

עיון במקומה של תורת הנסתר בפסיקת הלכה

- א. פתיחה
- ב. התפצלות שלשלת הפסיקה
- ג. רובד ראשון של מחלוקות: זוהר מול ש"ס ופוסקים
- ד. רובד שני של מחלוקות: האר"י מול מרן
- ה. הרב עובדיה יוסף והדחיון בין גישתו לבין גישת חכמי אשכנז ביחס לחכמי הקבלה האחרונים
- ו. מקומה של תורת הנסתר בפסיקת הלכה על-פי משנת הרב קוק
- ז. סיכום
- ח. חתימה

א. פתיחה

האופן בו התנאים והדורות שלאחריהם פסקו הלכה, היה ניתוח מקורות מקראיים, תנאיים ותלמודיים, כאשר כל דור למד ושינן את המקורות שיצרו הדורות שלפניו. יצירת ההלכה התבצעה באמצעות כלים הגיוניים (דימוי מילתא למילתא, שלוש עשרה מידות וכו'), כאשר כלל יסודי ומנחה הוא "לא בשמים היא". מנגד, ניצבו בנקודות שונות בהיסטוריה חכמי הקבלה שגישתם היתה שונה. בניגוד לרציונאליות, ללוגיקה ולהתעלמות מהאזוטר, חכמי הקבלה עסקו בתורת הנסתר, ברגש, בהבנת האלוהות, בעולמות עליונים ועוד. "עם עלייתה [של הקבלה – י.ל.] היא תופסת מקום בצדן של האגדה והפילוסופיה הדתית, ממלאת תפקיד דומה לשלהן; וכמותן, מנועה לכאורה מלהשפיע על המהלכים האינטלקטואליים של ההלכה" (פרופ' יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה, ה'תשמ"ו, עמ' 12).

למרות האפיונים השונים של ההלכה והקבלה, ניתן בהחלט לראות כי מספר רב מפוסקי ההלכה הגדולים של כל הזמנים עסקו הן בהלכה והן בתורת הנסתר בצורה מעמיקה. בין הפוסקים אפשר למנות את הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א, ר' יוסף קארו, הרמ"ק, החיד"א, הגר"א, ר' חיים מוולוז'ין, ה"בן איש חי" ועוד. נראה כי על-אף שבראיה ראשונית שתי המערכות מנוגדות זו לזו, ישנו חיבור מסוים ואף רחב ביניהן. ואכן, ישנם מקרים בהם

הקבלה עיצבה בצורה חד-משמעית פסקים אותם אנו מבצעים יום ביומו כגון נטילת ידיים של בוקר, כיסוי ראש (לגברים ולנשים),¹ ברכות בתפילה ועוד. ישנן מחלוקות רבות באשר למידת השילוב הראויה בין הלכה וקבלה. יש מהסיעות הנוטות להביע עמדה הממתנת שילוב זה, ויש המרחיבות אותו. בגוף המאמר נציג וננתח שני רבדים שונים של מחלוקת נגלה ונסתר. הרובד הראשון יעסוק במחלוקות בין הגמרא לבין הזוהר והרובד השני יעסוק במחלוקות בין פוסקי ההלכה ראשונים ואחרונים שפסקו ככלל על-פי הנגלה לבין אחרים שהרבו לפסוק על-פי הנסתר. בכל רובד נבחן מספר שיטות לכאן ולכאן. העיון יתבצע תוך עיסוק במספר סוגיות הלכתיות, וביחסם של הפוסקים השונים אליהן לאורך הדורות. מעיונים אלו נבקש לחלץ כללי על, שיגדירו את הזיקה וההשפעה של ההלכה על הקבלה ולהיפך לגווייה.

ב. התפצלות שלשלת הפסיקה

עם ישראל זכה לכך שבדור אחד קמו שני ענפי תורה: פוסקם של ישראל – ר' יוסף קארו, וגדול המקובלים – האר"י הקדוש.² ידוע שהיה קשר בין השנים, הן במפגשים והן במכתבים,³ אך עובדה זו לא מנעה את הפיצול שהתרחש בדורות שלאחריהם, בעקבותיהם, בדרכי הפסיקה.

ברור לכל שמרן הסיק מהזוהר יותר מכל פוסק שהיה לפניו.⁴ יש אף שאומרים כי לא רק שמרן הכיר בזוהר כספר בעל סמכות הלכתית, אלא הוא עצמו זה שהעניק לזוהר סמכות זו.⁵ אף נגלה אליו "מגיד" שגילה לו רזי תורה, ובעזרתו כתב את ספר הקבלה "מגיד מישרים".⁶ מרן בחן את התאמתן של הוראות הזוהר לעם בקפדנות ורק לאחר שלב זה, במידה והתאימו, פסק אותן הלכה למעשה. אמנם, כל נשכח כי מרן הכריע את רוב פסקיו והלכותיו

1. ראה בבית יוסף או"ח מו, ובמשנה ברורה עה, ס"ק יד.
2. רבי יוסף קארו, המכונה מרן, חי בשנים 1488-1575. מרן הינו מגדולי הרבנים ופוסקי ישראל בכל הדורות, מחבר השולחן ערוך והבית יוסף על הטור, כסף משנה על הרמב"ם ועוד. כמו-כן היה בקיא גדול בתורת הנסתר. האר"י הקדוש, רבי יצחק לוריא אשכנזי, חי בשנים 1534-1572. בשנת 1570 עלה לארץ ישראל ולאחר מכן התיישב בצפת, שהייתה המרכז הרוחני והתרבותי של ארץ ישראל באותה תקופה. בצפת חי כשנתיים וחצי, ושם נפטר בטרם מלאו לו 40 שנה. היה גדול המקובלים ופיתח שיטה חדשה בקבלה הקרויה בשם קבלה לוריאנית.
3. עדות לכך ניתן למצוא בשו"ת "אבקת רוכל" לר' יוסף קארו, סימן קלו. כמו-כן, ישנו סיפור שמספר אחד מתלמידי האר"י, ששמע מפי רבי שלמה שלומיל ששמע מאלמנת מרן וכן העדות: "כיון שחזר מרן הבית יוסף לביתו אמר לאשתו: "מה אומר לך ומה אספר לך מהרזים וטעמי התורה והמצוות. כמה ידיעה הרווחתי עתה בזאת הסעודה מהפה הקדוש של מוהר"ר יצחק אשכנזי ז"ל". הרב נפתלי הרץ בכרך, "עמק המלך", הקדמה שלישיית פו דף יט א. עוד על היחסים ביניהם ניתן לקרוא אצל שלמה זלמן אריאל, אנציקלופדיית "מאיר נתיב", עמ' 381.
4. פרופ' משה חלמיש, "קבלה בפסיקה של ר' יוסף קארו", דעת 21, ה'תשמ"ח, עמ' 89.
5. ראה פרופ' ישראל תא-שמע, 'רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד – לחקר התפשטות ספר הזוהר', תרביץ נט (תשנ"ג), עמ' 162-160.
6. חיד"א, "שם הגדולים", מערכת ספרים, ערך לט, ירושלים ה'תשנ"ד, עמ' רצא.

לאור דברי הפוסקים הראשונים, ובראשם הרמב"ם,⁷ לאחר שפלפל בשיטותיהם, וכי הזוהר אינו תופס מקום משמעותי כשלהם בהכרעותיו.

מנגד, האר"י הושפע מן הזוהר באופן נרחב הרבה יותר מאשר מרן, ודבר זה ניכר בהנהגותיו. פעמים אין ספור היה יושב האר"י על מאמר אחד מהזוהר לילות שלמים – וזאת לא בכדי, שכן "האר"י ידע לחדש את הקבלה בספר הזוהר וידע למצוא בספר זה מה שלא מצאו אחרים" (שלמה זלמן אריאל, מאיר נתיב, עמ' 379). מלבד הזוהר היה האר"י בקיא בכל התורה כולה, "היה יודע במשנה, ותלמוד, ואגדות, ומדרשות על כל דבר ודבר [...] וזהו הביאו לידי רוח-הקודש, והיה אליהו נגלה אליו תמיד"⁸ (ר' חיים ויטאל, עץ חיים, בני ברק ה'תשמ"ו, עמ' כב בהקדמה).⁹

האר"י הנהיג על עצמו הנהגות קבליות שלא נועדו ליהודי הפשוט אלא ליחידי סגולה. הנהגותיו דרשו השקעה רבה – הן מנטלית והן פיזית.¹⁰ למרות זאת, בדורות שלאחריו היו פוסקים שפסקו מהנהגותיו לקהילות שלמות, ופסיקות אלו השתרשו ונשאו עד ימינו אנו. נראה אפוא כי נוצר מצב בו שני גדולי התורה פתחו פתח לשתי דרכי פסיקה שונות – שתי דרכים שעתידות להתנגש לא מעט.

מחלוקת זו בדרכי הפסיקה קיימת גם בימינו בצורה ברורה לעיני כל. מעבר אחד של המתרס ניצב הרב עובדיה יוסף שליט"א שמבקש להיצמד לפסקיו של מרן, תוך התנגדות לפסיקה על-פי מקורות קבליים, וכנגדו ניצב הרב מרדכי אליהו שליט"א שמרבה לפסוק על-פי מקורות אלה.

חכמי המקובלים הנהיגו הנהגות שאינן נוגדות שום הלכה. אף אם לא ח"ב לנהוג כמותם משום שלא היתה להם הסמכות לחייב, להוסיף או לגרוע מההלכות שמחייבות את העם. בשונה מהלכות שמופנות לציבור הרחב, קהל היעד של מנהגי הקבלה הינו המקובלים ואלו שחייבו עצמם ללכת בדרכם בלבד, ולא שאר העם.

נקודת המחלוקת בין הרב עובדיה לרב אליהו היא כאשר מגיע מקובל ופוסק הלכה למעשה מנהגי קבלה לעם.

מחד גיסא, הרב עובדיה הולך בפסיקותיו לאור כלליו הברורים של מרן שהכריעו במצבי ספק של נגלה ונסתר, חרף התנגדותו העקרונית לפסיקה על-פי נסתר מן הטעם "לא בשמים

7. כידוע, הרמב"ם לא פסק כלל על-פי הקבלה אלא לפי "הגמרא עצמה, הבבליה והירושלמית, וספרא וספרי, והתוספתא שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה [...] ונשענתי על הצור ברוך הוא ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים". (סוף הקדמת הרמב"ם למשנה תורה). נזכור כי לא היו מונחים לפני הרמב"ם אף לא חלקים אחרים מהזוהר, שכן הוא נחשף רק לאחר מותו.

8. ההדגשת לאורך כל המאמר – שלי. י. ל.
9. בהוצאת הרב צבי מיכל וידבסקי. הרח"ו נולד בצפת בשנת 1543, למד הלכה בבית מדרשו של ר' משה אלשיך (שהיה תלמידו של מרן) וקבלה בבית מדרשו של הרמ"ק. כשהאר"י הגיע לצפת רח"ו דבק בו ונהיה לתלמידו המובהק. במשך השנתיים שהיה האר"י בצפת, רח"ו רשם כל מילה שיצאה מפי רבו. אחר מות האר"י עמד בראש קבוצת מקובלים ששמעה ממנו את תורת האר"י ומשם היא הופצה. כתב את תורת האר"י והנהגותיו בספרים 'עץ חיים', 'עץ הדעת' ועוד.

10. השקעה מנטלית: "יזהר מהכעס, אפילו בשעה שמוכיח את בניו [...] גם צריך להיזהר מהגאוה". השקעה פיזית: "ומורי זלה"ה [האר"י] עם היות שהיה לו חולי השבר, שהקור מזיק לו, על כל זאת, לא היה מונע מלטבול בכל עת". הציטוטים מתוך ההקדמה לספר "עץ חיים", עמ' כג.

היא – כלל שנדון בו בהמשך המאמר. כפי שאמרנו לעיל, מרן היה מקובל, כתב ספר קבלה ואף שילב בפסיקותיו דברי קבלה וזוהר – ולדעתו של פרופ' חלמיש פעמים מעטות אף את דברי המגיד.¹¹ אם-כן, כיצד ייתכן שהרב עובדיה מגן בכל עוז על פסיקותיו של מרן, ויחד עם זאת מתנגד לפסיקה על-פי הקבלה, כאשר מרן עצמו פוסק פעמים רבות על-פיה?!

ננסה לענות על הסתירה בין גישת מרן לקבלה לבין גישת הרב עובדיה אליו. מרן היה בעל סמכות, "כל רו לא אניס ליה",¹² רבים הלכו אחר פסקיו וקיבלו הוראותיו. הבה נזכור, כי לידו של הרב עובדיה מרן הינו השורה האחרונה של הפסיקה.¹³ לכן, הרב עובדיה מתנגד בתוקף לכך שפוסקים ישתמשו במקורות קבליים על-מנת לחלוק על פסקי מרן, על-אף שזה האחרון פסק פעמים לא מעטות על-פי הקבלה. אף במקומות המעטים שמרן פסק על-פי מקורות קבליים נגד התלמוד והפוסקים,¹⁴ הרב עובדיה נשאר נאמן לפסיקת מרן על-אף תמיהתו הגדולה עליו. קבלת האומה את מרן היא שמביאה לכך שגם כאשר הוא חורג מדרך הפסיקה המקובלת – יקבל הרב עובדיה את פסיקתו. וכפי שכתב בעצמו: "הנוטה מדברי מרן ימין ושמאל – הרי הוא מזלזל בכבוד רבותיו, שכל פסקי מרן שהוא מרא דאתרין וקבלנו הוראותיו, הוקבעו כהלכה למשה מסיני שאין בה מחלוקת כלל" (שו"ת "יחיה דעת", חלק א, כללי ההוראה, עמ' ל). יוצא אפוא, כי כפי שבפסיקה בענייני הלכה אין לחלוק על מרן, כך גם בפסיקה שמקורה בקבלה אין לחלוק עליו. גישתו העקרונית של הרב עובדיה בנוגע לפסיקת הלכה עומדת בעינה, והיא שהקבלה אינה מהווה מקור סמכות. מקור הסמכות נמצא בתלמוד, ובעל הסמכות לפסוק על-פיו הוא מי שנתקבל על-ידי האומה: מרן. אותו מרן גם פסק על-פי הקבלה, ואין לנו מנוס מלקבל גם את הפסיקות הללו. על-כן הרב עובדיה **שואף לבטל** מנהגים מבוססי קבלה אשר מנוגדים לפסקי השולחן-ערוך. ולמרות זאת, כפי שנראה במאמר, פעמים רבות הרב עובדיה יחרוג מכלליו "הברורים" ויפסוק כמנהגים הקבליים – אף כנגד מרן. וכבר קבע פרופ' חלמיש, כי "המעייין בפסקיו של הרב עובדיה יוסף לא ימצא בעניין זה [יחס לקבלה בהלכה – י.ל.] אחידות, משום שלרוב חשובים יותר בעיניו נימוקים הלכתיים, אלא אם כן מדובר בהוראה קבלית שנקלטה היטב" (פרופ' משה חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס, עמ' 44).

