

הלכה, חסידות, קבלה והתגלות בצפת של המאה השש עשרה עיון בכתביו של ר' יוסף קארו

חגי פלאי

בין שנות השלושים לשנות השבעים של המאה השש עשרה זכתה צפת לשגשוג תרבותי יוצא דופן, הודות לפעילות נמרצת של חכמים שהתיישבו בה בעקבות הכיבוש העות'מאני (1516). שגשוגה זה בא לידי ביטוי בייסוד בתי אולפנא ובהעמדת תלמידים; ביצירה ספרותית ענפה בייחוד בתחומי ההלכה, הקבלה, המוסר והדרוש; וכמו כן בהתעצמות מגמות חסידיות, ריטואליות והשראתיות (הללו לעתים אף בקרב הדיוטות).¹ בדברים שלהלן לא אדון לגופן של התופעות הללו וברקען הגאו-פוליטי, הכלכלי, החברתי והרעיוני הכולל; חלף זאת אתמקד באחדות מנקודות החיכוך שנתגלעו ביניהן, וליתר דיוק: אנתח את אופני התמודדותו של ר' יוסף קארו (רי"ק) עם מקרים שבהם איימו – בכוח או בפועל – הלכי רוח חסידיים, קבליים וגילויים על

* תודתי לפרופ' בועז הוס ולפרופ' רמי ריינר, שקראו גרסה ראשונה של מאמר זה והעירו לי הערות חשובות.

1 S. Schechter, 'Safed in the Sixteenth Century: A City of Legists and Mystics', in: idem, *Studies in Judaism*, Philadelphia 1908, pp. 202-306; II, Philadelphia 1908, pp. 202-306. ר"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, י' צורן (מתרגם), ירושלים תשנ"ו, בייחוד עמ' 51-89; G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 72-76. על תופעות השראתיות שונות בצפת אותה העת ראו למשל: ורבלובסקי, שם, עמ' 22-35, 242-264; L. Fine, 'Maggidic Revelation in the Teachings of Isaac Luria', in: J. Reinhartz and D. Swetschniski (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham, NC 1982, pp. 141-157; idem, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA 2003, pp. 93-104, 259-299; M. Idel, 'R. Joseph Karo and His Revelations: Or the Apotheosis of the Feminine in Safedian Kabbalah', *Tikvah Working Paper* 5 (2010), esp. pp. 1-38, at: <http://www.nyutivah.org/pubs/0910/docs/Sidel.pdf>

שלמות המסגרת הנורמטיבית הראויה בעיניו ועל דרכי הפסיקה המסורת בידו; זאת במקרה בוחן שיהיה בו כדי לשקף את עמדתו של הממסד הרבני כולו בצפת של המאה השש עשרה.

א. הלכה וחסידות

בתחילת השליש האחרון של המאה השש עשרה התעורר בצפת פולמוס בין הממסד הרבני המקומי לבין חכם שהורה לחייב הפרשת תרומות ומעשרות מפירות שגדלו בקרקע שבבעלות נוכרי ושנגמרה מלאכתם על ידו;² זאת בניגוד לדעת הרמב"ם³

2 על הפולמוס (שכלל דיונים בסוגיות קרובות נוספות) ראו: ח' סתהון, ספר ארץ חיים, ירושלים תרס"ח, דף קג ע"ג-ע"ד; א' ריבלין, 'פרק בתולדות ארץ ישראל (הלכות ארץ ישראל בשנות ה"א ר"ן-ת)'; מעובד על-פי מקורות שבתוך ספרי השאלות והתשובות של התקופה ההיא, מדעי היהדות א (תרפ"ו), עמ' 98-100; צ' הלוי איש הורוויץ, 'תולדות ר' יוסף אשכנזי "התנא" מצפת', סיני ז (תש"ז), עמ' שכה-שכח; י"ז כהנא, מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 57-62; כ' הורוביץ, 'הערות ליחס המבי"ט אל חסידי צפת', שלם ה (תשמ"ז), עמ' 278-281; מ' בניהו, יוסף בחירי: מרן ר' יוסף קארו, ירושלים תשנ"א, עמ' פז-צו. המועד המדויק שבו פרץ הפולמוס איננו ידוע, ויש לתארכו בין סוף שנות השישים לראשית שנות השבעים, השור: ג' שלום, 'ידיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי, ה"תנא" מצפת', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 65; י' נסים, 'תשובות רבי חיים ויטאל', ספר היובל לרבי חנוך אלבק: מוגש על ידי תלמידיו ידידיו ומוקיריו למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 335; בניהו, שם, עמ' פז, פט. בניהו ביקש לשרטט את מהלך הפולמוס, שלדידו נמשך כמה שנים, ושב והתעורר בכמה פעימות; אולם עדיין יש לעיין בפרטי תיאורו.

3 בסוגיה זו נחלקו אמוראים, ראו: בבלי, מנחות סז ע"א; וראו גם: שם, בכורות יא ע"א-ע"ב. עמדות שונות הובעו בעניינה גם בספרות הפוסקים. ראו: ר' אשתורי הפרחי, ספר כתפור ופרח, מהדורת בית המדרש להלכה בהתיישבות, א, ירושלים תשנ"ד, פרק ד, בייחוד עמ' מז-מו; כהנא, מחקרים (לעיל הערה 2), עמ' 57-58. מבין המחמירים ראוי לציון מיוחד ר' משה תקו, שעמדתו נזכרת בשאלות ותשובות ר' בצלאל אשכנזי, למברג תרס"ד (להלן: שו"ת רב"א), סימן ב (דף י ע"ד). כפי שכבר ציינ שלום, ידיעות (לעיל הערה 2), עמ' 60, חלק חכם זה עם ר' יוסף אשכנזי - שדוא, ככל הנראה, ה'חכם' המחמיר (כילהלן) - את ההתנגדות העזה לפילוסופיה, ובפרט לזו המיימונית, ולכל יציאה מן הפשט, ראו: ר' אברהם ב"ר עזריאל, ספר ערוגת הבשם, מהדורת א"א אורבך, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 78-81; א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, א, ירושלים תשס"ח, עמ' 425-423, 'Ashkenazi Hasidism and the Maimonidean Controversy', J. Dan, *Maimonidean Studies* 3 (1992-1993), pp. 42-44. כפי שניתן לשער ביחס לר' יוסף אשכנזי (ראו להלן הערה 12), ייתכן כי התנגדותו של תקו לפילוסופיה המיימונית תרמה במשותף לנקיטתו בעמדה הלכתית שלא כרמב"ם, אף שאיננו מוכיח בדבריו הקצרים את בעלי השיטה המחמירה או המקלה; ונוסף על כך, בניגוד לאשכנזי, ראה בעמדתו חומרה ולא הלכה פסוקה.

ולמנהג שרווח על פיו בארץ־ישראל וסביבותיה.⁴ מסיבה זו או אחרת, לא פורש שמו של החכם בכתבי הפולמוס, והוא נזכר בהם בסתם כ'חכם אחד בקי ומוחזק בירא[ת] חטא'⁵ וכדומה. אולם שני מקורות ממפנה המאה השבע עשרה⁶ זיהו את המתפלמס האנונימי עם ר' יוסף אשכנזי ה'תנא' מצפת.⁷ זיהוי זה, אשר התקבל במחקר ללא עוררין,⁸ מסתבר למדי משני צדדים: הן בשל טיבן של העדויות – קרוב לוודאי כי הן

4 ראו במקורות המובאים להלן; וכן: ר' אלעזר אוקרי, ספר חרדים, ונציה שס"א, דף נא ע"ב.
5 שו"ת רב"א (לעיל הערה 3), סימן א (דף א ע"א).

6 האחד הוא ר' יהושע פלך כ"ץ בחיבורו, דרישה, טור יו"ד שלא, יא. השני הוא ר' שמואל גארמיוזאן, שכתב כן בשם רבו, בתשובה הנדפסת אצל ר' חיים נסים משה מזרחי, שו"ת אדמת קודש, קושטנדינא תק"ב, א, יורה דעה כא, דף מז ע"ב. ר' שמואל נולד סביב שנת 1600 ונמנה עם רבני ירושלים במחצית השנייה של המאה השבע עשרה. לתולדותיו ראו: מ' בניהו, ר' שמואל גארמיוזאן ותקופתו בירושלים, בתוך: ר' שמואל גארמיוזאן, שאלות ותשובות משפטי צדק, ירושלים תש"ה, עמ' 1–20; הנ"ל, 'אגרות ר' שמואל אבוהב לחכמי ארץ־ישראל שנישבו במאלטה ובמסינה', בתוך: ספר זכרון לשלמה ס' מאיר (תרל"ה–תשי"ג): קובץ לתולדות יהודי איטליה, ירושלים ומילנו תשט"ו, עמ' 25–31; הנ"ל, 'מבוא', בתוך: רבינו שמואל גארמיוזאן, אמרי בינה: שיטת סנהדרין, ירושלים תשמ"ט, עמ' ג–ג. במבוא הנ"ל (עמ' 1–1) שיער בניהו כי רבו הנזכר של ר' שמואל הוא ר' ישראל בנימין, מרבני מצרים וירושלים במחצית הראשונה של המאה השבע עשרה. נעיר כי רבו של גארמיוזאן לא זיהה את ר"י אשכנזי עם מחולל הפולמוס אלא עם שואל השאלה מר' שמואל די מדינה (שאלות ותשובות מהרשד"ם, למברג תרכ"ב, יורה דעה, קצב–קצג), אולם מכיוון שמתוך התשובה עולה כי ה'שאלה' הנ"ל זהה עם הקונטרס האנונימי שנשלח אל ר' בצלאל אשכנזי, שיש ליחסו ללא ספק לחכם מחולל הפולמוס (ראו להלן הערה 13), הרי שיש לזהות את ה'שואל' בשו"ת מהרשד"ם עם החכם המתפלמס (כפי שאכן סתמו כמה מחברים. ראו: י' שציפנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, ב, ירושלים תשכ"ח, עמ' קפד, הערה 5; סתהון, ארץ חיים [לעיל הערה 2], שם; כהנא, מחקרים [לעיל הערה 2], עמ' 59, ההערה 110).

