלות האלוהית.³ מיסטיקנים צופיים רבים ממעיטים בחשיבותו של ההקשר האסכטולוגי שבו מופיעים דברי הקראן, ומקשרים אותם תחת זאת למסע הפנימי של מבקש הדרך (סַאֲלֵף) המחפש אחר האמת (אֶל־חֶק). כך, למשל, מחמד בן עבד אל־ג'באר אל־נַפְרִי (נפ' 965) כותב בחיבורו פְּתַאפּ אל־מִוּאֲקַף (על מצבי תודעה מיסטיים) כך:

- 1 על עמדתו של פלוטינוס ראו אבי אלקיים, 'עירום בקודש הקודשים: בין פילון לפלוטינוס על עירום, אסתטיקה וקדושה', קבלה, 28 (2012), עמ' 301–321, והדיונים המצויים שם.
- 2 Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York: Fordham University Press, 2005, pp. 224–233.
- 3 על תולדותיו של משל הצעיף כתווך הקושר בין הכיסוי ובין הגילוי בפרשנות הצופית לקראן, ובמיוחד בכתיבו אבן חאמד אל־ע'זאלי ראו Frank Griffel, 'Al-Ghazālī Cosmology in the Veil Section of the Mishkāt al-Anwār', *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Edited by Y. Zvi Langermann, Turnhout 2009, pp. 27–49.

وقال لي אָמַר לִי
 قد جاء وقتي כָּבֵר הַגִּיעָה שְׁעָתִי
 وأن لي أن أكشف عن وجهي בָּא זְמַנִּי לְהַסִּיר הַצִּעִיף מִעַל פְּנֵי
 وأظهر سبحانه⁴ וּלְגַלּוֹת הַדָּרִי

הפילוסופיה הניאו־פלטונית בדבר התלבשותה של הנפש בירידתה לעולם ועל התפשטותה עירומה מהגוף במסעה אל מקור מחצבתה בעולם האלוהי, השפיעה רבות גם על תפיסתו של הפילוסופית־המיסטית של אבן סינא (נפ' 1037) את מצבי הנפש.⁵ מכלול חיבוריו של אבן סינא, במיוחד בערבית, חלקם בפרסית, השפיעו במידה ידועה על כתבי פילוסופים וחזנים יהודיים בימי הביניים.⁶

במאמר זה נדון בעירום בשני שירים המיוחסים לאבן סינא: האחד הוא רסאלת אל־פִּיִּד [להלן, איגרת הציפורים]; והשני הוא אל־קַצִּידָה אל־עֵינָיָה פִּי אל־נַפֶּס [להלן, המנון היונה]. נעמוד על העירום כדימוי וכסמל המורה על הגיון הנפש העצובה אחר נפילתה מהעולם האלוהי והתלבשותה בלבושי עולם ההווה וההפסד ועל השתחררותה מלבושי הגוף ותאווותיו ושיבתה לנווה חביון. לשירים אלו היתה השפעה חשובה על השירה העברית בימי הביניים בספרד המוסלמית⁷ מזה, ועל ספרות הקבלה בספרד הנוצרית⁸ מזה, והעיון בהם מעשיר את הבנתנו את המשמעות הניאו־פלטונית של העירום במחשבה היהודית בימי הביניים.

4 מחמד בן עבד אל־ג'באר אלנפרי, כתאב אלמִואקָף, קהיר 1934, עמ' 6.

5 Robert Wisnovsky, 'Avicenna and the Avicennian Tradition', *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge 2005, pp. 92–136.

6 על השפעתם הרבה של כתביו הערביים של אבן סינא על כתבים פילוסופיים יהודיים בימי הביניים, ראה לאחרונה, Steven Harvey, 'Avicenna's Influence on Jewish Thought: Some Reflections', *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Edited by Y. Zvi Langermann, Turnhout 2009, pp. 327–340; על עמדתו המורכבת של הרמב"ם כלפי אבן סינא, Waeen Zev Harvey, 'Maimonides' Avicennianism', *Maimonidean Studies*, 5 (2008), pp. 107–119; Y. Tzvi Langermann; No Reagent, No Reaction: The Barren Transmission of Avicennan Dynamics to Hasdai Crescas', *Historical Studies in Science and Judaism*, Aleph: 12 (2012), pp. 161–188; להשפעת תורת האינסואיציה אצל אבן סינא על כתבי חזנים יהודיים והתעמתותם עמה: Amira Eran, 'Intuition and Inspiration — The Causes of Jewish Thinkers' Objection to Avicenna's Intellectual Prophecy (Hads)', *Jewish Studies Quarterly*, 14 (2007), pp. 39–71.

7 Adena Tanenbaum, *Poetry and Philosophy: The Idea of the Soul in Andalusian Piyyut*, Thesis Ph. D., Harvard University 1993; idem, *The Contemplative Soul Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*. Leiden: Brill 2002, pp. 43–47.

8 עניין זה מצריך מחקר מיוחד. בינתיים ראו תקוני זוהר, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשכ"א, תיקון ע, קלו ע"ב.

2. איגרת הציפורים: הדיאלקטיקה שבין כיסוי וגילוי

באיגרת הציפורים משרטט אבן סינא את מסע הנפש לפי הפילוסופיה הניאופלטונית⁹ או כפי שהציעו אחרים, היא אינה אלא ביטוי לעמדתו האריסטוטלית, שכללה, כמיטב בני תקופתו סינתזה עם יסודות ניאופלטוניים מובהקים.¹⁰ על תוכנה של איגרת הציפורים חלוקים החוקרים. יש הרואים בה ייצוג מיתי של הפילוסופיה הרציונליסטית שלו;¹¹ יש הרואים בה סיפור דרמטי שמטרתו ליצור קתרוזים אצל הקורא; ואחרים רואים בה התגלות מיסטית שהקורא מוזמן לחוותה;¹² ולבסוף יש הרואים בה פילוסופיה-אלגורית למתחילים המוצנעת בלבוש אוטורי.¹³ יהלום מוסיף כי העיבודים העבריים לאיגרת הציפורים בימי-הביניים הולכים בעקבות תלמידיו הפרסיים של אבן סינא הרואים בה פילוסופיה-אלגורית.¹⁴ האיגרת פותחת בעצות שונות כיצד על האדם להכין את עצמו לקראת המסע הגדול. וכך הוא כותב:

- 9 על יחסו המורכב של אבן סינא כלפי האסכולה הפילוסופית הניאופלטונית והמיסטיקה הצופית ראו Parviz Morewedge, 'The Logic of Emanationism and Šūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna)', part 1–2, *Journal of American Oriental Studies*, 91, 92 (1971, 1972), pp. 467–476, 1–18; Rahim Acar, 'Intellect Versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna', *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Edited by David C. Reisman with the assistance of Ahmad Ahmad H. al-Rahīm, Leiden 2003, pp. 69–87; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Work*, Islamic Philosophy and Theology, Vol. 4. Leiden: E.J. Brill 1988, pp. 79–83; Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā) With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 53–79.
- 10 ספר יסוד שעיגן מחדש את הפילוסופיה של אבן סינא בנופה של האריסטוטליות הימי-בינימית, ובעולמו של אריסטו ופרשניו הפריפטטים הניאופלטוניים: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Work*, Leiden 1988; עיין גם Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York 2003.
- 11 ויסנובסקי מדגיש יותר מגוואס את ההיבטים הניאופלטוניים במכלול כתביו של אבן סינא. Sarah Stroumsa, 'Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics reinterpreted', *Arabia*, 39 (1992), pp. 183–206.
- 12 Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Translated from the French by Willard R. Trask, Princeton 1988.
- 13 Peter Heath, 'Disorientation and Reorientation in Ibn Sina's *Epistle of the Bird*: A Reading', *Intellectual Studies on Islam, Essays in Honor of Martin B. Dickson*, Edited by Michael M. Mazzeuri and Vera B. Moreen, Salt Lake City 1990, pp. 163–183.
- 14 יוסף יהלום, "איגרת הציפורים" של אבן סינא, האסלאם ועולמות השוורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, עורך נחם אילן, ירושלים תשס"ב, עמ' 296. הסיכום של עמדות החוקרים הוא על פי יהלום. עוד ראו יוסף יהלום, ליבבתיני: מחברות אוהבים מימי הביניים, ירושלים 2009, עמ' 1226; ישראל לוין, 'העופר והציפורים: על מגילת העופר לר' אליהו הכהן ואיגרת הציפורים לאבן סינא', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 10–11 (1988), עמ' 577–612.

ويلكم إخوان الحقيقة باتوا وتضاموا وليكشف كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالص لبه ليطالع بعضهم بعضاً وليستكمل بعضهم ببعض.

חזשו אַחֵי־הָאֱמֶת: פִּתְחוּ לְכֶם וְהִתְלַכְדוּ יַחְדָּיו. אִישׁ מִכֶּם יִסִּיר אֶת הַעֲצִיף מֵעַל חֲדָיו לְבוֹ הַקְּמוֹסִים בְּיוֹמָר. הִבֵּה נָא יְגִלָּה אִישׁ מִכֶּם אֶת לְבוֹ לְרֵעֵהוּ וְיִסְיַע הָאֶחָד לְחֻבְרוֹ לְהַשְׁלִים עִצְמוֹ.

ويلكم إخوان الحقيقة تقبّعوا كما تقبّع القنافذ فأعلنوا بواطنكم وأبطنوا ظواهركم فبالله إن الجلي لباطنكم وإن الخفي لظاهرهم.

חזשו אַחֵי־הָאֱמֶת: כְּסוּ עֲצֻמְכֶם בְּקַפּוּדִים! גִּלּוּ צְפוֹנוֹתֵיכֶם וְהַסְתִּירוּ גִלּוּיֵיכֶם. חִי־הָאֵל, בִּי צְפוֹנוֹתֵיכֶם הֵם הַגִּלּוּיִים, וְגִלּוּיֵיכֶם הֵם הַמְצָפֹנִים.

ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم انسلخوا الحية.¹⁵

חזשו אַחֵי־הָאֱמֶת: הַשִּׁילוּ עוֹרוֹתֵיכֶם כִּהְשִׁיל נָחִשׁ נָשְׁלוֹ.

במיתוס הפילוסופי באיגרת הציפורים פונה אבן סינא אל 'אחי האמת' וממשיל את התהליך שעליהם לעבור באמצעות משלים מעולם החי. אבן סינא בחר את משליו בתשומת לב יתרה.¹⁶ כל המשלים נסובים על תכונות ייחודיות ועם זאת טבעיות. למשל, קוצי קיפוד או השלת עורו של הנחש. בדומה לכך רואה אבן סינא את יכולתו של האדם להגיע לשלמות הרוחנית – אף היא תכונה ייחודית למין האנושי אך טבעית לחלוטין. ואולם בניגוד למיני החיות, אין האדם מודע לתכונתו זו ועל כן מתקשה להגשימה. כדי לפתור בעיה זו מציע אבן סינא מסלול של שלושה מהלכים במסע אל 'המלך הגדול', הלא הוא השלמות הרוחנית.

15 אבן סינא, 'איגרת הציפור', אנתולוגיה לכתיבי אבן סינא, בעריכת שמואל הררי, תל אביב תשס"ט, עמ' 305. תרגום זה לא תמיד ערב לחיכי ועל כן ערכתי בו שינויים. העדפתי את הנוסח תשארו שבמהדורת לואיס שח'ז' (Cheikho) לאיגרת הציפורים על פני תשאירו שבמהדורת מהרן, שעל פיו נעשה התרגום העברי החדש לאיגרת. ובכך קיבלתי את הצעתו של הית'. על כך ראו, L. Aristote Malouf, *Traité inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens: avec des traductions de traductions de traités grecs d'Aristote, de Platon et de Pythagore par Ishaq Ibn Honein*, Beyrouth: Imprimerie Catholique 1911, pp. 65–66; Peter Heath, 'Disorientation and Reorientation in Ibn Sinas Epistle of the Bird: A Reading', Martin Bernard, Dickson, Michel M. Mazzaoui, and Vera Basch Moreen, *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson, Professor of Persian Studies, Princeton University*, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1990, p. 181 n. 4. כמו כן, העדפתי לתרגם 'אחי האמת' *إخوان الحقيقة* במקום 'אנשי האמת' שבתרגום העברי החדש לאיגרת. יש לציין שגם בעיבוד לעברית של איגרת הציפורים בימה"ב תרגמו 'אחי' ולא 'אנשי'; 'הוי אחי האמונה' (יהלום, שם, עמ' 301). המושגים 'אח'/'אחים'/'אחווה' תופסים מקום חשוב בקבוצות אסלאמיות אוטוריות, כגון צופים, אסמאעיליים ונצ'ירים. זאת ועוד, כצורה מודגשת של הוודות דתית או אחווה פילוסופית-מיסטית הם הפכו למרכזיים ביותר באסלאם של ימה"ב, כגון, אבן אבי אל-דוניא, אבן סינא, 'אחים הסוורים', אבו חאמד אל-גזאלי ועוד. על כך ראו Roy P. Mottahedeh, 'Brother and Brotherhood', *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill Online 2013.

16 Heath, *Disorientation and Reorientation*, p. 181 n. 4.

המהלך הראשון כולו גילוי וטוהר הלב. 'אחי האמת', הלא הם קבוצת 'האחים טהורי הלב' שאבן סינא כבר הזכיר בחרוזים קודמים, נקראים לפתוח את סגור לבם באמצעות הסרת המסווה ועמו הגילוי ההדדי המוחלט. בניגוד לז'אן-פול סארטר, אשר במחזה שכתב בדלתיים סגורות, רואה בעיני הזולת את הגהינום המוחלט,¹⁷ הרי שאבן סינא רואה בעיני הזולת את הגאולה המושגת באמצעות השלמות שהאדם הבודד אינו יכול להשיגה.¹⁸

המהלך השני כורך באופן פרדוקסלי גילוי וכיסוי כאחד: כאן הדימוי המרכזי של אבן סינא הוא הקיפוד, אך אותו מוטיב פרדוקסלי, גילוי הנסתר והסתרת הנגלה, מופיע גם בהמנון היונה. המשורר היווני ארכילוקוס אמר: "דברים הרבה יודע השועל אך הקיפוד יודע דבר גדול אחד". על כך כותב ישעיהו ברלין כי הקיפוד מייצג את אלו "הכורכים כל דבר בחזון מרכזי אחד במערכת אחת לכידה או נהירה פחות או יותר אשר במסגרתה הם מבינים חושבים וחשים עיקרון אוניברסאלי אחד שבמסגרתו בלבד יש חשיבות לכל ישותם והבעתם".¹⁹

ובכן, מהו העקרון האוניברסלי היחיד שמייצג הקיפוד לפי אבן סינא? הית' מסביר את משל הקיפוד כך: קוציו של הקיפוד הם תכונתו האמיתית והייחודית. במצב מנוחה הקוצים נראים כמו שערות רגילות, אך כאשר הקיפוד מתכדדר הקוצים נוקפים ומתגלים במצבם האמיתי כך שתפיסת המציאות מתהפכת. מה שקודם לכן נחשב למציאות – קרי, הקוצים דמויי השיער – כעת מתגלה כתפיסה כוזבת. זה דמיונו של האדם לקיפוד: מה שנחשב בדרך כלל לממד המציאותי ביותר של האדם, הממד החומרי, אינו אלא כוזב ואשליה. 'אחי האמת' הוא האדם המבין כי עליו להפוך את סדר העדיפויות המקובל של פנים וחוץ, להבדיל את הממשי משאינו ממשי, ולפתח את מה שהוא המציאות האמיתית שלו, הלא היא נשמתו.²⁰ לבסוף, הדימוי העילאי הוא הנחש המשיל את עורו – דימוי רב עצמה של המוות הטקסי,²¹ המבטא את ההתערטלות של הנפש מהגוף הפיסי.²² אם כן, המסע אל 'המלך הגדול' מותנה ב'מוות טקסי' אשר באופן דיאלקטי מאפשר את הלידה מחדש בעולם הרוחני.

17 ז'אן-פול סארטר, בדלתיים סגורות, תל אביב תשמ"ב. עוד ראו ז'אן-פול סארטר, המבט, תל אביב 2007.

18 דעה אחרת ראו Heath, *Disorientation*, p. 179.

19 ישעיהו ברלין, הקפוד והשועל, בן שמן 2002, עמ' 9.

20 Heath, *Disorientation and Reorientation*, p. 172.

21 על המוות הטקסי ראו Mircea Eliade and Willard R. Trask, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Haskell lectures 1956. New York: Harper & Row 1965; עוד ראו ויקטור טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי-מבנה, תרגום מאנגלית נעם רחמילביץ', עריכה מדעית – אנדרה לוי, תל אביב 2009.

22 אבן סינא כנראה לא ינק את הדימוי מן הגנוזים של שלהי הזמן העתיק, אלא התוודע אליו דרך חיבורים אסמאעיליים מתווכים. גם אביו וגם אחיו של אבן סינא היו מלומדים שיעים-אסמאעיליים, כפי שעולה מן האוטוביוגרפיה של אבן סינא (Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 23–24, 1988). אף שגדל בהשפעתם, בחר לייסד חייו על מקורות דעת מדעיים ופילוסופיים. על קשרים גנוסטיים באסמאעיליה הקדומה ובשיעה בכלל ראו Henry Corbin, *Cyclical Time and*

3. המנון היונה – הצטעפות הנפש בנפילתה לעולם הגשמי

המנון היונה לאבן סינא, שגם לו היתה השפעה גדולה על השירה העברית בספרד,²³ משלים את מסכת דבריו באיגרת הציפורים. ייחודו של המנון היונה שהוא אינו כה דידקטי כמו שיריו האחרים אלא הוא שיר טהור, כתוב בלשון חידתית סתומה ועמומה.²⁴ סגנונו הפואטי המיוחד של המנון היונה הביא חוקרים, כמו אחמד אמין, לשלול את האפשרות שהוא יצא מידי אבן סינא.²⁵ שיר זה אינו אלגורי-פילוסופי גרידא כמו איגרת הציפורים אלא הוא סימבולי הנושא בחובו סודות אוטריים, כגון הסימבוליקה של האותיות שלא ניתן לפענחן באופן בהיר וחד-משמעי.

היונה בהמנון זה מסמלת את הנפש כמהות לא גשמית, עצמאית, שאינה תלויה בגוף ואשר נפלה מרום חביון לתחתית תהום, גולה בעולם החומרי, ואשר עתידה לשוב לכור מחצבתה. הלבוש בהמנון זה כמוהו כבית מאסר, ואילו ההתערטלות ממנו היא רגע המוות המציין את ההתעוררות והשחרור מכבלי העולם החומרי. הסתרת המסווה ועטייתו הם מהדימויים המרכזיים בתיאור מסעה של הנפש – התלבשות, התכסות ומסווה בירידתה אל העולם החומרי, והסרתם בשיבתה אל האל. המסך מורם ברגע המוות²⁶ ואז חווה הנפש באור הבהיר את החזיונות העילאיים.

3.1. יסודות ניאור-פלטוניים בתפיסת הנפש בהמנון היונה

תפיסת הנפש בהמנון היונה לאבן סינא מנוגדת לזו העולה בכתביו הפילוסופיים, כגון **מצבי הנפש** (אֶתְוֹאֵל אֶל־נַפְס) והריפוי (אֶל־שְׁפֵאא'), דבר שהביא חוקרים, כגון אחמד פואד אל-אהאגני, לשלול את ייחוסו לאבן סינא. ואולם דומה כי פתח אללה חליף, אשר חלק עליו, הביא ראיות מספיקות אך לא חד-משמעיות, כי אבן סינא הוא מחבר המנון היונה.²⁷

אבן סינא צועד בחיבוריו הפילוסופיים בעקבות אריסטו והפילוסופים הסטואיקנים

Ismaili Gnosis, London 1983; Meir Bar Asher, *Scripture and Exegesis in Early Shiism*, Leiden 1999.

Adena Tanenbaum, *The Contemplative Soul Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*. Leiden: Brill 2002, pp. 43–47.

Wolfhart Heinrichs, 'Arabic Didactic verse', in: Jan Willem Drijvers, and A. A. MacDonald, *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Brill's Studies in Intellectual History, v. 61. Leiden: E. J. Brill 1995, pp. 114–117.

25 אחמד אמין, 'עניית אבן סינא', מגזת אל-תקאפה, גיליון מס' 691 (מרץ 1952), גיליון המוקדש כולו לאבן סינא, עמ' 27.

26 ראו קראן, 22:50.

27 פתח אללה חליף, אבן סינא ומד'הבה פי אל-נפס: דראסה פי אל-קצידה אל-עיניה, בירות: ג'אמעת בירות אל-ערביה, 1974, עמ' 131–136, 155–158.

ולפיהם הנפש נבראת עם הגוף.²⁸ אבן סינא חלק אפוא באופן נחרץ על הפילוסופיה של פלוטינוס, כפי שבאה לידי ביטוי בתאולוגיה של אריסטו,²⁹ ולפיה הנפש נפרדת לגמרי מן הגוף ואין לה צורך בגוף להגיע לשלמות. אבן סינא הולך בדרך האריסטוטלית וטוען כי הגוף והחושים משמשים את כוחות השכל ומאפשרים את שלמות הנפש. הנפש זקוקה למקום ייחוד שהוא הגוף ולפיכך אינה יכולה להתקיים לפני הגוף אלא נוצרה עם הגוף האנושי. לשון אחר, בכתביו הפילוסופיים דוחה אבן סינא באופן חד-משמעי את הקדם-קיום של הנפש.

ברם, בשירתו משמיע אבן סינא נעימות אחרות. הן באיגרת הציפורים הן בהמנון היונה עולה כי יש קדם-קיום לנפש.³⁰ אם כן, ניתן לפרש את ירידתה של הנפש, כפי שמופיע בחרוז הפותח את המנון היונה, באופן ניאו-פלטוני כתהליך של האצלה מ'הנפש הכללית'. זו אף זו, אבן סינא מאמין כנראה בהישארות הנפש האינדיווידואלית.³¹ הוא סבור כי עם מות הגוף ממשיכה הנפש האנושית להתקיים ולשמור על זהותה, תפיסה שעולה בקנה אחד עם המנון היונה.

תהליך ההאצלה מצויר בהמנון היונה כתהליך התלבשותה של הנפש בצעיפי החומר של עולם ההווה וההפסד, ותהליך התעלותה לעולם הרוחני כתהליך של השתחררות מהצעפים והמסכים. וכך מתאר אבן סינא באיגרת על הנפש את ההשתחררות של הנפש השכלית מהגוף ומכוחות הגוף:

שווי הנפש השכלית את הצורות השכליות הוא שְׁלֹמֹת לו, והוא קורה בעת שהנפש דבקה בעצמות זאת. עיסוקיה הגופניים של הנפש, כגון חשיבתה, יגונה,

28 על תורת הנפש לאבן סינא ראו אנתולוגיה לכתבי אבן סינא, עמ' 115-174. וכן דברי ההקדמה של שמואל הרוי, שם, עמ' 16-17; מיכאל שוורץ (מתרגם), 'על הנפש לאבן סינא', דעת, 75-74 (תשע"ג), עמ' 19-49. לעניין הסטואה ראו Gutas, *Avicenna*, pp. 169-170. עוד ראו Schwartz, 'Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study, *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Ed. by Ronald L. Nettler. Luxembourg: Harwood Academic Publishers, in cooperation with the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1995, pp. 185-197.

29 Peter Adamson, 'Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle', in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Vol. 2. Peter Adamson, H. Baltussen and Martin William Francis Stone, London 2004, pp. 59-75. ליחסו של אבן סינא כלפי התאולוגיה של אריסטו בהערותיו הפרשניות על החיבור, ובמיוחד כלפי מונחים נון-דיסקורסיביים כגון האקסטזיס: Adamson, 'Non-discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle', *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Edited by Jon McGinnis with the Assistance of David C. Reisman, Leiden 2004, pp. 87-111.

30 Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, pp. 65-69.

31 Gerard Verbeke, 'L'immortalité de l'âme dans le 'De Anima' d'Avicenne: Un synthèse de l'aristotelisme et du néoplatonisme', *Pensamiento* 25 (1969), pp. 271-290.

שמחתה ותשוקותיה, מונעים את הנפש מלהידבק בעצמות זאת. לכן אין היא דבקה בה עד שהיא דוחה מעליה את כל הכוחות האלה ועוזבת אותם. רק הגוף מונע אותה מלדבוק בתמידות בעצמות זאת. לכן בשעה שהיא עוזבת את הגוף היא תתמיד להיות דבקה בעצמות זאת המביאה אותה לידי שלמות ותלויה בה. מה שדבק בה שמשלים אותו ותלוי בו – בטוח מפני הכיליון ואף בעוזבו אותו לא יִכָּלָה.³²

תפיסת העולם הגשמי כצעיף, ככיסוי וכמסך, וההתעלות ממנו אל העולם האלוהי כהסרת הצעיף, הוא רווח ביותר בפילוסופיה הניאופלטונית של ימי הביניים. פתאב אל־סַעֲאִדָה [להלן, ההצלחה המתמדת], דרך משל, שכתבו כנראה ר' עובדיה המימוני נכד הרמב"ם,³³ מבטא עמדה פילוסופית־מיסטית ניאופלטונית ולפיה מדמה המחבר את החומר כמסך שבין האדם ואלוהיו, ואילו את הודכותה של הנפש בהסרת הצעיפים מעל פניה. וכך הוא כותב:

דע שהחומר הוא המסך שבין היחיד ובין ריבונו והוא העונש המרבי בעולם הזה למי שטעם את תענוג הדבקות, עד כמה שניתן להידבק בו, בעולם הזה.

...

פרידתה של הנפש המדברת מגוף קרוץ־ עפר משולה לכלה הניתנת לחתן, הצועדת לעברו כשהיא מקושטת בכלי תכשיט מלווה בשיר וזמר ענוג. הוסרו העננים המכסים אותה, הורמו המסכים, נזדככה

ואולם אן אלמאדה חגאב בין אלשכך ובין רבה ודלך גאיה אלעקובה פי אלדניא ענד מן דאק פיהא לדה־אלאתצאל במא ימכן אן יתצל בה פי דאר אלדניא.³⁴

...

צארת חנינד אלנפס אלנאטקה ענד מפארקתהא הוא אליכל אלתראבי כאלערוסה אלמזופה אלסאירה אלי ערוסהא באלאת אלחלי ואלתנגימאת אלמלה־וקד אפתרקת ענהא אלגיום

32 על הנפש לאבן סינא, עמ' 47.

33 Obadiah ben Abraham Maimonides, *The Treatise of the Pool (Al-Maqālā Al-Hawḍiyya)*, edited by Paul Fenton, London: Octagon Press 1981, p. 44–46. אברהם בן הרמב"ם. על כך ראו נפתלי וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, כרך שני, ירושלים תשנ"ח, עמ' 669–700. עוד ראו משה אידל, ר' יהודה חליווה וחיבורו ספר צפנת פענח. שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 111–148; יצחק שילת, איגרות הרמב"ם, חלק שני, מעלה אדומים תשמ"ז–תשמ"ח, עמ' תרצו–תרצז. נפתלי וידר ופול פנטון סבורים כי החיבור ההצלחה המתמדת נתחבר במצרים בשלהי המאה ה־13. לעומתם, אידל סבור כי הוא נתחבר בארץ ישראל באותן שנים אך בחוגים של ר' אברהם אבולעפיה שעשו סינתזה בין הקבלה והצופיות, כמו ר' יצחק דמן עכו, ר' אלנתן בן משה קלקיש ור' אברהם ארדוטיאל.

34 פרקים בהצלחה מיוחסים לרמב"ם, הוציאים לאור במקורם הערבי בפעם הראשונה ובתרגומם העברי מוגהים על פי כתב יד עם מבוא והערות ש.צ. דוידוביץ, ערכם לדפוס והגיהם והוסיף הערות מברורות ד.צ. בנעט, ירושלים תרצ"ט, עמ' 37.

אלמגימה עליה ואנקטעת אלחגב וצפית עכירות רוחה והשיגה את ההארה ואת אכדאר תלך אלרוח ואכתסבת אלאצאה זריחת הזוהר האלוהי.
ואלאשראק.³⁵

3.2. יסודות גנוסטיים בתיאורי הנפילה והשכחה של הנפש בהמנון היונה

מסע הנפש בהמנון היונה מבטא לא רק את הפילוסופיה הניאופלטונית אלא הוא משלב בתוכו מוטיבים גנוסטיים חריפים,³⁶ על נפילת הנפש במלכודת החומר, הסתגלותה לחיי הכלוב ושקיעתה בשכחה עד לרגע ההתעוררות שבו היא משתחררת מבית המאסר ויוצאת למסע שמימי לקראת המפגש המחודש עם 'המלך הגדול'. יסודות אלו עולים כבר מפרשנותו של אבן אל-וַלִּיד (נפ' 1215) להמנון היונה המציע לפרש את השיר דרך המחשבה האוטוריית האסמאעילית על נפילתה של הנפש בכפייה מעולם האור לעולם החשוך של ההווה וההפסד. לפי פרשנותו, הצעיף בהמנון היונה מסמל את המבוכה, הבלבול האופפים את הנפש בעולם ההווה וההפסד, גם את התלבשותה בגוף החשוך.³⁷ זו אף זו, המנון היונה מבחינה תמאטית הוא מעין תיבת תהודה של העלילה בהמנון הפנינה הגנוסטי המפורסם, האלגוריה על נפילת הנפש לעולם הזה, שכחתה את מקור מחצבתה, היזכרותה והשכלתה את האמיתות העליונות ושיבתה למקורה.³⁸ עם זאת יש להיזהר במתיחת הקו המאחד בין שני ההמנונים. הם נבדלים זה מזה ברמת הפירוש ובדגש המושם על מוטיבים שונים. מוטיבים רבים המופיעים בהמנון הפנינה באופן מפורש מוצאים ביטוי מוצנע ודו-משמעי יותר בהמנון היונה, ועל כן לא תמיד ניתן להיעזר באחד על מנת לפרש את השני.

בהמנון הפנינה נשלח בן המלך, הוא הנפש, בשליחות ממלכת האור. המשימה המוטלת עליו היא להתגלם בישות חומרית בעולם הזה, העולם הגשמי, כדי להציל משם את 'הפנינה' – סוד רוחני השייך למלכות האור, ולהשיבו לשם. בדומה לכך, היונה בהמנון שלפנינו נופלת מִמְקוֹם רֵם וְנִשָּׂא, אם כי בניגוד לבן המלך, הנוטל על עצמו את השליחות באופן מודע ומרצונו, היונה מושלכת ממרומי שחקים בניגוד לרצונה. לא זו אף זו, מוטיב השליחות בהמנון היונה מתברר רק לקראת סוף ההמנון ובאופן

35 שם, עמ' 24. העדפתי לתרגם מחדש ולא להסתמך על התרגום הימי-ביניים כי הוא מאוד ארכאי, רוי ערביזמים ולא כל-כך מובן לקורא העברית המודרנית.

36 הית' סבור כי בפירושו של אבן סינא לתאולוגיה של אריסטו יש יסודות גנוסטיים יותר מאשר יסודות ניאופלטוניים. על כך ראו Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, pp. 66–67.

37 על פרשנות אסמאעילית להמנון היונה ראו Wilferd Madelung, *An Ismaili Interpretation of Ibn Sinā's Qaṣīdat al-Nafs*, in: Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought: Essays in Honour of Hermann Landolt*, London: I.B. Tauris 2005, pp. 157–168.

38 המנון הפנינה, תורגם מיוונית, כולל הקדמת המתרגם אמיר אור, חדרים, 10 (1993), עמ' 28–34; עוד ראו י' אלשטיין, "מרגלית בפי נחש" – לדרכי תפקודה של מוטיפמה ממקור גנוסטי, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 181–203.

פחות חדר־משמעי מאשר בהמנון הפנינה, ובו בולט מוטיב הענישה לא פחות מאשר יסוד ההשתלמות הרוחנית:

וּנְפִילְתָּה שְׁבֵט מוֹסֵר לְמַעַן תִּשְׁכַּל אֲשֶׁר סָכְלָה
וּתְשׁוּב לְמוֹדָה בְּכָל הָאֲמָתוֹת בְּשָׁנֵי הָעוֹלָמוֹת לֹא רָבָה עַל בְּגָדֶיהָ

הן בהמנון הפנינה והן בהמנון היונה הדיאלקטית שבין שכחה והיזכרות הוא מרכזי. בהמנון הפנינה, בן המלך, הוא הנפש, מתדרדר למצב של היטמעות בעולם החומר ועמה שכחת שליחותו, ותרדמה דמוית־מוות:

וּבְנִכְלֵיהֶם מִסְכוּ לִי אֶת מְזֻמָּתָם הָרָעָה, וּמֵאֲכָלָם טַעַמְתִּי;
לֹא הִפְרָתִי (עוד) לְדַעַת כִּי בֶן מֶלֶךְ אֲנִי וְאֶעֱבֹד אֶת מֶלֶכָם
וְגַם בָּאתִי עַד הַפְּנִינָה אֲשֶׁר עָלֶיהָ שְׁלַחוֹנִי הוֹרִי
אָפֶס כִּי מִכְבֹּד אֲכָלָם תִּרְדָּמָה עֲמָקָה עָלֶי נָפְלָה.³⁹

ההזכרות בעולם האלוהי היא דרך המטפורה של הבגד. מוטיב הבגד עוטה חשיבות מרכזית, בדמות 'האני העליון' של הנפש, המשקף את קיומה בעולמות העליונים. הבגד, כמעט לא פחות מהאיגרת, הוא זרו היזכרות משמעותי, ויש לו תפקיד מכריע בהבניה מחדש של העולם הרוחני של הנפש ויצירתה לחופשי:

בְּרֵאוֹתִי פִתְּאִם אֶת כְּסוּתִי, כְּמוֹ בְּרֵאִי נְדָמָתָה (לִי)
גַּם בְּכָלִי חֲזִיתֶיהָ, וְאוֹתִי יִדְעָתִי גַּם רָאִיתִי בַּעֲדָה
כִּי עַל אֵף הָיוּתָנוּ מֵאַחַד, חֶלֶק נִחְלַקְנוּ, וְשׁוֹב אֶחָד בְּדַמוֹת אַחַת הָיִינוּ.⁴⁰

אף בהמנון היונה עולה מוטיב השכחה של העולם הרוחני אחר הנפילה לעולם הזה. המשורר סבור כי הנה בנפילתה תשכח הנפש ימי עלומיה בעולם הרוחני: טְעִיתִי לְחֶשֶׁב, נִשְׁתָּה יְמֵי חֲבִיוֹנָה / וּמַעֲוֹנוֹתֶיהָ אַחֵר הִפְרָדָה. ואולם לבסוף מתברר לו כי הנפש לא מְצָאָה מְנוּחָ – אינה שוכחת את כור מחצבתה. אדרבא, מקור ייסוריה הוא בין היתר בְּזִכְרָה עַת חֲבִיוֹנָה, כלומר קיומה בעולמות העליונים, וכל שכחה אינה אלא למראית עין. מקום רב מוקדש לתיאור מפורט של ייסורי הנפש. הנפש אינה מגיעה למצב של תרדמה המאפשרת קיום בשלווה בעולם החומר:

בּוֹכָה בְּזִכְרָה עַת חֲבִיוֹנָה
בְּדַמְעוֹת שְׁלִישׁ לֹא הִפּוּגָה
הוֹמָה, מִתְמַדָּת בַּמְדַּמָּה

39 שם, עמ' 31.

40 שם, עמ' 33.

מִכַּת אַרְבַּע רוּחוֹת שָׁמַיִם
נִצְוָה בְּפֶחַ יְקוֹשׁ, לְכִנְיָה בְּכָלֵב
מְנוּעָה מִהַמְרִיא לְשָׁתָקִים

אולי ההבדל הבולט ביותר בין ההמנונים הוא בתיאור נקודת המפנה. בהמנון היונה מדובר בהצלה דרמטית, שבה העולם העליון שולח איגרת לבן המלך, הוא הנפש, לעודדו ולהזכירו את מקורו ואת ייעוד שליחותו. האיגרת ממלאת את ייעודה, מעודדת את בן המלך מתרדמתו דמוית המוות ומאפשרת לו להשלים את שליחותו. בניגוד לכך, בהמנון היונה נקודת המפנה לשובה של הנפש למקורה האלוהי היא האהבה. הנפש מתבוננת בגוף החומרי בו היא שוכנת והנה הוא נראה בעיניה כשריד חורבות לאהבתה הגדולה את אלוהיה. חרבות ציה על הגוף והעולם החומרי גם יחד מזכירים לה את אהבתה למקורה ומעוררים בה געגוע עז לשוב למקורה.

בפתיח של השיר נפלה אליך ממקום רם ונשא משתמש אבן סינא בפועל הפס (נפל) כדי לתאר את נפילתה של הנפש לעולם הזה. השימוש בפועל זה לתיאור הנפילה של הנפש היא אחד ממושגי היסוד בדוקטרינה הנצ'ירית⁴¹ ולפיו הנפש נפלה מעולם האורות אל העולם הגשמי בגלל חטאיהם של בני האדם שלא הכירו בעוצמתו של האל. לפי המיתולוגיה הנצ'ירית בראשית הבריאה היה היקום מאוכלס בבריות שהווייתן אור, כדמות כוכבים, דמויות ערטילאיות שלא היה להן צורך במאכל או במשתה. מצב זה נמשך שבעת אלפים שבע מאות ושבעים שנה ושבע שעות. חטאם הראשון של הנצ'ירים היה בכך שהם סברו שהם נור הבריאה ואין יצירה מופלאה מהם. כעונש חצץ בעדם האל במסך (חג'אב) במשך שבעת אלפים שבע מאות ושבעים שנה ושבע שעות. בתום מחזור שנים זה התגלה בפניהם עלי בן אבי טאלב, ושאלם: האין אני ריבונכם? (סורה 7, 172). הנצ'ירים שגו לחשוב שהם חוזים באל בשלמותו, וזה היה חטאם השני.

כעונש יצר עלי את המסך השני שחצץ בעדם מחזור נוסף של שבעת אלפים שבע מאות ושבעים שנה ושבע שעות. בתום הזמן הזה התגלה להם בדמויות שונות – זקן בעל שער שיבה, בחור רכוב על אריה, ילד קטן – וכל פעם חזר ושאלם: האין אני ריבונכם? הם לא זיהו אותו וזה היה חטאם השלישי, חטא של ספק, חשד והתלבטות. בעקבות החטא השלישי נשלח מגדולתם ובמקום בריות של אור הפך אותם האל ליצורים של בשר ודם ושלחם אל העולם השפל והבוזי חרף תחנוניהם. מאז מתגלה האל לבריות בלבוש בשר

41 על התאולוגיה הנצ'ירית ראו Me'ir Mikha'el Bar-Asher and Arie Kofsky, *The Nuṣayrī-ʿAlawī religion: an enquiry into its theology and liturgy*, Leiden: Brill 2002; Me'ir Mikha'el Bar-Asher and Arie Kofsky, *Kitāb al-ma'ārif by Abu Sa'ūd Maymūn B. Qāsim al-Ṭabarānī: critical edition with an introduction*, Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2012; טארק רג'ב, ייחוד האל בדוקטרינה הנצ'ירית הקדומה: מהדורה ביקורתית, תרגום מועד וניתוח של איגרת הייחוד (רסאלה אל-תוחד) מאת אבו עבדאללה אל-חסין בן חמדאן אלחציבי, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית 2000.

ודם, ומי שמזהה אותו האל משיבו אליו, ומי שמורד בו נגזר עליו להיות כלוא בגוף החומר לעולמים.⁴²

המשורר מחמד בן פלאזו, בן המאה ה-17, מייסד פלג הפלאזיה בדת הנצ'רית⁴³ כתב, למשל, את בתי השיר הללו העוסקים בנפילת נשמתו של האדם לעולם השפל:

נִזְכְּרִי אֶת כְּוִנָּתִי שֶׁקָּדְמָה לְנִפְלִיתִי	זִכְרְתָּ זְמָנָא כָּאן לִי קִבְלִי הִבְטִיתִי
עֵינֵי עֵינֵי יִרְדָּה מִיָּם וְגָדֵל עֲצָבוֹנִי	פִּגְאֻצְתָּ עִבְרִיתִי וְזָאֲדִת חֲסִרִיתִי
הִכְחָשְׁנוּ אֶת דְּבַר הַרְחֵמָן	רִדְּדָנוּ עַל־יְהוָה מָה קָאֵלָה לָנוּ
מְרוֹם הַמַּעֲלָה לְמָקוֹם קָחִי וּמָאוֹס נִפְלָנוּ	הִבְטָנוּ לְדָאֵר הַזֶּל מִן בַּעַד רִפְעָה ⁴⁴

כללו של דבר, הדרמה הקוסמית על נפילתה של הנפש חרף רצונה מכור מחצבתה בעולם האור הקדוש והטהור אל עולם ההווה וההפסד העכור והחשוך פותחת בפני הפרשנים אופקים חדשים להבנת העלילה האזוטריט-מיסטית בהמנון היונה. המסתורין שלא יפוענח עד תום בשיר זה מאפשר לפרשן לרקום את עלילתו הנסתרת של המנון זה, אם על-פי מיתוסים גנוסטיים קדומים, כגון המנון הפנינה או על-פי גלגוליהם של מיתוסים גנוסטיים בכתות באסלאם, אם בדת האסמאעילית או בדת הנצ'רית. יחד עם זאת, לא בלתי אפשרי כי המיתוסים הגנוסטיים לגווניהם חבויים בהמנון היונה.

3.3. מוטיבים השאובים משירת האטלאל בהמנון היונה

חקר המונחים בערבית שבהם השתמש אבן סינא בשירו המנון היונה ואוצר הדימויים שלו מלמד באופן חד-משמעי כי אבן סינא יונק בשיר זה מלוא חופניים משירת האטלאל. השירה הערבית הקדומה מתארת את האהבה הסובל עומד על שרידי מעוני אהובתו, אשר הזמן פיזרם ונטרו חרבים (אֶטְלָאֵל, זִי'אֵר), ומתרפק על זכרונות העבר.⁴⁵ הפתיחה הארוטית שֶׁבְּקִצְיָדָה, הנקראת נְסִיב, מציגת שיר אהבה המכיל את מעמקי המצוקים של צער הפרידה, את כאב ההשתוקקות ואת כיסופי געגועיו של האהוב לאהבה שלא באה לכלל מימוש. האהוב עומד מול שרידי מאהל נטוש של שבטים נודדים, שיושביהם עזבו ונסעו למרחקים על מיטלטליהם. השרידים מזכירים לחושק את ימי הנעורים שידעו את תענוגות האהבה והיין, את אהובתו אשר השתעשע עמה באותו מקום, ועתה אבדה לו לנצח.

42 סלימאן אפנדי אל-אד'ני, אל-באפורה אל-סלימאניה פי כֶּשֶׁף אסראר אל-דיאנה אל-נצ'רית אל-עלויה, קהיר 1990.

43 Gisela Procházka-Eisl and Stephan Procházka, *The Plain of Saints and Prophets: the Nusayri-Alawi, Community of Cilicia (southern Turkey) and its Sacred Places*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010, p. 84.

44 אל-באפורה, עמ' 72.

האהוב עומד במפח נפש, מקונן על אהובתו בבכי מר. הזמן וחולות המדבר טשטשו הכל. הוא קורא לה אך אינו נענה. תחת שוכני המחנה מצויים בעיי החורבות בעלי חיים האפיינים לחרבות ולישימון, יענים, ותנים המייללים בשממת העזובה. המשורר מספר לעתים על המסע הארוך והקשה על גב גמל שערך עד הגיעו אל אותו מאהל. הוא מתבונן בנוף המדבר על צמחי המועטים וחיות הבר השוכנות בו ומנסה למצוא מפלט ביין. וכך משורר גריר בן עטיה אל-ח'טפי (נפ' 728) בחרוזי שיר על האהוב העומד על שרידי המאהל:

حَيُّوا الْمَنَازِلَ وَسَلُّوا أَطْلَالَهَا: בואו לקרבות ציה ושאלו שרידיה
هل يَزِجُ الْخَبَرَ الْبَيَّارُ الْبَلْقُ؟ הִשְׁבּוּ לִי שְׂרִידֵי הַקְּרֻבוֹת?⁴⁶

אבן סינא ממשיך את הנפש לאהוב העומד על שרידי החורבות. העולם הזה או הגוף עצמו הוא תמרור לשרידי חורבות עלובים המזכירים לנפש את ימי חלדה בעולם האלוהי. היא לכודה בגוף ואינה מצליחה להשתחרר ממנו. הנפש המשולה ליונה מקוננת על החורבות, ומבכה את ימי עלומיה בעולם האלוהי בדמעות ללא הפוגה.

כללו של דבר, שירת 'האטלאל' משמשת את אבן סינא כמשל סימבולי להגיון הנפש העצובה שנפלה לעולם הגשמי, וממרת על שרידי החורבות, המזכירים לה את ימי חביונה, זמן שהותה בעולם האלוהי. חורבות-ציה הן לבושיה של הנפש בגלותה בעולם ההווה וההפסד. עם שיבתה לעולם האלוהי היא מסירה את הצעיף, מתערטלת מהגוף ושובה לצור מחצבתה.

45 Ibrahīm Mūsā Injilāwī and Nasser al-Hasan 'Athamneh, *The Atlat-Nasib in Early Arabic Poetry: A Study of the Development of the Elegiac Genre in Classical Arabic Poetry*, [Irbid, Jordan]: Yarmouk University Publication, Deanship of Research and Graduate Studies 1999; ישראל לוין, 'הבכי על חרבות המעונות והדמות הלילית המשוטטת', תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 278-296; שולמית אליצור, שירת החול העברית בספרד המוסלמית, כך שני, תל אביב תשס"ד, עמ' 280-281.

46 בתי שיר אלו מופיעים במלון לסאן אלערב ערך **بَلْق** / **بَلَقَع** – ציה, ערבה, ישימון.

נספח

אלקצידה אלעיניה פי אלנפס

מהדורה סינופטית ערבית-עברית של המנון היונה לאבן סינא

[1]. המהדורות של המנון היונה

המנון היונה לא זכה עד כה למהדורה מדעית. המהדורות שעמדו לפניי הן:

א. הנוסח המופיע אצל אבן ח'לכאן (נפ' 1282): אחמד בן מחמד אבן ח'לכאן, ופיאת אל-אעיאן ואנבא אבנא אל-זמאן, מהד' יוסף ע' טויל ומרים ק' טויל, בירות: דאר אל-כתב אל-עלמיה, 1419 ה'/1998, כרך ב, עמ' 120-121.

ב. מהדורתו של דה-ו 'M. Le Bon Carra de Vaux, 'La Ḥaṣḥāḥ D'Avicenne sur L'Âme', *Journal Asiatique* 14 (1899), 157-173

ג. מהדורתו של ח'ליף: פתח אללה ח'ליף, אבן סינא ומדהבה פי אל-נפס: דראסה פי אל-קצידה אל-עיניה, בירות: גאמעת בירות אל-ערביה, 1974, עמ' 129-131.

[2]. תרגומים לשפות מערביות

למיטב ידיעתי מצויים ארבעה תרגומים להמנון היונה:

צרפתית - M. Le Bon Carra de Vaux, 'La Ḥaṣḥāḥ D'Avicenne sur L'Âme', *Journal Asiatique* 14 (1899), 157-173

גרמנית - J. von Hammer-Purgstall, *Wiener Zeitschrift für Literatur, Kunst und Mode* 1837, p. 747

תרגום זה נדפס בשנית אצל Amir Babai, *Zur Psychologie und Psychotherapie Ibn Sinas*, Glienicke, Berlin: Galda Wilch 1999, pp. 36-37

אנגלית - שני תרגומים: האחד של בראון והשני של ארברי: Edward G. Browne, A *Literary History of Persia*, Vol. II, Cambridge 1969, 109-111; Arthur J. Arberry, *Avicenna on Theology*, London 1951, pp. 77-78.

[3]. פירושים להמנון היונה

רשימה מקיפה אך לא מלאה של פירושים להמנון היונה ניתן למצוא אצל:

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden: E.J. Brill 1943-1949, I: 594; *Den Supplemenbänden angepasste Auflage*, Leiden: E.J. Brill 1937-1942, I: 818

על פרשנותו האסמאעילית של אבן אל־ולִיד (נ. 1215) להמנון היונה ראו:

Wilferd Madelung, 'An Ismaili Interpretation of Ibn Sinā's Qaṣīdat al-Nafs', in: Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought: Essays in Honour of Hermann Landolt*, London: I.B. Tauris 2005, pp. 157–168.

המנון היונה לאבן סינא

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَخَلِّ الْأَزْفَعِ
وَزَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمْلُغِ | נפלה אליך ממקום רם ונשא
יונה לבנה גאיונה מרר רצונה |
| 2 | مَخْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مَقْلَةٍ عَارِفٍ
وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَكْبُرْ | מצעפת מעיני כל יודע
ופניה גלויזות ללא רעלה |
| 3 | وَصَلْتَ عَلَى عُزْرِ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا
كَرِهْتَ فِرَاكَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَجْجَعِ | למורת רוחה הגיעה אליך, ואולי
לא לרוחה להפריד ממך |
| 4 | أَيْفَتْ وَمَا أَيْسَتْ قَلَمًا وَاصَلْتَ
أَيْفَتْ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلَقَعِ ⁴⁷ | סלדה לא הקפינה, הגיעה
לדור במחיצתה בסרבות ציה |
| 5 | وَأَظْلَهَا نَسِيَتْ عُهْدًا بِالْحَمَى
وَمَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا وَلَمْ تَقْلَعِ ⁴⁸ | טעיתי לששוב, נשמה ימי חבינה
ומעונותיה אחר הפרדה; ולא מצאה מנוח |
| 6 | حَتَّى إِذَا أَثْصَلْتَ بِهَاءِ هُبُوطِهَا
عَنْ مِيعَ مَزْكَرָهَا بِذَاتِ الْأَخْرَجِ | עד שסברה לנון גפילתה
למם מרפנה, כלו שממה |
| 7 | غَلِثَ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَمْسَحَتْ
بَيْنَ الْمَغَالِيقِ وَالطَّلُولِ الْخُضَعِ | דבקה בכף הכבד, ופניה
דלו, כלו מאזון |

47 אֵיפֶתְּ וּמָא אֵיפֶתְּ קֶלֶם / אֵיפֶתְּ מְגָוְרַתְּ הַכְרָבִי הַבִּלְעֵץ

48 תרגמתי בית שיר זה כך שהפועל נָסִי' יוצא לשני מושאים: חמי ו-מנזל. ואולם מבחינה דקדוקית אפשר כי הפועל נָסִי' מתייחס רק למושא אחד – חמי ואילו הפועל פָּעַע מתייחס למושא השני מנזל. אם כן, ניתן לתרגם בית שיר זה גם כך: דְּמִיתִי חֲשׁוֹב, נְשֻׁתָּה יָמֵי חֲבִינָה / וְהִקְשֵׁ בְּפִרְדָּתָה מְהֻרְסוֹת בֵּיתָה. המילה מנזל במקרה זה יונקת את משמעותה משרת האטלאל ולפיכך היא רומזת לשרידי החורבות עליהן מתרפק האוהב. את המילה עֶהְד (לשון ריבוי עֶהְדִּים) תרגמתי במובן של זמן, תקופה. משמעות אחרת שלה היא חווה, ברית; התחייבות הבטחה. ייתכן שאבן סינא רומז במלה עֶהְדִּים גם לברית הנכרתת לנפש קודם בואה לעולם הזה הנכרתת בקראן: האין אני ריבונכם? (סורה 7, 172). לפי משמעות זאת הנפש שכחה את הברית שכרתה בעולם האלוהי קודם נפילתה לעולם הזה. כך פירשתי בין היתר בגוף הטקסט לפי המיתולוגיה הנצ'ירית.

- 8 ثَبَّكِي إِذَا تَكَرَّثَ غُھُودًا⁴⁹ بِالْجَمَى
بِمَدَامِمْ تَهْمِي وَلَمَّا تَقْطَعِ
בוכה בְּזַכְרָה עַת חֲבִיּוֹנָה
בְּדַמְעוֹת שְׁלִישׁ לֵלָא הַפּוֹנָה
- 9 وَتَظَلُّ سَاجِمَةً⁵⁰ عَلَى الذَّمَنِ الَّتِي
تَرَسَتْ بِتَكَرَّرِ الرِّيحِ الْأَرْبَعِ
הוֹמָה, מִתְמַדֶּת בַּמְדַּמָּה
מִכֶּת אַרְבַּע רוּחוֹת שְׁמִים
- 10 إِذْ عَاقَبَهَا الشَّرْكُ الْكَثِيفُ وَصَدَّهَا
قَلَمَنْ عَنِ الْأَوَّجِ الْقَسِيبِ الْمَرْبَعِ
נִצּוֹדָה בְּפַח יָקוֹשׁ, לְכוֹדָה בְּכִלּוֹב
מִנּוּעָה מִהַמְרִיא לַשְּׁסָקִים
- 11 حَتَّى إِذَا قَرَّبَ الْمَسِيرُ إِلَى⁵¹ الْجَمَى
وَدَنَا الرَّجِيلُ إِلَى الْفَضَاءِ الْأَوْسَعِ
עַד בּוֹא שְׁעַת לְכֶמָה אֶל נְהַ חֲבִיּוֹנָה
יוֹם צֶאֱתָה לְמַרְסָבִים
- 12 سَجَعَتْ⁵² وَقَدْ كَثِفَ الْغَطَاءُ فَانْبَسَرَتْ
مَا لَيْسَ يُذَرِّكَ بِالْعُيُُونِ الْهَجْعِ
הוֹמָה וּמִהֶמָּה בְּסוֹר הַצְּעִירִי מִמָּנָה
אוֹאֵז חוֹזָה אֶת הַנְּסָמָר מַעֲזִן
- 13 وَغَدَتْ مُفَارِقَةً⁵³ لِكُلِّ مُخْلَفٍ عَلَيْهَا
خَلِيفَ الثَّرَبِ غَيْرِ مُشْتَبِعِ⁵⁴
מִפְקִירָה כֹּל לְבָאִים אַחֲרֶיהָ
נוֹסֶשֶׁת בֵּית־עַפְרָה כְּלִי לוֹמַר שְׁלוֹם
- 14 وَغَدَتْ⁵⁵ تَغْرُدُ فَوْقَ ذُرْوَةِ شَاهِقِ
وَالْعِلْمُ يَزْفَعُ كُلُّ مَنْ لَمْ يَزْفَعْ
מִנְהִלָּתָה מַעַל פִּסְגּוֹת נִשְׂאוֹת
בְּכִנְפֶיהָ יָדַע יִנְשָׂא כָּל שֶׁפֶל
- 15 فَلَايَ شَيْءٍ أَهْبَطْتُ مِنْ شَلَاخِ⁵⁶
غَالِي إِلَى قَعْرِ الْخَضِيضِ الْأَوْضَعِ
מִדּוּעַ נִפְלָה מֵאַגְרָא רִמָּא
לִנְבְּכִי תְהוֹם רִבְהָ?

49 جوارا

50 ساجمة

51 مِنْ

52 هَجَعَتْ

53 محالفة

54 בנוסח של אבן חלפאן בית 13 קודם לבית 12.

55 وبشت

56 شاهق

- 16 **إِنْ كَانَ أَغْبَطَهَا⁵⁷ إِلَهُةٌ لِحُكْمَةٍ**
طَوَيْتَ عَنِ الْفُلِّ اللَّيْبِ الْأَزْوَعِ
 האם הפילה האל בְּשֵׁל חֲכָמָה
 מְעִינִי כָּל יוֹדֵעַ נִעְלָמָה?
- 17 **فَهُبَّوْطَهَا إِنْ كَانَ حَضْرِيَّةً لَأَرْبِ**
لِتَكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعْ
 וְנִפְּלָתָה שְׁכֶט מוֹסֵר
 לְמַעַן תִּשְׁכַּל אֲשֶׁר סָכְלָה
- 18 **وَتَعُوذُ عَالِمَةً بِكُلِّ حَقِيقَةٍ⁵⁸**
فِي الْعَالَمِينَ فَخَرَّفَهَا لَمْ يَزَلْ
 וְתִשׁוּב לְמוֹדָה בְּכָל הָאֲמִתּוֹת
 בְּשֵׁנֵי הָעוֹלָמוֹת, וְלֹא אֶחָד קָרָעִי בְּגָדָה
- 19 **وَمِمَّنِ الْقِيَامُ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا**
حَتَّى لَقَدْ غَرِبَتْ بِغَيْرِ⁵⁹ الْمَطْلَعِ
 יְרֵט הַזְמַן דֶּרֶךְ
 וְכִלִּי וְרִיחָה שְׁקַע שְׁמָשָׁה
- 20 **فَكَانَهَا يَزِقُّ تَأْتِقَ بِالْحَمَى**
ثُمَّ انْطَوَى فَكَانَ لَمْ يَلْمَعْ
 כָּמוֹת כְּבֶרֶק הַמִּבְהִיק בְּגוֹה הַסְבִּיחַ
 כָּבֵה, וְהִנֵּה כֵּלָה הִנֵּה

57 أرسلها

58 حَقِيقَةٍ אִם כֵּן, צָרִיךְ לְתַרְגֵּם בֵּית זֶה כִּךְ: וְתִשׁוּב לְמוֹדָה בְּכָל נִסְתֵּר / בְּשֵׁנֵי הָעוֹלָמוֹת.

59 يَعْنِي אִם כֵּן, צָרִיךְ לְתַרְגֵּם בֵּית זֶה כִּךְ: וּבְעֵצֶם הָרִיחָה שְׁקַע שְׁמָשָׁה. הַנוֹסֵחַ שָׁבוּ בַּחֲרָתִי וְכִלִּי וְרִיחָה שְׁקַע שְׁמָשָׁה מַעֲלָה תְּפִיסָה פְּסִימִסְטִית שֶׁאֵינִי חֹשׁ בְּשִׁיר זֶה בִּיחֹס לַחַיִּים בַּעוֹלָם הַזֶּהוּיָה וְהַהִפְסָד. אֲפֹשֶׁר כִּי נֹסֵחַ זֶה רֹמֵז גַּם לְשִׁלִּילַת תּוֹרַת גִּלְגּוּל הַנֶּפֶשׁ לְפִי אֲבֵן סִינָא, כִּפִּי שֶׁכֶּבֶר עֲמֵד עָלָיו אַחַד מִקְדְּמוֹנֵי פֶרֶשְׁנֵי הַמִּנּוֹן הַיּוֹנֵה: M. Le Bon Carra de Vaux, 'La Kaçīdah D'Avicenne sur L'Âme', *Journal Asiatique* 14 (1899), 164–165. עַל שִׁלִּילַת תּוֹרַת הַגִּלְגּוּל הַנֶּפֶשׁ לְפִי אֲבֵן סִינָא רֹאוּ: פֶּרֶק עַל בִּיטוּל הַתְּפִיסָה בַּדְּבָר גִּלְגּוּל הַנִּשְׁמוֹת, בְּתוֹךְ: אֲנִתוֹלוֹגִיָּה לְכַתְּבֵי אֲבֵן סִינָא, עִמ' 167–168.

שלום צדיק

רצון ה', ידיעת ה' ורצון האדם בהגותו של רבי יצחק פולקר

הפילוסוף היהודי רבי יצחק פולקר חי ופעל בצפון ספרד בסוף המאה הי"ג ותחילת המאה הי"ד.¹ מטרתו במאמר זה לעמוד על מהותם של רצון ה', ידיעת ה' ורצון האדם אצל פולקר, על פי חיבורו העיקרי עזר הדת.² אפתח בסקירת מצב המחקר העכשווי בנושא; אמשך בדיון בפסקות מעור הדת המוכיחות, לדעתי, כי המונחים רצון ה' וידיעת ה'

* המאמר מבוסס על פרק בתזה לשם קבלת תואר שני, 'מהות הרצון ושיטתו הפילוסופית של רבי יצחק פולקר', שכתבתי בהנחיית ד"ר קטרינה ריגו, באוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו [להלן: תזה].

1 על פולקר עיינו Del Valle. 'La Contradiction Del Hereje De Issac Ben Polgar'. in: *Jewish Studies at the turn of the Twentieth Century*. Toledo 1998, pp. 553–558; N. Roth. 'Issac Polgar y sulibro contra un converso'. *Polemica judeo cristinia estudios*. Madrid 1992. pp. 67–73; הקדמותיהם של בלסקו וליינגר למהדורותיהם לספר עזר הדת; תזה, עמ' 2–7. על פולקר בהקשר לוויכוחו עם אבנר עיינו Jonathan L. Hecht. *The Polemical Exchange between Isaac Polgar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS. 2440*. A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy. Skirbal Departement of Hebrew and Judaic Studies. New York University 1993, pp. 35–38; S. Gershenzon. *A Study of Teshuvot La-Meharef by Abner of Burgos*. Thesis for the degree of Doctor of Hebrew Literature in Jewish History. The Graduate School of The Jewish Theological Seminary of America 1984, p. 47–85; R.W. Szpiech, *From Testimonia to Testimony: Thirteenth-Century Anti-Jewish Polemic and the Mostrador de Justicia of Abner of Burgos/Alfonso de Valladolid*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. May 2006, p. 329–331.

2 הספר יצא לאור לראשונה בלונדון, 1906, על ידי ג' בלסקו, ובמהדורה ביקורתית ב-1984 על ידי ליינגר. כל המובאות במאמר הן ממהדורתו של ליינגר. בתוך עזר הדת כלל פולקר גם את שני חיבורי האחרים ששרדו בידינו: *אחבר מחברת שיצא לאור בידי ליינגר*, דעת, 9 (תשמ"ב), עמ' 105–129; ואגרת חחרפות, כ"י פרמא 2440, דפים ג ע"א – ט ע"א.

באים אצל פולקר בהקשרים ובמובנים שונים; ואסיים בשני המובנים של רצון האדם בשיטתו.

א. הגישות במחקר להבנת המונח 'רצון ה' בהגותו של פולקר

חלק ניכר מן המחקר על הגותו של פולקר מתמקד במחלוקותיו עם אבנר מבורגוס, ובפרט בשאלת המתח בין הבחירה החופשית (שבה צידד פולקר) לבין ידיעת האל וסוגים אחרים של דטרמיניזם, דוגמת הדטרמיניזם האסטרי (שבהם צידד אבנר). ברם, גם המחקר על אודות נושא זה אינו ממצה.

גוטמן³ היה הראשון שהקדיש תשומת לב לגישתו של פולקר בנושאים אלה, וציין כי פולקר "מבקש לסלק את הניגוד שבין יכולת-הכל של אלוהים ובין חירות הרצון והמעשה של האדם, על ידי תפיסה פאנתיאיסטית-למחצה של היחס שבין הרצון האלוהי והרצון האנושי. הרצון האלוהי הוא הכוח שעל-ידו נכרע כל המעשה הנעשה בעולם, והכוחות, שהמעשה היחיד תלוי בהם, מתייחסים אליו כדרך שמתייחסים הכוחות המניעים אבר אחד של גוף האדם אל הרצון, המכוון את כל הגוף".⁴

בהמשך טוען גוטמן כי מעשיו של האדם נובעים מן הדמיון בין רצונו לרצון האל, וכי בו ברגע שגורר הרצון האלוהי שיעשה מעשה, הופך מעשה זה מטרה גם לרצון האדם, המידמה לרצון האל. הוא מוסיף כי כיוון שידיעת האל היא שיוצרת את הדברים, נמצא שאין היא יכולה לקדם להופעתם, אלא היא נוצרת יחד עמם. אף על פי כן אין שינוי בידיעת האל, שכן כל ידיעה חדשה נובעת מידיעתו הקדומה של האל, הוזה עם עצמותו. גוטמן גורס כי פולקר 'מסתבך בסתירות', שכן ניתן להבין את דבריו על רצון האדם בשתי דרכים – הרמוניה קבועה מראש בין הרצון האלוהי לרצון האנושי או זהות גמורה ביניהם – אך בין כך ובין כך אין אפשרות של קיום עצמאי של הרצון האנושי.

אורבאך טוען, בשורות הבודדות שהקדיש לנושא זה,⁵ שלדעת פולקר הרצון האנושי הוא מעין חלק של הרצון האלוהי, ובזמן שהאדם עושה פעולה מסוימת, האל גורר על עשייתה ויודע אותה.

סיראט דנה בגישתו של פולקר בנושאים אלה בהקשר של הפולמוס בינו ובין אבנר מבורגוס.⁶ לדעתה, פולקר דוחה את האסטרוולוגיה, וגישתו לידיעת האל את העתיד מבוססת על 'הרמוניה אוניברסלית', שהיא קרובה מאוד לפנתאיזם ומוכירה את ההרמוניה של ליבניץ.⁷ סיראט מוסיפה כי לשיטת פולקר האל יודע את הדברים העתידיים לקרות,

3 'גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עורך: צ' ויסלבסקי, מתרגם: י"ל ברוך, ירושלים תשי"א [להלן: גוטמן], עמ' 188–189.

4 גוטמן (לעיל הערה 3), עמ' 189.

5 ש"ב אורבאך, עמודי המחשבה הישראלית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 1060.

6 C. Sirat, 'Deux philosophes juifs repondent Abner de Burgos Propos du libre-arbitre humain et de l'omniscience divine', in: *Melanges offerts André Neher*, Paris 1975, pp. 87–94;

7 C. Sirat, *Introduction a la philosophie juive au Moyen Age*, Paris 1983, pp. 352–355.

7 היא מבססת את קביעתה זו על עמ' 119–120 של עזר הדת.

מפני שהוא מחליט אותם בריזמנית עם האדם, אך מה שהוא מוסר לנביא איננו ידיעה זו של העתיד כי אם ידיעה הסתברותית.⁸

פינס⁹ חלק על הבנתה של סיראט את ידיעת האל את העתיד לפי פולק וטען כי: "התורה בדבר ההכרעות בידיעתו שהיא גם רצונו של האל אינה מתיישבת בקלות, אם בכלל, עם התורה על ידיעתו הקדומה שאין בה שום שינוי. סתירות כאלה, אם אמנם יש כאן סתירה, אפשר לגלות בספר עזר הדת לעתים קרובות, ומסתבר שבעתים כאלה כוונתו של פולק היא להשאיר דרך נסיגה לעצמו אם יותקף על דעה נועזה".¹⁰ לדברי פינס, בגישתו של פולק לרצון האדם יש להבחין בין שני יסודות: "השוואה בין יחסו של האל לעולם ובין היחס של הנשמה לגוף; והסברה, שבשעת הפעולה האנושית רצון האדם דבק ברצון האל ושני הרצונות מתאחדים".¹¹

בין כל החוקרים הללו אין וול אחד המתייחס לכלל אמירותיו של פולק הקשורות לתורת הרצון,¹² ולכן לא ירדו, לטעמי, לסוף דעתו המעמיקה והמקורית עד מאוד בסוגיית בחירת האדם.

לאחרונה הקדיש דוד¹³ עבודת מסטר לתורת הבחירה אצל פולק, בה הוא מתמקד בנייתו המאמץ השלישי של עזר הדת.¹⁴ לשיטתו, פולק צידד בבחירה חופשית, מחד גיסא, ובידיעת האל את כלל הדברים, מאידך גיסא, ופתר את הסתירה בין שני היסודות הללו בדרכו של הרמב"ם,¹⁵ קרי: על ידי ההנחה כי אין האדם יכול להבין כיצד ידיעת ה'

8 קביעה זו מבוססת על עמ' 116–118 של עזר הדת.

9 ש' פינס, 'על סוגיות אחדות הכלולות בספר עזר הדת ליצחק פולק ותקבולות להן אצל שפינוזה', מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר היהודית, מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו [להלן: פינס], עמ' 399–400.

10 שם, עמ' 400.

11 שם, עמ' 404.

12 להוציא מחקר המקיף והמעמיק של פינס. אלא שעיקר עניינו של מחקר זה בהשוואה בין פולק והסכולסטיקה הנוצרית של זמנו, והוא אינו דן ברצון ואינו מנסה להסביר את שיטתו של פולק בעניין זה.

13 מ' דוד, תורת הבחירה של ר' יצחק פולק, תווה לקבלת תואר מוסמך לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב תשנ"ב [להלן: דוד].

14 שם, עמ' 144–146.

15 על גישתו של הרמב"ם בשאלת הבחירה עיינו בין השאר: S. Pines. 'AbulBarkat Poetics and Metaphysics'. *Scripta Hierosolymitana* 4 (1960) pp. 195–198; A. Altmann. 'Free Will and Predestination in Saadia Bahya and Maimonides'. *Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover New-Hampshire 1981. pp. 47–54; M. Schwartz. 'Remarks Concerning Maimonides Conception of God's Knowledge of Particulars'. *Thora and Wisdom Essays in Honor of Arthur Hyman*. ED. Ruth Link-Salinger. New York 1992; J. Stern. 'Maimonides' Conception of Freedom and the Sens of Shame'. In: *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, Ed. H. Manekin and M.M. Kellner. Be. 1997. pp. 217–265; ח' קרייסל, 'צדיק ורע לו בפילוסופיה יהודית בימי הביניים', דעת, 19 (תשמ"ג), עמ' 29–17 [להלן: קרייסל]. בגלל מורכבות הנושא לא ניכנס כאן לדעות של החוקרים השונים. עיינו על כך תווה, עמ' 61–65.

פועלת.¹⁶ דוד מביא אמנם שורה ארוכה של ציטוטים מעור הדת העומדים בסתירה לגישה זו ומצביעים על הגדרות שונות של רצון האל וידיעתו,¹⁷ אך לבסוף הוא טוען כי פולקך הציג דעות שונות על מהות ידיעת האל כדי להדגים את העובדה שלא ניתן להבינה על ידי השכל האנושי.¹⁸ אשר לרצון ה', דוד מסביר כי יש הרמוניה ידועה מראש בינו ובין רצון האדם,¹⁹ ואיננו מבחין בין משמעויות שונות של המילה 'רצון' אצל פולקך, משמעויות שיוכלו, לטעמי, לתת הסבר פילוסופי להרמוניה זו.

כפי שאראה במהלך המאמר, ניתן, לדעתי, להבין את הסתירות הרבות בין אמירותיו השונות של פולקך באשר לרצון ה', לידיעתו ולרצון האדם, בעזרת מפתח פרשני מורכב, המראה כי פולקך משתמש בכל אחד מן המונחים הללו בכמה מובנים שונים.

ב. רצון האל וידיעתו

בפתח הדיון ראוי לציין כי פולקך מצדד ביותר בבחירה החופשית הנתונה לאדם. למעשה, הוא מקדיש להגנה על יסוד זה ולשלילת הדטרמיניזם האסטרלי כמעט את כל חלקו השלישי²⁰ (הארוך ביותר) של עזר הדת.²¹ בחלק זה – שבו מרכזו עיקר עיסוקו של פולקך בסוגיית רצון ה' – מתואר ויכוח בין פילוסוף (החבר), המציג את דעתו של פולקך, לבין אסטרולוג (ההובר), המציג את דעותיו של אבנר,²² והוא גרוש באמירות המניחות את

16 על ידיעת האל עיינו שם, עמ' 61–68.

17 שם, עמ' 120–125.

18 דוד מתבסס על אמירה מפורשת של פולקך כי לא ניתן "לפצות פה ולשאול בשום ענין הידע אל את הדברים טרם בואם". ראו עזר הדת, עמ' 137. לדעתי, אמירה זו – שאכן סותרת קביעה מפורשת של פולקך במקום אחר, כי העתיד אינו ניתן לידיעה על ידי שום יודע (עזר הדת, עמ' 134) – היא חלק ממגמה של פולקך להסתיר את דעתו האמתית (על גישתו האוטוריט של פולקך ועל דעתו בדבר הצורך לדבר ברבדים שונים עיינו עזר הדת, עמ' 65–67; תזה, עמ' 84–85). יש לציין גם כי אבנר מבורגוס מציג את פולקך כמי שמצדד בעמדה שהאל אינו יודע את הדברים הנעשים בעולם טרם בואם (מנחת קנאות, עמ' 15–16). על הסבריו של דוד לכך שאבנר מציג את גישתו של פולקך בצורה שאינה נכונה עיינו דוד, עמ' 146–148).

19 עיינו על כך בעיקר דוד, עמ' 70–73.

20 אצל גוטמן נאמר, ככל הנראה בגלל טעות דפוס, שהחלק החמישי של הספר הוא העוסק בוויכוח זה.

21 עזר הדת, עמ' 105–153.

22 כפי שטען, I. Loeb, 'Polemistes chretiens et juifs en France et en Espagne', *REJ* 18–19 (1889), pp. 63–65.

63–65, המקור לרוב רובן של הדעות שמציג ההובר הוא במנחת קנאות – חיבור ששלח אבנר לפולקך לפני חיבור עזר הדת (החיבור שרד רק בתרגומו לספרדית, אך הוא סוכם בעברית בידי 'ספר מנחת קנאות של אבנר מבורגוש', תרביץ, יא (ת"ש), עמ' 188–212 [להלן: בער]. התרגום לספרדית יצא לאור בידי מתמן: Ofrenda de zelos. Nordrhein-Westfalishen 1990.

על גישתו הדטרמיניסטית של אבנר עיינו א' רביצקי, 'רבי חסדאי קרשקש ושאלת חופש הרצון', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 445–448; הנ"ל, 'דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט', עמ' 34–38, שם הוא דן בתורת הרצון של אבנר אגב ניתוח מקורותיו של רבי חסדאי קרשקש. להשוואה בין גישותיהם של פולקך, אבנר ורבי חסדאי קרשקש עיינו גם דוד, עמ' 141–191.

חופש הבחירה כדבר מובן מאליו.²³ דיונו של פולקר בידיעת האל שזור כמעט תמיד בעיסוק בעניין רצון האל, וכך יהיה גם בדברינו להלן. עם זאת, חלקו האחרון של הפרק יתמקד ביחס בין שני מושגים אלה. נפתח את עיונו בהצגת שלושת המובנים השונים של המונח 'רצון ה' אצל פולקר.

שלושת המובנים של המונח 'רצון האל'

המובן הראשון של 'רצון ה', הוא לדעתי המובן של 'נותן הצורות'.²⁴ כך, למשל, עולה מתשובתו של פולקר למתנגד לפילוסופיה, המסרב להישמע למשפט המלך (לפיו יש צורך בלימוד הפילוסופיה ובקיום התורה לצדו),²⁵ ואחת מטענותיו המרכזיות היא שהפילוסופים כופרים בידיעת ה' את הפרטים.²⁶ וכך משיב לו פולקר:

ואיך יחשב סכלות בפרטי הדברים, המציא אותם ומחדש היצורים, גדולים וקטנים, אלה מאלה שונים? כי הוא כפי חפצו התמידי יצרם, בהטביעו הצורות בחומרם, הוא הפונה ומשגיח בכלם, פרטם וכללם, ובידיעתו אותם על דרך מהות אמתתם ישפיע מציאותם ותתקיים התמדתם.²⁷

ממובאה זו עולה בבירור כי לדעת פולקר חפץ ה' התמידי הוא המטביע את הצורות בחומרי היצורים השונים, ועל כן לא ייתכן שהאל איננו יודע כל אחד מהם, שהרי ברצונו קיבל את צורותיהם – ובכך את קיומם. אגב אורחא אנו גם למדים מכאן כי ישנו מובן של ידיעת ה' הכולל את כל הפרטים הקיימים בעולם. ידיעה זו היא ידיעת המהות האמיתית של הדברים, קרי: הצורה, שבזכותה נוצרים כל הפרטים, וממנה הם שואבים את התמדת מציאותם. יתר על כן, מן הפסקה מסתבר כי יש קשר של תלות בין המובן של 'חפץ ה'

23 למשל, בתחילת המאמר, עזר הדת, עמ' 105.

24 יש לציין שכבר אברהם בר חייא קבע כי רצון ה' הוא שהטביע את הצורה בחומר. על כך עיינו הגיון הנפש העצובה, העמוד הראשון, עמ' 39–40.

25 משפט המלך בא בסוף החלק השני של עזר הדת (עמ' 68–104). חלק זה בנוי כוויכוח בין זקן, המייצג את המסורת ואת ההתנגדות לפילוסופיה, ובין נער, המייצג את הפילוסופיה, ובסופו פוסק המלך שעליהם לחיות בשלום כיוון ששניהם הכרחיים.

26 סיעוניו נגד פולקר מופיעים בעמ' 99–100 של עזר הדת. כבירוב התקפותיו, מסתמך המתנגד לפילוסופיה גם כאן על אלגזאלי. על היחס של אלגזאלי לבחירה חופשית עיינו אלגזאלי, כוונת הפילוסופים, בתרגום רבי יצחק אלבלג, כתב־יד אוקספורד 1344, עמ' 333–335, 353–360, 364. על האסטרולוגיה עיינו גם שם, עמ' 80–81, שם הוא מציג את דעתם של הפילוסופים, אותה הוא מבקר בהפלת הפילוסופים. על גישתו של אלגזאלי בנוגע לבחירה חופשית ולידיעת האל עיינו

G. Vajda. *Isaac Albalag averroste juif traducteur et annotateur d'AlGhazali*. Paris 1960 [להלן: וידה]. עמ' 58–67. על ביקורתו של אלגזאלי על דעת הפילוסופים בהפלת הפילוסופים ועל השפעתה על ריה"ל עיינו D. Kaufmann. *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*. Gotha 1872. pp. 131–132.

