

הכרעות הזוהר בדבר הלכה

מאת

יעקב כ"ץ

[א]

במאמרי 'הלכה וקבלה' — מגעים ראשונים¹ תיארתי את השתלבותם של ענייני הלכה בקבלה ואת הבעיות הכרוכות בה בשלביה הראשונים למן הופעת ספר הבהיר בפרובאנס במאה הי"ב ועד ימיו של הרמב"ן כמאה וחמישים שנה לאחר־מכן. חידושה היסודי של הקבלה היה בהעלאת דימוי חדש של האל כתפיסת האדם, תיאור חייה־האל הפנימיים, המתבטאים בהתייחסות־גומלין של מידותיו, שטיבן ומספרן נודעו ליודעי חן. אין נפקא מינה לדיוננו כיצד ומאילו מקורות נבעה ידיעה זו;² די לנו לקבוע, כי בדימוי תיאוסופי חדש זה כרוכה היתה דתיות מעמיקה ומלהיבה, שהתפשטה על כל תחומי חיי הדת, החל בדפוסי־הפולחן הרווחים, שזכו עתה במתן משמעות חדשה, וכלה במסורת שבכתובים — המקרא, התלמודים והמדרשים — שהובנה, בחלקה לפחות, הבנה חדשה לגמרי. הדחיפה לפרשנות חדשה זו באה מחתירת המחזיקים בדימוי החדש בדבר האל למצוא לו ביטוי סמלי ביסודות המסורת המקודשת. כך הפכו מושגים רבים מאוצר המסורת, כגון שמות של אישי המקרא (האבות ודויד, לדוגמה), ושל מקומות מקודשים (כגון ירושלים, ציון, בית־מקדש), אך גם שמות של מצוות מעשיות ושל מכשירי מצווה (שבת, תפילין, אתרוג ושופר), לאמצעי ביטוי הרומזים למערכת המושגים המהווים את רקמת המחשבה הקבלית.

אילו הצטמצם מעשה תרגום זה של לשון המסורת לשפת הקבלה בשמות גופי המצוות בלבד, כי אז לא היה נוצר מגע בינה לבין ההלכה. אולם כבר בשלב הראשון של ההתפתחות, בספר הבהיר, יש שפרטי המצוות, כגון ל"ב חוטין שבציצית, אגרו של הלולב עם ההדסים והערבות וצירופו של האתרוג מבחוץ, משמשים יסוד לדרשה הקבלית: ל"ב

1 ספר זכרון ליצחק בער (תרמ"ט-תש"מ), ירושלים תשל"ט-תשמ"א, עמ' 148-172.

2 אין צורך לומר, כי דברי בענייני קבלה הם פרי לימוד מפיהם ומספריהם של חוקרי הקבלה, גרשום שלום בראשם, ואם שגייתי בניסוח הדברים, אתי תלין משוגתי.

החוטאים מקבילים לל"ב הנתיבות המובילות מן הספירה העליונה, החכמה, לתחתונה, העטרה (מלכות), ואיגוד שלושה מארבעת המינים וצירופו של הרביעי מבחוץ בא לרמוז על איחודן של הספירות על-אף תפקודן הנפרד. והרי פרטי דינים אלה – מספר החוטאים שבציצית והשאלה אם לולב צריך אגד – שנויים היו במחלוקת בתקופת התנאים, והפיכת המצווה על פרטיה לסמל קבלי כרוכה אפוא בהכרעה הלכתית.³ הכרעה זו נפלה במקרים אלה באופן חד-משמעי זמן רב לפני היזקקות הקבלה לענייניהם ובאופן בלתי-תלוי בה ואף-על-פי-כן יש משמעות לעובדת היותם נדרשים על-פי הקבלה. שכן מתייצבת הקבלה כאמיתה העמוקה ביותר של תורת ישראל, פרי התגלות אם מסיני אם ממקור השראה אלוהית אחרת, ועל-כל-פנים לא פרי סברה אנושית בעלמא.⁴ הלכה המשקפת אמת זו עקב היותה סמל לתהליכים המתרחשים בחיים הפנימיים של האל צריכה אף היא להיראות כאמת מוחלטת – והיחסיות הדביקה בה מכוח היותה פרי הכרעה הלכתית חייבת להיעלם.

בספר הבהיר אין אנו מוצאים אלא דרישתן של הלכות פסוקות מכבר. אולם במרוצת הזמן יש שמקובלים נזקקו להלכות שהיו שנויות במחלוקת עוד בימיהם-הם. בבוא ר' עזרא מגרונה להעניק משמעות קבלית לסדר הפרשיות שבתפילין לפי אחת השיטות הקשורות בשמם של רש"י ורבינו תם⁵ (ולאמיתו של דבר מוחזקות היו על-ידי בעלי-פלוגתא שונים⁶), הכניס ראשו בין הרים גדולים בלי חשש שמא ירוצו גולגלתו, שכן נמנע הוא מלהתדיין עם בעלי-הפלוגתא ההלכתיים, והכרעתו נפלה אגב פרשנותו הקבלית בלבד. אף לא נעדרים מקרים, שגופי ההלכות נוצרו על-פי דחיפת הלך-הרוח הקבלי: דוגמה מובהקת מן הדורות הראשונים של המקובלים הבאתי במאמרי הנ"ל. רבי יצחק סגי נהור קבע בברכת בונה ירושלים שבתפילת שמונה-עשרה (או בברכת המזון) נוסח 'אלוהי דויד ובונה ירושלים' – שאין לו סימוכין במקורות.⁷

תחילה היה מספר ההלכות מכל הסוגים האמורים מצומצם. מתן משמעות קבלית לענייני הלכה כמו גם למקראות, למאמרי חז"ל ולשאר יסודות המסורת היה מותנה באמצעי-קישור אסוציאטיביים, והללו הלכו ונתרבו או הלכו ונתגלו רק בהדרגה. מכל-מקום, עוד בימי חייו של הרמב"ן (נפטר ב-1270) ובדור שלאחריו אנו עדים למעין התפרצות של פוריות, ששיאה

3 לפירוט הדברים ראה מאמרי (לעיל, הערה 1), והמקורות המצוינים שם.

4 על אופייה ההתגלותי של הקבלה העיר ג' שלום במקומות רבים בספריו; ראה, לדוגמה, את מאמרו 'מיסטיקה וסמכות דתית', הכלול עתה בספרו: פרקי-יסוד במשנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 23–24.

5 הדברים באים במניין תרי"ג מצוות שבפירוש שיר השירים לר' עזרא, בתוך: כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' תקכח. ר' עזרא מחזיק בשיטת רש"י; ראה הערת המהדיר על אתר.

6 ראה: טור, או"ח, סימן לד.

7 ראה מאמרי (לעיל, הערה 1), עמ' 156–159.

ב'התגלות' הזוהר, שחלקיה העיקריים נתחברו, לפי דעת חוקריו, בפרק זמן זה. ביטוייה של פוריות זו הוא היכולת להעניק משמעות קבלית כמעט לכל פסוק, מאמר, מעשה מצווה או מכשיר מצווה, בקיצור – לכל מערכת המושגים והמוצגים הממלאה את עולמה של הדת היהודית. ואמנם נכללים בנושאי הדרשות של הזוהר מספר רב של המצוות המעשיות ופרטי דיניהן.

בבחירת הדינים שנכנסו למעגל הדרשה הקבלית על-ידי הזוהר ניכרת השפעת המקובלים הראשונים. נוצרה 'חזקה' למצוות ולדינים מסוימים להידרש על-פי הקבלה מטעמים שהסברתי במאמרי הנ"ל, והללו שמרו על חזקתם גם בטיפולו של הזוהר. על אלה ניתוספו עתה נושאי דרשות כהנה וכהנה, ולהלן נראה אם אפשר להבחין בקו מנחה כלשהו בבחירת הנושאים.