7 לתולדותיו ראו: הורוויץ, תולדות [לעיל הערה 2]; שלום, ידיעות [לעיל הערה 2]; א' קופפר, 'השגות מן חכם אחד על דברי החכם הר"ר יוסף בהק"ר יוסף הלועזי שכתב וקרא בקול גדול נגד הרמב"ם', קבץ על יד, סדרה חדשה, יא (כא), א (תשמ"ה), עמ' 213–288. וכן במחקר שייכר להלן הערה 12.

8 ראו: סתהון, ארץ חיים [לעיל הערה 2], דף קג ע"ג; הורוויץ, תולדות [לעיל הערה 2], עמ' שכו, הערה כו; ש"א הורודצקי, עולי ציון: לקורות העליות לארץ־ישראל, תל־אביב תש"ז, עמ' 68, וכן שם, עמ' 215 הערה 9; שלום, ידיעות [לעיל הערה 2], עמ' 62 הערה 9; נסים, תשובות [לעיל הערה 2], עמ' 335, הערה 15; כהנא, מחקרים [לעיל הערה 2], עמ' 60, הערה 115; הורוביץ, הערות [לעיל הערה 2], עמ' 278–279; בניהו, יוסף בחירי [לעיל הערה 2], עמ' פט. וראו גם: הנ"ל, 'גהותיהם שלרבי בצלאל אשכנזי ורבי יהוסף אשכנזי וטופסאב שלהם', אסופות א (תשמ"ו), עמ' צה.

בלתי־ללויות,⁹ ונוסף על כך הן אינן רחוקות מרחק שנים רב ביותר מן ההתרחשות; הן מפני טיבו של המועד – הזיהוי הולם היטב את מוצאו של החכם כפי המשתמע מכתבי הפולמוס,¹⁰ וכמו כן את למדנותו,¹¹ את עצמאותו האינטלקטואלית ואת רוחו הסוערת, תכונות שעמדו לר' יוסף אשכנזי בעת שקידש מלחמה ברציונליזם המיימוני, כעשור קודם לכן.¹² החכם מחולל הפולמוס לא הסתפק בדיון הלכתי תאורטי – בקונטרס

- 9 קשה להניח כי רבו של ר"ש גארמזואן, אשר ישב בארץ־ישראל (וייתכן שגם במצרים, מקום מושבו של ר"ב אשכנזי), שאב ידיעה זו (באופן בלעדי) מחיבורו של חכם פולני.
ראו להלן הערות 36, 38.
- 10 על ביקורת נוסח המשנה של אשכנזי ראו: ד' קויפמאן, 'אגרות ר' שמשון בק משנות שמ"ב שמ"ד', ירושלים (בעריכת א"מ לונץ) ב (תרמ"ז), עמ' 145; י"ב הלוי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה: נוסח המשנה וגלגוליו למימי האמוראים הראשונים ועד דפוס ר' י"ט הלר (בעל תול"ט)³, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 1284–1285. ידועות גם הגהותיו לתלמוד ולמדרשים, ראו: בניהו, הגהותיהם (לעיל הערה 8), בייחוד עמ' פט–צא (וייתכן שגם לחיבורים נוספים, ראו: שם, עמ' צ).
- 12 זאת כחלק מהתפלמסותו – בצוותא עם חותנו ר' אהרן לנד רבן של פראג ופוזנן – כנגד כל פרשנות המוציאה את הכתובים מידי פשוטם. על הפולמוס בפוזנן (וכן על ניצניו בפראג וספחיו בוורונה) ראו: Ph. Bloch, 'Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jharh.', *MGWJ* 47 (1903), pp. 153-169, 263-279, 346-356; B. Sular, 'Ein Maimonides-Streit in Prag im sechzehnten Jahrhundert', *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik* (1935), pp. 411-420; ש"פ רבינוביץ, עקבות של חופש־דעות ברבנות של פולין במאה ה"ז, י"ד אברמסקי (מתרגם), ירושלים תשי"ט; שלום, ידיעות (לעיל הערה 2), עמ' 62–65; י' טברסקי, ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם, ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון למלאות לו שמונים שנה, חלק עברי, ירושלים תשל"ה, עמ' קפג–קצד; י' אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית־הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש־עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 160–165; א' ריינר, "אין צריך שום יהודי ללמוד דבר רק התלמוד לבדו": על לימוד ותוכני לימוד באשכנז בימי הספר הראשונים, א' (רמי) ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא־שמע, ב, אלון שבות תשע"ב, עמ' 705–746. ייתכן שאין להפריד בין הסתייגותו של אשכנזי מדעת הרמב"ם בסוגיית הפרשת תרומות ומעשרות לבין מלחמתו ב'מורה נבוכים' ומחברו, וכבר שיער כן הורודצקי, עולי ציון (לעיל הערה 8), עמ' 67; ורמזו לכך: שלום, שם, עמ' 76; וכנא, מחקרים (לעיל הערה 2), עמ' 58–59 (וראו לעיל הערה 3). מן העניין לציון כי נוסף על כך סבר החכם המתפלמס שיש להחמיר ולשמור שתי שנות שמיטה רצופות, אחת על פי חשבונו של הרמב"ם (ובהתאם למנהג) ואחרת לפי דעת החולקים עליו. על העמדות השונות ועל הפולמוס בין חכמי המורה במאה השש־עשרה, שגרג גם הוא חרם מחכמי צפת, ראו: ר' יעקב ב"ר אשר, טור יורה דעה, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג. [כל האזכורים לחיבור זה הם ממהדורה זו], שלא, יט(א); שם, חשן המשפט סז, ט; בית יוסף על אתר; שו"ת מהרשד"ם (לעיל הערה 6), קצב, דף כט ע"ב; סתהון, ארץ חיים (לעיל הערה 2), דף קו ע"ד – קו ע"א; מ' בניהו, 'תעודה מן הזרז הראשון של מגורשי

ששלח לר' שמואל די מדינה ולר' בצלאל אשכנזי¹³ – והחל לעשות נפשות לעמדתו בקרב מעגלים רחבים, כפי שהעיד רי"ק:

והמנהג הפשוט בכל א"י כדברי רבינו [= הרמב"ם] ומימינו לא שמענו פוצה פה לחלוק על זה. ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו הפך המנהג הפשוט ומעשר פירות שגדלו בקרקע הגוי ונגמרה מלאכתן ביד גוי וגם מירחן גוי. והולך ומפתה אחרים שיקבלו עליהם לעשות כדבריו.¹⁴

ואמנם פיתויו של אותו חכם נשא פרי, ורבים מחסידי צפת נהו אחר הוראתו והחלו נמנעים מלהסב על שולחן אחד עם הנוקטים את דעת הרמב"ם. כפי שכבר הוצע במחקר,¹⁵ קרע חברתי זה הוא, ככל הנראה, המניע העיקרי שהביא לחרם שהטילו גדולי צפת – ר' דוד אבן זמרא (רדב"ז), ר' ישראל די קוריאל,¹⁶ ר' משה מטראני

ספרד בצפת, מ"ד קאסטו ואחרים (עורכים), ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר מוגש לכבוד הרב פרופ' שמחה אסף על ידי ידידי חבריו ותלמידיו למלאת לו ששים שנה, ירושלים תש"ג, בייחוד עמ' 118–125. דומה כי אין ברצונו של החכם המתפלמס לצאת ידי שיטת הרמב"ם בסוגיה זו כדי ללמד על היעדרם של מניעים זרים בפסיקתו. ראשית מפני שבהקשר דנן די בהעלאת ספק כדי לערער על מעמדו של הרמב"ם; שנית, מפני שיש להבחין בין שתי הסוגיות: חכם שיבקש לעקור לגמרי את שנת השמיטה הנהוגה יעורר בוודאי מתקפה רבת, שספק רב אם יהיה בכוחו להדוף; על כן ייתכן כי בסוגיה זו הסתפק החכם המתפלמס ביציאת ידי כל הדעות. מנגד, עמדה עצמאית בנוגע להפרשת תרומות ומעשרות, הנתונה בעיקרה להחמרתו של הפרט בביתו, לא תגרור בהכרח תגובה חריפה.

13 הקונטרס נדפס בעילום שם בשו"ת רב"א (לעיל הערה 3), סימן ב; ותגובתו של ר' בצלאל אשכנזי (שנכתבה כעבור עשרים שנה בקירוב) נדפסה שם, סימן א. תגובתו של רשד"ם נדפסה בספר השו"ת שלו (לעיל הערה 6). ראו: סתהון, ארץ חיים (לעיל הערה 2), דף קג ע"ג, קה ע"א; ריבלין, פרק (לעיל הערה 2), עמ' 99, 100; הורוויץ, תולדות (לעיל הערה 2), עמ' שכה; שלום, ידיעות (לעיל הערה 2), עמ' 62, ועמ' 65, הערה 19; בניהו, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' פט. זיהוי בעל הקונטרס עם החכם מחולל הפולמוס מוכח מפתח דבריו של ר' בצלאל: 'זה ימים רבים עלה מחוצה לארץ חכם אחד בקי ומוחזק בירא חטא וערער על המנהג'. לפי כהנא (מחקרים) [לעיל הערה 2], עמ' 58 הערה 102, עמ' 59 הערה 111, מדובר בתמצית הקונטרס המקורי. דומה כי כהנא הסתמך בקביעתו על היעדרם של כמה עניינים הנידונים בדבריהם של רב"א ורשד"ם מן הקונטרס הנזכר. אולם, לדעתי, סביר יותר להניח כי אין מדובר בתמצית הקונטרס אלא בהעתקה חלקית שלו, הן מפני שדרכו של בעל הקונטרס להאריך בדבריו הן מפני שהקונטרס קטוע בסופו (הוא מסתיים באמצע עניין, ואין בו חתימה).

14 כסף משנה, הלכות תרומות א, יא.

15 הורודצקי, עולי ציון (לעיל הערה 8), עמ' 67–68; כהנא, מחקרים (לעיל הערה 2), עמ' 59–60; הורוביץ, הערות (לעיל הערה 2), עמ' 274.

16 השתתפותם של רב"ז ור"י די קוריאל נזכרת בשו"ת רב"א (לעיל הערה 3), סימן א (דף א ע"א).