27 עזר הדת, עמ' 102.

בהקשר זה ובין 'ידיעה' במשמע 'ידיעת הצורות'. שתי המשמעויות אינן יכולות להתקיים בנפרד; כל אחת מהן זוקקת את קיום חברתה, שהרי לא ייתכן שהאל ידע את צורות הדברים שאין להם צורות, וכן אי אפשר שירצה לתת צורות לדברים שאין יודע את קיומם.

המובן השני של המונח 'רצון ה' הוא הרצון שבו ברא האל את העולם וקבע את חוקי הטבע. מובן זה עולה במהלך התייחסותו של פולקאר לבעיית 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו':²⁸ ובענין הדברים המקריים האלה הבאים כפי מה שיזדמנו תשלם כל כוונתו וחפצו, כי הוא אשר רצה וחפץ בבוא קצת הדברים בדרך הצלף ומקרה כאשר חפץ ביאת קצתם בטבע וקצתם ברצון רוצה. וכל שואל טעם חפץ זה כשואל טעם ירידת הארץ למטה ועליית האש.²⁹

ברור כי הרצון שבו מדובר כאן אינו נתינת צורות (שהרי אין כאן כל פעולה כזו), כי אם רצון שניתן אולי לראותו כיותר גבוה, ולכל הפחות כקדמון יותר מבחינה אונטולוגית; זהו רצונו של האל בבראו את העולם ובהטביעו את חוקיו בו. בעת ההיא קבע האל כי חלק מן הדברים יבואו במקרה, חלק אחר בטבע, וחלק אחר – ברצון רוצה. ואין לשאול מדוע החליט האל שכך ינהג העולם, בדיוק כשם שאין לשאול מדוע ברא את העולם לפי חוק טבעי זה או אחר. ניתן לראות שכך עשה האל, אך לא להתחקות על סיבותיו.

המובן השלישי של 'רצון ה' מתווך למעשה בין שני המובנים הראשונים. המונח מופיע במובן זה בחלקו הרביעי של עזר הדת, שבו מתווכח פולקאר עם טענות נגד הפילוסופיה.³⁰ הטענה השלישית עמה הוא מתפלמס מניחה שיש תחרות בין האל ובין הטבע ושהאל שונא את הטבע; וכיוון שהפילוסופים פוסקים, לפי טענה זו, כי הכל הולך לפי הטבע, נמצא שלדעתם אין גזרות ה' ואין מקום לגסים.³¹ פולקאר משיב על דעה זו במלים אלו:

ועתה התבוננו היטב ודעו, הלא שמעתם כי מלת 'טבע' מורה בלשונו במקום זה על התעמקות צורת החתימה ושקיעתה בנטבע, להורות כי תחלת כח תנועת

28 שם, עמ' 128–131. פולקאר מפרט את עמדתו בעניין זה כתשובה לטענת ההובר שהדרך היחידה לפתור את הבעיה היא לומר שהכל נגזר מראש (עמ' 127–128). על דעותיהם של רס"ג, רמב"ם ורלב"ג בנושא זה עיינו קרייסל. דעתו של פולקאר שונה מדעותיהם של הוגים אלו, והוא נוקט פתרון הדומה יותר לזה של אבן דאוד (על גישתו של אבן דאוד לשאלת חופש הבחירה עיינו גם ע' ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 287–291). על הפתרונות השונים לבעיה זו ולבעיית הבחירה בכלל עיינו תזה, עמ' 51–82. על דעתו של פולקאר בנושא זה עיינו דוד, עמ' 98–104.

29 עזר הדת, עמ' 131.

30 שלוש הטענות האחרות הן: הטענה הראשונה – טענת האומרים שהפילוסופים אינם שומרי מצוות ואינם מכבדים תלמידי חכמים (עמ' 155–156); הטענה השנייה – טענת המקובלים כי יש להם מסורת מן הנביאים ורק באמצעותה ניתן להגיע לאמת (עמ' 156–158); הטענה הרביעית – טענת המאמינים בפלאים ובכישוף, ובכללם אלו הטוענים שיש ממש בעבודה זרה אלא שהתורה אסרתה (עמ' 159–165).

31 עזר הדת, עמ' 158.

הצורה ההיא ופעולתה הוא תוך עצם הנטבע לא חוצה ממנו כאשר המתנועעים בסבת מניעים חוצה להם. והכח הזה הנשקע בקרב הנטבע ותוכו יקרא מלאך או שרף או שד או איזה שם שיחפץ הקורא, כי אין מחלוקת בשמות, רק בדרך הכלל הוא שלוחו של יוצר ומשועבד אליו, בענין כי כשיחפץ שתעשה מצותו על ידו יעשנה ואם לא – ישובות מלעשות או יעשה הפכה על ידי אחר, וזה מקום ידוע למעשה הנסים והדברים הנפלאים הבלתי נהוגים, וכל זה כפי חכמתו הקדומה ב"ה. ולהיות הטבע הוא התחלת תנועת כל מתנועע, והשקט כל שוקט, ואותה ההתחלה היא מסובבו ושלוחו של ה"ה כאשר זכרתי, להיות כל התנועות משתלשלות זו אחר זו ומגיעות עד התנועה אשר היא ראשית כל התנועות, והיא היומית, אשר המניע אותה מסובב לראש כל הסבות אשר הוא היוצר ב"ה. ולזה יודע באמת כי הפילוסופים האמתיים יאמינו ויגזרו, כי הכל תלוי ברצון וחפץ היוצר ב"ה, וכי הטבע אחד משלוחיו ומן האמצעיים אשר יפעלו ברסנו ורצונו וחפצו.³²

בראשית הקטע המצוטט אנו פוגשים את הגדרת הטבע לפי פולק: הטבע הוא הכח המניע את הדברים. אלא שבניגוד לשאר המניעים, הטבע מצוי בתוך הדברים עצמם, ולפיכך אפשר להגדירו ככח אימננטי לגוף.³³ בהמשך מסביר פולק כי כל התנועות בעולם באות מן הטבע – שהוא עצמו שלוח האל, שהרי כל התנועות נצרכות לאותה תנועה יומית שהאל מקיימה. חשוב להדגיש כי אין כלל הכרח להבין את אמירתו זו של פולק כרומזת לכך שכל התנועות מחויבות מן התנועה הקודמת עד לתנועה היומית, ומכאן עד האל; פירוש כזה מתאים לגישה שאל-גזאלי מייצג בכונות הפילוסופים, ושאותה סותר פולק עצמו מספר פעמים בעזר הדת.³⁴ כוונת הדברים, כפי שעולה גם משאר המשפט, היא שכל הטבע כפי שהוא מתבטא בכל אחד מן האמצעים הטבעיים נובע מן התנועה היומית, ולפיכך מן האל. לענייננו כאן חשוב סוף המובאה, שבו מסיק פולק כי לדעת הפילוסופים האמתיים הכל ברצון האל. סבורני שמשמעות המילה 'רצון' בהקשר זה תובן נכונה לאור קטע אחר, המבהיר באופן בהיר את תלות העולם באל, אף שהמונח 'רצון ה'" אינו מופיע בו. כאמור, בסוף החלק השני של עזר הדת עונה פולק על שאלותיו של המתנגד לפילוסופיה. אחת מטענותיו של הלה היא שהפילוסופים גורסים כי העולם קדמון, וכנגדה משיב פולק:

32 שם, עמ' 158–159. על הקטע הזה עיינו גם דוד, עמ' 69–70.

33 פולק קובע ששם הכוח הזה אינו חשוב, והוא בודאי לא היה מתנגד למונח 'צורה טבעית'. על הגדרת הטבע של אריסטו עיינו פיזיקה, ספר 2 פרק 1. אריסטו מסיים פרק זה בקביעה שהמובן הראשוני ביותר של המילה 'טבע' הנו: הצורה של הדברים (יש לציין שגם החומר יכול להיקרא בשם טבע).

34 ראו לדוגמה עזר הדת, עמ' 101 (ותזה, עמ' 17); עמ' 103, 117–118 (ותזה, עמ' 18–19); ועמ' 135–136 (ותזה עמ' 22–23).

הלא טוב להחזיק בחידוש התמידי הנצחי,³⁵ מלהאמין כי פעל וכלה, ולא הוצרך עוד הנפעל ממנו כח וממשלה, חלילה ליוצר הכל חלילה, ועינך ליודע תעלומות תשית, המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, כי הוא פעל ופועל תמיד ויפעל, תחת ומעל, ובזה יתקיים הויית בורא כל ומציאותו, ונצחותו וקדמותו, ויקר תפארת גדולתו ומדרכי בני איש השתנותו.³⁶

פולקר טוען כאן כי האל לא עזב את העולם לאחר בריאתו בנקודת זמן נתונה, אלא הוא ממשיך לקיימו בכל רגע נתון. אם נצרף את הדברים אל האמור לעיל נוכל להסיק כי בהמשיכו לסובב את הגלגל היומי ממשיך האל גם לקיים את העולם ולתת לו את הכוחות הדרושים לפעולתו.³⁷ באופן זה פועל למעשה כל כח בעולם בשליחות האל (המקיים את סיבת תנועתו של הגלגל היומי) – לא מפני שהאל הורה לו מה לעשות, אלא מפני שהוא הוא המקור היחיד לקיום העולם, והכחות השונים שבעולם מסוגלים לפעול רק משום שהוא מספק להם בכל עת את האנרגיה הדרושה לפעולתם. לפי תפיסה זו משולים כל הכוחות הטבעיים בעולם לתנור, המסוגל לחמם אך ורק באמצעות החשמל העובר בו – חשמל שהוא (וליתר דיוק: רצונו, במובן המדובר כאן) הוא מקורו. ההבדל בין המשל לנמשל הוא, כמובן, שבאל האל לא היה העולם רק חדל לתפקד אלא גם חדל להתקיים, שהרי בניגוד לתנור חשמלי, המסוגל להתקיים גם בלא חשמל, אין לעולם כל אפשרות של קיום סטטי בלעדי האל.³⁸

להלן נראה כיצד משתמש פולקר במונח 'רצון ה' על מובניו השונים ונעמוד על משמעות המונח 'דיעת ה'.

הקשר בין רצון האל ורצון האדם

בחלק השלישי של עזר הדת, במסגרת אחת מהתקפותיו הרבות על אל-גזאלי, מבחין פולקר בבירור בין שני סוגים של 'דיעת ה':

וכפי מחשבתי אבו חמאד אלגזאלי הוא אשר הכשילך והפיל את שכלך בדעה

35 אנו רואים כאן שפולקר, כרבים מן הפילוסופים בני תקופתו, החזיק בקדמות העולם. על גישתו של אלבלג לקדמות העולם עיינו ספר תיקון הדעות, הערה ל, ואצל וידה, עמ' 131–169. גם אצל אלבלג האל מקיים את העולם, ובכך למעשה בורא אותו בהתמדה.

36 עזר הדת, עמ' 101–102. בהמשך הוא אומר שהתורה מסכימה עם גישה זו. קטע זה מבוסס, ככל הנראה, על ביקורתו של הרמב"ם נגד הכלאם במורה הנבוכים חלק א פרק סט (גישה שעליה הוא חוזר בהלכות יסודי התורה פרק א הלכות א–ד).

37 על גישה זו עיינו מורה נבוכים חלק א פרק עב, וגם בתיקון הדעות, הערה ל (עמ' 28–30).

38 אלבלג (תיקון דעות, הערה ל, עמ' 29–30) מבדיל בין יצורים שקיומם יכול להיות סטטי ובין יצורים שקיומם מחייב תנועה מתמדת. העולם בכללותו הוא כמובן מן הסוג השני, ועל כן בהנהיגו את תנועת הגלגל, שהיא תחילת כל התנועות בעולם, מקיים האל לא רק את כלל התנועות שבעולם אלא גם את העולם עצמו במלואו.

הרעה הנשחתת הזאת בדברו ב(א)להות בספר דעות הפילוסופים, כשחשב לבאר שהיוצר ב"ה יודע פרטי כל הדברים כאשר ידע סוגיהם, ונתמשך לו הענין להענין פניו ולגזור שידע הדברים האפשריים בדרך חיוב, ושגם האצטגניני יודע אותם ומשיגם בעין השגתו. ואלו עמדת על התשובות אשר השיב עליו על כך הרב ר' יצחק בן אלבאלג בספר העתקתו לא נשאת לבך להאמין בענין כוזב מכחיש אמונות האמיתיות כזה.³⁹

פולק מבקר את אל-גזאלי על טענתו כי האל יודע את הפרטים בדומה לידיעתו את הכללים. מכאן ניתן להסיק שלדעת פולק קיימות שתי ידיעות שונות לחלוטין: ידיעת הכללים וידיעת הפרטים.⁴⁰ ברור למדי שהידיעה שהכרנו לעיל – ידיעת צורות הדברים הקיימים – היא ידיעת הפרטים. להלן ננסה לבדוק מהי ידיעת האל את הכללים ומה היחס בין שני סוגי הידיעה.

הדיאלוג בין ההובר לפולק נמשך:

אמר ההובר: ואיך תאמר כי רשות האדם נתונה בידו להטות כרצונו וחפצו לאיזה צד שירצה ותאמר גם כן כי הכל בא בחפץ ורצון היוצר ב"ה, כי רצון האל ראוי לעכב ולמנוע את רצון האדם ולהכריחו ולחייבו?

אמר החבר: לו היית יודע אמתת דברים אלה לא היה קשה בעיניך ענין זה, כי כבר נודע היות הגלגל הקיצוני המקיף בכל – הוא כאיש אחד וכל מה שבתוכו כאיברים אצלו, ולזה יהיה רצון האל הכללית אשר ערכו אל העולם כולו כעורך הנשמה אל הגוף, כאשר אמרו חז"ל, בא ומתחדש כאחד עם רצון האדם אשר הוא כפרט ואבר ממנו. הלא תראה, כי הגיד יניע האצבע ברצונו ויאמר גם כן כי האדם יניע אצבעו ברצונו, ויהיו שני הרצונות יחדו. ולזה אמר החכם 'הכל צפוי והרשות נתונה', עניינו הכל גלוי וידוע לפני היוצר ב"ה ובא ומתחדש בחפצו ורצונו, ועל כל זה הרשות נתונה לבני האדם לעשות מעשיהם בחפצם ורצונם.⁴¹

ההובר פוסק שרצון ה' מכריח את הרצון האנושי, ואינו מבין כיצד יכול החבר לסעון שכל הדברים נעשים ברצון ה' ועם זאת יש לאדם בחירה חופשית. פולק, בתגובה, מציג בצורה ברורה יחסית את גישתו לקשר שבין רצון האדם לרצון ה'.⁴² לדבריו, הגלגל וכל מה שבתוכו הנם כאיש אחד: נשמתו של האיש הוה היא האל, והאדם הפרטי משול לאבר אחד (ולו גם אבר קטן מאוד, דוגמת גיד) שלו. וכשם שאת הנעת אצבעו של אותו איש

39 עזר הדת, עמ' 118–119.

40 בניגוד לזאת של דוד, שהאל יודע את הכללים ואת הפרטים בידיעה דומה. עיינו דוד, עמ' 131–125.

41 עזר הדת, עמ' 119–120.

42 פולק עוסק בקשר זה גם בעזר הדת, עמ' 103. וראו על כך תזה, עמ' 17–18.

ניתן לייחס במידה שווה של אמת לשני רצונות – רצון הגיד ורצון האדם (היינו: רצון נשמתי, שהיא החלק העליון שבו והיא שעושה אותו אדם) – ולא תיתכן כל תנועה שהיא בלא צירוף שני הגורמים הללו בריזמנית, כך לא ייתכן מעשה אנושי בלעדי רצון האל ורצון האדם גם יחד, והמעשה מתייחס לשניהם. לפי משל זה, אין – ולא יכול להיות – הבדל של קדימה ואיחור בין שני הרצונות: בדיוק כשירצה האדם להזיז את אצבעו ירצה גם הגיד לעשות זאת, ובדיוק כאשר ירצה האדם לעשות פעולה ירצה אותה גם האל. בלשון פולקר: "ויהיו שני הרצונות יחדו". אמנם קודם לכן רומז פולקר שרצון האדם מושך את רצון האל אחריו: "ולזה יהיה רצון האל ... בא ומתחדש כאחד עם רצון האדם". כפי שנראה בהמשך, קביעה זו חשובה ביותר, שכן ברור שהרצון המדובר בקטע זה הוא מן הסוג השלישי, היינו: הכח המקיים את העולם כולו, כנשמה המקיימת את הגוף ביצור חי.

פולקר מפרש את אמירתו של רבי עקיבא 'הכל צפוי והרשות נתונה' בדרך המתאימה לשיטתו⁴³ (משנה, אבות ג ט): 'הכל צפוי' – היינו המצב הקיים בזמן נתון, שאותו האל יודע, כי ברצונו (במובן הראשון או במובן השני) הכל נעשה; 'והרשות נתונה' – ביחס למצב העתידי, ששם נותן האל לאדם את האפשרות לקבוע את הדברים כרצונו.⁴⁴ תגובת ההובר על דברים אלו מעניינת מאוד:

אמר ההובר: נראה לי מזה שאתה מתפאר ומשבח בעצמך, כי בהשתדלותך וחריצותך בלבד תשיג הטובות מבלי עזר האל ב"ה, וכאילו אתה מטיל מעליך את מלכות שמים, ואין לך כפירה גדולה מזו ...⁴⁵ ובאמת החריצות שלך נגזר עליך וגם רצונך מחויב ומוכרח מבלי שתרגיש בו, כי כל פעולתך סבות אמצעיות הם להשלים כוונת הגורד הראשון.⁴⁶

ההובר שב ומציג את דעתו כי כל המעשים העתידיים של האדם, ובכלל זה הפעולות הרצוניות, גזורים מראשית הוויית העולם. המעניין הוא שההובר הבין מדברי החבר כי לדעתו הרצון האנושי הוא הגורם הפועל הראשון, ורצון האל נמשך אחריו. דבר זה עולה בקנה אחד עם מה שאמרנו לעיל: אף שאין במשל הגיד שום נטייה לראות את הרצון האנושי כגורם הראשון, ניתן לראות רמז להשקפה זו בשאר דבריו של החבר. על דבריו אלו של ההובר משיב פולקר כך:

43 פירוש זה גם מתאים לפשט המימרא ולפירושה של פרשנים הקדומים לפולקר כגון רש"י והמאירי. על כך עיינו א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות. ירושלים תשל"ח, עמ' 229–230.

44 אבנר מסביר את האמירה של רבי עקיבא באופן הפוך (מנחת קנאות, עמ' 46–47): אמנם 'הכל צפוי' – האל יודע הכל מראש; אך 'והרשות נתונה' לאדם, בכך שהוא יכול לעשות מעשה מסוים – אך הדרך בה תתבצע בחירה זו ידועה מראש, ורצון האדם יוכרח לכיוון מסוים על ידי הסיבות האמצעיות הידועות לאל מראש.

45 כאן מביא ההובר פסוקים כראיה לשיטתו שהמעשים נגזרים מן האל.

46 עזר הדת, עמ' 120.

אמר החבר: חלילה לי מלחשוב כי בחריצותי ורצוני בלבד אגיע לשום מבוקש, רק כבר הודעתך כי רצוני קשור ברצון יוצרי ושניהם מתיחדים ברגע להיות רצוני כחלק ממנו, ולכן אתמשך אחריו, והעת אשר יחפוץ וירצה לפעול אז ארצה גם אנוכי. וכל זה נוהג בפעולות הרצוניות לא בטבעיות ובמקרייות, כי באלו לא ניתן לי שום רשות. ומה שזכרת כי רצוני נגזר ולא ארגישנו וכי כל פעולותי מחוייבות בענין שאין למחשבותי והרהורי דעתי ועצתי שום מבוא בחידושים, באמת תכחיש בזה כל הנראה לעין ותכפור בטבע אשר הטבעו בו. ועתה ראה גם ראה כי כל חזק טענותיך בזה באמריך, כי אולי פעולות אלה מוכרחות אלינו, וזה דבר ספק ואין ספק מוציא מיד ודאי.⁴⁷

כאן קובע פולק כי רצון האדם קשור ברצון ה' והוא חלק ממנו, ועל כן בזמן הפעולה מאחדים שני הרצונות. בקביעה זו יש משום היפוך של הרמיזה שעלתה לעיל כי רצון האדם קודם (אף שגם שם, כמו כאן, לא נאמרו הדברים במפורש), ולמסקנה עומדת אפוא, ככל הנראה, התפיסה העולה מן המשל עצמו: אין כל אפשרות לראות קדימה ואיחור בין רצון האדם, המחליט לפעול על פי מחשבותיו והרהוריו, לבין רצון האל, המעניק לו את הכח לפעול ובנוסף לכך מקיים אותו בכל רגע נתון. לפיכך אפשר להגיד שרצון האדם הוא חלק מרצון האל, כי האדם, בדומה לשאר העולם, קיים בכל רגע בזכות רצונו של האל.

מן הדיון במקורות אלו – שעליהם, ככל הנראה, התבסס גוטמן בדבריו על הקשר שבין רצון ה' ורצון האדם אצל פולק – עולה כי יש אצל פולק הרמוניה קבועה מראש בין שני הרצונות הללו, וכי האדם הנו בעצם חלק מרצון האל, שכן קיומו תלוי לגמרי בכל רגע ורגע ברצון המתחדש של האל לקיימו. ועם כל זאת, גישה זו, אין פירושה שהאדם איננו בוחר באמת בין שתי אפשרויות שאינן ידועות מראש לאל; שהרי האל החליט (וממשיך להחליט בכל רגע ורגע) לתת לאדם את האפשרות להחליט בעצמו. נוכל אפוא לסכם ולומר כי משני מקורות אלו עולה שרצון האדם, לדעת פולק, הוא חופשי לגמרי ואינו תלוי בכל גורם שהוא (כולל האל) בבחירתו מחד גיסא, ומאידך גיסא הוא תלוי לחלוטין (כעולם כולו) ברצון האל המתחדש בכל רגע ורגע להמשיך ולקיים אותו.

בין ידיעה לרצון

נעבור עתה לדיון הארוך האחרון של פולק בעניין רצון ה', אותו הוא מביא לאחר שהציג בפי ההובר פעם נוספת, וביתר אריכות, את גישתו של אל-גזאלי:⁴⁸

47 שם, שם.

48 שם, עמ' 134. על היחס בין פולק לאל-גזאלי עיינו דוד, עמ' 64–68.

אמר החבר: עתה באמת שחת נועם השגחת האל התמימה ותפארת מדעו באמרך שידע את הדברים לא כאשר הם בעצמם, בידעו את האפשרי כל עוד שהוא אפשרי באי זה נושא שינוח האפשר ההוא בדרך חיוב, גם תכנה לו שתהיה ידיעתו נופלת תחת הזמן אשר הוא נאסר על כל ידעי דעת כאשר זכרתי לך, וכל זה בריאות גמורות אין צורך לכתבן פה לרוב פרסומן. ואל יצילוך משגיאה זאת דברי אבן חאמד הישמעאלי המזוייפים בחשבו ליחס אל היוצר ידיעה גרועה כזאת באמרו כי דרך השגתו היא בידעו כי כשיהיה כך יתחייב ממנו כך ולא בדרך אחר, כי באמת אין ידיעתו דומה לידיעתינו בשום צד, ולא יאמר שם ידיעה עליהם כי אם בשתוף בלבד. ואמנם אני הוא המגדיל והמזומם עוצם מעלת חכמתו והמקיים השגחתו הפרטית בכל איש מאישי המציאות. כי לבעבור היות מדעו הקדמון, כאשר נודע, סבה למציאות כל דבר, העת אשר ידענו – באותה עת יתחייב מציאותו ויוכרח, לא קודם בשום זמן, כי אם היה מחוייב ומוכרח מקודם לכן, לא היה בא אותו והוכרח והחוייב ההוא כי אם מזולתו.⁴⁹

בתחילת דבריו חזר החבר על ביקורתו כנגד גישתו של אל-גזאלי. הוא ממשיך וטוען כי ידיעת האל נבדלת לגמרי מידיעתנו, וכי דווקא הוא, פולקר, מגדיל ומרומם יותר את ידיעת האל ואת השגחתו בכל הפרטים. המשפט הבא נועד לתת את התוקף לשתי הקביעות הללו: כיוון שמדעו של האל הוא הסיבה לכל הדברים בעולם הזה, נמצא שאין הדברים מוכרחים עד שיֵדָעו – שהרי לו היו הדברים הללו מוכרחים קודם לכן, נמצא שיש דבר מה המחייב את האל לפעול.

משפט זה מעורר שאלה: מהו הקשר בין העובדה שמדעו הקדמון של האל הוא הסיבה לכל הדברים לבין העובדה שרק ידיעתו לבדה מכריחה את קיומם? לדעתי, התשובה לשאלה זו היא שיש יחס ישיר בין ידיעתו העליונה של האל – ידיעת הכללים – לבין ידיעתו הנמוכה יותר, היינו, ידיעת כלל הדברים הפרטיים הקיימים בעולם.⁵⁰ העולם קיים מפני שהאל הגדיר את חוקיו, והוא ממשיך להתקיים מפני שהאל ממשיך להזרים – באמצעות ידיעתו – את הכח לחוקים אלו; פרט יכול לקבל את צורתו רק לאחר שהאל ידע אותו, והוא שואב את המשך קיומו מאותה הידיעה של מהות אמתתו. אלא שכאן גלומה בעיה: כיצד יכולות להתקיים באל בכפיפה אחת שתי הידיעות הללו – ידיעת מכלול היצורים הקיימים, המשתנה בכל רגע, מחד גיסא, והידיעה הקבועה והנצחית של חוקי הטבע, מאידך גיסא? הלא האל הוא אחד, ולא תיתכן כל הפרדה בין תארייו השונים, וודאי לא בין שני סוגים של אותו תואר! תשובתו של פולקר לבעיה זו תהיה בדיוק מה שכתב כאן בהשגתו על אל-גזאלי: ידיעת האל אינה כידיעתנו, ועל כן אין ביכולתנו להבין כיצד קיימים באל שני הדברים יחד בלא לפגוע באחדותו. הקביעה כי לו היו הדברים ידועים לאל עוד קודם הווייתם היה האל מוכרח לפעול על

49 שם, עמ' 135-136.

50 להלן נראה ששתי הידיעות הללו אינן אלא ידיעה אחת, הגם שפולקר משתמש בשני היבטים בנפרד.

ידי מישוהו אחר נובעת⁵¹ מהשקפתו של פולק כי האל מחייב את קיום היצורים בעולם בהטביעו את צורותיהם. לפיכך חייבת פעולה זו להיות חופשית, שאם לא כן, נמצא שדבר מה שאינו אלוהי מחייב את האל לפעול. בהמשך דבריו של החבר מסביר פולק את השינויים המתרחשים בעולם:

ועל זה אין מנוס מלהיות הדבר טרם היותו וצאתו אל המציאות אפשרי גמור להיות קצת סבותיו מצואות וקצתן נעדרות, או להמצאות מונעים מעכבים קורבת קצת הסבות לקצתן אם תהיינה מצואות. ואמנם העת אשר יחפוץ היוצר ב"ה להמציא דבר ולחדשו יחדש וימציא כל סבותיו אם נעדרו, או יקרבו זאת אל זאת אם נתרחקו, ויחזק הפועל ויכין המתפעל לקבל מפעלו ויחדש הדבר אשר עלה במחשבתו להבראות. וכל זה בידיעתו אשר הוא עצם מפעלו, היא הידיעה הקדומה הכללית, אשר לא תתחדש ולא תשתנה בזמן בלתי זמן, ואין אנו רשאים לכנותה ולדמותה בשום צד דמיון אל מדעינו הגרוע אשר אי אפשר בנו לידע דבר ולהשיגו כי אם ממצאות, ר"ל כי אחרי השיגנו מציאותו נשתדל לידע מהותו ותאוריו.⁵²

בתחילת המובאה אומר פולק שהדברים הם אפשריים עד שהאל חפץ להמציא אותם. כאשר מבקש האל לעשות זאת הוא ממציא את הסיבות שאינן קיימות ומקרב את הסיבות הקיימות, וכך ממציא את מה שרצה. החפץ שבו מדובר בתחילת המשפט השני הוא ללא כל ספק הרצון במובנו הראשון, "נותן הצורות", שהרי בנתינת הצורות ממציא האל את הדברים. מאידך, גיסא, הפעולות שעושה האל על מנת לממש אותו רצון (היינו: המצאת הסיבות וקירובן זו לזו) נעשות על ידי הרצון (אף שהמילה "רצון" אינה נזכרת בהקשר זה) במובן השלישי, קרי: הכח המקיים והמפעיל את הטבע ואת כל כוחות העולם.

טענתו זו של פולק מעוררת בעיה: כיצד ייתכן שהאל רוצה להמציא את התוצאות של פעולות מסוימות עוד בטרם המציא את הסיבות לפעולות עצמן? על פי העמדה המורכבת שהוא מציג, האל לא רק נותן את הכח לדברים השונים, אלא גם מכווין אותם מראש על מנת שפעולה מסוימת תיעשה; ומכאן עולה, לכאורה, כי האל אינו מותיר בחירה חופשית ליצורים השונים! סבורני כי התשובה לכך היא שפולק נוהג להפוך את הסדר הזמני של הרצונות השונים של האל על מנת להסתיר את גישתו הנטורליסטית הקיצונית. כך, למשל, הוא טוען בהמשך⁵³ כי האל איננו רוצה (במובן הראשון של רצון) להמציא יצורים אלא כאשר סיבותיהם כבר מוכנות.

בסוף הקטע המצוטט מטעים פולק שהאל עושה את כל הפעולות הללו על ידי ידיעתו הקדומה הכללית, כלומר: הידיעה הגבוהה יותר – ידיעת הכללים – היא שמקיימת את

51 כמו גם קביעתו הקדמת, לפיה האל לא היה יודע את הדברים כפי שהם אילו ידע שדבר מסוים הנו מוכרח.

52 עזר הדת, עמ' 136.

53 שם, עמ' 138.

העולם ואת חוקי הטבע, ולכן ממנה באים כל הדברים הנוצרים בעולם.⁵⁴ פולקך מדגיש כי ידיעה זו של האל אינה משתנה לעולם וכי לא ניתן להשוותה לידיעתנו, שכן אנו יכולים להשיג את מהות הדברים רק לאחר היוודע לנו דבר קיומם, בעוד שידיעת האל את המהות היא שיוצרת את קיום הדברים – ועל כן קודמת להם. משפט זה נכון לגבי שתי הידיעות שראינו, וניתן להוסיף כי מה שהאדם איננו יכול לתפוס הוא כיצד ידיעת האל את הכללים (הנשואת לעולם באותו מצב) וידיעתו את הפרטים (המשתנה בכל רגע) הן בעצם אותה ידיעה.

פולקך ממשיך ומבאר את ההבדל שבין ידיעת האל לידיעתנו:

והנה החכם המשיל ענין זה לשני אנשים: האחד פעל ועשה שום מפעל זר כיון אליו, והשני התבונן והשכיל במפעל ההוא אחר אשר עשהו קודם אל המפעל כי הוא סבתו, רק המפעל סבה למדע האחר. ומה מאוד הפליא לדמות במשל זה לגלות בו מסתרי הענין הנכבד הזה, ושם גילה וביאר כי להיות האדם יודע ומשיג הדברים כמדע האיש השני הזה ר"ל השגתו אותם אחרי צאתם אל המציאות, אי אפשר לחשוב ולומר שיוכל להשיג שום עתיד. ואלו היינו מכנים אליו ב"ה הידיעה אשר חשבת, והיא ידיעת הדבר טרם היותו טעינו מאד ונכפור בחק מדעו אשר הוא עצמו, להיותה סבה להכרח מציאות הדבר, העת אשר ידענו יוכל וימצא, ואם נאמר שידעוהו טרם המצאו בזמן, כאלו אמרנו שהיה הדבר נמצא קודם שימצא או שנכפור בידיעתו בו ונאמר שאיננה סבה להוויית הדבר ההוא. וכבר זכרתי כי אין זה מחייב בו שום שינוי ולא בידיעתו אשר הוא עצמו כאשר יתחייב בנו, אשר אין שום דמות לידיעתנו אל ידיעתו ואין ערוך אליה. ועל כן אין לנו רשות ולפצות פה ולשאל בשום ענין הידע אל את הדברים טרם בואם. וכבר האריך בזה הר"ם במ"ל בספרו הידוע.⁵⁵

המשל שאת תקצירו מביא פולקך בתחילת הציטוט הוא 'משל השעון' של הרמב"ם.⁵⁶ לדעתו, מטרת המשל הזה (או למצער אחת ממטרותיו) היא לבאר שהאדם איננו יכול לדעת דבר על אודות העתיד. בהמשך דבריו מתרחק פולקך מדברי הרמב"ם ופוסק כי אי אפשר לומר שיש לאל אותה ידיעה שההובר יחם לו (היינו: ידיעת הדברים טרם בואם),⁵⁷

54 המילה 'וכל' רומזת גם שידעה זו של האל היא גם הגורם לרצון במובנו הראשון. בכך כוללת ידיעה זו בתוכה את הידיעה הנמוכה יותר, דהיינו, ידיעת צורות הפרטים.

55 עזר הדת, עמ' 136–137.

56 מורה הנבוכים חלק ג פרק כא. על הקשר בין פולקך לרמב"ם עיינו דוד, עמ' 49–52, ותוה, עמ' 61–65.

57 הצירוף של הדגשת השוני בין ידיעתנו לבין ידיעת האל עם השלילה הברורה של האפשרות שידעת האל תכלול את העתיד, מוכיח, לדעתי, שגישתו של דוד כי לדעת פולקך האל יודע את העתיד, אלא שאנו איננו מסוגלים להבין כיצד, היא שגויה. לדעתי, את השוני בין ידיעתנו לידיעת האל יש לחפש, כפי שראינו, בפרדוקס שונה: איננו יכולים להבין כיצד זה אין ידיעת האל משתנה, אף שהיא משיגה בכל עת פרטים חדשים. פולקך ממשיך אפוא את הרמב"ם בהניחו פרדוקסים הנוגעים לפער

שהרי ידיעתו (וכאן הכוונה, ללא ספק, לידיעת צורות היצורים בעת שרצון האל הטביע אותם בחומרם) היא היא סיבת ההכרעה בין האפשרויות השונות – ועל כן האל יודע את הדברים רק בעת שהוא ממציא אותם. תפיסתו של ההובר מחייבת, אם כן, אחת משתי מסקנות נמנעות: או שהדברים נמצאים עוד בטרם הימצאם באמת (שהרי, לדעת פולק, ידיעת האל היא סיבת קיום הדבר, וכיוון שהאל הנו בפועל כל הזמן, נמצא שלו ידע האל את הדבר, היה הדבר צריך להתקיים מיד⁵⁸), או שידעת האל אינה הסיבה של קיום הדברים. החבר ממשיך ומבאר כי אין לנו יכולת להבין מדוע ידיעה זו, המשתנה בכל רגע, אינה גורמת כל שינוי בידיעת האל, וכי זהו פרדוקס הנובע מכך שהשימוש במילה 'ידיעה' ביחס אלינו וביחס לאל הוא בשיתוף השם בלבד. פולק מסכם באמירה שאין לנו שום רשות לשאול אם ידע האל את הדברים טרם היותם. אמירה זו, החותרת לכאורה תחת עצם קיומו של הדיון שראינו עד כה, נועדה, ככל הנראה, לאפשר לפולק לסגת אם יתקף בשל דעתו זו. והחבר ממשיך:

ומה שיוכל האדם לומר זה הוא כי הוא החפץ (1) באפשרות כל זמן היותו, ומוציא את הדברים מן הכח הגמור והאפשרות אל המפעל כאשר יחפץ (2). וכאשר ידע וחפץ (3) שיהיה טבע האבן לרדת מטה והאש לעלות, ככה חפץ באפשרות הדברים טרם שיכריחם הוא בידיעתו אותם, שהיו אפשריים בהחלט גמור, וגם חפץ (4) בדברים המקריים היותם במקרה גמור.⁵⁹

בקטע זה לפנינו שילוב מושלם של שלושת ההקשרים של המילה 'חפץ' ושל שני ההקשרים של המילה 'ידיעה' (השונים, כפי שראינו, רק בהגדרות האנושיות, אך אצל האל חד הם). ב'חפץ' הראשון (1) מתכוון פולק שהאל מקיים את הדברים האפשריים כל זמן שהם אפשריים. זהו, ככל הנראה, החפץ בהקשרו השלישי – 'מקיים הטבע וכל אשר בו'. בחלקו השני של המשפט אומר פולק שהאל הוא המוציא את הדברים מן הכח אל הפועל 'כאשר יחפץ' (2); כאן מדובר בבירור בהקשר הראשון של המילה 'חפץ', שהרי בהטביעו בדברים השונים את צורותיהם האל גם מוציא אותם מן הכח אל הפועל. בתחילת המשפט השני אומר פולק כי כשם שחפץ (3) האל בחוקי הטבע (כגון ידית האבן ועליית האש) ויודעם בידיעתו 'הגבוהה' והסטטית, כך הוא חפץ (באותו הקשר מילולי) בקיום האפשרות (שהיא אחד מן הדברים הקבועים בטבע), עד שהאל יכריח אותם בידיעתו – וכאן הכוונה, ללא ספק, לידיעתו של האל בעת הטביעו בדברים את צורותיהם. בסוף

בין ידיעת האל לבין ידיעתנו, אך שונה ממנו בעצם הפרדוקס. כמו כן, לדעתי מסתבר הרבה יותר שאמירותיו הסותרות לכאורה של פולק בנושא זה מעידות על דעה מהפכנית יותר – למשל: שהאל אינו יודע את העתידות – ולא על גישה כזו של הרמב"ם, שהיתה מקובלת למדי באותה עת.

כפי שראינו לעיל, וזהו גם הסיבה שידעתו הקדומה של האל, שהיא ידיעתו את כללי העולם, גורמת לכך שהעולם יהיה קדמון (או בלשוננו של פולק: 'נברא באופן מתמיד').

המובאה קובע פולקש שהמצב גם דומה בדברים המקריים שהאל חפץ (4), וכאן באה המילה בהקשרה השני, שכן גם המקרה הוא חלק מסדרי הטבע מאז הגדיר אותו האל.⁶⁰ בהמשך מביא פולקש הסבר חשוב להבנת גישתו הנטורליסטית:

והאפשרות הנמצא במקבל הוא כל עוד אשר לא יצא הדבר אל המפעל, רק עת צאתו אל הפעל וקבלת החומר אל הצורה סר ונעדר ממנו גם מצד עצמו כל האפשרות ההוא ונתחייב, כי אם היה מורד בכוונת הפועל ונוטה אל צד ההפך האחר לא נתהוה הדבר ולא נתחדש. ומפני היות כל הדברים מוכנים ומזומנים ומשועבדים לפעולת היוצר ב"ה, ר"ל בלתי מורדים בפעולתו העת אשר יחפון לפעול, יאמר כי כל הדברים מחוייבים מאתו. והוא באמת לא יחפון לפעול מבלתי הכנה וזימון המקבלים, וגם הוא הפועל ההכנה ואת הזמון העת אשר יחפון, והוא העת אשר ידעם כאשר זכרתי. ולזה לא יבטל ויסור האפשרות המוחלט עד עת חפץ הפועל ית', והוא עת התחלת החיוב.⁶¹

פולקש אומר במפורש שהאפשרות סרה מן היצורים רק לאחר שהוטבעה בהם הצורה, שכן עד שיקרה הדבר קיימת תמיד אפשרות שהחומר לא יקבל את הצורה. על רקע המובאות הקודמות ברור שהמונח חפץ בא כאן במובן של נתינת הצורה לחומר. לאחר מכן מבהיר פולקש כי כל הדברים משועבדים אליו (גם כאן, ללא ספק, בגלל ההקשר של 'נתינת הצורות'), שהרי בעת שיחפון האל לפעול, דבר לא ימרוד בפעולתו. פולקש מוסיף שהאל באמת לא יחפון לפעול ללא הכנת המקבלים. מצידוף שני המשפטים הללו ניתן להסיק שהדברים אינם יכולים למרוד כשהאל רוצה להטביע בהם את צורתם מפני שהאל יחפון בהם רק לאחר שיהיו מוכנים לגמרי מבחינה טבעית לקבל את צורתם. לבסוף טוען פולקש כי האל פועל גם את סיבת הדברים, ומסכם כי האפשרות קיימת עד שיחפון ה' (בהתאם לנאמר למעלה: בהקשר של 'נתינת הצורות').

סיכום

ראינו כי המונח 'רצון ה' (או 'חפץ ה') באים בספר עזר הדת בשלושה מובנים או הקשרים. המובן העליון ביותר הוא הרצון המגדיר את חוקי הטבע, ובדרך כלל משתמש בו פולקש לומר שהאל רצה שתופעה מסוימת (לרוב: קיום האפשרות בעולם) תהיה חלק מן המערכת הטבעית שקבע.⁶² במובנו הבינוני מתאר המונח את הרצון המקיים את הטבע על ידי הנעת

60 כפי שראינו, פולקש סבור כי העולם קדמון, ועל כן הוא טוען שהאל הגדיר (ומגדיר) את חוקי הטבע כל זמן שהוא עצמו קיים.

61 עזר הדת, עמ' 138.

62 נוסף על המקורות שהצגנו משתמש פולקש במובן זה בעזר הדת גם בעמ' 118 שורה 27 (ראו תזה, עמ' 18), עמ' 137 שורה 19 (תזה, עמ' 26), עמ' 145 שורה 6 (תזה, עמ' 28-29) ועמ' 153 שורות 10-11 (תזה, עמ' 30).

הגלגל היומי, וכך פועל למעשה בצוותא עם כל שאר הישויות שבעולם. פולק ממשיך רצון זה לנשמה המפעילה גוף, ואת רצון האדם (כמו גם רצונו של כל כח אחר הפועל בעולם) – לגיד באותו גוף: על מנת להזיז אצבע חייבים שני הרצונות לפעול בו־זמנית (וכפי שראינו, אין זה משנה מי משניהם מושך את השני, שהרי שניהם פועלים יחד).⁶³ במובן הנמוך ביותר 'רצון ה' הוא הרצון המטביע את הצורה בחומרים המוכנים מבחינה טבעית לקבלה, ובכך בעצם קובע את מציאותם.⁶⁴

הקשר בין סוגי הרצון השונים ברור מאוד, ולמעשה הם נובעים זה מזה: הרצון העליון קובע את חוקי הטבע. ממנו בא הרצון הבינוני, אשר מקיים את הטבע ונותן את הכח ליצורים. ולאחר שהכין רצון זה את היצורים לקבלת הצורה, חותם הרצון הנמוך את הפעולות השונות בעולם על ידי הטבעת אותה צורה. הוזה אומר: שלושת המובנים השונים של 'רצון ה' אינם אלא שלוש רמות שונות של אותו רצון – ועל כן אין כאן כלל בעיה של ריבוי תארים.

מסיכום קצר זה אנו למדים כי כל רצונות האל מייצגים בעצם פעולות טבעיות מסוימות: האל הוא הקובע את הטבע ואת חוקיו, הוא הרוח הפועלת בכל פעולה טבעית – והוא גם מי שנותן את הצורה שהסיבות הטבעיות גורמות לחומר לקבל. נוכל, אם כן, לסכם כי רצון האל הוא הטבע בכל רמותיו: הוא קיים בכל מקום, הוא מקיים את העולם בכללותו, הוא עושה את כל הפעולות הקורות בו, והוא החותם אותן בהטביעו את הצורות ביצורים השונים – ועם כל זאת, אין הוא משתנה לעולם.

באשר לידיעת האל המצב מורכב הרבה יותר. ראינו כי יש שני סוגי ידיעה: ידיעת הכללים,⁶⁵ שמתבע הדברים איננה משתנה, וידיעת הצורות⁶⁶ של כלל היצורים הקיימים, המשתנה בכל רגע מעצם הגדרתה. פולק גם קובע כי הידיעה השנייה נובעת מן הראשונה, ומכאן ששתי הידיעות הן בעצם שתי רמות שונות של ידיעה אחת.⁶⁷ אלא

63 נוסף על המקורות שהצגנו משתמש פולק במובן זה בעזר הדת גם בעמ' 103 שורה 13 (תזה, עמ' 17–18) ובעמ' 145 שורה 14 (תזה, עמ' 29).

64 נוסף על המקורות שהצגנו משתמש פולק במובן זה בעזר הדת גם בעמ' 102 שורה 22 (תזה, עמ' 15), עמ' 103 שורות 9–12 (תזה, עמ' 17–18), עמ' 137 שורות 11 ו-16 (תזה, עמ' 26), עמ' 139 שורה 10 (תזה, עמ' 27–28), עמ' 145 שורות 3–4 (תזה, עמ' 28–29) ועמ' 147 שורה 15 (תזה, עמ' 29–30).

65 נוסף על המקורות שהצגנו משתמש פולק במובן זה בעזר הדת, עמ' 137 שורות 17–18 (תזה, עמ' 26), ובעמ' 145 שורה 9 (תזה, עמ' 28–29).

66 נוסף על המקורות שהצגנו משתמש פולק במובן זה בעזר הדת, עמ' 102 שורות 24–25 (תזה, עמ' 15), עמ' 137 שורות 15–16 (תזה, עמ' 26), עמ' 139 שורה 13 (תזה, עמ' 27–28), עמ' 147 שורה 15 (תזה, עמ' 29–30) ועמ' 153 שורות 6–8 (תזה, עמ' 30).

67 כמה חוגים נוצרים בני המאה ה-14 טענו אף הם שהאל איננו יודע את העתיד לפני בואו, ויודע אותו לאחר מכן. כך, לדוגמה, גרס פייר אוראול כי ידיעה מוקדמת של האל היתה הופכת את העולם לדטרמיניסטי, ועל כן יש לומר כי האל יודע את הדברים האפשריים כאפשריים קודם בואו, ורק לאחר היווצרותם הוא יודע איזה צד של האפשרות נתקיים לבסוף (על גישתו של אוראול עיינו *opponents*, Cambridge 1957 (להלן: לאף), עמ' 216–212). הולקוט, בקיננהם וודאם קובעים אף G. Leff. *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his 'De Causa Dei' and its*

שבניגוד למצב ביחס לרצון, אין זה מובן כלל לשכל האנושי כיצד יכולה ידיעה המשתנה בכל רגע להיות זהה עם ידיעה שאינה משתנה כלל. פולקר מודע היטב לקושי זה, והוא חוזר ומדגיש שוב ושוב כי אין ביכולתו של השכל האנושי להבין את ידיעת האל. לדעתו, פולקר רחוק מ'להסתבך בסתירות', כדברי גוטמן. הוא פשוט מציב פרדוקס בידיעת האל על מנת להבטיח את שלמות האל, מחד גיסא, ולקיים את ידיעתו את הפרטים, מאידך גיסא.

ב. רצון האדם

את הדיון במהות הקשר שבין הרצון האלוהי והרצון האנושי פותח פולקר בדברים הבאים:

אמר וחבר: טענתי הראשונה היא זאת, כי כבר התבאר בחכמות האמתיות כי הפועלים באים ונמצאים מסבות שונות, מהם טבעיות, ומהם רצוניות, ומהם מקריות. והטבעיות יש מהם אשר אי אפשר להתחדש ולבא שום מונע יעכבם מלפעול כלקות שני המאורות בעתם, ופעל כזה באמת הוא מחוייב מצד הסבה הראשונה, והוא הראוי להיותו נודע טרם היותו. ויש מהן אשר אפשר לעכב את פעולתו מונע טבעי או מקרי או רצוני כצמיחת התבואה אשר פעמים יעכבנה הצלצל אשר הוא מונע טבעי או מקרי או רצוני, ופעמים בהבעיר איש השדה ברצונו, ופעמים בעבור שטף מים על האדמה אשר הוא מונע מקרי. ודברים כאלה אין ראוי להאמין בשום ענין שהם ידועים ומושגים אצל שום יודע טרם היותם, כי אם היה כן היה האפשרות ברא המונע הטבעי נעדר והרצון מוכרח ומחוייב ובלתי רצון כאשר זכרתי למעלה, והמקרה בלתי מקרה ובלתי נפעל כפי מה שידומן, אין צורך להאריך בזה.⁶⁸

פולקר מחלק את הסיבות לשלושה סוגים – טבעיות, רצוניות ומקריות – והוא טוען כי האל יכול לדעת רק חלק מן הסיבות הטבעיות⁶⁹ – אלו המוכרחות לקרות בעתיד – אך לא את יתר הסיבות, שאם כן, נמצא טבע האפשרות בטל. הוא מדגים את קיום האפשרות

הם – הגם שלכל אחד מהם סיבות שונות במקצת – כי האל יודע את האמת ואת השקר של האפשריים רק לאחר היווצרות הדברים. הם גם פוסקים, בדומה לפולקר, שבגלל אי־ידיעת האל את העתיד האפשרי, ייתכנו שינויים בעתידות שהנביאים מנבאים (על גישתו של הולקוט לעתיד האפשרי עיינו שם, עמ' 224–227. על גישתו של בקינגהם עיינו שם, עמ' 234–240. על גישתו של ודאם עיינו שם, עמ' 249–254). שאלת השפעותיהם של פילוסופים אנגלים וצרפתים אלו על פולקר מורכבת, שהרי הם חזי בתקופה מקבילה למדי, ואין ברור כלל שהשפיעו על הנוצרים בספרד. אף אין להם שיטה אוטורית, המשתמשת במובנים שונים של המונח רצון.

עזר הדת, עמ' 133–134. בסוף הפרק נראה מובאה שבה משתמש פולקר במונח רצון במפורש גם ביחס לבעלי חיים.

יש דמיון רב בין פסקה זו לבין הערה מט של אלבלג תיקון הדעות, וסביר, אם כן, להניח שפולקר התבסס בה על תיקון הדעות.

מן הצלצל,⁷⁰ שכל אחד משלושת סוגי הסיבות עשוי להניעו: סיבה מקרית – הגעתו לשדה בדרך מקרה, שלא בגלל סיבה קבועה כלשהי; סיבה טבעית – נשיאתו שמה על ידי הרוח (אף שהרוח עצמה יכולה להיות, בדומה למים, סיבה מקרית), היווצרותו סמוך לשדה וכיוצא באלו; או סיבה רצונית – והכוונה, ככל הנראה, לרצונו של החרק המתנפל על השדה על מנת לאכול את התבואה (האפשרות שהכוונה להכנסת החרק לשדה על ידי אדם אינה נראית לי סבירה כלל). נמצאנו למדים שפולקר משתמש במילה 'רצון' הן ביחס לרצון האדם (שיכול למנוע צמיחת תבואה על ידי שרפתה) הן ביחס לרצון בעלי החיים, ולגבי שניהם הוא גורס כי אין שום אפשרות (גם לא לאל) לדעת כיצד ינהגו האדם או בעל החיים. יש לציין כי גם במקומות שבהם מציג פולקר את שיטתו בדבר היחס שבין רצון האדם ורצון האל⁷¹ הוא משווה למעשה את רצון בעלי החיים עם רצון אדם, שהרי גם לבעלי החיים יש כוחות טבעיים אימננטיים שהאל מקיים אותם בקיימו את הטבע דרך סיבובו את הגלגל היומי.

אלא שבשני מקומות אחרים⁷² פולקר לכאורה סותר את עצמו וכותב כי הנפש ההוגה היא שמאפשרת לאדם לבחור. אגב תשובתו לסענת ההובר כי מקורות חז"ל תומכים באסטרולוגיה⁷³ הוא כותב:

ר' יוחנן אמ' אין מזל לישראל, ואזדא ר' יוחנן לטעמיה, דאמ' ר' יוחנן מנין שאין מזל לישראל, שנא', כה אמר יי' אל דרך הגויים אל תלמדו, ומאותות השמים אל תחתו, כי יחתו הגוים מהמה (ירמ' י ב), גוים יחתו ולא ישראל יחתו'. וידוע כי ישראל נאמר פה ובשאר ההגדות על המשכילים מן העם השרים עם אלהים,⁷⁴ וגוים על שאר המון הסכלים אשר לא ידעו ולא יבינו, ר"ל שאינם הולכים בדרכי נפשם ההוגה לפעול המצות ולהשיג המושכלות, כי אם אחר שרירות לבם כשאר בעלי חיים אשר אינם מדברים. ובעבור זה אין ראוי לגופי השמים לשלוט ולגזור ולדון בישראל, ר"ל בנפש ההוגה, כאשר אין ראוי לפעול ולרשום הדבר העכור הגשמי בקדוש הנפרד מחומר.⁷⁵

לפי דבריו כאן, רק לאדם ההולך בדרך נפשו ההוגה יש בחירה חופשית, ולכאורה רק אדם זה מוצא מכלל שליטתם של הכוכבים. לאחר הביאו עוד כמה מאמרי חז"ל הפוסקים שאין מזל לישראל ומאמרים המתנגדים לאסטרולוגיה ודוגלים בבחירה חופשית⁷⁶ מסכם פולקר

70 לפי הערה 84 של לוינגר: סוג של ארבה.

71 עזר הדת, עמ' 102, 119–120.

72 שם, עמ' 125, 130–131.

73 שם, עמ' 123. על גישתו של פולקר לעניין המזלות ועל פירושו לדברי חז"ל כי 'אין מזל לישראל' עיינו דוד, עמ' 82–93.

74 במלים 'בשאר ההגדות' הכוונה כנראה בעיקר למשנה 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' (משנה, סנהדרין יא א).

75 עזר הדת, עמ' 124–125.

76 שם, עמ' 125.

את דבריו כך: "כל זה מורה כי אין שום שלטון לגופי השמים על הנפש ההוגה, ואין מי שיכריחנה וינהיגנה לבד רצון היוצר ב'ה. זה הפך מה שחושבים ההוברים כי במלאכתם ידינו על האיש ענייני חכמתו ומדעו ומדותיו.⁷⁷

מן המשפט האחרון עולות כמה תמיהות. ראשית, האם האמור כאן מתאים למה שראינו ביתר המקומות העוסקים בקשר שבין רצון האדם לרצון האל – שרצון האל אינו מכריח את רצון האדם, אלא רצון האדם קשור ודבוק ברצון האל, הם מתחדשים ביחד, ורצון האדם נמשך אחר רצון האל?⁷⁸ הבעיה המרכזית בפירוש כזה היא שהבסיס לניתוח מובאות אלה היה קטע בעזר הדת⁷⁹ הן ברצון האדם כחלק מן הכוחות הטבעיים בכלל, ולכן קשה להסיק ממנו על מקום שבו הוא נידון בהקשר של הנפש ההוגה של האדם. יתר על כן, המובאה כאן גם סותרת לכאורה (אם לא נפרש אותה בדומה לקטעים האחרים העוסקים ביחס שבין רצון האדם לרצון האל) את תחילת תשובתו כנגד האסטרוולוגיה, שבה הוא טוען כי רק הרצון האנושי הפועל בדרך נפשו ההוגה הוא חופשי באמת (בעוד שיתר הרצונות נתונים לכאורה להשפעת הכוכבים). על פי משפט הסיכום, דווקא הנפש ההוגה, שבה תלה פולקר, כאמור, את השחרור משלטון הכוכבים, מוכרחת על ידי רצון האל. לעת עתה נשאיר את שתי השאלות הללו פתוחות. אנו נשוב אליהן בהמשך, לאחר שנתייחס לקטעים שיסייעו לנו להשיב עליהן.

בסוף הוויכוח ביניהם מסכם החבר בקצרה את שלוש טענותיו כנגד ההובר.⁸⁰ הבה נראה את הטענה השנייה:

- 77 שם, שם.
 78 דבר זה קרוב ביותר לאמירה שרצון האדם נמשך לרצון ה', אך כפי שראינו, למעשה אי אפשר לומר שאחד משני הרצונות הללו נמשך באמת לרצון השני, שהרי הם נוצרים יחדיו מעצם הגדרתם.
 79 עזר הדת, עמ' 159. כזכור, בקטע זה אומר פולקר שהאל הוא מסובב את הגלגל היומי, ומכאן שכל התנועות בעולם באות ממנו.
 80 כבר ראינו באריכות את רוב התשובה הראשונה (עזר הדת, עמ' 133–139), המציגה את הגישה הנטורליסטית של פולקר, שלפיה רצון האל הוא למעשה הטבע. נראה עתה את הטענה השנייה (שם, עמ' 139–140). הטענה השלישית היא שהרצון האנושי, בניגוד לרצון הטבעי, יכול לשנות את תפקידו, שאם לא כן, לא היתה לרצוני שום שלמות ביחס לטבעי (שם, עמ' 140). גם מטענה זאת משתמע לכאורה שידיעת האל יכולה לכלול את כל הדברים הטבעיים. במקומות אחרים בעזר הדת מופיעים תשובות ונימוקים נוספים נגד כל סוגי האסטרוולוגיה (לסיכום כולם ראו ד' שורדק, אסטרוולוגיה ומגיה בימי הביניים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 263–266).
 יש לציין שאבנר מביא אף הוא שלוש טענות של פולקר לביסוס דעתו, בפרק השני של מנחת קנאות (עמ' 18–19). למרות זאת, החלוקה, ואף הטענות עצמן, שונות מאוד. אבנר מביא כטענה ראשונה את קיום האפשר, וכטענה שנייה – את קיום המקרה, ששניהם לא יכולים להיות ידועים קודם שיקרו מעצם הגדרתם. הטענה השלישית היא הקרובה ביותר לטענתו של פולקר בעזר הדת, ולמעשה היא חוזרת, בראשיתה, על הטענה השנייה של עזר הדת (שעליה נוספות גם טענות תאולוגיות כי בעולם דטרמיניסטי לא יהיה מקום לציור התורה ולגמול). נמצא שבהצגתו מחלק אבנר את טענותיו של פולקר לפי סוגי המושגים בהם פולקר משתמש: בטענה הראשונה הוא דן באפשרות, בטענה השנייה – במקרה, ובשלישית – ברצון הנפש ההוגה. אלא שפולקר אינו מחלק את טענותיו כלל לפי המושגים הללו. למעשה, בטענתו הראשונה הוא עוסק בכלל המושגים בערבוביה (אפשרות, מקרה, ורצון).

כי כבר נתבאר כי מציאות הדבר אשר הוא נפרד ונבדל מן החומר הוא יותר נכבד ומעולה מן הדבר החמרי, וגם מפעלי הנפרד גדולים ועצומים ממפעלי החמרי, וכי השתלשלות ראש כל הפועלים⁸¹ יעלה ויגיע לנפרד מובדל מן החומר בתכלית ההבדל, עד כי באמת נאמר כי הנפרדים הם הפועלים והחמריים הם המתפעלים. ונפש האדם ההוגה אשר ממנה יולד החפץ והרצון היא נפרדת מחומר ומתערכת אל הפועלים העליונים. אם כן אי אפשר לגוף החמרי לפעול בה, ולזה כוונת האומרים 'אין מזל לישראל' (שבת קנו ע"א), 'גוים יחתו ישראל לא יחתו' (שם), כאשר פירשתי למעלה. ועל כן יטעו ויאשמו מאוד האומרים כי מדות הנפש באות ונגזרות מגופי השמים.⁸²

נאמר כאן כי הכוכבים אינם יכולים לשלוט על נפש האדם, בהיותה נבדלת מן הגוף.⁸³ ומאחר שהפעולה הרצונית באה מן הנפש ההוגה של האדם, לא ייתכן שהכוכבים ישלטו עליה.⁸⁴ מכאן אנו למדים בבירור כי הגישה שהציג החבר בשני הקטעים שראינו לעיל איננה מתיימרת לסכם את דעתו של פולק בשאלת הבחירה החופשית אלא רק להביא נימוק נוסף לכך שהכוכבים אינם יכולים להשפיע על האדם,⁸⁵ ואין במובאות אלו כדי ללמד שהכוכבים יכולים להכתיב את מה שקורה לשאר יצורי העולם.

בטענה השנייה הוא עוסק ברצון הנפש ההוגה בלבד, ובטענה השלישית – בפעולת הנפש בכלל (ככל הנראה: נפש בעלי החיים ונפש האדם גם יחד).

81 לדעתי, יש להבין את הגדרת האל כראש הפועלים במובן הנטורליסטי שראינו לעיל: האל הוא המגדיר, המקיים והפועל בעולם כולו בכל רמה שהיא.

82 עזר הדת, עמ' 139–140.

83 בהמשך (שם, עמ' 140) אומר ההובר שרק השכל הנקנה נבדל מן הגוף, ולא שאר חלקי נפש האדם, והחבר משיב שגם השכל המתפעל, שבאמצעותו פועל השכל הפועל, נבדל מן הגוף, והוא נקרא חומרי רק על דרך הדמיון, ולפיכך גם הוא אינו מושפע משום גוף שהוא.

84 יש לציין שתומס אקווינס מביא את התשובה הזאת (המבוססת על אריסטו, ספר הנפש ספר ג, פרק 3) במכלול התאולוגיה 1a 2ae 9,5, שם הוא קובע שהכוכבים אינם משפיעים על הבחירה החופשית של האדם מפני שרצון האדם נבדל ומצוי למעלה מכל הגופים, והכוכבים אף הם גופים. בהמשך (1a 2ae 9, 6) הוא גם טוען, בדומה לפולק, שבחירת האדם מוכרחת על ידי האל בלבד (אף שפולק אמר 'רצון ה' במקום Deus בלבד, על מנת שדעה זו תוכל להסכים עם שיטתו הכללית בדבר הפרדת האל מן העולם). תומס אינו מוכיח כלל את שאר טענותיו של פולק, ובפרט את הראשונה, כיוון שהוא קובע (1a 2ae 6,2) שרצון בעלי החיים אינו בחירה אמיתית בין שתי אפשרויות שונות (כי בהעדר יכולת שכלית אין בעלי החיים יכולים לשקול את מעשיהם), והמונח רצון נאמר לגביהם רק בצורה לא-שלמה (Imperfecta), בגין ידיעתם את הסוף שהם הולכים אליו. בהמשך (1a 2ae 13, 3) הוא קובע שאין לבעלי החיים בחירה בין אפשרויות, ושתנועותיהם דומות לתנועת האש, שאינה יכולה לבחור אם לעלות למעלה. נמצאנו למדים שתומס חשב כי אין בחירה אלא לאדם. על העדר הבחירה של בעלי החיים אצל תומס ועל השפעת הכוכבים עליהם עיינו גם *Scriptum super libros*

.sententiarum. II. D. 15, Q 1 a 3, D. 25, Q. 1 a 6 *Summa contra gentes*. III, 84–86

85 ייתכן כמובן שפולק ביסס טענה זו על תומס אקווינס מבלי לשנות את נוסחה, אף שלא התאימה לשיטתו הכללית (שהרי תומס הגביל את הבחירה לאדם בלבד). ואולם, אפשרות זו אינה סבירה לאור

יתרה מזו, כפי שנראה מיד, אין כל סיבה לומר כי דבריו של פולקך בקטעים שראינו עד כה על רצון האדם סותרים את מה שאמר קודם לכן על הסיבה הראשונה. הוא אומר במפורש שלא רק בחירת האדם, אלא גם יתר הדברים שאינם מוכרחים לגמרי על ידי ערבוב היסודות,⁸⁶ אינם גזורים מראש. לאחר שסיים החבר להציג את טענותיו, הביע אחד מן המשכילים שנכח בוויכוח את הדעה הבאה:

דעו לכם כי להכרח מציאות טבע האפשר עד עת מצוא, הדברים כדברי חברינו, כי הכוכבים הם סבות עצמיות, למציאות כל השנויים. רק יש כח באדם בחריצותו והשתדלותו לבטל ביאתם, להנצל ולברוח מגזירותיהם. וזה דומה למרוצת הסוס בדרך צר אשר דרכו להזיק כשיפגוש ויפגע בנערים סכלים או בסומא, כי לא יכלו להמלט מרעתו, אך הפקחים והמרגישים יטו מן הדרך וישמרו את נפשם מן הנזק והרע.⁸⁷

המשכיל אומר שרק הפקחים שבבני האדם יכולים להינצל מגזירות הכוכבים (ככל הנראה על ידי קריאת העתיד בהם). לכאורה דומה גישה זו ביותר לדעת החבר שראינו קודם לכן.⁸⁸ אלא שהחבר דווקא מתנגד לאותו משכיל:

ויען החבר ויאמר: אשריך ואשרי חלקך בהכריך כי רשות כל אדם נתונה בידו, וכי במחשבתו ורצונו אשר הוא דבק וקשור ברצון יוצרו יתנהג ויתנהג ויוכל להנצל מרוב המקרים. רק לא אדע מי הביאך להאמין כי השנויים הבלתי מתערכים לארבעה האיכויות ולא לאחרות המתחדש מעירובם, והוא המוג, באים ונגזרים מהם? וזה לא תוכל להוכיחו משקול הדעת ולא מן הנסיון כאשר זכרתי פעמים

ההבדל הגדול שיש בין הצגת הטענה אצל תומס לבין הצגתה אצל פולקך, ומסתבר יותר שהוא שאל אותה מתומס ועיבד אותה או שהביא אותה מהוגה נוצרי (או יהודי) אחר שהושפע מתומס.

דוגמת נפילת האבן בגלל היותה עשויה עפר, שהוא כבד יותר מן האוויר. 86

עזר הדת, עמ' 141. 87

זוהי גם דעתם של כמה הוגים יהודים, ובראשם ראב"ע, המצדדים בהשפעת הכוכבים, אך טוענים 88

שהאדם יכול להינצל ממנה בעזרת כוחו ההוגה (על גישתו של ראב"ע עיינו ' כהן, הגותו הפילוסופית

של רבי אברהם אבן עזרא, רמלה תשנ"ח, עמ' 252-268; ר' ישפה, פרשנות פילוסופית של המקרא:

ר' אברהם אבן עזרא, תל אביב תשנ"ו, עמ' 108-120). שם טוב בן פלקירא הבין כך את דעתו של

ראב"ע, כפי שהוא אומר בפירושו לחלק ג פרק טז במו"נ (עמ' 308 במהדורת שיפמן). גם רלב"ג

מסביר בדרך דומה את דעתו של ראב"ע (מלחמות השם, מאמר שלישי פרק שישי). יש לצייין שרלב"ג

עצמו החזיק בדעה דומה. עיינו על כך טואטי Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique*

de Gersonide, Paris 1973. p. 364-365, 376-381; T. Rudavsky. 'Divine Omniscience

Contingency and Prophecy in Gershonides', In: *Divine Omniscience and Omnipotence in*

Medieval Philosophy. Ed. T. Rudavsky. Lancaster 1985, pp. 161-181; T. Rudavsky,

Divine Omniscience and Future Contingents in Gershonides. J.H.P 21:4 (1983). pp.

513-536. לנושא מקדיש רלב"ג את המאמר הרביעי של מלחמות השם.

והאל אשר הציל את שכלך ממכשלת הדעת הנפסד הראשון ידריךך ויצילך גם מן השני.⁸⁹

החבר פותח בדברי שבח למשכיל על הבנתו כי רצון האדם הוא חופשי. אך מה שחשוב לענייננו הוא המשך דבריו, שם הוא חולק על קביעתו של המשכיל שרק לחכמים שבבני האדם יש בחירה חופשית, ופוסק כי רצון כל אדם הוא חופשי, והוא דבוק וקשור ברצון בודאו. ואכן, בשבחו את המשכיל משתמש החבר דווקא בהגדרת היחס בין רצון ה' לרצון האדם ששימשה בתשובתו הראשונה נגד החובר (לפיקך מדובר כאן ברצון ה' המקיים את הטבע), ולא בהגדרה של תשובתו השנייה, הקרובה מאוד לגישת המשכיל. דומה שבכך מבקש המחבר להדגיש שדעתו האמיתית בדבר בחירת האדם שונה מדעת המשכיל, וכי דבריו בטענה השנייה אינם אלא טענה נוספת נגד החובר, ואין בהם כדי לסתור את מה שאמר בטענה הראשונה. בהמשך אנו רואים כי פולק איננו מצמצם את תחום הדברים שאינם ידועים מראש ושאינם בתחום השפעת הכוכבים על מעשי האדם, אלא כולל בו את כל מה שאינו נובע מארבע האיכויות ומערבובן. בכך פתרנו, אם כן, את הבעיה הראשונה העולה מן הסתירה⁹⁰ בין הגדרת הבחירה החופשית של האדם כתלויה בנפשו והוהגה⁹¹ לבין היחס שבין רצון האדם לרצון האל: פולק לא בא לבאר כאן את דעתו הכוללת בעניין האסטרולוגיה ובחירת האדם, אלא רק להביא נימוק נוסף לשלילת האסטרולוגיה.

קודם שנדון בבעיה השנייה עלינו לראות מובאה נוספת, החורגת אף היא מיתר דבריו של פולק על היחס שבין רצון האדם ורצון ה'. בסוף דיונו בשאלת 'צדיק ורע לו' אומר החבר:

רק המשכילים יבינו כי אנוכי הוא המחזיק והמקיים את השגחת היוצר הפרטית כפי הראוי להשגית בה בכל אחד מהנמצאים, בטבעיים וברצוניים בדרך הכוונה וההשגחה אל המצוי האחרון, ובמקריים בדרך ההזדמנות וההצלף המוחלט. וכאשר תצדק השגחתו בדברים הטבעיים והרצוניים בהיות מגמתם למציאות דברים ידועים, ככה תצדק השגחתו בדברים המקריים שיבואו כפי מה שיוזמנו.⁹²

גם כאן שונה היחס בין רצון האדם להשגחת האל ממה שראינו בחלק הראשון של המאמר: פולק איננו מציג את רצון האדם כנובע מחוקי הטבע שהגדיר האל, אף אין הוא גורס שרצון האדם הוא חלק מרצון ה' או קשור בו. הוא רק פוסק שהאל קבע מהי המטרה

89 עזר הדת, עמ' 141–142.

90 הנובעת מן הניגוד בין הנאמר בעזר הדת, עמ' 124–125 (שלפיו רק לפיקח יש בחירה חופשית) לבין יתר אמירותיו של פולק שראינו לעיל.

91 כעולה מן הקטע בעמ' 125 של עזר הדת.

92 שם, עמ' 130–131.

הסופית של רצון האדם ושל הסיבות הטבעיות של שאר העולם (במקביל לקביעה כי יהיו דברים שיפעלו במקרה גמור בלבד). כיוון שהצגת מטרה סופית רלוונטית רק ביחס לבעלי רצון פועל, נמצא שהמילה 'רצוניים' מכוננת כנראה לרצון האדם בלבד, והמילה 'טבעיים' מתייחסת לרצון בעלי החיים.

שתי המובאות החריגות שציטטנו⁹³ מבדילות אפוא בבירור בין רצון האדם לרצון החיות: הקטע שלפנינו מייחד, כאמור, לכל אחד מהם מונח נפרד; והקטע הקודם⁹⁴ תולה את הבחירה החופשית של האדם בנפש ההוגה. מכאן אני מסיק כי שני קטעים אלו דנים ברצון הנובע מן הנפש ההוגה של האדם (דהיינו: מפעולותיו השכליות) – בניגוד למובאות האחרות, בהן אין הבדל מהותי בין רצון האדם לרצון החיות: שניהם פועלים ומתקיימים מכח הגדרתם על ידי האל כחלק מן היצורים הטבעיים, ופעולות שניהם אינן גלויות לפני האל.

הבה נבחן עתה את היחס בין שני הרצונות הללו – רצון האדם בהיותו יצור טבעי ורצון האדם הנובע מנפשו ההוגה – ולאור זאת ננסה להבין את השוני ביחס שבין רצון האדם לרצון ה' בשני הקטעים הללו. בשער השלישי של החלק הראשון של עזר הדת מציין פולק את התכונות הנדרשות להנהגת האומה החסידה, והוא מוסיף על שתיים עשרה מידות המנהיג שמנה אל-פאראבי⁹⁵ תכונה נוספת:⁹⁶

ואני אומר, כי להשלים את האיש הזה כדי להגיעו עד התכלית האחרון ולהעלותו אל המדרגה אשר אין למעלה ממנה צריך להמצא בו מדה אחרת לתשלום שלוש עשרה מדות אשר בהן ידרוש האיש השלם והוא שתהיה כל פעולותיו באות מצד החלק האנושי אשר בו לא מצד הבהמי. וביאור זה, כי כל הפעולות אשר אליהן ישתוקק האדם וינוע לעשותן בשום התפעלות מתחדש בנפשו כתאוה והכעס והחמדה והקנאה ואהבת הנקמה ודומיהן הן באות מצד החלק הבהמי החיוני אשר בו, כי לא יעשן מצד שהוא אדם כי אם מצד שהוא חי בלבד. רק המעשים אשר יעשה אותם בבחירה ומחשבה שכלית להשיג בהם שום תכלית ותועלת הן הם המעשים האנושיים...⁹⁷ אבל האיש העושה כל פעולותיו אנושיות ר"ל מבלי שום התפעלות נפשי ופעל בהמיי אף כשישתוקק מאד בעשייתו, הוא האיש השלם. ואמנם אם ימצא שום איש אשר לא תתפעל נפשו ולא ישתוקק לדבר כי אם למה

93 המובאה האחרונה והמובאה מעזר הדת, עמ' 125.

94 עזר הדת, עמ' 125.

95 לעניין תרגום הקטע הזה של אל-פאראבי לעברית עיינו פינס, עמ' 413–410; A. Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, New York 2003, pp. 93–101.

96 הדומה אף היא למדיי לתכונה אחרת שמתאר אל-פאראבי (עיינו פינס, עמ' 413).

97 כאן מבאר פולק כי יכולות להיות פעולות משותפות לאנושי ולא־לואי, לדוגמה: כשהאדם עושה פעולה גופנית כל שהיא בעקבות החלטה שכלית. פולק גם מציין שהמצב הרע ביותר הוא אדם העושה פעולות רעות מפני ששכלו מורה לו שהן טובות.

שיראה שכלו שהוא ראוי להעשות לבקשת שום תכלית ולתועלת ידועה, אין זה ראוי לקרוא אותו שלם בלבד, כי אם אלהי ומלאך יי צבאות.⁹⁸

פולק דן כאן בכמה נקודות מעניינות בדבר היחס שבין האנושי והבהמי שבאדם. לפני האדם מוצבות שתי דרכים: הוא יכול להשליט על עצמו את המשמעת השכלית, ובדרך זו להגיע לדרגת המלאכים, או להימשך אחר תאוותיו, ובכך להיות גרוע מן הבהמות.⁹⁹ האדם יכול לבחור באיזו דרך לילך, אך אם ילך בדרך השכלית ויגיע לרמת המלאכים, שוב לא תהיה לו שום בחירה במעשיו, שהרי הוא יבחר במעשים הטובים בלבד. הואיל והוא יודע את כלל המציאות וכבר השתלט על יצרו, מוכרח הוא בעצם על ידי רצון האל (במובנו העליון – הגדרת חוקי הטבע), ובכך הוא דומה למלאכים, שאין להם בחירה, כי בוחרים הם אך בסוב.¹⁰⁰ מסקנות אלו הן הפתרון לשני הקטעים המדברים על כפיפות הרצון האנושי לאל: הקטע הקובע כי הדבר היחיד המכריח את הנפש ההוגה הוא רצון האל, מפני שגם הוא נבדל,¹⁰¹ וזה המטעים כי האל הוא הקובע את ההשכלה, שהיא המטרה הסופית של הרצון האנושי ההולך בדרך של המלכת הנפש ההוגה על יתר כוחותיו של האדם.¹⁰² (אפשר לומר שהאל עצמו הוא מטרת ההשכלה, שהרי הכרתו וידיעתו הן תכלית החקירה השכלית). מן המובאה שלפנינו עולה כי כל זה נכון רק ביחס לאדם המלאכי. עבור יתר בני האדם, דרך חיים זו איננה יכולה להיות אלא בגדר מטרה ושאיפה, לפיכך יש בפעולתם מידה מסוימת של חופש ממשי, הנובע מאי-השלמות שלהם.

לסיכום, פולק משתמש במילה 'רצון' ביחס לאדם בשני מובנים שונים:

1. היכולת לבחור בין אפשרויות שונות שאינן נקבעות מראש על ידי גורם כלשהו. בבחירה זו יש שוויון מוחלט בין האדם ובעלי החיים. האל הגדיר אותה כחוק טבע, והיא תלויה בהמשך קיום הטבע על ידי הנעת הגלגל היומי.
2. בחירה או 'רצון' במובן הגבוה יותר של המילה: בחירתו של האדם השלם, היודע מה הוא בוחר ומה הן ההשלכות של בחירתו. במובן זה רק האדם השלם בוחר באמת, בעוד ששאר האנשים, שאינם יודעים את הדברים הללו (וקל וחומר בעלי החיים, שאין להם יכולת זו מעצם הגדרתם), אינם בוחרים באמת, כי אם הולכים שולל אחר תאוות ויצרים שונים. הפרדוקס הוא שדווקא לבעלי הבחירה במובנה העליון ביותר אין למעשה בחירה, שהרי ברור להם מהו המעשה שנכון לעשותו, והם מוכרחים לפעול בדרך זו על ידי רצון האל, שהגדיר באופן זה את מטרת האדם.