חכם מראשית המאה הי"ז, ר' ישכר בער מפראג, מנה בספרו 'יש שכר' את הדינים המוזכרים בזוהר. מספר הסעיפים של 'שולחן ערוך' קבלי זה עולה על מאתיים וחמישים.⁸ אמת, רבים מבין ההוראות הכלולות בסעיפים אלה אינן הלכות, כ-אם אזהרות על הכוונה הרצויה, המתלווית למעשה המצווה, או דברי כיבושין לעידוד האדם להתנהגות מוסרית. מצד אחר יש להוסיף למספר הנזכר את הוראות הזוהר שנראות היו למחברו של 'יש שכר' סותרות את דברי התלמוד או הפוסקים ועל כן החליט להשמיטן.⁹ ר' ישכר בער יכול היה להישען על דברי חכמים שקדמו לו ואשר נשארו־ונתנו בדברי הזוהר הנוגעים בענייני הלכה על-מנת לראות אם דברי הזוהר האלה תואמים את דברי התלמוד והפוסקים, מוסיפים עליהם או סותרים אותם.¹⁰ בדיקה זו בפסקי ההלכה שבזוהר החלה כבר בספרד סמוך ל'התגלות' וקיבלה תנופה והיקף בדורות הפוסקים האחרונים, כר' יוסף קארו והבאים אחריו, והיא נמשכת בבית-המדרש של בעלי-ההלכה המסורתיים עד ימינו.¹¹ מגמתה של בדיקה זו היא נורמאטיבית. הואיל והזוהר זכה למעמד של מקור בעל סמכות – אם-כי יוצאת-דופן בין שאר מקורות הסמכות של ההלכה – הכרח היה לדעת מה בדיוק סבר בשאלות של דת ודין

8 'יש שכר' לר' ישכר בער נדפס לראשונה בפראג שס"ט ושנית בווארשה תרמ"ב. יצוטט להלן על-פי המהדורה השנייה.

9 דברי המחבר בהקדמתו: 'עוד השמטתי איזה דינים אשר אין אנו נוהגים כמותו מטעם שאין הלכות מוסכמת'. זו היא לשון זהירה לקביעת העובדה, שדברי הזוהר סותרים לעתים את דיני התלמוד. דברי ההקדמה הושמטו במהדורת וארשה.

10 על שלב זה של ההתפתחות דנתי במאמרי: 'יחסי הלכה וקבלה בדורות שלאחר "התגלות" הזוהר', דעת, ד (תש"ם), עמ' 58–74.

11 סימוכין עשירים ביותר הם שלושת חיבוריו של הרב ראובן מרגליות: ניצוצי הזוהר שלו במהדורת ירושלים של הזוהר, ת"ש–תשי"ג; שערי זהר, תל-אביב תשט"ז (הדפסה שנייה ירושלים תשל"ח); נפש חיה, לבוב תרצ"ב.

וכיצד מתיישבת שיטתו עם השיטות האחרות הרווחות בספרות ההלכה. ההלכה הזוהרית מילאה גם תפקיד פולמוסי מסוים, שכן המערערים על אותנטיותו הביאו ראייה מסטיותיו מן המסורת ההלכית שלא היו מכירות את מקומן בחיבור מפרי רוחו של התנא ר' שמעון בר יוחאי.¹²

המחקר המדעי עשוי להפיק תועלת הן מן הדיונים הנורמאטיביים בדברי הזוהר הן מן הדין והדברים הפולמוסיים הנוגעים בו. אולם השאלות שהוא מתבקש להשיב עליהן הן שונות משל פוסקי ההלכה והפולמוסנים. בעיית זמן חיבורו של הזוהר חדלה להעסיק את המחקר מאז ביסוס ההכרעה לצד המאחרים במפעלם המדעי של גרשום שלום ושל ישעיהו תשבי. ואילו השאלה בדבר תוקפן של ההלכות — השאלה הנורמאטיבית — היא מחוץ לעניינו וסמכותו של המדע. בתחום יכולתו וסמכותו של המחקר הוא, ראשית-כול, לברר את מידת המקוריות של הזוהר בקביעת ההלכות המיוחסות לו, ושנית — לעמוד על המניעים והלכי המחשבה שהביאו ליצירתן של ההלכות הזוהריות ועל המקום הנועד להן במסגרת התורה התיאוסופית וההתעוררות הדתית המתלווית אליה. לשאלות אלה נזקק המחקר עד עתה לכל היותר ככדרך־אגב, ותפקידו של מאמר זה להעמידן על סדר־יומו תוך חיפוש דרך לפתרון.¹³

[ב]

נפתח בבדיקת הדינים שנתלו לאחר זמן בזוהר ואשר רבים מהם יתגלו כבעלי ותק, ולא דווקא החידוש שלו.

ר' אברהם אבלי, בעל 'מגן אברהם', אומר בש"ע, או"ח, סימן קצב ס"ק א': 'כתוב בזוהר ריש פ' דברי' שיאמר הב לן ונברך כי כל מילי דקדושה בעי הזמנה ומזה נוהגים בל"א [לשון אשכנז] לומר רבותי מיר וועלין בענשין והן עונין יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם.' המכוון הוא לזוהר, ח"ג, קפו ע"ב, שם יושב 'ההוא ינוקא' בסעודה עם חכמים, ובשעה ש'אמרו הב ונברך אמר להו יאות אמרתון, בגין דשמא קדישא לא מתברך בברכה דא אלא בהזמנה'. לאחר־מכן פותח הינוקא בדרשה ומסביר, כי בקריאה זו 'הב ונברך' מזמינים את הקב"ה ומסלקין את הסטרא אחרא שלא יהיה לו חלק בברכה. ולבסוף נרמז כי יש בברכת הזימון שתי הזמנות, אחת להקב"ה, מלכות, ואחת המתבטאת בדברי המזמן 'נברך שאכלנו משלר', לבינה.

הרקע ההלכתי של העניין צריך ביאור. נוסח ברכת הזימון נפתח בדברי המברך 'נברך

12 על הבחינה הפולמוסית ראה: י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תש"ט, א, עמ' 69. ספריו של מרגליות הנזכרים בהערה שלפני זו הם בעלי מגמה מעורבת נורמאטיבית ופולמוסית־אפולוגית.

13 משום שאין זה אלא 'אתחלתא דמחקר', שאני מקווה שאחרים ימשיכו בו, החלטתי להעלם מבעיות השכבות השונות של הזוהר, ורוב רובן של הדוגמאות לקחתי מחלקי הזוהר המוחזקים ראשונים להתהוות.

שאכלנו משלו' שעליהם עונים שניים האחרים (או יותר, עד עשרה) 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו' (ברכות מט ע"ב; רמב"ם, הלכות ברכות, ה:ב). המלים 'הבן לך ונברך' (לפי גירסה אחת בלי המלה 'לך'), היינו, תן לנו (יין) ונברך. נזכרות בפסחים קג ע"ב בקשר לשאלה הלכית. מי שאמר כן, האם קבע בכך את סיום הסעודה ומכאן ואילך אסור לו לשתות יין על יסוד ברכת בורא פרי הגפן שבירך בתוך הסעודה (או, לפי שיטה אחרת — בשום פנים לא, עד לאחר ברכת המזון)¹⁴ או שמא הוא יכול להתחרט ולהמשיך בשתייה. אולם בדורות של ימי הביניים נתגבשה נוסחה זו, לפחות בחוגים מסוימים, כפתיחה קבועה לברכת הזימון. הוכחה חותכת לכך הם דברי הרא"ש (פסחים י:י) בדיונו בשאלה על שום מה נשתנה דינה של ברכת המזון משאר דברים הטעונים כוס, כגון קידוש והבדלה, ברכת חתנים וברכת מילה, שבכולן נפתח הטקס בברכה על היין, ואילו בברכת המזון מברכים על היין עם סיומה. ולכאורה טעם פשוט יש למה אין לברך על היין לפני ברכת המזון, שכן לא חלה עדיין הפסקה בין הברכה שבירך על היין בתוך הסעודה ואם היה רוצה לשתות היה שותה בלי בורא פרי הגפן'. על כך משיב הרא"ש, 'דהא ליתא דהא מכי אמר הב לך ונברך אסור לשתות בלא בפה"ג'. הרי מפורש, שאמירת 'הב לך ונברך' נחשבת לו לרא"ש כחלק קבוע של הטקס. וכן נוטים דברי 'אור זרוע' (ח"א, קעח): '...ולדין...לא הוי סיום סעודה עד שיאמר הבו ונברך'. וכיוצא בו דברי מקור גאוני המובאים בספר האורה (עמ' 18): 'ובתר דאכלו בתר דאמרו הב ונברך אסור למשתי'. ונראה, כי המשמעות המקורית של הנוסחה 'תן יין ונברך' נתחלפה במובן של 'הבה נברך' כנוסח האידישאי המובא במגן אברהם (ונהוג עד היום בפי דוברי אידיש) ואשר נתגבש ללא ספק בלי השפעת הזוהר. בעל הזוהר הכיר את הנוסחה, אם-כי ייתכן, שלא היתה רווחת במקומו ועל כן היה חידוש בכך שהחכמים שישבו לפני הינוקא נזקקו לה. על-כל-פנים, הינוקא בעל ההשראה מגבוה מאשר את הנוסחה ומעגן אותה במערכת המושגים של הקבלה.

