

גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית

חלק ב': רבי אברהם בן הרמב"ם וחוג חסידי מצרים.

דב מימון

בחלק הראשון של המאמר הצגנו את הנסיבות ההיסטוריות והרעיוניות שאפשרו את התהוות הסינתזה היהודית-צופית. בחלק זה נציג את תורתו של רבי אברהם בן הרמב"ם כמייצג מובהק של הסינתזה הזאת ונבקש לעמוד על אופי הדו-שיח שהוא קיים עם התרבות הזרה, ולהבין את דרכו בשאלת הפרקטיקה הדתית ותרגילי ההתפעלות הרוחנית מן הצופים. כמו"כ נברר מהם העקרונות ההגותיים שהצדיקו ואפשרו את העתקתם לתחומי האמונה היהודית. בחיפושינו אחר ההיגיון המנחה את הפתיחות הסלקטיבית שאפיינה את חוג חסידי מצרים, ננסה גם לשחזר את שיקוליהם הדתיים הנאמרים והבלתי נאמרים.

א. רבי אברהם בן הרמב"ם - רקע חברתי ותרבותי

1. אישיותו של רבי אברהם בן הרמב"ם

אישיותו המאלפת של רבי אברהם (1185 - 1237) בנו יחידו של הרמב"ם (להלן: ראב"ם) זכתה

* המאמר מוקדש לזכר אבי אבא מארי, ר' נסים חי מימון ז"ל, איש ירא חטא ורודף שלום, שחינך אותי על ברכי מסורת המזרח של הערכה וכבוד לכל מבקשי א-לוקי האמת הנוהגים ביושר - וצדיקי אומות העולם בכללם. בזאת הלך אבא ז"ל בעקבות אביו ר' שמעון מימון ז"ל, "שייח אל יהוד" של יהודי גאבס (טוניסיה), שנהג לנהל את קהילתו וליישב את הסכסוכים עם השכנים הערבים בדרכי שלום בזכות ההערכה, הידידות ויראת א-לוקים - איש כדרכו וכאמונתו - ששרו בין גדולי הרבנים וחכמי האסלאם המקומיים. תודתי נתונה לפרופ' פ"י פנטון שקרא את המאמר והתיקן את נוסח התרגומים מערבית-יהודית ומקצת מהעובדות ההיסטוריות המוזכרות במאמר. מובן כי הניתוחים, הפרשנות והמסקנות הם באחריותי הבלעדית. 1 "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית", **אקדמות**, ד', תמוז תשנ"ט, עמ' 9 - 29.

למספר מונוגרפיות, החל מגילויי הגניזה ועד ימינו.² בנוסף להיותו אידאולוג של חבורות יהודים חסידים הוא הוכר כאישיות הלכתית מגוונת, ושימש כרופא חצר הסולטאן האיובי אלכאמל וכאיש עסקים בינלאומי. כבר בנעוריו ניכרו בו כישוונות מופלאים ומידות נעלות, כפי שמעיד עליו אביו שהעריך אותו עד מאוד והפך אותו לאיש סודו ולתלמידו המובהק:

זה בני אברהם י' יתעלה נתן לו חן וברכה מברכת מי שנקרא על שמו [=אברהם אבינו, ד"מ]... כי הוא עניו ושפל שבאנשים, מצורף אל זה טוב מידותיו, והוא בעל שכל דק וטבע נאה ויהיה לו בעזרת ה' שם בגדולים בלא ספק.³

גדולתו אף זכתה להכרה ע"י חכמי ישראל שנפגשו אותו, וגם הגויים שנפגשו עמו התרשמו עמוקות מנשמתו האצילית.⁴ עם חידוש מוסד הנגידות ב-1205, שנה אחרי מות אביו ובהיותו בן 19 בלבד, נבחר כנגיד⁵ ומילא את התפקיד הפוליטי וההלכתי הגבוה ביותר בתפוצה המצרית, עד ליום מותו.⁶ למרות הביקורת על חידושי ההלכתיים מצד הפלח השמרני בקהילתו, דעתו ההלכתית נחשבה והוא נשאל ממרחקים, היהודים הרבניים אהבו אותו ואף הקראים העריכו אותו עד מאוד:

גדולי התורה בדור ההוא השכימו לפתחו, וחכמי צרפת מבעלי התוספות, שעלו לארץ ישראל בשנת תתקע"א בהיות הראב"ם כבן 25 שנה, נטו אורחתם דרך ארץ מצרים למען ראות פניו.⁷

עם פרוץ "פולמוס הרמב"ם", פרסם הראב"ם סדרת ספרים כדי להגן על דעותיו הפילוסופיות של אביו, להצביע על מקורות **המשנה תורה** ולהגן על פסקי ההלכה שבו.⁸ בנוסף לחלק

- 2 ראה: C. Werner, *Leben und Werken des Abraham ben Maimun*, Danzig 1879. גם: S. Eppenstein, *Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften*, Berlin 1912; ר' מרגליות, **תולדות ר' אברהם בן הרמב"ם**, למברג 1931. (הוצאה חדשה נכללה ב**מלחמות השם**, ירושלים תשי"ג.) החיבור כולל מספר אי-דיוקים שהועתקו לספרים נוספים. ראה ביקורתו של וידה: G. Vajda, REJ (1954), 85-86. ראה עוד להלן, הערה 21.
- 3 **איגרות הרמב"ם**, (מהדורת י' שילת), ירושלים תשמ"ז, עמ' תכ"ד.
- 4 ראה רוזנבלט, (להלן, הערה 9), עמ' 123.
- 5 הסופר הערבי אלקלקשנדי, מצוטט על ידי דינור (**ישראל בגולה**, ח"ב, ספר ראשון, תל-אביב תשי"ט, עמ' 378), מפרט את תפקיד הנגיד, ובהם: לשפוט את היהודים, להטיל חרמות, לדאוג שהציבור יפנה לעבר "המזרח" בשעת התפילה, להקפיד שיקיימו מצוות וכן להיות אחראי על קיום ברית עומר (במסגרת ברית זו, היהודים מחויבים בסדרת תנאים כמו חבישת המצנפת בצבע המיוחד לדתם ומתן כבוד למוסלמים ולדת האסלאם).
- 6 הקהילה המצרית היתה מהחשובות במזרח. לפי הערכת א' אשתור, יהודי מצרים וסוריה, כ-80,000 במספרם, היוו כ-10% מכלל עם ישראל במאה ה-13. ראה בספרו **תולדות היהודים במצרים ובסוריה**, ג', ירושלים תש"ל, עמ' 35.
- 7 **תולדות ר' אברהם בן הרמב"ם**, (לעיל, הערה 2), עמ' י"ח. ראה שם דברי שבח על הראב"ם מר' יהודה אלחריזי (מצוטט מתוך ספרו **תחכמוני**) ומאחרים.
- 8 יחסית לפרסומי אביו, חיבוריו של ר' אברהם הוזנחו ונותרו מעט מאוד כתבי יד שהודפסו רק במאה ה-19, שעיקר תרומתם היה בביאור המחלוקת על הרמב"ם. מיצירתו של הראב"ם ידועים לנו חיבורים לביאור תורת

מפירושו לתורה ולפרסומיו הפולמוסיים הנ"ל, נשאר בדינו גם שני כרכים מחיבורו הגדול **ספר המספיק לעובדי ה'**. הכרך הראשון עוסק בדרך המיוחדת ובתיאור המסלול המיסטי של עובד ה',⁹ והשני דן בענייני תפילה.¹⁰ החיבור שפורסם בערבית בשמו המקורי "כתאב כיפאית אלעבידין" נכתב על מנת לשמש "מדריך שלם לעובדי ה'"¹¹ ועל פי ההשערות היה חיבורו הראשי של הראב"ם מעין "אנציקלופדיה שיטתית של דת ישראל", אשר התחלקה לעשרה חלקים המשתרעים על כמעט 2500 עמודים.¹²

הראב"ם פעל בצלן של רדיפות האלמוחדים ממזרח ומסעי הצלב ממערב. מצבם הרעוע של קהילות מזרחיות רבות גרם למתח משיחי רב עצמה. מתח זה נתלה בין השאר במקצת מכתבי הרמב"ם בהם משתקפת ציפייה לגאולה בשנה היהודית 5000 (1240 לספירה).¹³ יש המסבירים¹⁴

הרמב"ם ולהגנה על כתביו: **מלחמות השם** שפורסם לראשונה בווינה ב-1821, **ברכת אברהם**, ליק 1859; **מעשי נסים**, פאריס 1867; החלק הראשון של **המספיק לעובדי ה'** שתורגם הוא **מאמר על אודות דרשות חז"ל**. קטע זה, העוסק בפרשנות המדרשים, הודפס בהקדמה לחיבור "עין יעקב". הראב"ם חיבר גם **פירוש לתלמוד ופירוש למשנה תורה** שמתוכם הגיעו אלינו רק פרגמנטים. פירושו על התורה (חומש בראשית וחומש שמות) תורגם לעברית ופורסם ע"י אפרים וינוברג, **פירוש הראב"ם על התורה**, לונדון תשי"ח. תשובותיו ההלכתיות הוגהו ותורגמו ע"י ש"ד גויטיין ופורסמו בעריכתו של א"ח פריימן, **תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם**, ירושלים תרצ"ח.

9 יצא לאור ע"י המזרחן ר' שמואל רוזנבלט, בשנות השלושים. מהדורה חלקית של **המספיק לעובדי ה'** בשני כרכים (להלן: **רוזנבלט, א'**; **רוזנבלט, ב'**). S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, New-York Baltimore 1927-1938, תורגם לעברית ע"י דורי, **המספיק לעובדי ה'**, ירושלים תשכ"ה (להלן: דורי, **המספיק**).

10 יצא לאור בשנת תשמ"ט ע"י נסים דנה, **ספר המספיק לעובדי ה'** (כרך שני מתוך החלק השני), רמת-גן תשמ"ט (להלן: דנה, **המספיק**). ההפניה למהדורה של דנה נשמטה בטעות מהערה 2 של חלקו הראשון של מאמר זה.

11 אפשר לתרגם את שם הספר כ"מדריך כולל לעובדי ה'" או "המדריך השלם לעובדי ה'". באנגלית תורגם בצורה מוצלחת כ-"Comprehensive Guide for the Servants" או "Compendium for the devotees". התרגום של ש' רוזנבלט כ"הדרכים הנעלות לשלמות" משקף את מטרת הכרך העוסק בדרך המיוחדת. ראה: ש"ד גויטיין, **קרית ספר**, שנה ט"ו, עמ' 442.

12 ראה דנה, **המספיק**, עמ' 16-17. לגבי שחזור מעודכן של מבנה חיבורו המרכזי של הראב"ם וסקירת קטעי כתבי היד הקיימים, ראה מאמר הביקורת של פנטון: Dana's Edition of Abraham Maimuni's "Kifayat Al-Abidin", JQR 132, 1991, pp. 194-206.

13 הציפייה לגאולה משתקפת באיגרת תימן (מהדורת שלמה הלקין, ניו-יורק תשי"ב), עמ' 80. על הרמב"ם וציפייתו לגאולה משיחית בדורו ראה: J. Kraemer, "On Maimonides' Messianic Postures", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 1984, pp. 109-142. ראה גם: A. J. Heschel, *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*, Hoboken, NJ 1994, pp. 116-126.

14 ראה יוסף ינון (פנטון), **מורה הפרישות ומדריך הפשיטות לרבי דוד בן יהושע מימוני**, ירושלים תשמ"ד, מבוא, עמ' 15. על הציפייה העממית לגאולה בתקופה זו, ראה: G. Cohen, "The Soteriology of R. Abraham Maimuni", PAAJR, XXXV, 1967, pp. 75-98 and XXXVI, 1968, pp. 33-

את פעילותו החסידית של הראב"ם לאור מתח משיחי זה. על פי דעה זו פעל הראב"ם בהתאם לאמונה שלקראת תקופת המשיח תהיה הנבואה נחלת הכלל, והוא רצה לחדש את הנבואה על ידי קיבוץ אנשים הרגישים לדבר ה', שבאורח חיים הסגפני וההכשרה הפילוסופית שיעברו יוכלו להיות כוח חלוץ לגילוי נבואי.¹⁵

2. הקהילה המפוצלת

בעלייתו לכס הנגידות מצא הראב"ם קהילה מפוררת ומחולקת. למרות מאמציו של אביו לתיקון החיים הדתיים, כפי שהם משתקפים ב"ד החזקה, רווחה בקהילה אווירה של רפיון דתי ואידאולוגי. היא היתה מחולקת לשתי קבוצות: האחת כללה את מרבית אנשי הקהילה, התמידה בקיום שגרת של המצוות תוך התייחסות להלכה כאל מערכת של מוסכמות חברתיות. הקבוצה השנייה כללה מיעוט חסידי, בעל נטייה מיסטית, אשר לא מצא את סיפוקו הרוחני ביהדות הממוסדת.

בחיבורו **המספיק לעובדי ה'** מבקר הראב"ם את חברי הקבוצה הראשונה על העדר התפעלותם ועל רשלנותם בכבוד התורה. על מנת להגביר אצלם את ההתפעלות הדתית החסרה, ביקש הראב"ם להחזיר את כבוד הפולחן ולתקן את התופעות השליליות במישור המוסר הבין-אישי. הוא דרש יחס של כבוד לבית הכנסת ואף ביצע שינויים בנוהגי התפילה. הוא הוקיע את הרשלנות הדתית וקרא להקפדה בקיום המצוות, לווייתור על הפאר ועל המותרות בבתים הפרטיים, ליושר עסקי ולהגברת לימוד התורה. הבולטת שבהנהגותיו החדשות היא השינוי בנוהג התפילה והכנסת טקסים פולחניים בלתי שגרתיים כמו השתחויות ותנועות גוף.

כאמור, בנוסף לקבוצה הראשונה היו בקהילתו יהודים שביקשו חוויה דתית עמוקה. אנשים אלה לא מיצו את עצמם במסגרת החקירה השכלתנית מבית מדרשה של האסכולה האריסטוטלית, ונטו לפנות לדוגמה הרוחנית הקרובה ביותר, כלומר לצופיות. הרציונליזם השכלתני לא היווה עבורם אלטרנטיבה ממשית ולמרות קיומן של חוויה ותשוקה דתיות בסוף **המורה נבוכים**, הם רצו בהדרכה מעשית והדרגתית הכוללת טיפול בכל חלקי הנפש והגוף וזו היתה חסרה בחיבור.

ביטוי לקיומה של ביקורת אנטי רציונליסטית מצוי בחיבור בעל נטייה חסידית מובהקת, שנמצא בגניזה, המבקר את הפילוסופיה של הרמב"ם ומציג את סכנותיה להווי הדתי.¹⁶ חיבור זה

56, עמ' 55. (להלן: כהן, א'; כהן, ב') בנוסף, ראה תיאור הרקע ההיסטורי למתח המשיחי וציטוטי כתבי יד נוספים ב- Paul Fenton, David et Obadia Maïmonide, *Deux traités de mystique juive*, Paris 1987, pp.75-76 ("Deux traités").