98 עזר הדת, עמ' 42–43.

99 גם שם, עמ' 48, אומר פולק שיש לאדם תכונות משותפות עם בעלי החיים, שהרצון היא אחת מהן, ושהדבר המייחד את האדם הוא כוחו ההוגה.

100 עיינו מורה הנבוכים, חלק ב פרק ו.

101 זו הטענה בעזר הדת, עמ' 125 הדומה לטענתו של תומס אקווינס שהנפש ההוגה אינה יכולה להיות מושפעת מגרמי השמים משום שהיא נבדלת, ולפיכך מוכרחת על ידי רצון ה' בלבד (ראו הערות 70–71).

102 בעזר הדת, עמ' 130, שם נאמר שהאל הוא המכריח את הרצוניים (ואת הטבעיים).

נמצא שמרחב הבחירה הממשי שיש לאדם הוא כפי המידה שמונעת ממנו סכלותו את הנתונים שהיו מכריחים אותו לצד מסוים.

ג. סיכום: בחירת האדם מול ידיעת האל

הבה נסכם בכמה מלים את עיקרי הדברים שראינו במאמר זה על בחירת האדם מול ידיעת האל.

האל מנהיג את העולם כולו בהגדירו את חוקי הטבע, בקיימו אותו ובהקנותו לכל הישויות החדשות את עצמותן. במסגרת חוקי הטבע נתן האל לאדם (כמו גם לבעלי החיים) את היכולת לבחור בין אפשרויות שאינן קבועות מראש, לכן האדם חופשי לגמרי בבחירתו. מצד שני, האל מקיים את העולם ונותן לאדם מחדש בכל רגע נתון את הכח להחליט – ובכך בעצם תלוי האדם לגמרי באל. וגם השפעתו של האדם על היצורים החדשים תלויה בכך שהאל ייתן להם את צורתייהם. השקפת עולם זו מתארת, אם כן, אֵל המשפיע על כל מעשי האדם מצד אחד, אך מצד שני, לא ישנה לעולם את חוקי הטבע שהוא עצמו קבע (מה שהיה מביא לשינוי במהותו). חופש הבחירה של האדם מגלם את חופש הבחירה של אלוהים, כשם שפעולות הטבע מבטאות את הרצון האלוהי.¹⁰³ האל מאפשר בכל רגע את קיום היצורים – אך הוא גם שמאפשר בכל רגע את יכולת האדם לבחור, ועל כן לא תיתכן פעולה הנובעת מרצונו בלבד, ללא רצון של אדם או של גורם אחר; הוא שמטביע את הצורות בחומרים – אך רק לאחר שאלה קיבלו את כל ההכנות הטבעיות. פולקך בנה למעשה שיטה המכניסה את האל לכל, מחד גיסא, ונטורליסטית לגמרי, מאידך גיסא – שהרי האל הוא הטבע.

באשר לידיעת האל, פולקך גורס שהאל יודע את כל היצורים שבעולם, אך ידיעה זו אינה משנה אותו, משום שידיעתו אינה כידיעתנו. מאותה סיבה גם אין ידיעה אלוהית של העתיד, ולאדם יש בחירה חופשית מוחלטת (שמידת ממשותה תלויה, כפי שראינו, בשכלו: ככל שהאדם בהמי יותר, כך הוא בוחר יותר).

103 לפילוסוף הנוצרי האנגלי תומס בקינגהם גישה דומה במקצת, שכן הוא גורס כי רצון האל נקבע באופן שיסכים תמיד עם רצונו של האדם (עיינו על כך לאף, עמ' 237–241).

דוד בן זיון

ביאורו של דון יצחק אברבנאל לספר מורה הנבוכים

דון יצחק אברבנאל¹ (1437–1508) חי באחת התקופות הסוערות והפוריות ביותר בתולדות ההיסטוריה האנושית. בתקופה זו, תקופת הרנסנס, התרחשה קפיצה בהתפתחות התרבותית של האדם והתחיל העידן הקדם מודרני. חייו של אברבנאל סוערים לא פחות. במחצית שנות חייו הראשונה, הוא חי בפורטוגל חיים מלאי שלוה, עושר וכבוד. החל בגיל 45 (1483 ואילך) חייו של אברבנאל הופכים להיות סוערים ומלאי תהפוכות, רדיפות, גירוש ומצבי סכנה. הוא בורח מפורטוגל לספרד כדי למלט את נפשו מגזר דין מוות שהוצא נגדו. שמונה שנים לאחר מכן הוא מוצא עצמו שוב פליט ונודד, שעה שהוא מגורש בגירוש ספרד לאיטליה (נאפולי), שנתיים מאוחר יותר הוא בורח לסיציליה מאימת הכיבוש הצרפתי, ולאחר מכן הוא שב לאיטליה. דווקא בתקופה הראשונה והרגועה יותר בחייו, מועטה מאוד היצירה הספרותית פרי עטו של אברבנאל, ואילו החלק העיקרי ביצירתו נכתב בתקופה המאוחרת והסוערת.

במאמר זה אבקש לתאר את הביאור למורה שאברבנאל כתב. אראה כי הביאור הוא אחד החיבורים המשמעותיים הנחוצים להבנת משנתו של אברבנאל והתמודדות שחלו בה. אציג עדויות על עיסוקו המתמשך לכל אורך ימיו בספר המורה. לאחר מכן, אציג את התמורה שחלה ביחסו כלפי הרמב"ם, ואת החשיבות הרבה של הביאור למורה כחוליה מקשרת בין התקופות השונות בחייו של אברבנאל. בנספח אתאר את כתבי־היד והדפוסים של הביאור.²

1 מאמר זה הורחב ולידתו מתוך עבודת דוקטור בהנחייתו של פרופ' חיים קרייסל וכותרתה 'ביאורו של דון יצחק אברבנאל על מורה הנבוכים', אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע, תשס"ט. עבודה זו עתידה לראות אור כספר במכון בן-צבי בזמן הקרוב. אני מבקש להודות לפרופ' קרייסל ולכל קוראי המאמר על קריאתם, הערותיהם והארותיהם המחכימות. ההדגשות בכל המובאות הן שלי. הנוסח במובאות מהביאור הוא נוסח אקלקטי שיצרתי על פי כתבי־היד. ההפניות לדפוס מורה הנבוכים הן להוצאתו של ר' יצחק גולדמן הנפוצה יותר.

2 לספרות מחקרית מהזמן האחרון על ביאורו של אברבנאל למורה, ראו ב"צ נתניהו, דון יצחק

א. עיסוקו המרובה של אברבנאל במורה הנבוכים

אברבנאל מזכיר פעמים רבות בספריו את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים. יתרה מכך, הוא הקדיש זמן רב ושיעורים שהוא לימד על המורה. אציג שתי עדויות המלמדות על כך. האחת מצעירותו, מדבריו של ר' יוסף יעבץ שומע לקחו, והאחרת מדברי עצמו, בזקנותו. בצעירותו, נותרה עדות יוצאת דופן על הדרך בה אברבנאל עסק בביאור המורה. שמו של אברבנאל אינו מוזכר בפירוש בעדות זו, ברם כפי שכבר ציינו החוקרים, קרוב הדבר שמדובר באברבנאל.³ ר' יוסף יעבץ מתאר את היותו שותף לקבוצת לימוד המורה בהיותו בליסבון (לפני 1482):

ואחד מגדולי העיר הנזכרת גדול מרבן, ושמו נודע ונתפרסם באיים מרוב חכמתו וגדולתו, חכמה וגדולה במקום אחד וקרוב למלכים, צעק תמיד בחיבוריו על אלה האנשים.⁴ גם אני למדתי קצת פרקים מפ' מהמורה אשר נתחכם בו מכל האדם אחרי שחורב, וראינו אני והחכמים אשר שמענו מפיו, כי ההפרש בין הזהב והנחושת הוא ההפרש אשר בין פירושו לשאר הפירושים אשר נעשו בו, מה לתבן את הבר. ואחרי שהי' מפרש כוונת הרב באר היטב, היה אומר: זו כוונת רבנו משה לא כוונת משה רבנו.⁵

ר' יוסף מתאר את קבוצת הלימוד כקבוצת אליטה, 'אני והחכמים'. מנחה הקבוצה הוא אברבנאל, שמתואר כמורה יוצא דופן 'אשר נתחכם בו מכל האדם אחרי שחורב', כלומר הפרשן המזהיר ביותר שהיה למורה. קבוצת חכמים זו, מגיעה לידי מסקנה כי פירוש של אברבנאל עולה על 'שאר הפירושים' של המורה. ניתן לשמוע משהו על האווירה שהיתה בקבוצת הלימוד: מצד אחד, לימוד יסודי של דברי הרמב"ם 'באר היטב'; ומצד שני, לימוד ביקורתי את דבריו, עד כדי דחיית דעת הרמב"ם בשניות: 'זו כוונת רבנו משה

אברבנאל, ירושלים ותל אביב תשס"ה, עמ' 43, 109, 285 הע' 74; S. Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis*, London, 2003, pp. 8, 12; A. F. Borodowski, *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil*, New York, 2003, pp. 8–9; E. Lawee, 'Isaac Abarbanel's intellectual achievement and literary legacy in modern scholarship: a retrospective and opportunity', Isadore Twersky and Jay M. Harris (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature III*, (2000) pp. 213–247; E. Lawee, *Isaac Abarbanel's Stance toward Tradition: Defense, Dissent, and Dialogue*, Albany, 2001; E. Lawee, "The Good We Accept And The Bad We Do Not", *Aspects of Isaac Abravanel's Stance Toward Maimonides*, Jay M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, MA, 2005, pp. 99–117.

3 ראו נתניהו (לעיל הע' 2) עמ' 43 ובהערות; וכן ראו א' גרוס, 'ר' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל – יחסים אינטלקטואליים, מיכאל, יא (תשמ"ט), עמ' כג–לג; א' גרוס, 'ר' יוסף בן אברהם חיון, ירושלים תשנ"ג.

4 כלומר, האוחזים בדעות פילוסופיות.

5 ר' יוסף יעבץ, *אור החיים*, לובלין תרפ"ו, עמ' 96.

(הרמב"ם), לא כוונת משה רבנו'. 'כוונת משה רבנו' בתורה נתפרשה על ידי המסורת המקובלת בעם ישראל, ואילו 'כוונת רבנו משה' פעמים רבות הושפעה מתפיסותיו הפילוסופיות שלא תמיד עולות בקנה אחד עם המסורת. בזקנותו, במכתבו לר' שאול הכהן (1507), אברבנאל בעצמו מספר על המקום המרכזי שתופס מורה הנבוכים בהגותו. הוא מבדיל בין תקופות שונות בחייו. בצעירותו הוא רדף אחרי לימוד הפילוסופיה, ואילו בזקנותו הוא בוחר להקדיש את כוחותיו ללימוד התורה, ומייחד לעצמו את לימוד מורה הנבוכים:

את חטאי אני מזכיר היום. בימי הבלי ובחורותי רדפתי אחרי עיוני החכמות טבעיות ואלהיות. ואחרי אשר באו ימי הרעה וזקנתי מהיות לאיש, דברתי אל לבי למה תתחכם בספרי היונים ובילדי נכרים יותר למה תשומם! ויחדתי לעצמי עיון ספר המורה ופרושי כתבי הקודש, כי ממנו יצאו כל דרושי חכמת התורה וספיקות הרבה בענייניה, וחכמת רבינו בהתירם.⁶

מבין השורות ניתן לדייק כי ישנו קשר הדוק בין עיון במורה לבין מפעלו הספרותי העצום של פירוש ספרי התנ"ך, שכן הלשון: 'ויחדתי לעצמי עיון ספר המורה ופירושי כתבי הקודש', הסמיכות בין שני הפרטים, נראית רומזת לקשר בין דברי הרמב"ם במורה לבין הבנת כתבי הקודש. ואכן, הוא מחזק קשר זה במלים: 'כי ממנו יצאו כל דרושי חכמת התורה', כלומר מתוך העיון במורה. אברבנאל מציג אפוא את מורה הנבוכים בתור ספר המפתח להבנת כתבי הקודש. הצגה זו גורמת לחשוב כי פירושו לכתבי הקודש שנכתבו בשנותיו האחרונות, הם פועל יוצא מעיוניו ברמב"ם.

ב. התמורה ביחסו של אברבנאל

הביאור למורה של אברבנאל חושף שינוי משמעותי שחל בעמדותיו כלפי הרמב"ם במהלך חייו. למן השלב המוקדם בחייו, בו נקודת המוצא של הדיון היא שאברבנאל ראה עצמו כמי שנאחז בשיפולי גלימתו של הרמב"ם, ועד לשלב המאוחר יותר בחייו, בו הוא ראה בעצמו בר פלוגתא ראוי כלפי עמדותיו של הרמב"ם. הביאור, שנכתב בעיקרו בסוף שנות החמישים לחייו, עומד בנקודת המעבר בין השלב המוקדם לשלב המאוחר. אברבנאל בביאור למורה תופס את החבל בשני קצותיו, ומשמש הן כפרשן מסור לדברי הרמב"ם הן כמבקר ובעל דעה עצמית.

בשלב המוקדם בחייו, אברבנאל מגמד באופן יחסי את דעתו האישית אל מול עמדתו של הרמב"ם. גם כשדעתו האישית היתה שונה משל הרמב"ם הוא הציג את דעתו רק אחרי דיון יסודי ומעמיק בדברי הרמב"ם, אליהם הוא מתייחס במלוא יראת הכבוד. לעומת זאת, בביאורו המהווה את שלב המעבר בתפיסתו את עצמו כפרשן המורה, דעתו האישית (שלא

השתנתה) מקבלת מקום יותר מרכזי. הוא כבר לא מנסה לגמד את המחלוקת בינו לבין הרמב"ם, אלא מעמדת בין הדעות השונות ומציג את הסתירה והשוני, וכדבריו: 'ואחרי ביאור דבריו, חל עליי חובת ביעור'.⁷ לא רק משחק מלים יש כאן, אלא שיקוף של תפיסתו העצמית את תפקידו: מבאר את דברי הרב, ומבער את הנדרש. זהו משפט שבצעירותו, סביר להניח, לא היה יוצא מתחת ידו.

ולבסוף, בשלבים המאוחרים של חייו, דעתו הופכת להיות הדעה המרכזית בה"א הידיעה, ודעת הרמב"ם הופכת להיות לעוד אחת מהדעות שעלו על שולחן הדינים. הרמב"ם, כבודו במקומו מונח. המורה השתנה: אברבנאל הופך להיות המורה בעצמו. אציג שתי דוגמאות המראות את השינוי שחל בצורת התייחסותו לרמב"ם, האחת מסיפור אצילי בני ישראל, והאחרת מתפיסתו את נושא הנבואה:

א. הספר עשרת זקנים שנכתב בצעירותו, מוקדש להבנת ההתגלות שהיתה לאצילי בני ישראל המוכרת בשמות פרק כד.⁸ הורתו ולידתו של הספר היא הסברו של הרמב"ם את תוכן ההתגלות, מה שגרם לאברבנאל להציע הסבר שונה. על אף שאברבנאל חולק על הרמב"ם בנוגע להבנת סיפור אצילי בני ישראל, הוא מקדיש מאמץ פרשני גדול מאוד לבאר את כוונת הרמב"ם, למרות שזו לא מטרת ספרו: 'ועם שאנכי לא נקראתי במאמר הזה לבאר דברי הרב, הנה להצילו מפי אריות חושבים עליו מחשבות און, אחוה דעי בפירוש דבריו, קודם החקידה על דעתו אם יסכים לאמת אם לא'.⁹ הוא מזכיר ארבע פרשנויות שונות שהיו ל'דברי הרב', מנתח כל אחת מהן ולבסוף נחלץ להגן על הרמב"ם מפני פרשניו הרעים, ולהסביר את דעת הרמב"ם נכונה (לדעת אברבנאל). רק לאחר שהוא מסיים את כל זה, הוא עובר להציע את עמדתו האישית. לעומת זאת, בוקנותו, בפירוש לשמות פרק כד הוא כלל אינו מצטט את דעת הרמב"ם. מיותר לציין שאינו מזכיר את האפשרויות השונות כיצד להבינה, ומסתפק באזכור דעת

7 משפט זה נמצא בכתב־היד אך לא בדפוסים (לנדא לה., גולדמן עט.) בהם הנוסח מקוצר ולא מחובר בו 'חובת הביעור': יתכן שזהו דילוג מקרי חסר משמעות, ויתכן שהקונטציה של שריפת דברי הרמב"ם עלתה מדעת.

8 אפילו יתכן שזהו ספרו הראשון של אברבנאל. על אודות ספר זה ראו א' שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 24–25; לאוי (לעיל הע' 2), עמ' 59–82, עמ' 240 הע' 1; ס' כהן סקלי, רטוריקה הומניסטית של דון יצחק אברבנאל, רטוריקה, היסטוריה ומסורת בהקדמותיו ומכתביו, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, תל אביב 2005, עמ' 55–74, עמ' 136; נתניהו (לעיל הע' 2), עמ' 33–34. לאוי מפנה לכתב־היד בו מופיע התאריך 1469 (אברבנאל בן 32), אם כי תאריך זה מופיע לא על הספר עצמו. סקלי למד זאת מתוך שאברבנאל מזכיר אותו במכתבו ליחיאל דה פיוה (1472), בשעה שאברבנאל בן 35. במכתבו ליחיאל הוא מתאר ספר זה על ידי שיבוץ מהפסוק: 'והנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתן לי יי'. יש מקום לתהות עד כמה שיבוץ זה מוכיח שאכן זהו הספר הראשון שהוא כתב, או שמא אין זה ספרו הראשון אלא ספר שנכתב בראשית ספריו ולא דווקא הראשון שבהם, מה גם שניתן לומר שהוא רק התכוון לרמוז שזוהי המנחה הראשונה אותה הוא שולח ליחיאל, ולא בא ללמד על ראשונותו של הספר. בין כה וכה, אין ספק שהספר שייך לראשית יצירתו.

9 'אברבנאל, עשרת זקנים, סביוניטה שי"ו, י ע"ב.

הרמב"ם בקיצור נמרץ, בלשונו, ולאחר מכן הוא שולל אותה בתקיפות. ואילו בביאורו למורה שנכתב בתווק, וניתן לראות בו, כאמור, חוליה מקשרת בהגותו של אברבנאל, הוא מזכיר את חיבורו המוקדם עטרת זקנים,¹⁰ אך מודיע שבביאור למורה הוא לא ידון בפירוש הפסוקים משום שמטרתו העיקרית בביאור היא: 'ידיעת כוונת הרב לבד' (ביאור לח"א, פרק ה; כב ע"ב; כ"י ב, 225; כ"י ג, 233).¹¹ הוא אינו מביא את כל ארבע הפרשנויות שהובאו בעטרת זקנים. במקום זאת, הוא דן בדברי הרמב"ם בעיון אך מזכיר רק פרשנות אחת שעליה נסוב הדיון, ומציע את הפירוש שלו.

ב. דוגמה נוספת המשקפת את השינוי ביחסו כלפי הרמב"ם היא דבריו בנושא הנבואה.¹² בצעירותו בולטת הערצתו לרמב"ם ככלל, ובפרט כשהוא מתאר את דעת הרמב"ם בנוגע לנבואה בעטרת זקנים באופן הבא:

ועם היות שדברי הרב בכל מקום אין בהם נפתל ועקש, ובפרט במה שדבר בענייני הנבואה, שהגדיל עצה הפליא תושיה, אף כי אנכי אעננו. הנה לא אחלל מהראות הספקות יתחייבו לדעתו מפשט הכתובים, יען וביען שמתי פני הנה להבין אמתת הכתוב על דרך הפשט, לא לחקור בענייני הנבואה ומדרגותיה כדרך הרב המורה שם.¹³

דברי הרב בכל מקום אין בהם נפתל ועיקש'. הלשון המכלילה מבטאת הערצה מופלגת של תלמיד לרבו. הוא מציין במיוחד את ענייני הנבואה שבהם הרמב"ם 'הגדיל עצה הפליא תושיה'. על אף שהוא מציין שהוא עתיד לחלוק על הרמב"ם 'אף כי אנכי אעננו', נקודת הפתיחה של דינו מדגישה את סמכותו של הרמב"ם בעיניו, גם כשישנה אי הסכמה איתו. לעומת זאת, בפירוש לשמות שנכתב בזקנותו הוא לא מצטט את דבריו של הרמב"ם, ומסתפק בניסוח קצר ביותר משלו לדעת הרמב"ם. המעין בדבריו מקבל את הרושם

10 לנא במהדורת הדפוס לביאור המורה של אברבנאל (דף טו., ראו בנספח על אודות מהדורה זו) קרא בטעות כאן: עבודת זקנים. בהערה הוא כותב: 'ראה לי שזה המאמר כולל הטענות הלקוחות משבע הכתובים כמו שזכרתי בהקדמה'. גולדמן תיקן את הטעות. אך, ראו י"ל הכהן מימון, מדי חודש בחודשו, פרקי זכרונות לחדשי ישראל, מחזור שמיני, ירושלים תשכ"ב, עמ' 80, שציין חיבור זה כאחד מספריו של אברבנאל. וראו שמואלי (לעיל הע' 8), עמ' 271.

11 פירוש כתבי-היד והדפוסים של ביאורו של אברבנאל למו"נ נמצא בנספח למאמר זה. בנוסח הנדפס, לנא (ובעקבותיו גולדמן) דילג על שורה שגרמה אי הבנה. השורה החסרה מודגשת: "ואינו מעניין הביאור הזה, כי אם ידיעת כוונת הרב לבד. ואם זה בדיעבא אנתנו וכו' – הנה הלימוד הזה הוציא הרב מענין האצילים שאם זה קרה להם..."

12 ניתוח מקיף של דעתו של אברבנאל בנושא הנבואה, ומחלוקתו עם הרמב"ם, אצלי בעבודת הדוקטור. כמו כן, ראו שמואלי (לעיל הע' 8), עמ' 96–112; נתניהו (לעיל הע' 2), עמ' 140–146; לאוי (לעיל הע' 2), עמ' 33–35; פלדמן (לעיל הע' 2), עמ' 83–99; ברוודובסקי (לעיל הע' 2), עמ' 169–209.

לדיונים נוספים ראו: I. E. Barzilay, *Between Reason and Faith*, Paris, 1967, pp. 109–110; A. J. Reines, *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati, 1970.

13 "אברבנאל, עטרת זקנים, ז ע"א.

שהזכרת דעת הרמב"ם נועדה בעיקר כדי לבטל אותה. ואכן, אחרי תיאור קצר זה של דעת הרמב"ם, הוא שולל אותה מיד.

בביאור למורה שוב ניתן לראות את הכפילות ביחסו לרמב"ם. הוא משקיע מאמץ פרשני גדול לבאר את דעת הרמב"ם המשתרע על מספר רב של עמודים. לאחר כל המאמץ הפרשני הוא דוחה בתקיפות את דעת הרמב"ם בנוגע לנבואה:

והרב המורה אשר אמרנו בצילו נחיה בגויים, יחשוב מחשבות לדבר על יי' תועה (ישע' לב ו) ... כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי הרב מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו בעניין הנבואה.¹⁴

זהו יחס כפול למורה הגדול, הרמב"ם ודבריו. מחד גיסא, הקדשת זמן ומחשבה רבים כדי להבין ולהבהיר כל מילה שכתב המורה. ומצד שני, ביקורת נוקבת וחדה על דבריו של הרמב"ם, המשקפת אכזבה עמוקה מהציפיות והתקוות שהוא תלה ברמב"ם בצעירותו. על אף שכבר בצעירותו הוא חלק עניינית על הרמב"ם, יחסו לרמב"ם היה אחר. כעת, אין שום דרך לגשר על התהום הפעורה בין שתי הדרכים להבנת הנבואה. דעת הרמב"ם היא מרידה בקב"ה: 'יחשוב מחשבות לדבר על ה' תועה'. המסקנה המתבקשת היא לנטוש את דרכו של המורה ולחפש דרך אחרת: 'כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי הרב מדרכינו'.

הביאור למורה משמש אפוא חולית מעבר בין עמדת הפתיחה של אברבנאל המצויה בכתביו המוקדמים בה הוא רואה עצמו כתלמידו של המורה (הרמב"ם), לעמדת הסיום, בה הוא הופך עצמו להיות המורה לתלמידיו/קוראיו. בתווך, בביאורו למורה הוא משמש בשני הכובעים גם יחד: כתלמיד המורה, וכמורה לתלמידיו.

ג. זמן כתיבת הביאור

העדות הבאה, היא אחת התגליות שמצאתי במהלך החיפוש בכתבי־היד. זוהי עדות מפורשת על זמן כתיבת הפירוש ועל המקום בו הוא שהה בזמן כתיבת מהדורת פירוש זו. העדות נמצאת בביאור למורה, בכ"י ב בלבד. וכך הוא כותב בהקדמה לח"א פרק נ [90]:

הפרק הזה עברתי עליו כאן בעיון קל. ואחר כן ימ' עינתי בו במונופולי שנת רנ"ו, ומצאתי בו דברים מתוקים מדבש שלא הייתי משער בהם כשכתבתי זה. ולכן עליו פירוש בפני עצמו בזה הפרק.

אברבנאל מתאר קיומה של מהדורה גולמית יותר שנכתבה לפני שנת רנ"ו, והיתה מונחת לפניו. המהדורה הגולמית זוכה להגדרה 'עיון קל'. בהיותו במונופולי בשנת 1496 הוא

מעייין באופן משמעותי יותר בדברי המורה, אז הוא מחליט להרחיב ולהעמיק את פירושו לפרק זה.¹⁵

לשאלה מתי נכתבה המהדורה המוקדמת לה הוא קרא 'בעיון קל'? ניתן למצוא רמזים שהיא נכתבה שנים קודם לכן, אפשר שהתחלתה היתה עוד בפורטוגל והמשכה בספרד. רמז לכך שהתחלתה בפורטוגל נמצא בביאור בח"א, טו. הוא מסביר את הדרך בה מתייעצים המלכים אם בעמידה או בישיבה, וכותב:

ולזהיותם מלכי ארץ, כדי שלא יהיה ביניהם קטטה בענייני ישיבותיהם, מי הראוי לישוב ראש, לכן היה מנהגם כמו שהוא גם עתה בארצנו פעמים לקחת העצה, האנשים הגדולים השווים במעלתם להיותם מעומד בקימה לא בישיבה.¹⁶

סביר מאוד ש'ארצנו' מתייחס לפורטוגל, בה אברבנאל חי מחצית שנותיו (עד גיל 45) כשותף פעיל באריסטוקרטיה המלכותית. הוא השתתף אז בישיבות החשובות של הממלכה וראה כיצד מתנהלים הדיונים. פורטוגל היא ארץ מכורתו ומולדתו, אליה הוא מתייחס במספר מקומות בכתביו בתור ארצו מולדתו.¹⁷

עם זאת, גם בספרד (מגיל 45–55) קיימות ראיות לכך שהוא עסק בביאור למורה. בסיום ההקדמה לחלק השלישי של הביאור, הוא מציין את מקום הכתיבה: "והו מה שראיתי לכתוב בענין הגדול הזה ... והיה זה ממני במעט מהעיון, גנובתי יום וגנובתי לילה, בעיר מולינא בבית המעולה אברהם צרפתי יצ"ו".¹⁸

קטע זה נכתב בתקופת שהותו בספרד, כשהוא עוד משתתף את מלכי ספרד, ומצליח 'לגנוב' זמן כדי לכתוב את המבוא לחלק השלישי של המורה.¹⁹ אמור מעתה, הביאור למורה המצוי בידינו נכתב בשנת רנ"ו (1496) והוא מהווה הרחבה של מהדורה קודמת, שהחלה להיכתב עוד בפורטוגל ובספרד.

15 חיזוק נוסף לתארוך ניתן למצוא בהפניות שהוא מפנה מביאורו אל ספריו האחרים, וכולן לפני שנת רנ"ו (1496). ההפניות מתרכזות בפרקי הנבואה שבחלק השני של המורה, והן מכוונות לספרים שהוא כתב אחרי בריחתו מפורטוגל (1482): בביאור לח"ב לה הוא מפנה לפירושו על ספר יהושע (1484), בביאור לח"ב לו הוא מפנה לפירושו על ספר שמואל (1484), בביאור לח"ב לה מה הוא מפנה לפירושו על ספר מלכים (לפני 1492), בביאור לח"ב לה הוא מפנה לספר מנחם שדי (לפני 1492).

16 כ"י ב 45; כ"י ג 60; מורה נבוכים, לב ע"א.

17 ראו גם מעיני הישועה, בסיום הספר, שם הוא קורא לפורטוגל 'ארץ מולדתנו ונחלת אבותינו', וכן בדבריו לר' שאול (לעיל הע' 6) הוא כותב (ח ע"ג): "ואתה תדע חכם חרשים שהפירושים והחיבורים האלה כולם עשיתי אחר שיצאתי מארץ מולדתי", והכוונה פורטוגל. בספריו האחרים שנכתבו בספרד ובאיטליה בדרך כלל כשהוא רוצה לציין את מקומו, הוא רשם את שם המקום או שם העיר בה הוא נמצא בשעה שהוא כותב, כפי שהוא עושה בסיום הטענות הלקוחות המופיע בפנים, ובמקומות נוספים.

18 דפוס גולדמן, עג ע"א.

19 נתניהו (לעיל הע' 2) עמ' 73.

ד. היקף הביאור

הביאור למורה המצוי בידינו עוסק בכששים וחמשה פרקים. בחלק הראשון של מורה הנבוכים הביאור מקיף את רוב הפרקים. בחלק השני של המורה, הפירוש חלקי, ומתחיל רק בפרק לא. על אף שהוא מתייחס לנושא הנבואה באריכות רבה, הוא אינו מפרש את כל פרקי הנבואה. בכ"י ב חסר פירוש ארוך למדי לח"ב, מה. בחלק השלישי של המורה, נשאר המבוא, שהוא חיבור בפני עצמו בשם: 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים', והפירוש לפרק הראשון. בסיום הביאור צורפו נספחים לפירוש: המאמר הקצר שעוסק בביאור מבנה מורה הנבוכים, ותשובות על שאלות הקשורות לפירוש. אציג בטבלה את היקף הביאור בהתאם לכתבי־היד:

	כ"י א	כ"י ב	כ"י ג
חלק א	הקדמה א-ד (למעט פרק לה)	הקדמה א-נה (למעט פרק לה)	הקדמה א-נה (למעט פרק לה)
חלק ב	- - - - - - - - -	לא-לז מב - - -	לא-לז מב מה
	- - -	טענות הלקוחות מטבע הכתובים	טענות הלקוחות מטבע הכתובים
חלק ג	- - -	א	א
נספחים	מאמר קצר שאלות על: א, ב	- - - שאלות על: א, ב, א, ה; קסס-נבואה	- - - - - -

סביר להניח שהיו עוד פרקים נוספים של הביאור למורה שאבדו. כך נראה שהניח גם מעתיקו של כ"י ב. המעתיק טורח לציין מדי פעם, כי הפירוש מקוטע, ושהוא לא מצא עוד. כך, בסיום ח"א, נה הוא כותב [107א]: 'זהו מה שנמצא מזה החלק הראשון לזה החכם הגדול הנעלה המפרש', בסיום ח"ב, מב הוא כותב [142ב]: 'לא נמצא יותר בזה העניין'. מתוך השימוש במילה 'נמצא', יש ללמוד שהמעתיק חשב שיתכן שקיים פירוש לפרקים נוספים. ובסיום כל מקום בלתי צפוי בו הפירוש נקטע, הוא מציין שהוא לא מצא עוד חומר כתוב. ואכן, כפי הידוע לנו מכ"י ג (והדפוס בעקבותיו) יש פירוש גם על ח"ב, מה, שאינו נמצא בכ"י ב.²⁰

20 לעומת זאת, בכ"י ג, במקומות הנוכחים אין הערה של המעתיק. בסיום ח"א נה, הוא מיד עובר לח"ב לג מבלי לציין דבר; בח"ב מה בסיומו הוא עובר לטענות הלקוחות מבלי לציין דבר.

תחושה זו מתחזקת גם מתוך כל ההפניות הפנימיות שאברבנאל השאיר בביאור למורה. כמעט תמיד, ההפניות מגיעות אל יעדן, שם הוא מרחיב את העניין המדובר. אך קיימות הפניות פנימיות שנותרו ללא מענה בידינו, ואפשר שהיה להן מענה אך הוא אבד.²¹ יחד עם זאת, מתוך מכתבו לר' שאול הכהן (1507), שנה לפני מותו, ניתן ללמוד שהוא לא כתב עד אז ביאור מקיף על כל המורה, שכן הוא מספר לר' שאול על החלטתו זו: "הן אמת שזה לא ימים רבים, אמרתי בלבי לפרש הספר הזה מפני קוצר המפרשים בו, ואכן ילידי יום אלה, יולדו להרפא כל מחשבותי ולא יכלתי עשוהו לבדי. גם פירושי הפסוק אשר עשיתי ושאר החבורים, לא יתנוני השב רוחי".²²

כפי הנראה, 'לפרש הספר הזה' – פירושו לכתוב פירוש רציף על הסדר, שיקיף את כל מורה הנבוכים. נראה ש'לא ימים רבים' מציין את שנותיו האחרונות, שאותן הוא החליט להקדיש לביאור המורה. הד לאותה תוכנית מאוחרת, נמצא בפירוש לבראשית בתחילת פרשת וירא (ברא' יח א): "ואם יגזור השם בחיים בפירוש המורה שהתחלתי לעשות, שם אבאר העניין על אמתתו". הפירוש לבראשית נסתיים כשלוש שנים לפני מותו. גם הלשון: 'ואם יגזור השם בחיים', מלמדת שמדובר באדם מבוגר, המיחל להספיק את תוכניותיו. הוא מתאר את זה שהוא רק התחיל לעשות.

נראה שאברבנאל לא הצליח במשימה, ולא הספיק לכתוב ביאור על כל המורה. אמנם קיימת עדות כמאה שנה אחרי מותו של אברבנאל, של ר' יוסף שלמה רופא (יש"ר מקנדיאה), שהעיד שהוא ראה ביאור של אברבנאל על כל מורה הנבוכים: "והאברבנאל פירשו כולו. וראיתים בידי החכם הכולל ידידי מוה"ר משה מצורדי הקראי בקוסטנטנינא בהיכלו".²³ לדעתי, קשה לקבל עדות זו. אמנם עיסוקו של אברבנאל במורה היה לו למפעל חיים, והוא אף היה סופר זריז ומיומן. עם זאת, נראה לי, שלאור מכתבו לר' שאול

21 הנה ההפניות הפנימיות הללו:

1. בכ"י א במהלך ההקדמה בנוגע לסיבות הסתירה השונות הוא כותב [24]: "ובפכ"ז מח"ב אמר כי שם כסא מורה על עצמות הבורא ית'. ואני באותו פרק בע"ה אבאר שאין שם סתירה".
2. ח"א ט הוא מבטיח: "כמו שאפרש בע"ה בפ' כו ח"ב בהגיעי לשם".
3. ח"א לו הוא כותב: "וכמו שאפרש בפרק ל"ב חלק ג הנזכר, ובהגיעי לשם, בעזרת השם, אביא שגם בקרבנות לדעת הרב יש תועלת בעצמן".
4. ח"א נד הוא כותב: "ואמנם, בפנ"א, ח"ג בהגיעי אליו בע"ה, אבאר שאין בדבריו טעות ולא שגיאה".
5. ח"ב לו הוא כותב: "הנה יבאר ביאורו בפרק האחרון מזה החלק", כלומר בח"ב מח – עליו אין פירוש בידינו.
6. בסיום המאמר הקצר, אחרי שהוא מבאר באריכות את מבנה המורה, הוא כותב: "ואמנם, פרסיות כל פרק ופרק מהספר הזה, פה אל פה אדבר בו בבא עתו". שאלות להחכם ר' שאול הכהן (לעיל הע' 6), כו ע"א; מו"נ גולדמן, עד ע"ד; ראו גם נתניהו (לעיל הע' 2), עמ' 307 הע' 20, שהכריע כי מדובר כאן בהצהרת כוונות. נראה שיש להצדיק את קריאתו לאור דבריו לר' שאול שאביא בהמשך.

22 שאלות להחכם ר' שאול הכהן (לעיל הע' 6), יב ע"א.

23 א' גייגר, מלא חפניים, ברלין 1840, עמ' 18.

הכהן, וגם מתוך כתביו המאחרים, הוא מספר על כך שהוא התחיל לכתוב פירוש על המורה. ואפשר שהיש"ר סבר בטעות שהביאור הקיף את הכל, בגלל אורך הפירוש על הקיים, כמו גם זה שיש פירוש על פרקים מחלק ראשון, חלק שני וגם קצת מחלק שלישי (אם הוא ראה את כ"י ג) או נספחים על ח"א, ב, ה (כ"י ב), שגרמו לו לחשוב שהפירוש שלפניו הוא על כל המורה.

לשאלה, מה הסיבה שהוא לא כתב עד לזקנותו ביאור על כל המורה, למרות שהוא עסק בו רבות, אפשר להציע שהתשובה מסתתרת באותו המכתב לר' שאול הנ"ל. אברבנאל מגלה שכתבת הפירוש קשורה לקבוצת לימוד:

ועתה לתת את בקשתך אם מעט ואם הרבה: בנה בניתי בית זבול לך, מאמר קצר בביאור סדר המורה ואופן חבורו וחלקיו ודרושו וקשור פרקיו זה עם זה, יען וביען את זה בפרט שאלת עתה מאתי אולי ישר בעיניך, כיין הטוב ההולך מקנדייה למישרים. ואם היה לי כאן סופר מהיר, הייתי גם כן שולח אליך פרקים מפורדים שעשיתי לבקשת החברים כאשר שאלוני על דרך ההודמן.²⁴

מדברים אלו נראה כי הוא כתב פירוש רק על 'פרקים מפורדים', ולא על כל המורה. מהם אותם 'פרקים מפורדים'? מדוע הם נכתבו 'על דרך ההודמן' ולא באופן קבע? ההסבר מצוי במשפט 'שעשיתי לבקשת החברים'. כתיבת הביאור נעשתה לבקשת החברים שלמדו בחבורה יחד עמו את ספר המורה.

הלימוד בחבורה אופייני לגישת העיון הספרדי. זוהי הגישה הלימודית שעל ברכיה אברבנאל גדל.²⁵ אופייני לגישה זו הוא תפקידו של המנחה. מנחה החבורה מודריך את

24 שאלות להחכם ר' שאול הכהן (לעיל הע' 6), יב ע"א.

25 הכס"מ להל' ברכות ג ח, מתאר את אברבנאל כמי שלמד בישיבתו של ר' יצחק אבוהב; וכן י"ל הכהן מיימן (לעיל הערה 10), עמ' 76. בנוסף, אפילו יתכן שאברבנאל זכה בצעירותו לשמוע תורה מפיו של ר' יצחק קנפנטון שלפי מסורת מסוימת האריך ימים עד 1463 (אברבנאל אז בן 26), וידוע שבשנת 1457 קנפנטון עמד בראשות ישיבה בעיר סאמורה (Zamora), (אברבנאל בגיל 20). ראו ג' שלום, 'לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש', תרביץ, כד (תשס"ו), עמ' 167; י' הקר, אמונות ודעות ביהדות ספרד במאה הטי"ו, 'ירושלים תשכ"ה', עמ' 17-16; א' גרוס, 'קווים לתולדות הישיבות בקאסטיליה במאה הטי"ו', דוד, 'לקורותיו של ר' יצחק קנפנטון מגדולי חכמי ספרד במאה הטי"ו', פעמים, 31 (תשמ"ו), עמ' 7; א' דוד, 'לקורותיו של ר' יצחק קנפנטון מגדולי חכמי לעומת זאת, ראו א' גרוס, 'ר' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל – יחסים אינטלקטואליים', מיכאל, יא (תשמ"ט), עמ' כג-לג; הנ"ל, 'ר' יוסף בן אברהם חיון, ירושלים תשנ"ג, פרק שני; לדעתו של גרוס, ר' יוסף חיון הוא רבו של אברבנאל. זאת הוא למד מתשובה ששלח ר' יוסף חיון לאברבנאל בה הוא פונה אל אברבנאל בתואר 'משכיל על דברי' פעמים (ראו גרוס, תשנ"ג, הנ"ל, עמ' 240). יש להעיר, כי ביטוי זה אמנם מלמד שר' יוסף חיון סבור שיש לאברבנאל מה ללמוד ממנו, אך קשה לראות בזה הוכחה כי הוא רבו של אברבנאל. כמו כן, נראה כי גרוס עצמו אינו משוכנע בזאת (ראו גרוס, תשמ"ז, הנ"ל, עמ' 8; גרוס, תשנ"ג, הנ"ל, עמ' 47). מה גם שאין פער מופלג בגיל בין חיון לאברבנאל, ואפשר שהיחסים ביניהם הם בגדר 'תלמיד חבר'.

הלימוד בקבוצה אל החברים 'השומעים בקולו'.²⁶ אברבנאל מעיד על עצמו בספריו שהוא היה מנחה קבוצות לימוד שבעקבותיהן הוא כתב את ספריו. גם הביאור למורה נתגבש מתוך לימוד בחבורה, כפי שאברבנאל עצמו מעיד במהלך הביאור.²⁷ לזאת יש לצרף את העדות של ר' יוסף יעבץ על השיעורים.

יתכן שיש בזה כדי להשלים את התמונה ולהסביר מדוע אברבנאל לא כתב פירוש סדיר על כל המורה. הוא כתב פירוש על הפרקים שנלמדו בחבורה. חיזוק לכך נמצא במכתבו לר' שאול הכהן הנ"ל שהוא ביאר רק 'פרקים מפורדים שעשיתי לבקשת החברים כאשר שאלוני על דרך ההודמן'. עם זאת, כאמור, סביר להניח, כי באותם 'פרקים מפורדים' שנכתבו היו עוד פרקים נוספים שאבדו.

ה. העתקות מביאורו למורה אל ספריו האחרים

פעמים רבות אברבנאל העתיק-הדביק קטעים שלמים מביאורו למורה אל ספריו האחרים. בדרך כלל ההעתק-הדבק אינו מושלם, וזאת משום שאברבנאל שינה את דעתו או החליט לנסח אחרת את דבריו. במקרים אלו חשוב התיארוך, על מנת להבין את השינוי בין דבריו האחרונים לראשונים.²⁸ אתן שתי דוגמאות מהפירוש לבראשית בהן ניתן לראות כיצד אברבנאל העתיק מהביאור למורה. בחרתי דוגמאות אלו משום שבהן יש פירוש בכל

26 ראו ח"ו דימיטרובסקי, 'בית-מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת', ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' מא-קב.

27 הנה מספר דוגמאות בהן מוזכרת חבורת הלימוד למורה הנבוכים שאברבנאל הנחה: בח"א פ"ו (כד ע"א) הוא מספר על ויכוח שהיה לו במהלך הלימוד בתוך החבורה על הבנת דברי הרמב"ם; בח"א פ"ב (ל ע"א) הוא מזכיר שלוש פעמים בדבריו את המילה 'נשאלתי'; בכ"ב ב [28א], כ"י ג [37ב] הוא מתחיל את הדיון במלים: שאלו לי חבירי (בדפוסים הושמט משפט זה, ראו כד ע"א).

גם בספריו האחרים הוא מזכיר את קבוצת הלימוד של מורה הנבוכים. הנה מספר דוגמאות:

בספרו שמים חדשים (1497) בהקדמה הוא כותב: אמר השר הא"ה דון יצחק אברבנאל הספרדי. אוהבי וריעי חבירי מקשיבים לקולי, והמה חכמים מחוכמים בקשו פני לבאר אליהם פ"ט ח"ב מספר המורה". וכן בסיום ספרו הוא כותב (דף נא): "ונתעסקתי בו לבקשת הרעים ולא הבתם".

בתחילת הפירוש לספר יהושע, עמ' ג: "הנה פה [ספרד] הקרה ה' א"הינו לפני אנשים חכמים וידועים, חברים מקשיבים לקולי, תורת ה' תמימה משיבת נפש, עמהם כל היום היא שיחתי. ומאשר שמעו לי ויחלו דעתי בפירוש פרשיות מספרי הנביאים הראשונים, ועלימו תיטוף מילתי מה מתוק מדבש, הם הרהיבוני ויבקשו ממני לשלוח יד לפרש ספרי יהושע ושופטים שמואל ומלכים ובאר על הלוחות ויכתבון מלי" וכו'.

בסיום הפירוש לספר שופטים, עמ' קסא: "הנה נשלם מה שראיתי לבאר מספר שופטים כפי מה ששם אחי"ם בפי בזמן הלימוד עם החברים המקשיבים לקולי".

בשאלות להחכם ר' שאול הכהן הוא כותב על הפירוש לפרקים שונים במורה (1507): "אשר עשיתי לבקשת החברים".

28 לדוגמה מאלפת למודעות לסדר כתיבת הדברים במשנתו, ראו L. Strauss, 'On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teachings', *Isaac Abravanel Six Lectures*, Cambridge, 1937, p. 111, note 3. שטראוס מראה כיצד מודעות לסדר הזמנים של כתיבת הדברים משפיעה על הבנה נכונה בנוגע לסוגיית המלוכה אצל אברבנאל.

כתבי־היד של הביאור למורה. הדוגמה הראשונה היא מהפירוש לפרק ב, והדוגמה השנייה היא מפירושו למראה הסולם של יעקב.

א. העתק־הדבק בביאור מעשה בראשית

אברבנאל דן בדעת הרמב"ם כיצד יש להסביר את סיפורי הבריאה וסיפורי גן העדן הנזכרים בתורה. מתוך כך הוא עוסק בשאלה, מה היחס בין פרק א בבראשית לבין פרק ב? אברבנאל סבור שלפי הרמב"ם פרק א נאמר כפשוטו, ואילו פרק ב הוא משל. כדי להוכיח שפרק ב הוא משל, אברבנאל מציין מספר טיעונים המוכיחים זאת: מתוך לימוד הפסוקים, מתוך הסברא ומתוך מסורת חז"ל. אשווה קטע קצר מדבריו בפירושו למורה אל פירושו לבראשית. הרמב"ם, בח"ב כט, מציין את דברי חז"ל בבראשית רבה (ט א). אברבנאל טוען שבכך הרמב"ם מביא סייעתא מחז"ל להבנתו את פרק ב בתור משל. ניתן לראות שהוא העתיק את דבריו בשינויים קלים שיש בהם כדי לשקף את הלך רוחו בכותבו את פירושו:

כ"י א [12א–112ב]	כ"י ב [29ב] כ"י ג [39א] דפוס [כד ע"ב]	הפירוש לבראשית, עמ' פז–פז ²⁹
גם נסתייע מדברי חז"ל, שאחז"ל בב"ר	הנה לקח זה מדבריהם ז"ל שכתבו בבראשית רבה...	והנה נסתייע הרב ג"כ מדברי חז"ל אם במה שאמרו בב"ר...:
מתחלת הספר ועד כאן כבוד א"ם הסתר דבר	מתחילת הספר ועד כאן כבוד א"ם הסתר דבר	מתחילת הספר ועד כאן כבוד א"ם הסתר דבר
מכאן ואילך כבוד מלכים חקור דבר,	מכאן ואילך כבוד מלכים חקור דבר.	ומכאן ואילך כבוד א"ם חקור דבר
שרצו בזה:	והבן כוונת אמתת האומר הזה ומה הוציא הרב מדבריו, והוא:	שרצו בזה:
שכל מה שזכר במלאכת ששת הימים אין ראוי לעשות בו צורה	שכל מה שזכר בבריאת ששת הימים, אין ראוי לעשות בו צורה, אלא ללקחו כפי פשוטו, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ותכליתה, וזה שאמר: מתחילת הספר ועד כאן כבוד א"ם הסתר דבר ר"ל שיסותרו איך נבראו הנבראים ולא יחקרו עליו,	שכל מה שזכר במלאכת ששת הימים אין ראוי לעשות בו צורה ורמז אלא ללקחו כפי פשוטו, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ועמקה, וזהו הסתר דבר

ומכאן ואילך	ומכאן ואילך	ומכאן ואילך
ר"ל היצירה שנזכרה שנית, באדם,	ר"ל הבריאה שנזכרה פעם שנית	ר"ל היצירה שנזכרה שנית,
וענין עצי הגן וספור הנחש הם בכלל חקור דבר,	וענין גן עדן ועץ הדעת ועץ החיים והנחש ומה שקרה עם חוה, כל הדברים האלה הם בכלל חקור דבר,	וענין עצי הגן וספור הנחש הם בכלל חקור דבר,
לפי שיש בהם תוך ואין החקירה בהם ובמה שירמזו חטא כלל.	ירמזו שיש בהם תוך ושאינו מהחטא החקירה בהם וההוצאה ³⁰ מאותו סיפור תועלות וידיעות עצומות.	כלומר שיש בהם תוך ושאיין חקירה בהם ובמה שירמזו חטא כלל.

הפירוש לבראשית שנכתב בשנותיו האחרונות הועתק מכ"י א.³¹ כפי שניתן לראות יש מספר הבדלים בין כ"י א לבין כ"י ב וכ"י ג: הוא מחליף את לשונו על מנת להדגיש את האמונה בבריאת העולם, ומעדיף להשתמש בשורש ב-ר-א על פני מלים אחרות. כך, במקום: 'במלאכת ששת הימים', הוא מעדיף את הלשון: 'בבריא'. במקום: 'אופן הבריאה ועמקה' – הוא משנה: ותכליתה. שינוי זה מצביע על רצונו להדגיש שיש לבריאה תכלית, שכן לקב"ה בורא העולם יש מטרה בבריאת העולם. במקום: 'היצירה שנזכרה שנית' הוא כותב: 'הבריאה שנזכרה פעם שני באדם'. נראה שהסבר לכך הוא שבכ"י ב ובכ"י ג, אברבנאל נאמן להצהרת הכוונות שלו, לפיה צריך לפרש את הרב 'לכף זכות' ולהתאים אותו למסורת המקובלת, ולכן הוא בוחר בקפידה את המלים בהן הוא משתמש. לכן, הוא גם מוסיף משפט שאין לו מקבילה בכ"י א ובפירוש לתורה: "שיסרתו איך נבראו הנבראים ולא יחקרו עליו", כדי להדגיש באזני הקורא שגם חז"ל מאמינים בבריאת הנבראים.

ב. העתק הדבק בסולם יעקב

הרמב"ם מתייחס במספר מקומות לסיפור הסולם. הוא מתאר מראה זה כמשל, אלא שבכל מקום הוא מפרש אחרת את הנמשל.³² ההשוואה שאציג כאן אצל אברבנאל היא רק בנוגע לדברי הרמב"ם על הסולם בהקדמת המורה. מראה הסולם לפי אברבנאל מתאר מה צריכה להיות דרכו של החוקר האידיאלי המבקש להעפיל מעלה. הוא חייב להתחיל בהכרת המציאות הגשמית בעולם הזה על מכלול כוחותיה ומרכיביה השונים, ורק לאחר מכן הוא רשאי לנסות לומר אמיתות בנוגע למה שמעבר. מהפיסיקה אל המטפיסיקה:

30 בכ"י ב ובכ"י ג: המילה לא ברורה. בדפוס: ויפיק.

31 בנוגע לזמן כתיבת פירוש לבראשית (לעיל הע' 29): ראו בפירוש לבראשית, עמ' יג, בו הוא מזכיר את ספר מפעלות א"הים; נתניהו (לעיל הערה 2), עמ' 307 הע' 16, קבע את זמן החיבור למחצית הראשונה של שנת 1505.

32 לפירשנויות שונות שהרמב"ם נתן למראה הסולם, ראו ש' קליין-ברסלבי, 'פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב', בר אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 329-349.

עטרת זקנים כ"א א [3א] [י ע"ב]		כ"ב ב [3א], כ"ג [3ב], דפוס [ח ע"א]	הפירוש לבראשית, עמ' שטו ³³
אמרו בסולם יורה על ענין אחד הוא השתלשלות הנמצאים הוא מהסבה הא', זה אחר זה		הנה כיון הרב שבאו ז' הודעות במראה הזאת: האחד והנה סולם ר"ל שיש השגה אפשרית לאדם להתרבק בעליונים בהשגתו	והדעת הה' הוא לרב המורה הביאו בהקדמת ספרו... וכוונת הרב בזה: שהסולם הורה על אחדות הנמצאות והתקשרם זה בזה והיותם כולם כאיש אחד
סולם מוצב ארצה – שהוא העולם השפל,	מוצב ארצה יורה על עולם ההויה וההפסד	ב' מוצב ארצה ר"ל שהתחלתם ראוי שתהיה מעולם ההויה וההפסד	ושאומרו מוצב ארצה יורה על ענין ההויה והפסד שממנו התחלת הידיעה והעיון
וראשו מגיע השמימה – שהוא עולם הגלגלים,	מגיע השמימה יורה על תנועות הגלגלים שהם סבת ההויה וההפסד	ג' מגיע השמימה ר"ל שמכת ההויה וההפסד יבא להשיג עולם הגלגלים המתנועעים	ואמרו וראשו מגיע השמימה מורה שהשפלים מושפעים מהעליונים, ומגיעים אותם בהויה וההפסד כפי התנועות השמיות ומפאת ההויה וההפסד נודעו הפחותה עליונות ההם
והנה מלאכי אהי"ם	והנה מלאכי אהי"ם יורה על השכלים הנפרדים המניעים	ד' והנה מלאכי אהי"ם ר"ל שמפאת הגלגל המתנועע ישיג מציאות המניעים והם השכלים הנפרדים	ושאמרו והנה מלאכי אהי"ם מורה על מציאות השכלים הנבדלים המניעים לגרמים השמיימים כי כל מתנועע יש לו מניע
עולים ויורדים – שהוא עולם השכלים,	ואמרו עולים יורה שמהם עלות ואמרו יורדים יורה שמהם עלולים	ה' עולים ר"ל שיש בהם עילות ו' יורדים ר"ל שיש בהם עלולים, ואין כלם שוים	ואמרו עולים מורה שיש למלאכים ההם עילות. ואמרו ויורדים מורה שיש בהם עלולים, כי כל זה נכלל בסולם

והנה ה' ניצב	ואמרו הנה [33] יי' ניצב	ז' והנה ה' ניצב עלי	ו"ש בו והנה ה' ניצב עלי
עליו –	עליו – יורה שאין	ר"ל שיש סיבה	מורה על מציאות הסיבה
שהוא הסבה	השכלים הנבדלים עלה	ראשונה,	הראשונה המושגת באחרונה
הראשונה,	ועלול בלי תכלית, כי	כי לא ישתלשל זה	אחר כל ההקדמות והידיעות
מניע בלתי	יש להם התחלה אחת	לבלתי תכלית	האלה
מתנועע	והוא ית' רית'.		

ניתן לראות כיצד אותו פירוש בסיסי למראת הסולם צבר נפח במהלך השנים. קיים דמיון רב מבחינה לשונית בין הפירוש בכ"י א לפירוש בכ"י ב ובכ"י ג. כמו כן, יש הבדל יסודי בהבנת מטרת המשל. בעטרת זקנים, ובכ"י א, משל זה הוא משל עיוני שמתאר את המציאות. הסולם לפי כ"י א מתאר את: 'השתלשלות הנמצאים הוא מהסבה הראשונה'. ואילו בכ"י ב ובכ"י ג זהו משל חינוכי שבא לעודד את האדם 'שיש השגה אפשרית לאדם להידבק בעליונים בהשגתו'. בפירוש לבראשית ניתן לראות כיצד הוא משלב בין שתי המטרות של המשל, ולכן הוא מתאר את המשל כמשל עיוני מחד גיסא ("הסולם הורה על אחדות הנמצאות והתקשרם זה בזה והיותם כולם כאיש אחד") בדומה לתיאורו בכ"י א, ובתוך דבריו, בהסברת פרטי המשל מתערב הכיוון החינוכי מאידך גיסא, וכל פרט מהמשל נקשר אל האפשרות להשיג ולדעת בנוגע למה שמעבר, בדומה לדבריו בכ"י ב ובכ"י ג.

1. סיכום

מורה הנבוכים היה ספר היסוד והמפתח עבור אברבנאל שהגה בו במשך שנים רבות. עם זאת, הביאור למורה שכתב דון יצחק אברבנאל הגיע אלינו באופן חלקי, והוא מקיף רק כשליש מפרקי הספר. הביאור נכתב כפועל יוצא של הלימוד בחבורה בגישה "העיון הספרדי", והוא מהווה חוליה מקשרת בין יצירותיו השונות של אברבנאל. המבקש להבין לעומקם את כתביו של אברבנאל ואת התמורות שחלו בהגותו במהלך חייו, שומה עליו להשוות בין כתביו השונים. השוואה זו מעלה את קרנו של הביאור למורה כחוליה מקשרת ומשמעותית.

יתרה מכך, יתכן מאוד שהספרים ההגותיים, ואולי אף פירושי למקרא, הם פועל יוצא מעיסוקו במורה הנבוכים, והם מהווים הרחבה של הנושאים שנלמדו בקבוצת הלימוד או הצגת עמדה חלופית לעמדתו של הרמב"ם. כך לדוגמה, ספרו שמים חדשים הוא הרחבה של הפירוש לפרקים מהחלק השני במורה הנבוכים העוסקים בשאלת החידוש, כפי שהוא עצמו מעיד עליו במפורש;³⁴ הספר מפעלות אלהים הוא הרחבה של פירושו למורה בנוגע לנושא הנסים, וכן הלאה. הספרים המרובים שהוא כתב בנושאי הגות, הורתם ולידתם

מתוך לימוד מו"צ וביאורו עליו.³⁵ אם כן הדבר, לא רחוק הוא לשער ולומר, כי חלק מהביאור של המורה שלא נמצא לפנינו, משוקע בכתביו האחרים. 'ואידך, פירושא, זיל גמור'.

נספח: כתבי־היד של הביאור למורה והדפוסים

הביאור למורה הנבוכים של אברבנאל שרר בשלושה כתבי־יד: כתב־יד ירושלים הוא חלקי ביותר והועתק על ידי ר' חיים יונה ששמע מפיו של אברבנאל שיעורים על מורה הנבוכים. שני כתבי־היד האחרים דומים למדי האחד לשני.³⁶ במאה התשע עשרה שני מדפיסים הדפיסו את הפירוש: ר' משה לנדא ור' יצחק גולדמן שהעתיק מדפוסו של לנדא. להלן תיאור קצר של כתבי־היד והדפוסים:³⁷

כ"א. כתב־יד ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי Ms. Heb 1116°8 [B18]. כתב־יד זה כתוב בכתובה ספרדית רהוטה למחצה, והוא משנת 1505 בערך. הוא הועתק על ידי חיים יונה מתוך פירוש כתוב שהיה לאברבנאל על המורה. כתב־יד זה לא הודפס מעולם.³⁸

כ"ב. כתב־יד אוקספורד, ספריית בודלי, קטלוג נויבאוואר 2385. במכון לתצלומי כתבי־יד סימנו: 21665. כתב־יד זה כתוב בכתובה ספרדית, והוא מתוארך למאה השש עשרה.³⁹

כ"ג. כתב־יד אמסטרדם, ספריית עץ חיים 47 A 25. במכון לתצלומי כתבי־יד

35 ראו גם בורדובסקי (לעיל הע' 2), עמ' 210–217.

36 החוקרים בתחום, כמעט ולא עסקו בכתבי־היד. ראו ריינס, הנ"ל, 1970, עמ' XV; לאוי 2005, הנ"ל בהע' 1, עמ' 127 הע' 24.

37 התיאור המלא של כתבי־היד והדפוסים נמצא בעבודת הדוקטור. ראו לעיל הע' 1.

38 בכתב־יד זה יש 19 דפים של פירוש המורה. בדף הראשון נכתב בצדי הגליון: א"ך טוב דפים, מה שמלמד שהיו עוד שני דפים שאבדו. בכל עמוד 34 שורות. ישנו מספור בכל דף. קו השוליים נשמר אך לא בהקפדה. בכתב־היד יש שומר הדף בתחתית כל דף. על כתב־היד יש ציוני בעלים: 1. מיכאל חנינא; 2. נתן בכ"ר יאודה נ' נח זצ"ל; 3. ציון בעלות ותיאור קצר של כתב־היד שרובו נמחק מאת יצחק בראהב. הפירוש מתחיל במלים: 'התלמיד החשוב ר' יוסף וכו' אמרו שהוא ר' יוסף בן עקנין, ומסתיים בסיום פרק ד', במלים: "ודי במה שפירשנו בזה הפרק". בשומר הדף מופיע: 'פרק ה' – מה שמעיד על כך שבכתב־היד היו עוד דפים שאינם בדינו.

39 כתב־היד מכיל את הפירוש של אברבנאל על המורה. והוא קשה לקריאה. קטעים מסוימים בכתב־היד אינם קריאים לחלוטין כתוצאה ממחיקה. בכתב־היד יש 167 דפים. במספור חסרה יריעה 19, ועמ' 167 כפול. ישנו מספור בכל דף מצד שמאל למעלה, כאשר צד ימין הוא העמוד המתחלף. בכל עמוד יש 27 שורות. חסר הדף הראשון הפותח, וכתב־היד מתחיל מהמלים: 'אקרא. ר"ל לאישים' הנמצאות בתחילת ההקדמה. א"כ ככל הנראה מדובר במספר מצומצם של שורות שנשמטו. לתיאור קצר של כתב־יד זה, ראו, A. Neubauer, *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, London, 1886, p. 838.

שבירושלים סימנו: 38544, 3509. גם כתב־יד זה כתוב בכתובה ספרדית, ומתוארך למאה השש עשרה. בכתב־יד זה לא נשארה עדות על שנת העתקתו.⁴⁰

הדפוס הראשון של הפירוש (2–1831) נעשה על ידי ר' משה בן ישראל הלוי לנדא (נכדו של ר' יחזקאל סג"ל לנדא, ה'נודע ביהודה'). כפי הנראה לנדא העתיק מכתב־יד שלא נמצא בידינו.⁴¹

הדפוס השני (1872) נעשה על ידי ר' יצחק גולדמן, שהוציא לאור בוורשה את ספר מורה הנבוכים בתרגום אבן תיבון, המצוי כיום, יחד עם הפרשנות של אפודי, שם טוב, קרשקש ואברבנאל.⁴² גולדמן העתיק את פירוש אברבנאל מתוך מהדורתו של מ' לנדא. הקורא הדקדקן ימצא שגולדמן פעמים רבות עשה בפירוש כבתוך שלו, והוסיף או גרע לפי שיקול דעתו.

40 בכתב־יד זה יש 215 דפים. ובכל עמוד יש 25 שורות רחבות. ישנו מספור כל 10 דפים. צד ימין ממשיך את צד שמאל הקודם לו. יש שומר הדף בתחתית כל דף. קו השוליים נשמר אך לא בהקפדה, וכמעט שאין הארכה של אותיות כדי לשמור עליו. שמות של פרשנים אחרים כדוגמת: אפודי, גרבוני ועוד, הוא נוהג לסמן על ידי שלוש נקודות מעל שמם.

41 דיון בכך, אצלי בעבודת הדוקטור (לעיל הע' 1). על אודות דפוס זה ראו גם M. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956, p. 425; M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum*, Hildesheim, 1964, p. 1082.

42 מכתב של גולדמן על אודות בית הדפוס ניתן לראות בעיתון הצפירה (27), 19.07.1876, <http://www.jnul.huji.ac.il/dl/newspapers/hazefirah/html/hazefirah-18760719.htm>

אבישי בר־אשר

פירושים קבליים ל"סוד המלבוש" במאה השש־עשרה

א. מבוא

באמצע המאה השש־עשרה, בתקופה של כשלושה עשורים, ניכרת התעניינות רבה של חכמי קבלה ב'סוד המלבוש', תחום האוגד בדרך כלל בידעין שני נושאים עיקריים – לבוש הנשמות' באסכטולוגיה של הנפש; והתלבשות המלאכים בתורת ההתגלות והנבואה. תחום זה, שצמח בגוונים שונים בקבלת המאה השלוש־עשרה, עורר מחלוקת חריפה בין קבלה ופילוסופיה במאות השלוש־עשרה והארבע־עשרה. הד לפולמוס שעוררה מחלוקת זו נשתמר בלשונו של ר' אליה דלמדיגו, שכתב בשלהי המאה החמש־עשרה בסוגיית לבושי המלאכים כך: "ובאלה הדברים גדלה המחלוקת באומתנו מאד; אנשי זאת הכת¹ יאמרו על הכת האחרת שהם כופרים ומגלים פנים בתורה וישאו קולם אצל ההמון בבהלות עצומות, וכת המתפלספים יאמרו על אלה שהם פתאים וסכלים ומכבי אור התורה ורבתה השנאה בין אנשי שתי הכתות ... עד ששבה התורה כמעט לתורות רבות".² בדבריו אלה ביקש להדגיש כי המחלוקת בסוגית לבוש המלאכים נקשרה לסדרה של מחלוקות בין ניאופלטוניסטים למתנגדיהם, שבה השתתף גם הוא. מתוך מודעות גלויה לויכוח זה, דנו בעלי הקבלה באופן בלתי־תלוי בשפע של מקורות קודמים, וניסחו בכתביהם שיטות מובחנות זו מזו. בין אלה אתמקד כאן בשלושה יוצרים: ר' מאיר אבן גבאי, ר' משה קורדובירו ור' עובדיה המון. הצד השווה שבהם, שחיבוריהם – אשר החלו לפרץ בעיקר

1 הכוונה לבני 'כת המקובלים' הנזכרת בסמוך, אשר "הכינו לזה מלבוש מה יתלבשו המלאכים כאשר יראו לזוש בני אדם".

2 ר' אליה דלמדיגו, *בחינת הדת*, מהדורת י"י רוס, תל־אביב תשמ"ד, עמ' 93. סוגית 'הראות המלאך' היא סעיף אחד במתקפתו של דלמדיגו על הקבלה. בנושא זה ראו גם מ' אידל, 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בריניסאנס', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, ד (תשמ"ב), עמ' 98–100.

למן השליש האחרון של המאה, עם הופעתם בדפוס ראשון – זכו להשפעה בולטת, גם בדורות ובמקומות שבהן משלו בכיפה כתבי קבלת האר"י ותלמידיו, והם מלמדים הרבה על הרקע להתפתחותם שם.

כמה מחקרים יחודו לדיון בצמיחתו ובהתפתחותו של 'סוד המלבוש' או 'עקרון הלבוש' – על מופעיו השונים – בראשית הקבלה.³ כמעט בכולם הוצגה השיטה הנגלית מ'ספרות הזוהר' כלעומת קבלת הרמב"ן ובית מדרשו, ותשומת לב מיוחדת הוקדשה לעיסוקו של ר' משה די ליאון (רמד"ל) בנושא זה בכתביו.⁴ ואולם, דומה כי למרות התנובה הנכבדה שהצמיחו מחקרים אלה, לא תמנו להתגדר בבקעה זו, כפי שילמד גם העיון במקורות המאוחרים, אשר שבו לעיין בחיבורים היסודיים שבהם צמחו הרעיונות. שלושת היוצרים שדבריהם יעמדו לדיון כרכו בבידור היבטים שונים הנוגעים ל'מלבוש' לכדי עקרון רחב וחשוב בתמונת העולם התאוסופית שלהם, ובייחוד דברים אמורים בעירוב הפרשיות בין היראות המלאכים והתלבשות הנשמות.

אפשר למנות טעמים אחדים להתרחבות הדיון בנושא זה במאה ה'ט"ז דווקא. בראש ובראשונה, בתקופה זו גברה ההתעניינות הכללית בנושאים ומושגים מקיפים בתורת הקבלה, מתוך רצון להציגם יחדיו כמשנה סדורה, על יסוד ספרות רחבה למדי שהגיעה לשיא מבחינת תפוצתה.⁵ המפעלים הספרותיים השיטתיים של 'ג' גבאי ורמ"ק, ובזעיר אנפין יצירתו המונוגרפית של ר' עובדיה המון שתידון להלן, הם דוגמאות מובהקות לכתיבה ברוח זו. תוך כך התעורר ממילא הצורך בעימות בין שיטות שונות ובהכרעה ביניהן בשלל שאלות יסוד שנקלו בהן מחלוקות בין המקובלים.⁶ לצד זאת, תקופה זו קבעה שלב חשוב בתולדות הפרשנות לספר הזוהר, ונעשו בה נסיונות חשובים לבאר את דברי הזוהר ולהעמידם כשיטה עקיבה ואחדותית, ליישבם עם שפע של מסורות קבליות אחרות ולהעניק להם בכורה במקום הצורך.⁷ עניין זה יבוא לידי

3 ביחוד זכור מחקרו היסודי של גרשם שלום שבתן את פיתוחו של ענף מרכזי אחד: ג' שלום, 'לבוש הנשמות ו"חלוקת דרבנן"', תרביץ, כד (תשס"ו), עמ' 290–306 (נדפס מחדש בתוך: שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד). במאמר זה סקר שלום סקירה מקיפה את תולדותיו של רעיון התלבשות הנשמות בקבלת המאה ה'ג' ומפרשה במאה ה"ד, ואולם סוגיות אחרות הנוגעות ל'לבוש', כגון מראה המלאך, כמעט שאינן נידונות שם. כן ראו ד' כהן-אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ו; E. R. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *Da'at* 24 (1990), pp. xxxv–xlix, פריב, "קליפה קודמת לפרי": לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה, אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 126–127 והערה 59 שם; ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב תשס"ג, עמ' 314–349.

4 ראו שלום (שם), עמ' 200–302; כהן-אלורו (שם), עמ' 26–32 ועמ' 40–42; פדיה (שם), עמ' 439–466.

5 בעניין זה ראו מ' אידל, 'הקבלה הספרדית לאחר הגירוש', בתוך: ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 506–508.

6 מ' אידל, 'On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah', *Kabbalah* 3 (1998), pp. 159–162.

7 על התקדשות הזוהר בתקופה זו, ראו י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תש"ז, א, עמ' 40–42; ב' הוס,

ביטוי בשלוש השיטות שאסקור בנושא 'המלבוש', שכולן נאמנות לקבלת הזוהר, אם כי הן מציעות פירושים שונים למאמריו בנושא זה. בכל מקום של מחלוקת גוברת סמכותו של הזוהר על פני מקורות אחרים שבהם הובעו שיטות אחרות, כגון דברי רמב"ן ודברי מפרשיו בדורות שלאחריו.⁸ ולעתים, דבריהם של מקובלים ראשונים משמשים כחומר בידם בפירוש הזוהר ובניסוח שיטתו.

זאת ועוד: לעומת התפתחותה של המחלוקת שבין קבלה ופילוסופיה בתקופות מוקדמות יותר, הרי שבעת הזאת מתרחשת תפנית חשובה. תחת התמודדות ישירה של חכמי קבלה עם דעות של הוגים פילוסופיים מחוץ, מתגברת 'הפנמתו' של העימות עם השיח הפילוסופי לתוך דיונים פנים-קבליים. והוא הדין ב'סוד המלבוש'; בכל אחד מחיבוריהם של הכותבים שיידונו כאן מצויה התייחסות לויכוח עם עמדות פילוסופיות, בראש ובראשונה מבית מדרשם של רמב"ם או הוגים אחרים שהלכו בדרכו, ובעיקר סביב שאלת התגלות המלאכים.⁹ כפי שאפשר ללמוד מדבריהם, ה'ידיבות' עם הפילוסופיה ועם מתנגדים אחרים ל'קבלה' נדחת בהדרגה, והויכוח מועתק לזירה הפנימית.¹⁰

כמו כן, בדורות אלה ניכרת התגברות בעיסוק בענייני התגלות השגת נבואה. אצל שלושת המתחרים גם יחד אפשר לזוהר בניצניה של פנייה ל'סוד המלבוש' גם מתוך עניין בסוגים שונים של התגלות, עניין העתיד להגיע לשיאו בשליש האחרון של המאה, בקרב בני חבורת האר"י ובייחוד אצל ר' חיים ויטאל, כפי שאראה בקצרה.¹¹ לסיום, הופעתו הפתאומית של נושא זה במוקדים שונים תוכל לסייע בחידוד הביקורת כנגד הטענה להתפתחותם של דיונים בנושאים אסכטולוגיים כראיה לעניין מיוחד

כווהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 232–222.

- 8 רמב"ן, פירוש על התורה, ברא' יח א; שם מט לג. ועיינו דיונו של שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 291–292; וראו גם מ' אידל, 'באר החיים: עיון באסכטולוגיה קבלית', קדושת החיים וחדוה הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 203–205; הנ"ל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', החיים כמדרש (2004), עמ' 345–355; י' לורברבוים, 'קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים', קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 312–317; D. Schwartz, 'From Theurgy to Magic: The Evolution of the Magical-Talismanic Justification of Sacrifice in the Circle of Nahmanides and His Interpreters', *Aleph* 1 (2001), pp. 191–194.
- 9 רמב"ם דן בנושא זה במסגרת תורת הנבואה, ועיינו מורה נבוכים ח"ב מא–מד. מקור זה עמד במוקד הפולמוס למן פירושו של רמב"ן על התורה ואילך. והשוו דבריו במשנה תורה, הל' יסודי התורה, ז. גם בדיונים בהתלבשות נשמות הצדיקים לאחר המוות ובעולם הבא, ניתן לראות ויכוח עם דעתו של רמב"ם במשנה תורה, הל' תשובה, ח; וראו גם השגת הראב"ד על אתר, שדבריו מעידים על תפיסה של התלבשות הנשמות בגופים 'כגוית המלאכים וכגוית אליה', עיינו שם. בעת החדשה מוכרת בייחוד התנגדותו התקיפה של ברוך שפינוזה לתורת התגלות המלאכים האריסטוטלית שניסח רמב"ם, ועיינו ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, ירושלים תשמ"ג, עמ' 9–19.

- 10 עם זאת, השוו דיונה של ר' אליאור, 'המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הטי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 177–190. כן ראו דבריו של מ' חלמיש, 'לאופי מעמדו של רמב"ם בכתיב מקובלי צפת במאה הטי', דעת, 64–66 (תשס"ט), עמ' 219–234.

- 11 עיינו מ' אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל "ספר המשיב": פרק בתולדות הקבלה הספרדית', ספונות, יז (תשמ"ג), עמ' 185–195.

במשיחיות בתקופה שלאחר גירוש ספרד.¹² רוצה לומר, לפנינו נושא הנוגע במובהק לאסכטולוגיה של נפש היחיד, אשר אין לו נגיעה הכרחית לגאולה או למשיחיות בשדה הלאומי. לא זו בלבד שהדיונים האלה נאמנים לגמרי למסורת ותיקה בספרות הקבלה וזמן רב לפני הגירוש, אלא שנראה כי הם אף מגלים התעצמות מיוחדת של העיסוק בגורלו של הפרט.¹³ ממילא, כיוון פרטני זה משתלב היטב עם התרחבות הפעילות להשגת התגלות וקניין ידע נעלם בהקשר האישי ולכל היותר במסגרת חבורה מצומצמת.

ב. ר' מאיר אבן גבאי

ר' מאיר בן יחזקאל אבן גבאי, שפעל ויצר בדור הגירוש ולאחריו, ערך בירור מקיף של סוגיות היסוד ברעיון 'הלבוש', בדרך כלל תוך משא ומתן עם השקפות פילוסופיות הסותרות את התאוסופיה הזוהרית כפי שתפסה וביארה.¹⁴ דבריו בנושא זה שזורים בדיוני הארוכים בתורת הנפש ובתורת הנבואה.¹⁵ העקרון האוגד בשיטתו את תפיסת הלבוש בכל מופעה מציב את הלבושים ככלי ממצע בין מדרגת מציאות אחת לדרגה אחרת וכסימן היכר למעבר ביניהן, ובלשונו: "התחתון אצל העליון ממנו כדמות גוף ומלבוש, והעליון כדמות נשמה אליו, ובשקל זה כל העולמות כלם עד עליון על כל".¹⁶ ג' גבאי מדגיש כי עקרון הלבוש השורר במציאות כולה, הוא המחייב את התלבשות הנשמה בגוף, ולא תפיסת הנפש ככח היולי, שאליה הוא מתנגד בתוקף.¹⁷ כמו כן, הוא מצביע על כפילות לבושי הנשמה, התואמת לכפילות בעידוני הנפש לאחר המוות. בדומה להשקפה שהוא דולה מכמה מאמרי זוהר, יש לדבריו להבחין בין לבוש הנארג ממעשה קיום המצוות, שבעזרתו מתעדנת הנפש בגן עדן התחתון, ובין לבוש הנעשה מן הפנימיות והכוונה הנלווים למעשה.¹⁸

נוסף על כך, הוא מקבל גם את התיאור מן מדרש רות הנעלם, המוכר בדמיון מובהק

12 בסוגיה נרחבת זו, ראו למשל: G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: and other Essays*; 'תשבי', הפילמוס על ספר זוהר במאה השש-עשרה באיטליה, ספר השנה של מכון שוקן למחקר היהדות (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 151-158.

13 זאת בקרבה רבה לטענתו של אידל, 'הקבלה הספרדית', עמ' 506-507.