מאידך גיסא, הרב אליהו גורס שמרן הוא אכן עמוד הפסיקה המרכזי, אלא שכאשר פוסק בעל שם המנהיג ציבור נרחב, אשר בקיא בתורת הנסתר ובתורת הנגלה, פוסק את מנהגי המקובלים הללו להלכה, הם מקבלים מעמד הלכתי מחייב השווה לכל פסק הלכה

11. ראה על כך אצל פרופ' חלמיש, 'קבלה בפסיקה', עמ' 89.

12. זוהי אמרה המעידה על בקיאות בתורה בכסף היד.

13. וכבר הוכיח הרב ד"ר בני לאו כי לרב עובדיה לא הייתה שום התנגדות לפסיקה על-פי זוהר היכן שמרן פסק לפיו. השאלה התעוררה רק אימתי שהזוהר התנגש עם פסקים שהופיעו לאחר מרן. ראה הרב ד"ר בני לאו, "להחזיר עטרה ליושנה – עיונים במשנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף", ירושלים ה'תשס"ב, עמ' 157. להלן: "להחזיר עטרה ליושנה".

14. כדוגמת סוגיית היום בו מברכים על הלבנה. ראה שו"ת "יחיה דעת" חלק ב סימן כד.

אחר שמקורו איננו מהקבלה. החיד"א, ה'בן איש חי' ושאר המקובלים שפסקו הלכה היו בקיאים גדולים הן בתורת הנגלה והן בתורת הנסתר, וידעו לעשות את השיקולים הנכונים בכדי לאזן בין שתי החטיבות השונות הללו. בקיאותם הגדולה בנגלה ובנסתר, יכולתם להכריע בספקות שהתעוררו בין התחומים הללו, וכן יכולתם לבחון האם הדור מסוגל לקבל על עצמו את המנהג הקבלי הנידון, מובילות למסקנה שהם רשאים לפסוק לפשוטי העם מנהגי קבלה אשר לפני כן נועדו לקבוצה מצומצמת בלבד, ואפילו אם הדבר נוגד את דעת מרן.¹⁵ "לא לכל אדם נועדו הוראות הקבלה [...] על הפוסק להכריע מה לקרב ומה לרחק, מה להטיל כחובה על כלל ישראל, ומה נועד להיות דרכם של יחידים בלבד" (חלמיש, קבלה בפסיקה עמ' 87). למעשה, הרב אליהו ממשין את מסורת הפסיקה אשר צמחה בקהילות שהלכו אחר פסיקות המקובלים, ולכן, גם היום יעדיף פעמים רבות לפסוק על-פי ה'בן איש חי' ולא על-פי מרן.

אם כן, נמצאנו למדים שיש שני ענפים מרכזיים של פסיקה על פי הקבלה: ענף אחד הפוסק בעיקר על-פי המקורות התלמודיים. דמות משמעותית הנמצאת בקצה ענף זה בימינו היא של הרב עובדיה יוסף. ענף שני המרכיב לשלב בין קבלה והלכה. דמות המייצגת ענף זה בימינו היא של הרב מרדכי אליהו.

ג. רובד ראשון של מחלוקות: זוהר חול ש"ס ופוסקים

הרובד הראשון של המחלוקות שנסקור הוא, כאמור, קונפליקטים בין הכתוב בש"ס לבין המופיע בזוהר. סתירות אלו חייבו את הפוסקים הראשונים לפתרון, אולם מעמד הזוהר אל מול התלמוד אינו ברור. אפריורית, ניתן להציע כמה דרכים ליישוב הסתירות: מצד אחד, ניתן לומר "כי רשב"י של הזוהר הוא רשב"י של התלמוד, והלכה יכולה להפסק כמותו גם כאן וגם כאן" (הרב פרופ' נריה גוטל, משנתו ההלכתית – הגותית של הרב קוק, עמ' 292) – כלומר ניתנת לגיטימציה לפסיקה על-פי הזוהר כפי שהיא ניתנת לפסיקה על-פי התלמוד, ולכן ההתמודדות עם סתירות בין הזוהר לבין התלמוד תהיה באותם הכלים שאנו מתמודדים באמצעותם עם סתירות בתלמוד. מצד שני, ניתן לטעון כי מדובר בספר שמעמדו הרוחני גבוה מכל ספר אחר, דבר הבא לידי ביטוי בהוראות ה"חריגות" המצויות שם. כמו-כן, הזוהר קיבל מעמד רם זה בעיקר הודות למקובלי צפת שהעלו את קרנו, וממילא הוראותיו אינן מיועדות להמונים, כי אם לקבוצות קטנות של מקובלים. דרך שלישית אפשרית היא דחיית התלמוד כולו מפני הזוהר בשל קדושתו. אולם, בדרך זו איש לא דרך.

15. על-פי הרב מרדכי אליהו, "פסיקה על-פי הקבלה", המאיר לארץ, 13, עמ' 7-32.

נוכל לראות כיצד הצדדים השונים מתבטאים בפסיקת ההלכה באמצעות התבוננות בסוגיית "אכילת בשר לאחר חלב" כמקרה מבחן.
 בגמרא מופיעה סוגיה הדנה בזמן המתנה בין אכילת גבינה לאכילת בשר:

בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן: כמה ישהה בין בשר לגבינה?
 א"ל: ולא כלום; איני?! והא אמר רב חסדא: אכל בשר – אסור
 לאכול גבינה, גבינה – מותר לאכול בשר! אלא, כמה ישהה בין
 גבינה לבשר? א"ל: ולא כלום.

חולין קה, א

גמרא זו דנה בדיני הרחקה בין אכילת בשר לאכילת גבינה. מסקנת הגמרא היא שיש
 לשמור פרק זמן בין בשר לחלב, אך בין אכילת חלב לאכילת בשר אין צורך לשמור כלל.
 מנגד, מצינו הוראה בזהרה המורה לנהוג אחרת מדברי הגמרא:

דכל מאן דאכיל האי מיכלא דאתחבר כחדא, בשעתא חדא או
 בסעודתא חדא, ארבעין יומין אתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי,
 לגבי אינון דלעילא וסיעתא מסאבא מתקרבין בהדיה וגרים
 לאתערא דינין בעלמא דינין דלא קדישין, ואי אוליד בר באינון
 יומין, אוזפין ליה נשמתא מסטרא אחרא דלא אצטריכא.
 זוהר, כרך ב (שמות) פרשת משפטים דף קכה עמוד א

תרגום (בעל הסולם): כל האוכל מאכל של בשר וחלב באותו פרק זמן או באותה סעודה
 – כאילו אוכלם ממש ביחד. במידה ואדם יאכל בצורה כזאת, אלו שלמעלה יראו גדי מקולס
 בעורו למשך ארבעים יום. כמו-כן חבורה של טומאה תסתובב סביבו, דבר שיגרום
 להתעוררות דינים שאינם קדושים בעולם. אם בתקופה זו יוולד לזה שחטא תינוק, תידבק
 בתינוק טומאה שלא ניתן יהיה להסירוהצלם האדם ת. ע. ב. ר. ממנו.
 מרן פסק בעניין זה בשולחן ערוך:

אכל גבינה, מותר לאכול אחריו בשר מיד, ובלבד שיעיין ידיו
 שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם [...] וצריך לקנח פיו
 ולהדיחו.

שולחן ערוך, יורה דעה, פט, ב

מרן פוסק במקרה דנן על-פי הגמרא ומונה שלוש פעולות אותן יש לעשות, על-מנת שניתן יהיה לאכול בשר בהמה לאחר אכילת גבינה. כמו-כן, הוא מפרט כיצד מבצעים כל פעולה:

1. עיון בידיים במידה ויש אור המאפשר לבדוק אותן, או נטילת ידיים, במידה ולא מתאפשרת הסתכלות על הידיים ובדיקתן.

2. קינוח הפה – אכילת מאכל פרווה במטרה לנקות את הפה משאריות של גבינה.

3. הדחה – שטיפת הפה על-ידי מים או יין.

הרמ"א שם משיג על מרן ופוסק פסיקה מחמירה יותר. לדידו, הפעולות הבסיסיות אותן כל אדם מחויב לבצע בין אכילת גבינה לאכילת בשר, הן הפעולות שמנה מרן. עם זאת, הוא מוסיף ואומר "שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף, כמו בגבינה אחר בשר (וכן הוא בזוהר)". כלומר, בגבינה קשה יש לשמור, בנוסף לשלוש פעולות אלו, פרק זמן של שש שעות בין אכילתה לאכילת העוף. זהו, כידוע, אותו פרק זמן שיש לשמור בין אכילת בשר לאכילת חלב.¹⁶ לאחר מכן הוא אומר שיש מקילין, אך טוב להחמיר ולשמור פרק זמן זה.

אם-כן, ראינו כי הרמ"א הושפע מדברי הזוהר, אימץ אותם ופסק שראוי להחמיר. ברם, במידה ורואים אדם אחר אשר לא פועל על-פי פסק זה אלא עושה את שלוש הפעולות בלבד – אין למחות בידו, כיוון שמצינו פוסקים המקילים בכך.

אולם, בצורה מפתיעה, מצינו שמרן מציג בבית יוסף עמדה הפוכה לחלוטין מן הדברים שכתב בשו"ע שראינו לעיל.

וכך הוא כותב:

יש מחמירין על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בספר הזוהר פרשת משפטים (קכה).

ב"י אורח חיים, קעג

מרן מציג פה עמדה האומרת שאין לאכול בשר לאחר חלב בעקבות פסיקת הזוהר שראינו כדלקמן. בהמשך דבריו מביא מרן את דברי המרדכי שהביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג.¹⁷ מהר"ם מספר כי מאז שנתקל בחתיכת גבינה בעת אכילת בשר בהמה הוא מחמיר ומקפיד להמתין זמן של 'סעודה אחרת' (שש שעות על-פי דעת מרן)¹⁸ בין אכילת גבינה לבין אכילת בשר (כאשר מעיקר הדין יש לבצע את שלוש הפעולות בלבד). אולם, בין

16. מדבריו ניתן כמובן להסיק שבמקרה שאוכלים גבינה קשה יש לשמור את אותו פרק זמן גם בין אכילת גבינה לאכילת בשר בהמה, וזאת מהסיבה שדין בשר בהמה חמור מדין בשר עוף – שהרי דין בשר הינו מדאורייתא ודין עוף הינו מדרבנן.

17. פירוש המרדכי על מסכת חולין, סי' תרפז. מקור הדברים בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ד, סימן תרטו.

18. הרמב"ם פוסק כי "שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות" (הלכות מאכלות אסורות ט, כח). הבית יוסף פוסק כי "נהגו לדברי הרמב"ם [...] ששיעור זה צריך להמתין אפילו לאחר בשר עוף" (בית יוסף, אורח חיים, קעג).

אכילת גבינה לאכילת עוף הוא לא מקפיד כלל מכיוון שגבינה ועוף נאכלים בהפקר.¹⁹ על-כן, לאחר אכילת גבינה הוא נהג לאכול עוף ללא שום פעולה וללא כל המתנה. על דברי המהר"ם מגיב הב"י בהמשך דבריו:

והא ודאי שהוא ז"ל לא ראה ספר הזוהר ואפילו הכי היה מחמיר על עצמו משום מעשה שהיה, ואע"פ שהיה מיקל בעוף, היינו לפי שלא ראה ספר הזוהר. אבל אנו שזכינו לראותו טוב ונכון להחמיר אפילו בבשר עוף.

מרן מצייץ שמהר"ם לא החמיר בין אכילת גבינה לאכילת עוף מאחר ואינו ראה את הזוהר. טענת מרן, המתבססת על הזוהר בפרשת משפטים, היא כי לא רק שיש להמתין פרק זמן של שש שעות בין אכילת גבינה לאכילת בשר, אלא אף בין אכילת גבינה לאכילת עוף. לכאורה מרן סותר פה את עצמו, או לכל הפחות, איננו עקבי: בב"י הוא מצדד בהחמרה ואילו בשו"ע הוא פוסק להקל ואף אינו מזכיר את החומרה.

המהרש"ל יוצא בחריפות כנגד המחמירים, וטוען שכל המחמיר שלא לאכול מאכל של בשר לאחר תבשיל של גבינה, כפי שמהר"ם נהג לעשות, מעשהו כמעשה מינות.²⁰ המהרש"ל מנמק דעה נחרצת זו בכך שהחמרה כגון זו היא חומרא שלא מופיעה בגמרא, שכן "אחר שנסתם התלמוד, פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד, זולת סיבה ותקלה שבא לידו". כלומר, רק במידה ואדם נתקל באיסור כלשהו, הוא יכול להחמיר על עצמו מעבר לדברי הגמרא בכדי לא להיתקל באיסור זה שנית. המהרש"ל טוען שזהו המקרה שהתרחש אצל מהר"ם – ולכן מותר לו להחמיר. אולם, אלו שלא אירע להם מקרה טעות – מעשיהם כמעשה מינות.

המהרש"ל, אשר נמנה בין המצדדים בפסיקת ר' יוסף קארו בשו"ע, מפרש את קטע הזוהר הנ"ל באופן שונה מהבית יוסף. הוא טוען כי בקטע הנ"ל מדובר על מקרה בו אוכלים גבינה לאחר בשר בלבד, ולא, כפי שהסיק מרן, שהקטע עוסק גם באכילת בשר לאחר אכילת גבינה. באמירה זו, ייתכן כי מהרש"ל מבקש לבטא את הגישה כי בזוהר אין חידושים והוספות על הגמרא, אלא הוא ספר נוסף שמציג את ההלכה המקובלת.