15 רונזבלט, א', עמ' 146. דורי, **המספיק**, עמ' ט"ז.

16 הראב"ם מכיר את החיבור ואף מצטט אותו בחיבורו על התורה. ראה: P. Fenton, "Le Taqwim al- adyan de Daniel ibn al-Masita, nouvelle pièce de la controverse maïmonidienne en Orient", REJ 145 (1986), pp. 279-294.

שפורסם ב-1225 בתקופת הראב"ם ובכירת נגידותו, מראה ש"המחלוקת נגד הרמב"ם" התגלעה לא רק בפרובנס ובבבל אלא גם במצרים מיד עם פטירת הנשר הגדול. במצרים כמו בדרום צרפת, גרמה הפילוסופיה לרפיון בקיום פרטי המצוות, בהנמכת ההתפעלות הדתית ובאינטלקטואליזציה של הקשר הבלתי-אמצעי עם הא-ל. חיבור זה מהווה ראיה לחוסר הסיפוק מן הדרך הפילוסופית אצל הפלח החסידי של קהילת קהיר, ויכול אולי להסביר את השינוי בעמדות הבן שהיה עד לתופעות השליליות שביישום דרך אביו.

היו אף שהרחיקו לכת והצטרפו לצופיות המוסלמית, מלאת הפולחנים והאתגרים שהיתה אז בשיא פריחתה. מעניין לציין כראיה לקיומה של תופעה זו בשולי הקהילה היהודית, מכתב שנשמר בגניזה של אישה, אימא לשני ילדים קטנים, שנעזבה ע"י בעלה שבחר לחיות במנזר מוסלמי ואף רצה לקחת את בנו איתו. האישה פנתה לנגיד ר' דויד השני וביקשה ממנו שיפעיל את קשריו הטובים עם מנהיגי המסדרים הצופים כדי להחזיר את בעלה למוטב.¹⁷ סיפור זה מהווה תיעוד לכך שהיו מקרים בהם הפיתוי להתאסלמות היה ממשי, וכן מהווה הד לקיומם של קשרים ישירים בין המימונים והמיסטיקנים המוסלמים.

אולם, רוב חברי הקבוצה השנייה שסלדו מההנהגה הדתית הרשמית וביקרו בחריפות את היהדות הממוסדת, חפצו בפעילות דתית בעלת עצמה רוחנית במסגרת יהודית מחודשת. כפי שנראה, הראב"ם מזדהה עם קבוצה זאת: הוא הופך לשופר של ביקורתם על הקהילה הרגילה ונעשה שותף להערצתם את הצופים. כמוהם הוא מעריך את טוהר מידותיהם, את עקביות התנהגותם ואת אמיתות חיפושם הרוחני של נזירי האסלאם.

3. כיוונים חדשים בעבודת ה'

מבלי לוותר על השכלתנות ועל דרך העבודה התבונית שאפיינו את משנת אביו, משוכנע היה הראב"ם שהנבואה חייבת לכלול מסלול הכשרה מודרגת. אנשים שרצו להשיג נבואה בזמן בית המקדש היו מצטרפים לחבורות של "בני הנביאים" ועברו מסלול של התעלות רוחנית שנעשתה בקבוצות כאלה. אולם, פרטי המסורת מתקופת בית המקדש נשכחו כליל, ובתקופת הראב"ם שקדמה להתפשטות הקבלה, לא היתה מוכרת מסורת סדורה של מסלול להשגת הנבואה. לפיכך החליט הראב"ם לנסות לשחזר מסלול דומה מתוך חקירה השוואתית של הרמזים המופיעים בפסוקי התנ"ך ובסיפורי החסידים הראשונים המוזכרים בספרות חז"ל. בעבודת השחזור הוא

17 ראה: S.D. Goiten, "A Jewish Addict to Sufism on the time of Nagid David II", *JQR* XLIV, 1953-1954, pp. 37-49. על שכיחות התופעה ועל ההשפעה של הרלטיביזם ביחס לכל הדתות על ההתאסלמות, ראה: S. Stroumsa, "On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages", *The Jews of Medieval Islam*, Leiden, 1995, pp. 179-197.

הבחין בדמיון רב עד כדי זהות, בין הפולחנים המזכרים במקורות היהודיים ובין מנהגי המיסטיקנים המוסלמים השכנים בני זמנו. גם בשעה שהתוודע לשלבים הראשונים של המסלול הצופי, לאמור: מוסר גבוה, הסתפקות במועט, היטהרות, קבלת עול והתאפסות, הוא לא זיהה בהם מסרים זרים למורשת ישראל אלא להפך. המיסטיקנים המוסלמים נראו בעיניו כמיישמים בפועל את הנחיותיה של המסורת האזוטית הקדומה. כך פיתח הראב"ם את תורתו על בסיס ההקבלות בין המודל הצופי ומסורת ישראל.

אף כי לא נראה שאפשר לשחזר מתוך יצירת חז"ל תורה אקסטטיבית-נבואית כמו זו שמציג הראב"ם, ייתכן שבמצרים נשמרה מסורת פרישותית שהיתה מצויה בקרב הכתות של ימי בית שני, שבאה לידי ביטוי ביהדות האלכסנדרונית והמשיכה להתקיים בדורות מאוחרים יותר.¹⁸ רמז לקיום מסורת פרישותית בלתי כתובה אפשר לראות באמירתו של הראב"ם על דרכו המיסטית של חנוך: "וכאן נגיד כי דבר מפורסם וידוע לכל, אף שלא הובא במפורש בשום פסוק, הוא דרכו של חנוך... שהיתה רובה נדודים והתבודדות".¹⁹

בהמשך המאמר נתייחס בעיקר לפנייתו של הראב"ם לקבוצה שהסתייגה מהיהדות הממוסדת, זו שפיתתה ההתאסלמות רבץ לפתחה, שהיתה, כאמור, קרובה ללבו יותר מההמון הממוסד.²⁰ בעבורם הוא הציג את פתרון הסינתזה היהודית-צופית.

ב. ראשי פרקים במשנתו העיונית של הראב"ם

1. הדרך הכללית

תיאור המסלול המוביל לדבקות נמצא בכרך הרביעי של הספר השני של חיבורו הגדול. לאחר השלמת הדרך הכללית של קיום המצוות ולימוד התורה, יוכל, מי שנפשו חפצה להידבק בה, לגשת לדרך המיוחדת. תחנות המסלול הן: טהרת הכוונה, רחמנות, נדיבות, אריכות אפיים, ענוה, ביטחון, הסתפקות במועט, פרישות, כיבוש התאוות, שיעבוד כל כוחות הנפש וייחוד כל

18 בגניזה נמצאו קטעים מכתבי הצדוקים ומכתבי כתות מדבר יהודה. על הקשר האפשרי בין הזרמים הרעיוניים ראה למשל: N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, Oxford 1962, pp. 62-67. על המסורת הפרישותית אצל הנוצרים והמוסלמים המצריים ועל הדמיון האפשרי בין הנהגות חסידי מצרים, האיסיים והתירפויטים (טהרה, אסקיזיס, רווקות, התבודדות), ראה: "Deux traités", עמ' 108 - 111.

19 רוזנבלט, ב', עמ' 388; דורי, *המספיק*, עמ' קע"ח.

20 אני מודה לפרופ' שלום רוזנברג על ההבחנה בין שני קהלים שונים בקהילה היהודית המצרית. הבחנה זו מסבירה את הקולות המנוגדים ששמיע הראב"ם בכתביו.

המחשבות לא-לוהים והתבודדות.²¹ בכתב היד המקורי היה פרק נוסף שאבד ושעסק בהדרכה מעשית להשגת הנבואה.

ביאור מפורט ומקיף של תורתו של הראב"ם פורסם ע"י המזרחן רוזנבלט בהקדמה לספר **המספיק לעובדי ה'**²². במסגרת מאמר זה, נציג את שלד המסלול הרוחני שמציע הראב"ם ונזכיר חלק מהכללים המאפיינים את משנתו.

הראב"ם מבחין בין שתי דרכים: הדרך הכללית המחייבת את כל היהודים, והדרך המיוחדת האופציונלית המוגבלת לחסידים בלבד. הדרך הראשונה שבה עוסק הראב"ם בתשעת הכרכים האחרים של החיבור, היא דרך קיום ההלכה ומהווה מעין "מערכת חובות" שמחויבים בה כל היהודים על סמך חוזה קדם-קיומי. "ומי שמקל ראש בחוקות אלו נקרא 'רשע' [...] כי עוול הוא עושה באשר איננו ממלא את חובותיו לרבו ואיננו משלם בעבור נפשו השכלית את הראוי לה לפי שלמותו".²³ החובות כוללות: (1) קיום המצוות, (2) ידיעת התורה (3) תיקון המידות (4) הבנת המצוות. "ועיקר הדרך הזה בקיום המצוות הוא שיהיה שומר הדת מבין מה שציווה ה' יתעלה בתורתו לעשותו [...], ושיהיה מתבונן במצוה [...]".²⁴ אצל הראב"ם ההבנה וההתבוננות הן חלק בלתי נפרד מקיום המצוות שבלעדיהן אין קיום המצווה שלם.

2. הדרך המיוחדת

הדרך המיוחדת מוצגת כתכלית העבודה הדתית. הראב"ם קרא לדרך זו "דרך המלך", "ההליכה בדרך ה'", או "הדרך של החפצים בקרבה לה'" והיא מכוונת רק ליחידי הסגולה שחפצים בדבר ה' שמילאו את חובות הדרך הכללית. אולם, רק ההולכים בדרך תובענית, קשה ואקסקלוסיבית זו, יגיעו לתכלית.

21 לאחרונה התפרסם ספר למדני בסגנון ישיבתי המסכם את תורתו המוסרית והדתית של הראב"ם. ספר זה מוכיח שאפשר לקרוא בכתבי הראב"ם ללא הזדקקות והתייחסות להשפעות הצופיות של המחבר, לפולמוס בו הוא מעורב ולממד הנבואי האקסטטי של החיפוש אחר דבר ה'. ראה: כרמיאל כהן, **בשלוש ובמישור, מידות ודעות בפירוש התורה של רבי אברהם בן הרמב"ם**, מעלה אדומים תשנ"ט. לעומת זה, ש' רוזנבלט, (רוזנבלט, א', עמ' 50) ראה בו "ספר כל כולו צופי": "His whole ethical system ... appears to be Sufic from beginning to end in terminology and ideology, or at least based on some Sufic prototype. The parallels are so striking that it is hard to assert anything than identity of them". ריבוי הקריאות שאפשר להפיק מקריאה בספר יכול אולי לחזק את טענתנו באשר לעיגונה של משנת הראב"ם במסורת הרבנית.

22 ראה תיאור מפורט של כל הספר, פרק אחר פרק, ותיאור של משנתו הפילוסופית ברוזנבלט, א', עמ' 58 - 115.

23 רוזנבלט, א', עמ' 134; דורי, **המספיק**, עמ' י"ג.

24 שם, שם.

הדרך לנבואה בנויה משלושה שלבים: (1) תיקון המידות וזיכוך הגוף, (2) הכוונת כל הכוחות לה' לבדו וויתור על כל עניין בלעדיו (3) המתנה אקטיבית להשראה נבואית ('יצול') וקיום פולחן ההתבודדות. לכך מתבקשים מספר שלבים מוקדמים - תיקון היחסים בין אדם לחברו (נאמנות המעשים, רחמנות, נדיבות, אריכות אפיים, ענווה), מיעוט בצרכים הגשמיים (ביטחון, הסתפקות במועט, פרישות), משמעת פולחנית - שמטרתם עקירת שליטתם של היצרים (כיבוש התאוות, שיעבוד כל כוחות הנפש וייחוד כל המחשבות לא-לוהים). וכך, לאחר ביטול כל פנייה לאינטרס האישי אפשר להגיע לדבקות ולנבואה.

דיכוי ה'אני' וביטול היצרים הבלתי רצויים שבו הם חלק מובנה מהעבודה. אם הדרך הכללית השאירה לאדם מרחב של "המעשה המותר" לפעילות החולין, בין ה"המעשה האסור" וה"המעשה המחויב", הרי שבדרך המיוחדת תחומי ה"מותר" וה"חולין" נעלמים. אין יותר "דיבור חופשי"²⁵, אין יותר זמן פנוי לאדם הרוצה בקרבה לה' אלא עליו לנצל כל רגע ביעילות מרובה. רק בתנאי זה אפשר להשיג את המטרה הנעלה. הרוצה בדבקות אינו יכול להסתפק ב"שביל הזהב" המומלץ ע"י הרמב"ם, אלא חייב לעשות יותר מהמבוקש. להבדיל מהדרך המוצעת ב"שמונה פרקים" של אביו הרמב"ם שבה דרך המיצוע היא הדרך הרצויה, כאן **החסידות, הסגפנות והפרישות** אינן רק תרופה קיצונית וזמנית לחולים, אלא נורמה תמידית שמתבקשת ממי שרוצה בנבואה.

דומה כי חידושה של משנת הראב"ם מתבטא כאן. אבקש להלן לחדד כמה הבחנות שבעזרתן נוכל להבין טוב יותר את עיקרם של החידושים.

בדומה למסורת הספרותית הצופית, הראב"ם מתחיל את חיבורו בהגדרת המונח הטכני "חסיד":

מי שהולך בחוקות מיוחדות אלו נקרא קדוש וחסיד ועניו וכדומה, ונאה מכולם השם 'חסיד' שנגזר ממלת 'חסד' שפירושה נדיבות, מפני שהוא מתנדב לעשות מה שלא נתחייב בו במפורש מן התורה.²⁶

החסיד צריך לנהוג "לפנים משורת הדין". הראב"ם משוכנע שאביו שותף לו בהבחנה בין הדרך הממוצעת להמונים, הרואה כתכלית ההתנהגות את ההליכה "על-פי-שורת-הדין", לבין האידאל של "לפנים משורת הדין" המתאים לחסידים. על עניין ההימנעות מהדיבור הבלתי הכרחי הוא אומר:

ואיני צריך להוסיף כלום על מה שאמר אבא מרי זצ"ל במסכת אבות בביאור מאמרם ז"ל (אבות, א', י"ז): "כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה". השג מה שאמר ז"ל שם

25 ראה: שמונה פרקים, ירושלים תשכ"א, פ"ג.

26 רוצנבלט, א', עמ' 134. דורי, המספיק י"ג. השווה עם הגדרה מקבילה למילת "חסד" אצל הרמב"ם: מורה נבוכים, ג', פרק נ"ג, (מהדורת קאפח, עמ' תרפ"ז).