14 בעניין זה עיינו: R. Goetschel, *Meir ibn Gabbay: Le Discours de la Kabbale Espagnole*, Leuven 1981, p. 37; הוס, כוזהר הרקיע, עמ' 155-162.

15 בעניין תורת הנפש, עיינו ר' מאיר ג' גבאי, עבודת הקודש, ורשה תרמ"ג, מד ע"ב – מט ע"א (חלק העבודה, כה-לא); על תורת הנבואה: שם, קט ע"ד – קלז ע"א (חלק סתרי התורה), כא-כח. כן ראו הנ"ל, תולעת יעקב, לבוב תרי"ח, סא ע"א – סב ע"א.

16 אבן גבאי, עבודת הקודש, מד ע"ד, העקרון נשנה במקומות נוספים: שם, מה ע"א; קלז ע"ד. עקרון זה מלמד יפה על שילובן של הנחות שמוצאן בתורת הנפש בתאוסופיה הכללית, וזאת כמובן בעקבות תדירותו של שימוש זה בספר זוהר. הן בדיון על לבושי הנשמות הן בדיון במראה המלאך דן גבאי במאמר זוהר ח"ג קנב ע"א, שבו ניכר היקף חלותו הרחב של עקרון הלבוש הזוהרי.

17 בכך הוא דן בפרק כו בחלק הרביעי בספר: אבן גבאי (שם), קלז ע"ד – קלה ע"א.

18 אבן גבאי (שם); בדיון הוא נדרש לשני מאמרי זוהר על לבושי הנשמה: זוהר ח"ב קנ ע"א; רמז ע"א. וראו גם הנ"ל, תולעת יעקב, סא ע"ב.

מכתביו של ר' משה די ליאון, בדבר גורלו המיוחד של כל חלק משלושת חלקי הנפש לאחר המוות: הנפש נקשרת בגוף ומקיימתו בקבר לפרק זמן קצוב, הרוח הולכת לגן עדן התחתון ושובה ופוקדת את הגוף מעת לעת, ואילו הנשמה עולה לגן עדן העליון.¹⁹ בתמונה האסכולוגית הזאת, משמיע נ' גבאי את עמדתו הנחרצת, המתנגדת לפרשנות בדרך 'משל וחידה' ותומכת בהבנת המקראות דברי חכמים (ודברי 'רשב"י' בכללם) לפי פשטם. השקפתו זו, שהיא גם דרכו הפרשנית בביאור 'מעשה בראשית', שבה ונשנית בכמה סוגיות אסכולוגיות נוספות – כגון טיבם של גן עדן וגהינום, שכר הצדיקים ועונש הרשעים בעולם הבא ועוד – שהוא מלמדן לפי האמור ב'מדרשו של רשב"י' וגם בשיטות קבליות אחרות.²⁰ מתוך כך הוא יוצא להתנגד למגמות אלגוריות, כדוגמת נסיונו של רמב"ן בשער הגמול להעם את תמונת הישארות הנפש בגוף לאחר המוות בשלב הקודם להתלבשות הרוח.²¹

בדיקה זהירה של דחייתו את דברי רמב"ן מגלה את עקבות מהלכו של ר' מנחם רקנטי בפירושו לתורה.²² לפנינו דוגמה פורתא לחדירתם של רעיונות מכתבי רמב"ל לחיבורים של מקובלים מאוחרים – בתיווך העתקותיו של רקנטי בעילום שם – שעל מציאותן העירו כבר החוקרים, ולכך אשוב עוד להלן.²³ ובדומה, בהביעו את הדעה שגהינום הוא 'מקום העונש לנפשות' בלא משל וחידה, הוא מאמץ את ביאורו של רמב"ן בשער הגמול בעזרת הטעמים שמוסיף רמב"ל בס' המשקל, וכן בעזרת תשובת ר' יוסף אלקאשטייל לר' יהודה חייט שבה הגן על עמדת רמב"ל בסוגיה זו.²⁴

19 אבן גבאי, עבודת הקדש, מז ע"ב-ע"ג. למקור במדרש רות הנעלם, עיינו זהר חדש, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תש"ג, פג ע"א. בדיונו של נ' גבאי מובאת המחלוקת התלמודית (שבת קנב ע"ב) בשאלת פרק הזמן עד לאבדן המוחלט של כושר הידיעה של המת מרגע מותו – סתימת הגולל או התעכלות הבשר. לנושא זה בכתבי רמב"ל, עיינו ר' משה די ליאון, שקל הקדוש, מהדורת ש' מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 28–30; הנ"ל, משכן העדות, כ"י ברלין, ספרית המדינה, Or. Quart. 833, דף 332–333.

20 ועיינו בדיוניו הבאים: על גן עדן הכפול – אבן גבאי (שם), מז ע"א (ב, כס); על גהינם ועונש הרשעים – מח ע"א (ב, ל); שכר הצדיקים בעולם הבא – נה ע"א (ב, מא).

21 אבן גבאי (שם), מז ע"ד. לדבריו של רמב"ן בשער הגמול, עיינו כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' רצח. נ' גבאי משיב אחור את טענתו של רמב"ן בעניין כליית הגוף וכותב "והרב ז"ל נמשך בזה אחר השכל, והראוי והנאות לנו לשום קבלת רבותינו ז"ל עטרת תפארת לראשנו ולהמשך אחריה, כי הם קבלו מהנביאים ואין לנטות ימין ושמאל".

22 נ' גבאי מסתפק בציון 'ומצאתי לאחד מהחכמים בזה הלשון'. ייתכן כי הוא העתיק את הדברים בתיווך ר' מנחם ציוני, כפי שמוכח להלן הערה 26, אשר קלט בפירושו לתורה הרבה מדברי רקנטי. יש לציין כי גם רקנטי הביא דברים דומים ממדרש רות הנעלם (וזהר חדש פב ע"ד) בלוויית קטעים שהעתיק מכתבי רמב"ל, ואף הרחיבם באמצעות דעות רמב"ן, וראו ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה על דרך האמת, ונציה רפ"ג, כא ע"א-ע"ב. וראו להלן הערה 71.

23 וראו בעניין זה שלום, 'לבוש הנשמות', הנ"ל, עמ' 301. על כמה מהעתקותיו מכתבי רמב"ל העיר גם מ' אירל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 93–101, וראו בפרט עמ' 100 והערה 100 שם. בעניין זה, שיש לו השפעה מכריעה על תולדות התקבלותה של מחשבת רמב"ל במרוצת הדורות, אני דן במקום אחר.

24 אבן גבאי (שם), מח ע"ד – מט ע"א (ב, לא). למובאה מדברי רמב"ל בספר המשקל, ראו J.H.A.

החלת עקרון אחד על לבוש הנשמות ועל התלבשות המלאכים מוצאת ביטוי גם בהיבט משותף אחר, הנוגע לתורת ההתגלות. בעקבות פירושו הסתום של רמב"ן, לברא' יח א, על התגלות המלאכים כאנשים, והמסורת הענפה של פירוש סודותיו, מנסח ג' גבאי כלל שלפיו, הן "הנשמה מתלבשת בגוף דק רוחני, תראה בו לוכי העין ולאשר תחפוף", הן "המלאכים הנקראים בשם אנשים הם המתלבשים בגוף אוירי דק נראה לחסידים וזכי הנפשות ובני הנביאים".²⁵ מעניין לציין כי בהציגו את 'סוד הרמב"ן', שביאורים רבים ניתנו לו על ידי מפרשיו, הוא מצדד בעילום-השם דווקא בשיטתו של ר' מנחם ציוני, שצעד בעקבות ההנחה שה'מלבוש' הוא מדרגה נמוכה מבין כמה מדרגות ידועות של מלאכים.²⁶ באורח זה מבאר ג' גבאי גם את התפיסה ה'זוהרית', שהוא רואה בה כלי לבירור דעות שמוצאן ב'קבלת הרמב"ן',²⁷ ולצורך כך הוא מגייס גם את פירושו של ר' בחיי בן אשר לסוד זה.²⁸

עניין מיוחד מעוררים דברי הסיום בביאור סוד המלבוש – שהוא מדירם בכפיפה אחת עם יתר השיטות – הלא הם דברי רמד"ל בספרו המאוחר משכן העדות. דיונו הארוך של גבאי נחתם בשתי מובאות ממקומות שונים בחיבור זה, ולא בכדי. בקטע הראשון בא ניסוחו של רמד"ל ליסוד הכללי להעיון ההתלבשות: "הדברים הפנימיים מתלבשים בתוך הדברים שאינם פנימיים כמותם", והוא תואם יפה לעקרון האונטולוגי החשוב בתאוסופיה של גבאי.²⁹ ומן הקטע השני שנוטל גבאי ממשכן העדות – וזאת הפעם מעברו בלשון

Wijnhoven, 'Sefer Ha-Mishkal' [By Moshe de León]: Text and Study, Ph. D. Thesis, Brandeis University, 1964, pp. 64–65; מקור הקטע מתשובותיו של אלקאשטייל, ש' גבאי אינו מגלה, וזהו על ידי ג' שלום, 'לידיעת הקבלה בספר ערב הגירוש', תרביץ, כד (תשס"ו), עמ' 171–172, עמ' 188–190. והשוו לדבריו של ר' יהודה חייט בפירושו מנחת יהודה: מערכת האלהות, מנסובה שיה, צו ע"ב – צו ע"א. פירושו לפסוק 'זה שבתה הבית מעט' (רות ב ז) מושפע ככל הנראה מדברי רמד"ל, והשוו משכן העדות, דף 335. כן ראו דברי רמב"ן, מצודת דוד, ירושלים תשס"ג, נט ע"א, המצביע על הקשר בין דברי רמד"ל על גורל הנשמה בגיהנם ובין המאמר הנדפס בזהר חדש סט ע"א ('זוהר שיר השירים').

25 אבן גבאי (שם), קלו ע"ג. דבריו כאן קרובים ללשונו של רמב"ן, פירוש על התורה, ברא' יח א.
26 ד' כהן-אלורו אימצה את הכיוון הפרשני הייחודי הזה בבארה את דבריו הסתומים של רמב"ן, ואף העירה כי אבן-גבאי פירשם כך, בלא שהבחינה במקורם המובהק בדברי הציוני, וראו כהן-אלורו, סוד המלבוש, עמ' 30. לביקורת על הצעתה של כהן-אלורו עיינו Wolfson, 'The Secret', pp. XXV–XXVII & p. XLVI. במקום אחר מזכיר ג' גבאי עניין דומה בדיון לגבי הידיעות המלאכים. ועיינו אבן גבאי (שם), קיט ע"ד.

27 וראו אבן גבאי (שם), קלו ע"ג. בתום ההעתקה מדברי הציוני מסכם ג' גבאי: "זו היא קבלת הרמב"ן ז"ל בהשגת המלאכים וראייתם בשלש מדרגות האלה", ומוסיף: "וכן היא קבלת המאור הקדוש רשב"י ע"ה".

28 רבינו בחיי על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, א, ירושלים תשכ"ו, עמ' קעב-קעג; וראו שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 292–293. והשוו כד הקמה: כתבי רבנו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' שנו-שנו. וראו Wolfson, 'The Secret', pp. XLII–XLIII. וולפסון הצביע על ההקבלה בין דברי ר' בחיי כאן ודברי רמד"ל בספרו שקל הקודש.

29 משכן העדות, דף 69. על מקבילה זו, העיר גטשל, Meir Ibn Gabbay, עמ' 413, אשר לא הבחין כי המשך דבריו של גבאי אינם אלא מובאה אחרת ממשכן העדות. וראו ההערה הבאה.

חופשית – הוא גוזר את הכלל הבא: הדברים העליונים בהנהיגם אלו התחתונים, אינו אלא במלבוש ועל ידו משתמשים בעולם הזה מה שאין כן בשמושם בעליונים.³⁰ כלל זה הוא יסוד מוסד בתורת המלאכים של ׳ גבאי, כפי שמלמדת המבואה הבאה:

ר' מאיר ׳ גבאי, עבודת הקדש, ד כח, ר' משה די ליאון, משכן העדות,
קלז ע"א כ"י ברלין, ספרית המדינה,
Or. Quart. 833, דף 336

וכן הסוד במלאכיו ושלוחיו בדוגמא והסבה הראשונה כפי שאמרנו היא עכשיו,
ההיא מתלבשים בדברים אחרים רוחניים אפי' המלאך שהוא אש רוח לזהות בהיותו
ודקים אשר באמצעותם יושגו אל החסידים יורד לזה העולם [בשליחותו ית' מתלבש
וכי הנפשות ויכולו להתקרב אליהם ולסבלם, בלבוש אויר העולם]³¹ ונגשם בדמות גוף
בצורת בני אדם. לזמן מועט מתפשט
שליחותם פושטים הצורה ההיא ונשללים ונשלל מאותו הגוף
וחוזרים ולובשים מלאכותם ושבים אל יסודם וחוזר ליסודו כמבראשונה כי הכל מסבה
וסודם כבתחלה. אחד הם.

׳ גבאי תיכל את העקרון שמצא אצל רמד"ל בביטויים השאולים בבירור מדברי רמב"ן ומפרשיו על היראות המלאכים. ואולם העיקר הוא תפיסת התגלות המלאך כשינוי צורה הפוקד את 'הרואה', דהיינו התלבשות האדם בצורה חדשה, התפשטות ממנה בתום השליחות וחזרה ליסוד המקורי, כלומר לגשמיות. יש לשער כי רמד"ל שאל רעיון זה לתוך משכן העדות בהשפעתו הישירה או העקיפה של קטע מן 'המאמר על האצילות השמאלית' לר' יצחק הכהן, על פשיטת צורה ולבישת צורה מלאכית אצל הנביא בעת שליחותו.³² למעשה, כפי שהעיר גם גרשם שלום, ׳ גבאי עצמו הכיר את דבריו של ר' יצחק ואף העתיקם בפרק הקודם תחת הכותרת "וראיתי לקצת מחכמי האמת שקבלו מן הגאונים ז"ל".³³ מטעם זה מוצא ׳ גבאי סעד כפול ומכופל בקטע שבו פיתח רמד"ל רעיון זהה בתוך תורת הלבוש, והוא חותם בו את החטיבה העוסקת בנבואה ואת הדיון המרכזי

30 אכן גבאי (שם), קלז ע"ג. למקור הדברים, ש׳ גבאי הביאם כאן בקיצור, ראו ר' משה די ליאון, משכן העדות (שם), דף 335–336. על מקבילה זו העירה כהן־אלורו, סוד המלבוש, עמ' 29, הערה 2.

31 התוספת שבסוגריים נוספה על ידי המגיה, על יסוד ענף אחר של כתבי יד של החיבור. ועיינו משכן העדות, כ"י וטיקן, הספריה האפוסטולית, 283 ebr., דף 165א.

32 עיינו ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן: מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הוורה', בתוך: מדעי היהדות, ב, 'ירושלים תרפ"ו, עמ' צב. וראו גם idem, 'Eine kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung', MGWJ, 74 (1930), pp. 289–290. יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 366.

33 אכן גבאי (שם), קלה ע"ד (ד, כז); קח ע"ד (ג, סה).

בלבושם של המלאכים. וכך, דוגמה חשובה זו ללמד על הכלל כולו יצאה: נאמנותו הגדולה של 'גבאי המבאר שיטות המיסודות על 'קבלת רשב"י שבה ונדרשת לביאורים השגורים בכתבי רמ"ל ובכתבי מחברים שהושפעו ממנו.

ג. ר' משה קורדובירו

בכתבי ר' משה בן יעקב קורדובירו סב הדיון בלבוש בעיקר סביב היקרויותיו של הרעיון בזוהר, והוא נושא אופי עצמאי, על פי החירות הייחודית לו כפרשן יצירתי.³⁴ להתייחסויותיו הרבות לסוגיה זו כל אימת שהיא נשנית בזוהר שלפניו, קדמו דיוניו המרוכזים במסגרת תורת הנשמה ותורת ההיכלות והמלאכים בספר פרדס רמונים והוא שב וקושר בפירוש את הדיונים השונים לעקרון הרחב.

רמ"ק התנגד בחריפות לתפיסות קונקרטיות של מלבושי הנשמה, ויש להניח שעמדו לנגד עיניו פירושיהם של מקובלים שאימצו את התיאור הניאופלטוני כפשוטו ובאופן מוחשי. למשל, בביאור התמונה הזוהרית, שבה האדם אורג לנשמתו חלוק בימי חייו, הוא כותב: "אין הכונה שהמצות יעשו לו לבוש, כי הענין הזה אין הדעת מקיפו", ומציע דרך חלופית להבנת רעיון זה לפי התאורגיה המיוחדת לו.³⁵ הבנתו האלגורית נעזרת בכיווני הדימויים השגורים בקבלתו: אור וך נשפע שממנו נארג החלוק, ודימוי הבל הפה מתיקוני זוהר החביב עליו מאוד וכרוך בתפיסת הזדככות הקול, תפיסה מרכזית בתורת הנבואה שלו.³⁶ בדומה ל'גבאי, גם רמ"ק דוגל בריבוי לבושי הנשמות, התואם את תפיסת גן העדן הכפול, ומבחין בין הלבוש הנעשה "מעניני המצוה המוגשמת" ל"רוחניות המצוה" שהיא "הכוונה והרהור הלב".³⁷ בעקבות התמונה המתוארת בחטיבת ההיכלות בזוהר (ח"ב רמז ע"א), הוא כותב "שאדם ממעשיו יעשו שלשה לבושים".³⁸ האחד "המצות המעשיות

34 על יחסו של רמ"ק לספרות זוהר, עיינו י' בן-שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 328–330; ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, באר"שבע תשנ"ה, עמ' 34–42.

35 ר' משה קורדובירו, פרדס רמונים, ירושלים תש"ס, שער לא פרק ה, עמ' תעג. והשוו דבריו בהמשך, שם, עמ' תעד–תעה. על מקור זה ראו דיונו של ה' צייטלין, בפרדס החסידות והקבלה, תל אביב תש"ך, עמ' 189–190 (נדפס לראשונה ברבעון הספרותי התקופה: ה' צייטלין, 'מפתח לספר הזהר' – חלק שני: למודי ה"זהר", התקופה ט [תרפ"א], עמ' 299–300).

36 לדימוי האור הנשפע, ראו פרדס רמונים (שם); שם, לב ג, עמ' תפד. ר' משה קורדובירו, זוהר עם פירוש אור יקר, יא, ירושלים תשמ"א, עמ' קסט. לדימוי ההבל: פרדס רמונים (שם), לא ט, עמ' תעה; זוהר עם פירוש אור יקר, ד, ירושלים תשכ"ו, עמ' ה; וראו בייחוד דבריו בהקדמת שיעור קומה, בקטע שענינו תורת הנבואה וממנו בא רמ"ק לעסוק בעניין התגלות המלאכים: שם, כא, עמ' קלה. הגרעין הרעיוני מצוי בתקוני זוהר, קיח ע"א. ועיינו דיונו של י' גארב, הופעותיו של הכח במיסטיקה היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 205–209.

37 עיינו פירושו לזוהר ח"ב ר' ע"א: זוהר עם פירוש אור יקר, יא, ירושלים תשמ"א, עמ' ע; והשוו פרדס רמונים, לא ה, עמ' תעב, שם נתפרש מאמר זוהרי זה בדיון בלבושי הנשמות.

38 ר' משה קורדובירו, אלימה רבתי, כ"י ניו יורק – בית המדרש לרבנים 2174, דף 146ב (הועתק

הגשמי מות הנעשות מתנועת הגוף"; "הלבוש השני" שנעשה מהרוחניות ה"בינונית" שבמצוות, כדוגמת "הרהורי הלב במעשה המצות ודבור התורה" וכיו"ב; ולבסוף – לבוש שלישי שהוא מכנה "לבושה האמתי" של הנשמה, אך הוא נמנע מלתארו בפירוט.³⁹ מקור חשוב שהטביע חותם בשיטת רמ"ק לגבי 'לבוש הנשמות' הוא קטע מהקדמת פירוש ספר יצירה המוכר כפירוש הראב"ד, שלדבריו חיברו ר' יוסף בן שלום אשכנזי 'הארוך'.⁴⁰ עניינו של הקטע בביאור התייב השבעה-עשר מל"ב הנתיבות כ'שכל ההרגש', ויש בו פירוש ל'סוד המלבוש' כירידה מארבעת יסודות החומר במציאות ומעבר למעין 'גוף', תוך קשירת העקרון ל'שכלים הנפרדים מכת המלאכים' מחד גיסא, ול'נפשות המתים' מאידך גיסא.⁴¹ במקום אחד בפרדס רמונים משתית רמ"ק על קטע זה את משנתו הבסיסית בדבר התלבשות נשמות הצדיקים בספירת תפארת במלבושם הוך המזוהה עם גן עדן ועם ספירת מלכות, אשר במקרים נדירים מסוגלת 'לראות עולמם בחייהם'.⁴² בדיונו במראה המלאך רמ"ק אינו מעורר את המחלוקת בין רמב"ם ובין רמב"ן וממשיכו, אף שהוא מזהיר על היכרותו עם כמה שיטות המתנגדות לשיטה המימונית, אצל מחברים אשר, כלשונו, "נדחקו ... לישב ענין זה, ולא עלה בידם".⁴³ כנגד זאת, הוא נסמך על 'קבלת הרשב"י', ומציג את הכלל הנאמן גם כאן דווקא למינוח החידתי של רמב"ן: "שאפשר למלאכים להגלם ולהראות לזכי המדות והצדיקים זכי הראות".⁴⁴

במלואו ובעילום שם המחבר בידי ר' אברהם אוולאי, חסד לאברהם, אמשטרדם תמ"ה, סב ע"א-ע"ב [מעין חמישי, נהר לט].

39 למעשה, כבר בפירושו אור יקר על תקוני הזהר התייחס רמ"ק לשלושת הלבושים האלה, והצהיר על כוונתו לבאר את הדברים בס' אילמה, תוך שהדגיש ביחס למערך הלבושים השלישי והאחרון כי אלו אינם אלא בהשאלה, וראו תיקוני הזהר עם פירוש אור יקר, א, ירושלים תשל"ב, עמ' קטז.

40 כך, כידוע, הוכיח גם גרשם שלום. לשאלת זיהוי של המחבר האמתי, עיינו ג' שלום, מחקרי קבלה (א), תל-אביב 1998, עמ' 112-128; כן ראו מ' חלמיש, פירוש לפרשת בראשית לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 14-16.

41 'הקדמת הראב"ד לספר יצירה', בתוך ספר יצירה עם חמשה פרושים, למברג תר"כ, ד ע"ב; יג ע"א. ועיינו ד' לוי, 'החיבור "פירוש ל"ב נתיבות חכמה"', עבודה סמינריונית, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 9; נדפס בתוך א' בורג, 'עיונים בספר "סוד עולם" המיוחס לר' חננאל בן אברהם אבן אסקירה', עבודת גמר [מ"א], אוניברסיטת תל אביב, 2003, נספח ד. אני מודה ללידיד ד"ר עודד פורת שהסב תשומת לבי למהדורה ביקורתית זו.

42 פרדס רמונים, יב ה, עמ' קעג-קעד; והשוו שם, כז י, עמ' תלט. בקטעים אלה ובמקומות אחרים נקשרת דמותה של אסתר – כסמל למלכות – עם סגולת התלבשות הנשמה בחיים, לפי הנאמר בזהר ח"ג קסט ע"ב (דב מתיבתא). וראו פירושו למאמר זה: זהר עם פירוש אור יקר, יד, ירושלים תשמ"ו, עמ' קח-קט. בפירוש זה קושר רמ"ק את התלבשות הנשמות למראה המלאכים.

43 פרדס רמונים (שם), כד טו, עמ' תטו.

44 פרדס רמונים (שם). רמ"ק מביא את מאמר הזהר (ח"א קא ע"א) על התגלות המלאכים לאברהם בפרשת ורא: "ובשעתא דנחתין לעלמא מתלבשין באירין וביסודי דגולמין ואתחזין לבני גשא ממש בחיזו דיוקנא דלהון". רעין זה נוסח גם בספר אלימה רבתי, כ"י נץ יזק 2174, דף 292 (חלק 'עין גנים', תמר א, פרק ט). תלמידו, ר' אליהו די וידאש, חזר בקיצור על תפיסתו, בדיונו במראה המלאך. ראו ראשית חכמה, ורשה תרצ"ו, נה ע"א.

באנגלולוגיה שפיתח רמ"ק בדרישות על המלאכים נבחנות כבר דרגות שונות של התגלמותם באויר, וניכרת עוד היבדלותו משיטתם של רמב"ן ומפרשיו.⁴⁵ רמ"ק מדגיש את רוחב תקפותו של כלל הלבוש וכותב: "בין הגשמי העולה בין הרוחני היורד צריך פשיטת צורה ולבישת צורה להכלל בעולם שהם בו".⁴⁶ רוצה לומר, הלבוש נתפס כאמצעי בין הגוף הגשמי והנשמה הרוחנית, ורמ"ק קושר זאת לסגולתו של הלבוש בהרגלת נשמת האדם הגשמי למציאות הרוחנית שאליה היא מתעלה.⁴⁷ כמו כן, עליית הגשמי או ירידת הרוחני מקבילות בשיטתו להבנת הלבוש וההתפשטות כהתעבות או הזדככות של ארבעת היסודות המרכיבים את החומר לפי הפילוסופיה האריסטוטלית-הניאופלטונית.⁴⁸ התנגדותו המובהקת להגשמת הלבוש שבה ומתעוררת בקטעים רבים שבהם הוא מבדיל את עליית אליהו (וכן עליית משה) – מהתפשטות המלאכים, הנשמה או התורה.⁴⁹ וכך, למשל, הוא מבהיר בסמיכות לכלל שניסח:

ומכאן נקיש אל הנשמה בעלותה שאינה עולה כעליית מרע"ה שעלה בצורה זו ילוד אשה אלא שהיה דק, ולא כעליית אליהו שעלה גם כן בצורה זו, ולא כעליית אותם שהם חיים בגן עדן שהם בלבוש העולם הזה המזדכך, אלא עולה הויה דקה ורוחנית לעולם העליון.⁵⁰

לשיטת רמ"ק יש להבדיל אפוא את התלבשות נשמות הצדיקים, שכוללת התפשטות

45 ראו רמ"ק, 'דרישות בעניני המלאכים', זוהר עם פירוש אור יקר, יו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1. והשוו דבריו בהקדמת שיעור קומה, שבהם נזכרות מדרגות שונות של היראות המלאכים.

46 זוהר עם פירוש אור יקר (שס), יא, עמ' קסח.

47 וראו בייחוד זוהר עם פירוש אור יקר, יא, ירושלים תשמ"א: "מכל זה נעשה לבוש גשמי אור דק רוחני מעין גן עדן של מטה שהוא אמצעי בין הגוף והנשמה; אלימה רבתי, כ"י ניו יורק 2174, דף 148ב: "ובמציאות גשמי קרוב כדי שיהיה אמצעי אל הגשם ואל הרוחני, וכן כל אותו הלבוש שמתלבשים שם הצדיקים, כדי שמתוך גשמי יסתכל ברוחני להרגיל עצמם אליו" (הועתק במלואו ע"י ר' אברהם אוזלר, חסד לאברהם, סג ע"ב [מעין ה, נהר מד]).

48 כך, למשל, כותב רמ"ק במקום אחד: "הדבר הגשמי היותו עולה אל מקום הדקות יקרא ערום ויצטרך אל לבוש" – ומבאר אותו: "הנה הלבוש אין ספק שצריך שיהיה מעין המקום שהמתלבש בו אם גשמי יעלה אל הרוחני יתלבש ברוחניות קצת, ואם רוחני ירד אל מקום הגשם יתגשם קצת"; זוהר עם פירוש אור יקר, ד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 101–102 (הועתק במלואו בחסד לאברהם, ט ע"א–ע"ב [מעין א, נהר כח]). בסוגיה זו עיינו בן-שלמה, תורת האלוהות, עמ' 286–290. הדברים מופיעים כלשון מפותחת גם ב'אלימה רבתי, כ"י ניו יורק 2174, דף 290–291א (חלק 'עין גנים', תמר א, פרק ד). כן ראו Kalman Bland, "Neoplatonic and Gnostic Themes in R. Moses Cordovero's Doctrine of Evil," *Bulletin of the Institute of Jewish Studies* 3 (1975), pp. 103–128.

49 עניין 'לבוש התורה' כדימוי מרכזי בתפיסת ריבוד המשמעות בתורה מובע במקומות רבים בזהר, וראו בעניין זה ג' שלום, פקרי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 64–65; וכן ראו דיונה של כהן-אלור, סוד המלבוש, עמ' 45–49. רעיון זה חוזר ונשנה בכתביו של רמ"ק. ראו, למשל, הקדמת שיעור קומה, זוהר עם פירוש אור יקר, כא, ירושלים תשנ"א, עמ' קנח. הנ"ל, אור נערב, וילנא תרנ"ט, ח ע"א – ט ע"א.

50 זוהר עם פירוש אור יקר, יא, ירושלים תשמ"א, עמ' קסט.

מוחלטת מגופם וגשמיותם, משינוי הצורה שפקד את אליהו בדמיון חלקי לחנוך.⁵¹ הוא מנסה לקיים בדוחק את המסורת כי בשרו של אליהו הפך ללפיד אש, בדומה למסורת הקדומה מספרות ההיכלות על עליית חנוך, שבה הוא דן.⁵² הוא מחזד את ההפרש בין חנוך ואליהו: גופו של אליהו לא נהפך ללפיד אש ממש, אלא "גוף אחר נודמן לו".⁵³ השקפתו הבסיסית שבה אל ההנחה שאליהו היה "גשמי כשאר בני אדם", כלשונו, ולשם כך הוא מפרש כמה מאמרי זוהר על עליית אליהו בסערה תוך שהוא עוקר אותם מן ההבנה הפשוטה והקונקרטית. לשם דוגמה, התואר 'יתיר מבר נש אחרא' המיוחס לאלהו במאמר זוהר, שבו נמנות גם תכונות המבדילות אותו מיתר בני העולם, מתפרש על-ידי כציון מדרגה אנושית נעלה, ותו לא.⁵⁴

דעתו זו מוצגת בהרחבה בפרדס רמונים, בפולמוס עם דבריו של ר' משה די ליאון בשו"ת על עליית אליהו.⁵⁵ בשו"ת זה נסמך רמד"ל על סודות האמורים ב'סתי התורה' כדי לטעון שאליהו – שלא נזכר בכתובים שהיו לו אב ואם – זכה כבר מראשיתו למעלה על-אנושית של מלאך, והתגשמותו בבשר גם עלייתו לשמים מתבארות לפי תורת הלבוש המיוחדת לו.⁵⁶ מאמרים 'וזהררים' הנושאים תוכן דומה אכן מצויים לפנינו, ואולם רמ"ק מפרשם על אתר לפי תפיסתו האחרת כי "לומר שהיה מלאך שנתגשם, אין מי שיסכים

51 על התפשטות הנשמה מן הגוף אצל רמ"ק, ראו מ' אידל, 'ההתבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה', דעת, 14 (תשמ"ה), עמ' 68–78; זק, בשערי הקבלה, עמ' 41–42.

52 פרדס רמונים, כד יב-יג, עמ' תיא-תיד. בעניין עליית חנוך ראו גם מ' אידל, 'מסטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות', אשל באר שבע, ד (1996), עמ' 32–35. לקטע מספרות ההיכלות ראו פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1981, עמ' 4–5, 85.

53 פרדס רמונים (שם), כד יג, עמ' תיג.

54 זוהר ח"א רס ע"א. על מאמר זה ראו דיונו של ע' ישראלי, 'עלייתם של חנוך ואליהו בקבלת המאה השלוש עשרה', פעמים, 110 (תשס"ז), עמ' 31–54. הנ"ל, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר זוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 78–100.

55 פרדס רמונים (שם), כד יד, עמ' תיד-תסו. שו"ת לרמד"ל נדפס על ידי תשבי משני כתבי יד שונים. עיינו י' תשבי, 'שו"ת לר"מ די ליאון בענייני קבלה', קובץ על יד, ה (תשי"א), עמ' לו-לח. הנ"ל, 'שו"ת לר"מ די ליאון בענייני קבלה', חקרי קבלה ושלחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 69–70. קודם להבאת דברי רמד"ל בשו"ת מצטט רמ"ק מובאה אחרת וכותב: 'ומצאנו בענין הזה אל המפרשים ז"ל'. ייתכן כי גם כאן מדובר בדברי רמד"ל. השו"ת המשך דבריו בשו"ת שהרפ"ס תשבי (שם), עמ' 71–70. על כל פנים, יש להעיר כי תשובתו של רמד"ל היא ככל הנראה הקטע היחיד מחיבוריו העבריים שמופיע בכתבי רמ"ק. בשל ייחוסו של ספר השם לרמד"ל מוכיחו רמ"ק גם במקומות אחרים, אך ייחוס זה מוטענה הוא. ראו ג' שלום, 'האם חבר ר' משה די ליאון את ספר השם?', קרית ספר, א (תרפ"ד-תרפ"ה), עמ' 45–52; ספר השם המיוחס לר' משה די ליאון, מהדורת מ' אורון, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 16–18. על קטע אחר מפרדס רמונים שייחס שלום לרמד"ל, ראו ג' שלום, 'פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית', תרביץ, יט (תש"ח), עמ' 166–167 (נדפס מחדש בתוך שדים רוחות ונשמות, עמ' 80–102).

56 והשוו גם לשאלה אחרת של רמד"ל, שבה הוא מבאר את עניין ירידת אליהו כמלאך: תשבי (שם), עמ' לח ועמ' 70–71, בהתאמה. וכן פירוש המרכבה לר' משה די ליאון, מהדורת א' פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 64–65. והשוו פירוש המרכבה לר' יוסף ג'קטילה, מהדורת א' פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 54–55 ועמ' 60.

בוה".⁵⁷ ובדומה, בכמה מדיוני החשובים בהתגלמות המלאכים והתלבשותם, הוא מפרש את דברי הוזהר על התלבשותם של משה בענן ואלהיו בסערה⁵⁸ לפי תפיסת החומר שאימץ. כך למשל כותב הוא במקום אחד:

והיינו עליית מרע"ה שנתלבש דהיינו יסודותיו יזדככו ויעלו בסוד ענן, ויכנס אל מקום שנכנס, וכן אליהו יעלה ויזדכך וירד ויתעבה, ולא ממש בגשם גשמי כקודם עלייתו, מפני שמתפשט בקל ועולה, והיינו אומרו 'אתלבש בסערה' וכו', וכן הענין במטטרון שנהפך גופו ללפדי אש ... 'יתלבש בגופא' על ידי אב ואם אלעזר בן אהרן ואשתו, והיינו פנחס הוא אליהו. 'ובהוא גופא' דהיינו שהנשמה מורכבת מארבעה יסודות דקים, ואפשר שיתפשט מארבעה יסודות גשמיים מאב ואם, ויעלה בנשמה כשאר הצדיקים ... אלא אליהו בן אדם ממש גוף עולה ואינו נמנע מליד כל זמן שצריך.⁵⁹

עינינו הרואות כי פירושו חושף ויכוח מתמשך עם טענותיו של רמד"ל, שחלקן מובע, כאמור, בלשון דומה גם במאמרי זוהר. ואולם, פירושו של רמ"ק לזוהר מסייע לו לטעון כי הרעיון שמביע רמד"ל "בטל מעצמו מתוך דברי הרשב"י ע"ה".⁶⁰ ויכוח זה מאיר קו מנחה בפרשנותו של רמ"ק לספר הוזהר, אשר מתרחב כמובן הרבה מעבר לתורת המלאכים. בניגוד בולט לנסינו של ר' מאיר נ' גבאי לדחות פרשנויות שאינן קונקרטיות, מנסח רמ"ק שיטה אלגורית לעילא ולעילא הנאבכת לביסוס פרשנות מודעת לזוהר שלא 'כפשוטו'.

ד. ר' עובדיה המון

מאמרו של ר' עובדיה המון מזכירה המון מברטנורה על לבוש הנשמות הוא הנפוץ והמשפיע מבין חיבוריו. הנוסח, שנדפס כמה וכמה פעמים – בדרך כלל תחת הכותרת 'סוד חלוקא דרבנן' או 'סוד המלבוש' – קצר בהשוואה לנוסח לבוש מלכות שנשומר בכתב-יד יחיד (אוקספורד 1597), שהוא ככל הנראה אוטוגרף.⁶¹ בדומה להצעתו של משה אידל,

57 וראו גם הערותיו של תשבי (שם), עמ' לו, הערות 217-218 וההפניות שם.

58 זוהר ח"ב קצו ע"א.

59 זוהר עם פירוש אורי יקר, יא, ירושלים תשמ"א, עמ' יב. והשוו ד, עמ' ז-ה; יא, עמ' ע. בפירוש זה נזכרת כמדומני התנגדותו לדברי רמד"ל ברמז בלבד: "ואף על גב דקדמונים פירשו בדרך אחרת, זו דרך אמת". עיינו שם. וכן ראו דינו המקיף ביותר של רמ"ק בעניין עליית אליהו: תיקוני זוהר עם פירוש אורי יקר, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' מ-מה.

60 פירוש רמזנים (שם). ר' דוד לוריא, קדמות ספר הוזהר, ורשה תרמ"ז, א ע"ב, הביא דברים אלה כראיה לכך שרמ"ק סבר שדברי רמד"ל מנוגדים לזוהר ורחוקים ממנו.

61 (ס' 1715), דפים 29-49א. ראו שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 299 הערה 20; אידל, 'עיונים בשיתות', עמ' 194-195. הג"ל, 'ד' יהודה חליוה וחיבורו ספר צפנת פענח', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 139-145, וראו ביחוד עמ' 145 והערה 60 שם. ועיינו גם דבריו של המהדיר: C. Sultan, 'Le Vetement Royal et le Peregrinations de l'ame, Deux Traites Mystiques de Rabbi Obadia

השוואת הנוסחים מלמדת כי הנוסח הארוך הוא הרחבה של החיבור המקורי הנושאת אופי לקטני יותר ופחות מגובש, בעקבות הוספת חטיבות שלמות של מובאות והערות.⁶² מן הדיון בלבושי הנשמה, שניצב בראש מעייניו, הוא יוצא לדון בענפים האחרים של רעיון הלבוש וכורכם כולם באגודה, מתוך כוונתו לבאר כמה ספקות שעולות ממחלוקת המקובלים בסוגיה זו.⁶³

ר' עובדיה המון אימץ את התפיסה – שנשתרשה בקרב מפרשי סודות הרמב"ן – ולפיה כנגד היסודות הגופניים באדם, שהם 'המלבוש הראשון', מוכן ומזומן לצדיקים 'מלבוש שני' העשוי לדבריו מ'יסודות רוחניים'.⁶⁴ נקודת המוצא לדיונו היא קטע אנונימי מאת אחד ממפרשי רמב"ן. הנוסח הארוך (לבוש מלכות) מלמד כי ברבות השנים פגש המון בעוד שתי גרסאות קרובות לקטע זה, וכל השלוש נראות כנוסחאות שונות לדברי ר' שם טוב נ' גאון בספרו כתר שם טוב, הנבדלות זו מזו בפרטים.⁶⁵ על כל פנים, לפי שלושתן, במועדים מיוחדים במעגל השנה מזמן האל לצדיקים 'מלבוש שני' אוירי דק מאד" כדי להלבישם 'מלאכות' ולעשותם שליחים שיתפללו בעד הכלל.⁶⁶ לעומת זאת, בין הגרסאות השונות מתגלים חילוקי דעות בכמה סוגיות משניות, כגון השאלה המרכזית על מהותו של המלבוש השני.⁶⁷ על כל אלה נוסף עיבוד רביעי למסורת מתלמידי רמב"ן שהוא מאת מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, והוא נעזר בה כדי להציג הבחנה בין התלבשות נשמותיהם של צדיקים רגילים והתלבשותם של 'צדיקים גמורים'.⁶⁸

בנוסח הקצר של חיבורו עוקב המון אחרי הגרסה המונה כי 'המלבוש השני' מסגל לנשמה – שהיא 'רוחנית ביותר' – יכולת הכרה עצמית.⁶⁹ על פי דרכו, הוא מבקש סימוכין במאמרי זוהר לרבים מבין פיתוחיהם של מפרשי סתרי הרמב"ן. במקומות של מחלוקת בין דעת רמב"ן ודעות הזוהר, בולטת מאוד היסמכותו של ר' עובדיה המון על דבריו של ר' מנחם רקנטי.⁷⁰ למשל, בסוגיה אחת, הקשורה למספר לבושי הנשמה, מפרש

Hamon: *Édition Critique*, These pour le Doctorat Es-lettres, Strasbourg Université 1990, pp.18–19.

והשוו דברי אידל (שם).

ויעיניו ר' עובדיה המון, לבוש מלכות (מהדורת שולטאן), הקדמה, עמ' 78–81.

ר' עובדיה המון (שם), עמ' 81. לדיון במונח 'מלבוש שני' לעומת 'שני' אצל רמב"ן ומפרשיו, עיינו שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 292–293.

ראו לבוש מלכות (שם), עמ' 84–85 והערה 119; עמ' 90–91 והערה 169; עמ' 96–97 והערה 241. הגרסה השלישית קרובה לגרפס בתוך: ר' יהודה קוריאט, מאור ושמש, לג ע"א. ויעיניו גם אידל, 'נשמת אלוה', עמ' 349–350. גרסה זו הועתקה גם על-ידי ר' יוסף שלמה רופא (היש"ר) מקנדיה, מצרף לחכמה, אודסה תרכ"ה, נ ע"א-ע"ב.

ויעיניו שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 293.

על הקשר בין רעיון 'הלבוש השני' אצל הרמב"ן ותפיסת הגוף ה'אסטרלי', ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 377–378; אידל, 'נשמת אלוה', עמ' 353.

ר' עובדיה המון, לבוש מלכות, עמ' 94–95. ויעיניו ר' יצחק דמן עכו, מאירת עינים, מהדורת ע' גודלריין, ירושלים תשמ"ד, עמ' מח.

ר' עובדיה המון (שם), עמ' 84.

בעניין זה ראו גם E. R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, p. 111.

המון את דברי הזוהר על גורלם של שלושת חלקי הנפש לאחר המיתה, לפי הנחת קיומם של שלושה לבושים שונים. לצורך כך הוא נדרש בין השאר לדברי רקנטי בפירושו לפרשת בראשית, שגם בהם הועתקו דברים מס' משכן העדות לרמד"ל, אך כאמור – בעילום שמו.⁷¹ לאחר עיון בקטע אחר מִשַׁל רמד"ל, הפעם בתיווך דברי רקנטי על פרשת וישב,⁷² ולאחר מובאה מספר המשיב בעניין התגשמות המלאכים ברדתם למטה, הוא מגיע למסקנה המיישבת את האמונה במלבוש אחד עם התפיסה של שילוש המלבושים:⁷³

ולכן כל אחד⁷⁴ יש לו לבוש בפני עצמו; והלבוש ההולך באיזו שליחות ונראה לבני אדם אינו רק לבוש הנפש לבד, ובוה הוא משוטט בעולם. אבל לבוש הרוח ולבוש הגשמה אינם יוצאים בו מאותו המקום אשר הם עומדים.⁷⁵

ככל הנראה, נמשך הוא בסוגיה זו אחר מאמר יחידאי בזוהר שבו אכן מתוארת תמונה משולשת של לבושים, אם כי קשה להולמה עם מאמרים רבים אחרים, כמו גם עם דבריו המפורשים של רמד"ל שהמון עצמו שאב מהם מכלי שני.⁷⁶ יציר כלאיים זה נובע אפוא מן המאמץ להתאים את שיטותיהם של מקובלים שדעותיהם שונות, לאלה הנגלות מן הזוהר כפי שנתגלגל לידיו.

תופעה דומה מזדקרת אל העין בדיוניו של המון בהתלבשות המלאכים. גם הפעם הוא מתבסס על דברי רמב"ן בריש פרשת וירא ועל דברי מפרשיו, כדי להדוף את טענותיהם של פילוסופים יהודיים בני המאה הארבע-עשרה, שהחזיקו בפירוש המיימני.⁷⁷ גם מהלך הדיון בדברי רמב"ן צמוד אצלו כמעט לגמרי למהלכו של רקנטי, שדבריו בפרשה זו הם אחת הדוגמאות המרתקות ביותר להידרשותו לדברי רמד"ל.⁷⁸ המעיין בזהירות בפירושו

71 ר' עובדיה המון (שם), עמ' 108–109. ועיינו ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה, כא ע"ב. והשוו ר' משה די ליאון, משכן העדות, דף 358–359א. על העתקתו זו של רקנטי, עיינו שלום, פרקי יסוד, עמ' 360 הערה 9; אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, עמ' 100 הערה 100.

72 ר' עובדיה המון (שם), עמ' 110–111. ואולם המהדיר לא השגיח במקורה של מובאה חשובה זו. עיינו ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה, נ ע"ב. השוו משכן העדות (שם), דף 34א.

73 ספר המשיב מכונה אצלו 'ספר המראות למגיד'. על אודות זיהוי זה, ראו אידל, 'עיונים בשיטתו', עמ' 191. בהקשר זה נזכרת גם היכרותו של רמ"ק עם החיבור בכינוי 'ספר המדבר על פי מגיד'.

74 דהיינו, כל חלק מחלקי הגשמה.

75 ר' עובדיה המון (שם), עמ' 111–112.

76 שם, עמ' 112–113. המון מעתיק כאן מזהר ח"א רכד ע"ב. פירושו מגלה קרבה לביאור שביכר ר' שמעון אבן לביא, בפירושו כתם פז. וראו בעניין זה ב' הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, עמ' 157–159.

77 שם, עמ' 87. המון מונה את לוי בן אברהם וחיבורו לוית חן. ועיינו לוי בן אברהם, לוית חן: איכות הנבואה וסודות התורה, מהדורת ח' קרייסל, באר-שבע 2007, עמ' 652–659; וכן את ר' יהודה אלכרסני וחיבורו ארון העדות שעודנו מצוי בכתבי יד. וראו ר' יהודה אלכרסני, ארון העדות, כ"י ניו יורק בהמ"ל 2501 (ס' 28754), דף 312–313.

78 ר' עובדיה המון (שם), עמ' 87–89. וראו הערה 125 מאת המהדיר. ועיינו ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה, לה ע"א–ע"ב. השוו משכן העדות (שם), דף 36א–ב. ועיינו Scholem, 'Eine kabbalistische Erklärung', p. 288 n. 4; אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, עמ' 100 הערה 100.

של רקנטי על אתר ימצא כי על גבי דברי רמב"ן על התורה ועיבוד מתוחכם של דבריו בשער הגמול, פונה רקנטי להכרעה ברורה כרמד"ל במחלוקתו עם רמב"ן, תוך הסוואה מוחלטת של המקור ובחיבור ישיר של דבריו למאמרי זוהר.⁷⁹ בעקבות זאת מקבל המון את 'עקרון הפעולה' הרחב של הלבוש שניסח רמד"ל בס' המשקל,⁸⁰ בשקל הקודש⁸¹ ובמשכן העדות, והתלבשות המלאכים מובנת כמקרה אחד הקשור להתלבשות הנשמות: "כי כל דבר רוחני היורד למטה לא יפעול זולת בהתלבשם מלבוש דוגמת הנשמה בבואה בעולם השפל".⁸²

לכך מצטרפת היסמכותו על ביאור 'סוד המלבוש' בפירוש ספר יצירה המיוחס לראב"ד, שכבר הוזכר לעיל, שגם בו כאמור נקשרים מלבוש המלאכים ולבוש הנשמות.⁸³ זה המקום להעיר על שימוש של המון בחומר על הנשמה והמלאכים שמקורו באשכנז, ושאותו ליקט במישרין או ממקור אמצעי והסמך לדעות שהוא מביא מן הזוהר, כדוגמת המסורות מחסידי אשכנז על הסתרת שמות המלאכים⁸⁴ ועל שיטוט נשמות המתים בעולם בזמנים ידועים.⁸⁵ לעניות דעתי, בהידרשותו למסורות אלה טמונה קרבה רעיונית שתוכל להאיר גם את תולדות הרעיונות האלה במאה הי"ג.⁸⁶

- 79 בסוגיה זו השוו דבריו של אידל (שם), עמ' 100–101.
- 80 ספר המשקל (מהדורת ויינהובן), עמ' 56.
- 81 שקל הקודש, עמ' 28–30. וראו הערותי החשובות של המהדיר במהדורת התרגום: C. Mopsik, *Le Sicle du Sanctuaire: Moïse de Léon Chéqel ha-Qodesch*, Paris 1996, pp. 132–138. וראו גם דבריו של רמד"ל בספר הרמון: E.R. Wolfson, *The Book of the Pomegranate, Moses De Léon's Sefer Ha-Rimmon*, Atlanta 1988, pp. 403–404.
- 82 ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה, לה ע"א. וראו ר' עובדיה המון (שם), עמ' 88–89. והשוו דברי רמד"ל בס' משכן העדות, דף 336 (כן ראו הקטע שהועתק לעיל מכ"ו ותיקן 283 של חיבור זה).
- 83 ראו לעיל הערה 41.
- 84 ר' עובדיה המון (שם), עמ' 89. המון מציין את מקור הדברים בספר חסידים והם מצויים בחטיבה האחרונה של ספר חסידים (מהד' בולוניה), המוכתרת במילים 'ספר חסידים אחר' והכוללת למעשה מסורות מאוחרות יותר מאת ר' אלעזר מורדס ברובן. ראו ספר חסידים, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז, עמ' תקעב (ס' תתשנ). בסוגיה זו עיינו ספר חסידים: על פי נוסח כתב יד אשר בפארמא, מהדורת יהודה הכהן ויסטינצקי, פרנקפורט ע"נ מין, תרפ"ד, עמ' יד; I. G. Markus, 'The Recensions and Structure of *Sefer Hasidim*', pp. 136–140. מקבילה רעיונית מצויה גם בחטיבות המוקדמות של ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי, עמ' 74 (ס' קצג).
- 85 ר' עובדיה המון (שם), עמ' 108. וראו ספר חסידים (מהדורת מרגליות), עמ' שיא ועמ' שיג–שיד (ס' תנב, תנב–תנז); וכן: ספר חסידים (מהדורת ויסטינצקי), עמ' 378, ס' תתתשנב.
- 86 בוקשר זה יש להזכיר, למשל, את השימוש בתופעה המאגית של 'שרי בוהן' בדיוניו של רקנטי ב'סוד המלבוש', אשר הועתקו אצל המון בקטע מפרשת וירא. לציון הדברים אצל רקנטי, ראו אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, עמ' 113–115. למקורו של הדיון בחכמת הנפש לר' אלעזר מורדס, עיינו י' דן, 'שרי כוס ושרי בוהן', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 359–369. פרשן אחר שהצביע על המקבילות הרעיוניות של רעיון המלבוש בספרות חסידי אשכנז הוא ר' מנחם ציוני, אשר בדיונו במלבוש בפרשת וישב מזכיר את מוטיב ריח הגוף המתלבש בריח מלבושיו של האדם לאחר מותו. לשאלת הקשרים בין ר' מנחם ציוני וספרות חסידי אשכנז, עיינו H. Laura, *'The Ashkenazi Kabbalah of R. Menahem Ziyoni'*, Ph.D. Dissertation, University of Copenhagen 2005. הרעיון כולו מוכר

כמדומני, לבד מן הערך הביבליוגרפי שבריכוז המסורות השונות על ה'לבוש' שהותיר בידינו המון, שהיה בצפת בשנות השבעים של המאה, עשויה להיות בו תרומה לבירור המגמות הנפוצות בפרשנות ה'לבוש' במרכז הקבלי החשוב בתקופה זו.⁸⁷ בין אלה יש להדגיש שתיים: המבוכה סביב פרשנויות שאינן מתיישבות על נקלה עם דברי הזוהר; והעניין המרתק במסורות 'גילוייות' בפירוש סוגיה זו בעזרת חיבורים כמו ספר המשיב.

ה. סיכום והערה על 'סוד המלבוש' בקבלת האר"י

דבריהם של שלושת חכמי הקבלה שנידונו כאן, שנכתבו בסביבות השליש האמצעי של המאה השש-עשרה בלא שנמצאה ראייה לקשרים ספרותיים ביניהם, מספקים מבט מרתק לדיון בנושא מרכזי במחשבת הקבלה, שעלה לראשונה על פני השטח בראשיתה בימי הביניים. התמקדתי כאן בהתלבשות הנשמות, בלבושי המלאכים ובעוד כמה נושאים המסתעפים מהם, שגם הם כאמור אינם ממצים את רוחב השימוש ב'עקרון הלבוש'.

ר' מאיר אבן גבאי לימד את תורת הלבוש הזוהרית תוך בחינתה אל מול שיטות שקדמו לה, השפיעו עליה או נמצאו עמה במחלוקת, והן כדאיות לשיטתו רק במקומות שהן הולמות אותה. אין הוא מסתייג מדחיית דעות מ'קבלות' אחרות, כל אימת שהן סוטות מקבלת המאור הקדוש רשב"י, וזאת לצד ויכוח מעמיק עם תוכן הטענות. בדיון על המלבוש נשמע נ' גבאי לשיטתו המפותחת של רמד"ל, שמגיעה אליו בדרך ישרה וגם דרך מקורות ממצעים, והוא רואה בה שוב ושוב תנא דמסייע לשיטה הנלמדת מן הזוהר. כעבור כמה עשורים, ביקש ר' עובדיה המון – שקיבץ עשרות מקורות שונים בסוגית הלבוש – לקיים את עקרונות היסוד של תפיסת רמב"ן בסוגיות לבושי הנשמה ולבושי המלאכים, כך שלא תעמודנה בסתירה גלויה לדברי הזוהר. לצורך כך עיין בפירושים רבים לסודות רמב"ן, ועל פי שיטתו התאימן לשיטות הזוהר, במידה רבה בעזרת המהלכים של ר' מנחם רקנטי, השעונים בכמה וכמה מקרים על כתבי רמד"ל.

כיוון שונה נמצא בכתביו של ר' משה קורדובירו, שהחזיק בדעות מיוחדות אשר השפיעו על פרשנותו הייחודית לזוהר. התלבשות הנשמה ומלבושי המלאכים מתבארים בעזרת תאוריה רחבה על מעבר בין דרגות המציאות בדרך של זיכוך והתעבות, הכל לפי תמונת העולם התאוסופית הייחודית לו. מאמרי זוהר רבים נעקרו מפשטם על ידי רמ"ק, וכדרכו במקומות רבים, המיר את ההבנות המוחשיות בדרכים התואמות את שיטתו. דין ודברים עם כתבי רמד"ל לא פסח גם על משנתו, ובסוגיה עקרונית אחת שב והציג פירוש חלופי למאמרי הזוהר, כדי למתן דעה אחת בתורת המלאכים הזוהרית.

הופעתו של 'סוד המלבוש' נידונה כאן בעיקר בזיקה לאסכטולוגיה של הנפש, להתגלות המלאכים ואף לנבואה. אצל שלושת המחברים בולטת מאוד ההבחנה בין מופעיו השונים

מ'ספר חסידים אחר' הנזכר (ס' תתשכט) ומס' חכמת הנפש לר' אליעזר מזורם: ספר חכמת הנפש, צפת תרע"ג, ה' ע"ב – ו' ע"א.

87 מקורות מעניינים בקבלת צפת הדנים בלבוש הנשמה נמנו אצל שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 299 הערה 20; וכן אצל ד' תמר, 'עוללות צפת', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 112–113, הערה 14.

של 'עקרון הלבוש', לצד הצבעתם על המכנה המשותף. דומה כי הבחנה זו עתידה להיטשטש ולהיעלם כעבור דור או שניים, בכתביו של ר' חיים ויטאל תלמיד האר"י.⁸⁸ לבד מן העיסוק ב'עקרון ההתלבשות' בתורת האצילות הלוריאנית, נמסרו משמו דברים המגלים התעניינות בלבוש הנשמות גם כחלק מתורת הנשמה ותורת ההתגלות.⁸⁹ תחומים אלה העסיקו את האר"י ואת תלמידו, גם אם לא זכו למעמד מרכזי בכתביו בקבלת האר"י.⁹⁰ בהתייחסו ל'תורת המלבוש' בספר עץ חיים ניכרת התקבצות של כמה רעיונות שונים לתפיסה אחת שעניינה המרכזי השגת התגלות:

ונחזור לענין המלאכים כי גם הם חומר וצורה אלא שחומרם זך מאוד ונקרא כבוד נברא של המלאך ונקרא אישים אך צורתן נקרא מלאך וזכי הנפש יכולין לראות דרך מראה את המלאך בהיותו מלוּבש במלבוש שלו הנ'ל וזה סוד י'ירא והנה שלשה אנשים.⁹¹ ואין זו נבואה רק שהשיג בראיית נפשו המשכלת את נפש

88 בהקשר זה ראוי להזכיר את 'תורת המלבוש' כלבוש הנרקם מהאותיות הקדומות בתורת הצמצום המצויה בכתביו של ר' ישראל סרוג, וכנראה מקורה כבר במקובלי ירושלים במאה ה'ט"ו ושורשיה בקבלה הנבואית של ר' אברהם אבולעפיה. לדיון בסוגיה זו, ראו ג' שלום, 'ישראל סרוג – תלמיד האר"י', ציון, ה' (ת"ש), עמ' 230–232; מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות האדם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, א–ב (תשמ"ד), עמ' 46–47; הנ"ל, 'בין קבלת ירושלים לקבלת ר' ישראל סרוג (המקורות לתורת המלבוש של ר' ישראל סרוג), שלם, ו' (תשנ"ב), עמ' 171–173; הנ"ל, 'חנוך – תופר מנעלים היה, קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 273–274; י' גארב, 'קבלתו של ר' יוסף אבן צייאח כמקור להבנת קבלת צפת', קבלה, 4 (תשנ"ט), עמ' 276; ר' מרוז, 'אסכולת סרוג: היסטוריה חדשה', שלם, ז' (תשס"ב), עמ' 151–193. תורה זו מייצגת מופע אחר של רעיון הלבוש במחשבת הקבלה, אשר כמעט ואינו קרב לתורת 'לבוש הנשמות'. אך ראו מ' אידל, 'ר' נתן בן סעדיה חראר, בעל ספר "שערי צדק" והשפעתו בארץ-ישראל, שלם, ז' (תשס"ב), עמ' 55.

89 בעניין מקומו של עקרון הלבושים בתורת האצילות, ראו בייחוד ר' חיים ויטאל, עץ חיים, ירושלים תשכ"א, א, עמ' קפ: "כל עליון וגבוה מחבירו הוא מלוּבש בתחתון כדי להאיר בו ולהחיותו". והשוו חיבור אחר המיוחס לרח"ו: 'שערי קדושה', ירושלים תרפ"ו, עמ' מ, בדיון על השגת רוח הקודש: "כי העליון מחבירו מתלבש תוך התחתון ממנו כנשמה לגוף". בנושא זה, עיינו י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תש"ב, עמ' קי–קיג.

90 וראו דבריו של יש"ר מקנדיה, אשר בחיבורו מצרף לחכמה, ככל הנראה מן העשור השלישי של המאה ה'י"ז, הכיר את מקומו של רעיון הלבוש במערכת האצילות הלוריאנית, בלא שהזכיר שימושים אחרים בו. יש"ר מראה כיצד עקרון המיצוע האפלטוני של ה'לבוש', הפך בקבלת האר"י לעקרון מפתח בהסברת תיקון הפרצופים כך שיוכלו לסבול את האור העליון הרב והעצום. יוסף שלמה רופא דלמדיגו, מצרף לחכמה, נד ע"א (ושם מביא הוא דברים מ'קבלת האר"י' הקרובים בנוסחם להפניה לעץ חיים הנזכרת בהערה הקודמת). לעומת זאת, בספרו האחר גובלות חכמה, שנדפס באופן מסורתי בסמיכות לחיבורו הנזכר בחיבור תעלומות חכמה, הוא מציג את 'תורת המלבוש' שאותה קיבל מאת ר' ישראל סרוג, וראו לעיל הערה 88. בנושא זה, עיינו I. Brazilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo* (Yashar of Candia), Leiden 1974, pp. 113–115; M. Idel, 'Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century', *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (1987), pp. 179–180. לדיון במידת תפוצת קבלת האר"י בזמנו ומקומו של היש"ר, עיינו מ' אידל, 'אחד מעיר ושנים ממשפחה', פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 14–15.

91 ברא' יח ב.

המלאך עצמו. וכן הרואים את אליהו ושאר נשמות הצדיקים כעין רבינו הקדוש בכל ליל שבת וכיצא אינו אלא ע"י התלבשות בחלוקת דרבנן שלו.⁹²

לפנינו דוגמה מובהקת להסרת המחיצות שהפרידו לפנים בין התחומים השונים בתורת המלבוש, אשר מחברים קודמים במאה ה"ז נמנעו ממנה.⁹³ ואולם, במובאה זו מעץ חיים אגד רח"ו יסודות מהמסורת הפרשנית הענפה לתפיסת היראות המלאכים של רמב"ן: מחד גיסא – רעיון התלבשות הנשמה ב'חלוקת דרבנן' והיראות הצדיקים; ומאידך גיסא – מוטיבים של התגלות המלאך או גילוי אליהו.⁹⁴ מה מקורו של שילוב רעיוני זה? דומני שאפשר להציע תשובות שונות בדבר.

אפשר להציע כי מדובר בחידוש לוריאני שצמח על רקע פירוש ייחודי ויצירתי למאמרי זוהר בעניין הלבוש. ראה לכך נשתמרה לפנינו בשמועה שהעתיק ר' שמואל ויטאל בשתי נוסחאות שונות ונדפסה בשער מאמרי רשב"י: האחת – כביאור כללי של התגלויות צדיקים בדמות אנושית בזוהר ובתיקוני זוהר, ובמרכז 'סבא דמשפטים';⁹⁵ השנייה – כפירוש לסיפור ר' אלעזר, ר' אבא וה'טייעא' שהיה מחמר אחריהם, הנדפס ב'הקדמת ספר הזוהר'.⁹⁶ בשני הנוסחים נזכרת התלבשות הצדיק – המתגלה לאדם כדי לגלות לו רזי תורה – ב'חלוקת דרבנן'; ובשניהם נקשר הרעיון להתלבשות מלאכי אברהם.⁹⁷ במסורות פרשניות אלה יש אפוא כדי לסייע בקביעת מקורה של התפיסה בפרשנות יוצרת של האר"י שביקשה להעמיד יסודות שונים בתורת המלבוש על עקרון התגלותי אחד.

לפי אפשרות שנייה, יש לייחס את מקור האגד הרעיוני בעץ חיים לספר המשיב או לחיבור שהושפע ממנו, שבו כבר מופיע עידוב בין התלבשות המלאכים, לבוש הנשמות והתגלות אליהו או הצדיקים לשם מסירת סתרי תורה.⁹⁸ על פי הצעה זו, הפך היסוד הזה – שמקורו הספרותי היה מוכר הן לרמ"ק הן לר"ע המון (שהביא ממנו בצורה מוגבלת בלבד⁹⁹) – לרעיון מוביל בתורת המלבוש גם אצל האר"י ותלמידו, אשר הקנו לו גוונים מיוחדים משלהם.

92 ר' חיים ויטאל, עץ חיים, ב (נ ח), עמ' תג.

93 הימנעות דומה מצויה גם בחיבור שערי קדושה המיוחס לרח"ו, המוקדש לסוגיית ההתגלות והנבואה, שבו נזכרים לבוש הנשמה ו'חלוקת דרבנן' בתוך ההקשר הרגיל בתורת הנפש. ראו שערי קדושה, עמ' א.

94 לכך השוו הצעתה של רותית מרוז, כי 'חלוקת דרבנן' בקבלת האר"י "אין שום משמעות לגבי אופן קיומן של הנשמות בגן עדן". ר' מרוז, היבטים בתורת הנבואה הלוריאנית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 28–29.

95 ר' חיים ויטאל, שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, יג ע"א.

96 ר' חיים ויטאל (שם), יג ע"א, על זוהר ח"א ו ע"א ('הקדמת הזוהר'). ועיינו הערת ג' שלום שנדפסה בתוך שדים רוחות ונשמות, עמ' 236, סעיף 6.

97 והשוו (שער מאמרי רשב"י) ושער מאמרי רד"ל, ירושלים תשי"ט, י ע"א.

98 רעיון זה מצוי בקטע מספר המשיב שהעתיק ר' עובדיה המון, לבוש מלכות, עמ' 114–116. השוו דברי אידל, 'עיונים בשיטתו', עמ' 229–243, אשר דן בקטע זה ובוחן את השפעותיו על קבלת צפת. כן

ראו idem, 'On Mobility', p. 165.

99 ראו לעיל הערה 73.

אפשרות אחרת היא כי רח"ו נתלה כאן בקטע רב עניין שאותו העתיק – בלא ציון המקור – מקונטרס עשרים וארבעה סודות, שנתחבר ככל הנראה על ידי ר' יוסף אנג'לט.¹⁰⁰ העתקתו זו מצויה בשני כתבי יד – כ"י הספרייה הבריטית Or. 9167 וכ"י הספרייה הבריטית Add. 19788 (מרגליות 749) – לפני חיבור לקטני של רח"ו 'בענין השגת האדם', אשר זוהה בטעות כחלק מן השער הרביעי בספר שערי קדושה לרח"ו.¹⁰¹ יש לציין כי קשה לקבוע את מידת זיקתו של הקטע (אשר נדפס כאן בשלמותו בנספחות¹⁰²) ללקט של רח"ו, משום שהוא נבחן ממנו בתוכן ובצורה.¹⁰³ מכל מקום, קטע זה משקף מגוון רעיונות מתולדות הדיון ב'מלבוש' בראשית הקבלה בספרד, ומן המסורות השונות נשזרת תמונה חרדה ויצירתית. אפשר להבחין בו בנוכחותם של דברי מפרשי הרמב"ן על התלבשות הנשמה לאחר מותה, ובמרכזם דיונו של ר' יצחק דמן עכו בהתלבשות יעקב אבינו.¹⁰⁴ לצד זאת, משוקעים בדברים רעיונות מקבלת הזוהר ובצדם פיתוחים שנמצאו בכתבי רמד"ל, בעיקר בסוגית גורל הנפש קודם למיתה ולאחריה וכן

100 ליהוי החיבור, ראו מ' אידל, 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', משיחיות ואסכולוגיה, צ' ברוס (עורך), 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 264 הערה 46; י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח [=ספר הזוהר ודורו], (תשמ"ט), עמ' 65 הערה 293. לשאלת זמנו של החיבור, עיינו א' פליקס, פרקים בהגותו הקבלית של הרב יוסף אנג'לט, עבודת גמר לקראת התואר השני, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 14.

101 כך אפשר להיווכח בבירור כבר בכתב־היד השני הנזכר. לעומת זאת, 'סוד המלבוש' (ועמו קטע נוסף שכותרתו 'ענין ההשגה') חסר מכתב־היד השלישי והאחרון שבו נשתמר הלקט של רח"ו, כ"י מוסקבה גינצבורג 691, שם הועתק לקט זה כהוויתו בתורת החלק החסר בשערי קדושה, לאחר שלושת חלקיו הראשונים של הספר. להצגה מפורטת של טענה זו, עיינו א' בראש, "'החלק הזה הרביעי לא בא להעתקה ולא להדפסה": לבעיית זיהוי של החלק האחרון בספר "שערי קדושה"', עלי ספר, כג (תשע"ג), עמ' 37–49.

102 הקטע בהעתקת רח"ו נדפס (ככל הנראה מכ"י הספרייה הבריטית, Or. 9167) בספר כתבים חדשים מבינינו חיים ויטאל בהוצאת ישיבת 'אהבת שלום', ירושלים תשמ"ח, עמ' כג. סעיף כ; ושוב ע"י הרב אמנון גרוס, שערי קדושה השלם, תל־אביב תשס"ה, עמ' קפח–קפד, סעיף כ (על יסוד היכרות עם כתב־יד אחר, הנזכר להלן הערה 112). בשני הדפוסים (ובמאותר בעקבות קודמו) נסדר הקטע שלא במקומו המקורי בכתב־היד וכן הוכתר כסעיף כ'. לדיון מפורט בעניין זה עיינו בראש (שם).

103 בלקט זה, על פי רוב, באות המובאות הרבות מחיבורים מוקדמים בציון מקורם. בדברי הפתיחה ללקט (דף 335) מציין המחבר כך: "אני הצעיר חיים חיברתי בחיבור זה ליקוטין כל אשר מצאתי מפורסם בענין השגת האדם בג' מיני השגות הקטנה שבהן היא החלום. השניה היא לדבר עם אליו וז"ל הג' היא העליזנה שבהן היא התלבשות רוח הקודש". רח"ו מונה כאן שלושה מיני השגה בלבד, לעומת חמש הדרכים המוכרות מס' שערי קדושה, ועמקן התגלות נפשות הצדיקים והתגלות מגיד. וראו שערי קדושה, הקדמת מזהר"ו זלה"ה, עמ' 3 (בלתי־מוספר); וכן ראו הקדמת החלק הרביעי (החסר) בעמ' סב. הבדל מהותי זה הוא אחת הראיות לזמן חיבורו של הלקט בשלב מוקדם יחסית בפעילותו של רח"ו. ועיינו מרוז, 'היבטים בתורת הנבואה', עמ' 94–95.

104 מפרש אחר שאותותיו עשויים להימצא בקטע זה, הוא ר' שם טוב בן גאון, שדבריו על התלבשות נשמות המתים כדי להתפלל בעד החיים היו מוכרים גם לרח"ו בעת שליכת דברים ממקובלים ראשונים לתוך הלקט הנזכר לעיל. רח"ו העתיקו בתיווך 'חיבור אחד אשר ביאר האילן של עשר ספירות, שכתב 'ועתה אבאר לך סוד המלבוש'', וראו כ"י הספרייה הבריטית, Or. 9167, דף 446. לשונו של הקטע קרובה ללשון הגרסה השלישית מבין אלה שהעתיק ר' עובדיה המון. ראו לעיל הערה 65.

דבקות הנשמה.¹⁰⁵ ידועה לנו היכרותו הישירה של רח"ו עם דברי רמד"ל בסוגיה זו בספרו משכן העדות, אשר מתבהרת גם היא מן הלקט העשיר שהותיר.¹⁰⁶ הוא העתיק שם כמה קטעים מרכזיים מספר זה שעניינם 'לבושי הנשמות', מחד גיסא, ותפיסה ייחודית של דבקות באמצעות התלבשות הנשמה, מאידך גיסא.¹⁰⁷

עקרו של דבר: הדברים שהעתיק רח"ו מ'כ"ד סודות' מציגים מיוזג ברור של 'לבוש הנשמות' באסכולוגיה של הנפש (בגרסאות שהנחילו מפרשי הרמב"ן) עם תפיסה מפותחת של דבקות והתגלות דרך התלבשות הרוחות.¹⁰⁸ צירוף זה עשוי היה ליתן אותותיו בשלב המוקדם בעיסוקו של רח"ו בענייני השגה והתגלות, שבו שאב בעיקר מן היצירות החשובות של 'קבלת הספירות' הספרדית המוקדמת, וזאת בדומה למחברים האחרים שדבריהם נידונו כאן.¹⁰⁹

על כל פנים, נראה כי בשלב מאוחר יותר זנח רח"ו את השיטות הללו ופנה לסוגים אחרים של קבלה גילויית ונבואית, שהשפיעה יותר ויותר על עיצוב תורת הנבואה שלו. בשלב הזה בולטת פנייתו אל הקבלה האקסטטית ותורת צירופי האותיות של ר' אברהם אבולעפיה, כפי שמלמד כידוע הקטע ששרד מן הלקט שזוהה כחלק הרביעי והאחרון בשערי קדושה.¹¹⁰

שלוש ההצעות שהועלו כאן, אינן מוכרחות כמובן להכחיש זו את זו. אדרבא, ייתכן שהן מסייעות בשרטוט ההיסטוריה הרעיונית של ר' חיים ויטאל, תוך קשר לחקר הרעיונות בקבלה הלוריאנית. ואולם, בלא קשר לשאלה חשובה זו, כמדומה שניצב לפנינו פרק אחד במסכת הפרשנות היוצרת של האר"י, שייוחדה בולט גם בהשוואה למחברים המוקדמים שדבריהם נתבארו במחקר זה. אט אט, כעבור כמה דורות, קנתה לה פרשנות זו בכורה בזרמים שהושפעו מכתבי רח"ו בקבלת האר"י, לעתים תוך עימות עם שיטות אחרות שנולדו במרוצת המאה השש-עשרה.¹¹¹

105 ועיינו לעיל הערות 130–138 והערה 148.

106 כ"י הספריה הבריתית, Or. 9167, דף 45א.

107 עניין מיוחד יש בהדרשותו של אנג'לט לחיבור אורחות חיים – או צואת ר' אליעזר הגדול – אשר זוהה על ידי ג' שלום כחיבור מ'חוג ספר הזוהר'. וראו ג' שלום, דברים בנו, תל אביב תשל"ו, עמ' 273–275; ולהלן הערה 147.

108 והשוו דבריו של ג' שלום בעניין השפעתה של תפיסת הגוף האסטרלית מאת ר' יוסף אנגילינו (=אנג'לט) על מקובלי צפת ותלמידיהם: שלום, פרקי יסוד, עמ' 378.

109 וראו בעניין זה מרוז, 'היבטים בתורת הנבואה', עמ' 113.

110 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd revised edition, New York 1954, pp. 121–122; ר"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 76–77. י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975, עמ' 217. L. Fine, 'Recitation of Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital', *REJ*, 141 (1982), p. 189. מ' פכטר, 'ראשית צמיחתה של ספרות המוסר הקבלית בצפת במאה השש-עשרה', תרבות והיסטוריה (תשמ"ז), עמ' 88 הערה 76. כן ראו בר-אשר, "החלק הזה", עמ' 38–39, הע' 13.

111 ועיינו לדוגמה הערה 90 לעיל.

נספח: 'סוד המלבוש' שהעתיק ר' חיים ויטאל מ'כ"ד סודות'

'סוד המלבוש' הועתק כאן מכ"י הספרייה הבריטית Or. 9167, דף 334–335, המאה הי"ז, כתיבה מזרחית (ס' 6602). בדף 334 באה הערת המגיה בין השיטין: "וגם סוד המלבוש וכו' עד הסוף ... הועתק מכ"י מהרח"ו ז"ל" שהיא המקור הקדום ביותר הקושר את הקטע ללקט של רח"ו הנזכר לעיל.¹¹² השוואתו לכתב-היד הנדפס כאן מגלה כמה הבדלים המסתברים כשיבושי העתקה והשמטות.¹¹³ ציינתי כאן חילופי נוסח לטקסט המקורי בחיבור עשרים וארבעה סודות כל אימת שמדובר בשינוי המשמעות, בעזרת כ"י פירנצה – לודנציאנה PLUT. II13/41 (ס' 17803), דף 221–222א (להלן: כ"י פ'). כמו כן, הערתי על מראי מקומות מהם ככל הנראה נטל המחבר, אשר יש להם חשיבות רבה לחקר מקורותיו הרעיוניים בקבלה המוקדמת.

סוד המלבוש אחר שנתלבשה¹¹⁴ הנשמה בזה הגוף בעוה"ז כאשר¹¹⁵ תצא ממנו¹¹⁶ בעת פטירתה אז¹¹⁷ חוזרת ומתלבשת במלבוש יקר כדוגמת זה הגוף אירי ספירי. ויש מתלבש כאלהו ז"ל¹¹⁸ מלבוש¹¹⁹ רוחני קיים אחר שנתפשט מאדרתו¹²⁰ ונראה לזכי הלב. ויש שאינו נראה אלא לזכי הרוח ובהיות הנשמה באלומות¹²¹ ובתוקפה והסוד ושכבתי עם אבות¹²² בגופא ברוחא. וסוד גוף זה הוא יסוד המלבוש הנמשך מרוח העליון. וזהו יעקב אבינו לא מת¹²³ כי התלבש במלבוש יותר שלם על שהיתה מטתו שלימה¹²⁴.¹²⁵ וענין זה תבין מיהושע שהיה

112 הקטע הועתק גם בכ"י הספרייה הבריטית Add. 19788, קטלוג מרגליות 749 (ס' 5003) מן המאה הי"ח, ולפניו העיר המעתיק (או מסדר כתב-היד) "עוד זה מצאתי מכתבת ידי הרב המקובל זקני זלה" (דף 14א).

113 לתיאורו ותיאורכו של כתב-היד, עיינו י' אביב, "קבלת האר"י, ירושלים תשס"ה, א, עמ' 246 ועמ' 248; בראש, 'החלק הזה', עמ' 40–41.

114 כ"י פ': בהתלבש.

115 כ"י פ': אחר ש.

116 כ"י פ': מזה.

117 'בעת פטירתה אז' – ליתא בכ"י פ'.

118 השוו לדברי ר' שם טוב בן גאון, כתר שם טוב, נדפס על ידי שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 293.

119 כ"י פ': התלבשות.

120 כ"י פ': שנפשט אדרתו.

121 כ"י פ': בחלימותה.

122 ברא' מו ל. והשוו זוהר ח"א רכה ע"ב.

123 תלמוד בבלי, תענית ה ע"ב.

