

רוחניות ורוח

מאת יהודה ליבס

טקסט וקבלה

בניגוד להצעה ללמד רוחניות באקדמיה, דרכי שלי, שאינני מטיף לה אלא מתארה בלבד, היא לימוד בעל משמעות רוחנית. שנים רבות מלמד אני מחשבת ישראל באוניברסיטה העברית, בראש בראשונה ספר הזוהר. עובדה זו איננה מקרית ולא נטולת משמעות רוחנית. משעה שהזדמן לי ספר זה לראשונה, אינני יכול עוד להניחו. אהבה זו, שאותה מבקש אני להקנות גם לתלמידים, מתעצמת ככל שמתקרבים אנו יותר להבנת הזוהר, ודווקא בדרך של לימוד היסטורי וטקסטואלי, השם לו למטרה להתקרב ככל האפשר להבנת עולמו, מקורותיו ודרכו של הספר.

כידוע, הלימוד הטקסטואלי משמש מטרה לחיצי ביקורת, ואין באפשרותו, אכן, לספק הבנה מושלמת. עם זאת זו עדיין דרך המלך, דרכו העיקרית של כל מבקש זוהר. הזוהר עצמו מציע דרך זו, בעצם היותו טקסט ארוך ומלא אינפורמציה, בעל איכויות ספרותיות מעולות, שנכתב מסתמא לשם קריאה ולימוד, שהם הרי המטרה של כל ספרות, ובכללה גם ספרות הקבלה העצומה. אומנם, שלא כמו דור החוקרים הקודם שנתן את מעייניו דווקא לתיאוריות העיוניות המוצגות בטקסטים, אני ביקשתי לשים דגש גם על אספקטים אחרים שעולים מתוך דברי המקובלים, ומבטאים את רוחניותם ודתיותם, כגון דרכי ההכרה המיסטית, האינטרס הדתי, מעמד המורה והתודעה העצמית, כפי שאף שטחתי במאמר מתודולוגי שכתבתי לפני כחמש עשרה שנה, שכותרתו "כיוונים חדשים בחקר הקבלה"¹, אך גם את האספקטים הנוספים של הרוחניות הקבלית לומד אני מתוך הטקסט.

אומנם ברור לי שיש בקבלה גם מימדים נוספים שאינם יכולים לבוא לידי ביטוי מלא בלימוד טקסטואלי, אך מתמיהה היא הצגתן של טכניקות מיסטיות בנות העולם המודרני או המזרח הרחוק, כאילו הן אותנטיות יותר מדרך זו, המתקרבת ככל האפשר את ה- *ipsissima verba*, אל מלותיהם של המקובלים עצמם. יתר על כן. לפי הרגשה סובייקטיבית הדרך הטקסטואלית אינה נכשלת גם במבחן התוצאה. פה ושם חש אני בלימודי את זוהרי ההבנה,

* הרצאה שנישאה במכון ון ליר, ג בסיוון תשס"ו, ביום עיון שהוקדש לפולמוס לימודי הרוחניות באקדמיה.
¹ פעמים 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 150-170.

ולעתים, בזאת אודה במבוכה מסוימת, אף נפתה אני לחזור על ההצהרה שראיתי פעם כמדומני בשם ר' ברוך ממז'יבוז': "שמעון בר יוחאי, אני מכיר אותך ואתה מכיר אותי".

הצהרה זו נאמרה כמובן בלשון גוזמה. הלימוד הטקסטואלי, לא זו בלבד שכשלעצמו אין לו סוף ומיצוי, אף איננו הדרך היחידה להבנת הקבלה. הקבלה יודעת גם דרכים אחרות, ובראש וראשונה אלה שמהם נגזר שמה, שעניינו קבלת מסורת סודית מפה לפה ואף גילויים ממרום. ועם זאת רובה הגדול של ספרות הקבלה נכתבה דווקא בדרך של לימוד טקסטים ופירושים, ובראש וראשונה כפרשנות לספר הזוהר. כך עולה בבירור מתוך אופיה של ספרות זו עצמה, כגון מתוך השיקולים הפרשניים ששוטח לפנינו המקובל, ואולי אפילו מתוך ההסתייגויות מדרך זו הפזורות בספרות הקבלה, הכוללות אזהרות כנגד מי שמעיין בלי הכנה מתאימה. אפילו הגילויים ממרום כרוכים לעתים קרובות בלימוד טקסטואלי, ויורדים אל ראש המקובל דווקא בעקבות הלימוד וכתוצאה ממנו, כפי שאפשר ללמוד למשל מתיאורי החוויות המיסטיות של הרמ"ק והאר"י.