מקרה דומה אירע בקשר לנטילת ידי הכהנים לפני עלותם לדוכן. מקור הנהוג הוא בסוטה לט ע"א: 'כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו שנאמר [תה' קלד:ב] שאו ידיכם קדש וברכו את ה'.' הרמב"ם (הלכות תפילה, טו:א, ה) מנה את 'טומאת הידים' בין הדברים המונעים את הכוהן מלשאת את כפיו, ומשמע מדבריו, כי אין נטילה זו חובה אם אין הידיים 'טמאות', ובנו ר' אברהם העיד, כי במחיצת אביו ניגשו הכהנים לדוכן על סמך שנטלו ידיהם שחרית.¹⁵ כנגד זה סברו רש"י והתוספות, כי נטילה זו חובה על-כל-פנים סמוך לעלייה לדוכן.¹⁶ ר' יוסף קארו בבית יוסף, הלכות נשיאת כפים, סימן קכח, לאחר שנשא ונתן בשתי השיטות מסיים: 'וכן ראיתי האשכנזים נוהגים ליטול ידיהם בשעת נשיאת כפים

14 ראה: טור, בית יוסף, או"ח, סימן קעט.

15 ראה: כסף משנה, הלכות תפילה, טו:ה.

16 סוטה לט ע"א, תוספות, ד"ה כל.

אף ע"פ שכבר נטלו ידיהם שחרית ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול ע"י הלויים עד שזיכנו ה' ומצאתי מפורש במדרש הזוהר פרשת נשא וז"ל [וזה לשונן]. 'וכאן הוא מביא קטע מזוהר, ח"ג, קמו ע"א-ע"ב, ובו מפורש, כי בנטילת ידיים מיתוספת קדושה לקדושת הכוהן על-ידי מי שעצמו מקודש, היינו, הלוי, 'דכתיב וקדשת את הלויים הא אינן קדישין'. ר' יוסף קארו תלה אפוא את מנהג יציקת המים על ידי הלויים בזוהר. אולם יש רגליים לדבר, שהוא מנהג אשכנזי קדום. שכן מעיד הב"ח (או"ח, קכח), שמצא 'במחזור ישן כתוב ע"ש מהר"י מולין ז"ל', שבמקום שאין לוי ימלא מקומו בכור (כמנהגנו עד היום). אם בימיו של מהר"ל בתחילת המאה ה"ט (נפטר 1427), שעה שאין עדיין עקבות להשפעת הזוהר באשכנז, כבר נפסקה הלכה לגבי המקרה שאין שם לוי, סימן שעצם המנהג של שימוש של הלוי הוא עתיק.¹⁷ מסתבר, כי הזוהר הכיר את המנהג והעניק לו אישור ומשמעות ספיריטואלית. וראיה לדבר כי אין הזוהר מקור המנהג, שכן הוסיף הוא כי אף על הלוי ליטול ידיו תחילה, ור' יוסף קארו שמביאו מוסיף 'וכן ראוי לנהוג', ומשמע, שלא ראה את הציבור נוהגים כך, והרמ"א ב'דרכי משה' אומר במפורש: 'אבל המנהג אינו כן אלא הלויים שופכים על ידי הכהנים בלא נטילה'. אילו נקבע המנהג על-פי הזוהר, אין להניח שהיה מתקבל לחצאין, ועצם העובדה, שהרמ"א הכירו, מעידה, כי המדובר במסורת אשכנזית קדומה. נראה אפוא, כי המנהג שהיו לו שרשים במסורת נתחזק על-ידי מתן הפירוש הקבלי. ואילו סרח-העודף הזוהרי לא נשתרש במקרה זה.

[ג]

היזקקותו של הזוהר למנהג שמקורו, כנראה, באשכנז אינה צריכה להפליאנו, שכן מנהגי-אשכנז רבים נודעו בספרד לפני זמנו, כפי שיודגם במקרה שלהלן, שעניינו הוא החזרה על שלוש המלים 'ה' אלהיכם אמת' עם סיום קריאת שמע מפי מי שעובר לפני התיבה. תולדות העניין נתברר זה לא מכבר במאמר מאלף של ישראל תא-שמע.¹⁸ תחילתו במה שנהגו באשכנז לומר 'אל מלך נאמן' לפני 'שמע ישראל', וזאת כדי להשלים את מספר התיבות של קריאת שמע, שלפי המדרש יש בה רמ"ח מלים כנגד רמ"ח איבריו של אדם, ולמעשה אין שם אלא רמ"ה. כפי שהוכיח תא-שמע, לא השגיחו בספרד במדרש זה עד ימיו של ר' זרחיה הלוי, בעל המאור, שבשוכו מפרובאנס לקאטאלוניה הביא אתו מנהג זה והנהיגו בקהילות שבהשפעתו. כנגדו קם הרמב"ן וביטל את התיקון בהסכמת ר' מאיר הלוי אבולעפיא מטולידו, וטעמם עמם שאין להפסיק בין ברכת קריאת שמע לבין שמע במלים שאינן מן הנוסח. אולם אם מקודם התעלמו בספרד מן המדרש הטוען לתיאום בין רמ"ח

17 בהגהות מרדכי, מגילה, סימן תח"ז, נזכר המנהג שמגישים את המים לכוהנים לנטילת ידיים. מעתה קל היה לעבור לבחירת הלויים לתפקיד זה.

18 'תא-שמע', "אל מלך נאמן" — גלגולו של מנהג (תרומה לחקר הזוהר), תרכ"ז, לט (תש"ל), עמ'

התיבות לבין רמ"ח האיברים, מעתה לא חדלו להתעניין בו. חסרון שלוש המלים שבקריאת שמע היה מעתה בעיה. והנה, בא הזוהר והושיט את הפתרון בקנה. במקום שלוש המלים שבתחילת קריאת שמע מוסיפים שלוש מלים בסוף על-ידי חזרת שליח הציבור 'ה' אלהים אמת'.

שיחזורו המצוין של תא-שמע טעון תיקון בדבר אחר. לדעתי לא חידש הזוהר את עצם החזרה על המלים האמורות ולא היה הראשון שביקש את הפתרון להשלמת רמ"ח התיבות בחזרה זו.¹⁹ בספר קראו קריאת שמע בלחש,²⁰ ועם סיום הקריאה חזר החזן על חלק מן הפסוק האחרון. החל מ'להיות לכם לאלהים'. כשהרמב"ן דחה את המנהג האשכנזי שהונהג על-ידי קודמו והשאיר את הבעיה של השלמת רמ"ח התיבות מנסרת באוויר, עלה הרעיון לראות בחזרת הש"ץ על המלים 'להיות לכם' וגו' את השלמת התיבות החסרות. אולם אם עד עתה חסרו שלוש מלים הרי מעתה היו שלוש מלים מיותרות. שכן הסיום מ'להיות לכם' הן שש מלים. חידושו של הזוהר היה להעמיד את החזרה על שלוש מלים דווקא, כהדגשתו: 'לא פחות משלשה ולא יותר משלשה'.²¹

הסימוכים להסבר זה הם ממקורות שלא הושם להם לב או לא נתפרשו כהלכה. ר' אהרן הכהן מלוגיל ב'אורחות חיים' שלו לאחר שמרצה את דברי הרמב"ן, הדוחה את הפתרון האשכנזי באמירת 'אל מלך נאמן', מסיים: 'ולהשלים רמ"ח תיבות יש מי שאומר שחוזרין ב' פעמים להיות לכם לאלהים'.²² תא-שמע ביקש לראות בנוסחה זו ואריאנט של דברי הזוהר.²³ וודאי שזהו ואריאנט, אך אין כל סימן שהוא נולד כתגובה לזוהר. הפתרון להשלמת רמ"ח על-ידי חזרת הש"ץ היה נפוץ בספרד, אך מבלי לתלות אותו בזוהר דווקא. ר' שמעון דורן, הרשב"ץ, מעיד 'וכן נוהגין בספרד בין ברכת הבכור ישראל באהבה לשמע

19 ב'שאלות ותשובות מן השמים', מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז, סעיף פט, נזכרת השלמת רמ"ח התיבות על-ידי חזרת הש"ץ על-ידי 'ה' אלהים אמת', והרי מדובר, לכאורה, במקור אשכנזי מן המאות הי"ב-הי"ג. אולם סעיף זה הוא מן התוספות שהמהדיר צירפן לנוסח המהדורה הראשונה והן לקוחות מכתב-יד פאריס. כתב-יד זה מאוחר, מן המאה ה"ט, סימנו במכון לכתב-יד שעל-יד הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית: 793. תוכן הסעיפים שפרסם מרגליות מוכיח, שאין הם אלא חיקוי, ודי להעיף עין על הערות המהדיר כדי להיווכח שכן הדבר. בעוד אשר בסעיפים המקוריים הרקע ההלכי הוא מדברי התוספות ושאר מחברים אשכנזיים, הסעיפים החדשים רקעם בספרות הגאונים, ויש מנהג — אמירת 'הוא רחום' בליל שבת (סעיף עד) — שלא היה נהוג באשכנז. אזכורו של המנהג לגבי וורמס בדבריו של י"מ אלבוגן, התפלה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 83, על-פי מחזור ויטרי הוא טעות משונה.