(המב"ט) 17 ורי"ק¹⁸ – על המחמירים. השערה זו עולה יפה עם דברי רי"ק בסכמו את המניעים שהביאו לגיבוש עמדתם התקיפה של חכמי הממסד הצפתי:

ונראה פשוט בעיני שראוי למנעם מזה משום לא תתגודדו; ועוד שמאחר שבכל אלו המדינות קבלו עליהם לעשות כדברי רבינו, מלבד מה שנוגע בכבוד הראשונים שנהגו כן, והרי ריב"א¹⁹ לא מלאו לבו לסמוך על סברתו לבטל המנהג ומי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו לעשות כן; ועוד שדבר זה הוא דבר שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בו לכן יש לגזור עליהם שלא ינהגו כן ואם יסרבו יכופו אותם.²⁰

רי"ק מציג ארבעה מניעים שהביאו להטלת החרם: ראשית, היבדלותם החברתית של המתנהגים בחסידות; שנית, התעמתותם עם עמדת הרמב"ם, אשר נתפס (הן על ידי המוסתערבים הן על ידי הספרדים) כ'מרא דאתרא' בארץ-ישראל וסביבותיה;²¹

- נראה כי האמור בשו"ת הרדב"ו, ורשה תרמ"ב, א, סימן רכט: 'ומי שירצה לעשות כנגד זה לפי שרוצה להחמיר, אין לו לברך', נכתב לפני הטלת החרם.
- 17 ראו: ר' משה מטראני, ספר שאלות ותשובות מבי"ט, לבוב תרכ"א, ב, סימן קצו (דף נב ע"א). וכן הוא שם, ג, סימן סח. הורוביץ, הערות (לעיל הערה 2), עמ' 278, שיער כי התנגדותו של המב"ט לחומרת החסידים שלא לאכול מבהמה שהורה בה חכם – חומרה שלה יסוד תלמודי (בבלי, חולין לו ע"ב) – נובעת מהרחבת תחולת ההחמרה יתר על הנזכר במקורות ההלכתיים, אולם דומה כי אין צורך בהשערה זו שהרי גם לעמדתם בנוגע להפרשת תרומות ומעשרות נמצא יסוד הלכתי מוצק (כפי שהורוביץ ידע היטב. ראו: שם, עמ' 278–281). נראה אפוא כי התנגדותו של המב"ט להחמרה הנוכרת ראשונה נבעה אף היא מהחשש להיבדלות חברתית.
- 18 מדברי שו"ת מבי"ט, שם, ג, סימן סח, משמע שכל חכמי צפת – על כל פנים החשובים שבהם – השתתפו בחרם: 'חתומים בו כל החכמים' (דף יג ע"ג); וכן הוא בכסף משנה (לעיל הערה 14) אף שהטלת החרם נוכרת שם בגוף שלישי: 'אח"כ נתפשטו הדברים עד שהוצרכו חכמי העיר לתקן ונתקבצו כולם וגזרו גזירת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשה אדם לקוח מן הגוי אלא כמו שנהגו עד על פי רבינו'. ואמנם במחקר נכתב בפשטות, כמסתבר, כי רי"ק השתתף בהטלת החרם, ראו: הורוביץ, תולדות (לעיל הערה 2), עמ' שכו; הורודצקי, עולי ציון (לעיל הערה 8), עמ' 68; נסים, תשובות (לעיל הערה 2), עמ' 335. אולם לא ברור לי מניין לו לכהנא (מחקרים) (לעיל הערה 2), עמ' 59, כי רי"ק 'דיה גם היווה של תקנת רבני צפת'. כך או אחרת, סביר להניח כי מעמד שכוה, שבו השתתפו 'כל החכמים', נעשה במסגרת פעילותו של 'בית הוועד' – המוסד הרבני העליון בצפת של המאה השש עשרה. ראו עליו: בניהו, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' יא-כד.
- 19 ר' יצחק ב"ר אברהם מדנפירא בתשובה (הנזכרת שם לעיל בדברי רי"ק).
- 20 כסף משנה (לעיל הערה 14), שם.
- 21 על אודות קבלת הרמב"ם כסמכות הלכתית מכריעה ראו: כהנא, מחקרים (לעיל הערה 2), עמ' 8–88. בנוגע לארץ-ישראל ראו: שם, בייחוד עמ' 47–71.

שלישית, הוצאת הלעז על מנהג הדורות הקודמים, המשתמעת מן ההחמרה.²² מן הטיעונים המנויים עד כה ניתן להבין כי העמדה המחמירה נתפסה בעיני רי"ק כבלתי לגיטימית אף כמנהג חסידות בעלמא. בשונה מכך מתייחס הטיעון הרביעי אל עמדת המחמירים מנקודת מבטו של החכם המתפלמס עצמו – דהיינו, כחיוב הלכתי השווה לכל נפש – ושולל אותה מעיקרה דווקא ככזו, שכן אין להורות נורמות הלכתיות מחמירות המציבות סטנדרטים גבוהים, שרוב הציבור לא יוכל לעמוד בהם.²³ מכל מקום, משלושת הטיעונים הראשונים נלמד כי רי"ק שלל את עמדת המחמירים גם כשהיא מאומצת בתורת מנהג חסידות; נקודה שחשיבותה תתברר להלן.

שתי נקודות מרכזיות נוספות (הכרוכות זו בזו) עולות מדבריו של רי"ק: ראשית, מלשונו, כמו מזו של שאר בעלי ההלכה אשר נקטו את שיטתו, משתמע כי אהא בטעם הראשון – ה'חברתי' – עיקר ולא הוסיף את שאר הטעמים אלא כדי לבצר את עמדתו.²⁴

22 חשש דומה מפני ירידת קרנם של בעלי הלכה בני הזמן, שלא נהגו כמנהג החסידים, העלה ר' בצלאל אשכנזי לאחר פטירת המחרימים, ראו: שו"ת רב"א (לעיל הערה 3), סימן א (דף א ע"א): 'שאחד מן הריקים וחבר חבר כשינהוג לעשר יחזיק עצמו לחבר והשופט אשר יהיה בימים ההם הגם שיהיה מלא תורה יחזיקוהו בחוקת עם הארץ לפי שאינו מעשר בטעות'. כמו כן חרה לר"ב אשכנזי על כך שהחסידים רואים עצמם כמהדרים במצוות יותר ממנו ומחבריו שמבין החיים: 'וגם היינו בעיניהם כמתעטעים במצות' (שם, שם). הללו אף הרהיבו עוז להחמיר בפניהם ממש, כפי שאירע ברירו של ר' בצלאל בעת שעשה בשליחות קהילת ירושלים: 'ומעיד אני וסהדי במרומים כי זה ימים על עסקי עיר הקודש יצאתי בשיירה ונטפל עמי אחד מהתלמידים והיה עיף ויגע ומוטל ברעב וימנתי אותו לסעוד עמדי והשיב שאינו אוכל בלתי מעושר, והחרשתו ולא גזרתניהו לפומיה בגיורא דפרולא (על פי בבלי, בבא קמא פא ע"ב; וברש"י, ד"ה: בגיורא דפרולא) (שם, שם).

23 על יסוד הכלל התלמודי הידוע (בבלי, בבא קמא עט ע"ב [ועוד]; משנה תורה, הלכות ממרים ב, ה-ז). והשוו לדבריו בכסף משנה, שם, ו; הלכות קריאת שמע ד, ת. על הכלל ראו: מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו,³ א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 441–443.

24 קרוב לוודאי כי רי"ק לא התכוון ללאו ד'לא תתגודדו', המתייחס לשני בתי דינים הלוקים הנמצאים בעיר אחת, שכן הפולמוס עבר בין חכם יחיד לשאר חכמי צפת, יושבי על מדין. על כן נראה כי כוונת רי"ק הייתה למחלוקת פנים קהילתית בעלמא (השוו: בבלי, יבמות יג ע"ב–יד ע"א; משנה תורה, הלכות עבודה זרה יב, יד; כסף משנה, שם). עקרונות הטיעון ה'חברתי' עולה גם מדבריהם של חכמים צפתיים נוספים; כך בדברי המבי"ט (שאליהם ודאי התכוון הורוביץ, הערות [לעיל הערה 2], עמ' 281–282, בקביעתו הנכוחה): 'ומפני שהיה נמשך מחומרות אלו מחלוקת בסעודו' של מצוה ובין איש לאשתו אשר הנשים עצלניות הן להיותן נהירות בחומרו' אלו הסכמנו זה כמה שנים בגורות חכם [...] שלא יוציאו תרומות ומעשרות כמה שאינם חייבי' לדעת הרמב"ם (שו"ת מבי"ט [לעיל הערה 17], ג, סח [דף יג ע"ג]). ובדומה לזה: 'הסכמת החורם שהסכמנו באלו הימים בסבת המחמירים הנו' שלא יוציאו תרומות ומעשרות כי אם לדעת הרב ז"ל מאריה דאתרא מפני השלום ושהי' נמשך דבר מחלוקת בין אדם לחבירו כשהיו מזדמנים בסעודת מצוה ובין איש

שנית, טיעוניו של ר"ק אינם נוגעים כלל בגופה של סוגיה, ולא בכדי, שכן זו נתונה במחלוקת הפוסקים ואין בה עצמה כדי הכרע. אין להתפלא אפוא כי נוסף על הטיעונים הענייניים (העקיפים) הדגישו החכמים המצדדים בחרם – אף אלו מהם שנשאו ונתנו בפרטי הסוגיה עצמה – את הפער המעמדי־אינטלקטואלי שישנו, לדעתם, בין שני מחנות המתפלמסים;²⁵ פער שיש בו כדי להוציא את המוחרמים והעומד בראשם מכלל בני־פלוגתא שיש בהם ממש. כבר הצגנו לעיל את התבטאותו של ר"ק על אודות 'חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד' המפתה 'אחרים' – שלא נכנסו אף לגדר 'חכמים מתחסדים' – שמולם ניצבים 'חכמי העיר'.²⁶ בדומה לר"ק, אף כי בלשון חריפה הרבה יותר, קבל ר' בצלאל אשכנזי – תומכם המובהק של המחרמים – על בעל הקונטרס על שלא נשא פנים ל'גדולי הדור':