הלימוד הטקסטואלי הוא אפוא דרך אותנטית, גדולה ורחבה, והלוואי שיהיה סיפק בידי לעסוק בו מתוך הרחבת רוח. אסתפק בדרך זו מפני שאינני רואה שהדרכים האחרות באמת פתוחות בפני. אומנם דומה שמצויים גם היום מקובלים בעלי מסורת אמתית, כגון אנשי ישיבת בית אל וצאצאיה, אך קשה לאדם כמוני להיבנות ממסורתם, גם אם יעלה בידי לקבל מהם אינפורמציה (משימה קשה כשלעצמה). גרשם שלום מספר, שמקובל כזה הסכים פעם ללמדו, אך זאת בתנאי, ששלום לא הסכים לקבלו: לא לשאול שאלות.² בועז הוס, חברי, כתב לאחרונה באופן ביקורתי על עמדתו זו של שלום,³ אך אני מתייחס אליה בהבנה ובחיוב: ככל שמבקש אני להתקרב לדרך הלימוד הקבלית המסורתית, אינני יכול לוותר לפחות על כלל אחד מכללי המשחק של המחקר האקדמי, גם אם הוא מנוגד במקצת לרוח הקבלה: הוא הכלל האומר שאין דבר שאיננו "עומד לשאלה" (אם לנקוט בפרפראזה על לשון הזוהר⁴). אף על פי שנכון וצריך להיוועץ בחכמים ומבינים, לעולם אין לקבל מראש את סמכותו האישית של בשר ודם, לא רב ולא פרופסור.

² גרשם שלום, דברים בגו, עם עובד תשל"ה, עמ' 45.

³ בועז הוס, "לא לשאול כל שאלות: גרשם שלום וחקר המיסטיקה היהודית בת זמננו", פעמים 94-95 (תשס"ג), עמ' 57-72.

⁴ "קיימא לשאלתא". זוהר ח"א, ל ע"א.

סטודנט ומקובל

לא אשלול על הסף את האפשרות ללמוד ממקובלים בעלי מסורת, ובעיקר אודות הטכניקות המיסטיות, כלומר איך מתבצעים למעשה כוונות התפילה והייחודים. אך אין להתעלם גם מן הבעייתיות הכרוכה בכך. כוונות וייחודים אינם תהליכים פסיכולוגיים גרידא. בנויים הם על השקפה תיאוסופית, קוסמולוגית וקוסמוגונית, והיא שנותנת להם את תוקפם, לפי הקבלה. ביצוע של טכניקות בלי לקבל את השקפת העולם שביסודן תגרע מהן את נשמתן, ויותר משתהיה בכך התייחסות אמפאית ומכבדת כלפי הקבלה והמקובלים, תשתמע מכאן שלילה של ההשקפה הקבלית, ויחס פטרוניסטי ומזלזל. מאידך גיסא, הסתמכות פשוטה על האונטולוגיה שביסוד הכוונות והייחודים הקבליים אינה מסורה למי ששורש נשמתו מכתוב לו דווקא את הגישה המחקרית-היסטורית, כי בכך, דומני, מוסט העיון מתחום מדעי הרוח ומיטשטש המרחק המאפשר לדון בקבלה גם באופן השוואתי, כחלק מתולדות רוח האדם, כתופעה שעם ייחודה הסגולי מצויה היא גם במישור אחד עם תופעות דתיות אחרות.

חוסר הזדהות אין פירושו ניכור. מי שאינו אוהב קבלה לא יוכל להיות לחוקרה, ולא כל שכן מי שרגש דתי זר בעיניו. גם אחרי שלושים שנה של מחקר על מקום דמות רשב"י ביהדות, חוויית ל"ג בעומר במירון עשויה להוסיף עוד תובנה, כפי שנוכחתי לדעת אך לאחרונה. נוסף על כך, הקבלה, בהיותה פירוש ליהדות, נזקקת גם לתנ"ך ולתלמוד, לתפילה, לדין ולמנהג, וקשה להקנות התמצאות בכך באמצעים אקדמאיים בלבד.

אף יפים בעיני הקשרים בין עולם המקובלים ועולם החוקרים. מגעים כאלה, ישירים או עקיפים, אכן קיימים ואף מתרחבים בשנים האחרונות, כשמקובלים חשובים, כדוגמת ר' יעקב משה הלל ראש ישיבת אהבת שלום, עוסקים גם במחקר היסטורי פילולוגי מעולה של תורת הקבלה. מחקר זה, הנתון אומנם במסגרת ובהגבלות מסוימות שאי אפשר לקבלן באוניברסיטה, ניזון גם ממחקריהם של חוקרים אוניברסיטאיים ואלה בתורם נהנים ממנו. כמו כן, בעולם הישיבות הקבליות בתקופתנו עולה ופורחת, בצד יצירה קבלית מקורית וענפה, גם הדפסה וההדרה של טקסטים עתיקים. פעילות זו רבה היא בכמות מאחותה המתאכסנת במוסדות אקדמאיים, ואיננה נופלת ממנה גם באיכות ודיוק וחשיבות היסטורית. עתה מודפסים בישיבות גם טקסטים שבעבר עניינו בעיקר את החוקרים, ואף כאלה שנחשבו בעולם החרדי כבעייתיים, והתייחסו אליהם או בחשד ובביקורת, או בהסתרה והעלמה. כוונתי למשל לספרי ר' אברהם אבולעפיה, לספר חמדת ימים, לכתבים הזוהריים של הרמח"ל ולכתבי ר' מנחם

מנדל משקלוב. במקביל להדפסתם מופצים כתבים אלה מיד גם במאגרי מידע עם תוכנות מצוינות כגון בתקליטור התורני DBS.