124 מדרש ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, כרך ד, ירושלים תש"ך, לו:ה, עמ' תתמט–תתנ.

125 אפשר כי מקור השילוב בין שני המדרשים בדיונים במלבוש מצוי בשמועה ששמע ר' יצחק דמן עכו מרבו וכתבה בס' מאידת עינים (עמ' ע): "וכל שעה שנשמת יעקב אע"ה רוצה להתלבש באותו לבוש לאלתר היא מתלבשת ועל כן אמר' חכמי' ז"ל יעקב אבי' לא מת. ולמה זה ביעקב יותר מאברהם ויצחק מפני שהיתה מטתו של יעקב אע"ה שלמה, כי לאברהם היה ישמעאל וליצחק עשו". נדפס גם

לבוש בגדים צואים¹²⁶ על שבניו לא היו שלמים במעשיהם עד שהסירו הבגדים הצואים מעליהם בהסיר העון ובפרוש את בניו מהנשים הנכריות.¹²⁷ והנה יעקב אבינו לא מת כי זכה למדת האמת ועומד להתפלל על בניו. ואל תשיבני ממכירת יוסף כי כבר מחל להם הוא. ועוד כי גם ע"י גלותם נתכפר להם קצת.¹²⁸ ובהצטרך העולם רחמים אז¹²⁹ כל האבות מתלבשים ועומדים להתפלל על בניהם¹³⁰ כמבואר¹³¹ באגדה לאליהו¹³² ו"ל מוקמינא ליה לאברהם ומצלי וכו'.¹³³ ור' חייא ובניו מעשיהם דוגמא שלהם אולי זכו לכיוצא באותו מלבוש.¹³⁴ והנה בהיות אדם מחשבתי דבוקה¹³⁵ למעלה יראה מראות אנשים עומדים במלבושם כפי דבקותו והשגתו. והנה החולים שנחלש גופם וגבר עליהם כח הנשמה שהיא רוצה להתלבש יראו דוגמת אדם מלובש במלבוש¹³⁶ ספירי כענין והכינו כסא לחזקיהו וכו'.¹³⁷ שהיה רואה דוגמת השגתו וכיוצא בו¹³⁸ דבני חד שורה נינהו ונדבק במקום א'

ע"י שלום, 'לבוש הנשמות', עמ' 296–297, אשר דן גם בזהות רבו הנזכר של ריד"ע. שמועה זו הועתקה גם על ידי ר' עובדיה המון, לבוש מלכות, עמ' 97.

ע"פ זכריה ג. ג. 126

וראו סנהדרין צג ע"א. והשוו וזהר ח"ג ריד ע"א. רעיון הבגדים הצואים התגלגל אל דיוניו של ר' גבאי במלבוש, ועיינו ר' מאיר נ' גבאי, תולעת יעקב, סא ע"ב; הנ"ל, עבודת הקודש, מד ע"ד. וכן ראו אזכורו של הרעיון בקטע המצוטט לעיל מר' יוסף אלקאשטיל.

השוו להמשך דבריו של ריד"ע במאירת עינים, עמ' ע: 'ועוד כי ליעקב לבדו היה צער גידול בנים מה שלא היה כן לאבותיו וכיון שהוא סבל צער בחייו כלומ' בעולם הזה בעודו בו גם לאחר צאתו ממנו הוא סובל צער עונותיהם כי כשישראל בצער הגלות בעונותיהם מיד נשמת יעקב אע"ה לובשת המלבוש ומבקשת רחמים לפני השכינה'.

רחמים אז' – ליתא בכ"י פ'. 129

רעיון בקשת הרחמים בתיווך נשמות הצדיקים מצוי בזהר ח"ג, דף ע ע"ב: 'ותאנא, בשעתא דאצטרך עלמא רחמי, ואינון צדיקיא זכאין, ההוא נפש דאשתכחא בעלמא לאנגא על עלמא, נפש סליק ואויל ושאט בעלמא, ומודע לרוח, ורוח סליק ואתעטר ומודע לנשמה, ונשמה לקודשא בריך הוא'. הרעיון קשור לאמור בתלמוד הבבלי, תענית, דף טז ע"א, בעניין בקשת רחמים על קברות המתים. והשוו דבריו של רמז"ל שהוזכר מסורת זו: J.H.A. Wijnhoven, 'Sefer Ha-Mishkal [By Moshe de León]: Text and Study', Ph. D. Thesis, Brandeis University, 1964, p. 53. העדות, דף 70א: 'והדברים נכונים והראיה כי על כן עוד היום יש לנו בקבלת חכמינו הקדושים משרתי עליון על כל צרה לילך לבית הקברות לקבר החכמים והצדיקים לבקש מהם ולחלותם שיעשו עלינו רחמים לפני הבה"ה. והנפש ההיא שבקבר אומרת לרוח שבג"ע והרוח מודיע לנשמה; והשוו: שם, דף 51א. רעיון זה עשה דרכו גם לדברי ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה, דף נ ע"ב.

כ"י פ': כמוזכר. 131

כ"י פ': דאליהו. 132

בבא מציעא פה ע"ב. 133

רעיון קרוב מופיע במשכן העדות (שם), דף 57א. 134

כ"י פ': דבקה. 135

כ"י פ': מלבוש. 136

ע"פ ברכות כח ע"ב. 137

השוו משכן העדות (שם), דף 54–55א: "וכבר ידעת רבן יוחנן בן זכאי כי בשעת פטירתו אמ' הכינו כסא למלך חזקיהו שבה כי כל אחד ואחד כפי מעלתו וענייניו הכי נחשב באותו עולם קודם שיפטר

למעלה. וענין ר' חייא שאמר אל תקברוני לא בכלים לבנים ולא בכלים¹³⁹ שחורים אלא בכלים האוליירים¹⁴⁰ הבאים ממדינת הים¹⁴¹ תבין כי דוגמת שנקבר יעמוד לשמש | ופעולה תחתונה עושה רושם למעלה. וכן בענין הקבורה במחצלת של קנים.¹⁴² ואעפ"י שמעשיו הטובים ילבישוהו צריך הגוף להיות כדוגמת הנפש וצ"ע שהרי דימוהו אל אברהם יצחק ויעקב ולמה לא אמר שיקברוהו בלבנים. ואולי כי כלים האוליירים¹⁴³ הם ממוצעים ואחז לו דרך המיצוע¹⁴⁴ לעלות בשביל למעלה כי מה שהיה ראוי וכשראה אותם שבאו לקראתו כדוגמא שראה אותם לבושים כדוגמא בעצמה¹⁴⁵ היה לאברהם. וקטן נתלה בגדול. ובאורחות חיים¹⁴⁶ לר' אליעזר הגדול¹⁴⁷ יובן סוד הנשמה כיצד מתלבשת באור רוחני בצורה הדורה לעלות ולראות מדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו¹⁴⁸.¹⁴⁹

מזה ובשעת פטירתו מצוין עליו ואלמלא נתנה רשות לעין לראות כמה ראיות יוכל האדם לראות. אבל החולה בשעת פטירתו רואה הכל ומכיר ויודע מבני אותו העולם בדמותם וצורתם". הועתק ע"י ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה, לה ע"א. והשוו משכן העדות (שם), דף 45א: "כי לאחד מיתת החסידים ופטירתם מן העולם הזה החכמים אשר הם בחיים אינם יכולים לדעת ולחקור סבת מעלתם באותו העולם וזלתי מתוך תענית הרבה וכפי ריבוי התעניות וחלישות הגוף. כך ראיתי ההשגה כ"ש וכ"ש החולה שכבר נחלש הגוף ויתר ממקומו ונשמתו שולטת ואזי מנוחה בא". לדין ברעיון זה בספר הנזכר, ראו א' בר-אשר, 'תורת הכפרה והתענית של ר' משה די ליאון והפולמוס ה"וודרי" עם הגוים הנוצריים, קבלה, 25 (תשע"ב), עמ' 293–319.

ליתא בכ"י פ' 139

כ"י פ': האוליירין. 140

שבת קיד ע"א; וכן נדה כ ע"א. 141

ע"פ ברכות יח ע"ב. 142

כ"י פ': האוליירין. 143

כ"י פ': הממוצע. 144

כ"י פ': בעלמא. 145

כ"י פ': ובספר ארחות חיים. 146

הקטע המרומז כאן מצביע ככל הנראה על חלק בתרא של החיבור אורחות חיים (הוא צוואת ר' אליעזר הגדול), כמות שהוא מוכר מכתבי-היד, חלק אשר נדפס בידי א' ילינק (בית המדרש, ג, ירושלים תרצ"ח, עמ' 131–140) בשם 'סדר גן עדן'. וראו ג' שלום, 'מקורותיו של "מעשה רבי גדיאל התינוק" בספרות הקבלה', דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 282 והערה 33 שם. חלק זה מגלה קרבה רבה בתוכן ובלשון לשער האחרון במשכן העדות לרמד"ל, המרבה לעסוק בענייני התלבשות הרוחות בעליות לגן עדן במועדים מיוחדים. לבירור מקיף של הקשרים בין שני החיבורים אני מקווה להקדיש מחקר אחר. בין השאר מתוארת שם התלבשות רוחות הצדיקים בשבתות ובמועדים אחרים וכניסתן ל"מדור הצדיקים שהם הרוחות", שבמלכה הן "מיד נגלמות מאיר העליון הנושב בגן ומתלבשות בו במלבוש וך וקודש ... בדוגמתו אשר היה בעולם הזה"; שם, עמ' 133. כמו כן, יש להעיר על שני סעיפים בחשיבה הראשונה של אורחות חיים, חטיבת ההנהגות, הממוקדים במלבוש האדם בחייו ולאחר המוות: "צריך לברך על הנאת המלבוש בכל עת שלובש ומי שלא ברך על מלבושיו ילבש ברימה וגוש עפר בקבר. וקשה אותה רימה כמחש בבשר החי"; צוואת ר' אליעזר הגדול, פטרקוב תרס"ו, ט ע"ב – י ע"א.

ישע' סו כג. 148

עיינו זוהר ח"א מא ע"א; ח"ב קנו ע"ב – קנו ע"א; ח"ג ע ע"ב; ר' משה די ליאון, שקל הקודש, עמ' 28–30; הנ"ל, משכן העדות, דף 60א-ב. 149

יניב גולדברג

רוח עוועים – מאפייניה המיוחדים של תעודת גירוש דיבוק איטלקית

תופעת הדיבוק (Dybbuk) שייכת מטבעה לקטגוריה תרבותית, הקרויה 'איחוז' (possession). המונח איחוז מייחס כניסת שד או רוח לא־אנושית לגוף האדם כסיבה להתנהגותו החריגה. התנהגות זו מתבטאת בסימפטומים, הדומים למחלת הנפילה, כהתעלפויות ופרכוסים. האבחון כאיחוז נובע מזיהוי סימפטומים נוספים דוגמת: כח בלתי רגיל, שינוי בקולו של החולה, דיבור בשפה זרה ללא ידיעה מוקדמת ועוד. עדויות על אודות מקרי איחוז אינן מיוחדות לתרבות היהודית. חברות שונות נבדלות זו מזו בתאוריה המקומית לגבי טבעה ואפיונה של הישות החודרת. ההנחה המשותפת לכולן היא של־ישות החודרת יש יכולת לפעול ולהשפיע על גורלם של בני אדם. ניתן לומר, כי המאוחז משמש מעין מדיום, שבאמצעותו מטילה הקהילה מעין סנקציות על חבריה.¹ בכל דפוס האיחוז מגרש הרוח, הינו דמות ממסדית דתית וגברית, המאוחזים (possessed persons) הם, בדרך כלל, נשים או נערים צעירים משולי החברה, וכל פרקטיקה לגירוש שדים מחוץ לממסד הדתי נתפסה כמאגיה אסורה. החל במאה החמש עשרה, נתפס האיחוז בנצרות ובאיסלאם כפעילות של השטן הקשורה במישרין לחטאי המאוחז (אם כי באיסלאם פעילות השטן היתה יכולה להיעשות גם באמצעות שד).² טקס גירוש הרוח (exorcism) דומה בכל

1 להרחבה ראו שרה צפתמן-בילר, 'גירוש רוחות בפראג במאה הי"ז', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג, ירושלים (תשמ"ב), עמ' 27–28; גדליה נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, מהדורה שנייה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 16–26.

2 צוין, כי באיסלאם תופעת האיחוז בראשיתה התפרשה הן כחיונית והן כשלילית, אולם בין המאות החמש עשרה לשבע עשרה התגבשה באיסלאם ההכרה כי האיחוז מקושר לשטן וכי יש להגדירו כשלילי בלבד. להרחבה על אודות תופעת האיחוז במרחבי תרבות פגאניים, נוצריים ואיסלאמיים ראו יניב גולדברג, 'עיונים בתפיסות רבניות בתעודות על גירושי דיבוק והתגובה הספרותית עליהן', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"א, פרק א.

התרבויות. תחילה זוהתה הרוח, ולאחר מכן החל משא ומתן כדי להוציאה. הטקס נוהל באופן שהוא שימש מכשיר לחיזוק הדת, הפצת רעיונותיה וסמליה, והגביר תופעות של הצטרפות לדת, גם אם הדבר נעשה בתחילה באופן לא מודע על ידי המגרשים, אשר הונחו מתפיסותיהם התאולוגיות. כוונת המגרשים היתה, כמובן, הצלת המאוחז, אולם אופן ניהול הטקס החל מטקסי הגירוש הראשונים, שם דגש רב על מידת השפעת הטקס על קהל השומעים. כבר בטקסים המוקדמים הלכה וגברה כוונת המגרשים לחזק ולבצר את 'חומת הדת' באמצעות ביצוע הטקס, בעוד שמצבו הפיזי והנפשי של המאוחז, הפך להיות שולי בעניין. בכך הפך הטקס למכשיר חשוב בשימור יחסי הכוח שהיו המנהיג הדתי והקהילה, ובשמירת הקהילה בתוך המסגרת הדתית.

בחברה היהודית, המושג 'דיבוק', בא לאפיין דפוסי 'איחוז יהודיים', כפי שתוארו החל במאה השש עשרה בצפת, שם התפתחה תורת הדיבוק היהודית (המונח 'דיבוק' הינו קיצור הביטוי: 'דיבוק מרוח רעה').³ תפיסתם של יהודי צפת את תופעת הדיבוק הושפעה מהעולם האיברי ומהעולם העותומני, אך ניכר נסיון לפרשנות יהודית פנימית של ההתרחשויות וייציקת תוכן תרבותי ייחודי אל תוך מסגרת של אמונות ופרקטיקות משותפות.⁴ כך, למשל, זוהתה הישות החודרת כנשמת נפטר, ולא כשד או רוח לא־אנושית, בשל איסורים דתיים פנים יהודיים בעיסוק בשדים.⁵

עדויות על אודות מקרי איחוז ותיאורי פרקטיקות יהודיות לגירוש שדים נזכרים במקורות יהודיים רבים, מאז ימי בית שני ועד סוף המאה השנים עשרה. בניגוד מסוים, מסוף המאה השנים עשרה ועד למחצית המאה השש עשרה, איננו מוצאים עדויות למקרי איחוז, שהתרחשו באותה העת, וזאת על אף שהאמונה בשדים וברוחות המשיכה להתקיים גם בתקופה זו. אמונה זו, בשדים ורוחות, מתועדת בשלהי ימי הביניים בכתבים רבים המתארים את כוחם והשפעתם של השדים.⁶ המקרה המתועד המוקדם ביותר של טקס גירוש 'דיבוק', כפי שהוא מוכר עד היום, התרחש רק בשנת 1545 בצפת, כשלוש מאות שנה לאחר שנוסד הבסיס הקבלי שביסוד התופעה (תורת הגלגול ותורת העיבור) וכארבע מאות שנה לאחר שנזכרו התיאורים האחרונים של מקרי איחוז על ידי שדים בספרות

3 יצוין כי המונח 'דיבוק' התפתח באירופה במאה השבע עשרה ולפני כן דובר על רוח רעה. על התפתחות הביטוי ראו גרשם שלום, 'גולם ודיבוק במילון העברי', לשוננו, 6, ירושלים (תרצ"ד-ה), עמ' 40-41.

4 להרחבה ראו רוויטל טלי בוסקילה, 'סיפורי דיבוק כמקורות היסטוריים', עבודת לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו, עמ' 26-27; Jeffrey Howard Chajes, *Between Worlds: Dybbuks Exorcists and Early Modern Judaism*, University of Pennsylvania, Pennsylvania 2003, (following: Chajes, *Between Worlds*), pp. 33; ibid, 'City of the Dead: Spirit Possession in 16th Century Safed', in: Goldish (Ed.), *Spirit Possession in Judaism*, Detroit 2003 (following: Chajes, *City of the Dead*), pp. 124-158.

5 רוב סיפורי הדיבוק נאספו על ידי גדליה נגאל בספרו הנ"ל. להרחבה על אודות מאפייני סיפורי הדיבוק ראו גולדברג (לעיל הערה 2), פרק ב.

6 לדוגמאות ראו תמר אלכסנדר, 'לשאלת העיצוב הו'אנרי של סיפורי שדים', דפים למחקר בספרות, 8, חיפה (1992), עמ' 203-219.

היהודית. יתרה מכך, במחצית המאה השש עשרה לא רק שהחלו להתרחש מקרי דיבוק כחלק משגרת חיי היום יום בצפת, והפכו מאמונה תאורטית להתרחשויות בפועל, אלא ששוב אין מדובר בחדירת שד או רוח לא־אנושית לגוף אדם, אלא ב'נשמה', רוח אנושית של נפטר שחטא וזקוקה ל'תיקון'. בדרך כלל זוהה הקול כרוחו של נפטר מהסביבה הקרובה, ובטווח זמן של כארבעים שנה מפטירתו, כך שהוא עדיין זכור לציבור, גם אם המאוחז עצמו איננו מכירו באופן אישי.⁷ עצם העיסוק בנשמה ולא ברוח רעה או בשד, מודרך גם על ידי איסור השימוש במאגיה או בפרקטיקות שמאניות: 'מכשפה לא תחיה' (שמ' כב יז), 'איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו' (ויקרא כ כז), פרקטיקות שמשך כארבע מאות שנה לא באו לידי שימוש בחברה היהודית בעיקר בשל איסורים כנסייתיים, אך מושפעות גם מתפיסות בנושא הגאולה ותיקון העולם, שפיתח האר"י. הדוקטרינה שפיתח ר' חיים ויטאל, על פי רבו האר"י, בעניין מהות הרוחות, התנהגותם לאחר החדירה לגוף המאוחז, והאמצעים שיש לנקוט כדי להוציאם מגופו, שימשו אסמכתא לדורות הבאים והובאו לא אחת בסיפורים ובתעודות. התעודות, המתעדות מקרי דיבוק שהתרחשו, מהוות אב טיפוס ומודל לחיקוי עבור הדורות המאוחרים בכל הקשור לאבחון התולה כאוחז דיבוק ואופן מהלך טקס גירוש הדיבוק ממנו. מכאן הדמיון הרב בין התעודות. גם הנוכחים האקטיביים והפסיביים באירועים אלה (אחוז הדיבוק, המגרש ונוכחים פסיביים), הכירו, לכאורה, מראש את התסריט המדויק של הטקס ונהגו לפיו. המקרה המדווח הראשון לגירוש דיבוק מופיע, כאמור לעיל, בספר **צפנת פענח**, לר' יהודה חלאווה. המחבר מעיד שראה במו עיניו את ההתרחשויות בשנת ש"ה (1545), והמגרש היה לא אחר מאשר ר' יוסף קארו, מחבר הקודקס ההלכתי המחייב, **שלחן ערוך**.⁸

גם אם לאווירתה המיסטית של העיר צפת יש חלק בהתגברות הופעת מקרי הדיבוק, כמו גם להתפשטות הקבלה לחוגים רחבים בעיר, עדיין יש למצוא את הסיבות לאימוץ דפוס זה של דיבוק ולהתגבשות הטקס הפומבי, הכולל שלבים מסודרים, בניגוד לאירוע פרטי שנערך, בדרך כלל, במתכונת מצומצמת, כפי שהיה בעת העתיקה. חוקרים שונים ניסו לספק הסבר להופעתם המחודשת של מקרי הדיבוק במאה השש עשרה, או לפחות לסיבות להעלאתם על הכתב דווקא בתקופה זו. רחל אליאור סבורה כי יש להתמקד דווקא בדפוס הגישוואין של יהודי ראשית העת החדשה, כרקע חברתי המסביר את ההופעה. לטענתה, בחירת בני זוג בחברה המסורתית, נתפסה כהכרעה המסורה בידי ההורים, הכרעה שהתבססה על שיקולים תועלתניים מושכלים, בהתאם לנתונים הכלכליים, החברתיים והדתיים של בני הזוג. שיקולי התאמה אישית או קרבה אינטימית, במרבית

7 שרה צפתמן-בילר (לעיל הערה 1), עמ' 26. רק במקרים חריגים מוזהה הרוח כנפטר מתקופה רחוקה יותר, בדרך כלל, מהעת העתיקה, תקופת התנאים או האמוראים.

8 ספר זה השתמר בכ"י אחד בלבד: כ"י דבלין טריניטי קולג' 27. B. 5, דף 144 ע"א – 145 ע"א. העתק התעודה וכן תיעוד נוסף מספר זה מצויים במאמרו של משה אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל ספר המשיב' ספונות, ב, יז, ירושלים (תשמ"ג), עמ' 224, 230.

המקרים, לא הובאו כלל בחשבון. "על רקע סדרים חברתיים אלה ומערכי הכוח הגלומים בהם, ששללו אפשרות בחירה והכרעה ולא התחשבו בדרך כלל בתחושות של אהבה וסלידה, משיכה דחיה, נכונות וסירוב, ולא הרשו מסגרות פתוחות וגמישות של כינון נישואין ופירוקם ... התפתחו אפיקים חתרניים ודפוסי מילוט ממסכמות חברתיות כפויות".⁹ על רקע אותם קשרי נישואין, שנכפו בניגוד לרצון הנוגעים בדבר, נבנו דפוסיים, שאפשרו השעיה זמנית של קשרי הנישואין הכפויים, על החובות המיניות והתפקידים המסורתיים הקשורים בהם. דפוס המילוט העיקרי מאירועים אלה ומתחושות החרדה וחוסר האונים שנכרכו בהם, לדעתה של אליאור, היה הדיבוק. אובדן השליטה על הגוף אפשר היחלצות ולו זמנית מאותם קשרי נישואין, ובמקביל, קולו של הדיבוק, אפשר לאותם קורבנות להשמיע את קולם, כביטוי של מחאה נגד מכוני הסדר החברתי. אך הסבר זה של אליאור אינו מבהיר מדוע התחדשה התופעה רק במחצית המאה השש עשרה לאחר הפסקה של מאות שנים, בשעה שדפוס הנישואין בגיל צעיר היה קיים כמעט ללא שינוי מאז העת העתיקה. קשה להניח שהחששות והמאויים הרגשיים של הצעירים שנאלצו להינשא בשלב כה מוקדם, השתנו לאורך הדורות. החששות מפני הנישואין, כמו גם המאפיינים הרגשיים הרלבנטיים לצעירים בגילאים הללו, סביר להניח, שהיו דומים גם בתקופות אחרות ואינם מיוחדים דווקא למחצית המאה השש עשרה.

נגאל מציע הסבר, לפיו תורת גלגול הנשמות החלה לתפוס מקום כה מרכזי בהגות מקובלי צפת במאה השש עשרה, בעוד שאצל בעלי חכמת הנסתר שבמאות שלפני כן, לא היתה תורה זו, אלא עניין זניח, משום "הרקע ההיסטורי תרבותי והשקפת מקובלי צפת בנושאי גלות וגאולה. כל מעייניהם ומאוייהם היו נתונים לנושא ה'תיקון', תיקון הפרט ותיקון החברה ועולם הספירות, שאין להפריד ביניהם. ממילא מובנת החשיבות שניתנה לחזרה בתשובה ולתיקון החטאים. תורת הגלגול היא המאפשרת את תיקון של הנשמות כולן לקראת קץ הימים".¹⁰ הסברו של נגאל מבהיר מדוע הפך ריפוי החולה לחלק שולי בטקס בעוד שעיקרו נסב סביב תיקון נשמת הנפטר שחזרה לגופו, ובכך ניתן להבין מדוע דפוס הגירוש עבר טרנספורמציה מ'גירוש שדים' ל'תיקוני נשמות'. עם זאת, הוא אינו מסביר את העובדה, שהקשר בין תיקון הנשמות לגאולה, הופיע כבר בספר הבהיר בסוף המאה השנים עשרה והוא הפך מרכזי יותר בחוגו של הרמב"ן, ולמרות זאת, עדויות על מופעי דיבוק קיימים רק מאות שנים לאחר מכן.¹¹

9 רחל אליאור, 'הדיבוק: בין עולם הגולה לעולם הנסתר: קולות מדברים, עולמות שותקים וקולות מושתקים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 19 (תשס"ה), עמ' 504.

10 נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 16.

11 בוסקילה טוענת כנגד הסברו של נגאל טענה נוספת, לפיה מקרה גירוש הדיבוק הראשון המתועד, מתוארך, כאמור, לשנת 1545 בצפת, בעוד האר"י הגיע לצפת מאוחר יותר (ככל הנראה, בשנת 1570). לפיכך מסיקה בוסקילה, כי גירוש זה איננו קשור בהשקפותיו של האר"י [בוסקילה (לעיל הערה 4), עמ' 21]. אני סבור שמסקנתה זו איננה הכרחית. בין צפת למצרים (שם התגורר האר"י טרם עלייתו לארץ ישראל), היה באותה תקופה קשר רציף של מכתבים, שליחים, תלמידים שהגיעו ממצרים לצפת וכד'. בנוסף, בצפת ישבו באותה תקופה רבים מגולי ספרד, אשר הכירו היטב את תורת הגלגול והעיבור והכירו גם את ההתפתחויות שחלו בתורות אלה שהובילו לדפוס הדיבוק.

יוסף דן טוען, כי יש לראות את ההופעה הפתאומית של סיפורי הדיבוק, כחלק מתופעה רחבה יותר של התפתחות ה'אג' הספרותי של ההגיוגרפיה היהודית. לדבריו, נעוצים רוב הטקסטים בנושא גירוש הדיבוק בהקשר הגיוגרפי, כשהם מעמידים מנהיג ידוע במרכז ועוסקים בתיאור יכולותיו הרחניות והמאגיות בגירוש הרוח. לדעתו, התייחסותם של הטקסטים הראשונים לדמויות כמו האר"י ור' חיים ויטאל מוכיחה, כי הנרטיבים של הדיבוק קשורים בהיסטוריה של ספרות השבחים היהודית, אשר החלה להתפתח גם היא בראשית העת החדשה.¹² טענה זו של דן, מתאימה בעיקר לטקסטים מאוחרים יותר, שמטרתם אכן הגיוגרפית, דוגמת הטקסטים המתארים גירוש דיבוק בחברה החסידית. קבוצת טקסטים זו הכוללת, בדרך כלל, טקסטים מ"כלי שני ושלישי" איננה עשירה בפרטים ואינה מתיימרת לתאר באופן מדויק את שהתרחש במהלך הטקס. מגמתה היתה בדרך כלל הגיוגרפית, האדרת שמו של המגרש, בדרך כלל אדמו"ר חסידי, תוך מיעוט בפרטי אופן הטקס ומהלכו.¹³ יתרה מכך, דווקא בתעודות הראשונות על גירוש הדיבוק, תעודות שעיצבו את דפוס גירוש הדיבוק והפכו להיות לאב טיפוס לגירוש מאוחרים יותר, נעדרים שמות המגרשים, וממילא נעדרות התעודות בסיס הגיוגרפי. כך, למשל, בתעודה שכתב אליהו פאלקון בשנת 1571, נקראים המגרשים: 'ב אנשים יודעים השבעות'.¹⁴ בתיעוד אחר, שאירע גם הוא, ככל הנראה, בשנת 1571, והודפס פעמיים, ראשית בעברית בספר נשמת חיים ולאחר מכן ביידיש במעשה בוך, לא מזוהים המגרשים בשם, אלא נקראים בשם: 'החכמים'.¹⁵ בנוסף, באירועים הנ"ל כמו גם בגירוש היחיד המתועד, שערך האר"י בעצמו, טקס גירוש הדיבוק אמנם נערך בהצלחה, אך המאוחר, נפטר מסיבות שונות מספר ימים לאחר מכן (גם אם בחלק מהמקרים נומק המוות בסיבות חיצוניות לגירוש, דוגמת: קמץ בעייתי, שהושם על המאוחר ולא בכשלון המגרש).¹⁶ עצם אזכור כשלון נסיון הוצאת הדיבוק, מעיד על רצון לתעד את המקרה על מנת ליצור רושם על הקוראים, יותר מאשר על נסיון לכתוב ספרות הגיוגרפית. יוסף חיות מתאר תמונה מורכבת יותר של הופעת הדיבוק בראשית העת החדשה.

ובוודאי גם רבי יוסף קארו, שהתיישב בצפת קודם לכן, הכיר היטב את תורת הגלגול, העיבור, ואת ההתפתחויות שעברו עד לעיצוב דפוס הדיבוק כפי שפותחו ע"י גולי ספרד.

12 Joseph Dan, 'Introduction', in: Goldish (Ed.), *Spirit Possession in Judaism*, Detroit 2003, pp. 30–32; יוסף דן, 'הספרות העברית במזרח לאחר גירוש ספרד', **פעמים**, 26, ירושלים (1986), עמ' 77–86.

13 לדעת נגאל, מיעוט פרטי הטקס נובע מרתיעה הולכת וגוברת מפני השימוש באמצעים מאגיים [נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 12].

14 יוסף סמביר, דברי יוסף, מהדורת שטובר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 319.

15 מנשה בן ישראל, נשמת חיים, אמשטרדם ת"ב, קט ע"א – קיא ע"א; מעשה בוך, בסילאה ש"ב, צג ע"א – צד ע"א, מובאים גם אצל נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 65–67.

16 תיעוד גירוש היחיד של האר"י מתועד בשתי גרסאות: חיים ויטאל, 'אלה תולדות יצחק', אצל מאיר בניהו, **ספר תולדות האר"י**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 274–278, 249–347; סמביר, שם, עמ' 350. ההבדל המרכזי בין שתי הגרסאות הוא הסיבה לכניסת הרוח. בגרסת 'אלה תולדות האר"י' מוצגת כניסת הרוח כגזירת בית דין של מעלה, כביטוי לצדק האלוהי, ואילו בגרסה של סמביר, הכניסה מוצגת כרצון לנקמה פרטית של הרוח, רצון, שלדעת האר"י, אין בו הגיון, הואיל ומדובר בגלגול חדש.

לטענתו, מקרי איחוז וטקסי גירוש של שדים ורוחות התקיימו בחברה היהודית גם לפני הופעתם במאה השש עשרה בצפת, אלא שמסיבות שונות לא יוחסה להם חשיבות ולא נוצר צורך לתעד אותם. לקראת המאה השבע עשרה, גילו הגיוגרפים, אנשי מוסר, מקובלים ורבנים, עניין מחודש במקרי הדיבוק, שהוביל את הממסד הרבני (אנשי הלכה ומקובלים) בצפת לתעד מקרים אלה ולהפיץ אותם בריבים.¹⁷ לעתים, מקרה אחד נכתב במספר עדויות בספרים שונים, אם כעדות מ"כלי ראשון" ואם כהעתיקה מספר או מקונטרס שכבר פורסם.¹⁸ חיות מנסה להוכיח, שמקרים דומים התרחשו בחברה היהודית כבר בספרד הנוצרית שלפני הגירוש. מקרי איחוז, תופעות כישוף ונבואה רווחו בספרד (כמו גם במדינות נוצריות נוספות), בתקופה שבין המאות הארבע עשרה והשבע עשרה, תקופה הנקראת בהיסטוריוגרפיה: 'תור הזהב של השטן'.¹⁹ לטענת חיות, מטבע הדברים, ישנה סימביוזה בין חברות שונות הדרות בשכנות, והיהודים לא היו יוצאי דופן בעניין. מסיבה זו, עסקו גם היהודים בפרקטיקות מאגיות, ובהן גם 'טקסי גירוש'. לאחר גירוש ספרד הגיעו לצפת יהודים רבים מחצי האי האיברי, ובאמצע המאה השש עשרה הפכו שם לרוב. צפת באותה תקופה, התאפיינה באווירה מיסטית של גילוי סתרי תורה. בנוסף, נתפסה צפת, לדברי חיות, כ"עיר שחיה עם מתיה", בשל קרבתו של בית הקברות לבתי העיר והמספר הגדול של יהודי התפוצות שעלו כדי למות בה.²⁰ בעיר זו נבנו מחדש דפוסי הדיבוק, שאובחנו, בהשפעת תורת העיבור הקבלית, כרוח של אדם שנפטר, החודרת לגוף חי, לצורך מציאת "מקלט" מפני מלאכי החבלה המענישים אותה בשל חטאיה בעולם החיים, חטאים אשר לא מאפשרים לה להיכנס אפילו לגהנום. לדעת חיות, התגלות מקרי הדיבוק בצפת איננה מלמדת על תופעה חדשה, אלא על צורך חדש בתייעוד המקרים, צורך שנבע מסיבות דידקטיות ומוסריות, בייחוד לנוכח היעדרה של סמכות ממוסדת הנהגת מאישור השלטון, וכן מרצון לבסס את צפת כמרכז הרוחני של החברה היהודית בראשית העת החדשה. חיות מבקש להסביר את תופעת הדיבוק מתוך ראייה רחבה, העוקבת אחר ההתפתחות הקבלית הפנים יהודית, לצד בחינת האינטראקציה התרבותית, שהתקיימה בספרד שלפני הגירוש. בצפת, העיר, שקלטת לתוכה מגורשים רבים מספרד, מתמזגים שני מסלולים אלה, ומסיבות חברתיות, דתיות ופוליטיות, תועדו מקרי הדיבוק דווקא שם בהיקף נרחב. פרשנותו של חיות מאפשרת הבנת קווי הדמיון בין מקרי האיחוז באירופה וטקס הגירוש הנוצרי, לבין המקבילה היהודית של הדיבוק שהופיעה בצפת (תיאור הסימפטומים של המאחוז, מהלך טקס הגירוש, והתאמת הזמנים ההיסטורית), וזאת, על אף ריתוקה הגיאוגרפי של צפת מספרד. חיות סוקר בספרו מגוון רחב של תופעות פרנורמליות, שהתקיימו בקרב היהודים בספרד במאה החמש עשרה. החל בצורות

Jeffrey Howard Chajes, 'Judgments Sweetened: Exorcism in Early Modern Culture', in: 17
Journal of Early Modern History 1, 2 Leiden (1997), pp. 125–169

ראו לדוגמה נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 61, הערה 1. 18

Stuart Clark, *Thinking With Demons*, Oxford 1997, p. 390 19

Chajes, *City of the Dead*, pp. 124–158; Chajes, *Between Worlds*, p. 33 20

סגפניות של נבואה ועד לטכניקות מיסטיות של התקשרות עם נשמות צדיקים מתים.²¹ התיאורים שמביא חיות, קשורים, אמנם, בהשקפות הקבליות על גלגול וסיגופים באווירה מיסטית, אך בכל ראייתו, אין תימוכין לטענתו בדבר קיום דפוס איחוז ודיבוק בספרד של המאה החמש עשרה. יתרה מכך, העדות היחידה המציינת דפוס דיבוק בספרד, שחיות מביא, לא נכתבה כלל בספרד של המאה החמש עשרה, אלא במאה השש עשרה, על ידי ר' יהודה חלאווה, מקובל שעלה ממרוקו לצפת, והיא מופיעה בספרו *צפנת פענח* משנת 1545, כהקדמה לגירוש הדיבוק של ר' יוסף קארו.²² בעדות זו ניכר נסיון לקשור את תופעת הדיבוק למסורת מקובלת בספרד, אך דווקא מקרה זה, העוסק בנערה לא יהודיה, מעיד על החידוש שבתופעה זו אצל יהודים. מה גם שהוא נכתב במחצית המאה השש עשרה, כעדות זכרון ולא מתוך נוכחות בזמן ובמקום עריכת הטקסט. קשה להניח, שאילו היו מקרי איחוז, או דיבוק, בחברה היהודית בספרד של המאה החמש עשרה, לא היו חשים המקובלים, שעסקו בתורת הגלגול והעיבור, צורך לתעד את אותם המקרים, או לפחות להזכיר אותם, ולו ברמז, בתוך שאר הטכניקות המאגיות המוזכרות. אני סבור, כי בצפת התחדשה לא רק זיהויה של הרוח כנשמת נפטר, אלא עצם התופעה עצמה והתגבשות דפוסה. ראייה לדבר ניתן למצוא בהתרשמותו של גדליה נ' יחיא, אשר תמה על עצם התופעה ומתקשה להבינה בשכלו: "קשה בכוח שכלינו להבין איך אפשר שרוח הזולת אשר מת, יפעל בגוף אחר אשר חי וישתמש בכל אבריו וחושיו. ועל האמת לפום ריהטא [בקיצור, במהירות] נראה אחד מפלאי הזמן וזר מאוד".²³

לתמיהתו של גדליה נ' יחיא לא היה מקום אילו היתה התופעה מוכרת בעולם היהודי למעלה ממאה שנים. תמיהה זו ותמיהות דומות לה,²⁴ הופכות מובנות יותר אם נכונה המסקנה, כי מדובר בתופעה חדשה בחברה היהודית, תופעה השונה מדפוס האיחוז כפי שהיה בעת העתיקה. יש להבהיר כי אין מדובר רק בשינוי בזהות הרוח, אלא בהסטה העניין מריפוי חולה אל עבר תיקון נשמה.²⁵

ריטל בוסקילה מציעה הסבר לפיו, בימי הביניים החל תהליך בו השדים כבר לא נתפסו כבני לוויה של האל אלא כבעלי בריתו של השטן. הכישוף הפך מפעולת ריפוי ואחיזה עיניים לפעולה שטנית. פעולות של גירוש שדים נתפסו כנצחון הכנסייה על השטן. לפיכך, אסרה הכנסייה על כל שימוש בפרקטיקות גירוש שדים חוץ-כנסייתית והגדירה

21 Chajes, *Between Worlds*, pp. 17–32

22 חלאווה (לעיל הערה 8), דף 144 ע"א; Chajes, *Ibid*, p. 26.

23 גדליה נ' יחיא, *שלשלת הקבלה*, ירושלים תשכ"ב (מהדורה ראשונה, ויניציאה שמ"ו), פו ע"ב.

24 ראו גם אליעזר אשכנזי, *מעשה ה', ויניציאה שמ"ג*, ב, ה ע"א.

25 אם בטקסטים הראשונים של גירוש דיבוק, עניין החזרה בתשובה מוצנע, או שנכתב כמסקנה של הכותב, הרי שבגירוש האחרון, שגירש הרב בצרי בשנת 2010, לפני התחלת הטקס, נאמו רבנים שונים ועוררו את הנוכחים לשוב בתשובה, ואף הודגש כי גם מי שלא מאמין בכך, לא יכול להתעלם מעובדת היות הטקס מכשיר אדיר לחזרה בתשובה: "כך כו כך, גם מי שסמוך ובטוח כי מדובר במחלת 'רדיפה' קשה שתקפה את האיש ולא ב'דיבוק' – לא יוכל להכחיש את העובדה הבאה: אירוע חיוק והתעוררות שכזה לא נראה זמן רב במחוזותינו" (שלמה קוק, 'אלפים צעקו צא, צא, צא', *השבוע באלעד*, גיליון מס' 23, 14.1.2010, עמ' 20–21).

אותן ככפירה. פעולה זו של הכנסייה הובילה להעלאה על המוקד של נשים, שנחשדו בכישוף, ובהדרגה גרמה הוראה זו להיעלמותה של תופעת האיחוז מהחברה היהודית. היהודים, שממילא נחשדו כבעלי בריתו של השטן (האנטי כריסטוס) וכקשורים בכישוף, נזהרו מלאמץ את דפוסי האבחון וההתנהגות של החברה הסובבת, בייחוד עם התגברות הלחץ של הכנסייה וההמון נגדם, ומתוך כך נעלמו מקרי האיחוז מהחברה היהודית. עם פקודת גירוש ספרד בשלהי המאה החמש עשרה, מצאו רבים מן המגורשים, יהודי ספרד ופורטוגל, את דרכם אל האימפריה העות'מנית והתיישבו שם. בחברה מוסלמית זו התקיימו דפוסי איחוז, שנתפסו כמחלה טבעית והגירוש הובן כריפוי, כפי שהיה בעת העתיקה. כך לאחר כארבע מאות שנה, התאפשר שוב קיומו של האיחוז דווקא במאה השש עשרה.²⁶ הסברה של בוסקילה, העונה על השאלה מדוע החלו להופיע מקרי דיבוק בתקופה זו, איננו מסביר את המטמורפזה שעבר דפוס הגירוש, מאיחוז על ידי שדים לדיבוק על ידי נשמת נפטר, דווקא בשעה שבעולם המוסלמי והנוצרי כן עסקו בגירוש שדים ורוחות לא-אנושיים. על אחת כמה וכמה שאין בכך הסבר לשינוי המהותי במטרות הטקס, כפי שהוזכרו לעיל.

יוסף הקר מתאר תהליך נוסף, לפיו, מגורשי ספרד "יצאו את חצי האי האיברי באווירת נכאים ובתחושה של משבר, משבר אמונה ומשבר ערכים. הגירוש פגע אנושות בתא המשפחתי, בתודמת הקבוצתית וביכולת הכלכלית. הוא גרם יאוש וכניעה מזה והרג ואובדן מזה".²⁷ המשבר שמתאר הקר, כלל את כל תחומי החיים הוביל לספקנות וביקורת חברתית ודתית. לצד אותו משבר, התרחש, לדבריו, גם תהליך נוסף של התערעורת סדרי החברה הישנה, לפחות בשנים הראשונות שלאחר ההגירה: "הייחוס, אחד העקרונות החברתיים היסודיים שהיו אופייניים לשכבת ההנהגה הספרדית, מנהיגים וחכמים כאחד, ירד מגדולתו לפחות לתקופה מסוימת בראשית המאה השש עשרה. דהיינו, המציאות המשתנה של חברת מהגרים, שבה יסוד הקיום הוא העיקר, שינתה גם את המציאות החברתית ואת האידיאלים החברתיים הקודמים ... המהגרים החדשים, אשר נקלעו לסביבה זרה ומנוכרת בלי אפשרות של תקשורת עם הסביבה ... לא צייתו למוסכמות החברתיות שהיו מקובלות בספרד ערב הגירוש ... אמנם שוויוניות זו היתה זמנית ועד מהרה שבו החיים למסלולם, אך אין ספק, כי משנפרץ הסכר, והועלתה מעל לפני השטח ביקורת כנגד הסדר החברתי והדתי הישן, הרי ששוב יש למצוא את הדרך על מנת להחזיר את הסדר על כנו".²⁸ השבת הסדר על כנו, חייבת להיעשות באמצעים המקנים סמכות אדירה לממסד הדתי המנהיג. דפוס האיחוז עונה על הצורך הזה, הואיל והוא מעניק למנהיג הדתי אצטלה של קדושה, ידע כח, סמכותיות ושליטה על המתים ועל עולמות נסתרים. גישה זו מעניקה הסבר היסטורי מקיף, אך איננה מתייחסת לעובדה כי עיצוב

26 בוסקילה (לעיל הערה 4), עמ' 26-27.

27 יוסף הקר, 'רצאי' ספרד באימפריה העות'מאנית במאות ה-15-18, הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש, מיכאל אביטבול ואח' (עורכים), ירושלים 1992, עמ' 48.

28 שם, עמ' 49.

דפוס איחוז חדש חייב להיעשות על גבי תשתית דתית, סוציולוגית ואידאולוגית, ואינו יכול להיווצר רק מתוך צורך לחיזוק כוחו של הממסד.

אני מעוניין להציע את בחינת הנושא ממספר זוויות תוך שילוב בין חלק מהדעות הנ"ל. החברה היהודית בעקבות גירוש ספרד סובלת ממשבר כלכלי, תרבותי ואמוני חמור ביותר. הנצרות הקתולית מתחזקת, ואחד האתוסים המרכזיים באמונה הקתולית קובע שהאל עזב את היהודים ועבר לנוצרים, כשהראיה היא מצבם העגום של היהודים. מנגד, מתחזקת גם האמונה באיסלאם, יהודים רבים מתנצרים, חלקם בוזרים להיות חלק מתופעת האנוסים, וחלק אחר בוחר להתנתק מאורח החיים המסורתי.²⁹ זוהי קריאת תיגר כנגד הסדר הישן, ההיררכיה הדתית, וההנהגה הפוליטית והדתית. המצב הקשה דורש ממנהיגי הקהילה היהודית לנקוט צעדים דרסטיים על מנת לעצור את הסחף הפוגע בעם היהודי. גירוש ספרד מאלץ את החברה היהודית להתמודד עם סביבה תרבותית חדשה, עם קשיי הסתגלות כלכליים דתיים ותרבותיים. במקביל, מפרסם רבי יוסף קארו את חיבוריו, בית יוסף ושלחן ערוך, קודקס הלכתי יהודי המקיף את כל תחומי החיים של היהודי, ומצמצם מאוד את הפלורליזם היחסי שהיה עד לתקופה זו בפסיקת ההלכה. כתיבת קודקס הלכתי אחיד המחייב את כל הקהילות היהודיות (בתחילה לפחות את הקהילה שבצפת), מאלצת את הקהילה היהודית לדקדק בפרטי ההלכה כפי שניסחו הרב קארו, ויוצרת לחץ נוסף על הפרטים בקהילה היהודית שחיהם היו קשים ולחוצים גם כך בשל תנאי החיים האובייקטיביים. הדיבוק אפשר החצנת מאוויים מודחקים ורגשות, ובכך אפשר שחרור מפני הכבלים הדתיים הלוחצים.³⁰ האר"י, שעסק בטרואמה הנפשית של הפזורה היהודית בעקבות גירוש ספרד, ומקובלים נוספים בצפת של המאה השש עשרה, המכירים היטב את דגם האיחוז הנוצרי והמוסלמי, מעצבים דפוס איחוז יהודי, שעתיד להיקרא מאוחר יותר ה'דיבוק'. הם מעצבים טקס שלם "מתוסרט" היטב לצורך הוצאת הרוח. דפוס גירוש הדיבוק עונה על הצורך לחיזוק האמונה היהודית במספר מישורים. מחד גיסא, תיקון הנשמה מקרב את הגאולה, ומביא את העם היהודי למסקנה, שהנה, הגאולה מגיעה ועימה הרווחה הכלכלית והרוחנית הצפויה לעם היהודי, כאמור בהבטחות הגאולה.³¹ מאידך גיסא, עצם היכולת של הרב, המנהיג הקהילתי, לשלוט על עולם המתים, על עולם הנשמות והרוחות, לצוות על נשמת הנפטר לצאת, לתקן אותה, כך שתוכל להיכנס לגהנום ולאחר מכן, לגן עדן, מקנה לרב, בעיני הקהילה, כח עצום, וקשר בלתי אמצעי עם בורא העולם, שכן הרב משנה סדרי בראשית. כאמור לעיל, החל

29 ראו בנפיל, במראה כסופה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 98; חיים ביינארט, 'השמד הגדול, בעיית האנוסים וגורלם המאה החמש עשרה', מורשת ספרד, ביינארט (עורך), ירושלים 1992, עמ' 280. ביינארט מתאר המרות דת נרחבות אצל יהודי ספרד, ביניהן גם דמיות מההנהגה הרבנית במאות הארבע עשרה וחמש עשרה.

30 יודם בילו הגדיד זאת כ'מיתוס של הפאסיוויות', לפיו הדיבוק מאפשר החצנת רגשות מודחקים. ראו יודם בילו, 'אסלאם, דיבוק, זאר – נבדלות תרבותית והמשכיות היסטורית במחלות איחוז בקהילות ישראל', פעמים, 85 (תשס"א), עמ' 132.

31 ברכות לז ע"ב; רמב"ם הל' תשובה ט ב.

בגירושים הראשונים נוהל הטקס כ"מכשיר" לחזרה בתשובה. לשם כך הוא נוהל בפני צופים רבים, תוך שהמגרש מעודד את הצופים לחזור בתשובה.³² יודגש, כי עיצוב הטקס, על התאוריה העומדת בבסיסו, נבע מתפיסות הגאולה של מקובלי צפת, ומתפיסתם את הנהגת האל את העולם. אין מדובר כאן בנסיון ציני למשטר שיח, אלא באמונה אמיתית בצדקת דרכם ובנכונותה, תוך נסיון אמיתי לרפא את אחוזי הדיבוק ולתקן את נשמת הנפטר שחדרה לגופם. יחד עם זאת, אין ספק שתפיסות נכריות השפיעו על עיצוב דגם האיחוז היהודי (אף אם באופן בלתי מודע), וכי הטקס נוהל בצורה כזו שתשמר את היהודים תחת כנפי שמירת התורה והמצוות ובכך יישמרו יחסי הכח, רב וקהילה, במרחב התרבותי היהודי.

לאחר סיום הגירוש, תועד הטקס והודפס על מנת שיגיע לידיעת המון העם, שלא היו נוכחים במקום ההתרחשות מתוך מטרה דידקטית. ישנן תעודות בהן נכתב הדבר באופן מפורש: "להרבות כבוד שמים לקחת מוסר השכל ולפשט עקמומיות שבלב".³³ מהתעודות עולה, כי טקס הגירוש נעשה ברוב המוחלט של המקרים, בטקס פומבי, בנוכחות בני משפחת אחוז הדיבוק, תלמידי חכמים ואנשי הקהילה. עיקר הטקס לא היה גירוש הדיבוק, אלא היה מכון לייצר אצל הצופים, ומאוחר יותר אצל קוראי התעודה, את ההרגשה, שלרב, מגרש הדיבוק, ישנם כוחות עליונים. המסקנה שהמגרשים בקשו להעביר היא שאם בעל הכוחות העל טבעיים מאמין בדת היהודית, הרי שהיא הנכונה, ואם האמת הדתית והתרבותית נמצאת בידי הרב הרי שמצד ההגיון (מעבר לחובה הדתית המוטלת כרגע בספק) יש הצדקה לשמוע בקולו. יתרה מכך, הרבנים עודדו את הצופים ואת הקוראים "להרהר בתשובה" ולתקן את מעשיהם הרעים מתוך כוונה לבצר את יסודות הדת ולשמור את הקהל בתוך מסגרת האמונה היהודית. לשון אחר, על מנת לעצור את הסחף של עזיבת היהדות עוצבה דמות על-טבעית, דמות המסוגלת לומר בוודאות מהי האמת, שכן יש לה השראה אלוהית, כשהראיה היא יכולתה לשלוט על עולם המתים והנשמות.³⁴ הטקס והתעודות שהודפסו בעקבותיו, היו מכשיר מצוין לשמירת יחסי הכח בקהילה שכן "השיח והכוח מהווים את האמצעים המרכזיים שדרכם גבולות חברתיים, היררכיות, מוסדות, ודגמי התנהגות מתחזקים ומותאמים לסדר החברתי. השיח משמעו השכנוע האידיאולוגי".³⁵

הבסיס הקבלי היהודי לאמונת ה'דיבוק' מופיע בתורת גלגול הנשמות, המוכרת לראשונה בספר הבהיר (פרובאנס, סוף המאה השתים עשרה). תורת הגלגול תפסה מקום

32 על חשיבות מניין יהודים בטקס הגירוש והפרהסיה של הטקס ראו אליהו הכהן האתמרי, מנחת אליהו, שאלוניקי תקפ"ד, ח ע"א.

33 משה אברהם חייט, רוח חיים, ניקלשבורג תקמ"ה, ה ע"ב; נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 13.

34 ראו, למשל, שלום ב"ר ברוך מרדכי פרלוב, קונטרס דובר שלום, ניו יארק תש"ד, 'עניין גלגולים', שם מובא שהרבי מקאדינוב בחר לגרש את הדיבוק בפרהסיה כדי שהציבור יקבל מוסר: "ומתחילה היה בדעתו ז"ל לאסוף רק מנין עשרה גברים על זה, ואח"כ נגמר בדעתו לעשות העניין בפומבי בכדי שיקחו וייראו מוסר" (הדגשה שלי – י"ג).

35 Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Oxford University Press, New York 1989, p. 3

מרכזי בחוגי מקובלי ספרד של המאה השלוש עשרה. היא נחשבה פתרון לבעית הצדק האלוקי בהנהגת העולם. בתקופה זו החלו המקובלים להבחין בין המושג 'גלגול' למושג 'עיבור'. גלגול – משמעותו, כניסה של נשמה אל גוף חדש בשעת ההריון או הלידה. עיבור הוא חדירת נשמה נוספת לגוף החי, במהלך חייו של הנחדר. לצד עדויות המלמדות על היכרות רחבה עם תופעת העיבור מרוח טובה, ישנן בתקופה זו עדויות המלמדות על תופעה של עיבור מרוח רעה. זהות המאוחז היא שהובילה לאבחנה אם זהות 'הישות החדרת' – 'טובה' או 'רעה', ובין הגדרתו של מצב תודעתי זה כחיובי או שלילי. הראשון, שדן באפשרות של 'עיבור רע' הוא רבי משה קורדובירו, המתניח במושג זה לאפשרות של עיבור נפש רשע, או רוח רעה, בנפשו של אדם אחר, והיא, לסענתו, המצב ההופכי לעיבור מרוח טובה:

העניין כי האדם ישרה עליו רוח אלוהי קדוש ... ועניין זה לכל הנביאים וההפכי וביעתו רוח רעה. וכן יתעבר באדם נשמה, פעמים קדושה, פעמים רעה. וכן ראינו שד או רוח רעה יתלבש באדם ויבעיתו ... ודרך העיבור הוא לפי מה שיהיה בחינתו. אם נשמה יתאחו בנשמתו, אם טובה מפני מצווה שעשה ואם רעה מפני עבירה שעבר ... ובלי ספק שהעיבור הטוב ידריכוהו בעבודה ובתורה ובמצווה, והעיבור הרע יוליכוהו וידריכוהו בהיפך ... וזה דרך הנכפים ושינויים.³⁶

על פי קורדובירו, העיבור יכול להיות שד, רוח רעה, או אפילו נשמה – רוח אנושית המשפיעים לרעה על מעשהו והתנהגותו של האדם אליו הם חודרים. ההסבר המקובל לתופעה לפיה מוגדר מצב תודעה זה כחיובי או שלילי הוא שההגדרה מותנית במידה רבה באיכות המוסרית של הישות האוחזת, כביכול, באדם, כלומר זהותו של ה'דיבוק' ומידת מוסריותו הם הקובעים את טיבו של מצב תודעתי זה כחיובי או שלילי.³⁷ בנוסף, הדיבוק נתפס כמחלה שלילית, המופיעה באופן ספונטני וכפוי תוך שהמאוחז נותר פסיבי, חסר שליטה וחסר תודעה וחרון. מאידך גיסא, איחוז על ידי 'מגיד', רוח טובה של צדיק או אפילו מלאך, הוא מצב רצוי של חיבור אקטיבי לידע מיסטי, שהכניסה אל טראנס האיחוז נעשית במידה רבה באופן מודע על ידי המאוחז, כשהחווייה נותרת זכורה.³⁸ לטעמי, אין מקום לאבחון בין שני סוגי מצבי איחוז שונים באופן מהותי, וכי דבריו של קורדובירו נובעים, מכך, שככל הנראה, היה על מקובלי התקופה ההכרח להתמודד עם תופעות בהן

36 משה קורדובירו (רמ"ק), דרישות בעניני מלאכים, נדפס אצל ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ב, ירושלים תש"ה, עמ' סד-סה.

37 יורם בילי, 'קול הגבר העבה המגיח כסערה מפי האשה', הארץ, תרבות וספרות, 22.9.2010, עמ' 7. עוד על האבחנה בין דיבוק שלילי למצבי דבקות חיוביים, ראו צבי מרק, 'דיבוק ודבקות בשבחי הבעש"ט: הערות לפנומנולוגיה של השיגעון בראשית החסידות', במעגלי חסידים, קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, עמנואל אטקס ואח' (עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 257-261, 280-281.

מאוחזים גם עמי ארצות וחוטאים וגם גדולי העם, רבנים ומקובלים.³⁹ אני סבור, כי הואיל ותסמיני תופעת האיחוז דומים, נוצר הצורך לבדל את תופעת האיחוז אצל אנשי הדת לעומת תופעת האיחוז אצל שאר העם, כפי שהיה צורך לבדל את תופעת האיחוז מגברים לעומת נשים. לפיכך, ההסבר שניתן היה שלצדיק חדרה רוח טובה, העוזרת לו בהתעלותו הרוחנית, ואילו אצל אדם רגיל, עם הארץ, מדובר ברוח רעה שחדרה אליו בשל חטאיו והיא עשויה להחטיאו אף יותר ובשל כך חובה לגרשה. כלומר, ההבדל בין שני סוגי מצבי האיחוז איננו נובע מזהותה של הישות החודרת, אלא דווקא בשל זהותה של המאוחז! זהות המאוחז היא שהובילה לאבחנה בין זהות הישות החודרת ובין הגדרתו של מצב תודעתי זה כחיובי או שלילי, ובכך נשמרים יחסי הכח בקהילה. כך גם יובן ההבדל המגדרי, לפיו נשים מאוחזות ברוחות רעות או בנשמות נשים חוטאות, שכן לפי התפיסה המסורתית, הנשים "שייכות לחטא" עוד מאז חטאה של חוה, ואילו גברים מאוחזים, הלומדים תורה – מאוחזים על ידי רוחות טובות ונשמות צדיקים. הבדל זה יישמר גם במאה השש עשרה, כאשר יתגבש דפוס הדיבוק כפי שהוא מקובל עד היום, הואיל ותופעת העיבור מרוח רעה, היתה הבסיס הרעיוני לתופעת ה'דיבוק' ולטקס גירושו, כפי שהתפתחו במאה השש עשרה. בהקשר זה מובן מדוע תופעת האיחוז ש'אחוז' את רבי יוסף קארו (מגרש הדיבוקים הראשון המתועד), מוגדר כתופעת ה'מגיד', כלומר איחוז חיובי שמיימי, לעומת האבחון של נשים וגברים משולי החברה כאוחזים בדיבוק שלילי שחובה לגרשו מגופם.⁴⁰ אין ספק כי הפרעת אישיות דיסוציאטיבית מעצימה את התכונות שבאדם, כפי שאנו מוצאים אצל אחוזי הדיבוק. במחלת נפש זו, לעתים ישנה מודעות חלקית לקיום הזהות האחרות, או שישנה זהות דומיננטית אחת שזוכרת ויודעת את המתרחש בכל מצבי הזהות האחרים ולעתים אין מודעות כזו כלל, אך אין בכך כדי להבחין בין מצבים אלה באופן מהותי.⁴¹ לכן לא מפתיע לגלות שרבי יוסף קארו היה מסוגל לכתוב את ספרו מגיד משרים תוך שהוא נמצא בטרנס, ואילו אחוזי דיבוק משולי החברה שמן הסתם לא ידעו אף קרוא וכתוב לא היו מסוגלים לכך. רמת מצב העירות של אחוז הדיבוק בעת היותו בטרנס איננה מעלה ואיננה מורידה, שכן אף אם אחוז הדיבוק איננו זוכר את שהתרחש בעת ביותו בטרנס האיחוז הרי שהראיות נשארו, בין אם מדובר בעדות אנשים ובין אם מדובר בספר שנכתב. אין ספק שמצבי האיחוז מעצימים את מאפייני האישיות והמאוריים המודחקים של אחוזי הדיבוק.⁴²

39 נסיון דומה להשוואה בין תופעת המגיד לדיבוק שלילי, ראו Matt Goldish, 'Possession: Nathan of Gaza's Earliest Prophecies in Historical Context', in: Matt Goldish (Ed.), *Spirit Possession in Judaism*, Wayne State University Press, Detroit 2003, pp. 222–225.

40 להרחבה ראו גולדברג (לעיל הערה 2), עמ' 89.

41 Robert L. Spitzer and Others (Eds.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-IV-TR*, Fourth edition, Text Revision, American Psychiatric Press, Washington DC 2000, p. xxxi.

42 Loewenstein, Richard. J. 'An Office Mental Status Examination for Complex Chronic Dissociative Symptoms and Multiple Personality Disorder', In R. J. Loewenstein (Ed.),

דפוס גירושי הדיבוק ענה על הצורך לחיזוק האמונה היהודית לאחר המשבר הכלכלי, התרבותי והאמוני שנוצר בעקבות גירוש ספרד, משבר אשר גרם לתופעה נרחבת של עזיבת הדת. בטקס גירוש הדיבוק מתוקנת נשמה. תיקונה מוביל לתקווה שעם הגאולה, אשר תגיע לאחר תיקון כל הנשמות היהודיות, תגיע גם הרווחה הכלכלית והרוחנית הצפויה לעם היהודי. עצם היכולת של הרב, המנהיג הקהילתי, לצוות על נשמת הנפטר לצאת, מקנה לרב, בעיני הקהילה, כח מאגי עצום, וקשר בלתי אמצעי עם בורא העולם. בכך נשמרים יחסי הכח, רב-קהילה, ואף מתחזק כוחו של המנהיג הדתי, מפני שאם הוא מסוגל 'לתקן נשמות', 'להכניס לגן עדן' ולהציל את המאומח, הרי שיש לו כח וידע מיסטיים, ואם הוא מדבר על החובה לשמור תורה ומצוות הרי שאין ספק שיש לשמוע בקולו. מתוך השוואה בין דפוס האחיזה בדתות השונות עולה המסקנה כי ככל שה'קרקע רעדה' תחת רגלי הממסד הדתי ונוצר הצורך לחזק את הדת, נזקק הממסד הדתי לייחס לעצמו תכונות על-טבעיות ויכולות מאגיות, כדוגמת היכולת לשלוט על עולמות עליונים ונסתרים, או היכולת לגירוש שדים, רוחות, או נשמות.

רוח עוועים הינו מסמך המתעד מקרה דיבוק בפאדובה, צפון איטליה, שהתרחש ביום ט' באדר התקל"ח (1778).⁴³ הרוחות החודרות מעידות כי "המה שני עברים עוברים על דת, המה אנשים ריקים ופוחזים, ריקים מכל מצווה מלאי עבירות כרימון".⁴⁴ הן מפרטות כי הן חטאו בזנות עם נוכריות, במשכב זכור, אכלו מאכלות אסורים, שתו יין נסך וחיללו שבת בפרהסיא. בשל כך נגזר על הרוח האחת להתגלגל בגוף של חתול וכשיצאה ממנו נכנסה לתאנה, שם מצאה את הרוח השנייה.⁴⁵ חטאים אלה היו נפוצים במרחב תרבותי זה באותה התקופה, ואין ספק כי חטאים אלה נחשבו חמורים מאוד בעיני הסביבה האיטלקית באותה עת. עובדה זו מאפשרת ללמוד מכך על הנורמות החברתיות באותה תקופה. בדרך אגב יצוין, כי בעוד שבאיטליה של המאה השמונה עשרה אנו מוצאים חטאים שנחשבים בתרבות היהודית עד היום כחטאים חמורים מאוד, שחלקם אף שייכים לקטגורית 'ייהרג ואל יעבור', הרי שבמזרח אירופה במאה העשרים, 'שתייה ללא ברכה' מצדיקה כניסת דיבוק לגוף.⁴⁶ ניתן להסביר זאת בכך, שלרוח יוחסו

Psychiatric Clinics of North America (Vol. 14), Philadelphia: W.B. Saunders Company 1991, pp. 567–604.

43 התעודה פורסמה על ידי גדליה נגאל, 'סיפורי רוחות באיטליה במאה הי"ח', בתוך *Fields of Offerings: Studies in Honor of Raphael Patai*, Victor D. Sanua (Ed.), Rutherford, N.J.: Associated Univ. Presses 1983; וכן בשנית בספרו: נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 129–132, מתוך כתב־יד הספרייה הבריטית 27088, הועתק על ידי ר' יוסף אלמנצי בשנת תר"ד (1844), ומתוך כתב־יד D 153 Acc 7392/Mic 2296/4 בספריית בהמ"ל בניו יורק. כתב־יד נכתב בידי מרדכי (מרקו) בן נתן לוצאטו מטריאסטי (1720–1799). להרחבה ראו נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 129, הערה 195. כל הציטוטים מתעודה זו נלקחו, לשם הנוחות, מספרו של נגאל, בשל זמינותו לקורא.

44 נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 130.

45 שם, עמ' 130–131.

46 אהרן סורסקי, אור אלחנן, לוס אנג'לס תשל"ח, ח"א, עמ' עז–עז; משה בלוי, על חומותיך ירושלים, בני ברק תשכ"ח, עמ' קכח–קכט; יעקב קנייבסקי, חיי עולם, בני ברק תשי"ז, ח"א, עמ' כ.

חטאים שנחשבו נפוצים באותו מרחב תרבותי בו התגלה המקרה, ובכך יכול המנהיג הדתי לתקן את הפרצה, להחזיר את הציבור בתשובה ולשמר את יחסי הכח רב-קהילה במקום.

רוח עוועים הינו תעודה מיוחדת במינה ביחס לתעודות גירוש דיבוק אחרות. בתעודה זו ניתן למצוא באופן חריג, שלוש רוחות, שחדרו כאחת לאשה.⁴⁷ מתוכן שתי רוחות הן נשמות נפטרים יהודיים, והשלישית רוח נוצרי. המאוחזת היא אשה נוצריה ולא יהודיה,⁴⁸ המשוחחים עם הרוחות אינם דמות רבנית או בעל שם היודע לגרש דיבוקים, אלא שלושה מפרנסי פאדובה, ואין כל תיעוד באשר להצלחת טקס הגירוש אם בכלל נערך. יש להניח כי הוא לא נערך בשל האיסור מטעם המושל לכינוס יהודים ונוצרים יחדיו, כפי שמעידה התעודה שם.⁴⁹ תעודה כזו שבה נוצרים ויהודים חודרים לגוף אחד נוגדת את טלוס סיפורי הדיבוק, המבוסס על התאוריה הקבלית של מקובלי צפת המבקשת לתקן את כל הנשמות היהודיות במטרה להביא לעם ישראל את הגאולה השלמה.⁵⁰

ניתן להסביר את בעייתיות התעודה מבחינה תאולוגית יהודית בעובדה שמי שחקרו לראשונה את המאוחזות, בתעודה זו, לא היו דמויות רבניות ממסדיות, אלא שלושה מפרנסי פאדובה. שלושת הפרנסים, שמן הסתם לא היו בקיאים בתאולוגיה היהודית בנושא הדיבוק ותיקון הנשמות על בוריה, קיבלו את טענת הרוח לפיה היא נוצרית, ולא המשיכו בויכוח עמה עד להודאתה כי היא נשמת יהודי. אחת העובדות החוזרות על עצמן בתעודות גירוש דיבוק היא המשא ומתן עם הרוח לשם גילוי זהותה, שכן ללא ידיעת שמה וסיבת חדירתה לגוף המאוחז, לא ניתן להמשיך בטקס התיקון. המשא ומתן שבין המגרש לבין ה'רוח' המשיך עד שהתשובה הניחה את דעתו של הרב. בכל שלב של המשא ומתן עם הרוח, הויכוח בינה למגרש הפך להיות אלים יותר, תוך שנעשה שימוש גם בהרתת גופרית, הכאה עד לעלפון, צעקות, תקיעה בשופרות והכוונת המאוחז לתשובה בה חפץ המגרש. כל זה לא נעשה במקרה זה.⁵¹ אני סבור כי אם המגרש היה רב מוסמך היינו מוצאים, כפי שאנו מוצאים בתעודות אחרות, ויכוח ארוך עם הרוח או עם המאוחזת במצבה מחוסר העירות, עד שהיא היתה מודה שהרוח שבתוכה היא נשמת יהודי, לחילופין, כיוון שמדובר במאוחזת נוצרייה, מגרש נוצרי מוסמך היה מנהל משא ומתן עד להודאת ה'רוח' כי היא שד או השטן בכבודו ובעצמו, בהתאם לדוקטרינה הנוצרית בנושא

47 מקרה אחר בו מדברים מתוך גוף אחוזת הדיבוק שלוש רוחות שונות ניתן למצוא בספר מנחת יהודה, אלא ששם מדובר ברוח אחת הזקוקה לתיקון (רוחה של רוחה בת פרחיה) ושתי הרוחות הנוספות הן פקידים בית הדין של מעלה, השומרים על הרוח ועל מקומה בגוף אחוזת הדיבוק (כתון בת עזיזה) ואין צורך לגרשן או לערוך להן תיקון. ראו יהודה פתיה, מנחת יהודה, בגדאד תרצ"ג, נב ע"ב – נד ע"א. על ההבדל בין דפוס האיחוד הנוצרי ליהודי, ראו גולדברג (לעיל הערה 2), עמ' 80–81.

48 נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 132.

49 להרחבה ראו משה חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים [תשנ"ב], עמ' 241, שם מצוטט הרקנטי לה ע"ב; סג ע"ג סף פ' אחרי, לפיו אין גלגול חל על גוי ואין ישראל מתגלגל בגוף של גוי, ושכן דעתו של האר"י. וראו שם גם את הדעות החולקות על כך.

51 לנוכח לשונה המפורשת של התעודה, ופירוט השאלות שנשאלו הרוחות ותשובותיהן, לא סביר לומר כי היה ויכוח אך הוא הושמט.

האיחוז. שלושת הפרנסים, שסביר להניח שלא היו בעלי תפיסה דידקטית דתית בנושא הדיבוק והגלגול, לא ראו, ככל הנראה, צורך להמשיך במשא ומתן עם המאוחזות, יתכן שלא ידעו כי תשובות הנשמות אינן מתאימות לדגם האיחוז היהודי, יתכן כי הם אף הכירו את הדגם הנוצרי שהניח את דעתם (בכך ניתן למצוא השפעה של התרבות הנוצרית על הקהילה היהודית). יחד עם זאת, השערות אלה אינן מספקות והאיל ובהמשך התעודה מסופר, כי למחרת הגיע אל המאוחזות הרב שבתי אהרן מריני, מפאדובה, אשר תשאל אף הוא את הרוחות. הרב מריני מתשאל את הרוחות לסיבת חדירתן לגוף המאוחזות, ובמהלך התשאול הוא דואג להבעת חרטה מצד הרוחות על חטאיהן, ואף מכוון אותן לתשובות הרצויות לו: "חפצים אתם שאנחנו בני ישראל נבקש מן הבורא, ברוך הוא, בכח התורה שנלמוד בעדכם ונאמר קדיש על נחת רוחכם? ויענו: הלוואי"⁵². ואף על פי כן, הוא איננו "משכנע" את הרוח הנוצרית, כי היא בכל זאת נשמת יהודי, כפי שניתן לצפות מתוך הכרת טלוס הדיבוק היהודי. ניתן להסביר זאת בעובדה אחת המיוחדת לתעודה זו. בתעודות גירושי דיבוק ממאוחזים יהודיים, הקהל שצפה בטקס הגירוש היה יהודי, ואילו כאן אנו מוצאים שהגיע קהל מעורב, יהודי ונוצרי, לחזות בתופעה: "ביום המחרת, בין בני ברית ובין שאינם בני ברית, הלכו לשמוע באוזניהם אמיתות הדברים, למען יתאמת אצלם איך המתים יהללו יה ויודיעו אחרי מותם אמיתות הבורא ואמיתות תורתו הקדושה שבכתב ושבעל פה ואמיתות דברי רבותינו ז"ל"⁵³. סביר להניח, שהרב מריני לא הרשה לעצמו להתווכח עם הרוח עד שתודה שהיא איננה נוצרית בנוכחות קהל נוצרי רב, מה גם שמדובר במאוחזות נוצרייה. יתכן שאם, בסופו של דבר, כן היה נערך טקס גירוש, היינו מוצאים משא ומתן כזה עם הרוח. בנוסף, עיון בביוגרפיה של הרב מריני יכול לספק הסבר משלים. לרב מריני, כמו לרבנים איטלקיים נוספים באותה תקופה, היה קשר הדוק עם נוצרים.⁵⁴ קשרים אלה ויחסי האחוזה ששררו בינו לבין אנשי הדת הנוצריים באותה תקופה, מאפשרים לקבוע כי בשל ההשפעה הנוצרית ויחסי הגומלין שבין המרחב התרבותי הנוצרי לזה היהודי באיטליה, לא ניתן דגש לעובדת היות נשמות הנפטרים יהודיות דווקא, ויתכן כי הרב מריני קיווה לתקן גם את נשמת הנוצרי.⁵⁵ הנחה זו מתחזקת

52 נגאל (לעיל הערה 1) עמ' 131. 'יצוין, כי השאלות ששואל המגרש/מתשאל מכוונות, בדרך כלל, את העונה לתשובה הרצויה לו מבחינה תאולוגית.

53 נגאל, שם, עמ' 130.

54 להרחבה על אודות הרב מריני – קשריו עם הנוצרים, מידת השפעתו עליהם ומידת השפעתם עליו, ראו מרדכי שמואל גירונדי וחננאל נפי, ספר תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליה, טריאסטי 1853, עמ' 343, סעיף נא. להרחבה על אודות רבני איטליה בסביבתו של הרב מריני באותה תקופה, ראו מאיר בניהו, 'רבי אברהם הכהן מזאנטי ולהקת הרופאים' המשוררים בפאדובה', הספרות, 26 (1978), עמ' 108–140; Di Segni, Riccardo, 'Un dibbuq a Padova nel 1778', in: *Annuario di Studi Ebraici* 10 (1984), esp. p. 93. כאן המקום להודות לד"ר דניאל נסים מרמת אביב (איש פאדובה), שהפנה את תשומת לבי למאמר.

55 על השפעת התרבות הנוצרית האיטלקית על המרחב התרבותי היהודי באיטליה בנושא הדיבוק, ראו נגאל (לעיל הערה 1), עמ' 11. וראו גם חלמיש (לעיל הערה 50).

עת אנו יודעים שקהל נוצרי נכח גם הוא בטקס. בסופו של דבר, כאמור לעיל, לא היה ניתן להמשיך בטקס הגירוש, בשל איסור השלטונות על התקהלות של יהודים ונוצרים בבית המאוזוזות. בכך מתגלה ייחוד נוסף של התעודה, שנכתבה ופורסמה הן על ידי מרדכי (מרקו) בן נתן לוצאטו מטריאסטי הן על ידי יוסף אלמנצי למרות שלא הסתיים העניין בהצלחה, קרי: גירוש הרוחות. אין ספק, כי הן כותב התעודה הן המעתיקים הבינו שיש לתעודה זו חשיבות תאולוגית וחשיבות חברתית בשימור יחסי הכח שבין ההנהגה הדתית לקהילה כבר בעצם היכולת לתקשר עם נשמות נפטרים, ובעצם הדיאלוג הדידקטי בין הרב מריני לרוחות ובין היהודים לנוצרים.⁵⁶ כך או כך, מטרתם העיקרית של טקסי הגירוש, היתה ונשארה, כאמור, חיזוק האמונה הדתית בלב הקהל על מנת לשמר את יחסי הכח רב-וקהילה. מטרה זו נשמרה גם במקרה זה ועל כך מעידה התעודה המיוחדת הזו.

56 יצוין כי אינני סבור שבהקדמת המעתיקים לסיפורים בה הם מעוותים פסוקים לשם כתיבת תאריך ההעתקה וחיבור הפסוק לנושא התעודה יש משום יחס ספקני כלפי נושא הדיבוק, עת הדבר היה מקובל כבר מתקופה זו. וראו נגאל (לעיל הערה 43), עמ' xiii; הנ"ל (לעיל הערה 1), עמ' 13.

אמיר משיח

השפעת האתוס האופנסיבי על ההלכה האורתודוקסית במאה העשרים: הרהורים ראשוניים

מבוא

ספרות חז"ל נערכה ונכתבה בתקופה בה עם ישראל היה בגלות. לעובדה זו היתה השפעה על האתוס היהודי-גלותי שביכר באופן ברור את האתוס¹ הדפנסיבי על זה האופנסיבי. היהודי היה פרט חסר מדינה או ארץ משלו, ועל כן כל סוגיות הצבא בהלכה, נדחקו מהדיון ההלכתי. עקב מציאות קשה זו שעם ישראל חווה בגלות אלפיים, לא יכול היה היהודי להגן על עצמו באופן פיזי, וכחו הפך להיות בפיו ובפיו בלבד. מתוך כך, אנו עדים לעובדה כי היהדות ביכרה את הפסיביות בענייני צבא ובטחון, ואף בלמה כל נסיון להציג אלטרנטיבה. לא ברור אם היה הדבר כחלק אינטרינזי מהיהדות או שמא היתה זו רק התמודדות עם חיים תחת שלטון זר בגלות.²

מאמר זה מבקש לבחון את השינוי הקונצפטואלי בתודעה הדתית בעת החדשה, בתקופה שלאחר קום המדינה. אבחן שינוי תפיסתי זה כפי שנתבטא בפסיקת ההלכה, ולא

1 כאן המקום להגדיר ולומר כי השימוש במונח 'אתוס' במאמר זה, הינו במובן הצר של המושג. הכוונה היא להדגיש את השוני בגישת הפוסקים בעיסוקם בסוגיות שונות, תוך שימוש במלים או ראייה כללית אופנסיבית. אראה את השוני בתגובה או בטעמים ההלכתיים בהם משתמשים הפוסקים בשית ההלכתי שהם מנהלים. אין הכוונה במאמר זה להגדרה הכוללת יותר של המושג 'אתוס' כדרך חיים כללית או סך קווי האופי התרבותיים. ברור כי נושא זה הוא הרבה יותר רחב מהידע הפרושה כאן, על כן הגדרתי כבר בכותרת המאמר כי אלו הם רק "הרהורים ראשוניים", ועוד חוזן למועד.

