

על זמן כמקום: השם והמקדש לחביבה פדיה*

מאת יהודה ליבס

הספר שלפנינו ראוי לעיון ולימוד רב, וזה לי החיבור השני שאני מייחד לו השנה. על נושאים שונים בספר פרסמתי כבר מאמר בעיתון, בשני המשכים,¹ אך כאן אוכל לומר גם משהו אישי וכללי על גישתה של חביבה לחקר היהדות, ועל היחס בין אובייקטיביות לבין קשר נפשי אל התופעה הנחקרת.

יש בין חבריי למקצוע מי שאומרים שקשר כזה פסול מכל וכול. חוקר איננו יכול להיות אובייקטיבי אם יש לו כלפי החומר הנידון גם זיקה חוץ-מחקרית, או אם הוא, חס ושלום, אוהב את מה שהוא עושה. לאחרונה אף שמעתי קולות שקוראים להוציא משום כך את מחקר מחשבת ישראל מידי היהודים.

אני מתנגד לגישה זו. אדרבא; לדעתי אין חוקר טוב בלי זיקה אישית אל מחקרו, ובלעדיה לא ירד עד חקר התופעה שניצבת לפניו. אף כדאי שזיקה זו תהיה דווקא חיובית. זאת נאלץ אני להוסיף, כי לאחרונה נוכחתי שיש חוקרים, שמטרתם היא דווקא לחשוף את קלונה של תרבות ישראל, ולהראות עד כמה היא רעה ומדכאת את הנשים ואת האחרים.

אך אין להמליץ גם על הגישה ההפוכה המבקשת להראות כמה היהדות היא טובה ויפה. התוצר של גישה זו, שגם היא עדיין נפוצה במקומותינו, איננו העמקה בנושא, אלא שעבודו אל הרצוי בעיני המחפש, ובדרך כלל אל הפוליטיקלי קורקט, שבשבילי העיסוק בכתבים העתיקים היא דווקא דרך המפלט ממנו.

עוד פחות יפה מזה היא גישתם של פוסט-מודרניסטים אחדים שמבקשים באצטלא אקדמית להרוס את התרבות מתוכה. מתוך ייאוש מאפשרות של אובייקטיביות, מחליפים דובריה של אידאולוגיה זו את בקשת האמת במטרה אידיאולוגית מודעת ומוצהרת. זוועה זו כלל אינה מתאזנת על ידי העיוות הנוסף, שלעמדתם הסובייקטיבית בוחרים הם דווקא בעמדת האויב.

* דברים שנאמרו באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים, ב אייר תשס"ב, בערב לכבוד ספרה של חביבה פדיה, *השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים*, מאגנס, ירושלים תשס"א.

¹ הארץ, מוסף תרבות וספרות. כג במרחשוון תשס"ב, ב14 טורים ג-ז; א כסלו תשס"ב, ב15 טורים א-ד.

בכתבי חביבה משתלבים היטב אובייקטיביות וזיקה נפשית. מעורבותה ומחויבותה כלפי היהדות והקבלה גורמות לה להעמיק יותר בחיפוש אחרי עצם הדבר (כמובן, מנקודת מבטה). וכך מחקריה הם רלוונטיים בלי להיות אידיאולוגיים.

רלוונטיות ואידאולוגיה אינן דומות זו לזו. חוקר אידיאולוגי משליט על העבר את השקפותיו על ההווה, אך מחקר רלוונטי עשוי אף לשנות את יחס החוקר אל עולמו מתוך התעמקות בעבר.