ניו אייג' וקבלה

כל זאת אומר אני בנוגע למקובלים מסורתיים, אותם העומדים במידת מה במסורת אותנטית רצופה עם מקורות הקבלה הקלאסית, מימות גורי האר"י הקדוש. אם יש בעייתיות בלימוד טכניקות מיסטיות מפיהם של אלה, עוד הרבה פחות אסכים להיזקק לאופנת הניו-איג', המבודדת את התופעות המיסטיות מקרקע גידולן התרבותי. כך אפשר אומנם להרבות בתלמידים, שקל לפתותם על ידי לימוד מועט וחוויות מרובות, אך במחיר כבד של שטחיות ועם-הארצות.

אומנם בדרך זו יכול אולי התלמיד להתנסות גם בגילויי מיסטיקה מעניינים כשלעצמם, ואולי ימצאו אף תלמידים שיתעמקו במידת מה בתרבויות הרקע, אך גם כך לא אמליץ על רוחניות מודרנית זו כדרך ללימוד הקבלה, שנחשבת כאן אך לעוד סוג של מיסטיקה, אותו מצרך מבוקש שניתן להשיגו גם באריות רבות אחרות. האופי היהודי של הקבלה נתפס אצל אספני הרוחניות כמין גיוון וייחוד של התופעה המיסטית הבסיסית, שאותה יש ללמוד בראש ובראשונה מבעלי השמועה העיקריים, גורואים ויוגים יוצאי הודו.

אך לטעמי היחס הנכון אל המיסטיקה היהודית הוא *sui generis* (כלומר כקובעת סוג לעצמה). אינני מאושר אף מעצם הצירוף "מיסטיקה יהודית", גם אם בצירוף זה נקט מורי הגדול גרשם שלום ז"ל,⁵ ואעדיף תחתיו את הצירוף "יהדות מיסטית" (זאת במידה שנבחר בכלל להשתמש במלה הגזורה ממיסטיקה כדי לאפיין את הקבלה, בחירה שבעיני אינה מאוד מוצלחת). הקבלה היא אינטרפרטציה מיסטית של הדת היהודית, כלומר סוג של יהדות, והרוצה ללמוד קבלה יפנה קודם אל היהדות ורק משם אל המיסטיקה.

לפיכך מסתייג אני משימוש בטכניקות מיסטיות מיובאות או בריטואלים חדשים בלימוד הקבלה הקלאסית באוניברסיטה. אפשר אולי ליהנות מזמרת שתטעים בקולה את המהות המיסטית של הצרי או הסגול, אך אין להציג זאת כהמשך דרכם של חכמי האמת. אינני מאמין

⁵ כגון בשם ספרו: Major Trends in Jewish Mysticism

שאלה היו מקבלים זאת בברכה כקבלה אותנטית, וחוששני שאולי היו מוצאים בכך גם שמץ עבודה זרה וזאת אולי אף עם קורטוב של גילוי עריות.

דתות זרות וקבלה

כלליות העיון האקדמי מחייבת אומנם ללמוד את הקבלה לא רק כשהיא לעצמה, אלא גם לספק לה את הרקע המתאים בתרבות העולם. אך לשם כך הייתי ממליץ יותר על לימוד הנצרות והאסלאם, שזיקה עמוקה להן עם היהדות, ולא על דתות הודו הרחוקה, כי בניגוד לדעה שהפכה למקובלת, ובמיוחד באמריקה, אין כל קרבה בין יהודה לבודהא. לאל היהודי פנים אישיות, המופנות אל בני האדם, ובמיוחד אל עם ישראל, באהבה, בזעם ובקנאה, ולפנים אלה נוכחות חזקה ביותר גם בקבלה, המוסיפה להציגן ולהתעמק בפרטיהן. איני יכול להעלות על דעתי עבודה שהיא זרה יותר מאותה שמתבטאת בפסלי הבודהא, המציגים דמות גדולה, שיושבת שקועה במדיטאציה, כשהיא מתרכזת בטבורה, ומחייכת לתוכה פנימה חיוך שמבטל לחלוטין את המציאות החיצונית, ובכלל זאת את עצם מציאותו של הצופה המתבונן בה.