19. דין הפרדת בשר וחלב נלמד מהפסוק "גדי בחלב אימו" (שמות כג, יט; שמות לד, כו; דברים יד, כא). הגמרא הבינה כי ציווי התורה חל על בשר בהמה בלבד ולכן חכמים תיקנו את איסור אכילת עוף וחלב. דין "הפקר" נלמד מהגמרא בחולין: "עוף וגבינה נאכלין באפיקורין [=הפקר – י.ל.], עוף וגבינה – אין, בשר וגבינה לא!" (חולין קד, ב). גמרא זו אומרת כי אין חיוב לעשות את שלושת הפעולות בין אכילת גבינה לאכילת עוף משום שעוף נלמד מדרבנן בלבד וניתן להקל בו, אך בבשר בהמה אשר דינו נלמד מדאורייתא – יש להחמיר ולעשות את שלושת הפעולות.

20. "ים של שלמה", מסכת חולין, ח, סעיף ו.

ה'בן איש חי', אשר נראה שהולך כפסיקת הרמ"א, פוסק כי בין אכילת גבינה לאכילת בשר יש לבצע את שלוש הפעולות ולהמתין זמן מסוים. חידושו של הבא"ח הוא הכנסת קריטריון הקובע כמה זמן יש להמתין בין אכילת גבינה לאכילת בשר:

אם היא גבינה קשה שעמדה עליה ששה חודשים או יותר –
שזהים שש שעות, ואם לא עברו עליה שישה חודשים – ממתין
שעה אחת לכל חודש אחד.
'בן איש חי הלכות' – שנה שניה, פרשת שלח-לך סע' טו

נוכל לשים לב כי הבא"ח מפשר בין פסיקות שונות שהלכו אחר הזוהר. מחד גיסא, מופיעה הפסיקה המורה להמתין שש שעות, מאידך גיסא מופיעה הפסיקה המורה לחכות שעה אחת בלבד.²¹ מצינו אפוא שפסיקת הבא"ח נוטה יותר לפסיקת הרמ"א, וממילא לכיוון הזוהר.

הרב מרדכי אליהו מדייק מדברי הזוהר וטוען שהחידוש הנובע הוא שיש צורך לעשות הפרדה בין הארוחה החלבית לבין הארוחה הבשרית. לדידו, הפרדה זו באה לידי ביטוי על-ידי אמירת ברכת המזון. כלומר הרב אליהו פוסק שיש לבצע את שלוש הפעולות, ובנוסף יש לברך את ברכת המזון בכדי שלא יחשב כאילו אכל באותה ארוחה ("בשעתא חדא") בשר וגבינה.²²

מול כל המצדדים בהוראת הזוהר ניצב הרב עובדיה יוסף. הרב מבאר את העניין לפי שיטתו באחת מתשובותיו בספרו "יביע אומר".²³

בתשובה זו הרב עובדיה מעוניין להוכיח כי המנהג להמתין שש שעות בין אכילת גבינה לאכילת בשר הינו מנהג טעות. על-ידי קביעה זו יוכל הרב לטעון כי החובה לנהוג כך פוקעת, וזאת על-אף שמנהג הטעות כבר הושרש בעם, וממילא רק מי שיחפוץ לנהוג מנהג חסידות ולהחמיר מרצונו החופשי – יחמיר.

בראשית דבריו, הרב מביא קטע מן הזוהר בו נדרש הפסוק פ' אָנִי ד' א-לֵי יְכָם

וְהַתְּקַדְּשִׁי וְהִיָּתְּמָם קְדֹשִׁים פִּי קְדֹשׁ אָנִי... (ויקרא יא, מד):

21. את הפסיקה הראשונה הבא"ח מביא בשם החיד"א שפוסק להמתין שש שעות ("שיורי ברכה", אות יג) ואת הפסיקה השנייה הוא מביא בשם יש נוהגים.

22. לכאורה, היינו מצפים כי הרב אליהו יפסוק כדרכו בקודש אחר הבא"ח, אך פה הוא חורג ממנהגו. נוכל לתת שני הסברים לכך. ראשית, ייתכן שהרב אליהו הולך אחר פסיקת הרב אליהו מני, בן ארץ ישראל (מובא בסעיף הנ"ל בבא"ח), כי אין צורך להמתין שום פרק זמן. שנית, ניתן לומר כי מאחר והמנהג בא"י הינו לא להמתין כלל מהווה בשבילו סיבה מספקת בכדי לפסוק כי ברכת המזון בלבד תספיק בכדי להפריד בין שתי הארוחות (שם). פסיקה זו הופיעה בעלון "תלמי גאולת עם ישראל", פרשת נשא, תשס"ח.

23. שר"ת "יביע אומר" חלק ו, יורה דעה, סימן ז.

ואוקמה מים ראשונים מצוה, ואחרונים חובה, ואמצעיים רשות [...] והתקדשתם – אלו מים ראשונים, והייתם קדושים – אלו מים אחרונים, כי קדוש – זה שמן ערב, אני הקב"ה – זו ברכה ואמצעיים בין גבינה לבשר.
 זוהר – רעיא מהימנא, כרך ג, פרשת פנחס, דף רמו עמוד א

מהפסוק מספר ויקרא הזוהר למד כי יש ליטול שלוש פעמים את הידיים במהלך ארוחה:
 1. מים ראשונים – נטילת מצווה אותה אנו מבצעים לפני אכילת הלחם.
 2. מים אחרונים – נטילת חובה אותה אנו מבצעים לפני ברכת המזון.
 3. מים אמצעיים – נטילת רשות אותה אנו מבצעים תוך כדי הארוחה. מכיוון שיש איסור לערבב בין מאכלים מסוימים כגון בשר בחלב, דגים בבשר, חלב בדגים, במידה ואדם מבקש לאכול באותה הארוחה מאכלים אלו עליו ליטול ידיים תוך כדי הארוחה בין המנות השונות, על-מנת שלא יהיה ערבוב בין המאכלים האסורים. כלומר, אכילת בשר לאחר אכילת גבינה מותנית בנטילת ידיים בין המנות. זוהי משמעות המילה "רשות" – אין חובה להגיע למצב זה. אולם, במידה והגיעו – החובה קיימת. בנוסף, הזוהר למד כי יש לברך את ברכת המזון בכדי שיהיה חיץ ממשי בין המנות.
 כפי שאפשר לראות, הזוהר מדבר על מצב בו אוכלים גבינה ולאחר מכן אוכלים בשר, ולא להיפך. הלכה למעשה הזוהר מורה פה כי במצב מעין זה ההפרדה בין הגבינה לבשר צריכה להיעשות על-ידי נטילת ידיים ואמירת ברכת המזון בלבד.
 בשונה מהוראה זו, מצינו שהזוהר בפרשת משפטים מורה להמתין שש שעות – בין שאכילת הבשר קודמת לאכילת הגבינה ובין שאכילת הגבינה קודמת לאכילת הבשר, כפי שפירש ר' יוסף קארו בב"י.
 לכאורה, שני המקורות בזוהר סותרים האחד את השני.
 בכדי לתרץ סתירה זו הרב עובדיה טוען כי יש ללמוד את הזוהר בפרשת משפטים לאור הזוהר בפרשת פינחס. ההוראה בפרשת פינחס מדברת מפורשות על מצב בו נטילת ידיים מתירה אכילת בשר לאחר אכילת גבינה בלבד. מסיבה זו, אנו מחויבים לומר כי הזוהר בפרשת משפטים דורש הפרדה של פרק זמן אך ורק במצב בו רוצים לאכול גבינה לאחר אכילת בשר ולא להיפך, שאם לא כן, שתי ההוראות יסתרו האחת את השניה.
 לאור פירוש זה, נראה כי הרב עובדיה מבקש להראות כי הוראת הזוהר משקפת את פסיקת הגמרא, ולמעשה אין כאן מחלוקת בין הזוהר בפרשת משפטים לגמרא כלל וכלל. יוצא אפוא כי נטילת ידיים וברכת המזון יהיו הפעולות היחידות שידרשו בכדי להפריד בין אכילת גבינה לאכילת בשר בלבד, בעוד שחובת שמירת פרק זמן תחול אך ורק בין אכילת בשר לאכילת גבינה. לפי שיטת הרב עובדיה, שתי הוראות אלו מסתדרות הן על-פי הזוהר והן על-פי הגמרא.

במאמר מוסגר, נראה כי הרב עובדיה משקף את דעתו הייחודית של הגאון מוילנא, מגדולי הנגלה והנסתר בכל הדורות, אשר מביע דעה יוצאת דופן ביחס לשאר האחרונים. לדעתו, אין מחלוקת כלל בין הזוהר לבין הגמרא. כל מחלוקת בין השנים נוצרת "רק שאין יודעים הפירוש בזוהר או בגמרא" (רבי חיים מוולאז'ין, נפש החיים, קונטרס עץ החיים, סימן קכא, ה'תשמ"ט). כלומר, הסתירה בין הבנת הגמרא לזוהר נובעת מפירוש לקוי של דברי הזוהר או הגמרא. אולם, בעל 'ערוך השולחן' מבהיר דעה זו ואומר כי ייתכן שתהיה מחלוקת רק במצב בו המחלוקת כבר קיימת בגמרא.²⁴ ניתן לומר כי הסיבה לכך שהגר"א לא נתקל במחלוקת מתבססת על העובדה כי "דרך האר"י ז"ל לפרש הזוהר בחריפות, ודרך הגר"א לפרש הזוהר פשוט לדברים פשוטים" (נפש החיים סימן קכח).

על כל פנים, כטעון נוסף ומרכזי הרב עובדיה מראה שהדין אינו צריך להתחיל בכלל. כלומר, כל הניסיונות לתרץ את דברי הזוהר ולהעמידם בצורות שונות – הם למעשה מיותרים, שהרי יסוד שמצינו בדברי הבית יוסף מורה כיצד להתייחס למחלוקת בין הגמרא והזוהר. וכך כתב מרן:

מצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הזוהר היפך ממסקנא
דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא. וטעמא
משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי לא הוו
חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן והמפרשים.
בית יוסף, אורח חיים, כה

מרן אומר באופן חד משמעי שבכל מקרה שהזוהר סותר את התלמוד – הולכים אחר התלמוד. כמו-כן, אפילו אם הראשונים שהלכו אחר התלמוד היו מכירים את הזוהר²⁵ – בין כך ובין כך הייתה החלטתם כי יש לפסוק על-פי התלמוד. נוכל לראות כי פסיקה זו לא נשתכחה במשך הדורות וכי בעל 'כנסת הגדולה' פסק אותה בכללי הפסיקה בעניין מחלוקת ש"ס וזוהר:²⁶

כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים –
הלך אחר הגמרא והפוסקים.
"כנסת הגדולה" לר"ח בנבנישתי, בכללי הפסיקה ריש סימן א

²⁴ "ערוך השולחן" או"ח, סימן כה, ס"ק כט.

²⁵ יש לזכור שרוב הראשונים לא נחשפו לזוהר, מכיוון שהוא התגלה במאה ה'ג.

²⁶ וכן כתבו כמותו רבים נוספים. ראה בשו"ת "לב חיים" ח"א סי' סד, וכן בשו"ת "מכתב לחזקיהו" סי' ז.

מסקנת הדברים היא כי כאשר יש התנגשות בין הזוהר לגמרא – נלך אחר הגמרא, בלי לנסות כלל לתרץ את הזוהר. ולעניינו, לאור מה שראינו, הרב עובדיה סבור כי הזוהר לא מורה כלל כי יש להמתין פרק זמן בין אכילת גבינה לאכילת בשר, אולם אף אם זו היתה דעת הזוהר – דבר זה לא היה משנה, שכן אנו הולכים תמיד אחר הגמרא ולא הזוהר.

אמנם, יסוד נוסף אשר מרן כתב והלך על פיו בפסיקותיו אומר כי כאשר יש לנו הוראות מן הזוהר אשר לא נתבארו בגמרא במפורש, נפסוק על-פי הזוהר אף כנגד הפוסקים:

ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש, מי יערב לכו
לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג
כל כך באיסור.
בית יוסף, אורח חיים, לא

וכן פסק בשו"ע שם, ה.

עתה, כשאנו מכירים את היסודות שמרן הלך על פיהם במחלוקות מעין אלו, קל לנו להבין מדוע מרן החמיר כדברי הזוהר בבית יוסף או"ח קעג' – בעוד שבשו"ע יו"ד פט' הוא הקל כדברי הגמרא. בעוד שבבית יוסף מרן הראה כי המתנה בין גבינה לבשר הינה מידת חסידות מבורכת שרצוי שכל אדם ינהג בה, בשו"ע הוא השתמש בכלל ופסק למעשה שמעיקר הדין הולכים אחר דברי הגמרא לקולא.

למרות שפסיקת הקבלה בנושא הפכה לפסיקה המקובלת בכל ישראל, יש שנהגו כפסיקת השו"ע למעשה: הרב אליהו מני,²⁷ העיד כי מנהגם בירושלים היה לא להמתין כלל בין גבינה לבשר, כמובא בבא"ח. כמו-כן, רבי חיים פלאגי סיפר כי בכל שבת הם היו אוכלים בסעודת צהרים מאכלי חלב ודבש, ואח"כ, באותה סעודה עצמה היו אוכלים בשר, ע"פ מה שכתב ה'חמדת ימים'²⁸ שלפי הסוד יש תיקון באכילת בשר אחר גבינה.²⁹ נשים לב כי מקור קבלי אחר ומאוחר יחסית מהווה ביסוס לעמדה המנוגדת לכאורה לדברי הזוהר. אנו מוצאים כאן גישות שונות גם בין חכמי הקבלה עצמם, ושימוש בגישות הללו כצידוק לפסיקה שנחשבת למנוגדת לדברי הזוהר.

27. אב"ד של חברון ומחכמי ירושלים בסוף המאה התשע עשרה. חכם גדול בקבלה כלשעצמו.