2 אהוד לוז, מאבק בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט, בעיקר עמ' 207-407, שם עוסק בכח ומוסר; הנ"ל, 'הדת היהודית: גורם מרסן או מעורר שימוש בכח? על גלגולי החוס אל הכח בציונות הדתית', שלום ומלחמה בתרבות היהודית, אבריאל בר לבב (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 247-276.

בהלך רוח מחשבתי או פוליטי-חברתי. לפיכך אנתח הכרעות הלכתיות של מספר פוסקים חשובים מהמאה העשרים, כאלה שחוו את הקמתה של המדינה וחיו את עיקר חייהם בארץ ישראל, בה הלך והתפתח 'יהודי חדש'. לא עוד יהודי המשפיל מבט מפני הגוי הבא מולו, אלא יהודי המיישר מבט חדר אל עבר הבאות ויודע גם להגן על עצמו, תוך שהוא מניף את נשקו בעת הצורך. בסופו של המאמר אף אביא סוג של ספרות הלכתית מן השנים האחרונות, המעצימה את האתוס האופניסטי באופן מיליטנטי ואגרסיבי, עד לגילויי גזענות ואלימות, מה שלא היה קיים ביצירה הספרותית-הלכתית בגלות ישראל בכך.

1. א. מודלים מודרניים של כח

את המאמר אפתח בהצגת שני מודלים של כח או שאיפה לעוצמה בהם אשתמש, וכפי שתיאר מיטשל,³ שהנגיד בין הייצוג הרווח של הכח, לתיאור המציע עירוב ש'אינו ניתן להבחנה'; בין התנהגות לתודעה; בין כח קונקרטי לכח קוגניטיבי. כך אאפיין את האתוס הדפניסטי שטען לבכורת הכח הקוגניטיבי במסורת ישראל, לעומת האתוס האופניסטי שהעדיף את תפיסת הכח הקונקרטי.

המודל המודרניסטי הראשון של הכח מצוי בכתביו של הפילוסוף האנגלי, תומס הובס בספרו לויטן,⁴ המוגדר כמודל מכניסטי⁵ והעוסק יותר בכח קונקרטי.⁶ הובס מציג את ההיסטוריה האנושית כהיסטוריה של מאבק סביב הישרדות וצבירת כח. לשיטתו, מצבו הטבעי של האדם הוא "מלחמת הכל בכל". הוא סבר כי האדם תוקפני משום שהוא מעוניין בצבירת כח ורכוש למען סיפוק יצריו. הוא מגדיר את הכח של האדם כ"האמצעים שבירידו בשעה זו להשיג בעתיד איזה טוב מפורש".⁷ אין הכוונה בזה רק לכח פיזי אלא לכל סוג כח שהוא, על מנת להשיג את הטוב לו וזהו האושר כהגדרתו: "האושר הוא התקדמות מתמדת של התשוקה ממושג אחד לאחר ... לפיכך מעמיד אני תחילה, כנטייה כללית של כל המין האנושי תשוקה מתמדת וחסרת מרגוע להשגת כח אחר כח, שאינה פוסקת אלא במוות".⁸

הסיבה השנייה לרצון צבירת הכח, אליבא דהובס, היא משום שהאדם מגן על עצמו כנגד תוקפנותם האפשרית של בני אדם אחרים. נקודת המוצא של הובס היא מה שהוא מכנה "מצב הטבע".⁹ מאבק מתמיד זה, שבו כל אדם מבקש לדאוג לעצמו ולאינטרסים

3 T. Mitchell, 'Everyday Metaphor of Power', *Theory and Society* 19 (1990), pp. 545–577

4 תומס הובס, לויטן, ירושלים 2009 (תרגום אהרון אמיר).

5 על התפיסה המכניסטית של הובס, ראו Y. Ezrahi, *The Descent of Icarus: Science and the*

Transformation of Contemporary Democracy, Cambridge, Mass., 1990, p. 155, 313

6 ראו מנחם לורברבוים, 'שורבו של לויטן: על התיאולוגיה הפוליטית של הובס', *תרבות דמוקרטית*, 6

(2002), עמ' 85–110.

7 הובס, לויטן, עמ' 78.

8 שם, עמ' 68.

9 שם, עמ' 91.

שלו, מביא לאדם חרדה מתמדת ולמציאות של "אדם לאדם זאב".¹⁰ מתוך כך מבקשים בני האדם להבטיח לעצמם בטחון אישי מינימלי, אשר יושג על ידי התאגדות והפקדת מכלול זכויותיהם בידי אישיות אחת, הוא הריבון. זהו אותו "ליתן" רב עוצמה, אותו "אל בן תמותה" שהוא הערובה לבטחונם של בני האדם בעולם הזה, בדיוק כפי שהוא הנצחי הוא ערובה לתשועת נשמתם בעולם הבא.

לעומת מודל הכח המכניסטי-קונקרטי של הובס, ניצב מודל הכח הקוגניטיבי של פרידריך ניטשה. ניטשה העמיד את הרצון לעוצמה במרכז הגותו.¹¹ זהו המניע הנפשי והרגשי הראשי של החיים, לשיטתו, והוא המבאר את המניעים של יחידים וקבוצות ביצירת מבנים תרבותיים וחברתיים.¹² הרצון לעוצמה, אליבא דניטשה, אינו מדבר על עוצמה פיזית, כפי שהנאצים פירשו אותו כרצון לשלוט או כשאפה כוחנית קונקרטית, על מנת להגיע למעמד עוצמתי כלשהו, אלא לעוצמה אינטלקטואלית, יכולת לשינוי עצמי והתגברות,¹³ הן ברמה אינדיבידואלית הן ברמה לאומית. "לוח הערכים תלוי מעל ראשו של כל עם. ראה, הלא הוא לוח התגברויות; ראה, הלא הוא קול רצונו לעוצמה".¹⁴ מושג הרצון לעוצמה הוא, אם כן, במשמעות הרצון להתגברות עצמית.¹⁵ הרצון

10 יצין, כי יחסו הערכי של הובס כלפי המצב הטבעי הוא שלילי, ולכן הוא מבקש למנוע את הדבר על ידי הצגת פתרונות שונים.

11 זוהי התמה המרכזית בספרו הרצון לעוצמה, 'ירושלים ותל אביב תשמ"ו, עמ' 308–309 (פסקה 1067); מעבר לטוב ולרע, 'ירושלים ותל אביב 1967, עמ' 50 (פסקה 36). על ניטשה והגותו, ראו ואלטר קאופמן, 'ניטשה: פילוסוף, פסיכולוג, אנרכיסט, ירושלים ותל אביב 1982; רחל שיחור, 'ניטשה: עיונים בתרבות המערב, תל אביב תשמ"ט.

12 ראו פרידריך ניטשה, 'דמדומי שחר', 'ירושלים ותל אביב, תשכ"ה, עמ' 254 (פסקה 204), ועמ' 307 (פסקה 357).

13 אליווה רונוב, 'חינוך והתגברות עצמית', עין, 36 (1987), עמ' 179–203.

14 כה אמר זרתוסטרא, 'ירושלים ותל אביב תש"ל, עמ' 57. וכן ראו שם עמ' 109–112 – 'על ההתגברות העצמית'.

15 כאן המקום לציין כי ישנה מחלוקת פרשנית בדבר משמעותו של הכח או העוצמה במשנתו של ניטשה. היו שראו בניטשה מעריך כוחניות מכניסטית דווקא, כפי שגם עשו הנאצים; היו שקשרו בין מושגי הכח והעוצמה שלו עם מושגים אחרים כמו זה של שופנהאואר, המחבר בין כח לחיים ורצון, או כמו זה של דרווין, הרואה את החיים כמאבק. עם זאת, רבים היום רואים את הכח במשנתו של ניטשה כדבר קוגניטיבי-פסיכולוגי. ראו ואלטר קאופמן (לעיל הערה 11), עמ' 165–304; רחל שיחור (לעיל הערה 11), עמ' 51–59. על השפעתו של ניטשה ורעיון הרצון לעוצמה על הפסיכואנליזה של פרויד, ראו יעקב גולומב, הפיתוי לעוצמה, 'ירושלים 2007. על העוצמה בפסיכולוגיה ובפילוסופיה, ראו בעיקר בעמ' 87–223, *The Stanford*; Leiter, B., "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.) בכתובת – <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/nietzsche-moral-political>; Porter, J.I., "Nietzsche's Theory of the Will to Power", in Pearson, K.A., (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Australia, 2007, pp. 548–564. על ניטשה ושיטת המוסר שלו בהשוואה ליהדות, ראו שלום רונוב, 'ניטשה ומוסר היהדות', ניטשה בתרבות העברית, יעקב גולומב (עורך), 'ירושלים תשס"ב, עמ' 317–345; ובאותו קובץ מאמרה של סמדר שרלו, 'העו והענוה – שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העוצמה של ניטשה', עמ' 347–374. – בכל מקרה אין עניינו של מחקר זה לברר את שיטת הכח והעוצמה של ניטשה. הבאתי אותו בהבנה המבכרת את

לעוצמה הוא הרצון להשתחרר בכל מחיר מן הקרע הפנימי שבקרבנו, בו כוחות החיים מכלים זה את זה, מצב הגורם לחיינו להפוך לנרפים וחלשים. אין המדובר ברצון לכבוש או להתעשר, אלא להגיע למצב של חיים אינטנסיביים ככל האפשר, חיים משוחררים מניגודים פנימיים, מרפיון ומחולשה. הרצון לעוצמה הוא בסופו של דבר, להגיע למה שבכוחנו להיות, כלומר למצות את היכולת הפוטנציאלית הנטועה בנו; להוציא את האני העצמי מן הכח אל הפועל; מעין מצב קיומי ואישי נטול ניגודים פנימיים. אידיאל זה מתגשם בצורת סגנון החיים של ה'על-אדם', החי חיים המשוחררים מן הפחדים, מייסורי המצפון, מן החרטה ומכל צורות הניגודים הפנימיים המכבידים על חיינו ומרוקנים אותם מתוכנם. באחת: מושג הכח הניטשיאני הינו מושג קוגניטיבי ולא קונקרטי כמו זה של הובס.¹⁶

א.2. האתוס היהודי הדפנסיבי

הפילוסוף היהודי-גרמני פרנץ רוזנצווייג כתב: "את האתיקה היהודית נוכל להבין רק לאחר שנבהיר לעצמנו מה רב מספר היסודות, שמקומם אצל עמים אחרים באתיקה הצבאית, ואשר כאן נקלטו באתיקה של תלמוד תורה, בלימודה".¹⁷ נקל יהיה להדגים את דבריו של רוזנצווייג במקורות חז"ל המשווים את לימוד התורה למלחמה. או שמא נאמר, כי הביטויים המשמשים את תיאור לימוד התורה מקבילים לביטויים צבאיים או מלחמתיים. למשל: "לגבורה" – זה המתגבר על יצרו. משיבי מלחמה – שנושאין ונותנין במלחמתה של תורה".¹⁸ חז"ל מפרשים אפוא את מושג הגבורה כהתגברות עצמית של

הכח שלו כקוגניטיבי, כמודל לניתוח וכהמשך לאתוס הדפנסיבי לעומת האופנסיבי. בדרך כלל, וכבר אומר כי יש לדבר הרבה יוצאים מן הכלל, האתוס הדפנסיבי מבכר את מודל הכוחניות-עוצמה הקוגניטיבית-ניטשיאנית, ואילו האתוס האופנסיבי מבכר את מודל הכוחניות-עוצמה המכניסטית-הובסיאנית.

16 בהמשך לדברים הללו אומר, כי את הביטויים 'אתוס דפנסיבי' לעומת 'אתוס אופנסיבי' שאלתי מספרה של אניטה שפירא, חרב היונה, עליו ארחיב להלן. אולי יכולתי לבחור ביטויים טובים יותר כמודלים למחקר זה, אך בחרתי להשתמש במושגים אלה. כך יכולתי להראות את הקשר בין המגמה הכללית שפוקדת את היהודי החדש בארץ ישראל לבין מגמת הפסיקה והדיסקורס ההלכתי בעת החדשה לעומת ימים עברו, בהם היה ישראל בגלות.

עוד אומר כבר עתה, ברור לי כי איש מהפוסקים שאביא להלן לא הושפע מניטשה או מהובס וסביר מאוד להניח כי הם לא קראו את כתביהם ואולי גם כלל לא שמעו את שמם. הבאתי את הובס וניטשה לא כמייצגים את האתוס הכוחני או כמסכימים לו, אלא כמודלים לכח מכניסטי או קוגניטיבי. יכולתי כמובן לבחור בהוגים אחרים למשימה זו. הרבנים-פוסקים שבחרתי במאמר הזה ביצעו את המעבר משיח קוגניטיבי למכניסטי או מדפנסיבי לאופנסיבי בצורה עצמאית בהתאם לתמורות הזמן, כפי שהם ראו, פירשו וחוו בעצמם. אני משער כי זה נעשה באופן אינטואיטיבי, וגם אם זה היה מודע, זה בודאי לא היה בהשפעת הוגים הללו.

17 פרנץ רוזנצווייג, *מבחר איגרות וקטעי יומן*, רבקה הורביץ (עורכת), ירושלים, 1987, עמ' 247.

18 מגילה טו ע"ב. עוד על הביטוי הזה בהקשר מלחמתה של תורה בהבנות מקבילות או מעט שונות, ראו תגינה יד ע"א; סנהדרין מב ע"א; שם צג ע"ב; ועוד.

האדם על יצרו שלו. כמו כן, השאלת מושג המלחמה לתלמידי חכמים שנלחמים את "מלחמתה של תורה".¹⁹ חז"ל ידעו גם לומר כי שומרי העיר, ה"נטורי קרתא", אינם השומרים או החיילים, כי אם לומדי התורה,²⁰ שהרי מקרא מפורש הוא: "אם ה' לא יִשְׁמֶר עִיר שְׁוֹא שָׁקֵד שׁוֹמֵר".²¹ ולא זו בלבד, אלא שהשומרים המזוינים אינם אלא מחריבי העיר.²²

ספרות חז"ל לא רק שהעצימה את הדפנסיביות והמירה את מושג המלחמה ללימוד התורה, היא טרחה גם לבלום את האופנסיביות העלולה לסכן את החברה היהודית. אחת הדרכים לכך היא בצורת אגדות שמראות שהאל בכבודו ובעצמו בולם לכאורה את כעסו, ובאיפוקו זה דווקא מתבטאת גבורתו. ברור אם כן, שעל היהודי המאמין לחקות את דרכו של האל ולנהוג כמוהו, שהרי מצוה מפורשת היא "והלכת בדרכיו", שמקוימת באופן של "מה הוא ... אף אתה ...".²³ למשל, הסיפור על טיטוס הרומאי שנכנס לבית קודש הקדשים בזמן חורבן בית שני, כשהוא מחרף ומגדף:

מה עשה? תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגידר את הפרוכת ונעשה נס והיה דם במבצבץ ויוצא וכסבור הרג את עצמו [לשון נקיה שהרג כביכול את האל] ... מי כמוך חסין וקשה שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק. דבי רבי ישמעאל תנא: 'מי כמוכה באלים ה' – מי כמוכה באילמים'.²⁴

מעבר לתיאור התנהגותו המאופקת והמבליגה של האל, הביאו חכמים עוד אגדה מפורסמת בדבר "שלוש שבועות", שכביכול "השביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרו באומות העולם".²⁵ בזה הטילו מעין חובה דתית הבולמת בתוקף אופנסיביות יהודית כלשהי. מי שלא הבין מהאגדות על התנהגות האל וחובתנו לחקות את דרכיו, יבין כעת כשהדברים מפורשים. כך פעלו חכמי ישראל בעיצובם את היהדות, כבולמת כוחניות אפשרית בגלות המרה.

מגמתם זו של חז"ל, עלתה בידם. ניתן לראות זאת מעדותם של שניים, האחד ראה את

19 ראו גם: "תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה", בבא מציעא נט ע"ב.

20 ירושלמי, תגינה פרק א דף עו טור ג, הלכה ז.

21 תהלים קכו א.

22 על מנת להמחיש עוד את הקשר בין ערך לימוד התורה והמלחמה, דבר שנעשה כפי שהראיתי במקורות קדומים, אביא מדבריו של הרב חיים מוולחין, שעשה כן עוד במאה הי"ט: "הנה הלימוד נקרא מלחמה ... "הוי מתאבק" – מלשון "ויאבק איש עמו", שהוא ענין התאבקות במלחמה, כי מלחמת מצוה היא" (רוח חיים למשנה מסכת אבות פ"א משנה ד).

23 ראו בזה את דברי הרמב"ם בספר המצוות, מצות עשה ח.

24 גיטין נו ע"ב. עוד ראו בזה יומא סט ע"ב, שם הגמרא מצדיקה את גבורתו של האל הגם שהוא אינו עושה דבר על מנת להפסיק את שיעבוד בניו והחרבת ביתו, הוא בית המקדש: "אודבה, זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים".

25 כתובות קיא ע"א.

היהדות כצופה ומבקר מן החוץ, הפילוסוף היהודי בן המאה הי"ז, ברוך שפינוזה, השני הוא הפילוסוף משה מנדלסון, בן המאה הי"ח. הראשון כתב על אופיים המרוכך של היהודים, כמשיח לפי תומו: "אלמלא ריככו יסודי אמונתם את נפשותיהם, הייתי מאמין בהחלט כי ביום מן הימים ... יקימו את ממלכתם".²⁶ השני כתב על אופיים של היהודים בגלות, ב"חלוף מכתבים עם איש רם המעמד", אשר ניסה ליזום הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל:

המעצור הגדול ביותר, העומד לפי דעתי על דרכה של הצעת תוכנית זו, הוא אופייה האמיתי של אומתי ... הלחץ שאנו חיים בו זה שנות־מאות רבות, נטל מרוחנו כל *vigueur* ... איננו יכולים לכחד כי היצר הטבעי לחירות קפח את מרץ־פעולתו בנו. הוא נהפך לצדקת נזירים, ובא לידי גילוי בתפילה ובסבל, לא בפעולה.²⁷

כך החדו שניים מגדולי הרוח היהודיים בעת החדשה, כי האופי היהודי הגלותי הינו דפנסיבי. לדעתם, אופי זה איננו רק דרך ההתמודדות היהודית עם המציאות העגומה, אלא דפנסיביות ופסיביות שהפכו לטבע שני לאומה.²⁸

א.3 הציונות והתפתחות האתוס אופנסיבי

אניטה שפירא סקרה את ההתפתחות של אתוס הכח היהודי־ציוני במהלך מאה השנים הראשונות של הציונות.²⁹ היא מראה כי האתוס הדפנסיבי הוא ששלט ללא מצרים בתרבות היהודית, כתוצר של גלות אלפיים שהכריחה את היהודים לנקוט דרך זו על מנת לשרוד את התקופה, כמו גם את זעם העמים אשר בקרבם חיו. שפירא ממשיכה להראות כי האתוס הדפנסיבי הוא שהתווה את דרך הפעולה והגישה שליוותה גם את המתישבים הציונים במשך עשרות שנים. במונח אתוס דפנסיבי הכוונה היא למכלול של התייחסויות, נורמות, עקרונות מוסר וחינוך אשר עיצבו את עולמם ודרך חייהם של חלק ניכר מן המתישבים הראשונים. העבודה הקשה בשדה העשייה וההבלגה היו הדרכים העיקריות

26 ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי־מדיני, ירושלים תשס"ג, עמ' 43. סוף פרק ג.

27 משה מנדלסון, ירושלים וכתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, תל אביב תש"ז, עמ' 224.

28 דברים אלה של שפינוזה, מנדלסון ושאר המקורות והמחקרים שבמאמר זה, אינם עולים בקנה אחד עם תאוריה שהוצגה על ידי אליזת הורוביץ. לטענתו, האופי היהודי הוא אופי אליים, מיליטנטי ואגרסיבי. היהודים הם שהיו האלימים במשך ההיסטוריה, למן תקופת חג הפורים, מהמאה החמישית לפני הספירה ועד למאה העשרים. הורוביץ טוען כי חג הפורים הוא האב־טיפוס למתן הלגיטימציה לאלימות היהודית כלפי הגויים. ולא זו בלבד, אלא שלשיטתו היהודים הם אלה שנקטו אלימות ביחסים בינם לבין הנוצרים, ולא ההיפך. בלשון עדינה, קשה להסכים לגישה זו. ראו, Elliott Horowitz

Reckless Rites: Purim and The Legacy of Jewish Violence, Princeton, 2006

29 אניטה שפירא, חרב היונה, תל אביב 1992.

להתמודד עם הקשיים בארץ ההולכת ונבנית, בעיקר עם האוכלוסייה הערבית העוינת והמתפרעת לעתים.³⁰

ההתפתחות של האתוס האופנסיבי היתה איטית.³¹ היה זה תהליך אבולוציוני אשר נבע, בין היתר, ממה ששפירא מכנה הנוער הארצישראלי. נוער זה היווה גורם חדש בזירה, והביא להתפתחות אתוס ישראלי-יהודי חדש, אתוס אופנסיבי, שמיתוס מצדה היה הנר לרגליו. תהליך זה החל כבר מזמן מלחמת העולם הראשונה, דרך 'המרד הערבי הגדול' בשנים 1936–1939, המאבק ב"ספר הלבן", המחזרות השונות ובמיוחד האצ"ל והלח"י, המפגש עם נוראות השואה וקום המדינה. אף על פי כן, את ה'מכה בפטיש' במעבר לאתוס האופנסיבי רואה שפירא במאמר שפרסם ראש הממשלה מנחם בגין בראשית מלחמת לבנון הראשונה, בו הוא מגן על רעיון ההתקפיות והמלחמה היוזמה. כותרת המאמר היתה: 'בזכות מלחמת ברירה':

הכרזה בוטה זו היה בה משום סטייה מהמסורת הציונית רבת השנים. עד אז הקפידו מנהיגי התנועה הציונית ואף מדינת ישראל לשמור על תדמית של שואפי שלום, היוצאים למלחמה לא משום שהם רואים בה אמצעי להשגת יעדים לאומיים, אלא משום שהיא נכפית עליהם. "אין ברירה" – מושג זה שימש הסבר ליציאה למלחמה ומקור הלגיטימיות שלה. מאמרו של בגין סימל שינוי בקו ההסברה הציוני, בדימוי העצמי וממילא במערכת הערכים המנחה שהסתירה מאחוריו.³²

אם כן, היישוב היהודי בארץ ישראל שינה את אופיו מדפנסיבי לאופנסיבי, וכך קבע לו האחרון מושב בחברה הישראלית.

א.4. האופנסיביות בציונות הדתית

אהוד לוז³³ בחן את התמורות שעברה הציונות הדתית מהתקופה של טרום המדינה, בה החזיקה באידאולוגיה אוניברסאליסטית-פתוחה לבין התקופה שאחרי קום המדינה בה החזיקה באידאולוגיה פרטיקולריסטית-סגורה, שהגדישה את ההבדל המהותי בין ישראל לאומות העולם ואשר הציבה את השימוש בכח כלגיטימי, על מנת להשיג מטרות

30 שם, עמ' 19–178.

31 שם, עמ' 299–475.

32 שם, עמ' 9.

33 אהוד לוז, 'הדת היהודית: גורם מרסן או מעודד שימוש בכח? על גלגולי היחס אל הכח בציונות

הדתית', שלום ומלחמה בתרבות היהודית, אבריאל בר לבב (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ'

247–276.

שנחשבות דתיות.³⁴ היה זה מעין שילוב בין אקטיביזם פוליטי עם נטיות אוניברסליות מתרבות המערב וסוציאליזם.³⁵

המפנה בציונות הדתית חל לאחר מלחמת ששת הימים. כאן החלה נסיגה מן המגמה האוניברסלית והליכה לקראת מגמה פרטיקולרית. לשינוי זה אחראי במידה רבה הרב צבי יהודה קוק.³⁶ מעתה מעניקים משמעות משיחית למלחמות. על עם ישראל להיות חזק ותקיף כיוון שרק כך קולו ישמע, ובכך יביא טובה לאנושות כולה. הדברים התעצמו ביותר לאחר הנצחון המזהיר במלחמת ששת הימים, שהביא את הרצי"ה לראות את האקטיביזם הצבאי כביטוי הגאולה ואחת מדרכי ההשגחה האלוהית בהיסטוריה.³⁷ מכאן היה המדחק קצר לעבור מתפיסת הצבא כגוף מגן למגמת הרדיקליזציה הרואה והקוראת לצבא להיות התקפי ולזיום פעולות.

עמדתו זו של הרצי"ה הלכה והתעצמה בקרב חוג תלמידיו. אמנם היו קולות רבים שיצאו נגד מגמת האקטיביזם הצבאי והפיכתו לחלק מהרצון האלוהי,³⁸ אולם רוב רובו של הציבור הדתי-לאומי אווזו בגישה הראשונה.³⁹

34 בסענה זו החזיקו גם: ישעיהו ליבמן, 'דמוקרטיה', דת והדילמה של הסדר החברתי, 'תרבות דמוקרטית' 1 (1999), עמ' 71-83; אליעזר דון יחיא, 'דת וטרור פוליטי ביהדות הדתית ופעולות הגמול בתקופת "המאורעות"', הציונות, יז (1993), עמ' 155-190.

35 עוד ראו דב שורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו, עמ' 198-206; אהוד לוי, פציפיזם לאור התורה, ירושלים 1992; אלי הולצר, חרב פיפיות בידם, ירושלים 2009, בעיקר עמ' 19-164, על הרבנים: ריינס, קוק ותמרת.

36 לזו מתאר מספר שינויים עיקריים: היפוך סדר הגאולה, קרי: ראשית גאולה ורק לאחר מכן תשובה. הגאולה מתגבשת בריבונות בכל שטחי ארץ ישראל. לשיטה זו, הריבונות היא בעלת ערך דתי. זהו תנאי מקדים לתשובה הכללית ולגאולה הכללית. שנית: שלילה קיצונית של הגלות, אשר גורמת להרס נפשי של האומה. הרב צבי יהודה אף טען כי השואה הינה חלק מההשגחה האלוהית לעקור את הגלות ולטעת את ישראל בארצו. מאידך גיסא, הקמת מדינה וצבא עברי, מסמלים את שיקום הכבוד והכח היהודי. שלישית: הדגשת הניגוד בין ישראל לאומות העולם ודחיית המימד האוניברסלי. שינוי זה הינו תוצר של השואה וההזדהות בסכסוך הישראלי-פלסטיני. לפי שיטה זו, כל אימת שעם ישראל מתאמץ להגשים את ייעודו, גוברת ביותר איבת העמים כלפיו. לכן, יש לדחות את המימד האוניברסלי לעתיד רחוק יותר, לאחר שיסתיים העימות הזה.

37 ראו הולצר, חרב פיפיות בידם, עמ' 203-248; טל, אוריאל, 'יסודות המשיחיות הפוליטית בישראל', בתוך: אוריאל טל, מיתוס ותבונה ביהדות זמננו, תל אביב, 1987, עמ' 115-128; Don-Yehia, 'The Book and the Sword: The Nationalist and Political Radicalism in Israel', in M.E., Marty & Appelby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago, 1994, pp. 302-264; קוק, צבי יהודה, לנתיבות ישראל, ירושלים, 1967, לדוגמה בעמ' 106, 108, 119, 153, ועוד; קוק, צבי יהודה, במערכה הציונית, ירושלים, תשמ"ו, עמ' ק"ב.

38 ראו הולצר (לעיל הערה 35), עמ' 249-275. בין המתנגדים: פינחס רוזנבלט, הרב יהודה עמיטל, משה אונא וישעיהו ליבוביץ.

39 עוד על נושא זה, ראו יהונתן גארב, 'משיחיות, אנטיגנוזים וכח בציונות הדתית' - מקרה המחזרת היהודית, 'הציונות הדתית: עידן התמורות', אשר כהן (עורך), ירושלים תשס"ד, עמ' 323-363.

א. כח ואופנסיביות בספרות ההלכה

כעת נפנה ונראה כיצד חדר אתוס זה לשיח ההלכה היהודית-אורתודוקסית, בעיקר בתקופה שלאחר קום המדינה. מובן שהשפעתו של אתוס זה התבצעה בשלבים, ואנו ננסה להתחקות במעט על התפתחות זו.

לצורך כך, אחלק את דבריי לשני חלקים עיקריים: האחד הוא השפעת האתוס האופנסיבי על פוסקי הלכה בולטים, אשר השפיעו על פסיקת ההלכה האורתודוקסית באופן מכריע. בחרתי בשלושה פוסקים כאלה, שנחשבים לבעלי שיעור קומה ושחיו בארץ ישראל, והם: הרב שלמה זלמן איירבך, מחבר שו"ת מנחת שלמה; הרב עובדיה יוסף, מחבר שו"ת יביע אומר ויחזה דעת; והרב אליעזר יהודה וולדינברג, מחבר שו"ת ציץ אליעזר וספר הלכות מדינה. אין במחקר זה לחקור את עצם פסיקתם של השלושה, אלא להדגים את השיח ההלכתי המושפע מהאתוס האופנסיבי-ישראלי בעת החדשה.

שלושה רבנים אלה חיו בישראל לפני קום המדינה ולאחריה. הם מקובלים על רוב המגזרים האורתודוקסיים בארץ ובעולם כפוסקים חשובים ביותר. עוד ראוי לומר, כי שלושה אלה יכולים בהחלט להיחשב כיושבים "על התפר" האידאולוגי בין הציונות הדתית ובין התפיסה החרדית. לכאורה נראו והשתייכו לחברה החרדית, אולם בשום אופן לא קבלו את תפיסותיה של חברה זו ביחס למדינה, אשר לרוב התנגדה לה. מנגד, מעולם לא אמרו בריש גלי שהם ציונים. דבריהם לא נאמרו במפורש אולם ממחקרים שנעשו ומעיון בספריהם ובפסקי ההלכה שנתנו ניכרת עמדתם האמביוולנטית כלפי המדינה. אף על פי כן ניכר, כי פסיקותיהם לא הושפעו מאידאולוגיה ציונית, אלא מניתוח העובדות והמציאות אליה נחשפו בעקבות השינוי המשמעותי, הלאומי והאישי, של עם שחזור לארצו ובונה בה מדינה עצמאית עם צבא, לאחר גלות אלפיים.⁴⁰

בחלק השני של דבריי, אתמקד באתוס האופנסיבי בספרות ההלכה כפי שהיא הולכת ומתפתחת בציבור הדתי המזוהה פוליטית עם הימין הקיצוני במדינת ישראל. בציבור זה ישנה כתיבה בעלת אופי הלכתי-מסורתי, המתמקדת בסוגיות הקשורות לדיני היתר הריגת גויים, והתנאים בהם זה אף רצוי. במקרים אלה האתוס האופנסיבי אף קיבל ביטוי הלכתי-מיליטנטי-אגרסיבי, שלא לומר גזעני.

40 על משנתו ההלכתית של הרב יוסף, ראו בנימין לאו, ממרן עד מרן – משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב 2005. על יחסו האמביוולנטי כלפי מדינת ישראל ומוסדותיה, ראו הנ"ל, 'יחס למדינת ישראל ולאזרחיה בכתבי הרב עובדיה יוסף', ש"ס – היבטים תרבותיים ורעיוניים, אביעזר רביצקי (עורך), תל אביב 2006, עמ' 284–326. מעבר לכך, הרב יוסף הורה למפלגת ש"ס, לה הוא משמש כפטרון רוחני, להצטרף לתנועה הציונית בתחילת שנת 2010. על משנתו ההלכתית של הרש"ו איירבך, ראו אמיר משיח, הלכה בתמורות הזמן במשנתו של הרב שלמה זלמן איירבך, עמ' 157–174. על יחסו האמביוולנטי כלפי מדינת ישראל ומוסדותיה, ראו הנ"ל, 'תפיסת הריבונות של מדינת ישראל בפסיקתו של הרב שלמה זלמן איירבך', ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, אבינעם רוזנק (עורך), ירושלים תשע"ב, עמ' 115–132. על יחסו של הרב וולדינברג למדינה, ראו את ספרו הלכות מדינה, עליו ארחיב בהמשך.

ב.1 הרב שלמה זלמן אורבך (הרשו"א)

נס תג התנוכה והדלקת הנרות

המצוה היחידה בחג התנוכה היא מצות הדלקת נרות החג. מצוה זו מציינת את נס הדלקת המנורה במקדש עת מצאו פך שמן טהור, לאחר שהיוונים טימאו את כל השמנים, בפך זה היה שמן כדי הדלקת יום אחד ובכל זאת הוא הספיק לשמונה ימים.⁴¹ ואכן, מהגמרא ומספרות הפוסקים לדורותיהם עולה כי הנס שמציינים בחנוכה הוא נס פך השמן ולא הנצחון במלחמה בהנהגת החשמונאים על צבאות יוון. אמנם על פי ההלכה הנצחון הצבאי מוזכר בקטע 'על הניסים' שנאמר בכל תפילה ובברכת המזון בימי החנוכה, אך אין כאן ברכה ואין כאן מצוה.⁴² יותר מכך, אם אדם שכח ולא אמר "על הניסים", ההלכה קבעה שהוא אינו חוזר ואף אסור לו לחזור.⁴³ במלים אחרות, אם אמר – טוב, ואם לא אמר – לא קרה כלום. וזאת מכיוון שהנס הצבאי אינו מהווה מרכיב מרכזי בחג החנוכה, אלא נס פך השמן.⁴⁴

41 שבת כא ע"ב.

42 אינני רוצה להרחיב בנושא, אם חכמים כעסו על החשמונאים ובשל כך הצניעו את הנצחון הצבאי על חילות יוון. לשם כך ראו גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשכ"ו, עמ' 15–25; ישעיהו גפני, 'החשמונאים בספרות חז"ל', ימי בית חשמונאי, דוד עמית וחנן אשל (עורכים), ירושלים 1995, עמ' 261–276.

43 שו"ע או"ח סי' תרפב הל' א.

44 כאן אעיר כי כוונתי היא לנתינת משמעות לנס המלחמה בספרות ההלכה, ולא בספרות העיון או המחשבה. ייתודו של הרשו"א, כפי שאראה להלן הוא, שהוא ראה במצות הדלקת הנרות בתג התנוכה ציון לנס הצבאי בלבד, ולא לנס פך השמן, וזאת בספר הלכותי. בכל זאת היו שכן העניקו משמעות לנס הצבאי בספרות העיון. ביניהם נמנה הפני יהושע על מסכת שבת (כא ע"ב): "נראה דעיקר הנס לא נעשה אלא להודיע להם חובת המקום עליהם כדאשכחן [כפי שמצאנו] שנעשה זה הנס תמיד [אבות פ"ה מ"ב] שלא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם והואיל ואיתרחיש להו ניסא [והתרחש להם נס] בעיקר הענין שנגאלו גאולה שלימה מיד מלכות יון הרשעה שהיו אומרים לישראל כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלוהי ישראל וגורו כמה שמדיות ועכשיו שנגאלו ונעשה להם נס גדול ששלטו בשונאיהם, לכך נעשה להם גם כן נס זה בענין הנרות שהוא עדות לישראל שהשכינה שורה בהם כדדרישי נמי [כפי שדורשים גם] לענין נר מערבי אלא שלאחר מיתת שמעון הצדיק אפילו נר מערבי לפעמים היה כבה והולך לכך נעשה להם נס בזה הענין ממש באותן הימים שהיו עת רצון להודיע שחזרו לחיבתן הראשונה, כן נראה לי נכון". אולם בשים לב, הפני יהושע מדבר על שני ניסים ולא על עיקר וטפל. גם הנרות והשמן היה כמסר לישראל שחזרו לחיבתן הראשונית עם האל.

נס המהר"ל מדבר על שני ניסים, כאשר הנר והשמן בא להעיד על הנצחון שהוא מאת ה'. אך המהר"ל מדרג בין נס עיקר לנס טפל. ולשיטתו, העיקר הוא – המלחמה, ונס פך השמן וההדלקה מגלה על המלחמה. אבל הדלקת הנרות היא על נס המלחמה בלבד. וכך כתב בספר נר מצוה חלק ב – עניני חנוכה: "ועוד יש לומר, שעיקר מה שקבעו ימי חנוכה, בשביל שהיו מנצחים את היוונים, רק שלא היה נראה שהיה כאן ניצחון הוה על ידי נס שעשה זה השם יתברך ולא היה זה מכחם וגבורתם. ולפיכך נעשה הנס על ידי נרות המנורה, שידעו שהכל היה בנס מן השם יתברך, וכך המלחמה שהיו מנצחים ישראל היה מן השם יתברך".

בתודעת העם ובדרשות רבניו הועצם כמעט בלעדית נס פך השמן.⁴⁵ הנס הצבאי נדחק כמעט מהתודעה כולה ובמצות החג של הדלקת הנרות הוא זניח ביותר עד שאפילו אין לו מקום. נושא זה היווה כר נרחב לדרשות ושיחות הנותרות משמעות לעובדה שעם ישראל כעם הרוח, אשר עמד בפני סכנת הכחדה רוחנית, ניצח את רוח יוון. על כן ציון החג הוא דווקא על ידי הדלקת התנוכיה, וזכר למגורה במקדש, כציון נצחון רוח ישראל.⁴⁶ מכאן מובן מדוע הנס הצבאי נדחק, שהרי הוא אינו מייצג את ייחודיותו של עם ישראל כעם רוח, אלא ככח צבאי, וזוהו על פי המסורת והייעוד, אין כחו של ישראל.⁴⁷ דווקא משום כך מעניינת היא גישתו הייחודית של הרש"א בסוגיית עיקר הנס בחג התנוכה.⁴⁸ הוא בוחר להעניק לחג משמעות צבאית בלבד, בדיוק כשם שעשו הציונים. אחרי הכל, חג התנוכה הוא אירוע חריג בתולדות ישראל, המציין את גבורת ישראל הגופנית-צבאית, עת קם לו עם נדכא תחת עולה של האימפריה היוונית בעת העתיקה, ומרים ראש וחרב על מנת להגן על הקדוש לו. הרש"א רואה בדברים האלה את עיקר החג, ברם הכלים בהם הוא משתמש הם כלי ההלכה המסורתית. וכך הסברו לסיבת הדלקת נרות התנוכה, אשר היא לשיטתו, על שום הנס הצבאי ולא על נס פך השמן. ברור לו כי אומרים הלל בתנוכה משום הנס שהיה, אך לא מפורש בחז"ל באיזה נס בדיוק מדובר.

ר' יוסף קארו (בית יוסף, או"ח סי' תרע), תמה על כך שרק על פך השמן מתמקד החג. הוא הקשה קושייה: אם בפך השמן היה כדי להדליק יום אחד, ואז נמשכה ההדלקה ממנו במשך שמונה ימים, הרי שהנס היה בעצם רק שבעה ימים. מדוע אם כן אנו מציינים שמונה ימי חג בתנוכה? על קושייתו זו ענו רבים ויש עשרות נסיונות לתרצה. הפרי חדש בתירוצו העניק מקום לנס הצבאי הגם שאף לשיטתו העיקר הוא נס פך השמן: "דלילה הראשונה הוא משום הניצחון [הצבאי], והו' לילות האחרות הוא משום הנס [פך השמן]" (פרי חדש, או"ח סי' תרע). מיעוט כזה שהתייחס לנס הצבאי, אינו אפילו בבחינת 'בטל כשישים' לעומת ההתייחסות הגורפת המבכרת את נס פך השמן, ויש בו להעיד על החשיבות העצומה שזכה לה הנס האחרון על פני הראשון.

45 לזוגמאות בנושא זה, ראו איתרו שלזינגר, מצות גר איש וביתו, ירושלים תשס"א, עמ' תז-תח; אמיר משיח, 'הסכנה שבחג', אתר כיפה <http://www.kipa.co.il/holidays/print.asp?id=36013>. לעומת זאת, ראו את מאמר התגובה של הרב אברהם וסרמן, למאמרי זה, בו הוא מראה פנים אך ורק לאתוס האופנסיבי היהודי כפי שמתבטא בתנוכה, לשיטתו: 'לא שכחנו'. פורסם באתר כיפה באינטרנט <http://www.kipa.co.il/jew/show.asp?id=36023>. אולי ניתן לראות בתגובה זו, עדות נוספת להשתלטות האתוס האופנסיבי על הלך הרוח הדתי בימינו.

46 על תנוכה כנצחון רוח ישראל לעומת רוח יוון, ולכן ציון הנס יהיה על ידי הדלקת התנוכיה כסמל לרוח ישראל, לעומת נס חג הפורים בו היה גוף ישראל בסכנת הכחדה, ועל כן ציון הנס יהיה על ידי סעודה ושאר עניינים העוסקים בשיפוח הגוף, ראו לבוש, סי' תרע ס"ב; במשנה ברורה, שם, ס"ק ו; צבי כהן, תנוכה, ישראל תשנ"ו, עמ' ה-ו.

47 קצרה הידיעה למנות את כל ספרי ההלכה והמחשבה העוסקים בדיני חג התנוכה ומשמעויותיו, אך כל המעיף מבט בספרים אלה יראה נכוחה שהעיסוק הוא אך ורק בנושא הדלקת הנרות תוך ציון העובדה שההדלקה היא לזכר נס פך השמן. מעניינת התשובה העוסקת בשאלה, אם ניתן להדליק תנוכיה חשמלית, ללא נרות שמן או שעווה. התירוץ העיקרי לדחת תנוכיה כזו הוא שכך לא היה הנס במקדש, שם הדליקו שמן. גם השמן המועדף להדלקה הוא שמן זית, כיוון שנס פך השמן היה בשמן זית. לדיון נרחב ומקיף בשאלת תנוכיה חשמלית, ראו הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ב סי' יז אות ב; ח"ג, סי' לה; שו"ת יחיה דעת, חלק ד סי' לה.

48 מנחת שלמה, תנינא, סי' נה, אות ה: חיוב הודאה והלל בתנוכה.

עוד הוא שואל: מדוע הנשים פטורות מאמירת הלל בחנוכה? הרי אם הטעם הוא כפי שמופיע בחיוב אמירת הלל בחג הפסח ש"אף הן היו באותו הנס", הרי נכון הדבר גם לגבי חג החנוכה, ובכל זאת נשים פטורות מכך בחנוכה. מכאן מסקנתו שכל ציון הנס בחג החנוכה הוא אינו על מציאת פך השמן כמקובל כי אם על הנס הצבאי:

דהדלקת נר חנוכה היא עצמה ... להודות לה' על הנסים הגדולים שעשה לנו בניצחון המלחמות, וכמו שאומרים בנוסח "הנרות הללו וכו' על התשועות ועל המלחמות ... כדי להודות ולהלל", ולא נזכר כלל נס פך השמן משום שאין ההדלקה באה לזכר לנס פך השמן. כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס כדי שיוכלו כלל ישראל לקיים מצווה ... וזהו מה שאומרים ... "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל" ואין אומרים להדליק נרות ולהודות, ומשום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה.⁴⁹

משמע, נס חנוכה הוא הנס הצבאי בו הרימו ישראל ראשם אל מול האויב וניצחום. נס פך השמן אינו נס הראוי לציון לדורות, משום שאין אנו מודים לה' על שעזר לנו לקיים מצוה. לכן, הדלקת נרות החנוכה: "כלומר נס ההצלה על ידי המלחמות".⁵⁰

כאן חזירת האתוס האופנסיבי של העת החדשה הכריעה את הכף. קשה לשער שהרשז"א היה מודע לשיח שהתחולל ולאטום המשתנה, אך לא ניתן היה להתעלם מהלך הרוח החדש שהחל לנשב בישראל, מקום מגוריו ומפעליו. הרשז"א מאמץ אותו רעיונית-הלכתית, על אף שזה מנוגד לנימוק ההלכתי והדרשה המסורתית, שליוו את ישראל בגלות אלפיים.⁵¹

ייאוש מלחמה וקניין גוי בארץ ישראל

אחת הסוגיות המעניינות במשנתו של הרשז"א היא הכרעתו ההלכתית בדבר קניין גוי בארץ ישראל והדרך בה נעשה הדבר. סוגיה טעונה מאוד היא סוגיית הפקעת קדושת ארץ ישראל במקרה קניין של גוי. זוהי אחת מנקודות המחלוקת הקשה בדבר היתר המכירה הנוהג אחת לשבע שנים במדינת ישראל והוא בעל הקשרים דתיים, פוליטיים ואידאולוגים

49 ההדגשות שלי [א"מ].

50 גם בהגדרת הנס בו ניצלו הנשים מחדש הרשז"א. לפי רש"י (שבת כג ע"א): "היו באותו הנס – שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס". וכן מפרש בתוס' הרא"ש (שם ד"ה ש"מ). לפי הריטב"א (חידושי הריטב"א, שבת, שם, ד"ה אשה), הכוונה היא לנס ההצלה מגזירות השמד, כפי שהיה בפורים. הרשז"א, לעומתם, פירש שהוא נס המלחמה. ולפיכך הוא פטר את הנשים מאמירת הלל בחנוכה, שהרי נשים אינן שייכות למלחמות.

51 עוד על מעורבות האתוס האופנסיבי בהגותו ההלכתית של הרשז"א, ראו אמיר משיח, 'גדרי מלחמה ומשמעותה בפסיקתו של הרש"ז אורבך', (סרם פורסם).

בחברה הדתית בישראל. לא אכנס לסוגיה סבוכה זו, מכיוון שהיא שולית בפסיקתו של הרש"א בהקשר מאמר זה.⁵²

קניין זה אין משמעו רק קניין ממוני, אליבא דהרש"א, אלא גם קניין המתבצע על ידי מלחמה, בכח הזרוע, והוא בעל משמעות הלכתית לכל דבר ועניין. הרש"א אף גוזר ממנו הלכות נוספות, כדוגמת האיסור לגזול מהגוי את ארץ ישראל עצמה, כיוון שהיא קנויה לו הלכתית, בדיון.⁵³

אחד הדברים המבצעים קניין בהלכה הוא הייאוש.⁵⁴ ההלכה המקובלת היא, כי קרקע גזולה אינה נקנית לגזולן בייאוש. לעומת זאת, הרש"א סובר כי קרקע, ובכללה גם ארץ ישראל, כן נקנית בייאוש. אך חידושו הגדול הוא בהגדרת הייאוש, אותו הוא קושר לכח קונקרטי ולא, כפי שרבים הגדירו לפניו, כקוגניטיבי. לשיטתו, אם יש לעם כח והוא נלחם בפועל – הרי שאין כאן ייאוש, אך אם אין לעם כח והוא לא נלחם – הרי שיש כאן ייאוש אוטומטי ולא משנה כלל מהי תקוות העם ואמונתו בעתיד. כתוצאה מכך יהיה לנכרי קניין בארץ ישראל, עם כל המשמעויות ההלכתיות הנלוות לכך.⁵⁵

הרש"א מכיר באי-הלחימה כקריטריון המעיד על הייאוש בקרקע. הגדרת הייאוש, לשיטתו, איננה המחשבה הקוגניטיבית או התקווה לעתיד טוב יותר המפעמת בלב העם, אלא עצם הלחימה בפועל. כל עוד מתנהלת לחימה, הרי שבפועל אין כאן ייאוש מהקרקע, ולכן אין הבעלות עליה עוברת מעם ישראל לנוכרים. אולם, ברגע שהלחימה במובן הפשוט, נפסקה, הרי שמכללא יש כאן ייאוש, ומשמעות הדבר היא העברת הבעלות של ארץ ישראל לגויים שלחמו עליה וניצחו. כך הוא להלכה וכך הוא למעשה. באחת, האתוס האופנסיבי-מכניסטי-הובסיאני-ישראלי חדר לשיח ההלכתי של הרש"א ותפס את מקומו של השיח שהושפע מהאתוס הדפנסיבי-קוגניטיבי-ניטישיאני-גלותי.

52 אך זאת אציין, כי על פי הרש"א יש לגוי קניין בארץ ישראל, אך לא לעניין הפקעת הקדושה ממנה (על ארץ ישראל בהלכה, ראו אנצ' תלמודית ערך ארץ ישראל). כלומר, לארץ ישראל יש קדושה עצמית מעצם היותה ארץ האל, ובנוסף קדושה המחייבת את קיומן של המצוות התלויות בארץ. היו פוסקים, כמו הרא"ה קוק (ש"ת משפט כהן, סי' סג, שהלך בעקבותיו של כפתור ופרת, פרק י), שהכריעו, כי קדושת ארץ ישראל וקדושת המצוות הם שני דינים שונים. היינו, גם אם ארץ ישראל איננה בידי עם ישראל (שם היה מדובר על היתר המכירה), בכל אופן אין הארץ מופקעת מקדושתה ועדיין חייבים במצוותיה, כמו למשל מצוות תרומות ומעשרות. זוהי גם הכרעת הרש"א. ראו בספרו מעדני ארץ – שביעית, ירושלים תשל"ב, עמ' קכא, ד"ה אולם.

53 מעדני ארץ – שביעית, סי' כ, עמ' קכא, ד"ה רק.

54 על נושא רחב זה והמקורות הנלווים אליו, ראו אנצ' תלמודית, ערך ייאוש קרקעות, וערך כיבוש מלחמה; מיכאל ימר, 'גדרי קנין כיבוש מלחמה (החזרת ימית ולבנון)', אור המזרח, קיד-קטו, 201-216; גד אלדד, 'כיבוש מלחמה כקנין', תחומין, כג (תשס"ג), עמ' 60-72.

55 מעדני ארץ – שביעית, סי' כ, עמ' קכא, ד"ה ובר.

ב.2 הרב עובדיה יוסף

כהן שהרג את הנפש

הרב עובדיה יוסף לא עסק הרבה בשאלות הנושאות גוון מלחמתי או אופנסיבי, אך אף על פי כן, במעט שכן עסק עולה השיח האופנסיבי במשנתו. אין בדברים הבאים לעמוד על דרכו הכללית אלא להראות כיצד האתוס האופנסיבי חדר גם לשיח ההלכתי שלו. לצורך כך אפנה לשתי תשובות שנתן, האחת עוסקת בשאלה, אם כהן שהרג אדם יכול לישא את כפיו בברכת הכוהנים; השנייה עוסקת בשאלה, אם נשים יכולות לשאת נשק ואף לעבור שיעורי ירי.

ההלכה קובעת כי כהן שהרג את הנפש, פסול מנשיאת כפיים,⁵⁶ וכך פוסק בשלחן ערוך: "כהן שהרג את הנפש, אפילו בשוגג, לא ישא את כפיו, אפילו עשה תשובה".⁵⁷ הרמ"א על אתר מביא דעה מקלה יותר: "יש אומרים דאם עשה תשובה נושא כפיו. ויש להקל על בעלי תשובה, שלא לנעול דלת בפניהם, והכי נהוג". סוגיה זו עלתה שוב על שולחן הפוסקים בעקבות המציאות החדשה מאז קום המדינה: מה דינם של כוהנים חיילי צה"ל, שהשתתפו בקרבות ובמערכות ישראל ופגעו והרגו מחיילי האויב?

המקור שמצוטט הרבה במהלך הדיון בסוגיה הוא הרד"ק, אשר הסביר את האמירה ששללה מדוד את הזכות לבנות את בית המקדש: "דָם לְרֹב שִפְכָתָ וּמִלְחָמוֹת גְּדוֹלוֹת עָשִׂיתָ לֹא תִבְנֶה בֵּית לַשִּׁמִּי כִּי דָמִים רַבִּים שִפְכָתָ אֶרְצָה לְפָנָי". הרד"ק כתב כי הכוונה היא לדמי ישראל שנשפכו בגלל דוד, כמו הריגת אוריה או מות הכוהנים בנוב. אך הוא הוסיף וכתב: "גם בדמי הגויים אשר שפך אותם שלא היו בני מלחמתו אפשר שהיו בהם אנשים טובים וחסידיים".⁵⁸ אם כן, גם שפיכת דם של גויים, על אף שהיה הדבר בשעת המלחמה, מונעת הקמת בית מקדש או לחילופין נשיאת כפיים.

סמוך לאחר קום המדינה, עסק בסוגיה זו הראשון לציין הרב ב"צ עוזיאל. בימים ההם כבר היה צבא ובו לחמו גם כוהנים, אשר בלהט הקרב הרגו גם הם מחיילי האויב. האם ישתנה הדין בגין המציאות החדשה בה יש מדינה עצמאית או שמא יישאר הדין כמימים ימימה עת היה ישראל בגולה? הרב עוזיאל הכריע בדומה להלכה הקלסית: "כל הורג נפש נפסל לכהונה מטעם דאין קטיגור נעשה סניגור ... שכל הורג בן אדם בלי הבדל דת או גזע או לאום עובר בלא תרצח".⁵⁹

אכן, באותה עת האתוס הדפנסיבי עדיין שלט בכיפה, ביישוב ובשיח ההלכתי. עם הזמן הלך והתפתח האתוס הכוחני-אופנסיבי בחברה הישראלית והוא חלחל לאיטו גם לתודעה

56 עוד על הנושא ראו שאר ישוב כהן, 'נשיאת כפיים על ידי כוהנים לחממי מערכות ישראל', תחומין, ו (תשמ"ו), עמ' 31-44; נחום לאם, 'כהן בעל תשובה שהרג את הנפש ועבר עבודה זרה', הפרס (ניסן תשנ"ה), עמ' 9-13, (אייר), עמ' 8-10; יעקב ארלן, 'כהן שהרג את הנפש', אורות עציון, כח (תשנ"ח), עמ' 131-137.

57 או"ח סי' קכח ס"ק לה.

58 בפירושו לדברי הימים א' כב ח.

59 שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ג, או"ח סי' י.

הרבנית. כעת יש פוסקים רבים, כמו הרב אליעזר יהודה וולדינברג⁶⁰ והרב עובדיה יוסף⁶¹, המתירים לכהן לשאת את כפיו אם הרג נכרי. אך יותר מאשר המשא ומתן ההלכתי שנלווה לסוגיה זו, ראוי להביא לענייננו את דבריו של הרב יוסף בסיכום תשובתו:

הרי הכהן שעומד מול צבאות האויב וחשוף לסכנה, אין לך אונס גדול מזה. והבא להרגך השכם להורגו (ברכות סב:). כל שכן כאן שכוהנים שהם חיילי צה"ל עומדים לגונן על ישראל ועל ארצנו הקדושה, שאין ספק שמצווה רבה הם עושים לקדם פני צבאות האויב הבאים לזרוע הרס ולהשמיד ולהרוג ולאבד אנשים נשים וטף ... ואם כן בודאי שאין ספק שכוהנים אלה כשרים לנשיאות כפים ... אדרבה ראוי לומר להם תחזקנה ידיהם וישר כחם. והדבר ברור ללא צל של ספק שכשרים והגונים הם לנשיאות כפים, ויבורכו מפי עליון.

לרב יוסף אין זה רק פסק הלכה, אלא ראייה חיובית המלווה במחמאות ובברכות שדעיף לנוכח גילויי האומץ שהפגין הכהן בקרב, עת הרג את הנפש.

נשיאת נשק ואימוני ירי לנשים

הרב יוסף נשאל אם מותר למורות וגונות בישובי ספר לשאת נשק ולעבור הכשרה בשיעורי ירי.⁶² סוגיית נשק ונשים כבר עלתה בימי העבר, תוך קביעת עובדה ומוסכמה כי: "דרכו של איש לעשות מלחמה ואין דרכה של אשה לעשות מלחמה".⁶³ במקום אחד ננקטים מושגי מלחמה ושם נאמר באותה נחרצות: "ומלאו את הארץ וכבשוה – איש דרכו לכבוש, ואין אשה דרכה לכבוש".⁶⁴ ולא זו בלבד אלא שהגמרא אוסרת באיסור תורה על אשה לשאת נשק: "מניין שלא תצא אישה בכלי זיין למלחמה? תלמוד לומר לא יהיה כלי גבר על אשה".⁶⁵ גם הרמב"ם ממשיך בקו זה ופוסק: "לא תעדה אישה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע, או שתלבש שריון וכיוצא בו ... ואשה שעדתה עדי איש חייבים מלקות".⁶⁶ דין זה הוא נחרץ וברור עד שהרב יוסף מביא גם מתרגומו של יונתן בן עוזיאל (לשופטים ה כו) כי יעל, גיבורת הקרב במלחמת דבורה וברק נגד סיסרא, הרגה את האחרון דווקא ביתד ולא בחרב או בכלי זין אחר, שכן "לא רצתה להשתמש בהריגת סיסרא בכלי זיין". עד כדי כך חמור העניין מבחינה הלכתית, ויוצא שדין זה עומד אף נגד פיקוח נפש או למצער לסכנת נפשות, שהרי לאשה אסור לקחת נשק לידיה לא בשעת המלחמה ולא בשעה שהיא הולכת להרוג את אויב ישראל המושבע.

60 ציץ אליעזר, חלק י"ד סי' ס.

61 שו"ת יחווה דעת, חלק ב סימן יד.

62 שם, חלק ה סי' נה.

63 קידושין ב ע"ב.

64 יבמות סה ע"ב.

65 נזיר נט ע"א.

66 רמב"ם, הלכות עבודה זרה פרק יב הלכה י. וכך הסוד והשו"ע ביו"ד סי' קפב ס"ק ה.

למרות האמור לעיל, מבכר הרב יוסף את דין פיקוח נפש במציאות הקיימת היום במדינת ישראל: "אולם הדבר ברור שבנידון שלנו שיש חשש של סכנת נפשות מיוחדת המרצחים המחבלים ששמו להם למטרה להרוג נפשות ולזרוע הרס וחורבן במדינת ישראל, מותר גם לנשים להתאמן ולישא נשק להגן על עצמן ועל תלמידי בתי הספר שבהשגחתן, מחשש פעולה ודונית של המחבלים ... שאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש".

הרב עובדיה יוסף מתיר אם כן משום פיקוח נפש, מכיוון שזוהי המציאות היום במדינת ישראל ויחסי השכנות המורכבים עם שכניה. כמוכן שהוא מוצא מקורות שיצדיקו את עמדתו ואשר מחזקים את חשיבות פיקוח הנפש, אך כאן עולות מספר שאלות: וכי יעל לא היתה במצב של פיקוח נפש עת התקרבה אל סיסרא שר הצבא האיתמני להורגו ויתד בידה? האם לא היה קל יותר להורגו בחרב או כל כלי זין אחר מאשר ביתד ומקבת? ובכלל, וכי במדינת ישראל העתיקה לא היתה מוכרת המציאות של פיקוח נפש בדיוק כפי שאנו מכירים אותה היום? אלא, זוהי דוגמה נוספת לחידת האתוס האופנסיבי לשיח ההלכתי. אמנם הפוסקים במהלך הדורות פסקו לאסור באיסור תורה נשיאת נשק על ידי נשים, אולם המציאות החדשה המתרגשת על יהודי ארץ ישראל, מכתובה שיח ההלכתי בעל אתוס אחר, המעניק תוקף נורמטיבי חזק יותר לכל מושג פיקוח נפש ובכלל, כדי להצדיק את הלחימה אף לנשים.⁶⁷

ב.3 הרב אליעזר יהודה וולדינברג

הצבא בישראל והגדרת מלחמותיו

בניגוד למציאות בגלות בה "הלכות מלכים ומלחמותיהם" של הרמב"ם היו בבחינת "דרוש וקבל שכר" להלכה, אך לא למעשה, וגם עצם העיסוק בהם על ידי הרמב"ם היה היוצא מן הכלל, הרי עם קום המדינה יש לעם ישראל צבא שידוע להגן על העם וידוע גם להתקיף את האויב. מציאות זו גרמה לכתובת ספרים רבים בהלכה, שנושא עיסוקם הוא

67 בערת שוליים נביא גם מתשובתו של הרב יוסף במקרה חטיפת מטוס אייר-פראנס לאנטבה, בו נשבו כמאה ישראלים על ידי מחבלים (שו"ת יביע אומר, חלק י, חו"מ סי' ו: 'מבצע אנטבה בהלכה'). הרב יוסף היה בשעתו הרב הראשי והוא נדרש לסוגיות ההצלה בשבת ולפדיון שבויים. מעניין לראות את לשונו ואת מגמת פסיקתו. במהלך התשובה הארוכה עוסק בדינים רבים ומסתמך על פסקו של הרב קוק (שו"ת משפט כהן, סי' קמג) "שהסכמת הצבור לבחירת ממשלה, יש לה דין מלכות". הוא מרחיב את דין מלחמת מצוה וטוען כי גם שחרור החטופים הוא מצוה כדין להציל אדם מיד רודפו להורגו. בסופו של דבר הוא מתיר את הלחימה אף אם תיעשה בשבת ובאופן כללי מעדיף את פעולת ההצלה והמלחמה על פני ההיענות לדרישות המחבלים. בניגוד למציאות ההיסטורית בה נדרשו היהודים לשלם כופר ולהיעתר לדרישות החוטפים, וסיפור כליאתו של המהר"ם מרוטנבורג במאה ה"ג הוא מן המפורסמות בסוגיה זו (כפי שמתואר בספרו של ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, על מסכת גיטין, פרק ד סי' סו), כעת המציאות השתנתה וכמותה גם האופי היהודי המבכר את הלחימה על פני הכניעה לדרישות החוטפים, היא התשלום אשר יחא. לאחר הצלחת פעולת ההצלה הרב יוסף מודה לאל ומשבח במלים נרגשות את גבורת החיילים אשר מראים לעולם כולו את רוח ישראל בעת החדשה.

הצבא בישראל והחייל היהודי המשרת בו.⁶⁸ כבר בראשית דרכה של המדינה נתן רב חשוב את דעתו על סוגיה זו, הוא הרב אליעזר יהודה וולדינברג, שהיה רב ודיין בעל שיעור קומה תורני-הלכתי, ונחשב לאחד מגדולי הפוסקים במאה העשרים. בשנת 1952 הוא פירסם ספר בן שלושה חלקים, בשם הלכות מדינה.⁶⁹ היינו יכולים להניח כי המציאות החדשה של צבא יהודי, היא שיצרה את ספרות ההלכה הצבאית הזו. אולם, הרב וולדינברג אינו רואה מציאות זו כהכרח בדיעבד, אלא כרוח חדשה הנושבת בתקופה זו, בהשגחת האל.⁷⁰

הספר הלכות מדינה עוסק בסוגיות הלכתיות רבות הקשורות למציאות של צבא ומלחמה, תוך שהוא יורד לפרטי פרטים, על מנת לתאר כיצד לנהל את הצבא מבחינה הלכתית ורוחנית.⁷¹ המחבר מצטט מקורות רבים ומפלפל בהם, ואף נושאי, כאמור, מגוונים. כגון: שאלת האמון הצבאי; צבא הקבע לעומת צבא המילואים; חובת הגיוס וגיל הגיוס, כמו גם מקומם של לומדי התורה בציבור בכלל ובצבא בפרט; הוא נכנס להגדרות סוגי המלחמה, היינו מלחמת מצוה ומלחמת רשות; ההסתערות במלחמה; דין השבויים ששובה הצבא היהודי ודינים הקשורים לעיסוק בחיילי האויב ההרוגים; בתוך כך הוא עוסק בסוגיות הכרוכות במציאות של מלחמה כמו חיילים הרוגים, מקום קבורתם, טומאת הכוהנים; בנוסף הוא עוסק בסוגיות כיבוש המלחמה וקנייניה כמו גם בשאלת חלוקת שלל המלחמה; בסופו של דבר הוא מחלק בין דיני מלחמת הגנה לעומת מלחמת התקפה. בנושא זה האחרון הוא מסיים את חלקו השני של הספר. גם בעריכה כידוע, ישנם מסרים רבים, שמא בזה שבחר לסיים את הספר בנושא מלחמת התקפה יש מסר אופנסיבי?

68 הבולטים שבהם במרוצת השנים הם: שלמה מן הדר, דיני צבא ומלחמה, ירושלים תשל"ג; שלמה גורן, משיב מלחמה, א-ג, ירושלים תשמ"ג; זכריה בן שלמה, הלכות צבא, שעלבים תשמ"ו; הנ"ל, נחל אחי, שעלבים תשנ"ו; אברהם משה אבידן, שבת ומועד בצה"ל, ירושלים תש"ן; יצחק קופמן, הצבא כהלכה, ירושלים תשנ"ב; נחום אליעזר רבינוביץ, מלומדי מלחמה, מעלה אדומים תשנ"ג; שלמה אבינר, הליכות צבא, ירושלים תשנ"ד; מישאל רובין (עורך), המורים בקשת, קרית ארבע תשנ"ט; אבי רונצקי, כחצים ביד גיבור, א-ד, ירושלים תשנ"ו-תשס"ו.

כאן אציין כי גם העיסוק בספרות שו"ת צבא ומלחמה אומר דרשני בהקשר של חדירת האתוס האופנסיבי לספרות ההלכה בעת החדשה, בכל זאת בחרתי שלא לעסוק בסוגה זו במסגרת מאמר זה. אמנם זהו הכרח המציאות מאז הקמת המדינה והצבא, אך עובדה היא כי רק רבנים השייכים לציונות הדתית עוסקים בסוגיות אלה. פוסקים מן העולם החרדי מתעלמים מעיסוק בנושא. נמצא אפוא כי על אף הצורך והכרח בעיסוק בסוגיות אלו, ישנו בכל זאת פן אידאולוגי הקשור אליהן.

69 אליעזר יהודה וולדינברג, הלכות מדינה, א-ג, ירושלים תש"ב. הספר יצא שוב במהדורת צילום בשנת תשס"ו. למהדורה זו יהיו ההפניות להלן.

70 ראו הלכות מדינה, עמ' 5.

71 על האספקט הרוחני, ראו הלכות מדינה, חלק שני, שער שני, עמ' יב-לט: 'צביונו הרוחני של הצבא בישראל', הופיע גם בחתורה והמדינה, ד (תשי"ב), עמ' 192-211. עצם כתיבת מאמר שכזה, מראה על שינוי המגמה בפסיקה הרבנית לאחר קום המדינה היהודית. בחלק זה הוא עוסק בצבא ובמחויבות האישית של החייל להקריב עצמו לטובת הכלל ולטובת פרט אחר, הגם שבשגרה הוא פטור מכך. הנושאים הנידונים מגוונים למדי.

כל הסוגיות הללו ועצם העיסוק בהן, לאחר שנות אלפיים בהן לא היו רלוונטיות, יש בהן להעיד על האתוס האופנסיבי, באספקט ההלכתי-תורני שבו.

הרב וולדינברג מעניק לשלטון היהודי במדינת ישראל, דין של מלכות, וכותב: "כשהעם פקדו וקבלו עליהם ממשלת שופטים או שרים ... שגם לממשלת שופטים ושרים יש כל הכח הזה שישנו למלך".⁷² רעיון זה הובע לפניו על ידי הרב קוק: "כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי, ע"פ דעת הכלל דעת ב"ד [בית דין], ודאי עומד הוא במקום מלך, לעניין משפטי המלוכה, הנוגעים להנהגת הכלל".⁷³ הרב וולדינברג מצטט אותו ומאמץ את שיטתו, אך כל נשכח שאצל הרב קוק היה זה דין תאורטי, ואילו הרב וולדינברג מחיל דין זה על מציאות קונקרטית. לשיטתו, מתוך שיש למדינת ישראל יכולת הלכתית של מלך, יכולה היא לגייס צבא, הן קבע הן מילואים, על מנת לבצע את מדיניותה:⁷⁴ "בזמן שאין מלך, מסור הכח הזה של הכרזת מלחמה בידי ההנהגה המושלת שנבחרה על ידי העם ... על פי דעת הכלל ודעת בית דין [קרי: ראש הממשלה]".⁷⁵ המדינה היא, אם כן, בעלת הסמכות החוקית וההלכתית לכל דבר ועניין. עד כדי כך מגיעים הדברים, שהוא אף מכתיר את ראש הממשלה כבית דין.

את מלחמות ישראל הגדיר הרב וולדינברג כקטגוריה הלכתית של מלחמת מצוה. הוא מאמץ את דברי הרמב"ם⁷⁶, שמונה את מצות כיבוש הארץ כמצוה מן התורה ומחיל זאת על מלחמות ישראל בהווה: "שבמלחמת ארץ ישראל של זמננו שאנו נלחמים עם הערבים על כיבוש הארץ אחרי ההכרה החלקית של אומות העולם בזכותנו בארצנו, צריכה המלחמה הזאת להיות מותרת אפילו להתחיל בשבת אם ההתקפה באה לשם כיבוש ... כי מצוה עלינו בכל הדורות לא להניח את הארץ ביד זולתנו, ובהלחם האומות ההם עמנו נצטוונו להרגם".⁷⁷

נוסף ללשון ההתקפית-משהו של הרב וולדינברג, המעידה אף היא על אתוס אופנסיבי לפחות מילולי, דבריו אלה מקבלים משנה תוקף מעיון בסוגיית מלחמת מצוה והגדרתה.

72 שם, ח"א, שער ג, פרק ה אותיות יא-יב. הציטוט מעמ' קעה.

73 שו"ת משפט כהן, (ענייני ארץ ישראל), סי' קמד.

74 הלכות מדינה, ח"ב, שער א: הצבא בישראל. ובכלל, כל ח"ב של הספר עוסק בסוגיה זו.

75 שם, ח"ב שער ה, פרק ב, עמ' קכד.

76 הדברים הובאו בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם, מנין העשין שלו, מצוה ד.

77 הציטוט הוא משר"ת ציץ אליעזר, ח"ג סי' ט פרק ב, מכיוון שאליו מפנה הרב וולדינברג בעצמו בספרו

הלכות מדינה, שער י, פרק ג, עמ' רסא-רסב. בעמ' רסא-רסא בהערות שוליים, הוא מביא את דברי

שאלות-תמיהתו של הריב"ש (בן המאה ה"ד בספרד, שו"ת הריב"ש, סי' קא), בעוסקו בהגדרת

מלחמת רשות ומלחמת מצוה: "וזהו דאין צדין, אין מקום להזכיר בה דבר מצוה, ומה דבר מצוה

יהיה לכל ישראל לצור על עיירות של עכו"ם". על זאת עונה הרב וולדינברג: "מה שלא עלה על

דעת הריב"ש ז"ל שיהא בזה דבר מצוה, באה ונהיתה, בזמננו ובימינו שצצה ועלתה כפורחת מצוה

זו של כיבוש פה בארצנו הקדושה כאז ומקדם בימי יהושע, ועיני כל נשואות אל ה' שינחנו ברוב

רחמינו בדרך הסלולה והישרה, שלא נחטיא את המטרה ונהיה ראויים לפקידה הגדולה שפקד עלינו

ה". בהמשך דבריו הוא מעלה את השאלה שיכולה להישאל: "איך משכחת לה [היכן תמצא היום]

מלחמת מצוה?" הוא עונה: "בזמננו פה בארצנו הקדושה הרי משכחת לה ומשכחת לה [תמצא אותה

ותמצא אותה] והרי היא מנסרת בחלל עולמנו".

מקובל לומר כי למלחמת מצוה יש הגדרה משולשת: מלחמה נגד עמלק; או מלחמה נגד שבעה עממי ארץ כנען, היינו כיבוש הארץ; או מלחמת הגנת ישראל מיד צר.⁷⁸ אמנם הרב וולדינברג אימץ כאן את הגדרת הרמב"ן, אולם הוא אינו מסתפק בכך והוא מרחיב בעצם את מושג 'מלחמת מצוה': "אפילו מלחמת רשות שהמלך נלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות גדולתו ושמעו גם כן נקראת במידה ידועה מלחמת מצוה".⁷⁹ אם כן, אפילו מלחמה שמגמתה היא "להרחיב את גבול ישראל ולהרבות גדולתו ושמעו" של המלך, תוך שהוא מקפיד לומר שהדבר ילווה ב"לשבור זרוע הרשעים", ייחשב לדיווה כמלחמת מצוה.⁸⁰ ונוכח כי ממשלת ישראל היא המלך. האתוס האופנסיבי במדינת ישראל מקבל אישור גם מספרות ההלכה, אליבא דהרב וולדינברג. נביא כעת מדבריו, על מנת להדגיש את האופנסיביות היהודית החדשה:

ישראל כשיוצא למלחמה עם שונאו או בשום עליו שונאו מצור לדחוק את רגליו. עליו להשיב מלחמה שיערה, עליו בראש ובראשונה להשריש בקרב לבו אמונה עמוקה כי ... צור ישעו חסדו ומצודתו ה' שמו הוא אשר יאזרהו חיל במלחמה להכניע קמיו תחתיו ... גישה מלחמתית כזאת מפיתה רוח גבורה עילאית בלבנות חיל הלוחמים ששום כח בעולם לא יוכל לשוברו – להסתער בכל כחם ונפשם על אויבים ולהילחם בחרף נפש בעד העם ובעד עריו – ערי ה' ... כי מלחמת ה' המה לוחמים, לתקן עולם במלכות שדי ... כי זאת חובתנו ועלינו למלאותה.⁸¹

הרב וולדינברג רואה במלחמות ישראל את מלחמות ה', ולפיכך זוהי חובה דתית "להסתער בכל כחם ונפשם על אויבים ולהילחם בחרף נפש ... כי מלחמת ה' המה לוחמים". לא עוד דפנסיביות גלותית והבלגה. מעתה יש לאמץ את האתוס האופנסיבי להלכה ולמעשה, לא רק כאידאולוגיה או הלך רוח, אלא כחובה לאומית דתית-מעשית, לשיטתו. חשוב לומר בשולי חלק זה במאמר, כי מגמה זו בקרב פוסקים בעלי שיעור קומה בעולם היהודי איננה דבר של מה בכך. כבר ציינתי לעיל כי שלושה פוסקים אלו הינם אולי "על התפר" בין חיים בחברה החרדית ובין אידאולוגיה ציונית. אמנם, לא נשמעו מצידם שום הצהרות אידאולוגיות או פוליטיות, אך מאופי פסיקתם שהודגם לעיל עולה מגמת האתוס הציונית-אופנסיבית. התקפיות יהודית היא חלק מהחיים היהודיים בעת

78 רמב"ם, הלכות מלכים פרק ה הל' א; ספר החינוך, מצוה תכה.

79 הלכות מדינה, חלק ב, שער ה פ"א, עמ' קכב.

80 ובכלל מעניין לראות כי במקום אחר הגדיר הרב וולדינברג את המציאות הבטחונית בארץ ישראל כעין מלחמת בני אור ובני חושך: "כאן בארצנו הקדושה שכוחות אור נלחמים עם כוחות חושך למען מצוא מנוח לכף רגלו העיפה של עמנו בארץ אבותיו ולחיות את חייו העצמיים" (ש"ת צ"ץ אליעזר, ח"ג סי' ס פרק א).

81 הלכות המדינה, שער ה, פרק ה, עמ' קצא-קצב. בהקשר זה ראו ש"ת צ"ץ אליעזר, חלק יב סי' נו, שם עסק בסוגיית סיכון עצמי ופסק שהגם שבשגרה אין לעשות כן, אך במציאות של מלחמה יש חובה לעשות כן. הוא מכיר בקרב כקריטריון הלכתי בעל השלכות מיוחדות ויוצאות מן הכלל המקובל בחיי היום יום.

החדשה במדינת ישראל. הדברים הללו יקבלו משנה תוקף עת נבין את המגמה השלטת הקרב הציבור החרדי ומנהיגיו, אשר אחוזים באתוס הדפנסיבי הגלותי ומתוך כך קוראים למגננה יהודית ולא התקפה; לא להתגרות בגויים ולא לתקוף אותם.

לצורך הדגמת הדפנסיביות החרדית, כרקע שיבליט את פסיקת שלושת הרבנים כאן, בחרתי בשלושה מנהיגים חרדיים: הרב יואל טייטלבוים – הרבי מסאטמר, הרב מנחם מנדל שניאורסון – הרבי מלובביץ והרב אליעזר מנחם שך – מנהיג הפלג הליטאי, אשר באופן כללי מחזיקים בהמלצת חז"ל מימים ימימה: "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז".⁸²

שיטתו של הרבי מסאטמר היא מן המפורסמות. לדעתו אסור למרוד באומות העולם, שכן כך השביע הקב"ה את ישראל.⁸³ הוא עסק בסוגיה זו בהרחבה בספרו ויואל משה (ירושלים תשל"ח), ובחיבורו על הגאולה ועל התמורה (ניו-יורק תשכ"ו) החרף את התבטאויותיו, על רקע נצחון מלחמת ששת הימים והתבססותה של מדינת ישראל. הוא מתנגד קטגורית לכל התקפיות יהודית: "ברור כשמש שדעת התורה מחייבת לעשות כל השתדלות שבעולם כדי לתווך השלום ולהימנע מן המלחמה ... ואפי' בשביל כל תועלת שבעולם".⁸⁴ ברור כי נוסף לשבועה האוסרת התגרות בגויים, עצם ההתקפיות היהודית הינה שלילית, וזאת אף "בשביל כל תועלת שבעולם". התורה, לשיטתו, מחייבת את העם היהודי לדרוש שלום ואוסרת מלחמה.