ושמרהו ושימהו תמיד לנגד עיניך... הכל כפי שנאמר שם.²⁷

הפסקה שאליה הוא מפנה ברמב"ם מציגה עמדה שחורגת מהדרך הממוצעת, ואף הרמב"ם עצמו מזהה אותה כדרך החסידים. הרמב"ם מזהה את החסיד עם האיש החורג משורת הדין, המוותר על התחום המותר אך הבלתי הכרחי. כך עולה גם מהבחנתו בין חמישה סוגי דיבור: "א" מצווה בו [החובה], ב' נזהר ממנו [האסור], ג' נמאס, ד' אהוב, ה' מותר". על הסוג השלישי המוגדר כדיבור "אשר אין בו תועלת לאדם לנפשו, ולא עברה ולא מרי", הרמב"ם מוסיף: "והחסידים השתדלו בעצמם להניח זה החלק".²⁸

ניסוח ברוח זו אפשר למצוא אצל הראב"ם. לדעתו, החסיד "צריך למנוע... את מה שאיננו בגדר ההכרח ולהשתמש בהכרחי בלבד".²⁹ נראה אפוא כי בנושא זה דעות האב והבן זהות. כמו שהאב מבחין בין "העובד מיראה" ו"העובד מאהבה",³⁰ כך אצל הבן קיימת דרך כללית וקיימת דרך לחסידים. לפיכך אפשר לומר כי הראב"ם אינו חולק ישירות על הקונספציה של אביו, אלא רואה בדרך הממוצעת התנהגות המתאימה ל"דרך הכללית" בלבד. לעומת זאת בחיבורו - אותו ראה כ"השלמה והרחבה" לחיבור אביו³¹ - הוא הציג את "הדרך המיוחדת" כמשנה סדורה, שעליה הסכים אביו אך לא ניסח אותה בהרחבה. דרך זו היא כניסה למערכת נורמטיבית חמורה שמדריכה את החסיד המקדיש את כל כוחותיו למטרה. בסוף שלבי ההכנה, אחרי תיקון המידות ותיעול כל היכולות למטרה, החסיד מוזמן להצטיין בפולחני נדבה כאשר החשוב מכולם הוא פולחן ההתבודדות "באמצעותה הגיעו הנביאים לחיבור [עם הא-לוהות] ('וצול')".³²

3. ההתבודדות

ההתבודדות, שלפי הבנת הראב"ם היתה טכניקה מוכרת לאבות ולנביאים, מורכבת משני שלבים עוקבים: ההתבודדות החיצונית-גופנית וההתבודדות הפנימית-רוחנית. הראב"ם לומד את ההבחנה הזאת מעיון בדרכו של יעקב אבינו ש"התבודד" מאנשיו בלילה וזכה במעמד זה בגילוי נבואי:

"ויותר יעקב לבדו": אחר שהתבודד [יעקב] ע"ה בלבדו התבודדות גשמית ולא נשאר אצלו

27 רזנבלט, ב', עמ' 366, דורי, המספיק, עמ' קס"ז.

28 פירוש המשנה, אבות, פ"א, משנה י"ז.

29 רזנבלט, ב', עמ' 366. דורי, המספיק, עמ' קס"ז.

30 משנה תורה, הלכות תשובה, פרק י', הלכות א'-ב'.

31 כפי שהראב"ם מעיד על עצמו בפרק חיבורו "על כבישת הכוחות והמעשים והנהגתם למטרתם הנשגבה" אין כאן מחלוקת אלא השלמה: "מטרת פרק זה היא כמטרת הפרק החמישי מתוך שמונת הפרקים... לאחר שתפסת את תוכן הפרקים ההם, הבן נא היטב מה שאגיד בפרק זה שהוא השלמה והרחבה לכל מה שנאמר שם". רזנבלט, ב', עמ' 328. דורי, המספיק, עמ' קמ"ז.

32 רזנבלט, ב', עמ' 382. דורי, המספיק, עמ' קע"ז. ראה דיון על מהות החיבור עם הא-ל אצל הראב"ם להלן בהערה 59.

עבדים וחפצים נתעלה באותה ההתבודדות הגשמית אל ההתבודדות הרוחנית אשר בסופה השיג השגת הנבואה שנדמה לו בה כאילו 'אבק איש עמו' והוא מלאך כמו שנאמר בגבריאל 'והאיש גבריאל'³³.

במהלך ההתבודדות, החסיד מתבונן בנפלאות הבריאה ומתקשר כך עם הבורא. החסיד המתבודד שוקע במחשבתו על אחדות הבורא, משיג שלוה ומגיע לדרגה של דבקות בבורא,³⁴ עד שאינו זקוק להתבודדות תמידית, שכן גם לאחר חזרתו למציאות הוא חווה את דרגת החיבור. דוד המלך, דמות פרדיגמטית של החסידים, היה מגשים אידאל זה באמרו "הקיצותי ועודי עמך"³⁵ על פי הבנתו של הראב"ם, הפסוקים מספר תהילים ומספרי הנביאים המתעדים חוויות מיסטיות, נרשמו לצורך הדרכה לדורות. וכך למשל, על פי פסוקים אלה, הוא קובע שהזמן המתאים ביותר להתבודדות הוא אחרי חצות ולקראת השחר.³⁶ ההתבודדות מכשירה את המיסטיקן להשגת גילוי נבואי ואף לרכישת כשרונות על-טבעיים. לדעתו, התמדתם של רשב"י ובנו בביצוע פרקטיקה זו גרמה לכך שלא רק שזכו ל"השגה הקרובה להשגה הנבואית" אלא גם שנעשה להם נס.³⁷

4. האידאל של הראב"ם

לסיכום משנתו העיונית של הראב"ם נציין כמה היבטים המאפיינים את האידאל שחתר אליו. מעניין לציין שלפולחן ולמשמעת הדתית יש ערך מרכזי בתורת הראב"ם, שכן בכוחם לגרום להתעוררות הלב. החסיד הופך מ"עבד" בעל כורחו למעין "עבד מרצון". הוא אינו מדבר על מעבר מסטטוס של "עבד" לסטטוס של "בן". על פי תפיסתו, גם משה רבנו, "העבד הנאמן", איננו יוצא מיחסי עבד-אדון בדומה למודל המוסלמי הקלסי שתיארנו בחלקו הראשון של המאמר.³⁸ שם הספר עצמו "כיפאית אלעאבידין" שתרגומו המילולי הוא "המספיק לעבדים" מדגיש ממד זה של יחסי אדם-א-ל נטולי אפשרות של הדדיות. מסיבה זו גם נעדר ממסלול

33 פירוש הראב"ם על התורה, מהדורת אפרים ויזנברג, ירושלים תשי"ז, עמ' מ"ה, על הפסוק "ויתר יעקב לבדו" (בראשית, ל"ב, כ"ה).

34 הראב"ם אף מתאר בקצרה את החוויה המיסטית בשפה שנראית כמשקפת התנסות אישית. בביצוע ההתבודדות, זוכה החסיד לגילוי "הדומה לאור, כמו שנאמר 'באורך נראה אור'" ול"עונג רוחני שלם כזה המורגש באור השמש". ראה: רוזנבלט, ב', עמ' 414; דורי, המספיק, עמ' קפ"ג.

35 תהילים, קל"ט, י"ח. ראה: רוזנבלט, ב', עמ' 388; דורי, המספיק, עמ' קע"ח.

36 הכוונה לתיאורים המצויים בתהילים, קל"ט, י"ח; קי"ט, קמ"ח; קל"ב, ד'; איכה, ב', י"ט. ובהמשך: "צא וראה כמה דומה דרכם והשראה (יצול') שזכו לה לדרכי הנביאים והשגתם". למרות שהסתיימה תקופת הנביאים, אפשר להשיג גילוי הדומה לזה שלהם בביצוע ההתבודדות. רוזנבלט, ב', עמ' 414 - 416. דורי, המספיק, עמ' קפ"ד-קפ"ה.

38 ראה הדגשתנו את עיקרון הטרנסצנדנטיות המוחלטת של הא-ל בתאולוגיה המוסלמית בחלק הראשון של מאמר זה, עמ' 15.

ההדרכה שלו "שער האהבה", כמו שקיים בספר **חובות הלבבות**. יש לציין שבכל זאת ממד של "עבודה מאהבה" אכן נוכח בספר. הראב"ם מצטט משיר השירים כמה פעמים וברגע של התפעלות אף פונה אל ה' בכינוי "אלמחבוב" ("האהוב").³⁹

הקניית ערך דתי לתיקון המידות. בניגוד לדעת אביו שראה בזיכוכ הגוף אמצעי חינוכי-חברתי ורק תנאי מוקדם לחיפוש אחר "הכרת א-לוהים ברמתה העילאית", הראב"ם חוזר לעמדה החזו"לית המסורתית,⁴⁰ המתבססת על קורלציה בין מידות הא-ל ומידות האדם. לפי גישה מיסטית זו, העבודה על המידות ותיקון היחסים הבין-אישיים, מאפשרים לאדם להידמות לה' ומביאים לדבקות בו.

גם הכנסת **פולחן ההתבודדות** למסלול ההשתלמות היא חידוש נועז. אכן, השוואת ספר **המספיק לעובדי ה'** (וכן **חובות הלבבות**) לשאר ספרי מוסר יהודיים שקדמו לו, מלמדת על חידוש בולט במוסד ההתבודדות. כבר הראה מ' אידל,⁴¹ שלמרות התופעות המקראיות, חזו"ל סדרו בשיטתיות מהחיפוש הרוחני האישי והעדיפו עליו את הפעילות הקהילתית. כתוצאה מכך, אין מתועדת ביהדות הרבנית פעילות מאורגנת, שיטתית ורצופה של התבודדות, מאז תקופת בני הנביאים. ההתנגדות של חכמי יבנה לפעילות הפרישות והסגפנות של הכתות המשיחיות-נוצריות בתקופת החורבן היתה נקודת מפנה היסטורית ביחסם של חז"ל להתבודדות.⁴² מסתבר, אם כן, שההתבודדות היא השער לנבואה, ולמרות הניסיון לעיגונה במסורת ובדברי הרמב"ם, אצל הראב"ם היא הגרעין המרכזי של משנתו המיסטית.⁴³

ייחוד חשוב נוסף בתורה האקסטטית-נבואית של הראב"ם הוא הדגש על **האחריות החברתית**, וזאת, למרות אופייה האינדיווידואליסטי. דומה כי מתגלה כאן עיקרון חשוב בתורת הראב"ם שמעוגן בשורשי היהדות הרבנית, לפיו מצוות "בין אדם למקום" אינן מנותקות ממצוות "בין אדם לחברו". התעלות רוחנית פרטית רצויה אינה יכולה להיבנות על חשבון האחריות לקולקטיב והקשר הבין-אישי. הראב"ם רואה באתיקה (=תיקון המידות) ובמעלה הרוחנית (=דבקות) שני צדדים של אותו מטבע. האידאל האנושי שמתגלם במשה רבנו או בדוד המלך הוא הצטיינות בשני הממדים הנ"ל גם יחד: כמנהיג וכמיסטיקן.⁴⁴

39 רזנבלט, ב', עמ' 404; דורי, **המספיק**, עמ' קפ"ב.

40 רזנבלט, א', עמ' 150; דורי, **המספיק**, עמ' כ"א.

41 ראה: מ' אידל, "התבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית ורגוליה", **דעת**, 14, תשמ"ה, עמ' 36.

42 שם, שם.

43 **במורה נבוכים** (ג', נ"א), מוזכרת התרחקות מבני אדם כמתאימה לבני מעלה. מאידך, בהלכות יסודי התורה (פ"ז, ד'), שנכתבו בצעירותו של הרמב"ם, אפשר למצוא ביקורת על המתבודדים שבדורו.

44 ההשוואה בין הראב"ם לאביו הרמב"ם בסוגיה זו מעניינת מאוד, אך חורגת ממסגרת מאמר זה. לדין מורחב על מתח דיאלקטי זה ראה: Moshe Idel, Mortimer Ostow (editors), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Northvale, N.J. 1998.

ג. השינויים בפולחן ובתפילה

1. מרכזיות הפולחן ברפורמה החסידית

הרפורמה הפולחנית שמציע הראב"ם מבוססת על הבנתו את יחסי מנהיג-ציבור מצד אחד ועל תפיסתו את תאוריית המצוות מצד שני. הראב"ם מייחס למנהיג יכולת השפעה מכרעת על רמתה הרוחנית של קהילתו, כפי שנוכל להתרשם מאמירתו על גמישות הציבור:

וראיתי את הציבור נמשך אל כל מה שמונהג אליו בקלות, כשם שהרבה ממנו נמשך אל מה שההפך ממנו בקלות, ככלי ריק אשר במה שתמלאנו יתמלא: אם ימולא מים חיים יתמלא ואם ימולא מים רעים יקבל: משום כך תבע ה' מנהיגיו.⁴⁵

הציבור הוא אפוא "כלי ריק" המוכן להתמלא בכל מה שימלאו אותו מנהיגיו. במאמר שהתפרסם לאחרונה העיר י' בלידשטיין⁴⁶ כי הראב"ם, המתגלה כאן כפטרנליסט מובהק, תופס את הציבור "כחסר אופי מהותי ורצון עצמי".⁴⁷ לפיכך המוני העם אינם אשמים ברפיונם הרוחני וכלל האחריות על רמתה הדתית הירודה של הקהילה נופלת על המנהיגים. הראב"ם מסיק כי אם הנהגה לקויה הביאה לכישלון, הרי שהנהגה נכונה יכולה לגרום לתחייה ולחידוש העצמה הרוחנית האבודה.

לעמדה זו השלכה על תפיסת המצוות. לפי מהלך המחשבה של הראב"ם, לריטואל של קיום המצוות יש תפקיד לוואי - בנוסף על התפקיד העיקרי של מילוי דרישת ההלכה - והוא הדרכה רוחנית וחינוך. לגבי פולחן ההשתחויה הוא כותב:

כל מה שהמליצו הנו מצוות: עבודה ויראה ואהבה. וצריך להתחיל בדבר שהוא בבחינת יסוד אשר עליו עומד הבניין... אנו ממליצים עליו... משום היותו בסיס ליראת ה' אשר אין צריך ולא מחויב לעשות את המצוות וההתרחקות מהעברות אלא הוא.⁴⁸

כפי שעולה מכאן, קיום המצוות הוא **מכשיר** להשגת מעלה רוחנית.⁴⁹ על פי הנחת הראב"ם הציבור ילך לאן שיוליכו אותו מנהיגיו, ולכן הוא טוען כי יש בידי המנהיגות אמצעי ניהולי ראשון במעלה - השליטה בנוהגי התפילה. בעיני הראב"ם הציבור אינו "חלש" אלא "האנגריה" הדתית שלו מבוזבזת בגלל סדר פולחנים כושל ובלתי יעיל:

הם קיבלו על עצמם... הטרחות בלתי הכרחיות... כמו ה'קורבנות' וה'מעמדות' ופרקי הפייטנות...