דוקא בראיות המקובלים לאנשי דורו הוא דיכול לחלוק [על עמדת הראשונים,

לאשתו בהיותם וזררים וזררים ובלתי בקיאים בהוצאת המעשרות מכל מיני ירק שבעולם] (שם, ב, קצו [דף נב ע"א]). בהמשך דבריו כתב המבי"ט: 'אלא שכוונת החרם היה שלא לחדש שום דבר לחומרא כסברת החולקים על הרב ז"ל (= הרמב"ם), אולם דומה כי אין כוונתו לסיבת החרם אלא להגדרת גבולות המחלוקת; ואמנם, אף שהרמב"ם התקבל כ'מרא דאתרא', לא תמיד נאכף כלל זה בחומרה יתירה. ואכמ"ל. הטעם הנוכח עולה גם משו"ת רדב"ז מכתב יד, בני ברק (חסר שנה), סימן קג (דף סז ע"ב), שם נשאל בנוגע לדין מדיני איסור והיתר, והשיב בהתייחסו לפולמוס דגן: 'אין ראוי לחוש לחששות רחוקות ולעשות עליהם מעשה ולהבדל מכלים של אחרים, שזה גורם למחלוקת גדולה ומוליד טינא ושנאה בלבבות, וכבר אתה זוכר מה שאירע לנו עם החכמים אשר נבדלו מלאכול אצל העולם ולא היו משתמשים בכליהם, ודי לנו לאסור עלינו מה שהוא אסור מן הדין'. דברים דומים לדברי רדב"ז מצויים גם בשו"ת רב"א (לעיל הערה 3), סימן א (דף י ע"א): 'יפה גזרו רבותינו הזקנים רבני הגליל ז"ל [...] וגם פה בתוככי ירושלים ראוי לנהוג כן וגרסינן בירושלמי פ' מרובה [צ"ל: פרק חומר בקודש; חגיגה ג, ו (עט ע"ד [טור 798])] א"ר יהושע ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדו עיר שהיא מחברת את ישראל זה לזה ע"כ. ואיך ינהגו בה מנהג המפריד את בנו מעל שלחן אביו בלא דבר ושלא כדין אבל מי שירצה להחמיר בביתו בהצנע להיות מצויין במצוות שלא יהיו עליו חדשים כשיגיעו זמנן במהרה בימינו עליו תבוא ברכת טוב אבל לא להתגדר ח"ו כי בזה תבואהו קלה ולא ברכה'.

25 בניגוד לאלו הצ"ג ר' שמואל די מדינה את הפולמוס כ'הפרש שנפל בין חכמי א"י צפת תוב"ב (שו"ת מהרש"ם [לעיל הערה 6], קצב [דף כח ע"א]; ובדומה לזה שם, קצג [דף כט ע"ב]). סביר להניח כי התייחסותו השוויונית של רשד"ם הסלונקאי לבעלי המחלוקת הצפתיים נבעה מהתרשמותו מבעל הקונטרס – הוא החכם המתפלמס – אולם גם מחוסר התמצאותו בפרטי צדדיה הפוליטיים והחברתיים של המחלוקת; ועל כן אף שצייד בחכמי הממסד הצפתי – שבכחותם הכיר ללא ספק – לא ראה בעין יפה את החרם שהטילו (שם), קצב [דף כח ע"ב]; שם, קצג [דף כט ע"ד – ל ע"א].

26 ראו לעיל הערה 18.

ח"פ], אבל כל שאינן מקובלים לאנשי דורו אלא אדרבה כל גדולי הדור לא ישרו בעיניהם דבריו, ידחה הוא ואלף כמותו ודברי רבותינו הפוסקים ז"ל עמודי ההוראה יעמדו לעולם.²⁷

ברם, אם את בעל הקונטרס החשיב ר' בצלאל אשכנזי כאחד מן החכמים (גם אם לא מן השורה הראשונה), יחסו אל החסידים אשר אימצו את עמדתו המחמירה היה לגלגני במיוחד. כעשרים שנה לאחר הטלת החרם בצפת, פגש ר' בצלאל בירושלים בכמה מן החסידים שהמשיכו לנהוג שם במנהגייהם:²⁸

האמנם כאשר זכיתי ועליתי בעיר קדשו ראיתי קצת חכמים ותלמידים מחזיקים בתורתו של בעל הקונטרס הוזה ומעשרין כל הלקוח מן העובדי כוכבים ומזלות, וקא מקוון אקוותא בשוקא דפומבדיתא ומקוהו אקהתא אנהרדעא [= ומקהילים קהילות בשוק של פומבדיתא ומקשים קושיות על (חכמי) נהרדעא],²⁹ ולא מסתייה דלא גמירי מיגמר נמי מגמר [= ולא די בכך שלא למדו, עוד מלמדים (את הטעות שבידם לאחריים)]³⁰ ודמי להו כדלא גמירי אנשי שמעתא [= ודומים כאנשים שלא למדו סוגיה (מעולם)].³¹

27 שו"ת רב"א (לעיל הערה 3), א (דף ט ע"ד). מלשונו של ר' בצלאל אשכנזי ניתן היה להבין בטעות כי יצא חוצץ כנגד המתודה ההלכתית של ר' יוסף אשכנזי, ולא היא – ר' בצלאל שלל את עצם מחלוקתו של ר' יוסף על 'גדולי הדור'. ראיותיו של זה אינן מקובלות על 'גדולי הדור' בשל מסקנתן ולא בשל פגם מתודי עקרוני הטמון בהן. ש' טולידאנו, 'רבי בצלאל אשכנזי: האיש, מפעלו הספרותי וספרייתו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 309–310, זיהה את עמדת ר' יוסף אשכנזי עם העמדה 'האשכנזית', שלא נשאה פנים לראשונים. אולם לדעתי אין הדבר כך, ר' יוסף אשכנזי לא חלק בסוגיה זו על הראשונים אלא הכריע בין שיטותיהם כנגד עמדת חכמי דורו.

28 בניהו (יוסף בחירי [לעיל הערה 2], עמ' פט), קבע את מועד כתיבת התשובה לשנת שמ"ט–ש"נ. נעיר כי משום-מה כתב הורוויץ (תולדות [לעיל הערה 2], עמ' שכח), שהיה זה לאחר עלייתו של ר' בצלאל אשכנזי לצפת; אולם ברור ש'עיר קדשו' איננה אלא ירושלים, עובדה המוכחת בעליל מדבריו בסוף התשובה (דף י ע"א): 'יפה גזרו רבותינו הזקנים רבני הגליל ז"ל [...] וגם פה בתוככי ירושלים ראוי לנהוג כן'.

29 לפנינו בבבלי, יבמות קי ע"ב: 'אמר רב נחמן אשכחתי לרב אדא בר אבהו ולרב חנא תתניה דיתבי וקמקוון אקוותא בשוקא דפומבדיתא'. ופירש רש"י: 'ומקוון אקוותא – מקהילים תלמידים סביבם שהיו באים לשמוע דבריהם. ל"א דמקוהו אקהתא משיבין קושיות זל"ז'.

30 על פי בבלי, שבת קכד ע"ב. ופירש רש"י: 'אמר רבא לא מסתייה דלא גמירי – מה אסור מה מותר. אלא מיגמר נמי מגמרי – מלמדין שיבוש שבידם לאחריהם'.

31 על פי בבלי, בבא מציעא יא ע"ב.

32 שו"ת רב"א (לעיל הערה 3), סימן א (דף א ע"א).

יושם אל לב כי אותם 'דלא גמירי' אינם רק ה'תלמידים' אלא גם רבותיהם ה'חכמים'; נראה, אפוא, כי בניגוד לר' יוסף אשכנזי לא נמנו 'חכמים' אלה עם בעלי התלמוד המובהקים וזכו לתוארם בעיקר בשל חסידותם המופלגת.³³ אמנם ר' בצלאל אשכנזי כתב את הדברים בירושלים, זמן רב לאחר פרוץ הפולמוס בצפת, אולם סביר להניח כי המחמירים שדרו באותה העת בירושלים (אולי לאחר שהיגרו מצפת בעקבות החרם) נמנו עם אותו טיפוס חסידי שנהה אחר החכם המתפלמס בראשונה. התייחסות ממוקדת פחות ואמפתית יותר מצויה בדברי המבי"ט, המתאר את המחמירים כ'אנשים חכמים וידועים וכשרים אשר הם נפרשים ממנו ממאכלינו ומשתינו וכליהם מכלים שונים ועושים במה לעצמם להתקדש במה שמותר לחכמים גדולים מהם'.³⁴ נראה כי גם המבי"ט עשה שימוש בתואר 'חכם' (כשהוא מופנה לשכבת המחמירים הרחבה) כתואר כבוד המכוון לאדם שעיקר מעלתו בחסידותו. ואמנם שימוש דומה בתואר 'חכם' נמצא להלן בהתייחסותו של רי"ק למקובל אלמוני, שאת עמדתו ההלכתית נטולת היסוד שלל בתוקף. לפי דברינו, רבים מן המחמירים נקטו את שיטתו של החכם המתפלמס ממניעים חסידיים ולא דווקא מתוך היכרות מעמיקה עם יסודותיה ההלכתיים; עובדה

33 על פי האמור נראה כי יש לסייג את הערכתו של הורוביץ (הערות [לעיל הערה 2], עמ' 274) כלפי המחמירים, ולפיה 'מדובר באנשים מהשכבה של העילית האינטלקטואלית והדתית'. התייחסותו של ר' בצלאל אשכנזי אל הפער שבין ר' יוסף אשכנזי לשומעי לקחו מזכירה את הבחנתו של ר' אברהם הורוביץ בין ר' יוסף אשכנזי לנוהים אחריו בפונן. ראו: ריינר [לעיל הערה 12], עמ' 714, והערה 8. דומה כי בשני המקרים נסתפחו אל ר' יוסף אשכנזי טיפוסים שנתפסו נחותים מן הפן האינטלקטואלי.