הזיקה בין היהדות והנצרות גדולה מזיקת היהדות והאסלאם. הרי הנצרות מוצאה מן היהדות, ועיקרה פרשנות חדשה של כתבי הקודש היהודיים. היחסים הסבוכים בין שתי הדתות הולידו גם קבלה נוצרית, שהיא אומנם מעניינת וראויה לעיונו של חוקר הקבלה. אך עיון כזה לא יחליש את אופיה הלאומי של הקבלה היהודית, אדרבא, יסוד זה יובלט עוד יותר על דרך הניגוד.

גם לאסלאם זיקה עמוקה אל היהדות. בראשיתו צמח הוא בהשפעה חזקה מדת זו, ובתולדותיו השפיע הרבה על היהדות שהתפתחה "תחת חסותו". גם על הקבלה השפיע האסלאם, במיוחד הזרמים הצופיים שבו, ועל חוקר קבלה, כמו על כל חוקר יהדות ואף כל משכיל ישראלי, ללמוד היטב את השפה והתרבות הערבית. עם זאת אין גם להפריז בהדגשת הקרבה בין הקבלה לבין מקבילותיה הערביות, יותר ממה שעולה מן הממצאים. כך אומר אני מפני שהפרזה כזאת נפוצה היום מטעמים אידיאולוגיים, או בשירותה של קנטרנות עדתית, או בצו האופנה האנטי ציונית הרווחת גם באוניברסיטאות שלנו. המקובלים הקלאסיים רחוקים ברובם מאהבת האסלאם, ולעתים מסתייגים הם ממנו אף יותר מאשר מן הנצרות.

יחס המקובלים אל האסלאם

כך למדים אנו למשל מדברי המקובל המפורסם רבנו בחיי בן אשר, הכותב בספרד הנוצרית, במאה השלוש עשרה. אז החלו אומנם הרדיפות שעתידות להגיע לשיאן בשנים קנ"א ורנ"ב, ובכל זאת לרבנו בחיי אין כל זיכרון רומנטי בדבר "תור הזהב" של יהודי ספרד בצל האסלאם. ובפירושו לתורה, כשהוא מגיע לתיאור אברהם גירוש ישמעאל, אפילו את המים והלחם שמועיל אברהם לשים על שכם הגר (בראשית כא, יד) דורש הוא לגנאי, לפי הפסוק (משלי כה, כא-כב) "אם רעב שנאך האכלהו לחם ואם צמא השקהו מים. כי גחלים אתה חתה על ראשו וה' ישלם לך", וזאת מפני שאברהם "ראה במראה הנבואה שעתידין בניו להשתעבד תחת ידי ישמעאל, וכי ישנאו אותם שנאה גדולה שאין אומה בעולם שיהיו שונאים לישראל כבני ישמעאל".⁶

כיוצא בכך מצינו בזוהר שדורש "ושפחה כי תירש גבירתה" (משלי ל, כג) דא הגר דאולידת לישמעאל [= שילדה את ישמעאל] שעשה כמה רעות לישראל ושלט בהם ועינה אותם בכל מיני ענויין וגזר עליהם כמה שמדות ועד היום הם שולטים עליהם ואינם מניחים להם לעמוד בדתם⁷ ואין לך גלות קשה לישראל כמו גלות ישמעאל".⁸ החלק העברי של מובאה זו מצוי אומנם רק באחד משני הדפוסים הראשונים של הזוהר,⁹ אך אין צורך להסיק מכאן שמדובר בהוספה, כי אפשר שלפני הדפוס האחר היה כתב יד שנכתב וצונזר תחת שלטון מוסלמי. גם מלשון הקטע אין להביא ראיה,¹⁰ שכן בפרשת שמות בזוהר שתי הלשונות משמשות בערבוביה.¹¹

כאן עשויים אנו להתעניין במיוחד בדעתו של ר' יצחק דמן עכו, המקובל המצוי בתרבות הערבית, שהכניס הרבה מן המיסטיקה הצופית לתוך עולם הקבלה הספרדית, שכך אפיין את הניגוד בין הנוצרים, בני עשו, לבין בני ישמעאל:

⁶ השהו פרקי דר' אליעזר פרק לב: "ולמה נקרא שמו ישמעאל, שעתיד הקב"ה לשמוע בקול נאקת העם ממה שעתידין בני ישמעאל לעשות".

⁷ בכ"י "בדעתם".

⁸ זוהר ח"ב, יז ע"א. שייך אולי למדרש הנעלם. (מן הלשון העברית של קטע זה אין ראיה שלפנינו תוספת, כדעתו של בעל ניצוצי זוהר, כי עירוב כזה של עברית וארמית אופייני לפרשת שמות בזוהר).