28. "חמדת ימים", ח"א (דפ"ה ע"ד). הספר עוסק במוסר קבלי, במנהגים ובנוסחי תפילות. נדפס באיזמיר ב-1732. זהות כותב הספר אינה ידועה לנו. היו רבנים, והראשון שבהם רבי יעקב עמדין, שטענו כי מחבר הספר היה נתן העזתי, תלמידו ונביאו של שבתאי צבי. מנגד, היו שטענו, וביניהם ר' חיים מוולוז'ין, שאין כל פסול בספר, ואף אם חבר הספר הינו באמת נתן העזתי אזי הוא כתבו קודם שפנה לשבתאות. אף נעשו מחקרים בעניין בירור זהות המחבר. החוקר אברהם יערי טען כי חבר הספר הינו ר' בנימין הלוי מצפת ולא נתן העזתי, ולעומתו גרשוש שלום חקר וטען כי מחבר הספר הינו אכן נתן העזתי.

29. ראה בשו"ת "משא חיים" אות קנו, עמ' ס.

לאחר שהרב עובדיה הסביר את דברי הבית-יוסף לאור כלליו, ולאחר שהראה כי יש מעטים הנוהגים כדעת השו"ע גם בימינו, נפתחה לו ההזדמנות לומר שהמנהג להמתין בין גבינה לבשר הנהוג היום הינו מנהג שאינו מבוסס על הלכה מחייבת, אלא על דברי קבלה, ולכן אין לחייבו.

הרב דבק בדעת מרן בשו"ע, ובלשון בהירה וברורה זו הרב עובדיה פוסק הלכה למעשה:

מעיקר הדין מותר לאכול בשר אחר גבינה, לאחר שיקנח פיו בפת וכיוצא בו, וידיח פיו במשקים, ויטול ידיו, או ינקה אותם היטב.

מי שנהג להחמיר על עצמו שלא לאכול בשר אחר גבינה אלא כעבור שעה או יותר וידע שהוא נוהג כן דרך חומרא וחסידות, ויש לו צורך לבטל מנהגו, יעשה התרה על שלא אמר מתחלה שהוא נוהג כן בלי נדר, ואז יהיה מותר לו לאכול בשר אחר גבינה.

מי שנהג כן לפי שחשב שכן הדין לאסור אכילת בשר אחר גבינה כדין גבינה אחר בשר, יכול לבטל מנהגו בלי התרה כלל, ויאכל בשר אחר גבינה ע"י נט"י וקינוח והדחת הפה.

שו"ת "יביע אומר" חלק ו, יורה דעה, סימן ז

ד. רובד שני של מחלוקות: האר"י מול מרן

עד כה עסקנו במחלוקות המצויות ברובד הראשון – מחלוקות שמעורבים בהן דברי הגמרא ודברי הזוהר. את ניצני הרובד השני של המחלוקות נוכל למצוא בסוף תקופת הראשונים, שם חלה התפתחות רבת משמעות ביחסי הלכה וקבלה. בעוד המקורות ברובד הראשון נכתבו על-ידי תנאים ואמוראים ודרגת חיוב הציות אליהם הינה כמעט מוחלטת, לא מצינו הסכמה אחידה בין כל הפוסקים שהגיעו אחר דור מרן והאר"י – ביחס לציות לפסקיהם.

פעמים רבות מוצאים אנו כי הלכה שנפסקה על-ידי מרן בשולחן-ערוך ומנהג שנהג האר"י ז"ל מתנגשים האחד עם רעהו. מצב זה מסובך, שכן שניהם קיבלו בקהילות רבות מעמד של פוסקי על שלא ניתן לחלוק עליהם כלל.³⁰ בעוד שעל פסקי מרן נוהגים לומר "אין

30. ראוי לציין כאן את דבריו של פרופ' חלמיש על מעמד האר"י כפוסק: "קבלה זו לא באה מכוח היותו פוסק, במובן הרגיל, אלא מכוח אישיות נעלה, שכתר למדנות, הוד מלכות, וגילויים שמימיים משמשים בה בערבוביה" משה חלמיש, "הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג", עמ' 203.

לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו,³¹ על מנהגי האר"י נוהגים לומר "שאינ משיבין את האר"י אחר מותו",³² כלומר אחר מות האר"י אין חולקים עליו. נוצר מצב בו פסקי ההלכה של מרן ומנהגיו של האר"י, ששניהם היו גדולי תורה מאותו הדור, התנגשו אחד בשני, ועל-כן הפוסקים שלאחריהם נדרשו להכריע בין שתי הקונספציות השונות הללו. בכדי להבין מחלוקות מעין אלו לעומק נתבונן בסוגיית 'ברכת הנותן ליעף כוח' – סוגיה המשלבת בתוכה אלמנטים קבליים והלכתיים כאחד. מרן הבית-יוסף פסק בעניין זה כדלקמן:

יש נוהגין לברך: הנותן ליעף כח, ואין דבריהם נראין. שולחן ערוך, אורח חיים, מו, ו

כלומר, לדעת מרן אין לברך כלל את ברכת "הנותן ליעף כוח" אשר מצויה בברכות השחר. בפועל, ברכה זו מצויה כמעט בכל סידור הקיים בימינו, מה שמעיד כי שפסקה זו לא התקבלה בעם ישראל אלא בקהילות בודדות בלבד.³³ המקור הראשון המורה לברך את הברכה בשלמותה משום שהאר"י נהג כך מופיע אצל ר' חיים ויטאל, תלמידו של האר"י:

ברכה של מלביש ערומים וברכת הנותן ליעף כח צריך לאמרו, היפך ממה שפסק השו"ע. פרי עץ חיים, בהוצאת הרב צבי מיכל וידבסקי, עמוד ג

רבי חיים יוסף דוד אזולאי מסביר בספרו ברכי יוסף מדוע יש להעדיף הנהגה זו של האר"י על פני פסיקת מרן:

עתה נתפשט המנהג בגלילותנו לברך זאת הברכה, עפ"י כתבי רבינו האר"י זצ"ל.³⁴ כי אף דקבלנו הוראות מרן, קים לן דאלמלא מרן אף הוא ראה דעת קדוש האר"י זצ"ל, גם הוא יורה לברכה.

31. למשל: שו"ת המהר"ף סימן סא וכן שו"ת "ביע אומר" חלק ו, אורח חיים, סימן מח.

32. למשל: שו"ת "צמח צדק" (הקדמון), נה, ושו"ת "משנה הלכות" ב, כ.

33. בין הפוסקים שבכל זאת נהגו שלא לברך את הברכה בשם ומלכות, כדעת מרן, נוכל למצוא את הרב שלום משאש, רבה הקודם של ירושלים. ראה בסידור עם פסקי הרב משאש "זרח השמש", עמ' 3 וכן בשו"ת "שמ"ש ומגן" חלק א, סימן יא עמ' לא. כמו-כן מצינו כי ר' חזקיה די סילוה, שחי בסוף המאה הי"ז בירושלים, נהג לא לומר את הברכה: "שפה בירושלים נתפשט המנהג לאומרו על פי כתבי הרב הקדוש מהר"י אשכנזי ז"ל, זולתי קצת יחידים שאין אומרים אותו ואני אחד מהם" (פרי חדש, אורח חיים סימן מו).

34. ראה "שער הכוונות" בהוצאת הרב צבי מיכל וידבסקי, עמ' יא.

ברכי יוסף, אורח חיים, מו, ס"ק יא

דבריו מרחיקי לכת. הוא פוסק מפורשות נגד מרן ומכריע לפי שיטת האר"י. בכדי לפסוק כנגד מרן החיד"א אומר טענת קים לי: אילו מרן היה יודע כי האר"י נוהג כך – אזי הוא היה מורה לברכה. נראה אפוא כי לפי החיד"א, למרות גדולתו של מרן בנסתר, מרן ראה עצמו קטן ביחס לאר"י. דבר היה גורם לכך שאילו מרן היה רואה את הנהגות האר"י, הוא היה חוזר בו מפסיקותיו ההלכתיות. בהמשך כותב החיד"א:

ומה גם שכתב הרב כנה"ג,³⁵ דאיכא מאן דשמע דהדר ביה מרן בסוף ימיו. וכן ראוי לנהוג.

כלומר, ייתכן כי בסוף חייו נודע למרן מנהג האר"י ובעקבות כך חייב לברך את הברכה בשלמותה עם שם ומלכות.

לאור העובדה כי הרב עובדיה יוסף רואה במרן את מקור הפסיקה העיקרי, היינו מצפים שיפסוק כמרן, כי אין לברך את הברכה בשם ומלכות. אמנם, במקרה זה הוא חרג מהרגלו ופסק כי יש לברך את הברכה בשם ומלכות. בספרו "יביע אומר" הוא עוסק בפסיקה זו.³⁶ בניגוד לשאר הפוסקים המורים לברך את הברכה, הרב עובדיה רוצה להוכיח כי מקור המנהג אינו נעוץ בהנהגות האר"י, כי אם בפסיקותיהם של הפוסקים. בכדי להוכיח דבר זה, הוא מראה כי האשכנזים נוהגים לברך את הברכה "אף על פי שרבים מהם אינם הולכים אחר תורת הסוד שגילה רבינו האר"י". מקורות הפסיקה העיקריים של האשכנזים המחייבים את הברכה הינם מחזור ויטרי,³⁷ סמ"ג³⁸ וטור³⁹ – פוסקים אשר ידם הייתה רחוקה מן הנסתר.

על-אף תירוץ זה, הרב עובדיה רוצה להוכיח כי יש לחייב בברכה זו אף את הספרדים, וזאת על-סמך מניעים הלכתיים בלבד וללא הישענות על דברי האר"י. הוא מחייב הברכה בין היתר על סמך דברי הט"ז כי "מה שכתב [הרא"ש – י.ל.] בברכת הנותן ליעף כת, במקום שיש מנהג [יש לברך את הברכה בשלמותה – י.ל.]. ואין להקשות מה יועיל המנהג כיון דאיכא חשש ברכה לבטלה – זה אינו, דכבר הוכיח ר"ת והביאו הרא"ש בפרק קמא דקדושין שאין בזה משום לא תשא [...] נלע"ד דכדי הוא המנהג בזה ולא לבטל הברכה" (ט"ז או"ח, סימן מו, ס"ק ז). טענת הט"ז אומרת כי מנהג זה התקבל ומונהג כבר בכל

35. "כנסת הגדולה" א, אורח חיים סימן מו.

36. שו"ת "יביע אומר" חלק ב, אורח חיים, סימן כה, סע' יג.

37. "מחזור ויטרי", סימן פט. חובר במאה הי"ג.

38. "ספר מצוות גדול", עשין, סימן כז. חובר במאה הי"ג.

39. טור אורח חיים, מו.

קהילות ישראל, וברכה שהונהגה והתקבלה – אין בה חשש ברכה לבטלה. בנוסף לטענה זו, הרב עובדיה טוען כי השתרשות המנהג נבעה מדברי הפוסקים ולא מדברי האר"י, ולכן הוא לא רואה צורך לבטל את המנהג. בעיניו, יש למנהג רגליים הלכתיות.

בכדי לחזק את עמדתו, הרב משתמש בטענה שהזכרנו לא מכבר, כי מרן חזר בו בסוף חייו והורה לברך בשם ומלכות. הוא טוען כי רבים מאלו שפסקו כי יש לברך, לא הלכו אחר פסיקת האר"י, כפי שניתן היה לחשוב, אלא למעשה הלכו אחר פסיקת מרן שחזר בו בסוף חייו. לא זו אף זו, הוא טוען "שאף האר"י תומך בד' הפוסקים דסבירא ליה לברך אותה". כלומר, פסיקת האר"י עצמה נובעת מפסיקות שקדמו לה.

בדרך הוכחה זו, הרב עובדיה מראה כי אף אם ההנהגה של האר"י תואמת לפסיקתו שלו, הוא ינסה לנמק את פסיקת ההלכה ע"י שיקולים הלכתיים גרידא. נראה כי הרב עובדיה מנסה להימנע כמה שיותר מפסיקה שמקורה בדברי קבלה. טענה נוספת בה פוסקים נשענו על דברי האר"י ובעזרתה חלקו על דברי מרן הינו הכלל "ספק ברכות – להקל". הבא"ח מביא כלל זה:

ואף על גב דמרן סבירא לה לברך, קיימא לן "ספק ברכות – להקל" ואפילו נגד סברת מרן ז"ל... ואין אומרים "ספק ברכות" כנגד רבנו האר"י ז"ל...
 "בן איש חי הלכות", שנה ראשונה, פרשת בראשית, אות י

פסיקה זו של ה'בן איש חי' עוסקת בחיוב ברכה נוספת על הטלית לאחר יציאה מבית-הכסא במהלך התפילה. הלכה למעשה הבא"ח פסק שלא צריך לברך בשנית על הטלית בעת שלובשים אותה לאחר יציאה מן השירותים, בניגוד לדעת מרן.⁴⁰ הבא"ח השתמש בכלל הידוע סב"ל נגד פסיקת מרן, ולכן פסק נגדו כי אין צורך בברכה שניה על הטלית לאחר יציאה מן השירותים בעת התפילה.

אמנם, מצינו שרבי חיים ויטאל העיד כי רבו האר"י היה "לובש טלית קטן ביום, וכשהיה היה יוצא מבית המרחץ, או מבית הכסא היה נוהג לעטף ראשו בו ממש, והיה מברך להתעטף בציצית" ("שער הכוונות" בהוצאת הרב צבי מיכל וידבסקי, עמ' מח). בכדי להתמודד עם הנהגת האר"י כי יש לברך על הטלית לאחר יציאה מבית-הכסא, הבא"ח נמנע מלומר את הכלל "ספק ברכות – להקל", שכן כלל ברזל אשר הנחה אותו בפסיקותיו היה כי אין אומרים סב"ל על הנהגת האר"י. אמנם, במקום להשתמש בכלל זה, הבא"ח טען כי מכיוון שהאר"י נהג לשהות זמן רב במקווה בשל אמירת תחנונים וכוונות, יש לחייב את אמירת הברכה רק כשנכנסים לבית-הכסא לזמן רב, אך אם נכנסים לזמן קצר – אין צורך

40. ראה שו"ע אורח-חיים, ח, יד.

לברך. בסופו של דבר הבא"ח פוסק שאך ורק אם נכנס לבית-הכסא או למקווה מעבר לכמחצית השעה – יברך על טליתו.