34 שו"ת מבי"ט [לעיל הערה 17], ג, סח (דף יג ע"ב). המבי"ט עוסק בתשובה זו במציאות שלאחר הטלת החרם, שבה ביקשו חסידים לחייב עצמם בהפרשת תרומות ומעשרות על ידי גמירת מלאכה בירקות שגדלו בקרקע נוכרי. אליבא דהמבי"ט, גם במקרה שכזה פטור ישראל מהפרשת תרומות ומעשרות לשיטת הרמב"ם, אולם זוהי דעת יחיד בצפת של אותה העת (ראו: הורוביץ, הערות [לעיל הערה 2], עמ' 279–281; בניהו, יוסף בחירי [לעיל הערה 2], עמ' ז–צא). מכל מקום, ברור מקל וחומר שהתבטאות זו יפה כוחה גם לגבי הפרשת תרומות ומעשרות מירקות שנגמרה מלאכתם על ידי נוכרי. מעלתם הפחותה של המחמירים ביחס לזו של המחמירים עולה גם ממשפט נוסף של המבי"ט באותה תשובה: 'ואפי' היה איזה ספק בחיוב בעיני החכמים הפרושים האלה, החרם הוא וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי' (דף יג ע"ג). להתייחסות ישירה למחמירים בגידולים שנגמרה מלאכתם על ידי גוי ראו: שו"ת מבי"ט, ב, קצו (דף נא ע"ג): נאספו לי חסידי[ם] כורתני בר[י]ת[ם] ומקיימים לשמור משפטי צדקות ה' ועושים משמרה למשמרתה של תורה והם יראי חטא ומרחקים אפילו מספק ספיקא לחומרא וכוונתם לשם שמים אך לא כיוונו במה שהחמירו להפריש תרומות ומעשרות ממה שמרחה הגוי בארץ ישראל כפי שמצאו בקצת פוסקים'. בהמשך התשובה מכנה אותם המבי"ט 'קדושי ישראל והחכמים החסידים' (דף נא ע"ד). והשוו גם לדברי רדב"ז, שהובאו לעיל הערה 24.

זו חיזוקה, כך נראה, את הכרתם של חכמי הממסד הצפתי כי המדובר הוא בגחמה חסידית בעיקרה, ועל כן הגיבו כלפי נוקטיה בפטרונות ופעמים אף בולזול. אם כן, לפנינו עדות לפולמוס חריף שפרץ בצפת בין חכם חוץ־ממסדי – ועמו המון חסידי ואפשר שגם תלמידי חכמים בינוניים, שאימצו את חומרתו שבניגוד למנהג ולהלכה הרווחת – לבין ההנהגה הרבנית, אשר ביקשה לשמר את שלמות המרקם החברתי.³⁵ אם נוהה, כמסתבר, את החכם הנזכר עם ר' יוסף אשכנזי, יתברר הרקע לפרוץ הפולמוס ולחריפותו מעט יותר: ייתכן כי המדובר הוא בתגובת נגד של חכם אשכנזי אל מול הנהגה רבנית המורכבת רובה ככולה מחכמים ממוצא איברי, שלא התחשבו במסורת הפסיקה שעליה ביקש הוא לבסס את עמדתו.³⁶ לשון אחר: קרוב לוודאי כי אין מדובר בהתקוממותו של חכם חוץ־ממסדי כנגד עצם המונופול ההלכתי המצוי ביד הנהגה רבנית מוכרת בקהילתו, או לחלופין בהתנגחות ששורשה הבלעדי בהתנגדות עקיבה לעמדותיו של הרמב"ם,³⁷ אלא במחלוקת הלכתית־פוליטית שהתעוררה, התעצמה והצמיחה ביטויים אנטי־ממסדיים נדיירים בתגובה להגמוניה הספרדית המובהקת שאפיינה את ההנהגה הרבנית בצפת.³⁸

- 35 את ההבחנה שבין בעלי הלכה ממסדיים כעילית ראשית ובין מקובלים (שלא נשאו בתפקיד ציבורי) כעילית משנית פתח משה אידל בכמה מקומות, ראו למשל: M. Idel, 'Kabbalah and Elites in Thirteenth-Century Spain', *Mediterranean Historical Review* 9 (1994), pp. 5-19. הבחנה זו יפה כוחה גם בנוגע ליחס שבין הממסד הצפתי לבין החכם המתפלמס והחסידים שנהו אחריי במקרה דנן.
- 36 החכמים שאת שיטתם נקט החכם המתפלמס (שו"ת רב"א [לעיל הערה 3], ב) רובם צרפתים ואשכנזים, וביניהם: רבנו תם, ר' שמשון משאנץ, ריצב"א ור' משה תקו.
- 37 ראו לעיל הערה 12.
- 38 על הדומיננטיות הספרדית בצפת ראו למשל: א' דודסון, 'חכמי צפת בין השנים 1540–1615, מעמדם הדתי והחברתי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע, עמ' 82–87, 92–95. השערתו זו איננה מניחה בהכרח שקבוצת החסידים שנהתה אחרי ר' יוסף אשכנזי הייתה אשכנזית במובהק; אדרבה, הקהל האשכנזי בצפת באותה העת היה זעיר בהיקפו (ראו: א' דוד, עלייה והתיישבות בארץ־ישראל במאה ה"ו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 122–124) ועל כן נקל לשער כי תופעה שאימה על שלמות המרקם החברתי בקהילה כולה חרגה מעבר לגבולות הקהל האשכנזי וכללה גם ספרדים רבים (ואחרים) שביקשו להחמיר על עצמם מטעמים שבחסידות. אפשר אפוא כי דווקא הספרדים שמבין ה'מתחסדים' הם שהעלו את חמתם של חכמי הממסד הצפתי והם שהובילו להטלת החרם. עם זאת, יש להניח כי הגרעין הקשה של ה'מתחסדים' היה אשכנזי, עובדה העולה למשל מהתייחסותו של ר' שמואל די מדינה לטענה שהשמיע חכם אשכנזי אלמוני מצפת כנגד ההחמרה – ללא ספק מיסודו של החכם המתפלמס דנן – שלא לאכול ירקות הנמכרים בשוק מחשש לכלאי הכרם: 'זמ"ש [ומה שכתב] הכותב לסייע עצמו בטענה הנז' [כרת] שהרא"ש הוא רב שלנו האשכנזים [...] ולדעתי שטענה זו בטלה מעצמה ואין להעלותה על

ב. הלכה וקבלה

עלילת הפולמוס תשמש לנו רקע תרבותי-חברתי לניתוח תשובה משל רי"ק, שיש בה, לטעמי, כדי להעמיק את הבנתנו בטיב היחסים אשר שררו בין ההנהגה הרבנית לאישים חוץ-ממסדיים בצפת במאה השש עשרה. התשובה, אשר למרבה הפליאה טרם זכתה לתשומת לב מחקרית,³⁹ שימרה בידינו עדות למחלוקת מאלפת שהתעוררה בין רי"ק למקובל אנונימי בן זמנו, בשאלת סוג התפילה שיש לבן ארץ-ישראל הנמצא בחוץ לארץ ביום טוב שני של גלויות להתפלל במקרה שבדעתו לחזור ארצה. אולם לא בסוגיה ההלכתית עצמה יתרכזו דיונינו, אלא בשני מרכיבים מתודיים הטמונים בתשובה: ראשית, באופנים השונים שבהם נימקו שני בני-הפולגת את עמדתם; שנית, בנקודה מעניינת שטרח רי"ק לציין בהשגתו על בן מחלוקתו: כפי שיתברר, חרף הפער המתודי העקרוני הטמון ביסוד עמדותיהם בנוגע למקומה של הקבלה במארג השיקולים ההלכתי, בחר רי"ק לערער את שיטתו של המקובל האנונימי גם מן הפן הפוליטי, הנוגע לשאלת סמכותם ההלכתית של הדיוטות. אם כן, בדומה לפולמוס הנידון למעלה גם כאן היה מעמדם ההלכתי של גורמים חוץ-ממסדיים אחד ממושאי המרכזיים של המחלוקת; אמנם במקרה זה המדובר הוא בגורמים שלא נמנו כלל על שכבת בעלי ההלכה.

כפי שהראיתי במקום אחר,⁴⁰ ישנן שתי גישות מרכזיות בקרב המצדדים בשימוש הלכתי בקבלה: על פי הגישה האחת יש לבסס את פסיקת ההלכה על תשתית קבלית

ספר' (שו"ת מהרשד"ם [לעיל הערה 6], קצג [דף כט ע"ג]). כלומר החכם האשכנזי עשה שימוש בשיטת הרא"ש כדי לשמוט את המוטיב האשכנזי מטיעונו של החכם המתפלמס, מוטיב אשר כוון ככל הנראה אל קהל היעד הראשוני שלו. מהעובדה שהחכם האשכנזי האלמוני נמנה עם 'חכמי העיר היושבים שם ראשונה' (שם [דף כט ע"ב]), עולה כי החכם המתפלמס התבדל מעדתו ולא ייצג את עמדתו הרשמית של קהל האשכנזים. מכל מקום, נראה כי גם אילו היה הממסד האשכנזי מורה לבני קהלו 'להתחסד', לא היו רי"ק וחבריו נמנעים מלהתערב, שכן מדובר היה בעמידה בפרץ כנגד התנהלות שהשלכותיה נגעו לקהילה כולה; זאת אף שבמקרים רבים אחרים לא מצאה ההנהגה הרבנית כל פסול בכך שהקהלים השונים – ובייחוד זה האשכנזי – נוהגים בהתאם למסורת ההלכתית שנשאו מארץ מוצאם (ראו למשל: ר' יוסף קארו, שו"ת בית יוסף, ירושלים תש"כ, דיני יבום וחליצה, סימן ב).

39 התשובה נזכרת בהקשר ההלכתי 'הרוה' וללא התייחסות להיבטים הנידונים במאמר זה. ראו: מ' בנייה, יום טוב שני שלגלויות, ירושלים תשמ"ז, עמ' קב, קה, קיא, קלא. וראו גם: 'יום טוב שני של גלויות' א"ת, כג, ירושלים תשנ"ז, עמ' קטז; שציפנסקי, ארץ-ישראל (לעיל הערה 6), ב, עמ' קט-קי.

40 ח' פלאי, 'דרכי פסיקת ההלכה' בספרי הקנה והפליאה, דעת 68-69 (תש"ע), עמ' 193-195.