⁹ הוא מצוי בדפוס קרימונה אף לא בדפוס מנטובה. שני הדפוסים נדפסו בשנים שי"ח-ש"ך. בכתבי היד העתיקים של הזוהר מופיע הקטע בשלמותו, כפי שהוברר לי ממחקרה של מרוז דלהלן.

¹⁰ ראה בעל ניצוצי זוהר על אתר: "הסגנון בלה"ק [= בלשון הקודש] מוכיח שזו הוספה. וע' שבת יא א' תחת ישמעאל ולא תחת נכרי".

¹¹ מחקר מפורש על ערבוביה זו, מאת ד"ר רונית מרוז, עתיד להתפרסם בקרוב.

כי שלום סודו עשו [= 'שלום' בגימטריה 'עשו'] שכן בני ישמעאל עם שונא שלום אמנם בני עשו אוהבי שלום. כי בארץ ישמעאל אם יאמר יהודי לישמעאלי סלאם עליכום שר"ל [= שרצונו לומר] שלום עליכם, מתחייב בנפשו כי יפול עמהם בצער ובסכנה גדולה, ואם יתן יהודי שלום לבני עשו ישמחו בו ויכבדוהו.¹²

כזאת מצאתי גם בקבלת האר"י, שצמחה תחת שלטון מוסלמי, אחרי המשבר של גירוש מספרד הנוצרית, אותו משבר שלפי התיאוריה המפורסמת של גרשם שלום צריך היה לעמוד ביסוד היווצרותה של קבלה זו.¹³ ר' ישראל סרוק, אחד מגדולי המקובלים, נדחק לייחס לישמעאל מעלה קשה ביותר בקרב הקליפות, למרות ההיגיון הקבלי-מדרשי הקובע את מקומו של ישמעאל בן אברהם בצד ימין, צד החסד. וכך כותב סרוק בפירושו על שירי השבת של האר"י, על החרוז "צווחין אף עקתין בטילין ושבתין":

כבר ידעת שעניין הצווחה הוא הס"א¹⁴ של עשו¹⁵ ... "אף עקתין" על ישמעאל קאי שהוא קליפה של ימין שהוא מהגר שהיתה צרה לשרה ותרגום צרה עקתא... ולזה הקליפות של ימין הוא יותר קשה מהשמאל שהיא מוכפלת, ע"ז אחז"ל [= על זה אמרו חכמינו זכרונם לברכה] תחת אדום ולא תחת ישמעאל.¹⁶ וא"ת [= ואם תאמר] זה הדבר נראה¹⁷ להפך אדרבא הקליפה של ימין תהיה ממותקות (!) מהקליפה של שמאל, שתי תשובות בדבר זה... כמש"ה [= כמו שאמר הכתוב, תהלים צא, ז] יפוך מצדך אלף וג' [ורבכה מימינך]. ע"י שהשונא ואויב נק' [רא] ישמעאל ושלא נק' כן עשו¹⁸... אפי' במוחש תראה שהשנאה ששונאים הישמעאלים לישראל הוא דבר שלא ישוער ולא יסופר כמו שראיתי בגזירות קשות שהיו במלכות ישמעאלים דהיינו אנשי קדרים וה' היטב לנו שהוליקה עם אדום מחוברים יחד כדי שלא תהיה לנו שונאים כ"כ.¹⁹

¹² יצחק דמן עכו, אוצר החיים, כתב-יד מוסקבה גינצבורג 775 (פוטוסטאט אוסף שלום 218). דף קנד ע"ב, ושם מביא המחבר דוגמאות להוכחת דעתו על תכונתם זו של בני עשו וישמעאל. וראה Eitan P. Fishbne, *As Light Before Dawn*, Stanford 2009, pp. 43-45.

¹³ על תולדותיה של תיאוריה זו, וביקורת נוקבת עליה, ראה משה אידל, "ה'צמצום' בקבלה ובמחקר", בתוך קבלת האר"י (בעריכת רחל אליאור ויהודה ליבס, ירושלים תשנ"ב (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י), עמ' 59-112.

¹⁴ = הסטרא אחרא. אך אולי צריך להיות הס"מ, כלומר סמאל, הידוע כשרו של עשו.

¹⁵ בנוסח פירוש השירים (שנדפס עם שער הייחודים וצדיק יסוד עולם, לבוב תרט"ו), דף נד טור ג: "ענין". וספק אם טעות היא או העלמה מבפני הצנזורה.

¹⁶ ראה דב ספטימוס, "תחת אדום ולא תחת ישמעאל" גלגולו של מאמר, ציון מז, ב (תשמ"ב), עמ' 103-111.

¹⁷ כך בנוסח וורשא תרמ"ב. ובנוסחאות הקודמות "נאמר".

¹⁸ "ע"י – עשו", חסר בנוסח הפירוש שנדפס עם שער הייחודים (דלעיל).