הרב מ"מ שניאורסון, הולך אף הוא בדרך זו אך גם בשונה ממנה. הוא אמנם מבסס את דבריו על 'שלוש השבועות', אשר אחת מהן היא "שלא ימרדו באומות", אך לשיטתו אין הדבר נובע מפחד היהודי מהגוי, אלא שכך הוא הטבע שקבע האל עד ביאת הגואל, ולכן על היהודים לציית לו ולא להתגרות בגויים.⁸⁵ יהא מקורו של האתוס הדפנסיבי אשר יהא, לשיטתו אל לו ליהודי לאמץ אתוס אופנסיבי, למרוד בגוי או להתקיפו בקרב.

גם מנהיג הפלג הליטאי, הרב אליעזר מנחם שך, מצטרף להכרזות מהסוג הזה.⁸⁶ מבחינתו, המצב של עם ישראל בעולם הוא כשה בין שבעים ואבים,⁸⁷ ו"אין זו מליצה אלא מציאות ממש, ועד ביאת הגואל יהיה כן".⁸⁸ הוא מצטט תדיר את מאמר חז"ל: "אם יבואו רשעים על אדם יענע להם בראשו",⁸⁹ ועל כך אמר: "זו היתה דרכו של היהודי, דרך ישראל סבא במשך כל הדורות. לאורך כל שנות הגלות תמיד היה היהודי מנענע לו לגוי בראשו ואינו עומד עמו בעימות".⁹⁰ הוא הטיף נגד לחימה או מאבק, כיוון שזוהי

82 תענית כ ע"א.

83 'שלוש השבועות' מופיעות בבבלי, כתובות קיא ע"א.

84 על הגאולה ועל התמורה, עמ' קצד.

85 דבר מלכות, פרשת בראשית, תשנ"ב.

86 על הרב שך ועמדותיו הפוליטיות-אידיאולוגיות, ראו אבישי בן חיים, איש ההשקפה, ירושלים תשס"ד.

87 אסתר רבה (וילנא) פרשה י.

88 אליעזר מנחם שך, מכתבים ומאמרים, בני ברק תשמ"ח, כרך א-ב, עמ' יא.

89 יבמות קבא ע"א.

90 שך, מכתבים ומאמרים, כרך א-ב, עמ' מא.

דרך הגויים.⁹¹ ובכלל, יש איסור מרידה באומות העולם עד בוא המשיח: "בכל הדורות הצטערו וסבלו יהודים למען ארץ ישראל ... כשהמשיח יבוא יהיה הכל שלנו אבל כעת אסור למרוד, וחלילה מלסכן דם יהודי למען זה".⁹² פסיקתם האופנסיבית של הרבנים אוירבך, יוסף ווולדינברג – אשר רואים במלחמה מצוה, מתירים להילחם אפילו לנשים, מתירים לכהן שהרג את הנפש לישא כפיו תוך שהם מחמיאים לו ומברכים את פעלו, מהללים את חיילי צה"ל ואומץ לבם ורואים בנס חג החנוכה את הנס הצבאי דווקא – מקבלת משנה תוקף עת רואים את ההלך הדפנסיבי המקובל בציבור החרדי כשריד לתקופת הגלות הארוכה.

ג. הימין הקיצוני

ג.1 ספר תורת המלך⁹³

בתקופה האחרונה הופיעו מאמרים וספרים, בעיקר בקרב רבנים המשוויכים פוליטית-אידאולוגית לימין הקיצוני בישראל, שעוסקים בסוגיות בדיני נפשות שבין ישראל לנוכרים. אמנם כתבים אלו הם חלק שולי בעולם ההלכה, בכל זאת לא ניתן להתעלם מן העובדה כי האתוס האופנסיבי קיבל כעת ביטוי בכתב בספרות הלכתית, בסוגיות הריגת גוי או בכלל התייחסות כלפי הגויים וכדומה. סוג כזה של עיסוק בסוגיות מעין אלה לא נכתב מעולם בגלות. זהו נושא כתיבה המאפיין רק את העת החדשה, בה האתוס האופנסיבי הולך ומתקבל יותר ויותר בחברה הישראלית, ומתוך כך בעולם הדתי לאומני-קיצוני.⁹⁴ ניכר כי אין כאן השפעה מהלך המחשבה הקיים בציבור הישראלי הרחב, אלא רצון להשפיע על הלך זה, או לחילופין הרגשה שהלך כזה כן קיים לפחות בקרב הימין הקיצוני הפוליטי בישראל, אשר הוליד סוג כתיבה כזה. עוד יש לומר, כי אין יחסי גומלין בין הרבנים שהובאו בחלק השני של המאמר, קרי הרבנים אוירבך, יוסף ווולדינברג ובין רבני הימין הקיצוני. זהו קו כתיבה חדש המקבל ביטוי אופנסיבי ומיליטנטי, באמידות אופנסיביות ורדיקליות מפורשות נגד גויים, כתולדה מאחרת יותר מאוירת האתוס האופנסיבי בחברה הישראלית. לדעת רבנים אלה, יד ישראל במדינת ישראל הינה תקיפה, מה שלא היה באלפיים שנים האחרונות, ולכך יש משמעות הלכתית ואתית חדשה, אותה הם רוצים להציג.

תורת המלך – דיני נפשות בין ישראל לעמים, הוא ספר הלכתי בענייני מלכות ומלחמות, העוסק בהלכות הקשורות להריגת גויים בשעות שלום או מלחמה. הספר חובר על ידי הרב יצחק שפירא והרב יוסף אליצור משיבת 'עוד יוסף חי', שנמצאת כרגע ביישוב יצהר בשומרון (ובראשיתה בקבר יוסף בשכם). הספר פותח באיסור הריגת גוי,

91 שם, כרך ד, עמ' כד-קכה.

92 הובא אצל בן חיים (לעיל הערה 86), עמ' 122.

93 יצחק שפירא ויוסף אליצור, תורת המלך, תש"ע.

94 ראו גם אמיר משיח, 'מיליטנטיות הלכתית בקרב מתיישבים ביהודה ושומרון', מחקרי יהודה ושומרון,

כ (2011), עמ' 255-268.

אולם בהמשכו הוא מפרט באילו סיטואציות מותר ולעיתים אף רצוי להרוג גויים, כולל ילדים או חפים מפשע אחרים. פרסום הספר עורר סערה ציבורית ותקשורתית בחברה הישראלית ובחברה הדתית ומחבריו אף נעצרו על ידי המשטרה בחשד להסתה. בסופו של דבר נסגר תיק החקירה.

הרב דב ליאור, רבה של קרית ארבע וראש הישיבה שם, כתב בהסכמה שהעניק לספר:

זה תחום שהוא די אקטואלי בייחוד בזמן שיבת עם ישראל לארצו, יש לדעת מה היא עמדת ההלכה היהודית האמיתית בהתייחסות לכל המצב הלא נורמאלי שאנו שרויים בתוכו, זה נותן את הכיוון הנכון וההסתכלות האמיתית על האירועים וההתמודדות איתם.

אמירתו בדבר העיסוק שהוא "תחום שהוא די אקטואלי", מחזקת את ההשערה הידועה שזוהו תחום עיסוק חדש במסורת הפסיקה בישראל. תחום שהפך לאקטואלי מאז "שיבת עם ישראל לארצו" ואימוץ האתוס האופנסיבי על ידי החברה הישראלית והמדינה. לדעתו, המציאות כמו שהיא במדינת ישראל, בה יד ישראל הינה תקיפה ומנצחת, לא עוד יהודיות גלותית ודפנסיבית אלא ישראליות אופנסיבית לוחמת וכובשת, מוגדרת כ"המצב הלא-נורמאלי", אשר מזיקה הגדרה מחדש של "הכיוון הנכון וההסתכלות האמיתית על האירועים וההתמודדות איתם", ולזה בא ומשמש הספר.

בספר שישה פרקים המפרטים מתי אסור ומתי מותר להרוג גוי.⁹⁵ בתחילה הוא עוסק בדינים כלליים כמו איסור הריגת גוי, כאשר הכוונה היא לגוי ששומר ומקיים את שבע מצוות בני נח. כהמשך עוסק הספר בדיני הריגת גוי שעובר על שבע מצוות בני נח. הסוגיות הבאות עוסקות בשאלה אם מותר לגוי להרוג גוי אחר כאשר אין לו דרך אחרת להינצל וכן באיסור על היהודי למסור את נפשו כדי שלא להרוג גוי. הפרק המרכזי בספר, ובו עיקר המסקנות, עוסק בדיני הריגת גויים במלחמה. הפרק מתבסס על ההיתר להרוג מי שמוכרז כ'רודף',⁹⁶ ובו מפורט מי מוכרז כך בעיני המחברים. אחר כך ישנו עיסוק בפגיעה מכוונת בגויים חפים מפשע כמו נשים וילדים, כאשר מתעורר צורך להרוג או לפגוע בכאלה, וההיתר לעשות כן.

הספר מסתמך על מקורות מהספרות ההלכתית המקובלת, למשל: הרמב"ם פוסק כי "כל ההורג נפש אדם מישראל, עובר בלא תעשה, שנאמר לא תרצח".⁹⁷ המחברים מדקדקים במילותיו של הרמב"ם, ומסיקים כי איסור זה מתייחס רק ל"אדם מישראל".⁹⁸ מכאן הדרך קצרה להגיע למסקנות כי "יהודי שהורג גוי, אינו חייב מיתה"⁹⁹ או להיתר

95 ראו תורת המלך, עמ' טז.

96 שם, עמ' קפב.

97 ראו רמב"ם, הל' רוצח, פרק א הלכה א.

98 תורת המלך, עמ' יח-ט.

99 שם, עמ' כז.

הריגת גוי שאינו שומר שבע מצוות בני נח המצד ל"ישראל: "גוי המצד לישראל – כיוון שיש לנו עסק איתו – מותר לישראל להרוג אותו".¹⁰⁰

לכאורה, הספר עוסק בסוגיות מהאתיקה הצבאית-יהודית-הלכתית, כמו מה הדין אם גוי יורה ומסכן יהודים תוך שהוא מחזיק בתינוק כמגן אנושי, או מה הדין כאשר הגוי יורה מתוך בית ובו שוכנים, ברצון או שלא ברצון, גויים שאינם משתפים פעולה, וכיוצא באלה. אולם נקודת המוצא של המחברים כלפי הגויים היא בעייתית. הם כותבים: "אחרי מתן תורה 'התייחס' הקב"ה, כביכול, מלהתייחס אל הגויים כאל ברי שיח איתו ... בדומה לבעלי חיים שחיים בעולם הזה ללא מודעות ומשמעות לחייהם ... ואם כן חיייהם אינם יקרים כמו שהיו קודם".¹⁰¹ מנקודת מוצא זו, המרחק לפסיקת הלכה המתירה את דם הגויים המסכנים את ישראל, הוא הרבה יותר קצר מדיון אובייקטיבי בשאלה האתית-צבאית הזו.

המחברים מסתמכים, בין היתר, על מעשה הטבח בשכם שביצעו שמעון ולוי בני יעקב, לאחר שדינה אחותם נחטפה ונאנסה על ידי מלכם.¹⁰² הם מביאים כמקור הלכתי את הרמב"ן בביאורו לתורה, אשר מגבה מעשה טבח זה בטענה כי אנשי שכם היו רשעים ולכן היו חייבי מיתה.¹⁰³ ואם כך הוא, וכל רשע חייב מיתה להלכה ולמעשה, הרי מתבקשת לה המסקנה, לשיטת המחברים, מהימים ההם לזמן הזה, ש"חילל ששותף למלחמה נגדנו, אך הוא עושה זאת רק מפני שהכריחו אותו באיומים – הוא רשע גמור".¹⁰⁴ וכן "מי שנוכחותו עוזרת לרוצח, גם אם זה באונס – מותר לפגוע בו כדי להפסיק את נזקו".¹⁰⁵

הספר מנסה לגבות פסק זה במקורות ודיונים הלכתיים או תורניים, ולכן במהלך

100 שם, עמ' פד, תוך ציטוט וניתוח דבריו של שיירי הכנסת הגדולה, יו"ר ס' קנח.

101 תורת המלך, עמ' קעד.

102 כפי שמתואר בבראשית פרק לד. אין עניינו של מחקר זה לעמוד על טיבו של מעשה שמעון ולוי או על השלכותיו מהימים ההם לזמן הזה. על שמעון ולוי במעשה שכם נכתב הרבה בעיקר בדיונים על אתיקה צבאית, כמו גם בסוגיית הענישה הקולקטיבית. להלן מספר מאמרי רקע בנושא: יעקב בלידשטיין, 'מעשה שכם – ענישה קולקטיבית וההגות ההלכתית בת זמננו', עט הדעת, א (תשנ"ו), עמ' 48–55; אלן דרשוביץ, 'על האונס ועל העונש', דף פרשת שבוע של משרד המשפטים, פרשת וישלח (תשס"ג), הובא באינטרנט באתר דעת בכתובת – <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/> – skiro/100-2.htm; מנחם פינקלשטיין, "טורר הנשק" בימים ההם בזמן הזה, דף פרשת שבוע של משרד המשפטים, פרשת וישלח (תשס"ו), הובא באינטרנט באתר דעת בכתובת – <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/235-2.htm>.

103 פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית לד יג: "אבל עניין שכם, כי בני יעקב, בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים רצו להנקם מהם בחרב נוקמת, והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עבדיו הם, וסרים אל משמעתו". הרמב"ן חלק על הרמב"ם (הל' מלכים פרק ט הלכה יד), שטען כי תושבי שכם היו חייבי מיתה כיוון שעברו על מצות הדינים, שהיא אחת משבע מצוות בני נח, שהעובר על אחת מהן חייב מיתה. לשיטת הרמב"ם, תושבי שכם ראו שמלכם גוזל את דינה, ובכל זאת שתקו ולא דנוהו, לכן התחייבו מיתה.

104 תורת המלך, עמ' קצו.

105 שם, עמ' קצו.

הדיונים המהירים עוסקים בשאלה המרכזית כיצד זה מותר להרוג לא רק חיילים של האויב במהלך המלחמה, אלא גם אזרחים-גויים של מדינת האויב או כאלה התומכים בפעילות האויב נגד ישראל. אחת הטענות המרכזיות היא 'דין רודף', שבו ההלכה מתירה, אם אין ברירה אחרת, אף להרוג את הרודף על מנת להציל את הנרדף מלהירצח או את הרודף מלרצוח.¹⁰⁶ המחברים מחילים את דין הרודף לא רק על לוחמי האויב, שעליהם די ברור שניתן להחיל את הדין, אלא גם על החיילים תומכי הלחימה, אשר כשם כן הם, בזה שהם תומכים בחבריהם הלוחמים הם מסכנים את חיילי ישראל ובוה חייבים מיתה כאחיהם הלוחמים. הטענה שלהם היא כי דין רודף לא חייב להיות רק במקרה של רדיפה ישירה, אלא גם עקיפה,¹⁰⁷ וככזאת גם תומכי הלחימה נחשבים כרודפים לכל דבר ועניין ולכן ניתן להורגם. אך בזה לא די, אליבא דהמחברים דין רודף חל גם על כלל האוכלוסייה האזרחית-גויית של מדינת האויב, אשר בעצם מעודדת ותומכת מוראלית במעשי הנבלה נגד ישראל. אשר על כן יש בזה משום רדיפה עקיפה המחילה את דין הרודף גם על כלל האוכלוסייה של מדינת האויב ודמה מותר.

המחברים מבססים את פסקי הלכותיהם בין היתר על דברי המהר"ל בפירושו גור אריה על התורה, בפרשת מטות בחומש במדבר, שביאר את סיבת הריגתו של בלעם. זה האחרון בוודאי שלא היה לוחם ואף לא היה אזרח המדינה האויבת, קרי מדייני, ובכל זאת הרגוהו ישראל. המהר"ל מבאר את הסיבה להריגתו, שכן "היה משיא אותם עצה רעה ולכך עתה היה חייב מיתה לפי שהיה רודף ומבקש להרוג כל ישראל". משמע, עצם שיתוף הפעולה הגם שהיא עקיפה או אפילו עצם הרצון להזיק את ישראל, די בו כדי להגדיר אדם או אומה שלמה על פי דין רודף ולחייבם מיתה, אליבא דהמחברים.

נוסף לכך אומרים המחברים כי אמנם על פי ההלכה אין להרוג את הרודף ברגע שהפסיק לרדוף, שכן דומה כי חלפה הסכנה ולכן אין סיבה להתיר את דמו. אולם, הדבר נכון אם באמת סרה הסכנה לחלוטין, ברם אם היא עלולה לשוב ולחופיע בעתיד, אין דין רודף פג ויש רשות להורגו ולרודפו עד חורמה.¹⁰⁸ יתר על כן, בעצם הגויים חשודים על שפיקוח דמים וגילוי עריות באופן תמידי.¹⁰⁹ ואם כך, דין רודף בעצם חל עליהם תדיר ולא פג לעולם. "יש מצבים בהם אין רק צורך להיזהר מפני הגויים – אלא שאף מותר להורגם כיוון שהם מוחזקים לרדוף ולסכן אותנו.¹¹⁰ בהקשר זה יודעים הם לצטט את המדרש הבא ולהסיק ממנו: "צרור את המדיינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם – צרור

106 ראו סנהדרין עב ע"ב; רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א. לסקירה הלכתית על דין רודף, ראו איתמר ורהפטיג, 'הגנה עצמית בעבירות רצח וחבלה (למהותו של דין 'רודף')', סיני, פא (תשל"ז), הובא באינטרנט באתר דעת בכתובת – <http://daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/hagana-2.htm>.

107 הם מפנים לשרית הריב"ש, סי' רלח (דפוס ראשון).

108 מפנים לשו"ע חו"מ סי' שפח ס"ק יא.

109 מפנים לרמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש פרק יב; שו"ע יו"ד סי' קנג-קנו.

110 תורת המלך, עמ' קפו. ההדגשות במקור.

את המדיינים, למה? כי צוררים הם לכם. מכאן אמרו חכמים: בא להורגך השכם להורגו"¹¹¹. והדבר אינו צריך לפנים.

אך המחברים לא מסתפקים בזה וטוענים שהיתר ההריגה אינו רק מדין רודף ישיר או עקיף, אלא כל עוד שנוכחותו של הגוי מסכנת את היהודי, אף אם נעשה הדבר בעל כורחו של הגוי, הרי שדמו מותר: "אפילו אם האזרחים נקשרו או נכלאו, ואין להם שום ברירה אלא להישאר במקום ולהוות בני ערובה – מותר לדרוס אותם ולהרגם ... שגם מי שעוד לרציחה בעל כורחו – מותר להורגו"¹¹².

ומה לגבי הריגת הטף? המחברים מעלים כי גם זה יהיה מותר, שכן "כאשר דנים בהריגת תינוקות וילדים – הרי שמצד אחד אנחנו מסתכלים עליהם כעל חפים מפשע גמורים, שהרי הם לא ברי דעת ... ואין לייחס להם כוונות ודון. אך מן הצד השני יש חשש גדול מפני מעשיהם כשיגדלו"¹¹³. המסקנה המתבקשת אם כן היא: "יש סברא לפגוע בטף אם ברור שהם יגדלו להזיק לנו, ובמצב כזה הפגיעה תכוון דווקא אליהם (ולא רק תוך פגיעה בגדולים, כאשר גם הם ניזוקים)"¹¹⁴.

באחת, לא עוד יהודי גלותי שמבליג, וגם לא יהודי שיודע להילחם כחלק ממערך הגנתי. לשיטת המחברים, יש היתר הלכתי לנקוט גישה התקפית-אגרסיבית, גם כלפי אלה שהם חפים מפשע. האתוס האופנסיבי קבל ביטוי בספר הלכתי, שרק המציאות המדינית החדשה של מדינה יהודית עצמאית אפשרה אותו לאחר אלפיים שנות גלות דפנסיבית.

2.2 מאמר 'בירור הלכות הריגת גוי'

ספר תורת המלך הוא המשך של כתבים, חלקם בעלי אופי הלכתי, הנמצאים בקרב הציבור הדתי-ימני-קיצוני. קדם לו הספר ברוך הגבר,¹¹⁵ שהוא ספר זכרון לברוך גולדשטיין, מבצע הטבח במערת המכפלה בפורים תשנ"ד (1994). הספר מכיל ארבעה חלקים. הראשון בהם מכונה 'מדור נקמה' ומכיל מאמר הלכתי של הרב עידו אלבה.¹¹⁶ המאמר בנוי בצורת דיון הלכתי מסורתי, תוך הסתמכות על ספרות ההלכה לדורותיה. ניכר כי הספר תורת המלך הסתמך רבות על מאמר זה, וסוגיות רבות בהן עסק אלבה בצמצום ובקצרה, מורחבות מאוד בספר. הרב אלבה מסתמך על מקורות רבים, ביניהם הרמב"ם שהוא לעיל לגבי "לא תרצח". גם הוא מכריע כי הדינים לא תרצח, לא תגנוב, לא תנאף ואחרים, אינם מתייחסים לגויים. המקור הראשוני להכרעתו זו הוא בדרשת המכילתא לפסוק בשמות (כא יד): "וכי יזיד איש על רעהו להורגו בעורמה – רעהו –

111 במדבר רבה, פרשה כא ד.

112 תורת המלך, עמ' קצז. וראו בזה באריכות בפרק שלישי שם, פסקה כג, עמ' קכד-קכו.

113 שם, עמ' רה.

114 שם, עמ' רז.

115 מיכאל בן תורן (עורך), ברוך הגבר, ירושלים תשנ"ה.

116 עידו אלבה, 'בירור הלכות הריגת גוי', ברוך הגבר (שם), עמ' 101-127. על מאמרו זה הורשע אלבה

בבית משפט על הסתה לגזענות ועידוד לאלימות, וריצה עונש מאסר בפועל.

להוציא אחרים".¹¹⁷ מדויק אלבה ואומר: "ומשמע מזה שציווי התורה לישראל בעניין זה אינם לגבי גוי".¹¹⁸ אלבה מחלק במאמרו בין הקטגוריות ההלכתיות: גוי, גוי כופר, גר תושב, גוי שאינו גר תושב, וגו' את היחס כלפי כל קטגוריה להלכה ולמעשה. בהמשך המאמר הוא עוסק בהריגת גוי בשעת המלחמה.

בין מסקנותיו נמצא: "גויים שאדוקים בדתם שיש בה כפירה ביסודות אמונת ישראל ונצחיות התורה וסוברים שיש עליהם מצווה לשכנע בדתם אחרים, כגון המיסיונרים והמוסלמים שמאמינים בג'יהאד – מצווה להורגם. אך גם זה דווקא שיש כח ביד ישראל".¹¹⁹ אם כן, לכאורה, דווקא כשיד ישראל תקיפה אזי ישנה מצווה להרוג את הגויים הללו. אך מה לגבי הזמן הנוכחי? בהמשך דבריו מטיל אלבה את חובת המלחמה הן על הציבור והן על היחיד, וכותב:

חובת המלחמה מוטלת גם על הציבור וגם על היחיד, כשיש סיכוי לנצח. אלא שהיחיד אינו חייב לסכן נפשו, כאשר הציבור לא קיבלו על עצמם את חובת המלחמה. ומכל מקום, אין ציבור זה מפקיע את חובת המלחמה מהיחיד, אלא שצריך לפעול בהתייעצות עם חכמים שפעולתו לא תזיק ולא תועיל, וכל אחד יעשה כמיטב יכולתו להצלת עמו.¹²⁰

לשיטתו, אם כן, האתוס האופנסיוני בצורתו המיליטנטית-קונקרטי, כה חדור בהווה הדתית העכשווית, עד שהוא משפיע להלכה על היחיד ועל הציבור. ולא זו בלבד, אלא שהיחיד אינו יכול לפרוק מעליו חובה הלכתית זו, אף אם הציבור עושה כן. חובת הלחימה על היחיד היא אמנם לא למעשה,¹²¹ כדברי אלבה, ברם להלכה היא שרירה וקיימת. האתוס האופנסיוני שזור אפוא במחויבותו הדתית-הלכתית של כל יהודי, גם בזמן הזה.

ג. סיכום

במאמר זה הראיתי כי מסורת ישראל, כפי שקבלה ביטוי בספרות חז"ל לדורותיהם, ביכרה בעליל את האתוס הדפנסיוני ואת הכוחניות הקונגיטיבית. בסעיפי המבוא הבאתי מספר מקורות העוסקים דווקא ביכולת להבליג ולבלום את הכוחניות הקונקרטי. צריך עיון מעמיק בשאלה, אם זוהי מגמת היהדות הכללית או שמא מגמה שהשתנתה עקב מציאות עם ישראל בגלות.¹²² בכל אופן, דברי המשנה במסכת אבות אולי ישמשו לנו מודל

117 מכילתא דרבי ישמעאל משפטים – מסכתא דגזיקין פרשה ד.

118 ברוך הגביר, עמ' 102.

119 שם, עמ' 127 סעיף ו.

120 שם, סע' ט' ובסיכום המאמר.

121 בעמ' 127 ציין כי המסקנות אינן למעשה.

122 במאמרי 'אתוס היהודי ותיאוריית ההודמנות בתקופת המרידות הגדולות בשלהי בית שני', מראה 7 (2012), עמ' 23–49, הראיתי כי האתוס היהודי לפני קבלת חז"ל את שרביט ההנהגה היה

המגדיר כח יהודי מהו, אליבא דחז"ל: "איזהו גיבור? – הכובש את יצרו".¹²³ לא עוד גבורה בשדה הקרב כי אם גבורה עצמית-קונגיטיבית על היצר.

העוצמה היהודית, אם כן, היא העוצמה לשתוק, לבלום ולהאמין; להשקיע את המרץ והכוחות הפיזיים בלימוד, במלחמתה של תורה ולא במלחמה כפשוטה, כפי שעושות אומות העולם; לחקות את האל – "מה הוא ... אף אתה": "שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע – ושותק ... מי כמוכה באלים ה' – מי כמוכה באילמים",¹²⁴ וכן "היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן אך אפים לרשעים".¹²⁵

מגמה זו אינה מקובלת עוד, לא בקרב האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל ולא בקרב פוסקים בתקופה שלאחר קום המדינה. לדיסקורס ההלכתי חודר האתוס הציוני האופנסיבי ומקבל ביטוי חדש בהכרעות הלכתיות בעלות מגמה כוחנית-קונקרטית-מכניסטית במובן ההובסיאני. הן אצל הרב איריבך, הרב יוסף והרב וולדינברג, הכח איננו עוד בלב, בכוונה, בתקווה, בהבלגה או באמונה. מעתה, הכח הוא בפועל, בכח הזרוע, להלכה ולמעשה.

לעומת אלפיים שנות גלות שפיתחה אתוס יהודי דפנסיבי, יהודי לוחם הוא חידוש של המאה העשרים, והפוסקים שותפים למגמת הלך רוח זה. הראיתי כי לכל הפוסקים לעיל יש מכנה משותף בזה שהם מאמצים מודל כח אחר מהמסורת היהודית הקלסית רבת השנים. החל ברש"א שאימץ את האתוס הציוני-חילוני לחג החנוכה, גם אם לא הושפע ממנו ישירות ולא קרא את כתבי ההוגים הציוניים, בכל זאת ראה בנס נצחון המלחמה דווקא את העיקר היחיד שבגיניו מדליקים את נרות החג; דרך הרב עובדיה יוסף שמשנה את המקובל, ומכפי שפסק הרב עזיאל, ביחס לכהן שהרג את הנפש ויכולתו לישא את כפיו בברכת כהנים. ולא זאת בלבד, אלא שהרב יוסף גם מעניק לאותם הכהנים-לוחמים מברכותיו על "שמצווה רבה הם עושים ... ואדרבה ראוי לומר להם תחזקנה ידיהם ויישר כחם",¹²⁶ וכלה בדוגמאות שהבאתי, בהכרעותיו של הרב וולדינברג שהגדיל לעשות, כאשר תרגם את רוח הזמן החדש כהשגחה אלוהית בעלת משמעויות הלכתיות ושינוי תודעתי לאומי. מתוך כך הוא קורא לחיילי ישראל החדשים: "להסתער בכל כחם ונפשם על אויבים ולהילחם בחרף נפש בעד העם ובעד עריו – ערי ה' ... כי מלחמת ה' המה לוחמים ... כי זאת חובתנו ועלינו למלאותה".¹²⁷

מעבר להלכות חדשות אלה והאתוס האופנסיבי העומד בבסיסן, ראוי להדגיש את הכרעתו ההלכתית של הרש"א בסוגיית הגדרת הייאוש. כפי שהראיתי, לשיטתו, כח

אופנסיבי-מכניסטי-מיליטנטי. מה שמחזק את ההשערה שאכן מגמת חז"ל להמיר את האתוס האופנסיבי היתה בכוונת מכוון, שכן אתוס זה המיש תורבן אחר תורבן על העם היהודי בארץ ישראל ובתפוצות, במהלך המאות הראשונה והשנייה, במרד הגדול, מרד התפוצות ומרד בר-כוכבא.

123 משנה, אבות פ"ד משנה א.

124 גיטין נו ע"ב.

125 יומא סט ע"ב.

126 שו"ת יחיה דעת, חלק ב סימן יד.

127 הלכות מדינה, שער ה, פרק ת, עמ' קצב.

קוגניטיבי אינו בר חשיבות הלכתית נורמטיבית כלל, לפחות לא בעידן החדש. הקריטריון ההלכתי הוא כח פיזיקוניקרטי, ובהעדר כח כזה, על אף הכח הקוגניטיבי-אמוני ועל אף השאיפה או הרצון לעוצמה כשלעצמה, הרי שזה חסר משמעות הלכתית-נורמטיבית. האתוס האופנסיבי, כפי שהראיתי, קיבל גם ביטוי אגרסיבי ומיליטנטי משהו בכתבים המזוהים עם רבנים מן הימין הקיצוני בפוליטיקה הישראלית. אלה העלו במשנתם את האפשרויות הברוכות, לשיטתם, בהתקפה יזומה ובהרג גויים חפים מפשע, כחלק מתהליך שיבת ישראל לארצו. אין הרבנים הללו ממציאים מקורות משלהם, אלא מצטטים מקורות קיימים. אף על פי כן, לא מצאנו עיסוק כזה בתולדות ההלכה היהודית מעולם. היהודי הגלותי, האדם הפשוט או פוסק ההלכה, מעולם לא חשבו על נושא כמו 'בירור הלכות הריגת גוי'. זה פשוט לא עלה על הדעת, ולו בגלל המציאות המורכבת בה חיו. אך כיום, במציאות של מדינה יהודית עצמאית בעלת אתוס אופנסיבי הולך וגואה, הרי שגם השיח ההלכתי משתנה עם המציאות. אמנם, אין רבנים אלה משפיעים על הלך הרוח ברוב בניין ורוב מניין הציבור היהודי בארץ או בתפוצות, אך בכל זאת חשוב להראות כיצד האתוס האופנסיבי הציוני הלך וחלחל לשדרות פוסקי הלכה, הגם שאין מדובר ברבנים מן השורות הראשונות.

האתוס האופנסיבי, אם כן, השפיע לא רק על הציונות הישראלית-חילונית או הציונות הדתית, אלא גם על ההלכה היהודית האורתודוקסית, הן בקרב פוסקים חשובים ומשפיעים והן בקרב כיתות קיצוניות ובלגניות.

דוד בנון

הוגה דעות יהודי או יהודי הוגה?

עמנואל לוינס הקפיד להבדיל בין עשייתו כפילוסוף לבין עשייתו כ"הוגה דעות יהודי", הגם שמעולם לא ביקש לעצמו את הכינוי הזה. על השאלה: "האם אתה הוגה דעות יהודי?" נהג לענות בקורטוב של מורת רוח – כפי שתועד בהודמנויות שונות – שהוא יהודי העוסק בפילוסופיה, ולא פילוסוף יהודי.¹ ועל מנת למנוע בלבול אפשרי, הוא הפקיד את כתביו בנושאים יהודיים בידי הוצאה לאור שונה מן ההוצאות לאור האחרות שלידהן מסר את כתביו הפילוסופיים – לפחות עד שנותיו האחרונות.

- * תרגום מצרפתית: עדינה קפלן ופרופ' דוד בנון. התרגום נעשה בעזרת הקתדרה לפילוסופיה יהודית ואתיקה ע"ש אלטר וחיה שניווייס והודות לעומד בראשה, פרופ' אפרים מאיר.
- 1 François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* (La Manufacture, Lyon, 1987). "לוינס: הוגה דעות יהודי?" "מאז ומעולם הייתי יהודי" ענה בנימה האירונית האופיינית לו כל כך על השאלה לגבי יחסו לכתבי הקודש. יותר מאשר "הוגה דעות יהודי", ניתן לומר שלוינס הוא "יהודי שהוגה, שהוגה גם את היהדות", עמ' 13, עמ' 110 (מודגש על-ידנו). ראו גם את הדיון עם J-F Lyotard המופיע ב-"Autrement que savoir" (éd. Osiris, Paris, 1988), p.78 "אתה אומר 'לא', המחשבה שלי אינה כפופה לסמכות התנ"ך, אלא לסמכותה של הפנומנולוגיה". יתרה מזו, אני זוכר שיום אחד, בשיחה טלפונית מחיית באוזני ואמרת לי: "אבל אתה עושה ממני הוגה דעות יהודי!". הופתעתי, כי לאמתו של דבר, זה בדיוק מה שעשיתי ממך ועליי להודות שאני עדיין מחזיק בדעה זו. הרשה לי להסביר את עצמי. האם העובדה שאתה מבטא את המפגש עם האחר, עם הזולת, מפגש שאתה מגדיר כפלאי, האם אין מדובר בדיוק בקשר שיש לאדם עם ההתגלות? ... וכי, בניגוד להוסרל, ההתגלות אינה בהכרח מעוגנת בהגותך? הוא אכן פנומנולוג אמיתי, אם יורשה לי לומר. כלומר מישור, שאינו נדרש להכיר בהתגלות – ומטעם זה, אין בידו לפתח את סוגיית האחר ... לפיכך, אני סבור שכאן טמון מימד של מחשבתך אתה. שאין עליה עוררין, ואני תמיד מופתע ומיצר כל אימת שבגלל סיבה השמורה עמך, אתה מנסה לשלול אותה". ולהלן, תשובתו של לוינס, החולק על דעתו: "רק החל מאיכות הציווי ניתן להכיר בסדר, כסדר של הטוב. רק החל מן האפשרות שקול זה הוא המצווה עלי, מן הראוי להקשיב לו. אני מציית לתנ"ך, אבל, אני גם מתאים את עצמי אליו. לפיכך, אין זאת אומרת שאני בהכרח הוגה דעות יהודי. אני הוגה דעות, נקודה". שם, שם. עמ' 83.

יחד עם זאת, נעלה מכל ספק, שפילוסופיה ויהדות כרוכים זה בזה באופן מהותי ביצירתו של לוינס. אחדים מ"תלמידיו" מוחים נגד החיבור הזה. או ליתר דיוק, יהא נכון לומר שוויכוח – עמום לעת עתה אך רוחש מתחת לפני השטח, שיש מי שמבקשים למנוע אותו, ואפילו להחניקו באיבו או להסתירו, תוך שהם משווים לו סיבות הזרות לפילוסופיה – ניטש אט אט סביב קבלת יצירתו של לוינס. מה מאפיין את הדיון הזה? מאילו מקורות הוא ניוון? מהו החלק שיש לייחס לאתונה ואיזה לירושלים, בהיותנו ערים לעובדה שלוינס חי במאה של אנושות נאורה ביותר, אבל גם אכזרית וברברית ביותר, בה בעת שהוא נענה לאתגר להשיב כפילוסוף על הניגוד המעורר אימה הרובץ בין יצירתיות להרסנות אנושית. כיצד ניתן לגשר אפוא, בין אתונה לירושלים, וכי אפשר או מן הראוי לגשר ביניהן? האם נגזרה על הפילוסופיה אימננטיות חסרת תקנה, כפי שתפס אותה שפינוזה? האם אין ביכולתה לחשוב את הטרנסצנדנטיות? האם היא נוקקת למפלט מן המימד הדתי או שמא היא זקוקה להסתייע בו? זו הסוגיה שאנו מבקשים לדון בה.

הדרך הפילוסופית

א. להתבדל מהוסרל

אין ספק שלוינס צועד בעקבותיו של הוסרל. בכתביו, הוא חולק כבוד ללא הרף למי "שקרוב לוודאי העניק לפילוסופיה שיטה"² אשר "הצגת המושגים ופיתוחם בכוליות ואינסוף חבים לה את הכול".³ הצגת דברים זו "נותרת נאמנה לניתוח המכוון, בה במידה שניתוח זה משמעו החזרתם של מושגים לאופק גלוי לעין, אופק בלתי ידוע, נשכח או מוסט בהצגה לראווה של האובייקט, במושגיותו, במבט הנטמע במושג עצמו".⁴ לוינס דאג אפוא לאורך כל יצירתו, לכבד את הכוונות המפיות חיים בפסיכה ובאופנים הנראים לעין, העולים בקנה אחד עם הכוונות האלה, המונעות מן הראייה להסתמא מן הנראה לעין מחד גיסא, ולגלות אופקים עולמיים, שהממשי, הנתפס בדרך זו, קיים בהם, מאידך גיסא. לוינס צועד אפוא בדרך של הוסרל. והוא עצמו מעיד על כך: "אני לעולם מתחיל, או כמעט לעולם, בהוסרל", ומיד מתבדל ממנו, "אבל מה שאני אומר שוב אינו מעוגן בהוסרל".⁵

עם זאת, לוינס מסתייג מהאופן שהוסרל חושב את האחרות. הקריאה – לא תמימה, אך יחד עם זאת פורייה – כפי שלוינס קורא את ההגיון החמישי של הגיונות קרטזיאניים של הוסרל, שהוא עצמו תרגם לצרפתית,⁶ מתבטאת במילים הבאות: הוסרל בונה את האני האחר, את ה־alter ego, כהיסק אנלוגי הנובע מן ההיקש עם הנוכחות הפיסית שלי,

2 *Difficile liberté*, [להלן: DL], p. 434.

3 *Totalité et infini*, [להלן: TI], p. XVI.

4 כך הוא כותב בסוף *Autrement qu'être*, [להלן: AQE], pp. 230–231.

5 *Transcendence et Intelligibilité*, [להלן: TrI], p. 39–40.

6 Jean Héring, מרצה בפקולטה לתאולוגיה פרוטסטנטית בשטרסבורג, שבמענה לבקשתו של הוסרל,

ובאמצעות אסוציאציות של דמיון בין "ישויות" שהוא משווה ביניהן, בין שני פנים.⁷ ניתוח זה עשוי לשמש כאינדיקציה, שהפריקט הפנומנולוגי של השבר באימננטיות לא הובל עד סופו, ומן הראוי לשוב ולעסוק בו מבראשית. אם ברצוני להשוות בין פניי לפניו של הוולת, שומה עליי להתייחס לוולת, לפניו של הוולת, בהתאם לפתיחות לאחר הקודמת להשוואה כעשייה של האני והמאפשרת אותה. ההגיון החמישי בהגיונות קרטזיאניים לא יתפוס אפוא את האחר כאחר, אלא כאחרות ניטראלית, המוגדרת על ידי הדמיון. חרף העובדה שאחרותו של האחר נרשמת בתודעתי כהתכוונות שמקורה אינו נעוץ בתודעתי אלא מחוצה לה, היא בכל זאת מערערת את הסדר האימננטי של התודעה המבקשת להחזיר את הכל לקטגוריות שלה ומציגה בפני תודעתי הטרינסצנדנטלית את השונות הזו כסכמה פרדוקסלית בעלת טרינסצנדנטיות אימננטית. הוסרל הבין מן הסתם היטב שה"אני קיים מחוץ לאימננטיות, בה בעת שהוא שייך לה", שאין תודעה ללא "החיצוניות המשמעת את קרְבֵי האינטימיות", ללא, "אחרות, שבה בכל זאת הכל הינו צירוף מקרים עם העצמי או מפגש עם העצמי".⁸ הנה כי כן, הוסרל גזר בצורה מסוימת את האחר מן הזהה, בשימו את הדגש על האימננטיות כיסוד הטרינסצנדנטיות.

אם הביקורת על המורשת ההוסרליאנית מתמקדת בעיקר סביב המקום המוענק לוולת, אפשר גם לראות בה שינויים או התפתחויות בכל הנוגע לרקע הפנומנולוגי. בראש ובראשונה מן הראוי לציין את ההערכה החיובית של ההתכוונות כמעניקת משמעות, במידה שהיא אכן "משמעות של הדבר שהיא מתכוונת אליו. אבל משמעות זו חורגת, תדיר, אל מעבר למה שבכל רגע נתון התכוונו אליו. ההתכוונות עוברת אותו, היא חורגת מעבר לו, מעבר למשמעות הממשית של הדבר ... מן הראוי להתייחס לחריגה זו מן ההתכוונות אל תוך ההתכוונות עצמה, כמהותית לאותה תודעה".⁹ מדובר באופקים שאינם גלויים לראייה ישירה של אובייקט, בגיחתם החשאית הגורמת לכך שהמבט רואה מעבר למה שהוא חש שהוא רואה, שהמחשבה חושבת מעבר למה שהיא חושבת. "ההתכוונות טומנת בחובה אינספור אופקים של השתמעויות וחושבת על אינספור יותר 'דברים' מאשר על ה'אובייקט' שהיא מביטה בו".¹⁰ נכון אמנם, ההתכוונות היא מתן משמעות לתופעות, אבל בד בבד עם רעיון התודעה האקטיבית המעניקה משמעות, עולה, בעיקר בהקשר

הציע לו כמטרנזמים את גבריאלה פייפר ואת עמנואל לוינס. בחלוקת עבודה זו, הוטל על לוינס לתרגם את החלק החמישי של ה"הגיונות", החלק "הקשה ביותר", על ג' פייפר את ארבעת האחרים ו-A. Koyré נעתר לבקשתו של הוסרל לבדוק את המכלול. ראו Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas, Flammarion, Paris, 1994*, p. 72.

7 TrI, p. 40 "במיוחד, כשלפתע פתאום, האני והאחר מופיעים, במה שהוסרל מכנה 'זיווג טרינסצנדנטלי'. האופן שבו אני מתחבר לפנים אחרות, האין הוא מצביע על דמיון בין שתי דמויות? וכי לא מדובר כבר בהתייחסות חברתית שלי לוולת, לפניו של האחר? מכל מקום, כאן טמון הבקע במשמעות של הדמיון הפשוט".

8 *De Dieu qui vient à l'idée*, [להלן: DQVI], p. 47.

9 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Pfeiffer-Levinas, Paris, 1953, p. 40.

10 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, [להלן: EDEHH], p. 130.

לזמן, שאלת הפסיביות. שמא קיימת פסיביות, המרמזת על חיוביות, שניחנה במשמעויות, במצבים פסיביים שאינם בהכרח חופשיים, אבל הם בכל זאת בעלי משמעות? אליבא דהוסרל, מן הראוי שהרוח האנושית "תתייחס לכל טרנסצנדנטיות, דרך האימננטיות של ההווה שלה. שום דבר אינו יכול לחזור לתוכה, הכל נובע ממנה".¹¹ ואילו לוינס מציג כמין היפוך של ההתכוונות: לא מדובר עוד בכינון העולם על ידי הסובייקט, אלא בכינון הסובייקט על ידי העולם. "העולם לא רק מכונן, אלא גם מכונן".¹²

החל באופקים שלא ידוע על קיומם, שחושפים "את החריגה של ההתכוונות אל תוך ההתכוונות עצמה", לוינס מעמיד בסימן שאלה את העליונות של המימד התיאורי ושל הייצוג אצל הוסרל. באמצעות מושג הפסיביות, לוינס מתרחק ממנו עד כדי נגיעה ב"גבולות" התופעתי ... תוך שהוא מנצל את היכולות החבריות באופקים אלה. הנה כי כן מתחולל המעבר, החשוב כל כך בעיני לוינס, מן האוטונומיה להטרנומיה. הסובייקט מכונן את עצמו בה במידה שהוא מנושל, מסולק, מודח ממצבו כאני על ידי הזולת. ברוח זו, האחר הוא זה המכונן את האני כסובייקט, לאמור, כמחויב, כמגויס, כדי ליטול על עצמו ולו מעט מאומללותו. מאותה עת ואילך, הזולת מופיע כמי שלא ניתן לכונו, כבלתי ניתן לכינון באופן מוחלט. זאת, משום שלא מדובר בתפיסתו, בהחזרתו למרחב של האני, ואפילו לא בהצבתו כמטרה, אלא בהושטת עזרה ובהתמסרות אליו. הפסיביות – או הפחת ההשראה התוכית (in-spiration) – כהיפוך של ההתכוונות, היא הבסיס שהאחרות יכולה להיראות בה לפני כל תפיסה. מכאן והלאה, הדרך סלולה למפנה האתי של הפנומנולוגיה, המצוי מעבר לאונטולוגיה ההיידגריאנית.

ב. לצאת מן הישות¹³

לוינס אינו מסתיר את ביקורתו על האונטולוגיה ההיידגריאנית. ביקורתו נוגעת בנושא העיקרי של האונטנטיות, החל מן המחשבה על השלי, על ההיות עצמו (l'être en propre), על ההיות הדואג לישותו הוא. לעצמי הזה (à cet en propre) שהמשמעותי עולה בו, מיוחסת חשיבות מן המעלה הראשונה. עצמי זה (en propre) שמוצא את ביטוי במושג העצמיות (mienneté), צמצום מקורי של האני, מצונוף בתוך עצמו בהשתייכותו העצמית שאינה ניתנת להעברה. עצמיות או שליות (mienneté), הופכת כל דבר לדבר שלי, כל גישה לגישה שלי, כל זיקה לישות לזיקה שלי אתה. היא מחזירה אותנו, גם כשהיא חדלה להראות את עצמה כייצוג, למרכזיותו של האני, הווה אומר, לעריצותו. ולראיה, ניתוח האפקטיביות: מבנה רפלקטיבי שההתרגשות בו הינה התרגשות בפני משהו אבל גם התרגשות למען עצמי, שההתרגשות מתקיימת בו על מנת להתרגש – על מנת להיבהל, על מנת לעלוך. "התכוונות כפולה של הבפני והלמען המהווה חלק בלתי נפרד מן ההתרגשות: של חרדה; של ההיות לקראת המוות, שבו הישות הסופית נרגשת בפני

11 שם, שם, עמ' 47 (מודגש על ידי המחבר).

12 EDEHH, p. 133.

13 De l'existence à l'existant, pp. 19–20. [להלן: DEE].

הסופיות למען אותה סופיות עצמה", ¹⁴ שבה הישות הסופית חרדה לקיומה ולמותה כאחד. כל ייעודה מתמקד בדאגתה להיות, הווה אומר, ברצונה לשמר את היותה היא. "העצמיות האנושית, ממצה את משמעותה מעצם היותה כאן (être-là – Da-sein), מהיותה הכאן (le là), ומתגדלת כישות בעולם (être-au-monde). אבל היות כאן היא צורה השואפת למסרת ההיות, "מה(י)ות" (essence), שלפני כל ניסוח תיאורטי של הסוגיה, כבר מהווה תהייה לגבי ה"מה(י)ות" של הישות". ¹⁵ לשיטתו של היידגר, האמת הנוגעת ל-Dasein הינה, שהוא לעולם שלי, מאופיינת כישות המוסרדת במהותה על ידי שאלת הישות. מדובר בישות עצמה; היא זו המעניינת אותו. מטעם זה, מושג ה-Dasein קשור למבנה הבסיסי של הדאגה – אך מדובר בדאגה לעצמי, המופנית כלפי העצמי, כלפי המהות עצמה. זהו המאמץ הבסיסי של כל יצור חי להתמיד בהווייתו (conatus essendi). לוינס מבחין בצמצום זה של ההיות, את התמריץ האופייני ביותר של הניטרליות של הישות הזו, את האנונימיות שלה. הצמצום להיות, חושף את האנוכיות התמידית המלבה את הדאגה לעצמי, המגשימה את עצמה כהבנה של הישות, גם כשהדאגה לזולת מקבלת ביטוי כאן או שם. לשיטתו של לוינס, החשיבות אינה להיות כאן, אלא מן הדין ליטול אחריות על הזכות להיות.

יתרה מזו, היידגר מזהה ישות עם טבע במשמעות של ה־physis היווני (טבעם של הדברים), זיהוי הנעשה באמתלה של ירידה למשמעות המקורית של הישות. הצטנפות זו של הישות בטבע או במקום, מובילה ל"אידיאולוגיה" של השתייכות לאותו מקום, קושרת אותה למקום זה ומאפשרת לה להגדיר את הדומה – בה בעת שהיא מרחיקה את חסרי המולדת ואת הזר. הזיקה המוצעת בין ישות וטבע, שתגיע לשיאה במקודש, מאפשרת להיידגר להסתמך על האלימות הסמויה של הטבע שמאחוריה מקננת האלימות האנושית, המספקת לעצמה סיבות טובות לעורר את הקריאה לישות ולהשתייכות למקום. ההתקדשות המתרחשת בעולם גוררת בעקבותיה חלוקה של בני האדם על-פי השתייכותם או זרותם למקום: ילידי הארץ או חסרי המולדת, והופכת לגורם של אלימות ומלחמות. לוינס מוקיע במילים קשות את האונטולוגיה הזו, את האווירה המתניקה של הישות והוא חש צורך עמוק להשתחרר ממנה. האונטולוגיה מתוארת כפילוסופיה של כח, כפילוסופיה של אי־צדק. "האונטולוגיה ההיידגריאנית, המשעבדת את הקשר עם הזולת ליחסים עם הישות בכללותה – על אף התנגדותה לכמיהה הטכנולוגית (passion technique) – תוצאה של שכחת הישות המוסרת על ידי היש – נותרת במצב של ציות לאנונימי ומובילה באופן בלתי נמנע אל כח אחר, אל השליטה האימפריאליסטית, אל העריצות. אין מדובר בעריצות בלבד, שהיא בבחינת התפשטות של הטכנולוגיה לשמה המוחלת על בני אדם מחופצנים." ¹⁶ שורשיה נעוצים ב"מצבי רוח" פגאניים, בהשתרשות בקרקע, בהערצה שבני אדם משועבדים עשויים לרחוש לאדוניהם. ההווה לפני הישות,

14 *Entre nous*, p. 149. [להלן: EN]. מודגש על ידי המחבר.

15 DQVI, p. 81. מודגש על ידי המחבר.

16 Réifiés. פועל צרפתי שמקורו לטיני. ה־res משמע החפץ (l'objet, la chose). מכאן הרשות לניאולוגיזם זה.

האונטולוגיה לפני המטפיסיקה, זוהי החירות (ולו החירות של התיאוריה) לפני הצדק".¹⁷ הכל מתרחש אצל היידגר, כאילו היינו עדים לשיבה אל הפגאניות, ששוב אינה מגבילה את עצמה ליזירת האלים, המתוארת בהרחבה רבה כל-כך במונותאיזם, אלא המתייחסת לאדם שהתפכח מכל האשליה, שהוזהר מפני כל הסכנות האורבות, החושב על היטמעותו בהווה, ועל נוכחותו עלי אדמות, על יחסו אל עצמו כמו גם על יחסו למקומו ולסביבתו. בזוהו את הישות עם הטבע ועם העולם, בהציבו את העולם כמקור הקדושה, היידגר מצמצם את הפילוסופיה ל"מהות האנטי-דתית שלה, ההופכת, לדת החוזרת אחורה ... לשיטתו של היידגר, האתאיזם הוא פגאניות, והטקסטים הפרה-סוקרטיים – אנטי-מקראיים".¹⁸ חזרה זו לפגאניות מוצגת הלכה למעשה כ"חוסר אונים קיצוני לצאת מן העולם" בה בעת שבעיני יהודי, העולם "מכיל עקבות של הארעי ושל הנברא".¹⁹ הפגאניות מעלה על נס את מקום ההולדת, את ההשתרשות בקרקע, את פולחן האלים – מחוללי הגורלות – ואת ההתפעמות מן הטבע.²⁰ הדאגה לטבע, לאדמה, אינה קודמת לדאגה לאדם, אלא מהווה תנאי לכך. "דבר אחד הוא להפיק תועלת מן האדמה, ודבר אחר הוא לקבל את ברכתה ולהתחיל להרגיש, אט אט, כבתוך ביתך במסגרת התפיסה המחייבת הזו, כדי להשגיח על סוד הישות ולשמר את אי-הפגיעות של האפשרי".²¹ אולם, לוינס יסדוק את הפגאניות הזו, שהכל פונה בה כלפי העולם, הכל, כולל הישות. בהצבת מרחק בלתי עביר בין הטבע לחברה, הישות אינה מותירה דבר מחוצה לה. אך על פני "הטבע", "היער", "ההרים", והדרכים המתפתלות בהם, לוינס נותן קדימות לחברה, לקשרים החברתיים ולעיר על פני "אזורי הכפר".²² גורלו של האדם מתחולל בחברה, בקשרים שהוא מקיים עם האחרים ובקרבתם, או מוטב לומר, במשמעות האנושית. גורל זה יתממש גם אם הישות תישמט, באשר היא אנונימית, אימפרסונלית, ניטרלית, מצונפת בתוך עצמה, וגם אם הפחד לישות יהפוך לפחד להיות.²³ לא מדובר עוד באדם ביחסו לעולם שהוא, לפי היידגר, מן המעלה הראשונה, אלא בערעור הישות עצמה, הורה לעולם כמו בתהלים קיט יט ("גַר אנוכי בארץ אל תסתר ממני מצוותיך"), אך יחד עם זאת, הקשובה למצוות. יתרה מזו, לוינס מנגיד את ההתלהבות לעולם מיתי, מלא באלוהיות מקומיות – לדת האתית והמפוכחת שנביאי ישראל הגנו עליה בהתריעם נגד האלילים והקדושה המאגית. הרקע לכל פילוסופיות ה"שיתוף" נותר נגוע בהתלהבות פגאנית. הדת האמיתית מניחה שהאדם מופרד מן הנעלה מכל, מן האל. מופרד, אך עם זאת, בזיקה עימו.

17 כוליות ואינסוף, עמ' 27–28, ירושלים 2010. תרגום רמה איילון. מודגש ע"י המחבר.

18 EDEHH, p. 171.

19 "L'actualité de Maïmonide" in *Paix de droit*, n° 4, 1935, repris in *Cahier de l'Herne*, Paris, 1991, p. 144.

20 בה בעת שהתנ"ך אינו יודע את הטבע, וגם אינו טורח לדעת אותו. התנ"ך הסיר מן הטבע את כישופו. ובמילותיו של לוינס: "ניתן לתאר את הנוף במונחים של תזונה". DL, p. 285.

21 Martin Heidegger, *Essays et conférences*, traduit de l'allemand par A. Préau, Gallimard, Paris, coll. Tel, 1958, p. 114. ללא ספק מוסר השכל פגאני ואו ניו-אייג'.

22 אפלטון, Phèdre 230d.

23 DEE, p. 102.

כיצד ניתן אפוא מאותה נקודה ואילך לצאת מן הפילוסופיה של הישות – שבה האחר, המציג את עצמו כישות, מאבד את אחרותו – המוגדרת על ידי לוינס כ"פילוסופיה של המהות הפנימית ושל האוטונומיה, או כאתאיזם"²⁴? כיצד ניתן להמשיך ולהסתמך על הפילוסופיה בכלל ועל הפילוסופיה המערבית בפרט כדי לצאת מן הישות? כיצד ניתן לצאת מן הקיום (האימפרסונלי) אל הקיים (בשר ודם) ומן הקיים אל הזולת בלי לנטוש את שדה הפילוסופיה? אליבא דלוינס, על ידי הכפפתה לביקורת, תוך כדי פיתוח מסלולים חדשים המובילים לאחר.

התזה על ההטרונומיה, המתנתקת ממסורת נכבדה מאד, תופסת את עצמה כתזה פילוסופית גרידא. "אנו מבקשים", כותב לוינס, "לצעד בדרכי מסורת לא פחות עתיקה ... נגד החסידים ההידגריאניים והנאו-הגליאניים, שלפיהם ראשיתה של הפילוסופיה נעוצה באתאיזם. מן הראוי לציין שהמסורת של האחר אינה בהכרח דתית, כי אם פילוסופית. אפלטון דבק בה כשהוא מציב את הטוב מעל לישות בפדרה, כשהוא מגדיר את השיח כשיח עם האלים".²⁵

ג. בנתיב האחר: אפלטון, דקארט

לפני אפלטון, הפילוסופיה היוונית היא בעיקר תאוריה של הישות, תאוריה של המציאות הממשית: עם הופעתו של אפלטון, היא הופכת בפעם הראשונה לתאוריה של הרעיונות. דומה, שבראשיתה, למחשבה הפילוסופית לא היתה מטרה אחרת מאשר לתת ביטוי למציאות: לשחזר את המציאות הממשית במושג סהור, זו המטרה שאליה היא שואפת. אולם, עד מהרה התחזר שדרישה זו טומנת בחובה קושי וסתירה פנימיים: לאמתו של דבר, התפיסות, שבאמצעותן המחשבה היוונית מתאמצת לכלול את הישות ולבטא אותה, יותר משהן נוטות לשחזר את המציאות המיידית של הדברים, הן סושות ממנה. האסכולה האלאטית ותפיסתה את הישות, האסכולה הפיתגוראית ותפיסת המספר שלה, דמוקריטוס ותורת האטומים שלו: כדי לתאר את המציאות הממשית, הכל חייבים בהכרח לחרוג מאותו מעגל מציאות עצמו.

רק עם הופעתו של אפלטון, אנו עדים להפרדה ברורה ורצונית בעניין זה. הגבולות בין ה"מחשי" לבין ה"מובן", מה שנובע ישירות מן המחשבה, נקבעים מעתה ואילך באופן נהיר וברור. אפלטון, בדומה להגות היוונית במכלולה, מציב אף הוא את שאלת הישות; אבל הוא מפנה אותה לאינסטנציה אחרת. שאלתו שוב אינה מכוננת מיידית למציאות של הדברים, אלא לאמת של התפיסות והדיעות. אין דבר שאנו יכולים לחלץ ממה שאנו רגילים לכוונתו המציאות הממשית, במובן הצר, ושהוא מהות יציבה, מצב נתון קבוע. העקרון של "זרימת הדברים", יפה לגבי מכלול הקיום הפנימי והחיצוני כאחד; הוא מתייחס לעולם החפצים הפיסיים כמו גם לתחושות, לתפיסות, ליצוגים ולדעות. המשמעות מתקיימת לעד רק במה שהמחשבה מציבה באופן נוקב, המשמעות של השוויון,

24 EDEHH, p. 188

25 שם, שם, עמ' 171.

של הזהות, של האחד, של הרבים, של הטוב ושל הצודק. חרף השינוי הבלתי פוסק החל בדברים, אין דבר שיכול לפגום בה. עם זאת, מושגים אלה אינם צוללים הישר לתוך חיק התופעות, אלא ניתן לחשפם בד בבד עם התגלותן של התופעות, אבל לא בהן עצמן. השלטון הרעיוני מובדל אפוא פעם אחת ולתמיד מכל ייצוג מציאותי, מן היש הארעי גרידא. יתרה מזו, קרע חדש מופיע בתחום הרעיוני עצמו. רעיון הטוב מתנתק ממכלול עולם הרעיונות. הטוב מתקיים מעל לישות.²⁶ לא רק מעבר לנסיון החושי ומושאיו, אלא גם מעבר לכל מה שהמחשבה והתודעה הקונספטואלית יכולות לכוון באופן ייחודי. משנתו של אפלטון "נעולה" בעיקר על הסרנסצנדנטיות של רעיון הטוב, המאפשרת בדרך זו לישות להגשים את משמעותה הרוחנית העמוקה ביותר. עם זאת, אליבא דאפלטון, רעיון הטוב שהנפש שואפת אליו, אינו מתקיים בעולם הזה, ומטעם זה אין הוא יכול לתת מענה לרוע ולסבל, בה בעת שאצל לוינס, השאיפה לבלתי נראה ולטוב הלב אינה מרחיקה אותנו מן העולם אלא מקרבת אותו לאנושי.

בחברתו הטובה של האב הקדמון היווני אפלטון, אנו מוצאים את דקארט הלטיני. לשיטתו, האני החושב מקיים זיקה עם האינוסוף. אין זו זיקה הקושרת בין המכליל למוכל – שכן האני אינו יכול להכיל את האינוסוף; גם לא זו הקושרת את המוכל למכלל – כיוון שהאני מופרד מן האינוסוף. זיקה זו היא "רעיון האינוסוף שהושם בנו".²⁷ מן הראוי לציין, שבקונטקסט של הגיונות מטאפיזיים,²⁸ דקארט מבקש להוכיח את קיום האל בטענו, שאם

26 ראו *La République* VI, 509 b, trad. et notes de Robert Baccou, Garnier/Flammarion, Paris, 1966, p. 267, *épékéina tès ousias*: "הטוב אינו מהות, אלא הרבה מעבר לה בכל הנוגע להוקרה ולעצמה". עם זאת, אם לוינס מהלל את אפלטון המרומם את הטוב מעל למהות, מנגד, הוא מעביר ביקורת על אפלטון של ההיזכרות והעלאת הזכרונות, שבה הכל נובע מן העצמי וחוזר אליו. אם בסופיסט (263 e264 a), אפלטון מגדיר את הפילוסופיה כדיאלוג של הנפש עם עצמה, ואם הוא מסביר את הגילוי של אמיתות חדשות באמצעות העלאת זכרונות, ובהיזכרות של מה שכבר היה קיים במעמקי הנפש (ראו *Ménon* 80d; *Théétète* 150a-151d et *Phédon* 72e), האמת אינה מחלצת את הנפש החוצה, והדיאלוג הפנימי אינו אלא צורה נרקיססטית של המונולוג. מדובר בסולפיסטים. "היתכן שמדובר בשני אפלטונים [אפלטון היווני ואפלטון היהודי], כפי שעשויים להיות שני קראטילוסים, אם אל כלשהו היה משחזר את חברו של הרמוגניס, או שמה קיימים שני לוינסים, הפנומנולוג וחכם התלמוד", תוהה Jean-François Mattéi במחקר היפה כל-כך שלו "לוינס ואפלטון" ב" *Levinas et la phénoménologie*, וב" *Levinas et Platon in Positivité et transcendance*, J-L Marion, PUF, Paris, 2000, collection "Epiméthée", p. 79. תשובתו של J-F Mattei היא שלילית והיא נשענת על ציטוטים של לוינס. אבל כיצד לנהוג בסתירה זו, האנטי יוונית בעליל, הגורסת שרעיון "מושם בנו", בה בעת שסוקרטס ואפלטון לימדו אותנו שלא ניתן להחדיר רעיון לתוך המחשבה בלי שהוא כבר היה מצוי בתוכה מלכתחילה?

27 "אם דקארט מתחיל בקוגיטו, אין זאת אלא שמעט מאוחר יותר הוא אומר שלמעשה, רעיון האל קדם לו, הוזה אומר, רעיון האינוסוף. רעיון האל קדם לרעיון הקוגיטו, והקוגיטו לעולם לא היה מתאפשר, אילולא כבר היה קיים רעיון האל". ראו *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Cognac, 1994, p. 85.

28 הצגה ותרגום מלטינית בידי Michelle Beyssade, *Le livre de Poche*, Paris, 1990, coll. Classiques de la philosophie, troisième méditation, "De Dieu. Affirmation de son existence", pp. 83-140.

האני, יצור מוגבל, מסוגל לחשוב את רעיון האינוסוף, אין זאת אלא שרעיון זה הושם בו על ידי ישות אינוסופית בעליל. המחשבה המוגבלת של האדם לא היתה מצליחה ליצור מתוכה את רעיון האינוסוף, טוען דקארט, המזהה אותו עם רעיון השלמות ועם רעיון האל. כיוון שכך, מן הדין הוא שהאל עצמו הוא זה ששם אותו בתוכנו. בה בעת שדקארט מתרכז בבעיית קיומו של האל, לוינס, מצדו, דולה מן ההגיון השלישי רק את הקשר של מחשבה שלא עלתה בקנה אחד עם הנחשב (son pensé). כיצד יכול אפוא רעיון האינוסוף להתקיים במחשבה בלתי מושלמת? התכוונות זו, המפיחה חיים ברעיון האינוסוף, אינה בת-השוואה לשום התכוונות אחרת: היא מתכוונת כלפי מה שאינה יכולה להכיל. היא אינה משתווה ל"מושא" שלה. האחרות של האינוסוף אינה מתבטלת, אינה נחלשת בתוך מחשבתו של מי שחושב אותה. "בחושבו את האינוסוף – האני מראש חושב מעבר למה שהוא חושב. האינוסוף אינו חדר לתוך אידיאת האינוסוף, הוא אינו נתפס; רעיון זה אינו מושג. האינוסוף הוא באופן רדיקלי האחר המוחלט. הטרגסצנדנטיות של האינוסוף ביחס לאני המופרד ממנה והחושב אותה, היא הסימן הראשון לאינוסופיותו".²⁹ מן הראוי אפוא להבין את רעיון האינוסוף המפציע במחשבה, לא כמשהו בר-השוואה בין המחשבה לנחשב, אלא כמשהו שתמיד מציף אותה. ויתרה מזו, המשפיע עליה. זו השפעה שמן הראוי לתארה כפסיביות, כהתעוררות של הפסיכה. "מעבר לשתי ההטרמות האלו, המסורת הפילוסופית המערבית מעולם לא היתה יודעת, תחת השם של האינוסוף אלא את 'האינוסוף הכוזב'".³⁰ אבל דומה, ולוינס חוזר ומציין זאת, שבשתי הזדמנויות אחרות בהיסטוריה של הפילוסופיה המערבית, רעיון האינוסוף שגשג: אצל פלוטינוס,³¹ בזכות האחד המוצב מעל לישות, ואצל קאנט,³² הודות לתבונה המעשית, "המוצאת משמעות לבן האנוש בלי למדוד אותו אל מול האונטולוגיה".³³ לוינס מוצא מעין קרבה אינטואיטיבית עם המסקנה הפילוסופית של קאנט, כשהוא נוטל על עצמו, מראשיתו, את רעיון האחרות.³⁴

מכאן ואילך, לוינס פונה לשתי דרכים. הראשונה – דרך המלך – זו השוורה ביצירתה הפילוסופית, שאותה הצגנו בקיצור תוך שימת דגש על האחרות, אך המוצגת גם באמצעות מלים אחרות, כמו הפנים, האחריות, הסובייקטיביות, העקבה, ההואיות, האדם השלישי, הצדק וכו' ... ואילו הדרך השנייה, "לא פחות עתיקה" מן הפילוסופיה הפרה-סוקרטית – מתחברת למסורת היהודית. היא מתפתלת דרך הקריאות התלמודיות, אך גם מחלחלת לתוך היצירות הפילוסופיות ונוכחת בהן. היא זו העושה צדק עם האחר, המעלה עקרונות תאולוגיים (théologoumènes), המוסבים לעקרונות פילוסופיים

29 EDEHH, p.172, מודגש על ידי המחבר. ראו גם את ההקדמה לגרסה הגרמנית של כוליות ואינוסוף ב-EN, p. 252.

30 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1968, p.127 note I, Collection "Tel Quel".

31 EDEHH, P. 189

32 AQE, pp. 225–227

33 AQE, p. 166

34 בסוגיה זו, ראו את העבודה היפה של Guy Petitdemange, "E. Levinas: Au dehors, sans retour" in *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, La Baconnière, 1989, p. 82 et ss

(philosophèmes), והנסמכת על התפיסות הפילוסופיות של הרמן כהן, מרסין בובר ופרנץ רוזנצווייג. שתי הדרכים כאחד שואבות מן המקורות – המסורת היהודית התנ"כית ו/או החז"לית.³⁵ הנה כי כן, מצד אחד, קיימת הדרך הפילוסופית, ומן הצד השני, הדרך היהודית.

מהי אם כן התמונה הנוגעת לדרך השנייה, היהודית?

הדרך היהודית

א. הקרבה האחרת

למרות הכבוד הרב שלוינס חולק לפרנץ רוזנצווייג בהקדמה לכוליות ואינסוף, עולה לעתים קושי למקם ולמקד את השפעת יצירתו עליו. קושי זה מתמיד בנסיון לאתר את יצירתו של רוזנצווייג בפנומנולוגיה ההוסרליאנית או באונטולוגיה ההיידגריאנית, שכפי שראינו, לוינס מתרחק מהן, ניתן עם זאת להציבה במסגרת הפילוסופיה היהודית של המאה העשרים, ובעיקר בזו של הרמן כהן, שכמעט שאינו מפנה אליה³⁶ ובזו של מרסין בובר, בני זמנו ומוריו של פרנץ רוזנצווייג. אם יורשה – ואפילו מומלץ – למקם את היצירה של לוינס במסגרת מעין זו,³⁷ ראוי לציין שהוא ממקם שם את עצמו בביקורתיות. ניתן להבחין בהשתלשלויות, או מוטב לומר, ברעיונות מפתח של כל אחד מן ההוגים האלה, בהתאם ליחודיותו ולסגנונו הפילוסופי. רעיונות, המוצגים אצל מי מהם במצב בוסרי, יבשילו אצל אחרים וישולבו בפרובלמטיקה של לוינס. הוא הדין, בראש ובראשונה, ביחס למושג ההתגלות.

1. הרמן כהן

המשמעות הכללית של ההתגלות מוצאת את ביטוייה, אליבא דכהן, בעצם העובדה "שאלוהים יוצר זיקה עם האדם".³⁸ עם זאת, מן הראוי לפוגג את הרושם של האנומליות

35 "פסוקי התנ"ך אינם מובאים כאן כראיה, אלא הם מעידים על מסורת ועל חוויה. וכי לא ראוי לצטטם, לפחות במידה דומה לזו שמצטטים בה את הולדרלין ואת טרקל?", *Humanisme de l'autre homme*, p. 96. המונח מסורת, בנוסף לקשר המיידי שלו עם הפרשנויות הקלסיות הביניימיות ולעתים בנות זמנו של המקרא, מגדיר את המקום שכל השאלות הנובעות מן הטקסט והמתייחסות לעולם קשורות בו.

36 לפי Marc de Launay, "יצירתו של כהן מילאה, במידה מסוימת, תפקיד של מסך, חרף העובדה שלוינס עצמו ראה בכך, בהתאם לדבריו הוא, ענק שבצילו הוא הסתופף". ראו *Une reconstruction du judaïsme. Sur Hermann Cohen* (1842–1918, Labor et Fides, Genève, 2002, rationnelle p. 18.

37 מוזן למסגרת פילוסופית ב"ה"א הידיעה", קיימת מסגרת נוספת שהיא המשך של הקריאות התלמודיות שלו, לאמר, זו המהווה את יצירתו של ר' חיים מוולוז'ין, *נפש החיים*, Verdier, Lagrasse, 1986, מתורגמת לצרפתית בתוספת הערות של בנימין גרוס והקדמה מאת עמנואל לוינס.

38 בתחילת דרכו קיבל הרמן כהן הכשרה נרחבת מאד בבית המדרש לרבנים בברסלאו (1857–1863), קודם שהפך לאחת הדמויות הפילוסופיות הגדולות ביותר של האוניברסיטה הגרמנית בין שתי המאות

הפלאית שניתן להכתים בה את ההתגלות. מטעם זה, "ההתגלות כשלעצמה, לא יכולה להיות דבר אחר מלבד התגלות של התבונה".³⁹ ההתגלות אינה אפוא הופעה, לא חשיפה של האל, וגם לא איחוד האל עם האדם: היא מתן התורה. ההתגלות אינה "מעשה היסטורי", אידוע, אלא "כריאת התבונה".⁴⁰ לשיטתו של הרמן כהן, היהדות מגלה את מעלתה בהציגה את עצמה דרך ההתגלות של החוק – צווים ומשפטים – ולא בדוקטרינה.⁴¹ הדות להתגלות, אלוהים יוצר זיקה עם האדם. היא אינה נסמכת אפוא על אמיתות היסטוריות או דוקטרינליות, אלא אך ורק על החוק הבלעדי של התבונה – וליתר דיוק, על התבונה המעשית, על "הצווים והמשפטים", על האתיקה. ההתגלות היא המשך הבריאה בה במידה שהאדם כיצור תבוני ומוסרי בא לעולם, הווה אומר, מכונן. היהדות, בדומה לאתיקה הקנטיאנית, תהא לפיכך דוקטרינה של חובה. הכרת האל תמצא את ביטויה הוודאי והרהוט ביותר, אך ורק בציות למצוות. האל מוכר אך ורק דרך מושג המוסר".⁴² נכון אמנם, הקורלציה בין האל לאדם עדיין אינה נתפסת או נחווית כתודעה של ההטרונומיה, אלא כתודעה של האוטונומיה המצומצמת לכדי דאגה לקדושה – וזהו התודעה הדתית. "הקדושה מאחדת את האל והאדם. את הקדושה המאחדת הזו, ניתן להגדיר מעתה ואילך כמוסר ... היא אינה דבר אחר מלבד מוסר".⁴³ הקדושה היא בעלת תפקיד ביחס לאדם, תפקיד אינסופי או אידאל, בה בעת שהיא מסמלת את מהות האל, את יחידיותו (ויקר' יט ב). שונה מן התודעה הדתית אך יחד עם זאת מחוברת אליה, קיימת התודעה המוסרית, שמאפיינה הוא הדאגה לטוב. שתי התודעות האלו מתערבבות זו בזו ביעוד דומה: ביעוד האתי. "בכל הנוגע לתודעה היהודית, אין בה שום הפרדה בין דת למוסר".⁴⁴ זהות זו, המשווה בין אתיקה לדת, מסמנת מפנה במחשבה היהודית של המאה העשרים. היא שמה את הדגש על הפן הדתי-חברתי של נביאי ישראל – המבקשים לשמר את הזכויות של האביונים, של האלמנה, היתום, העני והגר, על חשבון הדת הלאומית של העברים. זה מה שכהן מכנה "האהבה החברתית", שבאמצעותה אנו מתודעים לאדם בשר ודם, לאינדיבידואל, לבן האנוש, לזולת, כפי שהוא. שימת הדגש על נושאים אלה תגלם במונותאיזם האתי שלו. אין מדובר עוד באתיקה הקנטיאנית, באוניברסלי המופשט התופס את האדם באופן כללי, אלא באתיקה הדואגת לאדם בייחודיותו, ובעיקר

הקודמות, בכהונתו כראש האסכולה הנאו-קנטיאנית באוניברסיטת מרבורג. שנותיו האחרונות (1912-1918), יוקדשו להוראה ב"בית הספר הגבוה למדעי-היהדות" בברלין, שגולת הכותרת שלהן היא יצירת המופת דת התבונה ממקורות היהדות, שפורסמה בפעם הראשונה בשנת 1919. תרגום מגרמנית לצרפתית: 105 p., PUF, Paris, 1994, Marc de Launay et Anne Lagny.

39 Religio de la raison..., op.cit, p. 120.

40 Id., ibid., p. 107.

41 Id., ibid., p. 115. בעניין זה, דעתו של כהן קרובה לזו של משה מנדלסון, הדן בסוגיה זו. ראו גם

עמ' 494 והלאה.

42 Id., Ibid, p. 490. וכך תרגמו המתרגמים את המשפט הזה: "ניתן לזהות במושג האל את מושג המוסר". ואילו אנו מתרגמים מן העברית: דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים 1971, עמ' 377.