חביבה היא חוקרת מובהקת של העבר, ואף עברה לאחרונה ללמד בחוג להיסטוריה, אך ממחקרה עולים גם ממדים מטה-היסטוריים. כך גם בספר שלפנינו, שמבהיר היטב את הסוגיה הקשה של ראשית הקבלה לפי האקלים הרוחני ששרר בפרובנס ובספרד במאות השתים עשרה והשלוש עשרה, אך אגב כך מעלה תובנות עמוקות וכלליות. דומה אף שיש משום הקבלה בין דבריה של חביבה על ממד הזמן בעיני המקובלים לבין מקומו של הממד ההיסטורי במחקריה שלה, ויש גם משהו פנימי ואישי בקביעה השכיחה אצלה, שחויית הזמן כמקום מאפיינת את פסגת הניסיון הדתי,² שהיא בעיני תובנה חשובה לחקר היהדות, וכבר נזקקתי לה בניסיון להבין את סודו של ספר יצירה.³ המיסטיקאי היהודי, שלא כמקבילו בנצרות או בהודו, חוייתו אינה אינדיפרנטית להיסטוריה. יציאת מצרים ומעמד הר סיני, כמו מצבו של העם בהווה ותקוות הגאולה, מרכיבים יסודיים הם בחוויה הדתית היהודית, והמקובלים לא הזניחו יסודות אלה אלא עוד העניקו להם ממדים נוספים.

יסוד זה הובלט בכתבי גרשם שלום, שהוסיף לראות כמקובל בהיסטורי ובארצי את עיקר המשיחיות היהודית, גם זו הקבלית,⁴ על חשבונם של ממדים יותר רוחניים. תמונה זו אוזנה במקצת על ידי משה אידל, בספרו הגדול על המיסטיקאים המשיחיים,⁵ וגם על ידי

Haviva Pedaya, 'The Divinity as Place and Time and the Holy Place in Jewish Mysticism', *Sacred Place*, B.Z. Kedar & R. J. Z. Werblowski (eds.), The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1998, p. 101

³ יהודה ליבס, *תורת היצירה של ספר יצירה*, שוקן תשס"ב, עמ' 217.

⁴ גרשם שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', בספרו *דברים כגו*, עם עובד, תל-אביב תשל"ו, עמ' 155.

⁵ Moshe Idel, *Messianic Mystics*. Yale University Press, 1998

במאמרי המשיחיות השבתאית.⁶ אך עתה אפשר להעמיק עוד בניסוח הסינתזה שהתקיימה בקבלה בין שני היסודות המנוגדים, כי חוויית הזמן כמקום מאפשרת למיסטיקאי לפעול בהיסטוריה בלי להשתעבד לה. ובלשונה של חביבה:

הזמן המושלם נתפס אף הוא כגוף, דהיינו הזמן הריהו כמקום, כחלל שניתן לנוע לקצותיו השונים. תחושת שלמותו או תחושת אינסופיותו של הזמן קשורה בביטול הגבולות בין עבר, הווה ועתיד.⁷

משפט זה נלקח ממאמר שפרסמה חביבה אך לאחרונה, והיא מתארת בו את דמות המשיח המתעכב. ואכן המיסטיקאי שעליו מדובר הוא בראש ובראשונה המשיח, המתואר שם, בעזרת שפע ציטטות, כיצור עוברי, ספי ונופל.

בתיאור זה חושפת חביבה פן חשוב ומרשים של המשיחיות היהודית. בכך נוכחתי כבר לפני שנים, כשחביבה פרסמה משהו מזה במחקרים קודמים, ועם זאת עמדתי אז כמשתומם: איך משיח כזה, מתמהמה ועוברי, פסיבי שאינו עובר את הסף, איך דווקא הוא יביא את גאולת ישראל?! מתוך תמיהה זו כתבתי מאמר הודן במקומה של השבתאות בגבולות הדת, ובו הצעתי לאפיין את התופעות המשיחיות היהודיות כמצויות במתח בין שני קטבים, הנוכחים תמיד במינון זה או אחר: בין המשיח של חביבה לבין המשיח הפעלתני והפוליטי של הרמב"ם. לאור הבחנה זו ניסיתי להגדיר את הזרמים השונים בשבתאות, ומצאתי את החולשה והחוזק בכל אחד מהם לפי מידת האיזון שמקיימים הם בין שני קטבים אלה.⁸

במאמרה החדש מוסיפה חביבה ומתארת את המשיח גם כדמות מחזורית, המתגלגלת בכל דור ודור, וסובלת עליות וירידות, בהיותה קשורה ללבנה המתמלאת ונחסרת, שכן לדעתה חוויית הזמן כמקום דומה לתפיסה המחזורית של הזמן.

⁶ יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית, ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 9-19, 269-272.