¹⁹ נעים זמירות ישראל, לבוב תקנ"ד (הוא הדפוס הראשון), ובשינויים קטנים מאוד גם בלבוב תקנ"ט (כ"כ שבסוף המשפט הוא מדפוס זה, ובדפוס ראשון: ע"כ). המשפט האחרון מובא בנוסח אחר בדפוס ווארשא תרמ"ב (בספר חבל נביאים): "ואפילו במופת תראה שהשנאה ששונאים הישמעאלים את ישראל הוא דבר שלא יסופר כמו שנודע במצרים דבר זה. וכמו שראיתי באמת בגזרות קשות שהיו במלכות של ישמעאלים דהיינו הקדרים וה' היטב לנו שהמליכם עם אדום מחוברים יחד כדי שלא יהיו כ"כ שונאים לנו".

אך חלילה גם להפוך את הקבלה לכלי בשימוש אידאולוגי של שנאת האסלאם. מקובל לוריאיני חשוב לא פחות, ר' מאיר פופרש, חולק על כך. גם מקובל זה פירש את שירי האר"י, ובחרוז זה הביא את דעת סרוק הנ"ל, והוסיף: "ואני אומר להפך, כי צווחה מצד ישמעאל היא קליפה ממותקת ומילה בבשרו, ובימין לא יש רק צווחה בעלמא, אף עקתיך עשו שמאל".²⁰

דיונו של הזוהר במעלת ישמעאל ומילתו ממחיש מאוד עד כמה ספר זה אינו מוסר עצמו לכל אידיאולוגיה. מצד אחד קובע הזוהר שמעלת ישמעאל גבוהה ממעלת גרי הצדק בהיותו בנו הקדוש של הקב"ה (ר' אברהם גלנטי, ממקובלי צפת, טורח להבהיר שכוונת הזוהר כאן רק על ישמעאל עצמו ולא על האומה שמזרעו²¹), אך באותו עמוד קובע הזוהר גם שישמעאל אינו אוהז כישראל בפני האל העליונות והמאירות, עם שהוא שולט על כל "הפנים של שאר עמים", כלומר שרי האומות הנחשבים לפניו רחוקים והתחתונים של הקב"ה (ח"ב, פז ע"א). קביעה זו מופיעה כדרש על הפסוק שנאמר על ישמעאל (בראשית טז, יב) "והוא יהיה פרא אדם... ועל פני כל אחיו ישכן". מכאן לומד הזוהר גם שאין ישמעאל "אדם ממש" כישראל אלא רק "פרא אדם", מי שאין בו אלא תחילת בחינת אדם ("שירותא דאדם") כי לא קיבל עליו שאר מצוות (ח"ב, פז ע"א), ואף מילתו פגומה שכן חסרה את בחינת הפריעה.²² ובמקום אחר (ח"ב, לב ע"א) בוכה הזוהר ומקונן על אותו יום בו נולד ישמעאל ונימול, וקובע שהקב"ה מיהר ונתן לבני ישמעאל את שכר ברית המילה כדי להרחיקם מ"דבקותא דלעילא", כלומר מדבקות בקב"ה. שכר זה הוא שליטתם הזמנית בארץ ישראל, בשעה שהיא ריקנית מכל, בדומה לחיסרון שבמילתם.

ובדפוס עם שער הייחודים (הנזכר לעיל), הנוסח הוא כדלקמן: "ואפי' במחושות תראה שהשנאה ששונאים הישמעאלים לישראלים הוא הדבר שלא ישוער ולא יסופר כמו שנודע זה במצרים וכמה זה שראית גזירות קשות שהיה בזמן שהיה המלכות לישמעאלים קדרים, פל' אנשים קדרים, וה' היטיב שהמליכם עם אדום מחוברים כדי שלא יהיה כל כך שונאי לנו". המלים האחרונות מציינות אולי לטוב יחסי את השלטון של האימפריה העותומאנית, שאינם ערבים ("קדרים". לדעת חברי פרופ' חגי בן שמאי כינוי זה מצייין את הממלוכים) במוצאם (הכינוי "ישמעאלים" מצייין את המוסלמים כולם), ומפני שבשלטונם מעורבים גם נוצרים. בכך אולי הכוונה למעורבות הצרפתית באימפריה העותומאנית מאז הברית בימי פרנצ'יס (פרנסואה) הראשון מלך צרפת, ואולי בגלל האלמנט הנוצרי הגדול שנשאר בשטחים שנכבשו על ידי התורכים.
²⁰ שבה אמרי חן, ירושלים תשמ"ז, עמ' לז (בספר זה נדפסו בטורים מקבילים פירושו של סרוק, במהדורה מתוקנת, ופירושו של פופרש).