נסביר את הכלל שהבא"ח משתמש בו בשפה ברורה: בעוד ש"ספק ברכות – להקל" אינו כלל התקף נגד פסקי האר"י, נגד פסקי מרן ניתן להשתמש בכלל זה. וכן כותב הרב בן ציון אבא שאול.⁴¹ אין ספק כי לפי הבא"ח, אמירה זו מציבה את האר"י במקום רם יותר מאשר מרן, ואם לא כן – אזי היא נותנת לאר"י מקום של כבוד לצידו של מרן. ניתן לראות כיצד כלל זה משתלב יפה בעניין חיוב ברכת "הנותן ליעף כוח". בעוד שמרן השתמש בכלל סב"ל ופסק כי אין לברך את הברכה בשם ומלכות, כאשר הבא"ח בא לפסוק בעניין זה, הוא נמנע מלהשתמש בכלל סב"ל מן הסיבה שפסיקת האר"י מחייבת לברך את הברכה בשם ומלכות, שהרי לשיטתו אין משתמשים בכלל זה נגד פסיקות האר"י. על-כן, הבא"ח פסק כי אין לחשוש לברכה לבטלה, וכי יש לברך את הברכה בשם ומלכות.⁴²

על סוגיית ברכת "הנותן ליעף כוח" טען החיד"א "כי מרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולת רבינו האר"י ז"ל" ולכן יש לנהוג במקרה זה כפי שהאר"י נהג (שו"ת "טוב עין" לחיד"א, סוף סימן ז). אמירה זו פתחה פתח להחיל גישה זו על פסקי מרן גם במקומות האחרים שהאר"י חולק עליו, ולכן מקובלים לא חששו לפסוק כנגד מרן פעמים רבות כל כך על סמך דברי האר"י.⁴³ לדוגמא, הרב חיים סתהון⁴⁴ טען כי לא רק בסוגיית ברכת "הנותן ליעף כוח" יש ללכת אחר האר"י, אלא "כל שכן בשאר דברים פשיטא דאזלינן בתר הכרעת האר"י ז"ל אפילו נגד פסק מרן" ("ארץ החיים", קונטרס הכללים, כלל יג).

יוצא אפוא כי עיקרון מקובל אצל רבים מגדולי ישראל הוא שלחכמי הקבלה מותר להשתמש בידע הקבלי שלהם בזמן שהם פוסקים הלכה. לא זו אף זו, לפעמים לפסיקה זו יש יותר כוח מאשר לפסיקתו של מרן.

מנגד לאסכולה הספרדית, החת"ם סופר התנגד בתוקף לשימוש בדברי קבלה בתור שיקול הלכתי וסבר כי "כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום זורע כלאים" ("חת"ם סופר", חלק א, אורח חיים, סימן נא). הרב שמואל וואזנר מחלק בדברי החת"ם סופר וטוען כי כל עוד מקור השיקול הקבלי המובא בפסיקת ההלכה הינו מדברי הזוהר – אין מדובר באיסור כלאיים, אך כשמדובר בדברי האר"י הקדוש ותלמידיו – רק אז

41. שו"ת "אור לציון", ב, עמ' טו.

42. "בן איש חי הלכות", שנה ראשונה, פרשת וישב, אות ח.

43. מסופר כי מרן ביקש לבוא ללמוד בחוג האר"י אך האר"י סירב. לאחר הפצרות רבות, האר"י הסכים לקבלו. אולם, בכל פעם שבה האר"י החל לגלות סודות עמוקים בקבלה נפל מרן לתרדמת. בסופו של דבר, מרן הבין כי אין הוא רשאי לגלות סודות כגון אלו ולכן עזב חוג זה. ראה שלמה זלמן אריאל, שם, עמ' 381.

44. הרב יהודה חיים סתהון נולד בצפת בשנת תרל"א, בן לרב מנשה, מרא דאתרא. בתרס"ב מונה לרב המקום ונפטר בשנת תרע"ח. הספר "ארץ החיים" עוסק במנהגים תקנות והסכמות של חכמי ארץ ישראל, ויצא בשנת תרנ"ח, בהסכמות הראשול"צ הרב יעקב שאול אלישר (היש"א ברכה), הרב אבולעפיה מדמשק ועוד.

מדובר באיסור כלליים, שכן דבריהם הם "קבלה עמוקה הנוגעת לעולמות העליונים" (שו"ת "שבט הלוי", א, סימן יב).

נוכל לשים לב שיש חלוקה ברורה למדי בין הגישה הספרדית לבין הגישה האשכנזית. בעוד שרבים מן הפוסקים הספרדים דוגלים בפסיקה על-פי הקבלה, הפוסקים האשכנזים אינם מרבים בפסיקה מסוג זה ומעדיפים שלא להתעסק בנסתרות.

ה. הרב עובדיה יוסף והדמיון בין גישתו לבין גישת אחרוני אשכנז ביחס לחכמי הקבלה האחרונים

אחת מן המטרות המרכזיות של הרב עובדיה יוסף בפסיקותיו הינה "להחזיר עטרה ליושנה". כלומר, הרב עובדיה מנסה להשיב את המצב אשר שרר לדעתו במשך הדורות בו פסיקותיו של מרן היו ההלכה המחייבת את כל עדת הספרדים. מעמדו הקנוני של רבי יוסף קארו, מרא דאתרא דארץ ישראל, נפגם במשך השנים על-ידי פוסקים שפסקו כנגד מרן, והרב עובדיה שואף להחזיר את פסיקות מרן להיות ההלכה המחייבת כל בית בישראל. לכאורה נראה שהרב עובדיה מבקש לחייב כל בית בישראל, אשכנזים וספרדים כאחד, בפסיקותיו של הבית יוסף – כאילו הגיעו ימי אחרית הימים שכל בית ישראל מאוחד בהלכותיו והנהגותיו.⁴⁵ לעומת דעה זו, ישנם הסוברים אחרת: הרב עובדיה כותב פעמים רבות בספריו כי "כל זה לאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ"א. אולם לדידן דקבלנו עלינו הוראות מרן, ככל אשר יאמר כי הוא זה" (שו"ת "יביע אומר" חלק א, אורח חיים סימן מ). כלומר, חיוב האשכנזים לציית לפסקי מרן אינו טוטאלי, כיוון שבמשך הדורות הם לא התייחסו למרן כפוסקם העיקרי אלא הלכו אחר פסקי הרמ"א האשכנזי ולכן הם בגדר של "מנהג אבותם בידם". ברם, מידת חיובם של הספרדים ביחס לפסיקות מרן הינה מוחלטת, ורק אותם הרב מנסה להחזיר לפסיקה הבלעדית של מרן הבית יוסף.⁴⁶ בכדי להגיע ליעד, החזרת כל בני ספרד לפסיקות מרן, דורש הרב לבטל מנהגים והנהגות שקהילות נהגו במשך דורות – והכל על מנת לאחד את הפסיקה ההלכתית כדעת מרן. כידוע, רבים מן המנהגים וההלכות של עדות המזרח מבוססים על מקורות קבליים נסתרים – מקורות אשר הונהגו על-ידי מקובלים כגון החיד"א, הבא"ח, כף החיים ועוד.⁴⁷ על כל פנים, הרב יוצא חוצץ כנגד מנהגים שלא מעוגנים ב"שולחן ערוך" – דבר שקומם עליו כעס רב מצד רבני עדות המזרח.

45. זוהי דעתו של ד"ר צבי זוהר. ראה בספרו "האירו פני המזרח", עמ' 337.

46. זוהי דעתו של הרב ד"ר בני לאו, "להחזיר עטרה ליושנה", עמ' 9.

47. ראה אצל הרב פרופ' דניאל שפרבר: "חשיבות גדולה נודעת לספרי החיד"א ולספר חמדת הימים... שכן באמצעותם חדרו הרבה מנהגים והוראות קבליים לרחוב היהודי". מנהגי ישראל – מקורות ומנהגים, כרך ג, מוסד הרב קוק ה'תשנ"ה, עמ' קעד.

בנוסף, במטרה לאחד את הפסיקה ההלכתית כדעת מרן, הרב עובדיה מתנגד לשילוב מנהגי קבלה, ובהם מנהגי האר"י, בעת תהליך הפסיקה כשיקול המשפיע על הפסיקה הסופית. הרב עובדיה מאמין שאסור לחלוק על מרן, והקלות שבה רבנים חלקו ועודם חולקים עליו בסיוע הנהגות האר"י מקוממת אותו מאוד. נקודה מעניינת שהרב יוצא בעזרתה נגד העדפת דברי קבלת האר"י על פני פסיקה הלכתית גרידא הינה הכלל הרווח "לא בשמים היא". וכך הרב כותב:

והרי עם כל הכבוד לרבינו האר"י ז"ל, עטרת בראש כל אדם, אנן קי"ל לא בשמים היא. ומהיכא תיתי להניח דברי הפוסקים המפורסמים, ולתפוס דברי האר"י ז"ל, כהלכה למשה מסיני? שו"ת "יביע אומר" חלק ב, אורח חיים, סימן כה

נראה שהרב טוען כי דברי קבלה שהתגלו באמצעות דרכים לא אנושיות הינם בגדר של "לא בשמים היא", ולכן אסור לערבבם בשיקולים הלכתיים. בכדי להוכיח את דבריו כי באמת יש איסור לשלב גילויים שמימיים בפסיקת הלכה, מביא הרב עובדיה את דברי הרמב"ם:

אבל בעיון ובהיקש – ובהתבוננות בתורה הרי הוא [הנביא – י.ל.] כשאר החכמים הדומים לו שאין להם נבואה. אבל אם יפרש פירוש, ויפרש מי שאינו נביא פירוש, ויאמר הנביא: ה' אמר לי שפירושי הוא הנכון – לא נשמע אליו, אלא אלף נביאים, כולם כאלהו ואלישע, אם יפרשו פירוש, ואלף חכמים וחכם יפרשו הפך זה – אחרי רבים להטות, והלכה כדברי אלף החכמים והחכם, לא כדברי אלף הנביאים הגדולים. הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת הרב שילת, עמ' לו

מדברים אלה הרב מסיק שכפי שלנביא לא שומעים במידה והוא מביא הלכה שמקורה שמימי, כך גם אין לפסוק הלכה ממקור שמימי שמקובל מביא, שהרי זה בבחינת "לא בשמים היא". למעשה, נראה שהרב עובדיה ממשיך את דרך הפסיקה של הרמב"ם. הרב עובדיה מצטט את הרב משה פיינשטיין שכותב כך:

הוא [האר"י – י.ל.] כאחד מכל הפוסקים שרשאי לחלוק עליו אף בדברי הקבלה, ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו.

שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ד סימן ג

בדבריו אלו הרב פיינשטיין טוען למעשה כי כאשר אנו ניגשים לפסוק הלכה, אל לנו לחלק בין סברות שמקורן בהתגלויות שמימיות לבין סברות שמבוססות על מקורות מעולם הנגלה אלא לקחת את כל הדעות המונחות על הכף ולתת לכולן ערך שווה. לכן במחלוקת דברי האר"י ייחשבו כשוים לכל הפוסקים האחרים, ואם יהיה רוב כנגד סברת האר"י – יפסק כסברה האחרת. ובמילים אחרות: "אם דבריו מן השמים – לא בשמים היא, אם דבריו בארץ – אינו גדול מכל הפוסקים" ("להחזיר עטרה ליושנה", עמ' 182). בגישת הרב פיינשטיין נרחיב ונדון בהמשך הפרק.

הגישה המעמידה את הוראות האר"י מעל כל הפוסקים האחרים, וביניהם מרן, הפכה לרווחת ונפוצה בקרב רבים מרבני ספרד. נוכל למצוא אותה בקרב הפוסקים הספרדים בדורות האחרונים שהוזכרו בחלקם לעיל. על כן, לא מן הנמנע היה שרב ספרדי יגיב לדברים אלו שהרב עובדיה הביא.

ואכן, הרב מאיר מאזוז⁴⁸ הגיב בחריפות לדברים אלו של הרב עובדיה באלו המילים:

כשבא האר"י והחזיר עטרה ליושנה אין לנו שנים הבקיאים
 כמוהו ברזי תורה שיעזו לחלוק כנגדו על פי הסוד ואין הכי נמי
 בכהאי גוונא אמרינן לא בשמים היא.
 שו"ת יצחק ירנן חלק א עמ' שיח

בשורות אלו, הרב מאזוז טוען למעשה כי אל לנו להתיחס אל האר"י כאחד הפוסקים אלא לתת לו מעמד מיוחד משלו.

גיסו של הרב מאזוז, הרב יצחק ברדה, המשיך את הביקורת כלפי הרב עובדיה וטען "שכאשר נמצא בזוהר או בדברי רבינו האר"י זיע"א גילויים או חידושים שלא נמצאו בתלמוד, אפילו בענייני ברכות, ואחר הבדיקה ועיון בהם נראים הדברים ברורים, אז צריך לפסוק הלכה כדברי רבינו האר"י והזוהר ואפילו נגד כל הפוסקים ראשונים ואחרונים – כי האר"י מכריע את כולם" (שו"ת "יצחק ירנן" חלק א, יורה דעה, סימנים יג-יד).
 בכדי להגן על עמדתו, הרב עובדיה מביא בין היתר את דברי הרב יוסף חיים זוננפלד:

אף שהאר"י קיבל חכמה זו שנקראת קבלה, הרי גם ר' אליעזר
 הגדול⁴⁹ קיבל כן מרביתו, ואף על פי כן כיון שהחכמים לא

48. ראש ישיבת "כסא רחמים" וראש עדת יוצאי תוניס בישראל.

49. רבי אליעזר בן הורקנוס היה מגדולי התנאים בדור השני והיה שייך לזרם של בית שמאי. במחלוקת 'תנורו של עכנאי' (בבא מציעא נט, ב) רבי אליעזר היה בדעת מיעוט אך ניסה להוכיח לברי הפלוגתא שלו שהלכה כמותו על-ידי הוכחות שמחזין

קבלו כן לא פסקו הלכה כמותו, ואין גנאי לומר שגם האר"י אינו גדול מר' אליעזר הגדול.