תאורטית – תאורגית או סמלית. החיבור המרכזי הנושא את דגל המדיניות הזו הוא 'ספר הקנה' האנונימי,⁴¹ שהיה מוכר היטב למקובלי המאה השש עשרה בארץ-ישראל בכלל ובצפת בפרט.⁴² כפי שנראה להלן, עמדה זו, שכמעט שלא נמצאו לה ממשיתים, נקט המקובל האלמוני שכנגדו יצא רי"ק. מאידך גיסא צמצמה הגישה השנייה שימוש זה לאימוצן של הלכות ומנהגים המשוקעים במקורות קבליים סמכותיים. כחלק ממדיניות זו, אשר צברה תאוצה למן מחצית המאה החמש עשרה, עם התחדשות ההתעניינות בקבלה והתבססות ההכרה בסמכותו ההלכתית של ספר הזוהר בקסטיליה, נוצר כלל-פסיקה, על ידי חכמים קסטיליאנים שזוהתם המדויקת עודנה עלומה, שקבע את סמכותו ההלכתית של הזוהר כשני במעלה לתלמוד הבבלי,⁴³ תוך התייחסות בלעדית להלכות המפורשות בו.

כממשיכה של המסורת הקסטיליאנית קבע רי"ק בכמה מקומות ב'בית יוסף' (להלן: ב"י) שהלכה כדברי הזוהר כל עוד לא נוגדים דבריו את המפורש בתלמוד הבבלי.⁴⁴

- 41 ראו: מ' קושניר-אורון, 'ה'פליאה' וה'קנה': יסודות הקבלה שבהם עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם, עמ' 1-30; י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג: איטליה ובינטינון, ירושלים תשס"ו, עמ' 218-228. על מתודת הפסיקה של ספר הקנה ראו: פלאי, שם, עמ' 187-224; הנ"ל, 'ה'קנה' וה'פליאה': פשט וסוד בהלכה, תרביץ עז (תשס"ח), עמ' 271-293.
- 42 ראו למשל: ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, ירושלים תשי"ז, עמ' 93; בניהו, תעודה (לעיל הערה 12), עמ' 117; הנ"ל, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' קלב.
- 43 על הכלל ראו: ח' פלאי, 'קבלה בפסיקתו של ר' יוסף קארו: פרק בהשתלשלות כלל-פסיקה קסטיליני עד למאה הט"ז', קבלה כו (תשע"ב), עמ' 243-272. ספרות מחקרית קודמת צוינה שם, עמ' 245-248, הערה 10.
- 44 ראו: ב"י, או"ח לא, ב; שם, נט, ג; שם, סא, ג; שם, קמא, ב. בסוגיה זו דנו: י' כ"ץ, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 67-69; י"מ תא-שמע, 'רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד: לחקר התפשטות ספר הזוהר', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 153-170 (תא-שמע, שם, נטה להדגיש את החלוציות הטמונה בשימוש ההלכתי שעשה רי"ק בזוהר, אולם יש לסייג את הדברים על פי האמור במאמרי הנזכר בהערה הקודמת); מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס, עמ' 161-179. למקורות ומחקרים נוספים ראו: פלאי, שם, עמ' 258-259 הערה 55. כפי שכתב כ"ץ, שם, עמ' 68-69, דינים שמקורם בזוהר, ללא חולק מצד פוסק כלשהו, נוסחו על ידי רי"ק כהוראות מחייבות; אולם נציין כי הוראות שנוכרו בזוהר שלא בלשון ציווי לא נתפשו כהוראות מחייבות בעיני רי"ק, ראו: ב"י, או"ח צ, ד: 'ולענין מספר החלונות שצריך להיות בבית הכנסת לא נתפרש בתלמוד ולא בדברי הפוסקים אבל בספר הזוהר כתב בפרשת אלה פקודי (ח"ב, רנא ע"א) שצריך להיות בו י"ב חלונות לסיבת סוד נכמס'. על אף המשתמע מדברי רי"ק, בזוהר עצמו לא נאמרו הדברים דרך ציווי, ואמנם ב'שלחן ערוך' (להלן: ש"ע), שם, פסק: 'טוב שיהיו בבית הכנסת שנים עשר חלונות'. מקומות נוספים שרי"ק

מנגד, במקורות קבליים 'בתר-זוהריים' עשה רי"ק שימוש לשם הכרעה בין עמדות שונות שהובאו בספרות הפסיקה, וכן לשם מילוי חלל הלכתי שלא נידון בה כלל.⁴⁵ עם זאת, בכמה מקרים העניק רי"ק סמכות הלכתית למקורות קבליים 'בתר-זוהריים' גם כשעמדתם לא עלתה בקנה אחד עם שיטות הפוסקים; אלא שבניגוד לאופייה המוחלט של הסמכות שהעניק לספר הזוהר,⁴⁶ שנתפס בעיניו כמדרש חז"לי אותנטי,⁴⁷ העניק

מסיק בהם מן המשתמע מדברי הזוהר, ראו למשל בב"י ובש"ע, או"ח ד, יב; שם, יד (ואין מדובר כאן, לדעתי, בהתעלמות או בדחיית הוראת הזוהר, כפי שביקש ללמוד חלמיש, שם, עמ' 171). והשוו לב"י, יו"ד שנט, ב: 'ובספר הזוהר פרשת ויקהל (ח"ב, קצו ע"א) כתוב שיש למנוע הנשים מלצאת לבית הקברות מפני שאם יוצאות גורמות רעה לעולם וכן ראוי למנען'. ובש"ע על אתר פסק: 'ש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות אחר המטה'. אולם הזוהר לא אסר על כניסת נשים לבית הקברות, ואדרבה מדבריו (כפי שהם לפנינו בדפוס) עולה כי לא מנעו בעדן את הכניסה לשם; ונראה אפוא כי קביעתו הנחרצת של רי"ק נסמכה במקרה זה על זיכרונו. מנגד, דומה כי הוראה שמקורה בחיבור חוץ-קבלי, אף כי בעל ארומה אוטרית, לא נתפסה כלל כמחייבת. ראו: ב"י או"ח קלא, ב: 'וכתב עוד הרוקח בסימן שכ"ד [ספר הרוקח הגדול, מהדורת ברוך ש' שניאורסון, ירושלים תשכ"ז, עמ' רכ-רכא] אין נופלים אלא לפני ספר תורה וסימן לדבר דכתיב במלחמת העי (יהו' 6) ויפול על פניו [ארצה] לפני ארון יי"ע"כ, ואני אומר אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה; ובש"ע לא הביא כלל את דבריו.

45 ראו: חלמיש, שם, עמ' 175-179. נציין כי ברוב המקרים עשה רי"ק שימוש במקורות קבליים שבכתובים ובמיעוט המקרים במקורות מתווכים, שנתפסו אף הם, כפי הנראה, בני-סמך. ראו: ב"י, או"ח כה, א, (ו,א): 'ושמעתי בשם גדולי מקובלי ספרד; שם, רעד א(ב): 'ושמעתי שכן נכון לעשות על פי הקבלה'. וראו גם: חלמיש, שם, עמ' 164-165, 171; ולהלן הערה 84.

46 במקרים מסוימים צירף רי"ק פרמטרים נוספים (כגון מנהג העולם) לתהשיב הפסיקה, שריככו את החלטיותה של סמכות הזוהר. ראו: פלאי, קבלה (לעיל הערה 43), עמ' 261 הערה 64.

47 בעניין זה דעתי שלא כחלמיש (הקבלה [לעיל הערה 44], עמ' 164), שכתב: 'עלינו להוסיף, כי אין ממש בהנחה הנשמעת מפי חוקרים, שהסמכותו [של רי"ק] על הזוהר באה משום שראה בו ספר שנתחבר בידי תנא. ראשית, יש מקרים שאין הוא מקבל את עמדת הזוהר. שנית, והיא עיקר, הרי הוא מזכיר במפורש מקורות קבליים נוספים, אם בשמם ואם בסתם: "על פי קבלה!". אולם לדעתי הצדק עם אותם חוקרים שעל עמדתם השיג חלמיש (כ"ץ, הלכה וקבלה [לעיל הערה 44], עמ' 56; ורבובסקי, רי"ק [לעיל הערה 1], עמ' 180 הערה 76; ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בהתקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 166-167), שכן הצבתו של הזוהר במעלה גדולה יותר מכל מקור חז"לי, לבד מן התלמוד הבבלי, מוכיחה כי ניתן משקל רב לייחוס התנאי (וראו: פלאי, שם, עמ' 255, עמ' 269-270 הערה 90). פסיקותיו של רי"ק שעליהן הסתמך חלמיש בטענתו הראשונה (שפירט שם, עמ' 163-164, 171-172) אינן צריכות להתפרש כדחיה או דחיה-למחצה של עמדת הזוהר, אלא כהוראות זוהריות שרי"ק תפס כמשתמעות כלבד (ראו לעיל הערה 44). במקרים אחרים ניתן לשער כי רי"ק לא הכיר את המקור הזוהרי הרלוונטי (כפי שהציע חלמיש עצמו, שם, עמ' 163). בנוגע לטענתו השנייה של חלמיש ראו בדבריו להלן, שמהם מוכח כי הסמכותו על הזוהר שונה במהותה מזו שעל מקורות קבליים אחרים. וראו גם:

רי"ק למקורות קבליים 'בתר-זוהריים' שמכות פחותה ויחסית, שהופעלה בגמישות רבה יותר בהתאם למידת חריגתם של הללו מפשט התלמוד ומעמדת הפוסקים בכל מקרה קונקרטי אד הוק.⁴⁸

דוגמה לאופן שבו התייחס רי"ק למקורות קבליים 'בתר-זוהריים' מצויה בתשובתו אשר תנותח להלן, אולם כדי להמחיש את טיבה היחסי של התייחסותו למקורות מן הסוג הנזכר אציג תחילה את עמדתו בסוגיית זמן ברכת הלבנה, שבה אימץ שיטה קבלית החולקת על דעות הפוסקים, אף שעמדתם של הללו קרובה יותר לפשט המקורות הרבניים הקדומים. זמנה של ברכת הלבנה לא נזכר מפורשות בתלמודים אולם משתמע מהם כי ניתן לברכה למן היום הראשון למולד,⁴⁹ ואמנם כך קבע הרמב"ם.⁵⁰ פוסקים אחרים צמצמו את זמנה בהתאם לגרסות שונות שהיו לפנייהם במסכת סופרים:⁵¹ ר' יונה גירונדי פסק שיש לברכה אך ורק החל מן היום השני או השלישי למולד,⁵² ור' יעקב ב"ר אשר כתב שיש לדחות אותה למוצאי שבת.⁵³ בב"י צירף רי"ק לדעות הללו את השיטה הקבלית המובאת בתשובה המיוחסת לר' יוסף ג'יקטיליה,⁵⁴ ולפיה אין לברך אותה עד שיעברו שבעה ימים מן המולד.⁵⁵ אולם אף שבב"י לא הכריע בין הדעות, ב'שלחן ערוך'