²¹ דברי גלנטי הובאו אצל בספרו של ר' אברהם אזולאי, אור החמה, פרמישלא תרנ"ז, ח"ב דף קג טור א.
²² כך אפשר להסיק מזהר ח"ג, קסג ע"ב, שלפיו אברהם לא נצטווה על הפריעה, וכן מן הקביעה בזהר ח"ב, לב ע"א, שישמעאל לא נימול כראוי, וכן ממקבילות רבות בחוג הזוהר, המפרשות "פרא אדם" על העדר הפריעה. ראה: Ronald C. Kiener, "The Image of Islam in the Zohar", בתוך ספר הזוהר ודורו (בעריכת יוסף דן), ירושלים תשמט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), חלק לוועזי, עמ' 43-65.

אידיאולוגיה וקבלה

אכן, עירוב של אופנות בהוראת הקבלה כרוך גם בהשלטת אידיאולוגיות מודרניות על מחקרה, כגון מרכסיזם, (אנטי-) אוריינטליזם, והיום בעיקר פמיניזם, מה שלמיטב הכרתי הורס בשיטתיות כל לימוד ומחקר. במקום לנסות ולהבין מה באמת אומר הטקסט, בניסיון של קרבה מכסימאלית אל הקשרו המקורי ואל עולמו של הכותב, עסוקים היום החוקרים (והחוקרות) בהמצאה של קולות חתרניים, ואף בדברי תוכחה ומוסר כנגד הטקסט העתיק שמעז להשמיע דברים בלתי ערבים מבחינת התקינות הפוליטית, השלטת בעולם של היום, שבימיו עדיין לא בא לעולם. ללמוד את הטקסט מציע אני, ולא לנסות ללמדו מה היה עליו לומר.

ולא. אין בי אמונה תמימה באובייקטיביות; ואף בעבר לא היתה כזאת לא לי ולא למורי. המודעות לסובייקטיביות של המחקר לא נולדה עם הפוסט-מודרניזם, שגם הוא דינו כמו רוב האידיאולוגיות, שיותר משהן מחדשות בהווה, ממציאות הן עבר שלא היה מעולם, וצובעות אותו בצבע אחיד, שיבליט את הגוון ההפוך שאותו נושאות הן. אובייקטיביות בעיני איננה מצב קיים אלא שאיפה וניסיון להתקרב ככל האפשר אל העולם הנחקר. אובייקטיביות כזאת, לדעת גרשם שלום, היא הדתיות המסורה לחוקר בימינו.²³

ועוד רז אחד לכם אתוודה: אינני פוסט-ציוני. אמנם מאז גירוש קטיף נוכח אני לדעת שאני אולי קצת פוסט-ישראלי, אך דווקא לאור זה צף לדעתי ועולה הצורך בניסיון מחודש של תחיית העם והתחברותו עם הארץ, ועם הדת והמורשת. אך עם זאת טעות היא בידי מי שיטען שהאידיאולוגיה הציונית עומדת ביסוד ההשקפה המחקרית על האופי הלאומי של הקבלה. תורת הגאולה וייחודו של עם ישראל מצויים אכן בהדגשה בלב מחשבת הקבלה הקלאסית, וקולם שם אינו חתרני ואינו מודחק ואינו מפוברק. בניגוד למקובל במחקר המיסטיקה המבוסס על דתות אחרות, בקבלה היהודית אין המיסטיקה, כלומר דבקותו של היחיד באלהות, יסוד מנוגד לא לקולקטיב ולא למציאות ההיסטורית. אדרבא, לפי מקורות קבליים עיקריים כמו הזוהר והאר"י, גם בדבקותו פועל המקובל כחלק מעם ישראל ואף למענו.

²³ שלום, שם, עמ' 397.

סוציולוגיה ואהבה

לאובייקטיביות שלי יש גם סייג נוסף: אינני חוקר כל דבר. כך הוא אומנם גם בהכרח: לו רציתי לחקור את כל מה שנופל תחת הגדרת הקבלה לא היה עולה הדבר בידי, כי המוגבלות האנושית מחייבת את הבחירה, ובחירה זו, מודה אני, איננה אובייקטיבית. מתוך אוצרה של ספרות הקבלה בורר אני דווקא את מה שמתאים לשורש נשמתי. דין הניין לי וית דין לא הניין לי. יש דברים שאותם אוהב אני יותר מדברים אחרים ואף מעריך כחשובים ונעלים יותר. כפי שחוקר הפילוסופיה מעביר ביקורתו על החומר הנלמד, כך גם אני. תחום הקבלה אומנם אינו מכפיף עצמו לביקורת התבונה, אבל בכל זאת יש קריטריונים שאפשר לקבוע לפיהם את ערכה של יצירה קבלית. היצירות החשובות בעיני הן אלה שאינן שוברות את הפרדוקס הדיאלקטי שבין שמרנות וחדשנות, והיצירתיות המסחררת שלהן מעוגנת בעבר ומתאימה לרוח המיתוס היהודי.