ובהמשך:

45 דנה, **המספיק**, עמ' 183 - 184.

46 ראה: יעקב בלידשטיין, "ציבור ותפילה בציבור בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם", **פעמים**, 78, תשנ"ט, עמ' 150 (להלן: בלידשטיין, "ציבור").

47 שם, שם.

48 דנה, **המספיק**, עמ' 186.

49 בלידשטיין, "ציבור", עמ' 152.

בעשרה ימי תשובה ובליל כיפור שמים לב להיזהר ב'סליחות' ובעמידה בהן מהשליש או הרביעי האחרון של הלילה עד סופו, ואילו בקריאת שמע הם ישנים... ויש להם הצדקה! כלה כוחם משום היותם ערים בלילה ומשום עמידתם וכן אחר כך נשענים על הקירות והפינות בהירדמם, בהכרח.⁵⁰

סדר העדיפויות הקיים שגוי לפי הבנת הראב"ם: העם מקיים דברי רשות כאילו הם חובה ובכלותו את כוחו הפיסי בדברי רשות, כבר אינו מקיים דברים שהם חובה.⁵¹ הרפורמה הפולחנית שמציע הראב"ם באה לתקן את המעוות ולקבוע הנהגות שיוכלו לחדש את העצמה הרוחנית של כלל הקהילה. מובן עתה מדוע ברפורמה חסידית זו הושם דגש על הממד ההתנהגותי והפולחני יותר מאשר על הממד ההגותי. אף על פי שהראב"ם רואה בכוונה ובהפיכת הלב את עיקר עבודת ה', הרי כפי שנראה להלן הרפורמה שלו תלויה בשינויים פולחניים שמטרתם התעוררות רוחנית, ברוח האמירה שהתפרסמה בניסוחו המאוחר של **ספר החינוך**: "מאחורי הפעולות נמשכים הלבבות ומתוך שלא לשמה בא לשמה".⁵²

2. מרכזיות התפילה בפולחן

במיסטיקות השונות, התפילה היא אמצעי המאפשר למתפלל לעבור תהליך של הפיכת לב וטרנספורמציה מנטלית. במשנתו של הראב"ם, התפילה בטהרת המחשבה ובהתפעלות היא עיקר עבודת ה' ולכן הוא הקדיש לכך כרך שלם מחיבורו הגדול. על פי שיטתו, גם לעשייה הדתית וגם לעיון הפילוסופי יש ערך עצמי, ולכן האמצעי הנעלה להשגת החוויה הדתית של דבקות הוא המעשה הפולחני שמלווה את התפילה הפנימית, שכן הוא משלב בתוכו גם את המעשה הפולחני הממושע וגם את הריכוז האינטלקטואלי הטהור. להלן נראה כי בבניית מודל יהודי מחודש של תפילה מיסטית, שאב הראב"ם את השראתו ממסדר התפילה המוסלמי בכלל ומהדוגמה הצופית בפרט.⁵³

כבר בעבור הרמב"ם, היה הסדר המובנה של המסגד נקודת אחיזה לביקורת עצמית. ידוע שהתנהגות המוסלמים בשעת תפילתם, מצטיינת בסדר מופתי ובמשמעת צבאית ממש. "המתפלל המוסלמי מחויב להימנע מכל סטייה מעמדת הגוף המצווה, מכל תנועה קלה שאינה שייכת לתנועות הפולחניות".⁵⁴ בהתמודדות עם ההקפדה הערבית על רחצה וניקיון המתפלל לפני התפילה, עודד הרמב"ם את מנהג רחצת הרגליים לפני תפילת שחרית וחדש את טבילת

50 דנה, **המספיק**, עמ' 185.

51 בלידשטיין, "ציבור", עמ' 150. גם אביו, הרמב"ם, התייחס למחיר היקר הגובה על העדפות שגויות אלה. ראה: י' בלידשטיין, **התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם**, ירושלים ובאר שבע תשנ"ד, עמ' 44, 133.

52 **ספר החינוך**, מהדורת שוועל, ירושלים תש"ן, סעיף כ', עמ' ע"ג (פסחים, נ', ע"ב), וראה שם חילופי גרסאות.

53 על פי נ' וידר, "השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי", **מלילה**, ב', תש"ו, עמ' 71 - 73.

54 ראה: נ' וידר, שם, עמ' 57.

בעל קרי. מתוך כאב על קלות הראש הנהוגה בבתי כנסת ומתוך חרדה על מה שיאמרו הגויים, הוא החליט לקבוע גם מספר נהלים חדשים. את ביטול חזרת הש"ץ, למשל, הוא מצדיק בזה ש"יוסר חילול השם שנתפשט בין הגויים שהיהודים רוקקים וכחים ומספרים בתוך תפילתם".⁵⁵ תקנות אלה התקבלו עוד בימי חייו ועוררו רק התנגדות מועטה. במצרים ובסוריה נשאר מנהג התפילה ללא חזרת ש"ץ בתוקף עד ביטולו ע"י הרדב"ז במאה ה-16.

המגמה הגלומה בתקנות הרמב"ם המשיכה ומצאה את ביטוייה, הקיצוני יותר, בשורת התיקונים שהוכנסו ע"י הראב"ם בסדרי התפילה המקובלים. אין ספק שאותו אומץ-לב ותקיפות ללא חת, שבוטאו בצעדו הנועז של האב, שימשו מופת ועידוד לבן במלחמתו לתיקון מנהגי התפילה ולשיפורם. אמנם, בנוסף לשיקולים של מניעת חילול השם ושמירת כבוד אומת "בני הגבירה" בעיני "בני השפחה", נבעו מניעי הראב"ם גם מהשקפתו המיסטית בדבר חשיבות התפילה ותכליתה, כפי שנראה.

על מנת לסייע בהבנת הרפורמה הפולחנית שהנהיג הראב"ם בקהילות חסידיות, נתבונן ביחסם לתפילה של המיסטיקנים שהיוו בעבורו מקור השראה מוצהר. כזכור, במשנתם של הצופים התפילה היא יסוד חשוב מאוד.⁵⁶ כבר ראשוני כת זו העמידה במרכז עבודת הדת ורוממה מעל כל המעשים הדתיים האחרים. בהתאם להשקפתם הכללית על יתרון "עבודת הלב" על "עבודת האיברים", הם לא פסקו מלהדגיש שנשמת התפילה היא הכוונה הצרופה והטהורה, שמשמעה ריכוז כל כוחות הנפש באהבת הא-ל ובעבודתו. הם השתדלו להופכה להזדמנות של אקסטזה, שיש בה ניתוק של כל הקשרים עם העולם החיצוני ולעשותה כלי להשגת מטרם המיסטית - דבקות בא-ל. על כן לא מצאו בעלי מסתורין אלה את סיפוקם הדתי ב'צלאת' המסורתית, אלא חיפשו דרכים וצורות פולחניות חדשות שהולמות יותר את תפיסתם המיסטית, ושעשויות היו להביע את חוויותיהם הדתיות המיוחדות. אם עד אז הוגבלה עבודת הא-לוהים לזמנים מסוימים ביום, הרי שהם הנהיגו תפילות נדבה חופשיות שבהן משיח החסיד עם א-לוהיו מתוך מעמקי ליבו. בייחוד פיתחו פולחן חדש, פולחן הדי"קר,⁵⁷ שנהגו בו ללא זיקה למקום ולזמן, המהווה

55 **תשובות הרמב"ם**, סימן ל"ה. מובא ע"י וידר, שם.

56 על התפילה המוסלמית והצופית כ"שיחה אינטימית", ראה: גיתית הולצמן, "ר' משה נרבוני על היחס בין היהדות לאסלאם", **תרביץ**, ס"ה, תשנ"ו, עמ' 279-280. המאמר בכללו (עמ' 277 - 299) חשוב לדיון על גבולות המפגש בין יהדות ואסלאם. תודתי נתונה למחברת על הפניה זו.

57 הפולחן העיקרי חוץ מהתפילות, הוא אכן הדי"קר: דיקלום חוזר ומונטוני של שם א-לוהים, תוך תנועות גוף קצובות, לרוב בליווי מוסיקה, עד כדי אקסטזה. בקהילות רבות נהוג מנהג ה'סמאע' [שמיעה רוחנית] - טקס של שירה, ריקוד או סחרור בליווי מוסיקה, או ה'חדרה' [נוכחות] - ריקוד קצבי במעגל. ראה: אלגזאלי, **איחיא עלום אלדין**, קהיר 1916, כרך ג', עמ' 16-17. הדי"קר, שהוא הזכרה מתמדת של שם ה', כולל שני שלבים עיקריים: הזכרה מילולית בשלב ראשון (די"קר הלשון) וללא דיבור בשלב שני (די"קר הלב). בשלב מתקדם, הפולחן כולל שליטה על הנשימה ועל הדמיון. ראה תרגום וניתוח קטע זה: G.C. Anawati & L. Gardet, *Mystique musulmane, les aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1961, p. 189.

עד היום מוקד לעיסוקם של נזירי האסלאם.

ואכן, הראב"ם מבחין בין שלוש מדרגות בעבודת ה'. העבודה היותר עליונה היא העבודה הפנימית, היינו בכוונה ובמחשבה גרידא.⁵⁸ למעלה זו לא יגיעו אלא "השרידים אשר ה' קורא", שאינם מסיחים את מחשבתם ממנו יתעלה אפילו בשנתם. הוא ראה במגמת התפילה חשיבות מרכזית, שכן באמצעות תפילה בכוונה ובטהרת המחשבה יכול המתפלל להגיע למדרגת רוח הקודש, או לכל הפחות, להתקרב לאותו "המצב הנשגב" ('אלחאל אלעטימה') שאליו נכסף עובד ה'.⁵⁹

המדרגה השנייה משלבת עבודה פנימית בלב וחיצונית באברים שמצמצמת כדיבור הלשון בלבד. גם דרך עבודה זו מוגבלת ליחיד סגולה.

המדרגה השלישית היא העבודה החיצונית-גופנית (אמירת תפילות בפה ותנועות גוף פולחניות אך כמעט ללא עבודת הלב) המורכבת מתנועות גוף פולחניות. במדרגה זאת נעצרים רוב בני אדם (ומתוכם כל פשוטי העם) אך אפילו בעלי רגישות דתית למיניהם חייבים להתחיל ממנה את התקרבותם לה'. הראב"ם מתאר באריכות את תנועות הגוף השונות שהנהגתן הוא הגרעין הקשה של הרפורמה הדתית שהוא רצה להנהיג. ראשונה במעלתה מבין פעולות הגוף, היא ההשתחווייה - השתטחות הגוף במלוא הקומה כשהמצח נוגע בקרקע. אחריה באות התנועות האחרות: הכריעה - כיפוף הגוף עד שיתפקקו כל חוליות השדרה, העמידה והשיבה על הרגליים.

כדי לגרום להתעוררות דתית של כלל פלחי הקהילה, הראב"ם ממליץ להנהיג את התפילה ששייכת למדרגה השלישית, דהיינו זו שכוללת את הפעלת הגוף. התפילה החיצונית משמשת בסיס משותף להמוני העם ולאליטות השונות. אולם החסידים השואפים לתכלית אינם יכולים להסתפק בתפילה ממדרגה זו בלבד. על סמך הנחת יסוד של זיקה בין הגוף והשכל, הראב"ם קובע שהפעילות הפולחנית גורמת להתעוררות ביראה ובפחד כלפי הא-ל:

58 השווה: **מורה נבוכים**, ח"ג, ל"ב, (במהדורת קאפח, עמ' שמ"ח): "...והיה נעשה כמו אלו בא נביא בזמנים הללו וקורא לעבודת ה' ואומר, הנה ה' צוה אתכם שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תשועו לפני בעת צרה, אלא תהיה עבודתכם מחשבה בלי מעשה כלל". על תפילת ההתבוננות הקונטמפלטיבית אצל הרמב"ם ראה: "בלידשטיין, **התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם**, לעיל, הערה 51, עמ' 247, הערה *20.

59 מדרגה זו היא המטרה המיסטית העליונה ('יצול'). השווה: **רוזנבלט**, ב', עמ' 402, (שורה 12) ועמ' 406, (שורה 14). עיין גם במבוא, **רוזנבלט**, א', עמ' 97. על משמעות המונח 'יצול', מונח שלא הוברר כל צורכו בספר, עומד כל הוויכוח אודות דרגת המיסטיקה של תורת הראב"ם. ש' רוזנבלט תרגם 'יצול': "union [with G-d]". ולעומתו, י' דורי תרגם 'התגלות'. למעשה, אצל הראב"ם ה' התגלה אל עם ישראל רק בזמן נתינת עשרת הדברות בהר סיני ובאופן קבוע רק אל משה רבנו. שאר הנביאים לא השיגו התגלות ('תגלי'), אלא 'יצול'. ראה ביקורת ד"צ בנעט, "ביקורת ספר מס' 234", **קריית ספר**, שנה ח', תרצ"א-תרצ"ב, עמ' 53. ש"ד גויטיין, שם, שנה ט"ו, תרצ"ט, עמ' 442. המונח הטכני 'יצול' שמקורו 'יצולה', (=זיווג גופני) מפנה לדבקות אינטימית בין האדם לא-ל אך לא מדובר בדרגה המכונה 'Unio Mystica' ואין כאן ביטול זהותו הנפרדת של האדם.

ומי שמוסיף השתחוויות במקומות נוספים, בהתאם למניע פנימי והתעוררות שהוא מוצא כלפיו יתעלה, היוצרת בו יראה ופחד שבגללן אינו יכול שלא להשתחוות... אין כל רע וגנאי בכך.⁶⁰

כפי שהוא טוען בקטע זה, השפעה קיימת גם בכיוון ההפוך: אדם שמרגיש התעוררות הלב, מוזמן להביע אותה על-ידי ביצוע פולחן ובכך ליזום דינמיקה של התעוררות.

לכאורה, ההיררכיה של שלוש המדרגות שקובע הראב"ם אינה עולה בקנה אחד עם ההנהגות שהוא ממליץ: אם התפילה המתבוננת היא הנעלה, היו צריכים החסידים להתייחס לפולחן בשוויון נפש ולא לבנות עליו את עיקר העבודה!

אכן, יש בדרכו של הראב"ם ממד פרדוקסלי והוא נובע משיקול טכני: נראה שמתוך הכרת המציאות האנושית ומתוך התבוננות בתוצאות המוגבלות של ממשיכי הדרך הפילוסופית של אביו, הראב"ם קובע שהסיכוי להשיג את המדרגה הנעלה של תפילת ההתבוננות ללא אימון גופני הוא קלוש. הוא אינו חולק בעצם על אביו בערכה הנעלה של תפילת ההתבוננות. הוא מסכים שהרמה הגבוהה אינה כוללת פעילות גופנית, אך למעשה בעבור הרוצים להתקרב לה יש להגביר כשלב מקדים את המשמעת הפולחנית.