⁷ חביבה פדיה, 'מנגד ועברים – המשיח המתעכב', ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח (בעריכת זאב הרוי ואחרים), משגב ירושלים, ירושלים תשס"ב, עמ' 83.

⁸ יהודה ליבס, 'השבתאות וגבולות הדת', החלום ושברו: משיחיות, שבתאות ופראנקזים (בעריכת רחל אליאור), כרך א, ירושלים תשס"א (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל טז), עמ' 1-21.

דברים אלה, העולים בבירור מן המקורות, מחזקים את הצורך באיזון לתפיסה המקובלת, שלפיה היהדות דבקה דווקא בזמן קווי. לזמן המחזורי נוכחות חזקה בתודעת עמנו, ולא רק במקומות שוליים לכאורה כתורת השמיטות. זמן כזה מצוי לדעתי אף ברקע תורת כוונות התפילה הקבליות, ובמיוחד במקום שהגיעו לשיא השכלול - בקבלת האר"י. יש אפוא לאזן את תפיסתם של שלום ותשבי, שראו בקבלת האר"י ביטוי מובהק לתפיסת הזמן הקווית, בהיותה תיאור קוסמוגוני רצוף, שתחילתו בצמצום וסופו בגאולה.⁹

תיאור כזה מתאים אומנם לכתבים לוריאניים מסוג *שער ההקדמות*, אך כל עיון בתורת הכוונות, שדווקא לה הקדישו המקובלים את רוב מעייניהם, מראה שמיתוס קוסמוגוני זה גם חוזר ומתרחש, בעזרת האדם, כל שנה ואף כל יום. וכך בצד הזמן הקווי חי המקובל גם חיי רוח אחרים, היסטוריים פחות, והם חיי הזמן המחזורי (שני זמנים אלה מוצאים אולי ביטוי גם בשתי הבחינות 'עיגולים ויושר', המבטאות את כפל פניה של המציאות בקבלת האר"י). ובעצם אין כאן חידוש גמור אלא חזרה קבלית אל הפן המחזורי שטבוע גם הוא בריטואל היהודי מתחילתו, המעוגן גם בתקופות השנה.

בספר הנוכחי, *השם והמקדש*, מלמדת חביבה שהזמן הכפול מאפיין גם את תורת הקבלה מראשיתה, ולא רק את קבלת האר"י. בדיון מעמיק בעמדתם של ר' עזרא ור' עזריאל כלפי הגאולה (עמ' 212-213), מצביעה היא על המתח שיוצר ר' עזרא מגרונה בין 'קץ' לבין 'זמן'. הקץ קשור לזמן המחזורי, לתורת השמיטות, והוא מותיר את האדם פסיבי בכל הנוגע למאורעות ההיסטוריה, אך לעומתו עולה גם המיתוס הסוער והמשברי של הזמן, שקורא לאדם לפעול את פעולתו, ולפחות בתחום המיסטי והריטואלי.

החשיבה בקטגוריות אלה הביאה את חביבה להבחנה מעניינת בין הרמב"ן, לבין חבריו בחוג גרונה, ר' עזרא ור' עזריאל. להבדל זה, ששורשו בתורותיהם הקבליות, יש גם השלכות בתחום ההנהגה המדינית. בעיני הרמב"ן הזיקה בין ארץ ישראל ובין השכינה נצחית היא, ושייכת לממד המקום ולא הזמן, ואיננה בטלה כליל גם בגלות. לפיכך גם בזמן הזה נוהגת לדעתו מצוות העלייה לארץ ישראל, והעולה גם בונה ומתקן את הפגם שלמעלה, וגם נבנה בעצמו מבחינה רוחנית. הרמב"ן כידוע לא הסתפק בדרשה ונהג כך בעצמו הלכה למעשה.

⁹ ישעיהו תשבי, *תורת הרע והקליפה בקבלת הא"י*, מפעל השכפול, ירושלים תשכ"ג, עמ' קמג.

לא כך ר' עזרא ורק עזריאל. בעיניהם הגלות היא בעיה שבתחום הזמן, ולכן אין טעם בזמנם בעליה לארץ, שכן עד עת קץ, עת הזמן הנכון, אין שכינה בארץ ישראל. אדרבא עתה שורה היא דווקא בגלות, בחוץ לארץ, והעולה מסתלק אפוא ממקום השכינה למקום שאינה מצויה בו.