20 עדות מפורשת על כך בדברי הרשב"א, ח"א, תנב; וראה: שו"ת רדב"ז, ח"ד, נה; אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' פז.

21 לשון הזוהר במדרש רות, זוהר חדש, עז ע"ב.

22 ארחות חיים, מהדורת ירושלים תשט"ז, עמ' כה.

23 תא-שמע (לעיל, הערה 18), עמ' 191, הערה 12.

ישראל' לכפול,²⁴ והוא בא במקום הפתרון האשכנזי. בנו של הרשב"ץ, ר' שלמה דורן, נשאל על ידי מאן דהו שמצא 'כשם תלמיד ר' יום טוב אשכילי ו"ל שש"ץ צריך להחזיר שלש תיבות בקול רם והם ה' אלהיכם אמת להשלים רמ"ח תיבות שהחזונים המחזירים להיות לכם לאלהים הם טועים וראוי לגעור בהם ולמנוע אותם.²⁵ גם שואל זה הסתמך על מקור מאוחר, תלמידו של הריטב"א (אמצע המאה ה"ד), ולא הכיר את הזוהר. מאלפת ביותר היא תשובתו של הרשב"ש. ראשית-כול, הוא מציג תיקון בדברי תלמידו של הריטב"א: יש לגרוס 'אני ה' אלהיכם', כי 'אמת' אינו מן המקרא — ומכאן, שאף הוא לא קישר את המנהג בדברי הזוהר ולא נגרר אחרי שיטתו. הוא מצדד בזכות המנהג, הרווח אצל החזונים לפי עדות השואל והמשיב גם יחד, לחזור על המלים מ'להיות לכם' ואילך וטוען, כי גם בכך יוצאים ידי ההשלמה. 'אם אנחנו צריכים להשלים רמ"ח ולא חסר אלא ג' וקרינו ששה הרי השלמנו לרמ"ח' שבכלל מאתים מנה.²⁶

נמצאנו למדים, שנפוצות היו בספרד נוסחאות שונות, שכולן נתלו בחזרת הש"ץ על סיום הפרשה, אך נחלקו בקביעת המלים האמורות או המכוונות. יש שאמרו 'אני ה' אלהיכם', יש אמרו 'ה' אלהיכם אמת' ויש שהתחילו ב'להיות לכם' והתכוונו להשלים בשלוש המלים האחרונות שבפסוק.²⁷ לנוסחה זו התכוון בלי ספק גם ה'יש מי שאומר' בדברי ר' אהרן מלוניל: לא שביקש לחזור על המלים 'להיות לכם לאלהים' באמצע הפסוק, כי-אם חזר על הפסוק מן המלים האלה ואילך²⁸ שהיה מנהג החזונים בלאו הכי. פתרון זה לא בא כתגובת-גיוון על דברי הזוהר אלא להיפך, הזוהר הוא שהעמיד את שיטתו כנגדו, וטעמו ונימוקו עמו. שהרי פתרון זה נזקק להגיון של 'בכלל מאתים מנה', והוא רחוק מדרך המחשבה של המקובלים, שלפי תפיסתם יש משקל ומשמעות לכל תיבה ותג. אם חסרות שלוש מלים לא ייתכן לחזור על שש או יותר ולתלות את ההשלמה בשלוש מבין השש — 'לא פחות משלשה ולא יותר משלשה'.

24 תשב"ץ, ח"ב, תשובה רלו. באותה תשובה הרשב"ץ נזקק לדברי הזוהר בעניין אחר, סימן שעסק בו; אך אינו מזכיר, כי המנהג שהוא מעיד עליו, 'אני ה' אלהיכם', הוא שלא בדברי הזוהר (הגורס 'ה' אלהיכם אמת'). בעיניו לא היה העניין קשור בדברי הזוהר.

25 שו"ת הרשב"ש, לו.

26 הרשב"ש מוסיף, כי אביו נהג מנהג שונה מן החזונים כאשר עבר לפני התיבה בימים הנוראים. הוא חזר על הפסוק כולו שהסיום הוא חלק ממנו, משום שאמרו: 'כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה' (מגילה כב ע"א). מנהג זה נשתמר במשפחת הדורנים, כעדות ר' שמעון דורן, 'יכין וכוועז, ח"ב, ב, אך לא היה זה אלא פרי דקדוק למדני, ולא המנהג העממי המקובל.

27 ר' משה אלשקר, שאלות ותשובות, סו, מעיד על עוד ואריאנט: יש שלא צירפו את מלת 'אמת' בסיום קריאת שמע, ועשו כן רק בחזרה על 'ה' אלהיכם אמת'.

28 כך הבין את הדברים גם ר' יצחק אבוהב, שמביא את דברי 'אורחות חיים' ומוסיף: 'אבל ברוב המקומות אין חוזרין להיות לכם לאלהים אלא מה' אלהיכם אמת'. מובא בבית יוסף, או"ח, סא.

אולם בדבר קביעת המלים, אלו הן השלוש הבאות להשלים, אם הן כוללות את המלה 'אמת' ואם מכוונות ל'אני ה' אלהיכם' – בעניין זה שרר ספק אם לא אצל בעל הזוהר עצמו. הרי אצל מישוהו שתלה בו דבריו סמוך לזמנו. שהרי לפני הרדב"ז היה קטע מ'לשון זוהר אבל לא ידעתי באיזה מקום הוא',²⁹ ולפיו דעת בעל הזוהר היתה, ש'מהדרין תלת תיבין אני ה' אלהיכם': 'אני' כנגד אברהם, 'ה' כנגד יעקב, 'אלהיכם' כנגד יצחק. 'חבריא אמרו ה' אלהיכם אמת': 'ה' כנגד אברהם, 'אלהיכם' כנגד יצחק ו'אמת' כנגד יעקב. לפי זה מוסכם היה, שיש להעמיד את חזרת הש"ץ על שלוש מלים, אך עדיין היססו אם שלוש אלה אם אלה. ואם המקובלים מסוגלים היו לפרנס את שתי הנוסחאות בפירושיהם, מבחינת ההלכה היה הנוסח הראשון עדיף, שהרי הנוסח השני חייב חזרה על המלה 'אמת', שלפי פשוטי דברי התלמוד (ברכות יד ע"א-ע"ב) אין לחזור עליה.³⁰ על-כל-פנים, לא נעלמו שינויי-הנוסחאות בעניין זה, ומקובל אחר, בעל ספר הקנה, קלט את הפתרון 'אני ה' אלהיכם' אף-על-פי שהכיר את דברי הזוהר שבמדרש רות, וניסוח שיטתו מושפע מהם בלי ספק (וי' ליה לפותח מג' ו' ליה למוסיף על ג').³¹ בדורות הראשונים הסמוכים לזוהר היו שהתעלמו עדיין מכל הפתרונים; הטור רק דחה בעקבות הרמב"ן את אמירת 'אל מלך נאמן',³² וכן דחה תלמידי הרמב"ן, שהתווכחו עם ר' מנחם המאירי אך לא הציעו השלמה אחרת במקומה.³³ ר' דוד אבודרהם היה הראשון, כנראה, ששילב את פתרון הזוהר בהלכות קריאת שמע³⁴ וסייע בלי ספק לביסוס מנהגו. מהלך-דברים זה אינו צריך להתמיהנו, שהרי השגת הסמכות הקאנונית של הזוהר היא פרי תהליך שרק לקראת סוף תקופת ספרד ואחריה מגיע לשיאו.³⁵ ראייה חותכת לכך, כי חידושו של הזוהר נתלה במנהג של חזרת הש"ץ על המלים האחרונות

29 רדב"ז, ח"ד, נה. פרו' גרשום שלום שע"ן בדברי הרדב"ז על-פי בקשתי מפקפק באמיתות הקטע, אם-כי לא מצא סימן גלוי להוכחת זיפו. לדבריו, חיקויי לשון הזוהר הופיעו במאה הי"ד, ויש לייחס גם קטע של הרדב"ז לתקופה זו. הקטע של הזוהר מובא גם ב'נחלת שבעה', ח"ב, כו. מחברו ר' שמואל הלוי ביקש להצדיק בדברי הזוהר את מנהגו של המהרש"ל, המעיד על עצמו בשו"ת, סד, שנוהג היה לחזור 'אני ה' אלהיכם' כשעבר לפני התיבה בלא לכפול את מלת 'אמת'. לדבריו של ר' שמואל הלוי, זאת היא שיטת הזוהר, ורק חבורתו גרסו את המנהג האחר. כמוכן, מבחינתנו אין בכך הברל; העיקר, כי שתי הנוסחאות היו ידועות.