כשם שאותה תפיסה הובילה את חסידי האסלאם לידי צורות פולחן חדשות, כך קרה גם בחוג חסידי מצרים. גם כאן מטבעות התפילה המקובלות לא ענו על הצורך של התפעלות תית וכריזמטית עמה ניגשו אל התפילה, ועל כן חיפשו אף הם אמצעי ביטוי חדשים. התפילה היא אכן מרכזית ברפורמה חסידית זאת, והדברים באים לידי ביטוי בדברי הראב"ם על התפילה במניין, שבהם הוא מתאר מעט יותר את התהליך הנפשי שעובר המתפלל:

אם תתאחדנה אפוא כוונות עשרה שנתכנסו לתפילה, למשל, הריהן חזקות מסך עשר כוונותיהם אם יתפללו כל אחד ביחידות, ובוה יש סודות שהטעם [=האינטואיציה המיסטית, ד"מ] מגלה אותם למי שיש לו עבודת ה' והתבוננות במצביה השונים. וזה דומה במקצת שהנשמות בהכרח מתפעלות ומתעוררות זו מזו ומעוררות זו את זו.⁶¹

כפי שציין בלידשטיין, אנו נדרשים לפרש את ההתעוררות ההדדית של 'הנשמות' "במשמעות שאינה פסיכולוגית גרידא אלא גם אונטית, הווייתית".⁶² אפשר אם כן להבין שבנוסף לתפקיד של מילוי החובה הנורמטיבית, התפילה אכן משמשת במסלול הרוחני של הראב"ם כאמצעי לטרנספורמציה נפשית. מטרת התפילה אינה השפעה על העולמות העליונים ולא השגת הדבקות, אלא **מוכנות** למראה נבואי.

3. שינויים בדרכי העבודה

60 דנה, המספיק, עמ' 139.

61 שם, עמ' 189.

62 בלידשטיין, "ציבור", עמ' 154.

התפילה, ותנוחות הגוף שליוו את התפילה, היו רק חלק מהעשייה הדתית הייחודית של החסידים. החבורות שהנהיג הראב"ם, התאפיינו בשורה של הנהגות חדשות נוספות:⁶³

התקדמות רוחנית בפיקוח צמוד וקפדני של הרב. קיים קשר אישי מחייב בין החסיד והרב. הרב נותן את התרגילים המתאימים לדרגת המתלמד. את האמירה "עשה לך רב" (**אבות**, א', ט"ז) קורא הראב"ם באופן מחודש⁶⁴ בהתאם לרוח הצופיות, "ללא מדריך, נסיעה למסע של יומיים תימשך מאתיים שנה".⁶⁵

החבורה. מדובר בפעילות רוחנית קבוצתית אליטיסטית ברוח "בני הנביאים". החסיד הוא חבר "במועדון אקסקלוסיבי" של מחפשי התכלית.

הלבוש. הצופיות היא תפיסת עולם שמתבטאת בתחומים רבים. החסידים העתיקו מהצופים גם פרטי חיים יומרניים ביותר והלבוש הוא אחד מהם. מקצתם לבש את **גלימת הצמר הגס** או את בגד הטלאים המאפיין את ה'פוקרא' (הפאקירים, כלומר העניים). הראב"ם, שהעריך אותם עד מאוד, מעיד על עצמו שלבש את הבגד הצופי המסורתי: "אנו [=החסידים, ד"מ] מעתיקים מהם [=מנזירי האסלאם, ד"מ] ומחקים אותם בלבישת בגדים תחתונים נטולי-שרוול וכדומה".⁶⁶

הקפדה על הרגלי תפילה ומשמעת פולחנית קשוחים: חובה לרחוץ רגליים, עמידת הציבור שורות שורות, כיוון "המזרח" גם בשעת ישיבה, עמידה על הרגליים מתוך יראת הרוממות בזמן ה"קדיש", ישיבה על הברכיים במשך התפילות האחרות וביטול כרים וספסלים. מקורם של הרגלי משמעת אלה ברור וגרם להאשמת הראב"ם בחיקוי חוקי הגויים.

חידוש פולחנים מבית המקדש, תנועות גופניות ותפילות רשות: השתחוויות, פריסת הידיים, ככי פולחני (בהסתמך על דוד המלך), ישיבה במדיטציה עם הראש בין הברכיים, תפילות רשות, לילות שימורים, צומות, הסתרת ההתנהגות החסידית, וכו'.

התבודדות ופרישות חברתית לזמן קצוב. כאן ישנו חידוש מובהק על מנהגי חז"ל שעליו ארחיב בהמשך. כדי להצדיק את הישיבה בחושך שמתנגדת לכלל המסורת היהודית, הוא מתבסס על אמירתו של הנביא: "כי אשב בחושך ה' אור לי" (**מיכה**, ז', ח').

הד'יָכָר. פולחן זה אינו מוזכר בכתבי הראב"ם. ההימנעות מהזכרת פולחן מרכזי זה נובעת מאי קיומו או מצורך ב"קשר שתיקה" לגביו. עם זאת אפשר למצוא רמז לקיומו בכמה מקומות.⁶⁷

63 ראה: "Deux traités", עמ' 49 - 70.

64 **רוזנבלט**, ב', עמ' 422. דורי, **המספיק**, עמ' קפ"ו-קפ"ז.

65 ראה: A. Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris 1996, p. 137.

66 **רוזנבלט**, א', עמ' 145. **רוזנבלט**, ב', עמ' 266. דורי, **המספיק**, עמ' קכ"ה. ביקורתו של הרמב"ם על לבוש הצמר הוזכרה בחלק א' של מאמר זה, עמ' 26, הערה 55.

67 ככל הידוע עד כה, אין ראיה חותכת לקיום פולחן קולקטיבי של ד'יָכָר אצל חסידיו הראב"ם. ר' עובדיה ור' דויד השני מזכירים את פולחן הד'יָכָר אך, לצערנו, אינם מפרטים את דרך ביצוע הטכניקה. כמו כן, יש לציין

בדומה לצופים, הראב"ם וצאצאיו ממליצים על השימוש במוסיקה ובכלי נגינה להתפעלות רוחנית, אולם הם נמנעים מלהזכיר ריקוד.

רווקות וסיגופים. שתי הנהגות אלה לא התקבלו בישראל סבא. אצל רבי עובדיה בן הראב"ם, יש להן מקום של כבוד אם כי גם שם במגבלות מסוימות.⁶⁸

כדי להמחיש את האווירה בבית הכנסת החסידי, נסיף ונציין שבנוסף לעמידת החסידים בשורות צפופות, לפריסת הידיים ולישיבה בחושך, להשתחויות ולתקיעות שופר בסיום אמירת כל פרק ממזמורי "הללוי-ה", הנהיג הראב"ם בסך הכל כ-40 השתחויות קבועות בתפילת שחרית של יום חול רגיל (ויש להוסיף על זה השתחויות של כל חסיד בעת "שייכנע לבו לעשות כן").⁶⁹ אפשר להבין שרוח פולחן זה היתה שונה מהותית מרוח הפולחן היהודי המקובל, עד כדי דמיון בין אופי בתי כנסת ייחודיים אלה לבין אופי המסגד. הפולחן, תנועות הגוף והמשמעת הנהוגה במסגדים היוו אפוא בעבור הראב"ם מקור השראה בנסיונותיו לשחזר את אוירת בית המקדש.

ד. הרפורמה החסידית כמהפכה פרשנית

פנייתו של הראב"ם לעבר מיסטיקני האסלאם נעשתה באמפתיה רבה, תוך שהוא תוהה על סוד עצמתם. מנהיגם של קבוצת חסידי מצרים לא חש כנראה זרות במפגשיו עם מנהיגיהם המיוחדים של המיסטיקנים המוסלמים ועם מסלול מדרגותיהם המיסטיות.⁷⁰ הזכרנו את הרגשת ה- "déjà"

שלפחות מכתב אחד לחסיד מזכיר הדרכות לביצוע נכון של הפולחן: עליו לשנן המילה 'אללה' בהתמדה. כך גם טכניקת ה'הזכרות' מופיעה בכתבי ר' אברהם אבולעפיה אם כי לא ברור אם חסידות מצרים השפיעה על שיטתו. ראה: מ' אידל, לעיל, הערה 41, עמ' 35 - 120, ובייחוד עמ' 39. ראה גם: P. Fenton, "La Hitbodedut chez les premiers Qabbalistes d'orient et chez les soufis", *Prière, Mystique* et Judaïsme, Paris 1987, pp. 133-158. ראה גם לעיל, הערה 57.

⁶⁸ ראה להלן, הערה 89.

⁶⁹ ההנחיות לריטואל זה תועדו ע"י הקראים בתיאור ההשתחויות של פתיחת תפילת העמידה: "אחר כך יצנח ארצה וידביק את פניו בה ויאמר: 'א-לוהים, הנני מדביק את הנכבד שבאבריי במקום שאני דורס עליו ברגלי, הוא העפר שעתידי אני לשוב אליו, כמו שהודעתני: כי עפר אתה ואל עפר תשוב'. וידמה את נפשו אל האדמה ע"י שיודה שהנהו מן העפר". ראה וידר, לעיל, הערה 53, עמ' 90. חלק נכבד ממעשי הפולחן שחידש הראב"ם, קוימו בזמן בית המקדש ובוטלו בעקבות הפולמוס עם הנוצרים. הקראים, שקיימו חלק ממנהיגים קדם-תלמודיים אלה, העריכו מאוד את הראב"ם וההיסטוריון המצרי יוסף סמברי (1640 - 1703) אף מספר שבזכות הראב"ם חזרו חלק נכבד מקראי מצרים ליהדות הרבנית. ראה תיעודו בדברי יוסף, (מהדורת שטובר), ירושלים תשמ"א, עמ' 120.

⁷⁰ בהתבסס על ציטוטיו של חיבורים צופים, אפשר להניח שרעיונותיהם של המיסטיקנים המוסלמים מוכרים לו ממגע ישיר. כרופא בכיר בחצר הסולטן הוא נפגש עם חכמיהם, ולאור העובדה שהיתה קיימת ביניהם הערכה, הם כנראה דנו גם בנושאים תאולוגיים. סביר להניח שברוח אמירתו של אביו "קבל את האמת ממי שאמרו", הוא איננו נמנע מלחפש באמירותיהם גרעין של אמת ומלהתמודד עם דרכם הרוחנית, ואף אינו רותע מלהשוות את דעותיהם עם המסורת היהודית. מעבר לכך, סביר להניח שבעבור איש תרבות כראב"ם,

”vu ואת ההקבלה שהוא זיהה בין דרכם של הצופים ובין דרכם של גיבורי התנ”ך וטובי קדושי ישראל הקדמונים. הגיונו אמר לו שאם מקור ההשראה של המיסטיקה המוסלמית נמצא ביהדות, ומודל ההתקדשות הצופי הוא יישום נכון של רוח הנביאים והחסידים הראשונים, אזי אפשר להחזיר את התסיסה והחיות ליהדות ע”י שחזור המסורת היהודית המקורית והליכה בדרכה. יתרה מכך, אם גרעין האמת שבצופיות מקורו בתורת הנביאים, הרי שאפשר להציע ליהודים המתפתים לאסלאם פתרון חילופי נהדר: עזיבת החיקוי המדולל והמזויף וחזרה למקור נטול התוספות הפגניות.

המתבונן במהלך החשיבה של הראב”ם יזהה כאן מהפכה תפיסתית הנעשית באמצעות מהפכה פרשנית. בעקבות התפעלותו של הראב”ם מתפיסת העולם הצופית, הוא הפנים את הגישה הפוסלת כל משמעות ערכית לעולם הזה והרואה את הדבקות בכורא כמטרה בלעדית. בשלב הבא, הוא קרא את כתבי הקודש היהודיים בפרספקטיבה צופית, והדבר אפשר לו לגלות בהם פשט חדש התואם והמאשר את השקפתו המיסטית. מהפך המשמעויות שנעשה תוך היצמדותו לטקסט, מזכה את הראב”ם בסמכות המשכנעת של הפשטן. בתום לב, אך מתוך פרספקטיבה פרשנית התואמת ל”אמונתו החדשה”, הוא משליך על הדמויות החיוביות של המסורת את תפיסתו החדשה של האיידאל האנושי שלפיה כל גיבורי התנ”ך מונעים **בתשוקה טוטלית ובלעדית לה’**. בזכות שכנועו העצמי הבולט, כישרונו הפרשני והעושר הספרותי של כתבי הקודש, הראב”ם מצליח בסופו של דבר ליצור פשט מחודש משכנע עד מאוד.

כפי שמתבקש בחברות מסורתיות, המהפכה התפיסתית אינה נאמרת בגלוי אלא מתבטאת במסגרת פרשנות חדשנית בטקסטים המקודשים.⁷¹ נציג עתה כמה דוגמאות כאילוסטרציה לפרספקטיבה פרשנית מיסטית זו.

פרשנותו של הראב”ם על סיפור אברהם אבינו שמרחיק למדבר כדי לקבוע את אוהלו, טוענת שמטרתו היתה להתרחק מהציוויליזציה ומהשפעותיה הרעות. בפרשנות המוסלמית מכונה אברהם “אל חליל” (האהוב לה’) והוא מייצג את החיפוש המיסטי. דמות זו אהובה מאוד על הראב”ם, שכן בעיניו אב האומה הראשון מגשים את ייחודו של עם ישראל: הוא מסתפק במועט, מזלזל בעולם החומרי, ולמרות עשירותו רואה בחומר ערך אינסטרומנטלי בלבד. לפי קריאת הראב”ם, הריחוק מהחברה היה דרוש לאברהם העברי בעבודתו הרוחנית: הוא נהג להתרחק לתקופות זמן מהמאהל כדי להתבודד בהרים. מסיבה זו נעריו לא הגיבו כלל כשהשארם לרגלי ההר ועלה להתבודד ולעבוד את א-לוהיו עם בנו (“נשתחוה ונשובה אליכם”).⁷²

המושגים בהם השתמש (“תחנות מיסטיות”, “התהלכות רוחנית” ו”התבודדות”) שייכים למה שאפשר לכנות

”רוח הזמן” (Zeitgeist) והם רווחו במצרים של המאה ה-13.

71 ראה: L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, במבוא.

72 רזנבלט, ב’, עמ’ 388; דורי, *המספיק*, עמ’ קע”ח.