תא-שמע (רי"ק [לעיל הערה 44], עמ' 162), שכרך מוטיב כמו 'חיבור הקרסים בלולאות', המצוי ב'מגיד מישרים', עם שילוב הזוהר (והקבלה בכלל) בספרי הפסק של רי"ק. דבריו של תא-שמע עמומים ולא ברור אם התכוון להצביע על המוטיבציה הרעיונית העומדת ביסוד השילוב הנזכר או לציין להסבר שבדיעבד לשילוב זה (עד כמה שניתן להפריד בין שתי החלופות הללו). כך או אחרת, לדעתי המובאות שעליהן הסתמך תא-שמע מתייחסות לקוריקולום של רי"ק (שכלל קבלה בצד הלכה), ואינן נוגעות כלל לשילוב הלכות זוהריות בפסיקה; הללו, כאמור, מצאו את מקומן בב"י ובש"ע מכוח היות הזוהר מדרש חז"ל.

48 מקרה נוסף – מלבד הדוגמות שיידונו להלן – שיש בו כדי ללמד על אופייה המשתנה של הסמכות שהעניק רי"ק לחיבורים קבליים שמחוץ לקורפוס הזוהרי – נידון במאמרי, קבלה (לעיל הערה 43), עמ' 260–261. ראה נוספת למעלתו היתרה של הזוהר ביחס לספרות הקבלית החוץ-זוהרית מצויה בב"י ובש"ע, או"ח סא, ג, שם ביכר רי"ק את עמדת הזוהר על פני עמדת 'ספר הקנה'.

49 בבלי, סנהדרין מא ע"ב – מב ע"א. בסוף דף מא ע"ב נחלקו הדעות אך ורק בנוגע לגבול האחרון של זמנה. בירושלמי, ברכות ט, ב (יג ע"ד [טור 71]), נאמר בסתם: 'הרואה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים'.

50 משנה תורה, הלכות ברכות י, יז.

51 מסכת סופרים יט, י (מהדורת מ' היגר, עמ' 337–338). וראו: ב"י, או"ח תכו, ב, א(ב) (ד"ה: גרסינן).

52 פירוש תלמידי רבנו יונה, ברכות כא ע"א, ד"ה: נהרדעי.

53 טור, או"ח תכו.

54 ב"י, או"ח תכו, ד (ד"ה: והר"י גיקטיליה"א).

55 את התשובה פרסם גרשם שלום, 'תשובות המיוחסות לר' יוסף גיקטיליה', אמת ליעקב: ספר

(ש"ע) סתם כדעת התשובה, הגם שהיא נוגדת את המשתמע מן התלמוד ואיננה תואמת את שיטות הפוסקים. ואמנם אף שבתשובה נמשכת מגמת הצמצום שהחלו בה הפוסקים, והנוקט אותה יצא למעשה ידי כל הדעות, עדיין קשה להבין מדוע העלים המחבר את דעות הפוסקים מן הש"ע; וכבר תמהו עליו בזה כמה מן המחברים האחרונים.⁵⁶ מכל מקום, לעניינינו חשובה העובדה כי בניגוד למקרה הנזכר שבו נתפסה עמדתו ההלכתית של מקובל 'בתר-זוהרי' כעמדה לגיטימית ואף מכריעה, הרי שבתשובה שבה נעייין מיד דחה רי"ק מכול וכול עמדה הלכתית, שמקורה באותו רובד סמכות 'בתר-זוהרי'. על הגורמים שהביאוהו לכך נעמוד להלן. וזו לשון השאלה והתשובה:

יובל למלאות שבעים שנה למורנו ורבנו יעקב פריימאן, ברלין תרצ"ו, עמ' 167. נעיר כי הסברו התאוסופי של בעל התשובות נוגע מפורשות ליחס שבין מלכות לבניה, בעוד זיווגן של מלכות ותפארת – העומד ביסוד רוב ההטעמות הקבליות לברכת הלבנה – נזכר על ידו בהבלעה. על הפרשנויות הקבליות לברכת הלבנה ראו: E. R. Wolfson, 'The Face of Jacob in the Moon: Mystical Transformations of an Aggadic Myth', in: S. D. Breslauer (ed.), *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response?* (SUNY Series in Judaica), Albany, NY 1997, esp. pp. 247-253

56

ראו: ר' יואל סירקס, בית חדש, או"ח תכו (ד"ה: וכתב); ר' חזקיה די סילווא, פרי חדש, או"ח תכו, ד (ד"ה: עד שיעברו); ר' ישראל יעקב אלגאזי, ספר שלמי חגיגה, שאלוניקי תק"ג, דף רלב ע"ב – ע"ג (סימן טו); ר' חיים יוסף דוד אולאי, טוב עין, ירושלים תשכ"א, סימן יח, סעיף עו; ר' יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השלחן, ורשה תרס"ח, או"ח תכו, יג. על התפתחות קביעת זמן הברכה ראו: י' גרטנר, 'קידוש לבנה: גילגולה של ברכה', אסופות ה (תשנ"א), בייחוד עמ' שלב-שמ. אמנם מצינו מקרה של חשש לדברי מקובלים כאשר הללו אינם מתיישבים עם פשט הבבלי (ראו: פלאי, קבלה [לעיל הערה 43], עמ' 261 הערה 66), אולם כאן אין מדובר בחשש בלבד. גרטנר (שם, עמ' שלז, הערה 54); וי"ל קלירס, 'עניני ההלכה שבספר "מגיד מישרים" למרן הבית יוסף (ב)', צפונות ט (תשנ"א) (להלן: קלירקס, עניני הלכה ב), עמ' ל, סעיף כה, הציעו כי רי"ק הכריע בעניין זה שלא כעמדות הפוסקים בהשפעת הנאמר לו בהתגלות (ר' יוסף קארו, ספר מגיד מישרים, ירושלים תש"ך, דף קמז ע"א – ע"ב [ההפניות לחיבור זה להלן מכוונות למהדורה זו]), אולם כפי שיתברר להלן אין לדעתי יסוד של ממש להשערה בדבר השפעת הגילויים על פסיקתו ההלכתית. נציין כי נוסף על הסוגיה הקונקרטיה הנידונה כאן הוצעו הסברים שונים לאי הדיוקים והסתירות שבכמה מן ההלכות בש"ע, וכן לחוסר ההתאמה שבין הנפסק שם לאמור בב"י, ולא מן הנמנע שיש להם שיוך גם לעניינינו. ראו: ח' טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, ג, ניו-יורק תש"ח, עמ' 35–36, 55–57; כהנא, מחקרים (לעיל הערה 2), עמ' 70–71; אלון, המשפט העברי (לעיל הערה 23), ב, עמ' 1141–1143; שם, ג, עמ' 1099, הערה 39; שם, שם, עמ' 2022 (בהשלמה לעמ' 1099, הערה 39); א' שוחטמן, 'על הסתירות ב"שולחן ערוך" ועל מהותו של החיבור ומטרותיו, אסופות ג (תשמ"ט), עמ' שכג-של; בניהו, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' שסד-שז; י"ש שפיגל, 'מבוא: ר' יעקב קאשטרו (ריק"ש) חיבוריו ושיטתו', הני"ל, שיטה על מסכת בבא קמא: למיהר"ר יעקב קאשטרו (מהריק"ש), א, ירושלים תשס"ח, עמ' 25–26.

שאלה: היוצא מא"י [מארץ-ישראל] לח"ל [לחוץ לארץ] ודעתו לחזור אם מתפלל כבני א"י [...] תשובה: דבר פשוט הוא דכל שדעתו לחזור נוהג כמקום שיצא משם אפילו להקל ובלבד שלא יעשה בפני בני מקום שהלך לשם וכמו שהוא מבואר ברא"ש פ' מקום שנהגו⁵⁷ ובפ"ק דחולין⁵⁸ ו[כן] כתב הר"ן בפ' מקום שנהגו⁵⁹ [...] ובאמת כי אשוב אתפלא כי בראותו [צ"ל: בראותי] כי החכם הנוז[כר] לעיל⁶⁰ לא חש לקמחיה שהרי הורה ליוצא מא"י לח"ל ודעתו לחזור [ש]מותר לו לעשות מלאכה מדינא אם לא מפני המחלוקת [...] א"כ איך עלה על לבו לומר [ר] שיתפלל תפילת חול [צ"ל: יום טוב]⁶¹ זה דבר שלא עלה על הדעת. ומה שהביא ראייה ממ"ש הר"ם ריקאנאטי בשם הר' עזרא⁶² אשיבנו דבר, שלו הונח שהיו דברי הר' עזרא מפורשים לא נניח דברי המפרשים והפוסקים שיש בידינו ונסמוך על דברי הר' עזרא זה דבר אשר אין לו שחר; כ"ש [כל שכן] שאין בדברי הר' עזרא סיוע לחכם המביא ראייה ממנו כלל. שמה שכתב הר' עזרא שיום האחרון בעבור כנסת ישראל שהוא בגלות סימן לדבר שאין עושין אותו בא"י, בכלל מה שכתב דבני א"י אין עושין אותו הוי מי שיצא מא"י לח"ל ודעתו לחזור[ר], דכל שדעתו לחזור[ר] אע"פ שהוא בח"ל הרי הוא כאילו הוא בארץ.⁶³