30 זה היה טעם הפוסלים נוסחה זו; עיין הרשב"ש, ויכין וברעז, במקומות המובאים לעיל, הערה 26.
31 ספר הקנה, קראקא תרנ"ד, יד ע"א-ע"ב. גרץ ביקש להביא ראייה לאיחור זמנו של ספר הקנה מן העובדה, שבדיון הבעיה שלנו בספרות שו"ת כגון יכין וברעז לא הסתמכו על דברי הקנה; ראה: H. Graetz, *Geschichte der Juden*, 1891, VIII, p. 450. כפי שראינו, התנהלו דיונים אלה יותר על יסוד המנהג הרווח מאשר על יסוד סמכות המקורות, והעדר התייחסות למקור זה או זה אינו מוכיח כלום.

32 טור, אר"ח, סא.

33 מגן אבות, עמ' יד-כא; ראה תא-שמע (לעיל, הערה 18), עמ' 187-188.

34 אבודרהם, מהדורת ויניציה שניו, ל ע"א.

35 תשבי (לעיל, הערה 12), עמ' 35-37, 38-41.

של קריאת שמע, עולה מתשובה מפתיעה של הרדב"ז שראתה אור רק באחרונה בכרך חדש של שאלות ותשובות שלו.³⁶ וזה לשון השאלה הנוגעת בענייננו. 'שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שארז"ל צריך שיכוין בחזרת ש"ץ שלשה תיבות ה' אלהיכם אמת להשלים רמ"ח תיבות כמנין רמ"ח איבריו של אדם ובלילה שאין חזרת ש"ץ מאי תקנתיה.'³⁷ חזרת ש"ץ כאן מובנה לאו דווקא החזרה על תפילת שמונה עשרה כמשמעה בדרך-כלל, אלא גם החזרה על דברי הסיום בקריאת שמע וברכותיה, ואנו למדים מדברי השואל — והם מתקבלים על דעת המשיב, הרדב"ז, כמובנים מאליהם — כי היורד לפני התיבה לתפילת מעריב תפקידו מוגבל משל חברו בשחרית לאורך כל התפילה. מנהג זה לא נזכר בחיבורים על תולדות התפילה, אולם לאחר העיון מצאתי, כי הוא מפורש בדברי הרמב"ם. שכן בהלכות תפילה, ט:א, מתאר את סדר התפילה כך: 'בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה...אומר ברכו...ופורס על שמע בקול רם והם עונים אמין אחרי כל ברכה וברכה'. ואילו בתפילת מעריב (הלכה ט) הנוסח הוא 'ומתחיל לפרוס על שמע ואומר קדיש', ואין זכר לעניית אמין אחרי ברכות הש"ץ. במעריב לא היה לחזן תפקיד פעיל מ'ברכו' עד הקדיש, וממילא לא נתקיימה השלמת רמ"ח התיבות על-ידי הכפלת המלים 'ה' אלהיכם אמת'. אולם אילו נוצרה כל החזרה רק לשם ההשלמה יכלו להנהיג את התקנה במעריב כשם שהנהיגה בשחרית. התקנה נתלתה, לאמיתו של דבר, במנהג החזרה במקום שהתקיימה, בשחרית, אך לא במעריב, וזו שאלת השואל את הרדב"ז: ההשלמה בתפילת מעריב מה תהא עליה.

[ד]

מגילוי מקור קדום להוראות מסוימות שנתלו בזוהר אין להסיק, כי החתירה למצוא ביטוי ריטואלי למגמות הספיריטואליות שלו לא הולידה לעתים מעין מעשי-מצווה חדשים. עצמאות מסוימת מתגלית גם בהעמדת חזרת הש"ץ על שלוש המלים דווקא ולא-כל-שכן בחיוב נטילת ידיים של הלוויים, נוסף על זו של הכוהנים. דומים להם מספר לא קטן של דינים ברחיצת ידיים של שחרית. חיובה של הרחיצה מקורו בתלמוד, ואס-כי לא נעדר המניע ההיגייני בהנהגתה, לבש המעשה אופי ריטואלי מסוים והכרכה שנקבעה לה תוכיח.³⁸ בתקופה הבתרא-תלמודית יש שהחילו על רחיצת ידיים זו את עיקרי הדינים השנויים לגבי נטילת ידיים שלפני הסעודה (כגון הצורך בכלי דווקא), והם בעלי אופי ריטואלי מובהק.³⁹ הזוהר נגרר אחרי אלה, ואף ירד לדקדוקי פרטים שלא שיערום

36 שו"ת הרדב"ז מכתב-יד (חלק שמיני), מהדורת נ"ח סופר, בני ברק תשל"ה.

37 שם, סימן יב.

38 המקורות רשומים בבית יוסף על טור, או"ח, סימן ד.

39 ראה רשב"א, ח"א, ס' קצא, והמקורות המובאים בבית יוסף במקום הנ"ל.

הראשונים. הוא הצריך כלי גם לקבלת המים וקבע סדר השימוש בידיים בשעת הנטילה — זאת לשם הגברת הימין על השמאל, סמלים מרכזיים בקבלה לציון המאבק בין כוחות הקדושה והטומאה.⁴⁰

הרחבות ודקדוקים כאלה הם, לדוגמה, הדרישה של שנים־עשר חלונות לבית־הכנסת⁴¹ — בתלמוד (ברכות לד ע"ב) יש רק אזהרה 'אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות'. להוראה אחרת בהלכות בית־הכנסת — שהמדרגות שבהן עולים על הבמה לא תעלינה על שש — לא נמצא מקור כל עיקר, והיא נוצרה, לפי כל הנראה, בדחיפת הפסוק (דה"ב ט: ח) שמביא הזוהר: 'ושש מעלות לכסא'.⁴² חידוש דין גמור יש בהוראתו של הזוהר בהלכות תפילין, שהשיער שכורכים בו את הפרשיות צריך להיראות מבחוץ.⁴³ אם־כי מסלול המחשבה שהולידה גלוי כאן לעין. עצם הדין שהפרשיות נכרכות בשיער של בהמה טהורה מפורש בתלמוד ומוגדר בפרטי דינים רבים בהלכות תפילין כהלכה למשה מסיני. בשימוש רבא שהוסיף דקדוקים רבים בהלכות תפילין נאמר, שהשיער יהיה דווקא של עגל⁴⁴ — מושג שגורר אחריו את האסוציאציה של החטא והספירה של החטא, הסטרא אחרא. עניינו של זה העסיק הרבה את הזוהר: שורה שלימה של מצוות ומנהגים — כגון השער לעזאזל, עגלה ערופה, מים אחרונים, נטילת הציפורניים לפני טבילת האשה לנידתה — נתפרשו לו כמעין אמצעי פיוס לסטרא אחרא, שיקבל את חלקו, ולא יוסיף להתערב במעשה שנעשה לשם שמים.⁴⁵ אותו הלך־מחשבה הוליד את מעשה הריטואל החדש: גילוי השיער מבחוץ הוא מתת חלקו של המקטרג, שיניח למצוות תפילין להתקיים בטהרה. עיגונו של הריטואל במושגי הקבלה אין בו, כמובן, אף צל של צידוק מבחינה הלכתית, אולם משעלה הזוהר למעמד של מקור מוסמך, נקלט חידושו זה בהלכות תפילין המחייבות על־פי השולחן ערוך.⁴⁶

די בדוגמאות האמורות כדי להראות, כי בחתירתו לביטוי סמלי לרעיונותיו חרג הזוהר לעתים אל מחוץ הגבולות של ההלכה המקובלת. כל־שכן שלא ראה עצמו קשור למנהגי מקומו וארצו. בספרד אמרו בליל שבת 'והוא רחום' כמו בימות חול,⁴⁷ אולם הזוהר אסר

40 זוהר, בראשית, נג ע"ב; וישב, קפד ע"ב; והדברים מובאים ומבוררים בבית יוסף, שם. ועיין: יש שכר, דיני נטילת ידים שחרית.

41 זוהר, ח"ב, רנא ע"א; ראה: יש שכר, דיני בית הכנסת, סעיף א.

42 זוהר, ח"ב, רו ע"א.

43 זוהר, ח"ב, רלז ע"ב.