דוגמה למסתגף רואה הראב"ם ביעקב אבינו: "אינו ביקש אלא כגד ללבוש ולחם לאכול".⁷³ גם אצל משה רבנו הוא מזהה תכונות כאלה בכך שהתרחק מחברת בני אדם עד להר ה' ובזכות זה זכה להתגלות (תג'לה) בסנה.⁷⁴

בעקבות אביו הרמב"ם שראה במתן תורה תוצאה של התקדשות והתבודדות במשך שלושה ימים רצופים, חוויה שלווה בחזרה בתשובה, בפרישות מנשים, בטבילה, בהקרבת שלמים ובהתבוננות,⁷⁵ הראב"ם מזהה בפעילות הסגפנית המתונה של גיבורי העבר את המתכון להשראה רוחנית. ישיבת משה רבנו בנקרת הצור ללא אוכל, שינה ושתייה במשך ארבעים יום, שימשה כאב-טיפוס לתקופת ההתבודדות (ה"כלווה")⁷⁶ שמוגדרת כשיא במסלולו של הראב"ם ושמהווה מעין 'נסיעה מיסטית'. כך גם באמירת אלישע (מלכים ב', ד', כ"ט) לגחזי "כי תמצא איש לא תברכנו וכי יברכך איש לא תעננו",⁷⁷ הוא מזהה רושם של הדרישה לניתוק חברתי ורגשי המתבקש בשלב מתקדם של המסלול הרוחני. בתיאום מפליא עם הפרשנות הצופית ובניסוח שירתי יוצא דופן במסורת היהודית, החסידים רואים בדוד המלך "ראש המהלכים המיסטיים ואדון יודעי ה' ומבקשי אורו".⁷⁸ על בסיס העקבות הכתובים בספר תהילים, כמו "השחה בלילה מטתי הקם באשמורת הבוקר", "אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה" או "אחזת שמרות עיני נפעמתי ולא אדבר",⁷⁹ תוך שימוש במתודולוגיה הפרשנית הנ"ל, לא היה נדרש לחסידים מאמץ רב כדי לזהות בדמות האגדית של "משיח ה'", את האידאל של המיסטיקן הנרדף והחולה מאהבה לה'.

כפרשן פשוט הראב"ם איננו יכול שלא להתמודד עם מובאות שמנוגדות לכאורה לתפיסתו,⁸⁰ אך כדרכם של הפרשנים הגדולים הוא מגייס אותן לטובתו. נציג כאן כהדגמה את פרשנותו לשני פסוקים:

(1) על המשתה הגדול שעשה אברהם "ביום הגמל את יצחק" (בראשית, כ"א, ח'), מסביר הראב"ם שנעשה מצד "נדבנות" ובעצם הוא מראה שאברהם אבינו לא גילה יחס רכושני.⁸¹

73 פירוש הראב"ם על התורה, בראשית, כ"ח, כ', עמ' ל"ז.

74 רוזנבלט, ב', עמ' 390. דורי, המספיק, עמ' קע"ט.

75 מורה נבוכים, ג', ל"ג, (מהדורת קאפח, עמ' רמ"ג). בכתבי הראב"ם נוסחה הבחנה ברורה בין נבואת משה ונבואת שאר הנביאים והחסידים. רק "השליח מרע"ה" זוכה להתגלות (תג'לה), ואילו האחרים זוכים ב"התקשרות" (וצול) בלבד. ראה לעיל, הערה 59.

76 רוזנבלט, ב', עמ' 394. דורי, המספיק, עמ' קפ"א.

77 רוזנבלט, ב', עמ' 384. דורי, המספיק, עמ' קע"ז.

78 מורה הפרישות, עמ' ד' ועוד.

79 תהילים, ר' ד', קל"ב ד', ע"ז ה'. ראה: רוזנבלט, ב', עמ' 416. דורי, המספיק, עמ' קפ"ה.

80 על המתודולוגיה הפרשנית של בעלי הפשט וההבחנות עם פרשנות הדרש, ראה: אוריאל סימון, "המשמעות הדתית של הפשטות המתחדשים", המקרא ואנחנו, תל אביב תשל"ט, עמ' 133 - 152.

81 פירוש הראב"ם על התורה, בראשית, עמ' י"ח.

(2) את המטעמים שמבקש יצחק מבנו עשו באומרו "בעבור תברכך נפשי" (בראשית כ"ז, ד'), מצדיק הראב"ם לא כסיפוק גסטרונומי אלא לצורך רפואה [לתקן את מזוגו במאכל] כתנאי מוקדם להתפעלות נבואית.⁸²

בעבודתו הפרשנית, הראב"ם אוסף את כל הדמויות התנ"כיות החיוביות, מוצא בהן התנהגויות סגפניות ומיסטיות ותולה בהתנהגויות אלה את מעלתן הרוחנית. דומה כי פרשן בעל פרספקטיבה אחרת מזו של הראב"ם היה רואה בפרטים אלה אלמנטים תיאוריים או ספרותיים בלבד. ואכן הראב"ם ער לנקודת חולשה זו וכותב על התנהגות משה רבנו: "לא נלמד כל זה אלא כדי ללמוד ממנו".⁸³ בדברים אלה מתגלה פן חשוב מהמתודולוגיה הפרשנית שנקט הראב"ם: בנוסף לסיפורים ולהלכות המובאים בתורה, יש בה גם פרטי המסלול להגשמה רוחנית, ותפקידו כפרשן שמנסה לשחזר מסלול כזה הוא להבליטם בעבור הקורא.

הצטברות המובאות, מיומנותו של הפרשן והיצמדותו בדרך כלל לפשט הופכים קו פרשני זה משכנע למדי. אולם, עדיין אפשר לערער על נכונות הפרשנות הסגפנית-מיסטית של הראב"ם. כפי שהראנו לעיל, אי אפשר לטעון שהיהדות נטולת כל ממד סגפני. מסיבה זו אפשר למצוא את ההנהגות הסגפניות שמייצגות את הצופיות רמוזות בפסוקים המתארים את הדמויות התנ"כיות והחז"ליות. וכך, הראב"ם אוסף את הפרטים התומכים בתפיסת עולמו ומשחזר על ידם תמונה עקבית וקוהרנטית, מעין פאזל, שמאיר את היהדות באור חדש כסגפנית, כמיסטית וכתואמת בצורה נפלאה את תפיסת העולם הצופי המתון של הוגים כמו אלגזאלי.⁸⁴ הרבגוניות של היהדות איפשרה, אפוא, לראב"ם לנקוט בפרשנות סלקטיבית ולזהותה כדת שבה הסיגופים הם אמצעי עיקרי להתעלות רוחנית, וזאת על אף שתופעת האסקזיס שולית בעולמם של חז"ל.⁸⁵

דומה כי סוגיית ההתנזרות מנשים מייצגת את דרך הפרשנות של הראב"ם. בן עזאי, בן דורו של רבי עקיבא ושותפו לכניסה ל"פרדס", הוא מקרה יחיד בכל ספרות חז"ל של אדם שלא התחתן מימיו. לביקורת חבריו שהאשימו אותו באי-קיום מצוות עשה של פרייה ורבייה ("כל שאינו עוסק בפריה ורבייה כאילו שופך דמים וממעט הדמות"), הוא טען טענת "פטור מחוסר יכולת" ("ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה? אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים").⁸⁶

82 שם, בראשית, עמ' ל"ב.

83 שם, שמות, עמ' ל"ג.

84 על אלגזאלי ראה בחלקו הראשון של המאמר, עמ' 22.

85 על יחס חז"ל לסיגופים ראה: י' בער, **ישראל בעמים**, ירושלים תשט"ו, עמ' 22; א"א אורבך, "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", **ספר היובל ליצחק בער**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 48 - 68 (נדפס גם בספרו **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 437 - 458); ערך "Asceticism" ב- *Encyclopedia Judaica*. היהדות מוצגת במאמרים אלה ברוח "שביל הזהב" של הרמב"ם הנמנעת מקיצוניות מכל סוג. ראה גם להלן, הערה 90.

86 **יבמות**, ס"ג, ע"ב. **סוטה**, ד', ע"ב. מעניין לציין כאן הבחנה בין סובייקטיביות ואובייקטיביות שעשה הראב"ם. בקריאה מודרנית, אמירתו של בן עזאי יכולה להיות תקדים לעמדה האנטינומיסטית של "מחויבות

והנה, רבי אברהם הופך את בן עזאי ממקרה בודד לדוגמה מייצגת על אף שהיא היחידה שנסקרה. לתמיכה ברעיון שהנבואה דורשת התנזרות מיחסי אישות, הוא מציין ש"לא נזכר בתולדות חכמינו ונביאינו שאליהו ואלישע לקחו להם נשים"⁸⁷. נראה כי עמדה זו באה לו בעקבות אביו, שלא ראה ביחסי אישות עניין קדוש חוץ מאשר קיום מצוות "פריה ורבייה" ומצוות "עונה"⁸⁸. אמנם, אצל הראב"ם הרווקות אינה נחשבת לרצויה לכלל אך בהחלט מותרת ורצויה בעבור החסיד, בתנאי שלא ירגיש תסכול. בעקבותיו ימליץ בנו רבי עובדיה (1228 - 1263) לחסידיו לחקות את יצחק אבינו ולא להתחתן לפני גיל ארבעים.⁸⁹ מכל מקום, זוהי דוגמה מייצגת להפיכת תופעה שולית⁹⁰ לעיקרון מרכזי ביהדות אצל הראב"ם.

הראב"ם מודע לפער בין פרשנותו לבין הפרשנות הקלסית.⁹¹ הוא רואה בפרשנות חז"ל פרשנות לגיטימית שמכילה כללי התנהגות נכונים לכלל ישראל, אך לא בעבור החסידים החפצים בקרבה לה' ובגילוי נבואי.⁹² בעבורם פרשנות זאת אינה מכילה הדרכה רוחנית מספיקה. עיקרון זה, שעוד נייעזר בו בהמשך המאמר, הוא מרכזי במשנת הראב"ם: קיימת דרך אקזוטריה המתאימה

עמוקה לה' ולא להלכה", לטענת "עברה לשמה" ולהיררכיזציה של המצוות על סמך שיקול אישי. ואולם, הראב"ם פוסל פירוש זה בהסבירו שלא מדובר כלל בשיקול אישי, אלא בקבוצת בני אדם שנמצאים במצב מסוים בו מצווה ספציפית אינה תקפה בעבורם. ההגדרה "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד כבן עזאי ודבק בה כל ימיו" נחשבת אפוא בעיני הראב"ם (ואביו הרמב"ם) כקריטריון **אובייקטיבי** של השתייכות לקטגוריה הלכתית.

- 87 **רוזנבלט**, ב', עמ' 365, דורי, **המספיק**, עמ' קמ"ב.
- 88 ראה את דברי הרמב"ם: "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושוגה בה כבן עזאי ודבקה בה כל ימיו ולא נשא אישה אין בידו עוון" (**משנה תורה**, ספר נשים, הלכות אישות, ט"ו, ג').
- 89 ראה: *The Treatise of the Pool by R. Obadia ben Abraham ben Moses Maimonides*, (P. Fenton ed.), London, 1981. Fol 14a-b, p.94
- 90 על התנגדות חז"ל לרווקות ועל החיוב שהמסורת היהודית המרכזית רואה בגוף, ראה: Sarah Weinstein- Epstein, *Piety and Fanatism. Rabbinic Criticism of religious Stringency*, New Jersey S. D. Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", *Jewish Spirituality*, ed. A. Green, New York 1987, pp. 253-288. מחקר מפורט מצוי אצל 1997. מחקר המערבית, ישנם מספר חוקרים מארה"ב המדגישים בעבודותיהם את הממד הזה בחז"ל. ד' בוירין טוען שחז"ל לא קיבלו את הדואליזם האנתרופולוגי היווני המפריד בין גוף ונפש ולכן לא ראו בגוף ובנטיות הגופניות אויבים אלא שותפים בעבודת ה'. ראה: D. Boyarin, *Carnal Israel*, Berkeley and Los Angeles 1993, pp. 61-67. ד' ביאל מצידו ניסה להוכיח שחז"ל מחזיקים ביחס דו-ערכי בשאלת היצר. ראה: D. Biale, *Eros and the Jews*, NY, 1992, pp. 59-333. ובעברית: **ארוס והיהודים**, תל אביב תשנ"ה, עמ' 21 ואילך.
- 91 על יחסו של אביו הרמב"ם לפרשנות ועל אחריות הפרשן, ראה: Z. Harvey, "Anti-fondamentalisme maïmonidien", *Les retours aux écritures, Fondamentalismes présents et passés*, Louvain-Paris 1993, pp. 313-318.
- 92 על הפרשנות הכפולה של התורה, ראה למשל **רוזנבלט**, ב', עמ' 414. דורי, **המספיק**, עמ' קפ"ד. "ופירוש נסתר זה אינו סותר את הנגלה ... והפירוש הנסתר הוא-הוא מטרתו".

לכלל ישראל ודרך מיוחדת אוטורית המתאימה למיעוט החסידים בלבד.

עבודתו הפרשנית של הראב"ם תואמת לקו הרעיוני שבו הוא דוגל. פרשנותו איננה טוענת לבלעדיות ואין הוא מבקש לטעון שהיהדות היתה פעם סגפנית ומיסטית. מטרת עבודתו הפרשנית היא אפוא כפולה: 1) להוכיח שבנוסף לדרך הכללית היתה מאז ומתמיד גם דרך מיוחדת בעבור החסידים המסוגלים להגיע לנבואה; 2) לאחר שדרך זו נשתכחה, לשחזר אותה מתוך הרמזים הפזורים בכתבי קודש.

ה. גבולות המפגש בן יהדות וצופיות והשיח הבין-דתי

1. עומק השפעת האסלאם על תורתו של הראב"ם

קיימת תמימות דעים במחקר בדבר הקרבה, עד כדי זיהוי, בין משנת הראב"ם והתפיסה הצופית.⁹³ לפי דעת י' גוטמן למשל, חיבורו **המספיק לעובדי ה'** מלא מן האידאל הסגפני של הצופים והוא הולך בעקבות הרעיון הראשי שלהם, לפיו מלבד מצוות וחוקים, מכילים הטקסטים שהתקבלו "מפי הגבורה" גם הדרכה לשלמות דתית מוסרית שיכולה להוביל להתחברות עם א-לוהים. אולם, לא רק החזון תואם את ה"דרך" הצופית, אלא גם פירוט השלבים מקביל למסלולם.⁹⁴

כנגד העמדה הרווחת בסוגיה זו עומד ג' כהן.⁹⁵ הוא אמנם מודה בקיומה של השפעה צופית בשיטת הראב"ם וברוח דבריו, אך חולק לגבי קיומה של השפעה ישירה. הוא מעגן את תורת הראב"ם דווקא באמירתו המסורתית של שמעון הצדיק (**אבות**, א', ב'): "על שלושה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים", שלפי הבנתו תואמת יותר את שיטתו מכל שיטות ההוגים הצופים.