שו"ת שלמת חיים, סימן צח

טענת הרב זוננפלד היא שר' אליעזר, שכמובן שגדול מהאר"י, נודה מביהמ"ד בגלל שהתעקש לפסוק על-פי מקור שמימי. מכיוון שגם האר"י פסק על-פי השמים ברור שאין לפסוק כמותו.

נשים לב כי הרב עובדיה הסתמך כמה וכמה פעמים על אחרוני אשכנז, אשר מתנגדים לשילוב הלכה וקבלה. נציג את גישתו של הרב משה פיינשטיין, כאחד המייצג את דרכם של רבים מן הפוסקים הליטאים בני דורו, ונראה באלו מובנים יחסו לחכמי הקבלה, ובראשם האר"י, בעת פסיקת הלכה הינו דומה לזה של הרב עובדיה.

הרב פיינשטיין התבקש לחוות דעתו ביחס לחובת ברכת התורה, 'א-לוהי נשמה', וברכת 'המעביר שינה' על אדם אשר היה ער כל הלילה. השואל תמה על ה'משנה ברורה' שפסק כי בכדי לצאת ידי חובת אמירת הברכות הללו אין לברך ברכות אלו, אלא על-ידי שמיעת אחר שמברך,⁵⁰ וזאת בניגוד להנהגה של האר"י כי יש לברך ברכות אלו לאחר לילה ללא שינה. השואל תמה על כך שהמשנ"ב לא פסק כאר"י, שהרי האר"י היה גדול המקובלים ולא היה איש שהיה בקיא כמותו בנסתר. נוסף לכך, השואל מראה כי המשנ"ב עצמו כתב כי "במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריעו",⁵¹ ובפסיקתו כאן הוא לכאורה לא הלך על-פי כלל זה (משנה ברורה, כה, ס"ק מב).

הרב פיינשטיין ענה בזו הלשון:

הנה פשוט שהקבלה תכריע הוא ס' הזוהר והתקונים שהם דברי תנאים אבל כתבי האר"י ופע"ח [= פרי עץ חיים – י.ל.] אף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאיין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו וא"כ כיון שאיכא פלוגתא הא ספק ברכות להקל ולכן טוב לשמוע אותן מאחר ולכוין לצאת ואף שלא יצא לדעת הלבוש אין בזה עצה אחרת.

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן ג

לגדרי הטבע. בסופו של דבר אף גרם לכך שבת קול יצאה מהשמים ואמרה שהלכה כרבי אליעזר. באותו רגע שיצאה בת הקול נעמד רבי יהושע על רגליו ואמר "לא בשמים היא" (דברים ל, יב), ולאחר מכן אמר רבי ירמיה "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב). בעקבות אירוע זה רבי אליעזר נודה מביהמ"ד על-ידי ר' עקיבא (להרחבה ראה מאמרו של יואל רו: "לא בשמים היא" בקובץ זה).

50. משנה ברורה, מו, ס"ק כד.

51. המקור אליו הוא מפנה הוא בכנסת הגדולה, כללי הפוסקים.

בתשובה זו אנו מוצאים כמה התייחסויות חשובות של הרב פיינשטיין לגבי שילוב הלכה וקבלה. ראשית, הוא מחלק בין דברי הזוהר והתיקונים שמיוחסים לתנאים, לבין חכמי הקבלה האחרונים. בדבריו הוא מדבר ספציפית על האר"י, וטוען כי בשדה ההלכה אין לו שום עדיפות על פני פוסקים אחרים, וכן ניתן לחלוק עליו כמו שניתן לחלוק על שאר הפוסקים. לאחר מכן הוא ניגש לתרץ את הסתירה שנראית לכאורה בדברי המשנ"ב. "דברי קבלה" שנאמרו במשנ"ב הם אינם פסקים/הנהגות שהובאו על-ידי בעלי הקבלה לדורותיהם, אלא דברי תנאים אשר דבריהם נכתבו בזוהר ובתיקונים בלבד. על-כן, רק כאשר מונח על הכף מקרה אשר דינו לא מצוי בגמרא ומופיעה מחלוקת בפוסקים לגבי הכרעה – רק אז דברי זוהר ותיקונים יוכלו להטות את הכף לאחד הצדדים. נבחין כי אפילו במקרים שבהם משתמשים בכלל זה, העמדה שנפסקת להלכה על-ידי הזוהר היא אינה עמדה המנוגדת להלכה, אלא הכרעה שמטה את הכף לאחד מן הצדדים ההלכתיים שהונחו עליה.⁵² מהלך זה של הרמ"פ שולל את האפשרות שדברי הזוהר יפסקו להלכה כאשר הם עומדים לבדם, ללא סיוע ממקור תלמודי. בכך הוא דוחק את הנסתר לפינה ומשאיר את הזירה ההלכתית ב'ארץ' – כמעט לגמרי.

אם-כן, לאחר שהראה כי האר"י הוא תלמיד חכם גדול, אשר בשדה ההלכתי אין לו עדיפות על פני פוסקים אחרים, עולה מאליה הטענה שהמונח לפנינו הוא דין שמצוי במחלוקת בין הפוסקים, ומאחר ויש ספק ברכות – יש להקל ולפסוק שאין לברך את הברכות בבוקר.

התשובה של הרמ"פ מראה עד כמה רגליו שקועות בקרקע, וכמה הוא מנסה להתנתק כמה שיותר מפסיקה שמקורה בשמים. נראה כי הוא לא נתן משקל משמעותי למקורות נסתריים וקבליים אשר אינם מתורת התנאים במשנתו ההלכתית – לא בשיקולים המופעלים בדרך ההכרעה, לא בנושאייה ולא בהנהגותיה.

הרב פרופ' נריה גוטל מראה כי רבים הם הפוסקים האשכנזים אשר הלכו בדרך זו של הרב פיינשטיין.⁵³ הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי ("אחיעזר"), הרב יחיאל יעקב ויינברג ("שרידי אש") והרב שלמה זלמן אויערבך ("מנחת שלמה") הם בין הפוסקים אשר מיעטו וניסו לצמצמם ככל הניתן פסיקה על-פי הקבלה. גם כשהם השתמשו במקורות קבליים – הם ניתחו אותם בכלים הלכתיים. נוסף לכך, ראינו לעיל כי הרב עובדיה מצטט את החת"ם סופר ואת הרב זוננפלד מספר פעמים.

במשך כל השקלא וטריא שהרב עובדיה מנהל עם פוסקים אחרים, הוא נעמד באופן עקבי לצד האסכולה האשכנזית ליטאית המתנגדת לשילוב של הקבלה עם ההלכה, ולא

52. דברי ערוך השולחן, שהובאו לעיל.

53. הרב פרופ' נריה גוטל בעבודתו "משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק", עמ' 104-256.

דווקא עם רבנים מעדתו. ניתן לומר מעתה כי דרכו של הרב עובדיה בפסיקה הלכתית לאור הקבלה הינה בעלת דמיון רב לדרכם של רבני אשכנז הליטאים שבדורות האחרונים.^{54 55}

1. תורת הנסתר בפסיקת הלכה על-פי משנת הרב קוק

עד כה עסקנו בניחות דרכי הפסיקה של פוסקי הדורות האחרונים והתמקדנו באופן הגעתם למסקנה ההלכתית. אנו מבקשים כעת להסתכל בזווית שונה ולבחון קריטריונים שונים בגישה אחרת ושונה לפסיקת הלכה, שיש בה מן החידוש. המאפיינים של חדשנותה של גישה זו מתבטאים בדרך לימוד התורה השונה מדרך הלימוד הנפוצה. דרך הלימוד משפיעה על הפסיקה. לפיכך, לא נסתפק בבחינת מקומה של הקבלה בפסיקת הלכה, אלא גם את מקומה בדרך לימוד התורה. אשר על כן, נבקש לבחון את מקומה של תורת הנסתר בדרך הלימוד והפסיקה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל על-פי תפיסתו את תורת ארץ ישראל.

אין בכוונתנו לבדוק האם הרב קוק הכיר והשתמש בפסיקותיו במושגים מהקבלה ומהזוהר, שכן מונחים כגון 'זוהר', 'האר"י', 'האריז"ל' ושמות ספרי האר"י נמצאים בכל ספרי השו"ת שכתב. הרב קוק היה בקיא גדול בכל מה שקשור לנסתר – ואין דבר זה צריך הוכחה. אנו מחפשים את משקלה ומקומה של הקבלה בפסיקה ההלכתית שהרב נקט בה – לאור הקריטריונים לפסיקה הלכתית בארץ ישראל כפי שהרב תיאר וייחל לה במשנתו ההגותית. אנו מעוניינים לבחון האם הרב רק דיבר על פסיקה מיוחדת בא"י אך למעשה פסק על-פי הנסתר לפי הקריטריונים המקובלים בקרב הפוסקים, או שמא פסק בעצמו על פי דוקטרינה חדשנית שפיתח.

השיבה לארץ, קיבוץ הגלויות, והדרך שנסללה לכינון מדינה יהודית, הביאו לשינוי בתפיסת הרב קוק בדרך הלימוד. אשר על כן, לרב היה רצון לשדרג את לימוד התורה המתקיים בארץ-ישראל מעבר לצורה שהוא התקיים בגלות. שאיפתו הייתה להוסיף למקורות הלימוד המסורתי מקורות נוספים אשר נזנחו עם היציאה לגלות. נוסף, בהשפעת התפיסה כי "אירא דארץ ישראל מחכים",⁵⁶ הרב טען כי לימוד התורה בארץ ישראל צריך להיות מושתת לא רק על כללי ההגיון והפלפול הנהוגים בגלות, כי אם גם על חשיבה ישרה, חכמת הלב, דעה, מחשבה ורוח-הקודש.

54. נסייג ונאמר כי תורת החסידות ראתה בפסיקה על-פי הקבלה נדבך חשוב – להפך מן הרבנים הליטאים. להרחבה ניתן לעיין בספרו של הרב יובל שרלו, "תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה", ישיבת הגולן, חיספין, רמת הגולן ה'תשנ"ח עמ' 223-235. להלן: "תורת ארץ ישראל"

55. ראה ראיות לטענה זו אצל הרב ד"ר בני לאו, "להחזיר עטרה ליושנה", עמ' 182-183, 188-189, 209, 215 ו-218.

56. בבא בתרא קנח, ב.

הרב טורה לכתוב פעמים רבות שבשונה מחו"ל, בארץ ישראל שורות רוח-הקודש ורוח-הנבואה.⁵⁷ כמו-כן, הרב טוען כי בא"י יש "לרומם את התורה על-ידי הנבואה ורוח-הקודש, ואת ההלכה, והמעשה ותלמודה, על-ידי האגדה והמוסר הגיוני" ("אורות הקדש", חלק א, סימן טז).⁵⁸ הרב רואה אפוא ערך רוחני כביר בשילוב 'אגדה', התנהגות מוסרית וחשיבה ישרה בעת פסיקת ההלכה בא"י, מן הסיבה ש"הנשמה הפנימית שלהם [של עם ישראל – י.ל.]... היא נראית ומתגלה רק במקומה בארץ ישראל".⁵⁹

יש להסביר תחילה את דברי הרב בכותבו "הנבואה ורוח-הקודש". עד חורבן בית ראשון, היו שתי דמויות מרכזיות שהורו הלכה לעם – השופט והכהן. דרכו של השופט בפסיקת הלכה הייתה להשתמש בכלים שכליים, קרי ניתוח הגיוני, סברות, דימוי מילתא למילתא וכו'. לעומתו, פסיקותיו של הכהן נשאבו מן רוח הקודש ומן הכוח הנבואי אשר היה שרוי עליו. מצב זה, בו השופט והכהן עומדים האחד ליד רעהו כפוסקי ההלכה של עם-ישראל, משקף את המצב האידיאלי בו הוא מקבל את הלכותיו בארצו. כעת, כאשר "קול דודי דופק", צריך להחזיר בשנית את עמוד הנבואה למקומה המרכזי. כשעם ישראל יושב בארצו אזי מתרבה הפסיקה על-פי רוח הקודש והנבואה.⁶⁰

אמנם, על-אף שאנו בארצנו, נביאים ומביאי דבר ה' אין בתוכנו, על-כן הרב קוק זועק לקיום מחודש של שילוב זה אך בדרך אחרת, על-ידי שילוב של הלכה עם מה שהרב קורה לו 'אגדה'.

שורש האגדה טמון בנבואה שפסקה עם חורבן בית ראשון.⁶¹ ה'אגדה' מבקשת להעביר לנו מסרים שתוכנם דומה לתוכן דברי הנביאים, תוכן שמטרתו להעביר לנו מוסר הגיוני, מידות טובות, שכל ישר וסתרי תורה. נראה אמנם, כי ערכם של דברי ה'אגדה' אינו בעל משקל זהה לכוחן של הנבואות. זאת, משום שלא מקבלים אותם ישירות מהקב"ה. אולם, תוכנם דומה מאוד, ולכן הרב טוען כי ה'אגדה' הינה יורשתה של הנבואה.⁶²

נחדד את הנקודה ונבהיר כי בכתבו 'אגדה' הרב אינו מתכוון אך ורק למדרשי האגדה. למעשה, ה'אגדה' הינה מערכת רוחנית ענפה, אשר מורכבת מיסודות שונים, כאשר הבולטים שבהם הם מדרשי האגדה, והקבלה.⁶³

כאמור, מרן והאר"י היו אלה שבעקבותיהם חדרה התודעה של פסיקה על-פי הקבלה. לא בכדי הם הצליחו במקום שאחרים נכשלו, ואחת מן הסיבות לכך היא ששניהם שהו בארץ ישראל, ובה נתחברו חיבוריהם. וכפי שהרב הנזיר כותב על חיבוריו של רבי יוסף קארו:

57. למשל: "אגרות הראיה", א, אגרת קג, עמ' קכב.

58. "אורות הקדש", חלק א, סימן טז.

59. "אורות התורה" יג, ז.

60. "אגרות הראיה" עמ' קכד; הקדמה ל"עין איה", עמ' טז-יז; הרב יובל שרלו, "תורת ארץ ישראל", עמ' 47.

61. הרב דוד כהן, "קול הנבואה", החכמה הפנימית, עמ' קמה, פסקה א'.

62. הרב שרלו, שם, עמ' 51.