בקריטריון זה דומה שקולע אני בדרך כלל גם לטעמו של שר האומה, כי יצירות כאלה, ובראשן ספר הזוהר וכתבי האר"י, הן שהפכו למרכזיות ורבות השפעה בתולדות הקבלה, וכך בסובייקטיביות מתערב גם יסוד אובייקטיבי. אך לא בכל מקרה עולה הדבר בידי. כך, למשל, לא הצלחתי להתחבר עם כתבי ר' יהודה אשלג, פרשן הזוהר והמקובל המפורסם שבחוגים קבליים מסוימים מתייחסים היום לפירושו, "הסולם", כאילו הוא חלק מן הזוהר עצמו. אני מתנצל על החוצפה, אבל למרות מאמצי החוזרים ונשנים מעולם לא הצלחתי להיעזר בסולמו כדי לפשוט לי מאמר זוהר מוקשה. לא בכל מקום בזוהר מוצא אני את היסודות שבעזרתם מבקש הוא להתיר כל קשה: עקרון שלושת הקווים ועיקרון המשפיע והמקבל.

אך עוד הרבה פחות מתחבר אני לכתבי מקובל כפיליפ ברג, המתיימר להמשיך את דרכו של בעל הסולם. דרכו של זה רחוקה מלבי, וקבלתו רחוקה מן הקבלה האהובה עלי. לא מקובל עלי הניסיון להרחיק את הקבלה מן היהדות, ואינני רואה במדונה, שמבחינות אחרות דווקא מוצאת חן רב בעיני, מושא מתאים בשבילי למחקר ולהוראה אוניברסיטאית בשיעורי קבלה. אף אני מסרב לעיתונאים המבקשים ממני להתראיין על מדונה, ואינני מוכן גם לספק להם בהקשר זה רקע כללי על הקבלה, ולעשות את רשב"י נוי למדונה.

אינני מתנגד, עם זאת, למי שחוקרים גם קבוצות כאלה. הרבה דרכים למחקר, איש איש וטעמו. קראתי בהנאה את מחקריו של בועז הוס על קבלת מדונה,²⁴ ואני מודה לו על חומר זה שהוא מעניין כשלעצמו, גם אם שייך הוא יותר לתחום הסוציולוגיה מאשר לתחום מדעי הרוח. כמובן גם בכך אין משום שלילה: אפשר לגשת לקבלה גם באופן סוציולוגי, וכך נוהגים חוקרים חשובים (כגון הפרופסור יורם בילון), אך לא דרכיהם דרכי. אני, הנמשך ליוצרים גדולים וליצירות של רוח האדם, מוצא בסוציולוגיה אך רקע הכרחי להבינם, ואילו הסוציולוג דרכו הפוכה, ובעיניו היוצרים, גדולים כקטנים, אינם אלא רקע וחומר להכללות.

אינני מסתייג מעצם מחקר הקבלה החדשה, כפי שעולה אולי מביקורתו של בועז הוס.²⁵ אני עסוק הרבה במקובלי המאה התשע עשרה (כתלמידי הגאון מווילנה ור' נחמן מברסלב), ואחד ממחקרי הראשונים עסק במקובל מן המאה העשרים (ר' אשר זליג מרגליות).²⁶ גם מקובלים אחרים במאה זו מעניינים ומעסיקים אותי, כגון הרב קוק ור' יהודה פתיה. נכון אולי לומר כאן גם משהו לזכרו של הרב יצחק כדורי, זקן המקובלים שהלך השנה לעולמו, שממנו למדתי גם על היחס הנכון של מקובל אמתי לתופעת מדונה: פעם ראיתי בכותרת של מעריב (או ידיעות) שמכריזים: הרב כדורי אומר הכול על מדונה. מיד קניתי את העיתון וראיתי שאכן כדבריהם כן הוא: לשאלת המראיין על מדונה השיב הרב: לא מכיר.

בדרכי זו נתון אני להתקפה משני כיוונים מנוגדים: גם מצד שוחרי הרוחניות, ההזדהות והרלוונטיות, וגם מצד מגיני הריחוק והאובייקטיביות המדעית. להפתעתי נוכח אני ששני ניגודים אלה, שנציגים שלהם אפשר אולי לזהות בשני תלמידי-חברי אברהם אלקיים ובוועז הוס, עשויים להתקרב זה לזה ביחס החיובי ללימודי הרוחניות העכשווית, ואולי גם בביקורת כלפי.

²⁴ בועז הוס, "למות ביום אחר", מדונה והקבלה הפוסט מודרנית", זמנים 91 (2005), עמ' 4-11.

²⁵ "לא לשאול כל שאלות", שם.

²⁶ "העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך א חוברת ג (תשמ"ב), עמ' 137-152.