אך יטעה מי שיחשוב שלמקובלים אלה נוח בישיבתם בגלות. בבוא הזמן, בשוב השכינה והעם לארץ ישראל, יתוקן פגם גדול המעיק גם עתה על היושבים בחוץ לארץ, גם אם נמצאים הם עם השכינה. לשם הבהרת סוגיה זו מבקש אני לעיין שוב בדברי ר' עזריאל שמביאה כאן חביבה (בעמ' 214):

ולפי שלא רצה המקום להודיע האחדות הסובבת לכל צד, עד שיתבלע יצר הרע מן העולם, ויבא משיח, ויראה כוחו השווה בכל צד, - לא נכתב אלף בסוף שם זה, שלא בא הכתוב אלא כדי ללמד שהוא מהותו של שם שיש לו מדה. ומעת שאמרו 'היש ה' בקרבנו אם אין' [שמות יז, ז] כתוב [שם ח] 'ויבוא עמלק וילחם עם ישראל'.

על כך אומרת חביבה:

את פירושו לייחוד השם פותח ר' עזריאל בבעיה הקיימת בשם אהיה. שם אהיה נחשב לרומז לספירות הגבוהות ביותר של האלהות: בינה או כתר. ר' עזריאל מבקש להסביר כי שם אהיה אינו נכתב עם אלף בסופו. כתיבה מעין זו, אהיהא [...] הייתה עשויה להורות על שלמות האלוהות, ההוויה והאדם. אך אין זה כך, הכתיבה החסרה מבטאת את קוצר התפיסה האנושית, זו איננה מסוגלת להשיג בהווה את האחדות המוחלטת של האלוהות, שכן היא מופרעת בידי קיומו של הרע המערער על אחדותה של האלהות. (עמ' 215)

מבקש אני להוסיף ולעיין עוד בשם המושלם, אהיה בתוספת אלף בסוף – אהיהא. זה שם סימטרי, שיכול להיקרא גם מסופו לראשו, ולפיכך יכול הוא להצביע על האחדות הסובבת

מכל צד (היוד במרכז השם אף דומה לצייר שבמרכז הגלגל).¹⁰ אחדות זו סובבת לא רק בממד המקום, אלא גם בממד הזמן. שם אהיה, עם אלף בתחילתו, הוא פועל עברי בזמן עתיד, לכן מציין הוא את הזמן הכיווני מעבר לעתיד. עם נוסף אלף גם מאחור, נבטל כיווניות זו (בניגוד לעתיד, בפעלים בעבר מופיע בעברית סימן הגוף דווקא בסוף המלה).

זה לדעתי פירוש המשפט המוקשה בדברי ר' עזריאל דלעיל: 'שלא בא הכתוב אלא כדי ללמד שהוא מהותו של שם שיש לו מדה'. לדעתי 'מדה' פירושה כאן וקטור, כוח הפועל בכיוון מסוים, כלפי העתיד, הנמשך ונמדד בכיוון אחד (מדד בערבית פירושו משך). הפגם השורה על העולם הזה, לפי המקובלים, ושחביבה מקדישה להסברתו חלק גדול מספרה, מתבטא בעצם היותו של עולם זה שרוי בממד הזמן הקווי, תחת מאורעות ההיסטוריה ומוראותיה, המסומלים על-ידי מלחמת עמלק. בגאולה יתבטל כל זה, ותהיה אחדות שווה מכל צד. הגאולה שמבקש ר' עזריאל, המגדיר את הגלות דווקא במונחי זמן (כפי שמראה חביבה), היא השתחררות מעצם מונחים אלה. הגאולה תהיה אפוא יציאה מן הזמן אל המקום. והמקום בהא הידיעה הוא כידוע זה המצוי בארץ ישראל.

אומנם לפי המשך הקטע, כפי שמפורש אל נכון בידי חביבה, מעדיף ר' עזריאל את העבודה הרוחנית על עבודת הקורבנות הקשורה לפגם עמלק. יש לציין עם זאת שגם המקום המושלם לעבודה כזו, שעתה מתפתחת אומנם בידי יחידים בארצות נכר, איננו אלא בארץ ישראל, בעת הקץ, כשיתום זמן הגלות. כפי שהוא מציין שם בהדגשה. יתר על כן. מקום 'שם ה', שבו יתפללו וייענו, עתיד להיות הר ציון, או בית המקדש.