63. ראה הרב פרופ' נריה גוטל, "משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק", עמ' 288, וכן הרב שרלו, שם, עמ' 70 ו-156.

נמצא, איחוד התורה, הנסתר והנגלה כאחד, שמקורם רוח הקודש, הרוח הנבואי.
הרב הנזיר, "קול הנבואה", החכמה הפנימית, עמ' קפד

לא זו אף זו, לפי הרב הנזיר, אף "לרבי שמעון, המחשבה הנסותרת, מאוחדת במעשה הנגלה. הנסותר והנגלה כאחד" (שם, עמ' קמז), וזה נובע מהעובדה שרשב"י שהה בארץ ישראל בזמן כתיבת הזוהר והושפע מרוח הקודש. מן כתבי הראי"ה עולה כי הוא ייחס חשיבות רבה ללימוד תורת הסוד בכלל,⁶⁴ ובארץ ישראל בפרט.⁶⁵
רה"י הרב יובל שרלו טוען כי ניתן להבין את היחס בין ספר הזוהר לתורת א"י בשני אופנים שונים ומנוגדים:⁶⁶

מחד גיסא, ספר הזוהר הוא ספר אשר מכנס בתוכו סיפורים ומשלים רבים. מפשט סיפורים אלו אנו לומדים הוראות מעשיות לחיים. בדומה לתורת ארץ ישראל, למידת עומקם של סיפורים אלו תחשוף בפנינו תוכן פנימי ועמוק. תוכן זה בא לבטא את משמעות החיים, את הרבדים העמוקים של התורה ואת הפנימיות הטמונה בכל רובד מרבדיה. אם-כן, אנו למדים כי גם בזוהר ההלכות הן הלבוש החיצוני לתוכן הפנימי. ניתן להוסיף לכך את דבריו של פרופ' יעקב כ"ץ, כי הוראות היוצאות מספר הזוהר הן גם "אזהרות על כוונה רצויה, המתלווית למעשה המצווה, או דברי כיבושים לעידוד האדם להתנהגות מוסרית" ("הלכה וקבלה", עמ' 36). ייתכן כי הדרך בה למידת הזוהר מתבצעת מהווה בחינה של תורת א"י וכך נוכל לחשוף אותה בזמנינו.

מאידך גיסא, ספר הזוהר נכתב בצורה סיפורית ומשלית, כך שהנמשל לוקח את הלומד למקום רחוק ומנותק מן המצווה שבכוונת הזוהר לפרש. "נראה שאין מדובר כאן בתורת ארץ ישראל במובן שאנו עוסקים בו. שהרי אנו מבקשים את הלימוד המעשי, המצוי במציאות עצמה, והמתבטא בדרך הלכתית החושפת את משמעות ההלכה והדין. ואילו דברי ה'רעיא מהימנא' [=ספר המצוות של הזוהר – י.ל.] מנתקים אותנו מן המציאות על-ידי יציקת תוכן אחר בה". נראה אפוא, כי עצם העובדה שנמשלי הזוהר אינם עוסקים באותם הנושאים אותם המשלים באים לפרש, גורמת לכך ששיטת הזוהר מרוחקת מתורת א"י שהרב קוק רוצה לממש, שכן בתורת א"י הנמשל בא לתת טעם לעשיית המצווה המדוברת, וכאן רק יודעי חן יוכלו לדעת את הנמשל עד תומו.⁶⁷

64. ראה הרב יובל שרלו, "תורת ארץ ישראל", עמ' 161.

65. ראה את דברי הרב קוק: "אין כמעט גם ספר-קבלה אחד שלא ידבר על-דבר א"י וגאולה, כי הקבלה כולה היא היא צפיית ישועה". "אגרות הראיה" ב, אגרת תמוז, עמ' צא.

66. הרב יובל שרלו, "תורת ארץ ישראל", עמ' 79-80.

67. מכאן ניתן להבין מדוע הרב קוק התבטא בסגנון הכתיבה המיוחד לו. כאשר ניגשו החוקרים בתהליך פענוח סגנון הכתיבה של הרב, הם התקשו לסווג את סגנון כתיבתו המיוחד. הרב ייחס חשיבות עצומה לבעלי הקבלה ולסוד, אך בכל זאת אינו נקט בלשון קבלית נורמטיבית. הרב הנזיר כתב כי "מרן הרב זצ"ל קבע את דמותו [של המהר"ל מפראג – י.ל.] בתור

ואכן, ישנם מקומות בהם הרב קוק כותב במפורש כי יש לאחד את תורת הסוד ואת ההלכה, כחלק מתורת ארץ ישראל:

כשלוּמדים הרבה נסתר, אז כל מה שמבינים ולומדים מהנגלה מאיר באור יקרות, ומתגלה הופעת הנסתר וסגולתה על כל העניינים המושגים שבנגלה.
אורות התורה יג, א

כלומר, הדרך העיקרית בה יש לגלות את האמת המוחלטת של הנגלה היא על-ידי התעמקות בתורת הסוד. אך אין לומר כי התגלות זו של הנגלה מתאפשרת בכל מקום – התגלות זו מתאפשרת בארץ ישראל בלבד. "וזהי שיטת הירושלמי שמתוך שחסידיה היו תורתם מתברכת, ולא רק כדברי הבבלי, שתורתם משתמרת. ונראה שהירושלמי עוסק בחסידים יותר עליונים" (ראה שם).
דרך נוספת בה הרב ממחיש את הצורך בשילוב של 'אגדה' והלכה נוכל למצוא בפרשנות הרב למסכת שבת:

הדרכים הכלליים בכללות האומה מתפרדים ע"פ שלשה יסודות עקריים, לפי שינוי הנקודה הראשית, שכולם עכ"ז מתקבצים למקום אחד ומטרה אחת, אע"פ שמשתנים בצביונותיהם: הדרך האחד, הוא היסוד המעשי, הנובע מגדולתה של תורה בהלכה ברורה ומחזורת. הדרך השני, הוא היסוד ההרגשי, לפי ערך הרמת טהרת הלב והתנשאות הרגש הטוב, שיסודו הוא כללי האגדה [...] והדרך השלישי העליון, הוא דרך המושכל היותר נשא ועליון, דרך החכמה האלהית היותר זכה ונשגבה [...] ואלה השלשה בהיותם בשלימותם יחד, יבנו בית ישראל [...] היו אלה שלשת העמודים המיוחדים, רבי יהודה עמודה של התורה המעשית [...] רבי אליעזר בר"י לענין החלק ההרגשי האגדי [...] רבי שמעון (בר יוחאי – י.ל.) לענין הצד העיוני, מאריה דרזין מבני העליה דעיילו בלא בר אשר מסוד ד' ליראיו", וחכמת אלהים העליונה, קרנים מידו להאיר בבית ישראל.

מקובל בעל סגנון ספרותי הרב הנזיר, 'החכמה הפנימית', "קול הנבואה", עמ' קעז. מחלוקות רבות ניטשות סביב השאלה מי אלו שהרב קוק מעונין שהקבלה תהיה נהירה להם. הרב שטיינזלץ קישר בין דרכו של הרב קוק לבין דרכו של המהר"ל בכך ששניהם כתבו קבלה בצורה לא קבלית, על-מנת שדברי הקבלה יהיו "נהירים יותר לכל אדם מישראל" (הרב עדין שטיינזלץ, 'הבעייתיות באורות הקדש', בתוך "הראי"ה – קובץ", עמ' קב-קה). לעומתו, הרב שרלו טוען כי קהל היעד העיקרי של הרב קוק בכתיבת קבלה בסגנון זה הינו דווקא לומדי התורה הארצישראלית ("תורת ארץ ישראל", עמ' 227).

עין איה, שבת ב, פרק א, רמט

ניתן להסיק מן הקטע כי בכדי להגיע לשלמות המוחלטת של התורה, יש לשלב ולאגד את ההלכה והאגדה. לא בכדי הרב מדגיש בסיפא של הקטע כי דווקא שלושת תלמידי-החכמים הללו התדיינו יחדיו. כל אחד מהם מייצג חטיבה שונה בתורה, כאשר שניים מהם הינם המרכיבים העיקריים של ה'אגדה', ורק על-ידי איחודן של שתי החטיבות האלו ניתן להגיע לשלמות התורה. אי אפשר להתעלם מכובד המשקל שתורת הנסתר מקבלת בקטע זה.

לאור המסקנות שהעלינו לעיל, ניתן לומר ללא כל צל של ספק שהרב ראה בתורת הנסתר חלק משמעותי, נרחב ובלתי נפרד משיטת הלימוד של תורת ארץ ישראל. נדרשים אנו כעת לענות על השאלה המתבקשת, האם הרב קוק יישם בעצמו בפסיקותיו את הגותו ההלכתית על-ידי שילוב קבלה והלכה. על-מנת לענות על שאלה זו נבדוק תחילה האם הרב שילב בפסיקותיו 'אגדה' והלכה.

נבחן מקרה מסוים. הרב קוק נתבקש לחוות דעתו במקרה שנכתב בספר תורה "כאשר ציוה ה' – את ה'", "במקום "כאשר ציוה ה' – את משה". מצב זה בעייתי משתי סיבות, הן מבחינת מחיקת שם השם והן מכך שהכתיבה הבעייתית מתפרשת כאמונה בשתי רשויות⁶⁸ – ולכן נצטרך למחוק גם את השם הראשון שהוא מחשיד במינות. לגבי עניין מחיקת השם הרב טוען כי לא אמורה להיות שום בעיה למחוק את השם מכיוון שמדובר במחיקה שנעשית בעקבות טעות ולא מתוך אילוץ אחר – שרק אותה אסרו הראשונים.⁶⁹ לגבי הבעיה השניה הרב נוטה להקל ולהורות כי יש למחוק את השם הראשון – וזאת על סמך מקורות נסתרים ומדרשיים בלבד.

ומצינו כמה פעמים מלאך נקרא בשם ד', ותקרא שם ד' הדובר אליה ועל משיח נאמר וזה שמו אשר יקראו לו ד' צדקנו וע"ז אמרו חז"ל (איכ"ר פ"א) שם מלכה כשם אלהיה, והיינו שע"פ סוד ד' אפי' שם המיוחד אינו שם לעצמותו ית', כ"א על שם הנהגתו ודרכיו יתב',⁷⁰ א"כ אין לחשוד כלל בדבר מינות, והוי כטעות בעלמא.

שו"ת דעת כהן (ענייני יורה דעה), קסב

68. ראה משנה ברכות ה, ג וכן מגילה ד, ח.

69. ראה רמב"ם, הלכות יסודי התורה, נ, א; טור שו"ע יו"ד, סי' רעו.

70. עיין בבא בתרא עה, ב; זוהר ויקרא ט, א.

מאחר ומצאנו כי חז"ל השתמשו בשם ה' בצורה מושאלת בכדי לתאר את המלאכים ואת המשיח, ניתן לטעון גם במקרה זה כי הסופר לא התכוון לכתוב על קיומן של שתי רשויות, אלא את שם ה' ואת שמו של מלאך אחר – על-אף שיש להניח כי הסופר לא היה בקיא גדול בשמותיו של הקב"ה. ההנמקה לתשובה מבוססת על תורת הסוד – אשר מרחיבה את שם ה' משמו של הקב"ה בלבד לתיאור הנהגות הבורא, דרכיו, ושליחיו. מצינו אפוא כי בתשובה זו הרב ביסס את תשובתו על תורת הסוד ועל מדרשים בלבד.

אמנם, לא די לבחון פסיקה אחת של הרב קוק על-מנת לברר את מקומה של הקבלה בפסיקתו הארצישראלית. בנושא זה ניטשת מחלוקת גדולה, על-כן אציג דעות משני צידי המתרס. ראשית אציג את דעתו של הרב פרופ' נריה גוטל ולאחר מכן אציג את עמדתו של רה"י הרב יובל שרלו – עמדה המייצגת את הדעה הרווחת במחלוקת זו.

בעבודתו 'שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק' מבקש הרב גוטל להוכיח על-ידי בדיקה וסקירה של עשרות תשובות מספרי השו"ת השונים של הרב קוק, כי הרב קוק שילב לא מעט שיקולי 'אגדה' בפסיקותיו.

טענתו היא כי הגותו הפסיקתית של הרב קוק היא בבחינת "להחזיר עטרה ליושנה". ראשית, מסורת ההלכה האשכנזית הקדומה אופיינה בצורה לא מבוטלת בשיקולים הלקוחים מעולם האגדה. דוגמא בולטת לעירוב זה ניתן לראות בסוגיית קידוש השם.⁷¹ אולם, במרוצת השנים רבני אשכנז חדלו מלהשתמש בשיקולים אגדיים ואף ראו בחומרה רבה שימוש במקורות אלו. על-כן, חידושו של הרב קוק היה כי הוא השיב את דברי האגדה להיות חלק קרדינלי מתהליך הפסיקה. "עתה אנו נוכחים לדעת שגישתו של הרב קוק, אכן מחודשת היא מאוד בעיני חכמי דורו וביחס השוואתי לפוסקי דורו, ואולם לאמיתו של דבר יש לראות בהם רצף עם משנתם של קדמונים". ביחס להכנסה של שיקולי קבלה טוען הרב גוטל כי "מסורת ההלכה האשכנזית (לפחות עד המאה הי"ז) הרחיקה מתוכה שיקולים קבליים, מתוך הקביעה העקרונית כי אך ורק התלמוד הבבלי – על מסכת פרשנותו – הוא העומד בתשתית ההלכה" (שם, עמ' 276).

שנית: לעומת האשכנזים, הספרדים - כפי שראינו רבות במהלך המאמר - אופיינו רבות בשילוב דברי קבלה. בניגוד לשילוב הקבלה, הם ראו בחומרה רבה שילוב של דברי אגדה בפסיקת הלכה, שהרי "כלל הוא, אין סומכים על האגדה".⁷²

החידוש הגדול של הרב קוק היה אפוא איחוד מדרשי האגדה ודברי הקבלה לכדי יצירה אחת שנקראה בפיו 'אגדה', אשר הייתה חלק בלתי נפרד מתהליך הפסיקה שהרב קוק נקט

71. לא אכנס לנבכי סוגייה זו. הרוצה לעיין בסוגייה זו בהרחבה יוכל לקרוא בעבודתו של הרב פרופ' נריה גוטל, "משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק", עמ' 271-274.