44 ראה: בית יוסף, אור"ח, ס' לב.

45 ראה: תשבי (לעיל, הערה 12), א, עמ' רצ; יש שכר, דיני נידה, סעיף א.

46 ראה: בית יוסף, אור"ח, ס' לב; וש"ע, סעיף ד.

47 ספר המנהיג, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, א, עמ' קלג.

לאמרו. הוא נגרר אחרי מנהג פרובאנס, צרפת ואשכנז ועיגן את האיסור בראיית השבת כעידן שבו הופקע האדם משלטון החטא וסטרא אחרא.⁴⁸ בדומה הוא מנמק את חילוף הברכה 'שומר עמו ישראל לעד' ב'הפורס סוכת שלום', שלגביו ייתכן שהיו חילוקי מנהגים גם בספרד.⁴⁹

מרחיקה לכת ביותר הסתלקותו של הזוהר ממנהג ספרד בעניין כוהן שאינו נשוי שלא ישא את כפיו. הרשב"א שנשאל על כך ענה, שלא שמע מעולם על מנהג כזה,⁵⁰ אולם מי ששאלו שמע, ואנו יודעים היום, כי העניין הוא מחילופי המנהגים בין בני בבל לבני ארץ-ישראל;⁵¹ וב'שבלי הלקט' מובאת תשובה מאת רבינו יצחק ב"ר יהודה, מורו של רש"י, העוסקת בעניין אחר, אך מדברת כמסיחה לפי תומה 'על הפנוי שאינו עולה על הדוכן שכל השרוי בלא אשה שרוי בלא טובה ובלא שמחה'.⁵² הזוהר קלט את הדין, ממקור זה או ממקור אחר, אך נתן לו טעם על-פי דרכו בעשותו פגום בעל מום, ויצאה לו הלכה חדשה, שכוהן שאינו נשוי לא רק לא יעלה לדוכן אלא פסול אף לעבודה, והיא מן ההלכות הזוהריות הסוטות מן המסורת התלמודית.⁵³

[ה]

מעתה מוצדק לשאול אם בהכרעות מסוג זה מטעם הזוהר מילאו שיקולים של הלכה תפקיד כל-שהוא, או שמא הן נפלו בדרך-גורא בעקבות הנטייה לדרשנות הקבלית. לעתים מוכח מגופי הדברים, כי לשון אחרון עיקר. בפרשת ויקהל (רז ע"א) מעניק הזוהר לעניין של תחום שבת כפי שמוגדר במסכת עירובין נא ע"א על-פי הפוסקים 'אל יצא איש ממקומו' (שמ' יז: כט) ו'מדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה' (במ' לה: ה) משמעות קבלית (המקום מזדהה עם ספירת מלכות, וחילול שבת ביציאה אל מחוץ לתחום כמוהו כניתוק מן המלכות),⁵⁴ ולכאורה הוא הכריע בכך כי תחומים הם מדאורייתא, שלא כמסקנת הרוב המכריע של הפוסקים.⁵⁵ אלא שמסקנתם של אלו מושתתת על סתירות שנמצאו לגמרא

48 זוהר, ח"ב, קלה ע"ב. על מנהגי הארצות השונות ראה המנהיג, שם, עמ' קיח.

49 זוהר, ח"א, מח ע"א; המנהיג, שם, קלד-קלו.

50 רשב"א, ח"א, סימן פה.

51 אוצר הגאונים, סוטה, ס' קב.

52 שבלי הלקט השלם, ס' כג; ראה גם מרדכי, מגילה, תחיד.

53 זוהר, ח"ג, קמה ע"ב. על סתירת דעת הזוהר מצד ההלכה העיר מגן אברהם, או"ח, קכח, ס"ק סד; וראה להלן, הערה 70.

54 על-פי פירושו של 'אור החמה' על אתר.

55 ראה הערתו של החיד"א ב'ניצוצי אורות' שלו על אתר, וכן 'מקדש מלך'. שניהם נוקקים לתירוץ, שהמקראות אינם אלא אסמכתא בעלמא, מושג הלכי שלא יכיר את מקומו במישור הקבלי.

מפורשת זו בעירובין ממקומות אחרים בתלמוד, ⁵⁶ ואילו לנגד עיני הזוהר לא עמד אלא קטע זה שבהסתמכו על הפסוקים האמורים הגדיר את המושג 'תחום שבת' וקבע את גבולותיו, ובכך נוח היה להיעשות יסוד לדרשה הקבלית. אם נתן את דעתו לשאלה ההלכתית, תחומין דאורייתא או דרבנן, לא נדע. ולאמיתו של דבר נזהג היה הוא ונוהגים היו שאר המקובלים להפוך את כל פרטי מעשי המצוות, טקסיהם ומכשיריהם, לאמצעי ביטוי קבליים-סמליים מבלי להתחשב במקומם של אלה בסולם המעלות על-פי מושגי ההלכה.

דוגמה מאלפת לאמור למעלה היא המשקל שיעד הזוהר לקביעת פרשיות השבוע לקריאת התורה. 'אסיר ליה למאן דקארי באורייתא למפסק פרשתא או אפי' מלה חדא אלא באתר דפסק משה פרשתא לעמא קדישא' (ויקהל רו רע"ב). הוראה זו נאחזת במאמר הגמרא: 'כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן' (מגילה כב ע"א). אלא ששם הכוונה, שאין להפסיק בקריאת התורה באמצע של פסוק (ובשימוש בברכות יב ע"ב — שאין קובעים בתפילה פסוק בודד שאינו בגדר פרשה). ואילו הזוהר הקנה על-פי אותו מאמר מעמד מוחלט לפרשיות השבוע, דיבר על נ"ג מרכבות קדושות, שבת שבת והפרשה-המרכבה שלה, ועשה חלוקה זו ממש להלכה למשה מסיני, שאין לזוז ממנה בשום פנים. ⁵⁷ הוא התעלם מן הידיעה המפורשת בתלמוד בבלי (מגילה כט ע"ב), כי בארץ-ישראל השלימו את התורה בשלוש שנים, ולא בשנה אחת, והחזיקו אפוא בחלוקה שונה משלנו לחלוטין — וכבר העיר על כך המגן אברהם (ריש ס' רפב). ⁵⁸ אפשר היה לתלות התעלמות זו בחוסר בקיאות — המנהג הארצישראלי השונה נזכר רק פעם אחת וכבדרך-אגב, והרקע ההיסטורי של המנהגים לא היה בתחום התעניינותם של חכמי ימי-הביניים. אולם, כאמור, כך דרכם של המקובלים מאז ספר הבהיר לעגן את סדרי הפולחן שנהגו על-פיהם במערכת הספריות האלוהיות ולהפקיע אותם ממידת היחסיות הדביקה בהם, והזוהר אחז בשיטה זו כמוכח בעליל מן הדוגמאות שלהלן.

המובהקת שבדוגמאות הם דברי הזוהר בעניין תקיעת שופר של ראש-השנה, טיב הקולות, סדרם ומספרם הנדרשים לקיום המצווה. לפי פשוטי דברי הגמרא (ר"ה לד ע"א) הותקן הסדר המקובל, היינו, השמעת שלוש סדרות — תקיעה שברים תקיעה, תקיעה תרועה

56 דיון ממצה נמצא בבעל המאור והרמב"ן בסוף פרק ראשון במסכת עירובין. הרמב"ם בספר המצוות שלו, לא תעשה שכא, פסק תחומין דאורייתא, וחזר בו במשנה תורה, הלכות שבת, כז: א. ועיין במאמרי (לעיל, הערה 1), עמ' 160–161, על רבי עזרא מגרונה, שהחזיק בדעת ספר המצוות.

57 ראה: יש שכן, דיני קריאת הס"ת, סעיף ו, ופירושו. ר' ישכר בער הבין את דברי הזוהר כפשוטם, ולא מצא פגם בהנחה, כי חלוקת התורה לסדרות וכל סידרה לז' פרשיות מקובלת מעזרא, וכי מסורתה מגיעה עד משה רבינו.

58 ראה דבריו של הרב מרגליות בניצוצי זוהר, אות כ על אתר.