43 Id., ibid., pp. 158-159.

44 Id., Ibid., p. 54. מודגש על ידי המחבר.

לאביון. הגילוי של האדם הסובל, מאפשר להבטיח את המעבר מן הספרה של הגוף השלישי "הוא", של הלא-אדם, של הנפקד, ספרה בלתי אישית ואוניברסלית, לזו של הגוף השני "אתה", הנוכח לצדי, המעורר את חמלתי והמכונן אותי כ"אני", ייחודי ובלתי ניתן להחלפה, הווה אומר, אחראי. בהתייחסו לנביאים ולספר תהלים, הרמן כהן קובע שהעוני, ולא המוות, הוא המהווה את הסבל הגדול של האדם ואת התעלומה האמיתית של חיים עלי אדמות. האדם האחר, הוא שנגלה אפוא באותה אתיקה חברתית של הנביאים, המעודדת דאגה לעני ולגר – אתיקה המוצאת ביטוייה במושגים המבשרים את הפילוסופיה של עמנואל לוינס, הגם שלדעתו, האל והאדם אינם יוצרים קורלציה, אלא קושרים ביניהם חידה (une intrigue). חידה אתית. הנה כי כן, ניתן למצוא אצל כהן, בין היגדים רבים אחרים, את ההיגד הבא: "האביון הוא בשר מבשרך. מה שהינך באמת, אינו גופך, ורעייתך, מושא אהבתך המינית, אינה היחידה שהיא בשר מבשרך, כי אם האביון, הוא זה שנעשה בשר מבשרך. הוא זה המגלה לך את הזולת: והזולת, כאביון, הוא הראשון המביא את אהבת האל לבני האדם, באור נכון ובתבונה אמיתית".⁴⁵ "האני" מושפע על ידי האחר בתור אביון המבקש לעורר את הסבל, החמלה. כהן היה הראשון אשר היטה את הקשר האנכי אדם-אל למצב אופקי של אדם-אדם או אדם-זולת/קרוב. בהטיה זו, או בכיפוף זה של המרחב, הוא שם את הדגש על האחר, המכונן את הסובייקטיביות שלי עצמי. "האני יכול להגיה, אך ורק דרך האתה. זה הרעיון המנחה את תפיסתם של כל הנביאים ואת יושר אמירתם".⁴⁶ כיפוף זה⁴⁷ של הקשר הדתי כלפי הקשר החברתי (מוסרי) מציב מרחק בין האל לאדם כדי להישמר מכל צורה של פגאניות ומעמיד את עבודת האלוהים כחובה מוסרית. "אין גמול אחר, לא יכול להיות וגם אסור שיהיה גמול אחר מאשר זה המתקיים במשימה האינסופית, הבלתי פוסקת, של המוסריות עצמה".⁴⁸

2. מרטין בובר

מבנה הדו-שיח, שכבר פגשנוהו אצל כהן, עתיד לתפוס מקום מרכזי אצל בובר. המונותאיזם האתי הוא מונותאיזם של דו-שיח. החיים המתנהלים כדו-שיח מעניקים מקום נכבד למחשבה על העולם, המתוארת במונחי יחסים של "אני-הלו", כיסוד שלישי בין האל – הנתפס כ"אתה נצחי"⁴⁹ – לבין האדם, שמילת המפתח המיוחסת לו היא "אני-אתה". בובר מבדיל בין היחסים לחפצים, שלהם הוא מעניק את התואר הרומז "הלו", לבין היחסים לבני האדם העונים על כינוי הגוף "אתה". הראשון נובע מחוויה,

45 Id., ibid., p. 212. מודגש על ידי המחבר.

46 Id., ibid., p. 255.

47 אחרים – וביניהם ישעיהו ליבוביץ, לועגים לכהן בשל "השטחה" זו של הקשר בין האני-לאבסולוטי לקשר בין האני-לאתה.

48 Id., ibid., p. 446. לגבי נקודות המפגש והמרחק בין כהן ולינס, ראו Marc de Launay, op. cit., pp. 84-91.

49 "אתה הנצחי" הוא "אתה" שלעולם לא יוכל להיות "לז", בה בעת שמפגש עם ה"אתה" יכול להידרדר לכדי "לז", ועשוי להפוך לזיקה ולא למפגש.

ואילו השני, ממפגש. היסוד העיקרי במפגש הוא המקף. המפגש הוא כל פעם ופעם ייחודי ואינו בר־חזרה. הוא מתקיים מעבר לייצוג, מעבר להכרה. עם זאת, לוינס מבקר את הקשרים הבובריאניים בשלוש נקודות: ההדדיות, הצורניות (le formalisme) והאתיקה. באשר להדדיות הוא טוען ש"יש מקום לשאול את עצמנו אם השימוש בגוף שני יחיד אתה אינו מציב את האחר בזיקה הדדית ואם הדדיות זו אכן מקורית".⁵⁰ לוינס, שליטתו האחר עולה עליי במלוא שיעור קומתו, קורא לאחריות מצדי במפגש הפנים אל פנים (לפחות בכוליות ואינסוף), ומתאר אפוא אסימטריה בזיקה. הוא יחזור וישלב את ההדדיות עם הופעת האדם השלישי. זאת מאחר והפשטות הגלויה כביכול הסמונה בזיקה "אני-אתה", שאני מחויב לה כלפי האחר, מוטרדת בשל הופעתו של אדם שלישי, של "אתה" אחר, קרוב אף הוא, של פנים, של אחרות בלתי מושגת. לא ניתן אפוא לכוון עדיפות בין אחר־זה (autre-ci), לבין אחר־זה (autre-là), אלא תוך כדי השבת ההדדיות על כנה, השתתת השוויון בין בני החברה, בין אותם האחרים, שהם כשלעצמם ייחודיים ולא בני השוואה. נושא הצדק הוא זה המקפל בתוכו השוואה והגבלה של ה"העדפות" של האחר ביחס אליי. הצורניות: "הזיקה" "אני-אתה" יכולה לקשור בין האדם לחפצים כפי שהיא גם יכולה לקשור בין אדם לאדם. היא אינה קובעת אף מבנה קונקרטי".⁵¹ האתיקה: זיקה זו מהווה ללא ספק "אירוע, הלם, זעזוע, אבל אינה מתירה חיים אחרים מאשר ידידות ... היא נותרת במעין רוחניות מתנשאת".⁵² מנגד, אליבא דלוינס, "האני-אתה" מכיל מלכתחילה, מבלי לפנות לחוק אוניברסלי כלשהו, התחייבות".⁵³ ההתחייבות להיות אחראי. מדובר אפוא ביציאה מן המבנה של מפגש גרידא שבאמצעותו בובר מגדיר את ההתגלות. מפגש גרידא משולל תוכן כלשהו, למעט היענות לקריאה. מפגש שדבר אינו מנוסח בו, ושום דבר אינו נדרש בו. כל שמוטל על הנקרא הוא להיענות לקריאה, כי בה במידה שאין "הוראה" להגיע למפגש,⁵⁴ לשיח או לדו־שיח, כן אין הוראה הנובעת ממנו. לדעתו של לוינס, "ההגיון של היוונים אכן מכונן הסכמה בין האנשים. אבל בתנאי אחר. מן הדין שכן שיחנו יהא מוכן לדבר, ומן הראוי להובילו לשיח. ואפלטון, בפתח הרפובליקה [I, 327 b], אומר, שאיש לא ישכיל לחייב את זולתו לפתוח בשיח. ואריסטו אומר שמי ששומר על שתיקה עשוי להתנגד ללא קץ להגיון של האי־סתירה. המונותאיזם, הדיכּר של האל האחד והיחיד, הוא בדיוק הדיכּר שאיננו יכולים שלא להקשיב לו, שאיננו יכולים שלא לענות לו. הוא הדיכּר המחייב לפתוח בשיח".⁵⁵ והקריאה אינה נשמעת בשום מקום אחר מלבד בתשובה המופנית כלפי פגיעותו של הזולת. לשיטתו של לוינס, לא די לענות לקריאה, אלא מן הראוי ליטול אחריות על האיש

TI, p. 40 50

Id., ibid., p. 40 51

Id., Ibid., p. 40 52

DQVI, p. 227 53

M. Buber, *Je et tu*, op.cit., p. 29. "האתה מגיע אלי בלי שמצאתי בין האובייקטים שלי". 54

DL., pp. 204–205. TI, p. 175. "הפנים פותחים את השיח המקורי שהמילה הראשונה בו 55

היא התחייבות ששום 'פנימיות' אינה מתירה למנוע אותה".

האחר, משום שהדיכוי של האל והיחיד הוא צו שמטרתו לשלוח אותנו לעבר האחר, להקדיש את עצמנו לזולת. היעדר הסימטריה מעניקה זכות יתר ל"אתה", ל"למען האחר" ומציבה את ה"אני" במעמד של סובייקט, התומך בזולת והמתעלם מעצמו. הזיקה אינה ניתנת להסברה במונחים אונטולוגיים אלא במונחים אתיים. היא מופנית כלפי האחר. גישה זו אינה נעשית בידיים ריקות. היא תולשת את האדם מעם עצמו, בניגוד להכרה המקובלת המצמצמת את האחר לעצמי, והמעודדת את האני בהנאת הווייתו. מדובר בהיעדר טובת הנאה (désintéressement), במובן של גיחה מן הפנימיות של הישות, הדואגת לאחר. במקום "אתר החברות", אחריות של מחויב, נטילת אחריות על האחר יותר מנטילת אחריות על עצמי בפני האחרים. רק האסימטריה, היא המאפשרת גישה מעין זו כי "האתיקה מתחילה כשהאני משקיף אל האתה שמעליו"⁵⁶ כשהוא נוטל עליו אחריות בלי שהתבקש לעשות זאת, עם שהוא נושא שמץ מאומללותו, מן האחרות של פניו החשופים במעורמיהם, שמלוא פגיעותו טבועה בהם, והמסגירים בה בעת את סופיותו. פנים שמדברות ומצוות עליי "לא תרצח", שניתן גם להבין כ"עשה הכל כדי שהאחר יחיה".

3. פרנץ רונצווייג

רונצווייג מעניק להתגלות מקום מכריע. על יסודותיה נשענת המערכת של כוכב הגאולה⁵⁷ – יצירה שהמחבר עמד על דעתו לפרסמה בהוצאת ספרים יהודית (J. Kaufmann Verlag, Frankfurt A.M., 1921). "המחשב החדש" הנפרס בה מבקש "לאחד" את שלושת היסודות הנובעים מריסוק הכוליות (יסודות בלתי ניתנים לצמצום), כתוצאה ממהלומות של הפרט ושל המוות, שהשיטה אינה יודעת לחבוק, במסגרת סיפור שעשוי לכונן זיקות ביניהם. בין האל לאדם – ההתגלות, בין האל לעולם – הבריא, ובין האדם לעולם – הגאולה, שהיא מעשה ידי האדם ולא מעשה האל. בעיני לוינס, מדובר כאן בנסיון נועז לשקם, בניגוד למחשב העתיק, את הדת כמקור של משמעות. דת שיש להבינה כקשר, כזיקה, גם אם היא "זיקה ללא זיקה", זיקה בתוככי חידה. "האל והעולם ... האל והאדם ... האדם והעולם. הנה כי כן, הבריא, ההתגלות והגאולה נכנסים לפילוסופיה בעודם אפופים בהילה המכובדת של 'קטגוריות' או של 'סינתזות של הבנה', אם לנקוט לשון קנטיאנית. אלוהים והאדם, מדובר מלכתחילה באל בחיי האדם ובאדם בחיי האל. ר' החיבור מורה על חיבור שנחוה, שהושלם, ולא בצורה משוללת קשרים הנגלים לצד שלישי במופע".⁵⁸ ההתגלות כאן אינה, בדומה לכהן "התגלות של התבונה", אלא התגלות של אהבה. ההתגלות אצל רונצווייג היא ראשית דבר וקודם כל, דו-שיח של אהבה, ואינה כפופה ל"צווים ומשפטים". מטעם זה, טקסט ההתייחסות להתגלות אינו

⁵⁶ *Noms Propres*, p. 46.

⁵⁷ תורגם מגרמנית לצרפתית בידי Alexandre Derczanski ו־Jean-Louis Schlegel, Seuil, Paris, 1982.

collection Esprit/Seuil.

⁵⁸ *Hors Sujet*, pp. 82–83, להלן HS. מודגש על-ידי, למעט ו' החיבור.

עשרת הדיברות, אלא שיר השירים. הצווים המוסריים יילקחו בחשבון מאוחר יותר. אהבת האל קודמת באופן הגיוני וכרונולוגי לאהבת הרע, גם אם האחרונה נובעת ממנה. ידוע, שעל־פי תפיסת היהדות, כפי שהיא מוצגת על ידי הוגי הדעות היהודיים בני המאה העשרים, לא ניתן להפריד את ההתגלות מן הציווי. החוק האלוהי הוא התגלות, משום שהוא מצווה... מכונן אותי כאני. הוא מוצא את ביטויו, "אמר לוֹינס, בעיקר בדיבר "לא תרצח". יתרה מזו, הציווי אינו נתפס גם כעול של מצוה, שמסר חדש של התגלות אמור להמירו בצדקה. "החוק עצמו הוא ההטרדה של אהבה. היהדות, הארוגה ממצוות, מעידה על חידוש רגעי האהבה של האל כלפי האדם, שבלעדיה לא היה אפשר לצוות על האהבה. המצוה – המחזיקה את היהודי במתח, אינה צורניות מוסרית, אלא ההתגלמות הממשית של האהבה... כאן המקום להעיר, עד כמה ההסבר על 'הדבקות ההלכתית' היהודית הנוקשה לכאורה קרובה לחוויית הפולחן, שאי הבנתה מהווה, אולי, את התכונה האופיינית ביותר של המחשבה הנוצרית ואפילו של היהדות המתבוללת, המתעלמת מן העובדה שתגובותיה הושפעו מן הנצרות במידה רבה, הגם שמחשבתה השקולה מתיימרת להיות מחשבה חופשית".⁵⁹ אהבת האל מקבלת אפוא ביטוי פרדוקסלי כציווי ובתוך ציווי. אין המדובר באהבת־רגש, באהבת־תשוקה, אלא בדומה ל"אהבה החברתית" של כהן, באהבת־חובה, באהבת־אחריות. ראשית, מהדהדת השאלה החיצונית: "איך?" שהאדם עונה עליה "אני כאן" או "הנני", בהביעו בדרך זו את מוכנותו לציות ולפעול. תשובה החורצת את אחריותו, וגם מכוננת אותו כסובייקט מוסרי, שהאהבה האלוהית נוגעת בו אך ורק כדי להורות לו לוותר עליה לטובת הזולת. ציווי זה, המרשים ביותר מכל יתר הציוויים, דורש את ההרחבה, שלא לומר את ההתקה של אהבתי לאל לאדם אחר. "האהבה כלפי האל חייבת לבוא לידי ביטוי באהבה כלפי הרע",⁶⁰ תוך כדי ידיעה שהאהבה שהאל מעניק לנו, עולה על כל אהבה שאנו, מצדנו, נוכל אי פעם לדעוץ על קרוב או על רחוק.

לוינס ניצב מן הסתם בצומת שבין שתי הדרכים הללו, בעשותו את המעבר מן המסורת היוונית – משוחררת מן הפגאניות ומן הסוליפיסטים וחותרת לפיכך לטוב שמעבר לישות – ומן המסורת התנ"כית־תלמודית, שהוא הוגה בה מהפך הפילוסופי – מזוככת מן העולמות המיתיים של הדת – ופותח מסלולים חדשים המובילים לאחד.

מה הדין אפוא לגבי השאלה שהוצגה בפתח הדברים: לוינס, הוגה דעות יהודי או יהודי שהוגה? תואר השם "יהודי", אינו מתפקד כאן כמאפיין נוסף הבא להבהיר את מה שהוא ראשית דבר אוניברסלי בעבודה זו. תואר השם "יהודי", אינו מציין את מוגבלותה של מחשבה זו, לא את צרותה, לא את הפן האתני שלה, ואף לא את נכותה, כפי שיש מי שמבקשים לטעון. לא מדובר בפְּרִדִּיקְט. הוא עולה בקנה אחד עם העיסוק בדברי הגות. "המחשבה היהודית אינה "ייחודית" יותר, ואינה זהותית (identitariste) יותר מאשר

59 HS, p. 84

60 F. Rosenzweig, *l'Étoile de la Rédemption*, op.cit., p. 253 ובניגוד לדעתו של קאנט, כן ניתן

לצוות על האהבה.

הפילוסופיה היוונית. מטרתה לחשוב במונחים אוניברסליים, בלי להפסיק לחשוב את הייחודי".⁶¹ יתרה מזו, "אף לא אחד משני המאפיינים האלה, דהיינו פילוסופיה ויהדות, יכול לתפקד כשם עצם ואילו השני כשם תואר".⁶² מדובר אפוא במימד אוניברסלי, או באינדיקציה של התייחסות כפולה, הבודקת בדוק היטב את העקרונות התאולוגיים, ההופכים לעקרונות פילוסופיים, ואינה נרתעת מלהעמיד אותם תחת שבט הביקורת ו... המסורת.⁶³

אינדיקציה בעלת התייחסות כפולה, שלוינס משמר בה, חרף הכחשותיו, מתח בלתי מתפשר שאינו ניתן לפתרון. מתח, שלמרות הכל, הוא פורה ויצירתי.

61 Shmuel Trigano in *Emmanuel Levinas. Philosophie et Judaïsme*, sous la direction de Sh Trigano et D. Cohen-Levinas, In Press, Paris, 2002, p. 387.

62 Jacques Rolland, "Une logique de l'ambiguïté" in *Autrement que savoir*, op.cit., p. 52.

63 "לתפוס את עצמי כהוגה דעות יהודי אין בו כדי לזעזע אותי ... אבל אני מוחה כנגד נוסחה זו, כשמשמע ממנה שמישהו מעז לעשות את הקירוב בין מושגים המבוססים אך ורק על המסורת והטקסטים הדתיים בלי לטרוח לעיין בביקורת הפילוסופית". ב- *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous ?* op.cit., p. 110. בכתביו האחרונים, לוינס ביכר למשל את המילה קדושה על פני המילה אתיקה. קדושה, שיש להבינה כהעדפת האחר על העדפת העצמי, כעובדה שלא להתחמק מפניו של הזולת, כהתחייבות כלפיו, כחיפוש וכמימוש של טוב הלב. (ראו 72, *Autrement que savoir*, op.cit.).

בקורת ספרים

אפרים מאיר

חנוך בן פזי, הפרשנות כמעשה מוסרי: ההרמנויטיקה של עמנואל לוינס, תל אביב, הוצאת רסלינג, תשע"ג, 276 עמ'.

ידוע שלוינס כתב ספרים בתחום של הפילוסופיה וגם בתחום של ההגות היהודית. מלומדים כמו דוד בנון, רוברט גיבס, קתרין שלייה, סוזן הנדלמן ושלום רוננברג כתבו על היחס המדויק בין שני התחומים. אני עצמי כתבתי ספר הדין בזיקה ההדוקה בין המטפיזיקה האתית של לוינס לבין מאמרי וספרי היהודים. והנה בא חנוך בן פזי ומוסיף עוד נדבך ליחס בין שני הקורפוסים. בספרו, הדין בפרשנות של לוינס, הוא כותב שלא זו בלבד שיש התאמה בין שני סוגי הכתיבה, בין הכתבים היווניים והכתבים העבריים, ושבתניהם מקדים לוינס את האתיקה לאונטולוגיה, אלא הוא מראה שלוינס מפתח הרמנויטיקה מיוחדת המחדשת את תחום הפרשנות של המציאות בכלל ושל הטקסטים בפרט.

להגות היהודית של לוינס שייכות הקריאות התלמודיות המפורסמות שבמידה רבה הכניסו את לוינס לחברה ולתרבות הישראלית. ספק רב אם בשיבות הרגילות בארץ ילמדו ספר זה וספק אם חוקרי התלמוד באוניברסיטאות השונות יתייחסו אליו – דרכם שונה לחלוטין. מצד אחד, הקריאות התלמודיות לא אדוקות דיין, ומצד שני, הן רחוקות מהמחקר הפילולוגי-היסטורי. מטרתו של לוינס היתה להראות שלחכמה העברית יש רלוונטיות לשיח הפילוסופי. נוסף על כך, הוא תרם נסיון לתת ליהדות את הפילוסופיה שלה. לוינס טען שאילו שפינוזה היה מכיר את התלמוד כראוי, הוא היה מכיר בתרומתה העצומה של היהדות לעולם כולו. לדעתו, פרשנות התורה שבעל פה ממשיכה עד היום והפיזיונומיה המיוחדת של היהדות טמונה בשיח החי והמתמשך סביב דבר האל. המקרא הוא עבורו פרטיקולרי, אבל התלמוד מביא מחשבה אוניברסלית. באופן יותר כללי, לוינס פירש את היהדות כ"דת של מבוגרים". לדעתו, המימד האתי-אוניברסלי בולט ביהדות. קריאתו העל-היסטורית את התנ"ך, דרך עיני הפירושים, מבדילה את קריאתו מקריאה נוצרית או מקריאה מדעית של התנ"ך. לוינס חשב שהטקסטים התלמודיים פתוחים למשמעויות אינסופיות. הוא פיתח

הרמנויטיקה מוסרית בה הטקסט נמצא תמיד לפני האחר וכתשובה לאחר. בן פזי מפרט בספרו הנפלא את ההרמנויטיקה הלוינסיאנית ואת פירושו למקורות היהודיים.

זכות גדולה יש לחנוך בן פזי שהצליח להבהיר בספרו כיצד פרשנותו של לוינס מיוחדת במכלול של המפעל הפרשני. הוא מסביר שהפרשנות של לוינס את כתבי הקודש היא במהותה אתית. השינוי הדרמטי של הפרספקטיבה מהאני לאחר אפשר ללוינס לפתח גישה מיוחדת לטקסטים היהודיים. הוא החליף את הסובייקט האקטיבי המפרש על-ידי אחריות אינסופית. בן פזי מגדיר את הסטטוס של פרשנות לוינס כמהפך בתורת ההרמנויטיקה. לוינס ביקר את הפרשנות בה האני חוזר אל עצמו. זאת ועוד: הוא הבחין בין ה"נאמר" וה"אמירה", בין מה שבא לידי ביטוי ומה שלא ניתן לביטוי ומשאיר את עקבותיו במה שכתוב. לדעתו, יש דבר שהוא גדול מהטקסט ושאינו יכול להיכתב לעולם: התביעה האתית ש"מעבר לפסוק", מעבר לטקסט ומעבר לנסיבות היסטוריות. ספרי הקודש מבקשים לצאת מהספר אל פני האחר. בכך לא ניגש לוינס לאני המפרש כמבין או כמתרגם, אלא כ"פסיבי" כביכול, כלומר כנפתח אל ומבוקש על-ידי האחר. ההרמנויטיקה אצל לוינס, כך טוען בן פזי, היא "מעשה מוסרי", והמפרש נדרש ליישם את התביעה האתית להתנהגות ראויה. הדגש הוסט מהאני ותפיסתו לאחר שאחרותו לא ניתנת לרדוקציה לזוה. לפי דברי בן פזי, פורץ לוינס את המעגל ההרמנויטי ושם לב למה שמחוץ למעגל. המסורת הפרשנית התלמודית, כך הוא טוען, מאפשרת חשיבה הרמנויטית מוסרית. לא מדובר כאן בנסיין להבין כל תג ותג, כל מילה ומילה, באופן היסטורי או פילולוגי, אלא בנסיין לצאת אל האחר. היציאה מכוליות האני לקראת האחר היא כלל מוסרי וכלל הרמנויטי.

בתורות המוסר כמו בתורות הרמנויטיות נפוצה הדעה שהסובייקט הוא אקטיבי. לכאורה זה נשמע סביר, מתקבל על הדעת ואף ראוי. אך בן פזי מלמד שבתחום המוסר כמו בהרמנויטיקה, כבוד הסובייקט נמצא לא באקטיביות בראש ובראשונה, אלא בהקשבה אינטנסיבית לאחר: לפרש הוא לכבד את האדם האחר, כביכול ב"פסיביות" המובילה לאקטיביות גדולה. בשיתוף על המוסר ועל תורת הפרשנות מבליטים לעתים קרובות שלקרא טקסט או לפרש את האחר הוא פעילות של האני. בן פזי מראה את התרומה הגדולה של לוינס לתורת המוסר ולשיח ההרמנויטי: לא האני עומד במרכז, אלא האחר. אב הכנסייה אוגוסטינוס אמר שהעם היהודי הוא נושא ספרים, אך איננו מבין אותם. עבור לוינס העם היהודי לא רק שומר או נושא ספר, אלא העם היהודי מפרש את ספרי הקודש ומיטב פירושו מוציאים את האני מעצמו לקראת האחר.

ספרו של בן פזי מהווה מבוא מצוין לתורת הפרשנות, בה האדם נחשב כ"חי מפרש". יש בו פנורמה רחבה של ההרמנויטיקנים החשובים. הבכורה של תורת הפרשנות שייכת שליירמאכר, שחי את המתח בין העולם הדתי בפרשנות כתבי הקודש ובין הכלים המדעים המודרניים. שליירמאכר הגדיר את ההרמנויטיקה כ"אמנות ההבנה". ווילהלם דילתי, שפרסם את כתביו של שליירמאכר, ניגש להרמנויטיקה כבסיס מתודולוגי של מדעי הרוח בכלל: לא מדובר בל"הסביר" אלא בל"הבין". הוא נתן חשיבות רבה לאדם כיש היסטורי. מרטין היידגר, ובעקבותיו האנס-גאורג גדאמר, הבינו את ההרמנויטיקה כחלק מהפנומנולוגיה של הקיום האנושי. היידגר נתן חשיבות לחשיפת ההיות על-ידי הראייה. גדאמר מצדו הבלית את המסורת ממנה בא הקורא: מסורת זו היא בסיס לקריאה בטקסט. לדעתו, ההבנה היא סוג של תיווך, מיווג אופקים.

בן פזי מראה שלוינס מציע בנוף הרוחני הזה נקודת ראות שונה לחלוטין: נקודת מבטו מבוססת לא על הבנה, אלא על מפגש עם האחר. לוינס יוצא מהמעגל ההרמנויטי: משמעות של דבר מה לא באה מהמפרש ולא ממה שיש במציאות. משמעות לא באה מתופעה במציאות, אלא ממה שלא ניתן ל"רדוקציה פנומנולוגית" שהיא רדוקציה אגו-לוגית. האחר שנמלט מהכללה בתוך האני

תמיד יוצא מהכלל ומן הראייה המכלילה של האני. האחר שהוא אפיפנומנון, התגלות, הוא במרכז הפרשנות. באמצעות הצבעה על הפריצה בטוטליות האני על-ידי האחר, חושף לוינס את האלימות והאגו-לוגיות שיש בפרשנות. לדעתו, התודעה נסדקת על-ידי האחר, ופריצה זו מאפשרת פרשנות אתית, הנמלטת מדטרמיניזם והנותנת חופש. הוא מצביע גם על מתח בין ה"נאמר" של הטקסט, הדיבור התמאטי, וה"אמירה" כדרישה אתית. האחר עם תביעתו לאני והאינסופיות בדרישתו לאני שוברים את העולם הסגור של האני. ללוינס האתיקה קודמת להבנת הסביבה.

בן פזי דן בשאלות הגדולות של ההרמנויטיקה: מהו הסטטוס של המחבר וכוונתו, של הטקסט ושל הקורא עצמו? גם כאן הוא מביא סידרה של הרמנויטיקנים על מנת להבליט את ייחודיותו של לוינס כפרשן. שליירמאכר ודילתי רצו לדעת את כוונת המחבר ולהבין אפילו טוב יותר מהמחבר מה שכתב. זאת איננה מטרת לוינס. ההרמנויטיקה שלו מבוססת לא על אפיסטמולוגיה כמו אצל שליירמאכר ודילתי, אלא על אתיקה. כמו היידגר, לוינס חשב שיש משמעות נסתרת של הטקסט, אך המשמעות לא טמונה ב"היות" שנשכחה, אלא בפנייתו של האחר לאני שנדחקה. היידגר הפך את השאלה ההרמנויטית לשאלה קיומית: הפרשנות חושפת את ההיות עצמה. לוינס לעומתו הפך את הפרשנות לאתית: בפרשנות נפגשים עם המציאות הנשכחה של התביעה הבאה מהאחר.

פול ריקר הציע דרכי פרשנות שיעמיקו מעבר למיתוסים וסימבולים. לדעתו, הטקסט הכתוב מוקדם על-ידי שיח חי בעל פה. תודות להיקבעות בטקסט השיח מרחיב את אפשרויות הדיאלוג שלו. עבור לוינס, לעומת זאת, הטקסט איננו אובייקט, הוא מצביע על "אמירה" חיה הבאה מפני האדם האחר, ואמירה זו קודמת לכל משמעות. גם מרסין בובר הדגיש את הקול החי במקרא, ורוזנצווייג היה מודע שהכתוב הוא סם מוות, אפילו הכתוב בכתבי הקודש: לא "מבינים" את התנ"ך, אלא דרכו האדם הופך לחי וחיוני. בובר ורוזנצווייג ידעו שבלי הקול החי האותיות של התנ"ך נשארות מתות. גם לוינס היה בעד הקול החי, אך הוא חשב שהיחס לזולת בא לפני כל שפה ודיבור, ולדעתו ללא התלמוד לא ניתן להבין את ייחודיות התנ"ך. בעיני לוינס לשמוע קול מחייב בהכרח אחריות.

הסטרוקטורליסט רולאן בארת דיבר על מות המחבר והעריך את השפה הכתובה על פני השפה המדוברת. כאמור, גם ריקר העריך את הטקסט הכתוב שהופך לאובייקט, אך פותח שיחה חדשה. בעיני לוינס, הטקסט איננו אובייקט אוטונומי ולא אריג כפי שרולאן בארת חשב. הוא מבקר את הסטרוקטורליזם עם האנונימיות של הטקסט. ז'אק דרידה סבר שהכתוב בצבע שחור מסמל את הלילה, הנמלט מהאור. הדקונסטרוקציה שלו היא 'דיסימינציה', הפצת זרעים לכל עבר: המסומן נעדר. כמו דרידה, מדגיש לוינס את אי-היכולת להגיע למסומן. אבל אצלו, הטקסט נושא את "האחרת מהיות": האדם יכול לקבל השראה מהטקסט. יש דמיון לדיון דרידאיני, אבל לוינס מכניס את האלמנט האתי בפרשנות, ובצורה זאת הוא נותן לטקסט מימד טרנסצנדנטי. הוא מבליט בטקסט את מה שהוא "כירל" להגיד, לא מה שהוא "רוצה" להגיד. כתבי הקודש לא עומדים בפני עצמם. הם "מטמאים את הידיים" אם תופסים אותם כמשהו מקודש בקדושה אימננטית. כאשר התורה הופכת לאובייקט ושוכחים את ההיבט החי – ה"שנאמר" התלמודי – אזי היא הופכת לטומאה, לעבודת אלילים. לדעת לוינס, הקדושה לא נמצאת בתורה, אלא בקריאה בה. זאת ועוד, בקריאה אין עדות לסגוליות מיוחדת של עם ישראל, אלא הכל בה אוניברסלי ובפונקציה של האוניברסליות. לוינס מצדד אפוא בתורה לא כאובייקט פולחני המיועד לאליטה ולא כאובייקט מת של החוקרים, ההיסטוריונים והפרשנים. המשמעות בטקסט לא באה מהממד הקבוע, אלא דווקא מהממד הומני של הקריאה בו. חשיבות המקרא לא נובעת מדיבור חי ששקע בטקסט, כמו שריקר חושב, אלא מהדיבור החי של התורה שבעל פה. מה שקובע הוא הפירוש החי בחז"ל ועד היום. לוינס אינו

מעוניין בניתוח היסטורי או פילולוגי, אלא בהחייאת הטקסט כאן ועכשיו. הכתוב מצביע ל"אמירה" בלי להכיל אותה. ה"אמירה" בטקסט פורצת כוליות המפרש וסודקת את מודעות הקורא. בן פז לא רק ביקר בתורתו הפילוסופית של לוינס, אלא בתור תלמיד חכם הוא גם מעריך את הכתבים היהודיים ומשתמש בהם כדי להבהיר את עמדתו של לוינס. ספרו גדוש רעיונות יהודיים המבהירים את הפילוסופיה של לוינס, ורעיונות אלה מקבילים לפילוסופיה של לוינס או משפיעים עליה. כך, למשל, מזכיר בן פז ש"הקדימו ישראל נעשה שנשמע" לא כציוץ עיוור, אלא כ"חרות קשה", הבאה מאחריות כשבר בתודעת האני ובדטרמיניזם. הסיפור הידוע של האור הגנוז שבתורה, שצדיקים מגלים באורח חייהם, הופך לתיאור נפלא של משמעות מוסרית המוצעת ביחס לטקסט. באמצעות המעשייה החסידי על הילד מהכפר שלא יודע להתפלל ומשאיר לאל את חיבור האותיות הוא מדגים את האנטי-מטיות של לוינס. המחשבה הפילוסופית של לוינס, שהאחריות המגיעה לאדם מעבר שאי אפשר לזכור, מקבילה לסיפור של הקבצן השלישי מ"שבעת הקבצנים" לר' נחמן מברסלב. הקבצן מספר לזוג הצעיר שהתחתן על המעיין ולב עולם. לפי מעשייה זו, הזמן הוא תולדה של התייחסות לאדם אחר, רעיון המתאים לפילוסופיה של לוינס. עם זאת, בן פז מודע להבדלים בין מחשבות יהודיות מסוימות לפילוסופיה של לוינס. הוא מזכיר לקורא שבספר הוזהר הטקסט הוא סובייקט, יש לאהוב את התורה כמו שמחזורים אחרי אהובה. אך לפי לוינס, הפער בין האני והאחר נשאר, ואין להתגבר על המרחק בין האני והטקסט מתוך אמפתיה. ההרמנויטיקה שלו לא מבוססת על מפגש בין הסובייקט המפרש ובין הנתון לפרשו. עבורו האחר באחרותו, שעליו שומעים מכתבי הקודש, הוא מעבר להרמנויטיקה והוא גורם ליציאת האני מעצמו. השפה האתית קודמת לשפה של האני: בתנ"ך נמצאת עדות על קרבה לאחר.

בהרמנויטיקה הלוינסיאנית נמצא שמעבר להרמנויטיקה תפיסה מיוחדת על השפה והזמן. בנקודות אלה מצביע לוינס על גבולות ההרמנויטיקה. השפה לא בראש ובראשונה מעבירה מידע. לעומקה היא לא מתארת את המציאות, אלא יוצרת אותה. מן ה"נאמר" בטקסט יש להגיע ל"אמירה" שבטקסט ומעבר לטקסט: לתביעה האתית עצמה. בצורה כזו, לוינס מונע תמטיזציה, קיבעון של טקסט ללא הפניה למעלה, ל"אמירה". והזמן של כתבי הקודש, לא העבר, אלא הדיאכרוניה של הפניית האחר לאני. זמן הוא תוצאה של קרבה. הטקסט פחות מדבר על העבר מאשר על העתיד המשיחי הפתוח למעשה המוסרי.

בארץ ישנם פילוסופים המדגישים במעשה המוסרי את הסובייקט הסוברני והפעיל. לוינס מזכיר לנו שהאחר והעדות עליו שוברים כל אינטנציונליות הוסרליאנית. היציאה מהעצמי וההתפתחות מהווה ומכל אינטרס הן תנאי קודם לכל הרמנויטיקה. בניגוד לאותם הוגים שרק רוצים את האוטונומיה של האני המפרש, מבהיר בן פז היטב שעם סילוק העצמי לא מדובר במוזכיות, אלא בביטוי מחמיר של האתיקה. בטקסטים של כתבי הקודש נחשף האני לפני האחר, הוא נעדר אינטרס, מעבר להיות ההידגריאנית, לקראת האחר.

ספרים שנתקבלו במערכת

- ★ אור תורה, מאת הרב שלמה ריסקין, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 288 עמ'.
סדרת אור תורה כוללת אפשרויות פירוש רבות המרחיבות ומבהירות את משמעותן של המצוות ואת הרלוונטיות של סיפורי התורה לחיינו אנו. בכל דור ודור יכול אדם למצוא בפסוקים מוטיב רחני-מוסרי הקרוב לליבו והנושא משמעות אישית. ובספר דברים שלפנינו עיונים בפרקי מורשה, היסטוריה וברית.
- ★ אורשת, כתב עת ליהדות, לחברה ולחינוך, עורך הרב ד"ר משה רחמי, כרך ד (תשע"ג), הוצאת מכללת אורות ישראל, 416 עמ'.
הכרך מחזיק מאמרים בתחומים רבים, כגון: מקרא, תושבע"פ, מחשבת ישראל, חינוך וחברה.
- ★ אזרחות בין השורות, מאת הלל וורמן, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2013, 316 עמ'.
ד"ר וורמן מציג מחקר פרשני של ספר הלימוד לאזרחות הנוהג במוסדות החינוך בישראל ומעלה מבט ביקורתי נוקב. הוא חושף ליקויים, סלקטיביות, העדר בהירות וטשטוש היבטים חשובים. בדיונו המפורט מצביע המחבר הן על פגמים מהותיים הן על פגמים מתודיים. כנגד אלה הוא מציג את עמדתו ביחס למטרות שראוי וניתן לחתור אליהן.
- ★ אימוץ חידושים ככוח מניע בהיסטוריה, מאת דוד יעקבסון, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2013, 138 עמ'.
לפנינו הצגת פרק בהיסטוריה האנושית מתוך עיון בשינויים חברתיים, כלכליים ומדיניים שנוצרו ע"י חידושים. נסקרים פה תהליכי אימוץ ודחייה של ששה חידושי מפתח מתקופות ומאזורים שונים, שאימוצם שינה את מהלך ההיסטוריה.

★ **ארץ ושמים**, מאת שניאור אשכנזי, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 318 עמ'.

המחבר נוטל מפרשת השבוע נושא מסוים, וחושף את המימד הרוחני, אך גם יודע להעניק מתוכו תובנות חדות על חיי היום-יום הפרטיים שלנו. כל דיון כזה מבוסס על 'ליקוטי שיחות' של הרבי מלובביץ'.

★ **אשה ויהדותה**, בעריכת טובה כהן, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשע"ד, 272 עמ'.

לפנינו קובץ שישי בסדרת 'להיות אשה יהודייה', ובו מבחר הרצאות מהכנסים הבינלאומיים השישי והשביעי "אשה ויהדותה", שהתקיימו בשנים תשס"ט ותשע"א. הדינים מתרכזים סביב נושאים כגון התמודדות יומיומית של נשים עם מקומן במשפחה ובחברה, בעיות הקשורות בגוף ומיניות, וכן קריאה חדשה בטקסטים קנוניים.

★ **אתיקה צבאית יהודית**, מאת עדו רכניץ ואלעזר גולדשטיין, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 256 עמ'.

הזיקה העמוקה בין שאלות של מוסר לחימה לבין השאלות הצבאיות היא בלבו של צה"ל. הספר שלפנינו פורס משנה סדורה של ערכים ועקרונות יהודיים לניהול צבא במדינה יהודית בשגרה ובחירום, ויש בו עקרונות להתמודדות עם הדילמות המורכבות שעומדות בפני הצבא.

★ **ביקורת מבוקרת**, אלטרנטיבות אורתודוקסיות ל'מדע היהדות' 1873–1956, מאת אסף ידידיה, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ג, 416 עמ'.

תנועת 'מדע היהדות', שראשיתה בגרמניה בתחילת המאה התשע עשרה, הציבה אתגרים לפני האורתודוקסיה היהודית במתודת הלימוד ובמסקנותיה המחקריות, שערערו על ערכי מסורת. הספר עוסק בנסיונותיהם של מלומדים אורתודוקסים, החל ב־1873, ליצור אלטרנטיבה אורתודוקסית ל'מדע היהדות', מתוך עימות מבוקר. הספר עוקב אחר צמיחת המחקר האורתודוקסי: הדמויות הבולטות, הלבטים, החלופות, המוסדות החדשים שהוקמו והעימותים הפנימיים. ולבסוף דן בשאלת המשכיותה של התופעה.

★ **בעוז ובתעצומות**, אוטוביוגרפיה, מאת הרב שלמה גורן, בעריכת אבי רט, הוצאת ידיעות ספרים, ישראל תשע"ג, 366 עמ'.

הרב שלמה גורן ידוע כרב הראשי של צה"ל וכרבה הראשי של מדינת ישראל, שכתבתו התורנית ענפה. לראשונה מופיעה אוטוביוגרפיה שלו המבוססת על חומרים מקוריים שכתב, הקליט ותיעד. בכך עולה מסכת חייו המרתקים והדרך שבה ראה וחווה את האירועים במדינת ישראל המתחדשת.

★ בעקבות הזמן היהודי, מאת שלום רוזנברג, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ד/2013, 384 עמ'.

הספר חושף את הסודות הכמוסים והגלויים של לוח השנה, ולפיו הימים המיוחדים בלוח השנה מבטאים לא רק את ההיסטוריה של היהדות אלא גם את רוחה. המחבר מסביר את משמעותם של הימים המיוחדים, ותוך כך עולות וצפות סוגיות קיומיות רבות המצטרפות לתובנות מפתיעות.

★ גלות הכלים השבורים, מאת יהודה גודמן, הוצאת ידיעות ספרים, תל-אביב תשע"ד/2013, 384 עמ'.

הספר מפגיש בין תחומי עניין רבים, כגון פסיכותרפיה, פסיכיאטריה, עבודה סוציאלית, יהדות, חסידות, החברה החרדית ואנתרופולוגיה. תוך התבוננות בטיפול כמרחב חברתי, מראה ד"ר גודמן שהמטפלים לא רק יוצרים מחדש את האתוס החרדי עבור המטופלים, אלא גם מבקרים אותו בחריפות, הן בעזרת עולם החסידות הן באמצעות רגישויות הנובעות דווקא מהעולם הפסיכותרפויטי המודרני, החילוני.

★ גן בעדן מקדם – מסורות גן עדן בישראל ובעמים, בעריכת רחל אליאור, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ע, 434+xxxiv עמ'.

קובץ מאמרים שהוקדש לבחינת המשמעויות השונות של מושג גן עדן, לבירור השפעתן על כינון דפוסים חברתיים, דתיים ותרבותיים, והקשרן בשדה הריטואלי. כן נידון מושג זה בהיקלסו בתרבויות העמים, למן מסופוטמיה העתיקה עד לעידן החדש' במערב, ובכלל זה ייצוגים בימתיים וקולנועיים של מושג גן עדן במאה העשרים כמו גם יצירות באמנות היהודית והנוצרית בימי הביניים. בסופו מפתח עניינים מפורט.

★ גנזי יוסף פרל, מאת שמואל ורסס, ערך יונתן מאיר, הוצאת מרכז שזר, אוניברסיטת תל-אביב ובית שלום עליכם, ירושלים תשע"ג, 364 עמ'.

שנים רבות חקר פרופ' ורסס את יצירתו של יוסף פרל, מגדולי הסטיריקנים וסופרי ההשכלה. הוא הכין לדפוס מחדש את מחקריו על פרל, בתוספת השלמות ועדכונים, אך לא זכה להשלימו. פרופ' מאיר ערך ועדכן את כל הפרקים, וכן הוסיף פתח דבר.

★ דווקא שם, סיפורם של אנשי ההתיישבות החברתית, מאת אלישיב רייכנר, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 302 עמ'.

מסע מרתק בין משפחות רבות שהתיישבו בערי פיתוח ובשכונות מוחלשות בערים חוללו שם שינוי רחני וחברתי, מעורר תקווה לסיכוייה של החברה הישראלית לצעוד לקראת עתיד טוב יותר.

- ★ דרך אחרת, מאת חגי בן-ארצי, הוצאת ידיעות ספרים, ישראל תשע"ג, 174 עמ'.
- קורות חייו של ד"ר חגי בן-ארצי עוברות בתחנות מגוונות וסותרות של החברה הישראלית, ועולמו הנפשי משתקף באמצעות הרהורים ופרקי הגות שהשפיעו על השקפתו וגיבשו אותה. תוך כך, סיפור על משפחה ישראלית אחת הופך לסיפור רחב יותר.
- ★ דרכי קניין ומנהגי מסחר במשפט העברי, מאת רון ש' קליינמן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, 18+476+XVI עמ'.
- המחבר בוחן את המפגש בין דיני הקניין במשפט העברי לבין המנהגים הדינמיים של סוחרים במרוצת הדורות, החל בתקופת המשנה ועד לראשית המאה העשרים ואחת. העיון במקורות היהודיים מלווה במחקר היסטורי משווה על אודות מנהגי מסחר ושיטות משפט זרות, שכן אין להבין את המקורות ההלכתיים בלא הכרה של חוקים ומנהגים מקומיים.
- ★ ההגדה של רבי נחמן, בעריכת אור חסידות ברסלב, תל-אביב תשע"ג, תבנית אלבומית, 142 עמ'.
- בספר משולבים בהגדה של פסח עשרות עצות, מעשיות וסיפורים קצרים, מלוקטים מכתבי ר' נחמן מברסלב. באמצעות אלה מתבקשת התבוננות וצמיחה. השעבוד האנושי הופך לשמחה, לתקוה ולהתחדשות.
- ★ הלכה בתמורות הזמן, מאת אמיר משיח, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, 298 עמ'.
- הרב שלמה זלמן אוירבך וצ"ל היה דמות ייחודית בעולם ההלכה. דעותיו מקובלות מאוד בתחום המודרנה וההלכה. ד"ר משיח עומד בספר על הפילוסופיה של ההלכה במשנתו.
- ★ המשפחה בעין הסערה, העורך: משה רחימי, הוצאת מכללת אורות ישראל, ישראל תשע"ג, 248+XXIV עמ'.
- אוסף מאמרים סביב נושא המשפחה אשר שימשו גם מוקד לדיוניהם של הוגים ושל פוסקים. כגון: יחסי הורים-ילדים, מסגרות משפחתיות ייחודיות, נישואי בוסר, סדר הגט וכיוצא באלה. אוסף זה הוא במסגרת הסדרה עמדות (עם מדינה ותורה), כרך ד, היוצאת לאור מטעם מכללת אורות ישראל.
- ★ הנשמה המקראית, מאת אלי ויזל, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 430 עמ'.
- הסופר וההוגה אלי ויזל מכון את הזרקור אל גיבורי המקרא ומאיר את סיפוריהם הייחודיים. המשמעויות הנסתרות של חייהם, הלקחים האוניברסליים הגלומים בהם, לקחים היפים לכל דור ולכל אדם. לפנינו אחד מסדרת שלושה ספרי הנשמה

היהודית, המשרטטת את גלריית הרמויות המלוות את עמנו ומרכיבות את המודע והתת-מודע הקולקטיבי שלו.

★ חיים גראביצר, מאת יהושע פישל שניאורסון, ערך מחדש נתנאל לדרברג, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 584 עמ'.

פרופ' שניאורסון, שהיה איש חב"ד ופסיכיאטר, העלה דמות דמיונית של 'נופל', המתהלך בעולמות רוחניים וחברתיים שונים. בתיאור המרתק עולות שאלות מגוונות ואקטואליות. הספר במקורו נכתב בידיש ותורגם לעברית בידי א' שלונסקי. לפנינו מהדורה מעודכנת ומוערת, המיטיבה עם הקורא בהבהרת מושגים ואירועים. חומר חשוב יש גם בהקדמת העורך ובאחרית דבר.

★ חלום של בין השמשות, מאת יערה ענבר, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 502 עמ'.
הספר מתמודד עם סוגיות חיים מורכבות, בהופעתן במסגרת סיפורים תלמודיים. אלה תמיד מפתיעים בנקודת מבטם המרעננת, היוצרים תחושה של חופש מחשבה, ביקורתיות וחכמת חיים עמוקה.

★ חלקי בארץ החיים, מאת אברהם כרמי, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 368 עמ'.
אברהם-מרדכי כרמי היה בן אחת-עשרה כשפרצה מלחמת העולם השנייה. הסתתר בבית העלמין בגטו ורשה. לאחר שנתפס הועבר למחנות ריכוז, נמלט ונותר בחיים. בסיפורו נחשפים החיים שרחשו במלוא עוצמתם גם בתקופה שבה המוות אכל בכל פה, ומועלים מצבים שבהם מתגלות הבנה מפוכחת ותמימות ילדותית, ומכוחן נשמרה האנושיות גם בתנאים האיומים. הספר נכתב בידי אפרת חבה.

★ חנן פורת, סיפור חייו, מאת חגי הוברמן, הוצאת ידיעות ספרים, תל-אביב תשע"ג, 360 עמ'.

חנן פורת היה מיוזג מופלא של איש רוח, עילוי בתורה, איש הגות ואיש שירה, ממחולליה של ההתיישבות היהודית ביהודה ושומרון. הספר מתאר בשפה קולחת את עולמו, חזונו ופועלו של חנן הצעיר, איש השטח והפרלמנטר, שביקש לגשר בין עולמות פוליטיים ורעיוניים. בסופו – מפתח שמות.

★ יום הכיפורים, העורך הרב יעקב מרן, הוצאת ידיעות ספרים, אלון שבות תשע"ד, 288 עמ'.

ספר מתוך הסדרה 'באר מרים' המביאה ניתוחי עומק על משמעויות החגים בתורה, בתפילה, בהלכה ובמנהג. הסדרה מאחדת מאמרים של רבני ישיבת הר עציון המתאפיינים בערנותם למתחים בין דתיים לחילוניים וליחסים בין היהדות המסורתית, מחד גיסא, לבין הישראליות החדשה, מאידך גיסא.

★ ישעיהו – כציפורים עפות, מאת יואל בן נון ובנימין לאו, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 320 עמ'.

בספר – סיפורו של ישעיהו על רקע מאורעות זמנו. מבעד לסגנונו המיוחד של הנביא מבקשים המחברים לשמוע את דופק החיים, ומתוך הצצה לספרי מקרא אחרים. עמידתו הנועזת של הנביא מול שליטים ועשירים מבקשת לתקן חברה, ולאור כל אלה מבקשים המחברים להקיש אל ההווה.

★ כינור נשמתי, המוסיקה בהגות היהודית, מאת דב שוורץ, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, 400 עמ'.

הספר מתחקה על גלגוליו של מוטיב המוסיקה בהגות היהודית לדורותיה, למן היותה כלי שרת בעבודה הדתית והפסיכולוגית ועד היותה תחום בעל ערך עצמאי וסגולי. במחקר מקיף ראשוני זה נידונות ההערכות השונות כלפי המוסיקה בהגות היהודית לענפיה, ומתבררת זיקתו המיוחדת של עם ישראל למוסיקה. בראייתו ההיסטורית נידונים גם מעמדה של המוסיקה היהודית ומקומה בציונות הדתית.

★ כתבור בהרים, בעריכת ארנון עצמון וצור שפיר, הוצאת תבונות, אלון שבות תשע"ג, 410 + 54 עמ'.

הספר הוא אסופה של מחקרים בתורה שבעל-פה מוגשים לפרופסור יוסף תבורי. שערי הספר: ספרות התנאים, ספרות האמוראים, מדרש ואגדה, תפילה ופיוט, מנהג ופרשנות.

★ לוחות ושברי לוחות, מאת הרב שג"ר, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 474 עמ'.

הספר נערך מתוך עזבונו של הרב שג"ר ז"ל. עיקרו – תמצית הגותו של הרב בנסיון לתת מענה דתי ורוחני לסוגיות פוסט-מודרניסטיות שונות. הרב שג"ר האמין שמתרקם עולם חדש ובו יבואו שינויים לטובה במרקם החברתי, "עולם של השראת שכניה". לספר נוסף 'אחרית דבר' מאת פרופ' חביבה פדיה.

★ לתורתם של תנאים, מאת שמא יהודה פרידמן, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ג, יח+540 עמ'.

בספר שבעה עשר מאמרים העוסקים בשאלות מפתח המלוות את חקר ספרות התנאים מראשיתו. שלשה מהם זכו לראשונה לתרגום לעברית. ההקדמה כוללת תמצית הרעיונות שבספר בשפה פשוטה. עיקרם עוסק בגלגולים שעברו הטקסטים מאז חיבורם ועד הדפסתם בשלהי ימי הביניים. לספר נוספו מפתחות מפורטים ושימושיים.

★ מבוא לגן עדן, מאת אביבה קפלן, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2013, 262 עמ'.

נסיונה הרב של ד"ר קפלן כמנהלת בית דיור מוגן וכחוקרת הביא אותה לידי מסקנה

בדבר קיום פרדוקס מובנה במוסד זה. ממצאים רבים מבפנים ושיחות אישיות עם הדיירים העלו שאלות רבות אשר המחברת שוטחת לפנינו.

★ מלך והדיוט, מאת גלעד ששון, הוצאת רסלינג, תל-אביב תשע"ג, 244 עמ'.

דמותו המורכבת של שלמה המלך בסיפורי התנ"ך, בעיקר אחרית ימיו לעומת ראשית ימיו, הביאה את חז"ל לעיסוק מרובה בהבנת דמותו. מתוך כך צפו ועלו סוגיות עיוניות שונות ובכללן נושאים תאולוגיים-מוסריים. ד"ר ששון מצביע על עמדות שונות שהובעו ברחבי הספרות המדרשית והתלמודית ביחס לדמותו של שלמה.

★ ממעיינות ספר אלימה לר' משה קורדובירו ומחקרים בקבלתו, מאת ברכה זק, הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ד, 262 עמ'. הפצה בידי מוסד ביאליק.

פרופ' ברכה זק, המתמחה בקבלת ר' משה קורדובירו, מניחה לפנינו ספר חדש, המכיל מחקרים בשאלות מרכזיות שהעסיקו את קורדובירו ואת מקובלי דורו. לראשונה נדפסים גם הפרקים האחרונים של התמר הששי מן הספר 'אלימה', הספר המרתק האחרון שכתב קורדובירו, העוסקים בצדיק העליון ובצדיק התחתון. הההדרה מלווה בהערות שוליים.

★ מנהיגות והנהגה, בעריכת משה רחמימי, הוצאת מכללת אורות ישראל, ישראל תשע"ג, xxii+252 עמ'.

לפנינו כרך חמישי בסדרת עמדות, שבמרכזה סוגיות עם, מדינה ותורה. הנושא המרכזי בכרך זה – מנהיגות והנהגה בעבר ובהווה. המאמרים מציגים ניתוח, הן של דמויות הן של תאוריות, ומנסים לענות על השאלה מהי מנהיגות ראויה וכיצד מובילים אליה.

★ מסע עשר הספירות בקבלה, מאלוהות לאנושות ובחזרה, מאת טוני לביא, הוצאת גוונים, תל-אביב תשע"ג, 494 עמ'.

בספר נבחנות עשר הספירות בהשתלשלותן והנהגתן, ע"פ תורת האר"י והרב אשלג. מטרתן, להוביל לתקנת האנושות. המחבר עומד על סיבת קיום הרוע, משמעות תהליכי הצמצום, שבירת הכלים וחטא אדם הראשון, ואת תהליכי התיקון. אלה נועדו להקנות משמעות ערכית לחיי אדם, ובכך חזרה למקור האלוהי.

★ מרד ויצירה בהגות הציונית הדתית, מאת מיכאל בן אדמון, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, 304 עמ'.

ד"ר בן אדמון מעלה את משנתו של משה אונא כתיאורטיקן של הקיבוץ הדתי, ובאמצעותה נחשפים האתגרים שעמדו בפני הציונות הדתית: התפיסה המשיחית והשלכותיה המוסריות, הדתיות והחברתיות, מחד גיסא, וסוגית הסקטוריאליזם של הציונות הדתית ויחסה אל יתר חלקי העם, מאידך גיסא. תוך כך גם עוצבה זהותו הדתית של הקיבוץ הדתי.

★ משיבי הרה, מאת דוד יעקבסון, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 254 עמ'.

פרופ' יעקבסון מתחקה על חבורת יוצרים מן ההתיישבות שמעבר לקו הירוק, שעיקר מעייניה נתונים לגישור על הפער בין השירה הישראלית לבין התרבות היהודית. הספר חושף דרכים חדשות, שבהן מגבשים משוררים צעירים את זהויותיהם ומתמודדים עם סוגיות יסוד ישראליות וקיומיות.

★ מתרבות של בחינות – לפדגוגיה עכשווית, מאת אברהם פרנק, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2013, 246 עמ'.

בספר לקט של קרוב לשבעים מאמרים שנתפרסמו בתקשורת בישראל, ובהם נידונים נושאים כגון מדיניות משרד החינוך, בחינת מערכת החינוך, חינוך לערכים וכן הלאה. לאחר מכן בא סיכומו של המחבר, ובו חזונו: מצריכת מידע לייצור ידע.

★ נביעות, בעריכת יובל פרוינד, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 150 עמ'.

מבחר קטעים מכתבי הרב קוק, שיש בהם כדי להפיח באדם תעצומות חדשות המאפשרות לו להתמודד עם משברים ומורדות בחייו ולהשרות עליו רוח טובה ושמחת חיים. המובאות מלוות בביאורים קצרים המאפשרים להבין את תמצית הרעיונות המובעים בהן ואת ההקשר הרחב שבו נכתבו.

★ נגיעות בשפת הלב, מאת יאיר דרייפוס, הוצאת ידיעות ספרים וישיבת שיח יצחק, ישראל 2013, 232 עמ'.

נסיון של המחבר להבין את חידת קיומו לנוכח מי שהפך למעצב דמותו, לידידו ולבן בריתו במשך ארבעים שנה. בספר זה נפתח דף חדש לשיח ביניהם, ומתוכו צומחות תובנות ייחודיות על יחסי רב ותלמיד, על בדידות והארת פנים, על טראומה ולידה מחודשת.

★ סדקים, מאת אבינועם רוזנק, הוצאת רסלינג, תל-אביב תשע"ג, 218 עמ'.

ד"ר רוזנק מעלה מאורעות היסטוריים מרכזיים שאירעו בישראל לאחרונה, חושף סדקים ופערם בתחומים שונים בעולם הפוליטי, התרבותי והאקדמי. באמצעות משנת 'אחדות ההפכים' הוא מנסה להבהיר את השלכותיה ומציע את תרומתה להבנה מחודשת של נושאים כגון יחסי מודרנה ודת, חילון, פוליטיקה וחינוך.

★ סודו של הרבי, מאת יחיאל הררי, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 334 עמ'.

הספר מתחקה על קורות חייו של הרבי מלובביץ', דמות מרתקת ורבת ניגודים. ד"ר הררי מנסה לפצח את חידת כוחו ואישיותו של הרבי. הספר מזמין את הקוראים למסע שבמהלכו ייחשף מי הוא הרבי בעיני מאמיניו ומי היה באמת. בכך הוא מבקש לספק לקורא זווית ראייה מקיפה. אמנם שאלות רבות נותרו בלתי מופענחות.

★ **סידרא**, כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה, כרך כז"כ, עורך: דוד הנשקה, הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תשע"ג, XIV+358 עמ'.

★ **ספקן באמונתו יחיה**, מאת דוד דישון, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשע"ד, 208 עמ'.

נסיונו האישי של דוד דישון, הן באורח גידולו וחינוכו הן בהיותו מחנך נועד בבית־ספר תיכון, הביא אותו להעמקה בשאלות יסוד של חיים דתיים, מה פירוש חיים בעלי משמעות וכיצד משיגים אותם? הוא מציע התבוננות ביקורתית באמת המסורתית ונסיון לבחון אותה על בסיס הספקנות דווקא. וכך הוא נוקט טיעונים הגיוניים, מדעיים והיסטוריים. יש בו אפוא אתגר לחיי אמונה למבקשי אלוהים.

★ **עיון**, רבעון פילוסופי בהוצאת מרכז ש.ה. ברגמן לעיון פילוסופי, האוניברסיטה העברית, כרך סב, ניסן תשע"ג, 86 עמ'.

★ **על סף הארץ המובטחת**, מאת איתמר כסלו, הוצאת מאגנס, ירושלים תשע"ג, 320 עמ'.

הספר דן ביסודיות בתיאורי ההכנות לכניסה לארץ כפי שהם מופיעים במקורות שונים בתורה ובספר יהושע – בחוקים, בפרוזה וברקע ההיסטורי. ניתוח הקטעים חושף גם מגוון של אמונות ודעות המשתקף בהם. לכל אלה יש השלכות על הבנת תהליך חיבור התורה.

★ **עלי ספר**, מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטאלי, כרך כג, בעריכת דב שוורץ וגילה פריבור, הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תשע"ג, XIV+188 עמ'.

★ **פעמים**, רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח, הוצאת מכון בן־צבי, ירושלים, אביב תשע"ג, מס' 135, VIII+200 עמ'.

הנושא: זמנים מודרניים.

★ **פרשה ואישה**, מאת ימימה מזרחי, בעריכתה של יקרת פרידמן, הוצאת ידיעות ספרים, 2013, 144 עמ'.

המתברת רואה באשה יצור חופשי הראויה למענה הולם לצרכיה הרבים והמורכבים כאם, כרעיה או כרווקה, כמתבגרת או כבוגרת. עיוניה צמודים לפרשת השבוע, וסיפוריה לקוחים מהחיים הממשיים. הספר שלפנינו מתרכז סביב ספרי בראשית ושמות.

★ **רצון, חירות והכרח**, מאת אליעזר מלכיאל, הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תשע"ג, 294 עמ'.

עניינו של הספר בבירור משמעותם של המושגים חופש, אוטונומיה ואחריות,

והבהרתם, על השתמעויותיהם הרחבות ביותר. תוך התמודדות עם שלל הוגים בעת החדשה, בבעיות שימיהן כימי האדם, מבקש המחבר לברר את משמעות היות האדם אחראי למעשיו ולעצמו.

★ רש"י ובית מדרשו, עורך אבינועם כהן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, 270 עמ'.

מחקרים רבים מאוד הוקדשו לרש"י ולמפעלו, ועם זאת נותרו היבטים רבים שעדיין מצפים לפתרונם ובירורם. קובץ המאמרים שלפנינו תורם למגוון שאלות הכרוכות בתחומי הפרשנות וההדרתה, המחשבה, ההלכה, הלשון והפיזוט.

★ שטחים תמורת חלום, מאת חגי סגל, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ג, 438 עמ'.

הספר מורכב מכתבות מקיפות שבמסגרתן שיחזר המחבר העיתונאי ותיעד את האירועים החשובים שקרו, ובדרך כלל הגיע למסקנות שונות מהמקובל בעיתונות המקומית. תוך כך הוא משרטט את דיוקנם של השחקנים הראשיים בוויכוח הגדול בין ימין לשמאל, ומתעכב גם על אירועים לאומיים הרי גורל.

★ שמואל דוד לוצאטו, מאת שמואל ורגון, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, 530 + X עמ'.

שד"ל הוא חלוץ חוקרי המקרא היהודים המודרניים. הוא מתמודד עם נושאים רבים מתחום הביקורת הנמוכה והגבוהה כאחת. פרופ' ורגון מציג בהרחבה את דרכו של שד"ל בשאלות הבסיסיות הללו על רקע הגישות שרווחו בפרשנות המסורתית והמודעית בת-זמנו.

★ *Eliezer Schweid*, Edited by Hava Tirosh-Samuelson, Arizona State University and Aaron W. Hughes, University of Rochester, Translated by Leonard Levin, Brill Publishing House, Leiden, The Netherlands, 2013, XIV+256 pp.

לפנינו ראשון בסדרת ספרים על הוגים יהודיים בני-זמנו. הסדרה כולה תופיע במבנה אחד. וכאן ארבעה ממאמריו המקוריים והמשפיעים של פרופ' שביד. באלה, ובראיון שנערך עמו, נפרסים נושאים כמו: אמונתו של האדם החילוני; נאמנותו לתרבות הלאומית; יחסו לחבירו, לעם, לעולם ולאֱלֹהִים; לקחים מן השואה; הומניזם חילוני לנוכח המורשת המקראית וכיוצא באלה. בפתח הספר מבוא בידי-ביליוגרפי, ובסופו ביבליוגרפיה נבחרת של 120 פריטים.

★ *Encounters in Modern Jewish Thought: The works of Eva Jospe*, vol. 1, Boston 2013, LXIV+152 pp.

בסדרה בת שלושה כרכים מכתביה של אווה ישפה, מונח לפנינו הכרך הראשון. עניינו – הצגת משנתו של מ"מ בובר. הכרך השני יוקדש לתרגומים ליצירתו של

מנדלסזון, והשלישי – לקט מכתביו היהודיים של הרמן כהן. לכל כרך הוקדם מברא (פרופ' אפרים מאיר, ד"ר רפאל ישפה ופרופ' דב שוורץ). בסוף הכרך הראשון נספח ביבליוגרפי של כתבי בובר ומחקרים עליו (וספרות נוספת).

- ★ *Iyyun*, The Jerusalem Philosophical Quarterly, Vol. 62, January 2013, 104 pp.
- ★ *Iyyun*, The Jerusalem Philosophical Quarterly, vol. 62, July 2013, 96 pp.
- ★ *The National Element in Hermann Cohen's Philosophy and Religion*, by Hartwig Wiedebach, Translated by William Templer, Brill Publishing House, Leiden, The Netherlands, 2012, XVI+258 pp.

השאלה הלאומית תופסת מקום נכבד בהגותו של הרמן כהן. בספר בא ניתוח דעותיו על מלחמת העולם הראשונה, ציונות, אורתודוקסיה, התבוללות וגזענות. הלאומיות היהודית נבחנת מזוויות שונות, ובמיוחד בהיותה מאבני היסוד של ההתגלות בספרו של הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות.

SUMMARIES

Dov Schwartz

THE THOUGHT OF RABBI LICHTENSTEIN: BETWEEN IMAGE AND REALITY

The article claims, that the inner motive of Rabbi Lichtenstein's theoretical and practical philosophy is implanting the norms of North American Orthodoxy in Eretz Israel. Rabbi Lichtenstein wanted to create the philosophy of the yeshiva or yeshiva's scholar (*ben Torah*). His spiritual attitude towards his father-in-law, Rabbi Joseph B. Soloveitchik was dialectic, between admiration and criticism. Rabbi Lichtenstein's thought focused on a few motifs that were in a way unique in Israeli Rabbinic thought: the major role of Aesthetics, compartmentalization of moral values and so on.

Shlomo Fischer

THE RELIGIOUS HUMANISM OF R. AHARON LICHTENSTEIN

This paper presents R. Aharon Lichtenstein as a non-liberal religious humanist. It argues that as such, R. Lichtenstein holds a unique place in the intellectual landscape of the Diaspora as a figure who cuts across the organizing categories of Jewish life and thought in Western countries. The paper also examines the tension between R. Lichtenstein's thought and main of currents of contemporary Israeli religious Zionist thought while pointing out certain points of contact between them. It argues that R. Lichtenstein's major contribution on the cultural and public level of Israeli religious life is the creation of a space of "culture", precisely in the sense of Matthew Arnold – "turning a stream of fresh and free thought upon our stock notions and habits."

Isaac Hershkowitz

RABBI AHARON LICHTENSTEIN AND NAHMANIDES
BETWEEN PERSONAL ADMIRATION AND AN INTELLECTUAL
INFLUENCE

Rabbi Aharon Lichtenstein expressed numerous times his admiration to Nahmanides (*Ramban*). However, observing his writings reveals that the actual effect of Nahmanides on Rabbi Lichtenstein's works is meager, and cannot compete by any means with that of Maimonides. Moreover, dealing with several fundamental issues within Nahmanides' literary corpus Rabbi Lichtenstein consciously and openly chooses alternative ways to those proposed by Nahmanides.

This dissonance is a result of his esteem of Nahmanides' unique contribution to an infrastructure of life in light of the Torah, while he is less impressed by Nahmanides' actual contribution to the forming of an ample rabbinic outlook. Rabbi Lichtenstein learned From Nahmanides the secret of the expansion of the Torah and its ability to contain numerous intellectual worlds - all without exiting the *Beit Midrash*.

Rabbi Lichtenstein insinuates a modern and innovative interpretation of Nahmanides' intellectual stature, while repeatedly expressing reluctance toward some of Nahmanides' major recognized conceptual foundations, as they were known and highly appraised throughout the ages by rabbinic scholars.

Eliezer Baumgarten

TORAH IN THE TEACHINGS OF
RABBI YITZHAK ISAAC HEVER WILDMAN

This article examines the theosophical function of the Torah in the teachings of Rabbi Yitzhak Isaac Hever Wildman. One of the remarkable things is his use of the tradition of the Kabbalah of Rabbi Yisrael Saruk. This tradition of Rabbi Yisrael Saruk uses a world of images distinct and different from the accepted tradition of the Lurianic teachings and of Rabbi Hayyim Vital. Rabbi Yitzhak Hever creates an original connection between these two traditions, which produces a unique interpretation of the *Torat Ha'atzilut*.

According to this interpretation the Torah receives special status, relating both to the Torah as a holy object and to the significance of Torah study; thus, Torah study is perceived as theurgic. Using this outlook, which develops the works of Rabbi Hayyim of Volozhin in his *Nefesh Ha-Hayyim*, Rabbi Yitzhak Hever transfers the theurgic focus from Kabbalistic intentions in prayer and commandments to Torah study. The focus of Kabbalistic activity, according to this way of thinking, is not accomplished by Kabbalists, but by persons active in the realms of Talmud.

Yair Farber

TORAH IN EXILE: RABBI ELYASHOV BA'AL HALESTEM AND VILNA GAON'S DISCIPLES

The Kabbalah since the time of the Ari (Isaac Luria) and Safed Kabbalists have a Messianic focus. The disciples of the Vilna Gaon, in addition, redirected its meaning to more practical terms such as the resettlement of the Land of Israel, namely to hasten the redemption. Consequently, the traditions of the Vilna Gaon existed in contrast to the Ultra-orthodox thoughts that developed later on which opposed making the resettlement of the Land of Israel as a means to hasten the redemption. Amidst the active Kabbalists of the Vilna Gaon and the ultra-orthodox thoughts, emerged the Kabbalist Rabbi Shlomo Mordekhai Elyashov, author of "Leshem Shvo Ve'Ahlama". Rabbi Elyashov explained the Kabbalah by excluding its historical dimension, and thus his interpretation successfully gave a new Kabbalah concept to the passive ultra-orthodox view.

Avi Elqayam

AS SNAKE SHEDS OLD SKIN THE NEOPLATONIC MEANING OF NUDITY IN THE POETRY OF IBN SĪNĀ

Nudity in Neoplatonic philosophy is a symbolic expression of unveiling consciousness and is dialectically interpreted as the tension between veiling and

unveiling, reality and metaphor. This dialectic tension is reflected in the early Sufi literature, which had crucial influence on the same dialectic tension between veiling and unveiling in Medieval Spanish Kabbalah. Neoplatonic myths on the clothing of the soul in its journey down to the world and its disrobing in its journey back to its divine origins have profoundly shaped Ibn Sīnā's (b. 1037) mystical philosophy on the states of the soul.

In this paper I will discuss the theme of nudity in two poems attributed to Ibn Sīnā: *Risālat al-Ṭaīr* (Epistyle of the Birds); and *al-Qaṣcida al-'Aīniyya fi al-Nafs* (The Ode on the Soul). I highlight the role of nudity as simile and symbol of the sadness of the soul following its fall from the divine world and its donning of the clothes of this world of becoming and unbecoming, as well as the soul's liberating disrobing of the appetites of the body and its return to divine haven. These poem seminally shaped medieval Hebrew poetry in Moslem Spain and Kabbalah literature in Christian Spain, as well as Sufi thought. Their idea enrich our understanding of the Neoplatonic meaning of nudity in medieval Jewish thought.

Shalom Sadik

THE "WILL OF GOD", "GODS' KNOWLEDGE" AND "THE WILL OF MAN" IN THE THOUGHT OF RABBI ISSAC PULGAR

The goal of this article is to analyze the meaning of the terms "the will of God", "Gods' knowledge" and "the will of man" in Rabbi Isaac Pulgar's book *Ezer ha-Dat*. Three different meanings of the term "God's will" are identified proven by three examples that distinctly show the different meanings of the term. The three meanings are: 1. God's will while creating the world and determining its laws. 2. God's will to maintain the world at every given moment, which is expressed by the rotation of the cycle of the first sphere through it the world exists. 3. God's will that gives every new creature a form. Two different meanings of the term "Gods' knowledge" are also explained. The different meanings are: 1. God's knowledge of the laws of nature which is a knowledge that never changes. 2. Knowledge of the individuals of the world which is a knowledge that is constantly changing.

In the summary of section one the connection between the three meanings of the term “God’s will” is explained. The three meanings are in essence three stages of nature: The first stage is what defines Nature. The second stage maintains Nature, and the third does all the individual actions in the way the nature functions. Based on the above references to “God’s will” we can determine that Pulgar is a naturalist philosopher who identifies the will of God with nature.

There are two different interpretations of the concept of “human will”: 1. The desire of the human intellect- which is predetermined, similar to that of the angels. 2. Human active will’s ability to err and therefore it’s free will. The conclusion is that the more one is knowledgeable the less free will he has.

David Ben Zazon

THE COMMENTARY OF DON ISAAC ABRABANEL TO THE GUIDE OF THE PERPLEXED

Abrabanel was committed to the accepted Jewish tradition according to the Written and Oral Law. He attempted to interpret the *Guide* in a manner that was compatible both with the Maimonidean text and the accepted Jewish tradition. The exegesis of Don Isaac Abrabanel to the *Guide of the Perplexed* is implementation of the Sephardi *iyyun* approach to learning Talmud in the field of philosophy. Many years Abrabanel devoted to the study of the *Guide*. When examining closely his exegesis to the *Guide*, we can see that he changed his attitude in a variety of subjects and especially towards Maimonides. His published exegesis is one of the editions of his exegesis which he had worked on in his late fifties. A study of his life in conjunction with his interpretation of the *Guide* reveals a restless individual, intellectually active and full of conceptual conflicts. These conflicts come to light only by carefully comparing the positions he adopts in his different writings.

Avishai Bar-Asher

KABBALISTIC INTERPRETATIONS OF THE SECRET OF THE GARMENT IN THE 16th CENTURY

In the middle of the sixteenth century, within a period of less than three decades, we find an extraordinary interest in 'The Secret of the Garment'. This is a field that usually binds two major themes in kabbalistic literature: the garment of the spirits in the eschatology of the soul, and the angel's garment as a part of a theory on revelation and prophecy. This concept has originally evolved and increased in 13th century Kabbalah, giving rise to an intense controversy between Kabbalah and philosophy in the 13th and 14th centuries. Aware of this polemic were Rabbi Meir Ibn Gabbai, Rabbi Moshe Cordovero and R. Obadia Hamon, who independently discussed a multitude of earlier sources, and formulated distinct methods of interpretation. These discussions have a special importance in the study of *Sefer ha'Zohar* – or the Zoharic literature – during this period, and provide an opportunity to investigate prominent trends in Zoharic exegesis. Their writings became popular in the last third of the century as after their first publication. In turn these writings had significantly influenced Kabbalistic literature, even in periods and areas in which Lurianic Kabbalah was already dominant.

By examining a number of passages from the writings in question, I set out some of the fundamental concepts relating to the development of the conception of the Garment. The close study of this debate may contribute to a new evaluation of the main trends in 16th century Kabbalah, providing significant conceptual background in the generation preceding the growth of the centre in Safed.

Yaniv Goldberg

RU'AH IV'IM THE UNIQUE CHARACTERISTICS OF AN ITALIAN *DYBBUK* EXORCISM DOCUMENT

Evidences of possession are not unique to Jewish culture. Societies differ with regard to their theories on the nature and properties of the invader. In Jewish society, the notion of "*Dybbuk*" appeared as early as the sixteenth century to

describe Jewish modes of possession in Rabbinic documents from Safed, where the Jewish theory of the *dybbuk* developed.

The ritual to exorcise the *dybbuk* “rectifies” the soul. This rectification or *tikkun*, according to the Kabbalistic perspective, hastens the Redemption and affords the Jewish nation hope for greater economic and spiritual wellbeing in the future.

Ru'ah Iv'im is a *dybbuk* exorcism document from Italy of the eighteenth century and has special characteristics that we don't find in other Jewish communities. Comparing the Italian document to the other *dybbuk* exorcism documents allows to draw conclusions about social and religious norms and conventions of Italian Jews, sources of influence around them, and will give a new perspective about the culture of Italian Jews.

Amir Mashiach

OFFENSIVE ETHOS OF ORTHODOX JEWISH RULERS: PRIMARILY THOUGHTS

This article seeks to trace the influence of an offensive ethos of Orthodox Jewish law since the founding of the State of Israel. The article reviews several studies describing the ethos of the Jewish Diaspora as a defensive one. However, at some point in the process of establishment of the state, which lasted several decades, we have witnessed a dramatic change in response to Jewish behavior. The defensive ethos during the exile becomes a defensive one.

The offensive ethos influenced secular Zionism, religious Zionism and also mysticism in the modern era. This article shows how this ethos has also penetrated into the halakhic discourse among leading Halakhic rulers in the second half of the twentieth century, such as: Rabbi Shlomo Zalman Auerbach, Rabbi Ovadia Yosef and Rabbi Eliezer Yehuda Waldenberg.

In addition to the description of the offensive ethos and its influence on the halakhic discourse of leading rabbis, I'll review how this expression of a militant and aggressive halakhic literature, is well received among rabbis identified with the political far right in Israel. The book *Torat Hamelekh* and the article 'Killing a Gentile – halakhic Clarification', will be the center of discussion in this article.

The article's conclusion is that the offensive ethos has affected both moderate

and extreme Halakhic rulers. Two models of power are described, the concrete - mechanistic of Hobbes, and the cognitive model of Nietzsche's. I'll show that the Jewish ethos since the establishment of the State of Israel, has changed in the halakhic literature from cognitive to concrete.

David Banon

LEVINAS: JEWISH PHILOSOPHER OR A PHILOSOPHER
WHO IS A JEW ?

This article deals with a much debated quandary : is Levinas a Jewish philosopher or a philosopher not necessarily affiliated to his Jewish identity. The question is examined through a survey of his philosophical trajectory. This route encompasses confronting Heidegger's central themes as well as grappling with Husserl's thought and appropriating part of it. Levinas implemented these themes toward his consistent effort of exiting Being and discovering the Other. Notwithstanding, a parallel track is highlighted which also trails a path to ethics and the other. This is the Jewish track which Levinas follows and is outlined in the reflections of H. Cohen, M. Buber and F. Rosenzweig.