אכן, דומה כי אין כל קושי להתאים את משנת הראב"ם לאמירתו של אחרון אנשי כנסת הגדולה. לפי כהן, הראב"ם בונה את מסלולו להתעלות רוחנית משלושה שלבים עוקבים המוליכים ל"עולם הבא" ("העולם"): 1) קיום המצוות ותלמוד תורה ("על התורה"), 2) פולחן ותיקון המידות ("על העבודה"), 3) מעשי חסידות, תפילות נדבה, מיעוט ההנאות ומעשי התבודדות ("על גמילות חסדים"). האפשרות שמעלה ג' כהן מאלצת אותנו אפוא להודות שהגישה הפרשנית והרעיונות הצופיים המצויים בכתבי הראב"ם מתמזגים באופן טבעי עם רוח הזמן ועם האקלים הרוחני בו פעל, עד שכל ניסיון להוכיח שהיתה השפעה צופית ישירה על הראב"ם

93 ראה סיכום דעותיהם של ש' רוזנבלט, ד"צ בנעט וש"ד גויטיין במאמרה של אביבה שוסמן, "שאלת המקורות המוסלמיים לחיבורו של ר' אברהם בן הרמב"ם 'כתאב כפאיייה אל-עאבדין'", **תרביץ**, נ"ה, תשמ"ו, עמ' 229 - 251. חוקרים רבים נוספים (י' גוטמן, נ' וידר, י' וידה, ח' לצרוס-יפה, פ' פנטון, א"י השל) במחקריהם המוזכרים כאן זיהו בהגות הראב"ם השפעה צופית מכרעת.

94 ראה: י' גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, ירושלים תשי"ג, עמ' 178.

95 ראה: **כהן**, א', עמ' 90-96, **כהן**, ב', עמ' 43-49 (לעיל, הערה 14). ראה גם א' שוסמן, עמ' 231.

נידון לכישלון.

אף על פי כן, לא משך המחקר את ידו מניסיון למצוא השפעה צופית על הראב"ם. אביבה שוסמן ביקשה ללכת בעקבות ד"צ בנעט, וניסתה לבדוק את ההקבלה בין מבנה חיבוריהם של הראב"ם ושל אלגזאלי. מסקנותיה לא היו חד-משמעיות. לטענתה, רבי אברהם -

הקפיד לברור מן החומר של גזאלי רק אותם רעיונות שאינם עומדים בסתירה ליהדות ומתאימים לגישתו ולקהל קוראיו [...]. טבעי הדבר, שתוך כדי ברירת החומר וניפוי ממוטיבים זרים לרוח היהדות הכניס לחיבורו - ככל הנראה בתום לב ובהיסח הדעת - כמה מוטיבים האופייניים במיוחד לגזאלי כסופר, כמוסלם וכצופי.⁹⁶

מלבד חיפוש השפעה ישירה, שכאמור לעיל מתברר כקשה מבחינה טכנית וכמוגבל ביעילותו, הדרישה להבנת מהות ההבדלים והחיפוש אחר המתודולוגיה של ההשאלה מחייבים ניסיון השוואה בין משנת הראב"ם לבין ההגות הצופית, בראש ובראשונה עם הגותו של אלגזאלי, שהיה הוגה צופי מייצג. גם ניסיון כזה, כפי שנראה, אינו פשוט כלל.

כדי להתחקות אחר השפעה מכרעת מאלגזאלי לראב"ם, יש לזהות הקבלה במבנה ובתוכן בין הגותם. מ' אידל מנה חמישה שלבים מוגדרים אצל אלגזאלי, דרכם ניתן להגיע לדבקות בא-ל:⁹⁷ (1) הינתקות מהעולם (2) השתוות (3) התבודדות (4) "הזכרות של שם הא-ל" (=ד'יכר) (5) דבקות. ואולם, בחפשו אצל הראב"ם מוטיבים דומים, נגלה כי הוא פסל במפורש הינתקות פיזית מוחלטת מהעולם, השתוות והתבודדות תמידית. בנוסף לכך, אין כל תיעוד לקיום פולחן של "הזכרות של שם הא-ל" (=ד'יכר) ומכיוון שכמעט⁹⁸ אין כל תיאור מפורט של המצב הנפשי של הדבקות אליו שאף, אין אפשרות להשוות בין אופיין של חוויות הדבקות שלו ושל אלגזאלי.

מכל מקום, חוסר היכולת להשוות ביניהם אינו פוסל את האופציה שאכן היתה השפעה מכרעת. חמשת האלמנטים נוכחים כשלבים מוגדרים במסלול הרוחני של הראב"ם, אך הם מוגבלים במפורש וכנראה גם בכוונה תחילה כדי למנוע גלישה לפתרון הצופי של ניתוק חברתי.

אנו רואים, אפוא, כי אפשר לנסח כאן "כלל ברזל" שחוזר על עצמו בהנחיות ובהגבלות שהראב"ם מטיל על חסידיו, והוא השמירה על החיבור בין החסידים לחיים החברתיים של כלל הקהילה. כלל זה גם מבחין בין ההוגים הצופים לבין החסידות שלה הטיף הראב"ם. ההנחה שלו היתה שהקהילה שומרת על השפיות הדתית של החסיד ומונעת ממנו להגיע לקיצוניות שנוגדת

96 א' שוסמן, עמ' 248. ראה שם השוואה מפורטת וציון נקודות התאמה וניגוד בין אלגזאלי לראב"ם בסוגיית הביטחון. להשוואה כללית יותר בין יהדות ואסלאם בסוגיית הביטחון ראה: R.J. Zwi Werblowsky, "Faith, Hope and trust: a study in the concept of Bittahon", *Papers of the Institute of Jewish Studies*, London 1964, pp. 137-139

97 ראה ציטוט הטקסט בעברית על פי תרגומו של ר' אברהם אבן חסדאי אצל מ' אידל, (לעיל, הערה 41) עמ' 39.

98 ראה לעיל, הערה 67.

את רוח היהדות.

דומה, כי לאור דיוננו והניתוח הנ"ל, נוכל לטעון כי הראב"ם שאב מהצופים את עיקרי תורתם ואת רעיונות היסוד שלהם באופן סלקטיבי ועיבד אותם בסגנונו.

2. חסידי מצרים והצופים - קבלה ודחייה

במהלך המאמר זיהינו בתנועת החסידים כמה אפיונים התנהגותיים:

שילוב של **רציונליזם ופולחן**. בד בבד עם נאמנות למסורת הרמב"ם, טענו החסידים שכדי להשיג את הדבקות, יש לקיים דרכי פולחן קפדניות בנוסף לפעילות השכלתנית האינטנסיובית.

עיקרון של **אחריות חברתית** ומניעה מוחלטת מכל הסתגרות במנזרים.⁹⁹ להבדיל ממיסטיקנים מוסלמיים רבים, לא נרתעו צאצאי הרמב"ם מלהחזיק בעמדות חברתיות, פוליטיות, דתיות ואף כלכליות מרכזיות (הראב"ם, למשל, עסק ביבוא אורז מהודו).¹⁰⁰

פתיחות חברתית לתרבות הזרה הסובבת תוך כדי **דו-שיח ביקורתי** עם ההגות שבבסיסה. אין הסתגרות אינטלקטואלית או גיאוגרפית, ובמקרים של זיהוי יתרון בתרבות האחרת, פתיחות רוחנית ותעוזה להכיר בו ולבחון את אפשרות קליטתו לתוך עולמם הדתי. על כורחנו נצטרך להודות, שלא זו בלבד שהיהודים-הצופים **השלימו** עם הרעיון שהמיסטיקה האסלאמית היא דרך יעילה ואמתית להתחברות עם הבורא האחד, או לפחות מכילה מרכיבים אמתיים שנדרשים למטרה זו, הם אפילו טענו שבשביל היהודים הרוצים להגיע לנבואה ולדבקות אין מנוס אלא **לאמץ** את תנוחות התפילה של הצופים המוסלמים, ללבוש את לבושם ולחקות את מסלול תחנות הפרישות שלהם. למרות זאת, מתוך קריאה ביקורתית בכתביהם של היהודים-הצופים, אפשר לזהות שצאצאי הרמב"ם החליטו בנקודות מסוימות שנראו להם כגורליות להפסיק את ההליכה המשותפת, כפי שנראה.

נסכם עתה את הנקודות המשותפות והמפרידות בין החסידים והצופים. בין המרכיבים שהחסידים שאבו מהצופים, אפשר לזהות: (1) **שילוב חקירה עיונית ופולחן**. שילוב זה אמור לאפשר קיום חוויה דתית של דבקות במסגרת הנורמה ההלכתית (בדומה לתורתו של אלגזאלי). (2) **מסלול של תחנות מיסטיות**. המתלמד אמור לעבור בהדרגתיות טרנספורמציה הכרתית שתאפשר התקשרות עם הא-ל והסרת המחיצות. (3) **התמסרות להדרכת הרב**. (4) **פרשנות** אלגוריסטית והוספת משמעות רוחנית בקיום המצוות. בדומה לפילון, סברו הצופים שמעבר למילים אשר בספרי הקודש צפונות אמתות פילוסופיות עמוקות הניתנות לפיענוח ע"י פרשנות

99 על העיקרון של אי-פרישה מן הציבור אצל מיסטיקנים יהודים, ראה מ' אידל, שם.

100 ראה: ש"ד גויטיין, "ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם", **תרביץ**, נ', תשמ"א, עמ' 371 - 395.

אלגוריסטית.¹⁰¹ הראב"ם טען להימצאות משמעות סודית של "הדרכה לנבואה" דווקא בפשט כתבי הקודש. גם צאצאיו לא נמנעו מלהשתמש בפרשנות אלגוריסטית.¹⁰²

לעומת זאת, היו מרכיבים בעשייה הדתית ובהנהגות שהחסידיים **סירבו** לקלוט מהצופים הקיצוניים. נעמוד על כמה מהם:

1) **עינות למסד**, 2) **הסתגרות במנזרים** 3) **התמסרות עיוורת לשייח'** 4) **דקלום שמות קודש** בהתפעלות 5) **התבודדות תמידית** 6) **רווקות נצחית** 7) **עניות וסיגופים בלתי-מתונים** 8) **הנהגות אנטינומיסטיות**: ריקודים מטורפים, שימוש בסמים לאקסטזה, התבוננות בפני נערים צעירים להתפעלות מיסטית וכיו"ב (שגם הזרם המתון של הצופיות סלד מהם) 9) **פרשנות אינדיווידואליסטית ואנטי-הלכתית** כמו זאת של צופים פרסים מסוימים ("אין בי צורך לעלייה לרגל למכה, אין אצלי צורך להקיף את הכעבה, אני נשאר במנזרי והכעבה נעה ומקיפה אותי").¹⁰³ 10) **ספרות שבחי השייחים** ('מנלב'): הביוגרפיה שמתארת נסים ויכולות פלאיות שביצעו מנהיגי התנועה. 11) **התנהגויות משונות**: ריקוד בעירום, דקלום דיבורים אקסטטיים, יצירת "סורות" חדשות, שיגעון. הדמות המפורסמת של ה'מג'נון' (המשוגע) שמשחרר מכל אחראיות חברתית בעקבות השראתו הדתית לא נקלטה אצל החסידיים צאצאי הרמב"ם שהיו כאמור בני האליטה האינטלקטואלית.

כפי שאפשר לצפות מיהודים החרדים לדבר ה', הוגי חסידות מצרים הטיפו לשמירת מצוות (והצורך בכך מראה שהפיתוי לאנטינומיזם היה ממשי ואף הפיל קורבנות). הם סברו כי דווקא הקיום הקפדני של המצוות הוא השלב הראשוני וההכרחי של ה"דרך הרוחנית". עוד יש לציין, שההבדל התאולוגי בין היהדות והאסלאם, השפיע על תכלית המסלול המיסטי: למוסלמי מהזרם הסוני,¹⁰⁴ אין אפשרות של נבואה לאחר מוחמד ותכלית העבודה מוגדרת כ"דבקות" בלבד. ליהודי, לעומת זאת, לא היו קיימות מגבלות שפה כאלה ו"השגת הנבואה" מופיעה כתכלית העבודה במקביל ל"דבקות". אולם חוץ מההבדל במינוח הטכני, היצירתיות הפרשנית איפשרה בסופו של דבר למוסלמים להקטין כמעט לגמרי את המגבלות שמחסום תאולוגי זה הציב.

101 ראה: י"י גולדציהר, **הרצאות על האסלאם**, ירושלים תשכ"ט-תשנ"ז, עמ' 115.

102 על ייחודיות המתודה הפרשנית של צאצאי הרמב"ם בכלל ושל ר' דויד השני בפרט, ראה: "Deux traités", עמ' 218-219.

103 Abul-Ahsan Karakani, *Paroles d'un soufi*, Paris 1998, p. 39. אולם כבר מהתחלת התנועה, אלח'אג' ויתר על העלייה לרגל מסיבה זהה. על אלח'אג', ראה בחלק הראשון של המאמר, עמ' 20.

104 כמו הסונים, המהווים כ-90% מהמוסלמים, גם השיעים מקבלים את העיקרון התאולוגי שאין התגלות א-לוהית לאחר 'חותם הנבואה [=מוחמד]'. אולם להבדיל מהסונים, השיעים טוענים שהם מחזיקים במסורת מיסטית נסתרת שנמסרה מהנביא לעלי בן אבו טאלב (האימאם הראשון) ונמסרה מדור לדור ליחיד סגולה (האימאם) בכל דור (מעין 'צדיק הדור' שמתפקד כ-axis mundi). האימאם אינו משיג נבואה אבל זוכה ב'השראה נבואית' שמאפשרת לו לחדש פרשנות יוצרת. הצופים, השייכים בד"כ לסונה, לא מקבלים את ייחודיות האימאם וטוענים שכל אחד מסוגל להשיג השראה זו בסוף המסלול הרוחני הנזכר. ראה: H. Corbin, *En Islam Iranien*, I, Paris 1971, pp. 41-43.