72. "אוצר הגאונים", מסכת חגיגה, ירושלים ה'תרצ"ח, סימנים סז-סח, עמ' 59-60. ניתן לראות דוגמא להתנגדות הספרדים לשילוב דברי אגדה בהלכה בסוגיית 'קידוש השם' במקור המצויין בהערה הקודמת.

בספריו.⁷³ חידוש זה מיוחד גם מפאת העובדה שהרב קוק יצר זרם פסיקה אחד המשלב שיטות פסיקה של ספרדים ואשכנזים, דבר שלא היה מצוי עד אז. אולם, הבה נזכור כי על-פי הרב גוטל כי "לא יש מאין" כי אם "יש מיש", וכאריח על גבי לבנה, בנויה משנת הרב קוק" (שם, עמ' 292).

לעומת הרב גוטל, בספרו 'תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה' מראה הרב שרלו כי הרב קוק לא יישם בפועל את משנתו ההלכתית, וכי היא נשארה כתובה על הנייר. בשונה מן הרב גוטל, הרב שרלו טוען כי "בעולמה של ישיבה ישנם כללים רבים שהם מטא-הלכתיים [...] השימוש ההלכתי המעשי בכללים אלה קטן ביותר, והם מצויים במידה מצומצמת בספרות השו"ת" (שם, עמ' 271). בהמשך דבריו, הרב שרלו טוען כי הימנעות הרבנים בעבר מלהשתמש בכללים מטא-הלכתיים נבעה מן החשש שמא שימושם יהפוך לתדיר יותר ויותר ויגרום לקריסה מערכתית בתחומים רבים.⁷⁴

ברם, הרב קוק טען שאי-השתמשות בכללים אלו יכולה גם היא להביא לקריסה מערכתית. מטרת כללים אלו הינה לעצב את אופי ההלכה ואופי חיי התורה במציאות, ובארץ ישראל נפתחת האופציה ליישם כללים אלו. כמובן שהרב שרלו יסכים לכך שהסוד הוא חלק אינטגרלי מן השיקולים המטא-הלכתיים,⁷⁵ כפי שהראינו זה מכבר.

עם-זאת, הרב שרלו קבע "כי הרב ראה לנגד עיניו השפעה ממשית של התוכן הפנימי על פסיקת ההלכה, אך נזהר מאוד שלא לממש חזון זה" (שם, עמ' 70). ממילא על-פי גישה זו, הרב קוק לא פסק בפועל על-פי הקבלה בדרך המיוחדת של תורת ארץ ישראל.

על עבודתו של הרב גוטל אומר הרב שרלו כי למרות שלכאורה נראה כי בפסיקות הראי"ה המוצגות בעבודה נראה כי הראי"ה פוסק רבות על-פי שיקולים אגדתיים וקבליים – אין שילוב זה שונה מן הדרך שבו שאר האחרונים נקטו. על-פי דרך זו נראה אפוא שאין כל חידוש בדרך הפסיקה המעשית של הרב קוק. הרב קוק דיבר במשנתו ההגותית על פסיקה עמוקה יותר וחדשנית יותר. על-פי גישה זו, אין ספק שהגותו ההלכתית של הרב קוק בתורת ארץ ישראל לא יושמה על-ידי הרב קוק והיא מחכה למישהו שיגאל אותה אף היום.⁷⁶

ז. סיכום

שתיים או חזות בשתי קצוות בזירה ההגותית וההלכתית מזה מאות בשנים. מעבר אחד מושכות בחבל הקבלה ותורת הסוד, ומן העבר השני מושכת בחבל ההלכה השכלתנית. כל

73. הנה כמה תשובות בהן, על-פי הרב גוטל, שילב הרב קוק בתשובותיו דברי קבלה. אורח משפט: סימן א' – עמ' 15 בעבודתו; סי' קיא, קיב, קיג – עמ' 27 שם. דעת כהן: סימנים סט' ורל' – עמ' 53 שם; סי' קלב' – עמ' 64 שם. משפט כהן: סי' צו – עמ' 143 שם. ועוד.

74. למשל 'עת לעשות ה' הפרו תורתך' יכול להביא להחרבת התורה כולה, ומצויות עוד דוגמאות.

75. 'תורת ארץ ישראל', עמ' 70.

76. דברים אלו נאמרו לי מפיו של הרב בשיחה עימו.

צד מבקש שההלכה תיפסק כמותו. התגוששות פנים הלכתית זו החלה למעשה בתקופת הראשונים, והיא נמשכת אף היום – מבטאת מערכת יחסים עדינה בין הגישות השונות לפסיקה.

את המתיחות הזו נוכל למצוא בשני רבדים שונים: הרובד הראשון הוא של מחלוקות בין מקורות שנכתבו בתקופת התנאים והאמוראים – כלומר בין הגמרא לבין הזוהר, והרובד השני הוא של מחלוקות בין אחרונים בעקבות גישות שונות של האר"י ומרן הבית יוסף. נוכל לראות אפוא כיצד איזונו ביניהם פוסקי דורנו בעזרת גישות מגוונות – כל אחד על-פי השקפת עולמו.

מצד אחד, ראינו כי הרב אליהו ורבים מחכמי ספרד מעוניינים בהשפעת ההלכה על הקבלה. על-כן, פסיקותיהם לציבור הרחב רוויות ומתובלות במנהגי קבלה של האר"י ושל המקובלים.

מנגד, ראינו כי הרב עובדיה משתדל להימנע ככל האפשר מפסיקה המערבת בתוכה דברי קבלה. כפי שהראינו במאמר, נוטים גם הפוסקים האשכנזים מן המאה ה-19 והילך ללכת באותה גישה של הרב עובדיה – גישה הדוגלת בהפרדת קבלה והלכה.⁷⁷ לעניות דעתי, בני העדה האשכנזית יוכלו למצוא מענה מסוים בכלליו של הרב עובדיה למקרים בהם ישנה מחלוקת בין הנגלה והנסתר.

כאשר מוטל לפנינו דין המצוי בגמרא, ומנגדו מאמר בזוהר האומר את הפכו – הן הרב עובדיה והן הרב אליהו יסכימו לכך שיש ללכת אחר דברי הגמרא.⁷⁸ אמנם, בעוד שהרב אליהו ינסה בכל מקום אפשרי להסביר את הגמרא כמו הזוהר, ובכך למעשה ללכת אחר הזוהר – שהרי לידו פסק הלכה שישודותיו נעוצים גם בקבלה ובזוהר מקבל ערך רוחני נוסף, הרב עובדיה ינסה להימנע ככל האפשר מפסיקה שמקורה בזוהר. מבחינתו, הזוהר הוא מקור סמכותי משום היותו מיוחס לרשב"י, אמנם, מאחר והזוהר אינו תואם את מסורת הפסיקה, כולל זוהי של מרן, הוא משתדל לצמצם את השימוש בספר זה. לכן, רק כאשר הזוהר אינו חולק על המסורת התלמודית ועל פסקי מרן יפסוק הרב כזוהר וכנגד הפוסקים האחרים.⁷⁹ ודאי שגם הרב אליהו יסכים לכך שכאשר אין גמרא מפורשת הנוגדת את הזוהר וישנם פוסקים החולקים עליו – אחר הזוהר נקטינן, אמנם הוא לא מנסה לצמצם את השימוש בו.

נקודת המחלוקת ביניהם מתעצמת כאשר אנו עוברים לרובד השני של המחלוקות, חכמי הקבלה מול חכמי ההלכה. הרב אליהו יעדיף ללכת אחר חכמי הקבלה כחלק מן קונספציה האומרת שרק הם יכולים להגיע לאמיתה של הלכה, שכן הם היחידים שביכולתם לעשות

77. ראה לעיל הערה 55.

78. שו"ת "יחוד דעת", א, כללי הוראה, עמ' ה, כלל כד. הרב מרדכי אליהו, "פסיקה על-פי הקבלה", המאיר לארץ, 13, עמ' 32-7. כלליו של הרב אליהו, שיובאו בהמשך הפרק לקוחים אף הם ממקור זה.

79. שו"ת "יביע אומר" חלק ב, אורח חיים, סימן כה, סעיף יד.

את הסינון ולהחליט איזה מנהגי קבלה כבר יכולים להיפסק לציבור. לעומתו, הרב עובדיה לא יפסוק מנהגי קבלה להלכה.⁸⁰ הוא יפסוק על-פי מקורות קבליים אך ורק כאשר פסיקה זו מופיע בשולחן ערוך, וזאת משום מחויבותו לפסקי מרן. במידה והוא יפסוק הוראה קבלית שלא מופיעה בשו"ע – זה יהיה בעל כרחו והוא ינמק פסיקה זאת מכוח מנהג וכדומה.⁸¹ הרב עובדיה מנסה לצמצם כמה שניתן את השימוש במקורות קבליים שכן "הלכה כדברי הנגלה".⁸²

גם לגבי היחס להנהגות האר"י מצאנו ביניהם חילוקי דעות. הרב אליהו יסבור כי במקום שהפוסקים בעלי הפשט יחלוקו ביניהם – האר"י יבא ויטה את הכף, ואפילו כנגד הרוב. לדעתו, ניתן להשתמש בהנהגות האר"י אפילו על-מנת לחלוק על מרן, שכן, כדברי החיד"א, "מרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולת רבינו האר"י ז"ל" (שו"ת טוב עין, סוף סימן ז). מנגד, הרב עובדיה יטען כי דברי האר"י תקפים אך ורק בענייני תפילה – וגם זאת בתנאי שהם לא סותרים את דברי הגמרא. מעבר לכך, בשאר ענייני הלכה אין הולכים אחר האר"י.⁸³ כמו-כן, ראינו כי הרב עובדיה נוקט בשיטה הרואה את האר"י כפוסק ככל הפוסקים, ולא כ"פוסק על" שנפסקת הלכה כמותו גם אם כל הפוסקים יאמרו להיפך.

במהלך המאמר דנו גם בכלל "ספק ברכות להקל" ומה תקפו ביחס למרן והאר"י. לדעת הרב אליהו, במקום שיש ספק ברכות כלשהו, כל עוד הוא לא נזכר בגמרא, נפסוק כדברי האר"י. נוסף לכך, לא מן הנמנע להשתמש בכלל זה כנגד מרן, אך על הנהגות האר"י אל לומר זאת. הרב עובדיה, מנגד, טוען כי מכיוון שהאר"י והמקובלים הם פוסקים כשאר הפוסקים – ניתן לומר ספק ברכות על הנהגותיהם.⁸⁴

נושא נוסף שנדון במאמר הוא פסיקותיו הארצישראליות של הרב קוק. ביחס לאלו הצגנו שתי גישות מרכזיות. הרב גוטל טען כי הרב קוק הרבה להכניס בפסיקותיו מקורות רבים מן הנסתר, כאשר שיקולים אלו הן אחד החידושים המרכזיים בפסיקותיו. לעומתו, ראינו כי הרב שרלו טוען כי הרב קוק אמנם דיבר בחיבוריו ההגותיים רבות לגבי פסיקה על-פי 'אגדה', אמנם בפועל לא מימש הגות זו, וממילא לא פסק על-פי הקבלה בדרכה המיוחדת של תורת ארץ ישראל.

ח. חת'מה

במהלך המאמר הצגנו את שיטות הפוסקים השונות, הן של פוסקי ספרד והן של פוסקי אשכנז, לגבי שילוב שיקולים מתורת הנסתר בעת פסיקת הלכה. הפרק הראשון עסק

80. שו"ת "יחווה דעת", שם.

81. "להחזיר עטרה ליושנה", עמ' 218.

82. שו"ת "יביע אומר", שם.

83. שו"ת "יחווה דעת", חלק א, כללי הוראה, עמ' יח, כלל יד.

84. ראה שם, עמ' כב, כלל ד.

בהתפצלות דרכי הפסיקה בסוף תקופת הראשונים והיווה מבוא והיכרות עם הגישות השונות בנוגע לפסיקה על-פי הקבלה; **הפרק השני** עסק במקרים בהם הוראות מספר הזוהר נוגדות פסיקות הלכה אשר יוצאות מן התלמוד; **הפרק השלישי** עסק במקרים בהם פסקי השולחן ערוך נגדו הנהגות אשר הונהגו על-ידי האר"י; **הפרק הרביעי** עסק בניתוח דרך הפסיקה של הרב עובדיה יוסף והשוואתה לדרך הפסיקה של אחרוני האשכנזים, תוך הדגשת הדמיון הרב שיש בין השתיים; **בפרק החמישי** עסקנו בניתוח דרך הפסיקה של הרב קוק, ובדקנו האם האזכורים מתורת הנסתר בפסיקותיו הם כדרך כל הפוסקים שפסקו על-פי תורת הנסתר, או שמא הוא נתן למקורות אלו משקל כבד, מרכזי וחדשני יותר משאר הפוסקים שלפניו – שהרי בתורתו ההגותית דיבר רבות על לימוד תורה ופסיקת הלכה המיוחדת לארץ ישראל; **בסיכום** הצגנו את הכללים אשר הרב עובדיה יוסף והרב מרדכי אליהו נוהגים לפיהם בפסיקותיהם, וכן את הגישות השונות ביחס לפסיקותיו הארצישראליות של הרב קוק.

מטבע הדברים, כל אחד ואחד מאיתנו יוכל לחוש משיכה לאחת מן הגישות שהוצגו במאמר ביחס לשילוב דברי קבלה בפסיקת הלכה. ניתן ללמוד מגישות אלו על יחסם של הפוסקים אל סוגיית כללי הפסיקה, כאשר לא ידועה להם בבירור ובחדות הדרך בה יש לפסוק הלכה במצבים של עימות בין נגלה ונסתר. עלינו לזכור שבסוגיה כבדת משקל זו, הפוסקים – איש איש לשיטתו – הם האחראים לעסוק במלאכת ההכרעה ולא אנו. לא נשלול שום מנהג קבלה ומנגד – גם לא נחייב, בלא שפוסק יכריע זאת. מתוך הקשבה לדבריהם, ענווה גדולה והכרה בגישות האחרות, נבחר את דרכנו, כאשר גבולות הגזרה הם אלו שהוצבו על-ידי פוסקי דורנו.