תקיעה, תקיעה שברים-תרועה תקיעה — על-ידי רבי אבהו בקיסרי (המאה הג') בגלל ספק שנתעורר במשמעות הביטוי המקראי 'תרועה' (יום תרועה יהיה לכם'; במ' כט: א). מסורת זו כבר הטרידה חכמים בתקופת הגאונים, שנראה היה כאילו נבוכים היו הדורות הראשונים בפירוש המעשי של מצוות התורה — עובדה שממנה יכלו הקראים להיבנות בערעורם על סמכות המסורת הרבנית.⁵⁹ מלבד זה לא נתברר כיצד הוסרו הספיקות בקיום המצווה כתיקנה על-ידי תקנתו של ר' אבהו, שכן לא נהגו לחזור על כל הצירופים האמורים בכל השלבים של תקיעות היום. רבו השיטות בהסבר העניין, והצד השווה שבהן שלפי כולן דביקה עדיין יחסיות מסוימת בפרטי טקס מרכזי זה בחיי הדת היהודית.⁶⁰ בא הזוהר, ובהתאם לדרכו לברוח מן היחסי ולחתור למוחלט פתר את הבעיה בקביעה פאראדוקסאלית. הבבליים שהנהיגו את הכפלת הקולות ניבאו ולא ידעו מה ניבאו. הם עשו מה שעשו בגלל ספק שבידם, כי לא ידעו את 'סוד היבבה והיללה', היינו, השברים והתרועה. לאמיתו של דבר, משמעות סמלית יש לשתייהן, השברים רומזים ל'דין חזק' והתרועה ל'דין רפה', ולכן 'שתייהן צריכות'. הבבליים עשו שתייהן מחוסר ידיעה, ואנו יודעים ועושים שתייהן, והכל יוצאים לדרך האמת.⁶¹

ברית זהו מן הספק טיפוסית היא לדרך המחשבה של הזוהר, כמוכח מן השימוש בשיטתו זו פעם נוספת ממש בנשימה אחת עם הנדון כאן. שני ימי ראש-השנה גופם אינם, כידוע, אלא פרי הספק, שבזמן שקידשו על-פי הראייה לא ידעו עד סוף היום של השלושים באלול — או בתקופה מסוימת בזמן המקדש עד המנחה — אם יום זה או מחרתו הוא ראש-השנה. לפיכך חגגו הן בחוץ לארץ הן בארץ-ישראל שני ימים, חוץ מאשר במקום שנודע בו בעוד מועד שקידשו את יום הראשון — אם קידשוהו.⁶² השאלה אם מנהג שני הימים חובה

59 תשובת רב האי גאון לרב בהלול מקירואן, אוצר הגאונים (לר"ה לד ע"א), ס' קז. הרקע האנטי-קראי של החשובה ברור, והוא מפורש עוד יותר בתשובה אחרת (אוצר הגאונים, יום טוב, ס' ה, עמ' ד) וכבר עמד על כך מ"ב לוין בהקדמה שלו לאגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א, עמ' ד.

60 לפי תשובת רב האי אין, למעשה, כל ספק, ויוצאים ידי חובה הן בשברים הן בתרועה, ורבי אבהו לא ביקש אלא לאחד את המנהגים שכל אחד מהם כשר הוא. הסבר זה קשה ליישבו עם לשון התלמוד, והוא ניתן בלי ספק תחת לחץ הקושיה על נאמנות המסורת. הרי"ף, ובעקבותיו הרמב"ן (מלחמות, שם), סבר, שהצירופים של רבי אבהו דרושים היו רק בתקיעות שבישיבה (לפני תפילת מוסף), ובהן יוצאים ידי חובה, ואילו התקיעות שבמשך התפילה לא באו אלא לשם התעוררות, ולצורך זה כל הקולות מספיקים. תשובה זהה נתן גם ר' יצחק בן אשר, ואילו רבינו תם שינה את המנהג לקרבו (אם-כי לא להתאימו לגמרי) אל המסורת הספרותית (או"ז, ח"ב, רסט).

61 זוהר, ח"ג, רלא ע"ב; משנת הזוהר, ב, תקן-תקנד; ופירוטו של תשבי את הסודות המרומזים בקולות השופר, שם, תקיג-תקז.

62 משנה ר"ה ד: ד.

בארץ־ישראל גם לאחר הנהגת הלוח הקבוע היתה שנויה במחלוקת בין הפוסקים.⁶³ הזוהר העניק לשני ימי החג משמעות מסמלת — 'דינא עילאה דאיהו קשיא כדינא תתאה דאיהו רפיא' — ואף מצא להם ולמימדם העל־זמני רמז מן המקרא, 'יום ביומו' (מל"א ה: נט), ואלו שני ימים של ראש־השנה.⁶⁴

דוגמה אחרונה זו עשויה לפתוח פתח להבנת התפקיד שמילאה הפרשנות הקבלית בכל כגון זה והתהליך שעל־ידי הגיעה פרשנות זו למטרתה. יום־טוב שני של גלויות נשאר על כנו בכוח ההתמדה של המסורת 'מנהג אבותיהם בדיכס' (ביצה ד ע"ב) גם לאחר שבטל טעמו. אולם בתודעת החוגגים לא נפל יום שני בקדושתו מן היום הראשון, שכן חוויית החג יונקת את כוחה לא מהגדרה פורמאלית של תוקפה, כ־אם מהשפעת הטקסים, התפילות, המנהגים והסייגים (כמוסבר בסוציולוגיה של הדת, ובייחוד בפנינומולוגיה של החגים), ולעניינים אלה לא נבדל יום שני של החג מיומו הראשון. לפיכך, אם מצאה חוויית החג את ביטוייה בהשלכת האירועים שבו לספירה האלוהית, כגון בסמל היווג העליון שאינו מתקיים אלא בימים המיוחדים בטקסים דתיים מיוחדים, הרי זימן היום השני של החג עילה לכך לא פחות מאשר היום הראשון. ומכאן לכל המקרים האחרים, שמבחינה פורמאלית לא נהגו אלא בגלל ספק, כגון קולות השופר. ונוסיף כאן עוד דוגמה, עניין שני זוגות תפילין.

בעקבות הפלוגתא הידועה בין רש"י לרבינו תם (ופוסקים רבים אחרים מצד זה ומצד זה) היו למן ימיו של ר' מאיר מרוטנבורג שקיבלו על עצמם להניח שני זוגות תפילין כדי לצאת ידי הספק.⁶⁵ גם על שני זוגות התפילין אמר הזוהר, כי טעם הספק לא נאמר אלא על־ידי הדורות

63 המקורות במאמרו של ש"ח קוק המובא בסוף ההערה שלאחר זו.

64 זוהר, שם, רלא ע"א: 'יום ראש השנה הזה בכל זמנא תרין יומין אינון'. תשבי (שם, עמ' תקנא, הערה) חוכך לגרוס 'בכל מקום' במקום 'בכל זמן' משום שהחידוש הוא, כי את ראש־השנה — שלא כשאר ימים טובים — חוגגים גם בארץ־ישראל שני ימים. אולם השאלה שהעסיקה את הפוסקים היתה, אם דין זה של שני ימים של ראש־השנה בארץ־ישראל נהוג בכל זמן. היינו, גם לאחר הנהגת הלוח הקבוע, אם לאו. והרי הזוהר מדבר, כביכול, מתוך פרספקטיבה ארצישראלית, ובהמשך מעיר על 'בבליים אלו' שאינם בקיאים בסודות. אגב קביעת העמדה בשאלה האקטואלית — כדעת הרמב"ן. הרי"ף והגאונים, ושלא כבעל המאור ושלא כמנהג שהיה נהוג למעשה בארץ־ישראל עד סמוך לאותו זמן — הוא העניק ליום־טוב שני של ראש־השנה מעמד על דרך המוחלט תוך התעלמות מן העובדה, שהיה זמן שיום־טוב שני לא היה נהוג בארץ־ישראל. ועיין הערת ר' חיים ויטאל בהגהותיו על הזוהר, שם. כל עניין שני ימים של ראש־השנה בארץ־ישראל נתברר יפה־יפה במחקרו של ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ירושלים תשכ"ג, ב, עמ' 25–29.

65 הפלוגתא נסבה סביב פירוש פיסקה בבלי, מנחות לר ע"ב (כיצד סדרן); ועיין שם, תוספות, ד"ה והקורא; רא"ש, הלכות קטנות, הלכות תפילין, אות ד ('ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שני זוגי תפילין ויניח שניהם'); ומעיד עליו בנו רבי יעקב בעל הטורים (טור, או"ח, לד), שכך נהג הוא ורבו ר' מאיר, הוא ר' מאיר מרוטנבורג. הפלוגתא לא נתעוררה באשכנז בלבד; ועיין תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, קלט.