3. פתיחות רוחנית ודו-שיח אמתי

כפי שראינו, החסידים בעלי הנשמות הצמאות לדבר ה', רצו להחזיר עטרה ליושנה בחידוש הנבואה. חוסר הסיפוק החווייתי מהפולחן השגרתי, שהיה נחלת בתי הכנסת הרגילים, והסלידה מהרפיון בקיום המצוות שהביאה החקירה השכלית העקרה מבית מדרשה של האסכולה האריסטוטלית, היוו מצע להתרשמותם מעומק חווייתם של הצופים המוסלמים. העדר אלטרנטיבה מיסטית יהודית (שכן הקבלה הספרדית עדיין לא התפשטה למצרים בזמן הראב"ם), רצון עז להתחבר עם הנשגב המתגלה בעולם, יושר אינטלקטואלי וענווה, שהם תכונות מזהות של מחפשי ה', איפשרו ליהודים הקרועים בין נאמנות למסורת אבות לבין חציית הקווים להתאסלמות, להעזי ולבטל את עצמם מול עצמתה הדתית של המסורת המתחרה, להכיר בגדולתה וביעילותה של הדרך הצופית בזיכוכ הגוף, להיודע לעליונותה של תורתה הפילוסופית ולהתחיל תהליך של התלמדות, כדי לאמץ לבסוף את שיטתה, כמעט בכללותה.¹⁰⁵

נראה, אפוא, שבסופו של דבר נשארה משנתו של הראב"ם במסגרת היהדות הרבנית הקלסית. כפי שכבר העיר ד"צ בנעט -

תורתו המוסרית של הראב"ם כמו רוב שיטות המוסר, למרות היותה בעלת עומק מסוים, אינה מקורית מאוד. גם דעותיו הפילוסופיות, אין בהן משום חידוש. הבן הולך בעקבות האריסטוטליזם השולט בדעות אביו אם כי הוא משלב לפעמים (בדבריו על הנפש, למשל) דברים ברוח ניאור-אפלטונית.¹⁰⁶

יש כאן, אם כן, מהפכה התנהגותית יותר מאשר הגותית, וריטואליות חסידית-אקסטטית יותר מאשר תאוסופית. התפילות בהתפעלות (כדוגמת החסידים הראשונים), ההדרגתיות ("סולם יעקב הניצב ארצה וראשו מגיע השמימה"), הדרכת הרב ("עשה לך רב"), לכולם בסיס ביהדות עצמה. אכן, נראה כי יותר משחידש הראב"ם, הוא יצר שיטה ייחודית מרעיונות מוכרים, שהיא אולי דוגמה להתמודדות מוצלחת עם מציאות מורכבת. כפי שאבקש להראות להלן, אפשר שהיא גם אלטרנטיבה ממשית בשיח הבין-תרבותי.

רבי אברהם התהלך על גשר צר מאוד, שהיה צר משתי סיבות: ראשית, מבחינה רעיונית הוא הילך על החבל המתוח שבין מיסטיקה ורציונליזם. שנית, הוא דגל באוטונומיה מחשבתית ומבחינה מעשית חידש דרך של שימוש ביקורתי בטכניקות של מדיטציה וריכוז שמקורן מחוץ ליהדות. ייתכן כי ההימצאות בשני המתחים המכוננים הללו יכולה להסביר את האנרגיה הדינמית שאפשר לזהות בהגותו וברלבנטיות שבה לדורות.

105 כוונתי לאימוץ שיטתו של הזרם האינטלקטואלי והמתון של הצופיות וכמובן לא לשיטתם של כל הזרמים הדוגלים בהתנהגויות אנטינומיסטיות, שכאמור נדחו, כמו שהוסבר בסעיף הקודם.

106 ביקורת של ד"צ בנעט על רזנבלט, א', (לעיל, הערה 59).

המתח בין מיסטיקה ורציונליזם. הראב"ם ניסה לבנות דרך ששומרת על האנטי-מיתולוגיה הדתית של הרציונליזם מבלי לוותר על הממד החווייתי של קיום הדת בהתפעלות. למרות הריחוק בסגנון ובשיטה, ניסינו להראות במאמר זה שהאידיאלים האנושיים שאליהם שאפו האב ובנו אינם כה מרוחקים ואף מתקרבים למה שהאסכולה הצרפתית כינתה "פרישות פנימית"¹⁰⁷ או "פרישות רוחנית", מושג מקביל, אך בשפה הפוכה, למושג היהודי הקלסי "דבקות": האדם הדבוק בה' הוא למעשה פרוש רגשית, אך לא פיזית, מכל מציאות אחרת.¹⁰⁸

המתח בין פתיחות ונאמנות למסורת. בחיפושיו אחר פתרון שיספק את תביעותיהם הדתיות של החסידים שבקהילתו, לא נמנע הראב"ם מלשאול ממסורת זרה את השראתו. אפשר לתאר את המפגש הבין-דתי כסימביוטי - שני השותפים נהנים מהשותפות אך נלחמים על השליטה בה. אם אחד מהם ייחלש הוא יחוסל מיד ואיתו השותפות. באופן דומה, האדם תמיד מושפע ומשתנה בעקבות דו-שיח אמתי. עליו לשלם מחיר של איבוד זהות חלקי בתמורה להפריה ולהשראה שהוא מקבל. בין הסכנות שבטשטוש זהות ובין הסיכויים של התפתחות, יעדיפו רוב ההוגים מדיניות של הסתגרות. חוקרי היהדות וולפסון, שטראוס, גוטמן, פינס והרוי¹⁰⁹ הראו שהיהדות תמיד נבנתה מ"גיוור" או מייבוא של רעיונות זרים. הם גם הראו את הממדים של האשליה וההכחשה העצמית הכלולים בניסיונות ההסתגרות. הראב"ם, על כל פנים, לא הסתגר במחנה הבטוח, אלא, בעקבות אביו וכדורש ה' קיצוני, עמד במקום שבו כל דחיפה קטנה עלולה היתה להסיטו מנקודת שיווי המשקל.¹¹⁰ ייחודיותו של הראב"ם היא בכך שהסכים

107 "הפרישות האמיתית, כלומר זו שבלב". ראה: **רוזנבלט**, ב', עמ' 243; דורי, **המספיק**, עמ' ק"ט.
 108 ישעיהו ליכוביץ הגדיר לדעתי את יחסו של האדם התבוני לעולם בצורה נאה וקולעת: "האדם השלם מפעיל אמנם את הפונקציות האנושיות, אך הוא איננו מעוניין בהן ואין הן תופסות בתודעתו מקום". ראה: י' ליכוביץ, **שיחות על שמונה פרקים לרמב"ם**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 191. על הפרישות הרוחנית אצל הרמב"ם, ראה גם עמ' 181 שם. על המושגים דבקות מיסטית ופרישות רוחנית ("Anachorèse spirituelle") אצל הצופים היהודים, ראה: G. Vajda, *L'Amour dans la théologie juive* (1947), Paris 1957, p. 148 וכן: G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahye ibn Pequda*, Paris 1947, p.123.

109 זאב הרוי מסכם ומבחין בין עמדתם של החוקרים הנ"ל בעניין "יהוד" רעיונות לא יהודיים. ראה: ז' הרוי, "על פרופסור שלמה פינס וגישתו למחשבת ישראל", מ' אידל, ז' הרוי, א' שביד (עורכים), **ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה**, חלק א', ירושלים תשמ"ח, עמ' 6 - 11. על מתודולוגיית השאילה

מהאסלאם כפי שמתבטאת בתורת ר' משה נרבוני ראה מאמרה של גיתית הולצמן, לעיל, הערה 56.
 110 לאחר כמה דורות של יישום הדרך החסידית, מופיע הפרי הבשל של הסינתזה הצופית-יהודית בחיבור "מורה הפרישות", שכתב אחרון המימונים הידועים, הנגיד ר' דויד השני בן יהושע, דור שישי לרמב"ם (1355 - 1415). הוא סבר כי ההתקשרות עם הא-ל דורשת חשיבה עיונית (לשם השגת תבונה טהורה) ובמקביל לה, פעילות פולחנית קפדנית לשם היטהרות (catharsis). ספרו של ר' דויד מהווה אמנם סינתזה נפלאה בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית, אך מבחינת החוויה הקיומית הדתית אין כאן אלטרנטיבה ממשית, אלא הכנעה ושחיקת הזהות היהודית הפרטיקולריסטית ו**התבוללות** בתרבות הערבית השלטת. אני מקווה לייחד

לקבל השפעה זרה בנקודה הרגישה של העשייה הדתית, כשהוא פועל מתוך מודעות של חיפוש אקטיבי בשדות זרים ואינו נמנע מלהודות במקורותיו.

4. הרפורמה הפרשנית כדגם

זיהוי דעות רווחות מן ההגות הכללית עם רעיונות היהדות הוא תהליך החוזר על עצמו בתולדות ההגות היהודית. תופעה זו מונעת בדרך כלל משיקולים אפולוגטיים, וסינתזה כזו מופיעה בצורות שונות כמעט אצל כל מנהיגי הקהילות, שמטבע הדברים נתבקשו להתמודד עם ההגות המקומית הנוכרית המאיימת. מבלי לנקוט בעמדה שיפוטית לגבי ערכה הדתית של כל מזיגה, נוכל להבחין בין הוגים שהשפעתם הוכרה במסגרת הפרטיקולריסטית היהודית ובין הוגים שיצאו מהמסגרת המסורתית היהודית. בתולדות המפגש עם המחשבה המערבית, נציין את פילון האלכסנדרוני ואת מנדלסון כהוגים שהוקעו מהיהדות הרבנית, ואת הרמב"ם, את הרש"ר הירש ואת הרב קוק כהוגים שיצרו זרמים מרכזיים ביהדות ההלכתית. דוגמה עכשווית של שחזור שיטות קדומות, מנוסחת ברגישות דתית עמוקה, שהצילה מהתבוללות אלפי יהודים וישראלים מחפשי רוחניות אפשר לראות ביצירתו של הרב אריה קפלן (1935 - 1983).¹¹¹

נסכם אם כן את שלביה של הרפורמה הפרשנית שתיארנו עד כאן. שלבים אלה מהווים מודל שיחזור על עצמו בהגות היהודית בפרט ובתולדות החברות השמרניות בכלל והוא מכיל כמה שלבים:

1. קנאה בתסיסה רוחנית של תרבות זרה והתפעלות מרעיונה המרכזי.
2. זיהוי יתרונות יחסיים של התרבות הזרה.
3. חיפוש בתרבות הביתית אחר מקורות התואמים את אמתותיה של התרבות הזרה (שקרוב לוודאי קיימים בתרבויות מסורתיות רבות שנים).
4. הדגשת מסרים שוליים אלה על חשבון המסרים המרכזיים המסורתיים.
5. החלפת האידאל המקורי באידאל החדש (המושאל) וזיהוי על סמך הדימויים הסלקטיביים

מאמר נפרד להשוואה מפורטת בין ר' דויד לראב"ם, בו אדון גם בשאלה היכן עובר הגבול בין התבוללות רעיונית לפתיחות סלקטיבית.

111 ר' אריה קפלן פנה לקהל יעד המכונה "ילדי הפרחים", ילדים מבתי יהודים טובים שסלדו מהיהדות הממוסדת והמתבוללת, טיילו בארצות המזרח ובכתות המיסטיות, הכירו שם חוויות דתיות וחברתיות משמעותיות, פולחנים, מדיטציות, מסלולים של הגשמה עצמית ושל עבודה רוחנית. בין אלה היו שרצו לחזור לקהילה היהודית, אך רובם לא מצאו אלטרנטיבה יהודית בקהילות הקיימות. בכמה מחיבוריו, מבחין הרב קפלן בין שיטות מדיטציה שונות, בין "החלק הכשר" ו"החלק הפסול" שבכל טכניקה מיסטית, מצטט מקורות טקסטואליים יהודים מקבילים (ולפעמים משתמש בתרגום מקורי ופרשנות יצירתית) לחלקים המזוהים כ"כשרים" ומשחזר שיטות מדיטציה אלטרנטיביות כשרות למהדרין. ראה: אריה קפלן, **מדיטציה ויהדות, מדריך מעשי**, תל אביב תשנ"ח. בעקבות הראב"ם שבו הוא רואה חלוץ עבודתו, מנסה הרב קפלן, לשחזר את השיטות האקסטטיות של נביאי התנ"ך. ראה הפרק המוקדש לשיטת ההתבודדות של הראב"ם: A. Kaplan, *Meditation and the Bible*, York Beach, Maine 1978, pp. 3-25

- כאיראל מסורתי.
 6. איסוף כל המקורות התומכים ישירות בתאוריה החדשה (ובמקביל הצנעת הפרטים הנוגדים אותה).
 7. פיתוח פרשנות המאשרת את תפיסת העולם החדשה תוך אימוץ המתודולוגיה הפרשנית של התרבות הזרה.

אחרית דבר: משנת הראב"ם וצורכי המחשבה הדתית בדורנו

המפגש עם ה'אחר' מעסיק אותי זה שנים רבות, ועבודה זו על הסינתזה היהודית-צופית נבעה מחיפוש אחר פתרונות ממשיים לבעיה שמפגש כזה יוצר, או למצער, השראה לפתרונות כאלה.

בחברה הרב-תרבותית שבה אנחנו חיים מזדמן לעתים קרובות מפגש עם ה'אחר'. ה'אחר' יכול להיות אדם בעל רקע תרבותי שונה, או אדם השייך למסגרת דתית שונה. אם נתעלם כרגע ממפגש המבוסס על איבה ועוינות ל'אחר', נוכל להבחין כי מפגש חיובי כזה יכול להיעשות בשתי דרכים: האחת, מתוך גישה רלטיביסטית האדישה לעולמו של ה'אחר', והשנייה, מתוך חיפוש אמתי אחר נקודות האמת בעולמו של ה'אחר'.¹¹²

כפי שראינו לעיל, נקטו הראב"ם וחוגו בעמדה השנייה, שעשויה להיות מפתיעה בהקשר התרבותי של ימי הביניים. הם היו מודעים לפערים התאולוגיים בינם לבין המוסלמים, וגם הראנו כי היו נקודות מחלוקת ביניהם.¹¹³ לכן, דווקא הערנות שגילו והפתיחות הסלקטיבית שנקטו, הפכו את משנת הראב"ם ואת דרכו - לתקדים מתודולוגי חשוב, שנוצר בתוך הזרם ההלכתי המרכזי.

הראב"ם הוכיח כי פתיחות סלקטיבית עם עושר פרשני יכולים להזרים דם חדש בחיים דתיים מנוונים, ובכוחם ליצור את החוסן הרוחני הנדרש הראוי לשם שאילת רעיונות וטכניקות מדתות אחרות. האין באלה משום אתגר רוחני ממשי להגות הדתית? האם בעידן של דיונים על התחדשות דתית¹¹⁴ לא ראוי לקחת בחשבון את האופציה שבחר בה הראב"ם?

דומני כי אם ניקח ברצינות את ניסיון הסינתזה היהודית-צופית נראה כי מתוך אינטרס רוחני כן אפשר ליצור מערכת דתית הלכתית פתוחה ובטוחה בעצמה.

112 קריאה ליחס ל'אחר' שלא מתוך פטרנליזם או אדישות אפשר למצוא אצל הדוגלים בתאוריה הרב-תרבותית. ראה את דבריהם של מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר במסתם "הרהורים על רב-תרבותיות בישראל", בספר (בעריכתם) רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 73.

113 בעקבות אביו, הראב"ם רואה באסלאם דרך אמיתית לעבודת ה' עבור האומות. הוא רואה ביהדות דרך נעלה ומסביר את הצלחת האסלאם בתקופתו בגלל "הסתר ה'" ("חמול"). על יחסו הביקורתי של הראב"ם לאומות ראה: פירוש הראב"ם על התורה, בראשית, כ"א, י"ג-י"ג, עמ' י"ט.

114 ראה את הדיונים המתנהלים בנושא זה בדפי אקדמות.