גם בשאר פרקיו מלמד הספר שלפנינו, *השם והמקדש*, על מרכזיותו של המקדש בראשית הקבלה. פדיה מראה כאן איך בית המדרש הפרובנסיאלי, שממנו יצאו ראשוני המקובלים, נהג כמין בית מקדש, ותלמידי החכמים שבו נהגו במנהגי נזירות, כהונה וקדושת בכור. גם תורתם של המקובלים איננה אלא בניית מקדש ושכלולו, גם אם זה מקדש בלשון, או מקדש השם, פשוטו כמשמעו.

מקדשם של המקובלים מזדהה גם עם השוכן בו, ואף עם העולמות כולם שנבראו בלשון. הקבלה לא היתה אלא עבודה במקדש זה, שכלולו, שמירתו ותיקונו מפגם הגלות

¹⁰ על סמל הצייר ראה תורת היצירה של ספר יצירה, שם, עמ' 199-201.

המצוי בו עתה, עד לתיקון העתידי, כאשר יתלכד מקדש זה עם המקדש הבנוי בירושלים. כי המקדש העתידי בירושלים היה תכלית מעשי המקובלים, לדעותיהם ומחלוקותיהם.

בית המקדש לא סר ממרכז היהדות גם בלבושה המיסטי. הספיריטואליות היהודית לא באה להחליפו אלא להעמיק את עניינו. המיסטיקה לא נוצרה עם החורבן, אלא עוד בשעה שבית המקדש היה קיים. כך הוא באשר לתורת המרכבה וההיכלות, באשר לפילון ואף באשר לספר יצירה (כפי שהראיתי בספרי).¹¹ כך הוא גם באשר לתורת המידות האלוהית, והיחס התיאורגי כלפיהם.¹²

ראשוני המקובלים המשיכו אפוא ופיתחו כיוונים אלה שמוצאם בזמן הבית, וגם אצלם היכל הקודש מכוון באמצע. ספרה של פדיה מאשש בצורה מרשימה ביותר גם את שתי הקביעות החשובות האלה.

לסיכום, המקובלים פועלים בזמן אך אינם עבדיו. ואמר המשורר: 'עבדי הזמן עבדי עבדים הם עבד ה' הוא לבדו חופשי'. ה' נקרא גם מקום, ואת כינויו זה קיבל באופן מטונימי מן המקום הקדוש, המקדש בירושלים. עבדי הזמן הם אלה שמחלישים את זיקתם למקום בגלל מוראות הזמן או בגלל תקוות הצלחה של הזמן הקווי.

את ההקבלה (או ההקבלה הניגודית) בין 'תקווה' לבין 'קו' לקחתי משיר חדש של חביבה. שיר ארוך ומדהים בעוצמתו, שחביבה שלחה לי אחרי שכבר כתבתי את הדברים דלעיל. בשיר זה יכולתי למצוא אישור למה שהעליתי כאן בעניין יחסה של חביבה לסוגי הזמן, ועוד להעמיק בסוגיה זו.

ברשותה של חביבה אביא כאן כמה שורות משיר זה:

רק באבוד התקווה

הללנו את הקו

לפני כן בחרנו בזמן המחזורי

הללנו את המות ואת התחייה מחדש

¹¹ ראה תורת היצירה של ספר יצירה, חלק ז.

¹² ראה יהודה ליבס, 'מידותיו של האלהים', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 63-61. באשר לשני המלאכים הנידונים שם שעמדו בעת ניסוך המים על המזבח כדי להמתיק את הפרות, מבקש אני להוסיף ולזהותם עם 'בני היצהר' בזכריה ד, יד.

הזמן הוגטאטיבי הזמן החייתי הזמן הנושך והצומח פראי וחוזר
אבוי כי לא היינו פרים ורבים כשמחת המחזוריים
ואחזנו בלהב הקן המבליח מלאי תפילה אל הלידה
ולידה לא באה.