האחרונים, שלא היו בקיאים בסודות המרומזים בהם; לאמיתו של דבר, שניהם צריכים לגופם, שכן הם רומזים לתהליכים בעולמות העליונים.⁶⁶ מבחינת התודעה הדתית המתלווית למעשה עדיף היה לצרף לכל שלב של העשייה משמעות קבלית משלו מאשר לתלות את העשייה בצורך לצאת ידי שתי הדעות. אם אין שני הזוגות באים אלא מחמת הספק, הרי על העוסק במצווה לומר לעצמו, כי זוג אחד של תפילין — והוא אינו יודע איזה — הוא למצווה והשני 'לרצועות בעלמא',⁶⁷ שכן מזהר הוא מפי הפוסקים, שאם יתכוון בשתייהן למצווה, הוא עובר על כל תוסף. כיוצא בדבר בתקיעת שופר; עליו לראות בריבוי קולות מעין תרגיל וניסוי עד שאחד הקולות — והוא אינו יודע איזה — יתאם לדעת עליון. שיקולים אלה הכירו את מקומם בשקלא-וטריא הראציונאלית של הפוסקים, אך הם לא שיקפו את התודעה הדתית שנתלוותה לקיום המצווה בפועל. אווירה של קדושה אפפה את שני זוגות התפילין ואת כל מאת הקולות (זה המספר שהגיעו אליו בסוף) במידה שווה. שהרי התודעה הדתית ינקה את כוחה מאופייה הטקסי של העשייה. מכל-מקום, כשבאו המקובלים ומצאו לפי דרכם אפשרות להפוך את כל חלקי הטקס לסמלים משמעותיים, גילו, אצל מי שלא דחה את שיטתם מראש, נכונות לקבל את דבריהם. הספיקות שדבקו בחוקף המעשים במישור ההלכי נעלמו בשעת העשייה, והפרשנות הקבלית תאמה את המצב התודעתי של מקיימי המצוות בפועל.

[י]

גדולתו של הזוהר היא בסגולתו הדרשנית, ביכולתו המופלגת לתרגם את תחושת קירבת האלוהים לשפת הקבלה — תחושה שהיא נחלת השותפים להתעוררות דתית החוזרת על עצמה מפקידה לפקידה. סגולה כזאת יכולה לדור בכפיפה אחת עם סגולה אחרת, זו של השליטה במסורת ההלכית, המותנית בכוח אינטלקטואלי חודר ויוצר. תולדות הלמדנות היהודית אינן חסרות דוגמאות לזיווגן של תכונות כאלה. מפרשי הזוהר המסורתיים ייחסו לו סגולה מורכבת כזאת, הם דיברו ומדברים על דעת הזוהר ושיטתו בענייני הלכה, משל כאילו רואים את בעל הזוהר מתדיין בינו לבין עצמו או עם בני ישיבתו על-פי כללי המשא-והמתן ההלכי טרם ירשה לעצמו לשזור את חוטי-המחשבה ההלכיים בריקמה הדרשנית הקבלית. לאמיתו של דבר אין ניכרים עקבות של תהליך כזה בהרצאת דברי הזוהר, ודאי לא בחלקיה הבסיסיים, פרי ההשראה הראשונה של ההתעוררות — להבדיל בינם לבין הספחים פירות החיקוי המאוחרים. ברעיא מהימנא, בזוהר החדש ובתיקונים יש שמשתלבים קטעי-הלכה מועתקים או קטעי שקלא-וטריא עצמאיים. ואילו פרקי-הזוהר המקוריים מצטיינים בסגנון המרומם הנישא על כנפי ההתלהבות הדתית הזרה למשא-והמתן ההלכי. היסודות

66 תיקונים, זוהר חדש, קא ע"ד.

67 לשון הרא"ש והטור במקומות הנ"ל.

ההלכיים המשתלבים כאן בהרצאות הדברים באים כמסיחים לפי תומם; הם אינם פרי שקלא-וטרין, ואף לא פרי עיון וחיפוש בספרים. מקורם באוצרות הידע של הכותב, המפרנסים את האסוציאציות העשירות שלו. את היקפו של ידע זה עלינו להעריך כשל תלמיד-חכם שספג בזמן לימודיו את עיקרי המסורת ההלכית. אם הגיע תלמיד-חכם זה אי-פעם ליכולת של חידוש ופסיקה עצמאיים במסלוליה הרגילים של ההלכה, הרי עם שיקוע כוחו ואונו ביצירה בתחום הדרשנות הקבלית נתקפחה יכולת זו והיתה כלא היתה. יסודות ההלכה שבתודעת בעל הזוהר נשתזרו במסכת הדרשנית שלו תוך הסחת-דעת מהקשרם הדיאלקטי המקורי.

מעשה אין פלא, כי פה ושם נמצאו הדברים סוטים בניסוחם, ולעתים אף בתוכנם, מן המקור שממנו השתלשלו. כך נוצרו משפטי-הזוהר המוקשים, הסותרים את דברי התלמודים או סוטים ממסקנותיהם. המפורסמים בין אלה הם קביעת גודלו של השיער שייראה מחוץ לתפילין פחות מכשעורה כדי שלא יקבל טומאה,⁶⁸ איסור שחיטה של הכוהן בהקרבת הקרבנות,⁶⁹ פסילת כוהן שאינו נשוי לעבודה⁷⁰ ופטורו של עבד עברי מן המצוות.⁷¹ ודאי שאיש מגדולי ההלכה לא היה עלול לטעות בכגון זה אפילו במצב של ניס-ולא-נים. מעשה לא נתפלא על מפרשיו המסורתיים של הזוהר שקבעו את מקומו בין אלה, אם ניסו להצילו מסטיותו מן הסוג הזה והשלימו עם תירוצים דחוקים ומעושים אפילו לפי שיטת הלימוד והפפול הישנים.⁷²

אנו, שדרך פרשנות זו חסומה בפנינו, על-כורחנו נסיק מסקנה על שיעור קומתו ההלכית של בעל הזוהר, שיעור קומה של מי שענייני הלכה שגורים על-פיו, אך בירור הדברים על דיוקם אינו ממידתו ועניינו. מושגי ההלכה ומשפטיה מובלעים על-ידי הזוהר בהרצאה הדרשנית,

68 על קביעה זו תמחו המפרשים, שכן השיעור של שעורה נאמר בעצם, ולא בשיער; עיין ניצוצי הזוהר, פקודי, רלו ע"ב, אות א.

69 זוהר, פרשת נשא, ח"ג, קכד ע"א; ועיין ניצוצי הזוהר, אות ו. בכך הקדים את הזוהר מקובל אחר, ר' עזרא מגרונה בפירוש שיר השירים שלו; ראה כתבי רמב"ן (לעיל, הערה 5), ב, עמ' תקלא. וכבר העיר א' גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל, עמ' 59, שייתכן שהזוהר הושפע ממקור זה. אולם אין בכך, כמובן, יישוב לתמיהה מבחינה הלכית.

70 ראה לעיל, הערה 53; זוהר, ח"ג, ה ע"ב; ניצוצי זוהר, אות ג. הרב מרגליות מוצא כאן יישוב לזוהר מדברי המגן אברהם המצוין על-ידיו, אך מגן אברהם עצמו מסיק את הדין רק מדברי הזוהר.

71 זוהר, ח"ג, קח ע"א; וראה ניצוצי זוהר, אות ח. הלכה תמוהה נמצאת ברעיא מהימנא, זוהר, ח"ב, קט ע"ב, 'שבועה לא חלה אלא על דבר שיש בו ממש, נדר חל אפילו על דבר שאין בו ממש' — ממש היפוכם של דברי הגמרא נדרים יג ע"ב; וראה ניצוצי זוהר, אות יד. לדעתי, טעות זו נוצרה בחילוף דברי הגמרא שם בעניין חלותם של נדר ושבועה על דבר מצווה, עניין שהעסיק את המקובלים הרבה; ראה מאמרי (לעיל, הערה 1), עמ' 163–165.

72 די לעיין בדברי המפרשים המובאים ב'שערי זהר' לר' מרגליות לנדרים יג ע"ב (ראה ההערה שלפני זו) כדי להיווכח, כי אכן כן הדבר.

שבמסגרתה הם בחינת משל שאינו אלא טפל לנמשל. כשהמשל לקוח מתחום המוכר והידוע, כגון הדינים הנהוגים בחיי יום-יום, אין סכנה של הסחת-דעת מדיוקם של הדינים. אילו כתב הזוהר, כי שחיטת חולין כשרה במי שההלכה קובעת שהיא אסורה או היה פוטר נשים ממצוות שהן חייבות בהן לפי ההלכה, לא יכולנו לתלות את סטייתו בהסחת-הדעת. אולם כשהמדובר בשחיטת כוהן בבית-המקדש או בחיוב המצוות של עבד עברי וכדומה, אין הדיוק נכפה על הכותב ממעשה בכל יום, ואין הטעות בו מן התימה, אלא-אם-כן תולים במי שאמר גדולה שספק אם הוא עצמו ביקש להתגרר בה.