- 57 פסחים, פרק רביעי, סימן ד.
 58 יח ע"ב. מובא ברא"ש שם.
 59 פירוש הר"ן על הר"ף, פסחים טז ע"ב, ד"ה: ההולך. וראו גם: שם, יז ע"ב, ד"ה: ורבה בר בר חנה; ד"ה: ונמצינו.
 60 שמו של החכם הווכר בגוף שאלת השואל האלמוני, שאיננו לפנינו בנוסחו המקורי. וראו להלן הערה 67.
 61 וכבר העיר על כך החיד"א בטוב עין (לעיל הערה 56), סימן יד, ד"ה: ודע שמ"ש מרן (דף כא ע"ג).
 62 ר' מנחם רקנטי, פירוש על התורה, לבוב תר"מ, דפוס צילום ירושלים תשכ"א, פרשת פנחס, דף פ ע"ב. מקור דברי ר' עזרא נמצא בפירוש האגדות שלו, שנדפס בעילום שמו על ידי אברהם אלמליך, לקוטי שכחה ופאה, פרארה שי"ו, דף יא ע"א. על שימושו של רקנטי בכתביו של ר' עזרא ראו: 'ל' תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל: מראשוני המקובלים בגירונה, ירושלים תשמ"ג, עמ' לז-מא; מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים ותל-אביב תשנ"ה, עמ' 85-86; וראו גם: כ"ץ, הלכה וקבלה (לעיל הערה 44), עמ' 28-29. דברי ר' עזרא (או רקנטי) שימשו מקור לכמה מקובלים אחרונים, ראו: ר' אברהם אזולאי, חסד לאברהם, עין הארץ, נהר ח, לבוב תרכ"ג, דף כ ע"א; וכן המקורות שהביא בניהו, יו"ט שני (לעיל הערה 39), עמ' יג-יד, והערה 2.
 63 ר' יוסף קארו, שו"ת אבקת רוכל, לייפציג תרי"ט, סימן כו. נציין שתי נקודות: ראשית, הסוגיה המשמשת את ר"ק כבסיס לפסיקתו עוסקת במנהגים מתחלפים העומדים בויקה לאיסורים (כגון

תשובה זו, שמועד כתיבתה המדויק איננו ידוע, הנה אחד הטקסטים ההלכתיים הראשונים העוסקים בדינו של בן ארץ-ישראל הנמצא בחוץ לארץ ביום טוב שני של גלויות (ולחפך); סוגיה אשר לא נידונה מפורשות בתלמוד, ואף בספרות הרבנית הבתרת-למודית כמעט ולא נזכרה עד למאה השש עשרה.⁶⁴ קרוב לוודאי כי העיסוק בה התעורר באותה העת בשל ההגירה לארץ-ישראל, שנתעצמה למן הכיבוש העות'מאני,⁶⁵ והצריכה את גדולי התורה שמבין המהגרים ללבן כמה סוגיות שעד זה

איסורי מלאכה או אכילה) שיש בהם יחס של חמור וקל, ורי"ק הוא שהשליך – באופן שאיננו מובן מאליו – את מסקנותיה לעניין תפילה. שנית, רי"ק דן אך ורק בדברי הרא"ש והר"ן (כך גם בב"א או"ח תסח, ד) ולא התייחס כלל לראשוני העוסקים ב'תורת המנהגות': ר' זרחיה הלוי (רו"ה), ר' אברהם בן דוד מפרשקיר (ראב"ד) ורמב"ן (ראו דבריהם סביב הרי"ף, פסחים טז ע"ב – יז ע"א). על שיטותיהם של הללו ראו: ר' מנחם המאירי, מגן אבות, לונדון תרס"ט, עמ' פב–קג; י"מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 86–93; מ' הלברטל, 'המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן', ציון סז (תשס"ב), עמ' 39–46. ואמנם מוכח ממקומות אחרים כי ספר 'המאור לרו"ה', השגות 'כתוב שם' לראב"ד ו'מלחמות ה' לרמב"ן לא הגיעו לידי רי"ק וכל ידיעותיו מהם באו לו מכלי שני, בעיקר מתוך פירוש הר"ן לרי"ף; וכבר העיר על כך יהודה לביא, 'אוצר הספרים של מרן הבית יוסף', המעיין לד (תשנ"ד), עמ' 40, 41. עובדה זו מוכחת גם מסוגייתנו: בב"י, או"ח תסח, א, צייטט את דברי הר"ן בשם הר"ו וההשגות עליו (מהראב"ד ומהרמב"ן) לעניין עשיית מלאכה ערב הפסח, אולם מדבריהם הנוגעים לשינוי המנהג אין הוא יודע דבר, שכן הר"ן (שם, טז ע"ב, ד"ה: החולך) המצוטט בב"י, שם, ד, לא הביא את דבריהם בעניין זה. גם ב'כסף משנה' שפרסם באחרית ימיו צייטט רי"ק פעמים בודדות בלבד את ספר ה'מלחמות' וגם אז אך ורק מכלי שני. מכל מקום, החכם האלמוני לא יכול היה להיתלות בשיטות הראשונים הנ"ל שכן פסח על שתי הסעיפים: מחד גיסא היתר עשיית מלאכה ומאידך גיסא הורה להתפלל תפילה של יום טוב (כדלהלן בגוף המאמר); עמדה שוודאי לא היו מסכימים לה הראב"ד (ששיטתו דומה לזו של הרא"ש והר"ן), הר"ה (שלדעתו, בניגוד לשאר מקרים, ביום טוב שני של גלויות בני ארץ-ישראל הנמצאים בחוצה-לארץ 'אסור להו למעבד עבדתא ביו"ט שני ביישוב אפי' דעתו [!] לחזור לפי שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה ואין לפרוץ בו') והרמב"ן (הסובר כי, בכפוף לכמה תנאים, מי שדעתו לחזור נוהג כמקום שבא לשם).

64

טקסטים נוספים בני הזמן מצויים בשו"ת הרדב"ז (לעיל הערה 16), ד, עג; שם, רנח. על ההתייחסות המועטת ביותר לסוגיה זו עד לזמנו של רי"ק ראו: י"ש שפיגל, 'על שני ויכוחים בעניין יום-טוב שני: תשובת ר' משה יהודה עבאס מכתב-יד ובירור בתשובת ר' יעקב הכהן', עלי ספר יח (תשנ"ו), עמ' 115–116. על דיוני הפוסקים הרבים בשאלה זו לאחר זמנו של רי"ק ראו: 'יום טוב שני של גלויות', א"ת (לעיל הערה 39), כג, עמ' קו–קכו; שציפנסקי, ארץ-ישראל (לעיל הערה 6), ב, עמ' קט–קפ; שם, ג, ירושלים תשל"ט, עמ' תיג–תיצג; בניהו, יו"ט שני (לעיל הערה 39), עמ' צז–קכה; ובמאמרו הנזכר של שפיגל.

65

ראו למשל: י' כנעני, 'החיים הכלכליים בצפת ובסביבותיה במאה השש-עשרה וחצי המאה השבע-עשרה', ציון (מאסף) ו (תרצ"ד), עמ' קעב–ריז; דודסון, חכמי צפת (לעיל הערה 38), עמ' 3–7, 64–25.

לא מכבר נדמו בעינייהם כמעט בבחינת הלכתא למשיחא (בדומה לשאלות הנוגעות למצוות התלויות בארץ, שבגינן פרץ הפולמוס הנזכר למעלה).⁶⁶ סביר להניח כי שלושה גורמים מרכזיים עמדו בבסיס העזתו של החכם האנונימי⁶⁷ להכריע הלכה על יסוד סמליות קבלית ובניגוד למנהג הרווח בזמנו:⁶⁸ חוסר מומחיותו ההלכתית (כדלהלן), השפעתו של 'ספר הקנה' (כאמור לעיל), וכמו כן היעדרה של פסיקה חתוכה בסוגיה הנידונה.

החכם האלמוני ייסד את עמדתו על דברי ר' מנחם רקנטי.⁶⁹ נציג אותם כלשונם במקור: 'וכתב החכם רבי עזרא ז"ל: שני ימים טובים של גלויות, היום האחרון בעבור כנסת ישראל שהיא בגלות. סימן לדבר: שאין עושין אותו בארץ ישראל'. מתוך דבריו של ר' עזרא מגירונה, הסובר כי יום טוב שני של גלויות רומז לכנסת ישראל הגולה,⁷⁰ דייק החכם הנזכר כי דווקא בארץ ישראל יש להתפלל תפילה של חול אולם בחוץ לארץ הכול מתפללים תפילה של יום טוב, אפילו בן ארץ ישראל שדעתו לחזור. רי"ק דחה את דברי החכם משני טעמים: האחד עקרוני – לא ניתן לסמוך על דברי ר' עזרא (על כך להלן);⁷¹ האחר מקרי – פרשנותו ההלכתית של אותו חכם לדברי

- 66 וכבר העיר על כך יוסף ברסלבסקי, לחקר ארצנו: עבר ושרידים, תל-אביב תשי"ד, עמ' 165–167.
- 67 ב'יום טוב שני של גלויות, א"ת (לעיל הערה 39), כג, עמ' קטז, הערה 1286, הוצע, ללא כל ראייה, כי 'החכם' דנן הוא המב"ט; ככל הנראה משום שדברי רי"ק על אודות 'החכם הנו' לעיל' פורשו כמתייחסים לבן-מחלוקתו של רי"ק הנוטל חלק בתשובות הסמוכות לתשובתנו (סימנים כב–כה). אולם אשכול התשובות הנזכר מכיל התכתבות בין המב"ט לבין רי"ק בעניין חיוב מעשרות בגידולי שביעית שגדלו בקרקע נוכרי, וברי כי תשובתנו נפרדת ממנו לחלוטין. נוסף על כך, בניגוד ל'חכם' דנן, אין למב"ט ולהכרעה הלכתית על פי קבלה ולא כלום (ראו למשל: הורוביץ, הערות [לעיל הערה 2]).
- 68 בשו"ת הרדב"ז (לעיל הערה 16), ד, עג (דף יז ע"ב), כתב: 'הילכך כיון שדעתו לחזור יתפלל י"ח במקומו [צ"ל: במקומו] וכן המנהג'.
- 69 מתשובתו של רי"ק משתמע כי החכם לא טרח לשאת ולתת בתלמוד ובספרות הרבנית הבתור-תלמודית.
- 70 על גלות השכינה בכתבי ר' עזרא ראה: ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, בייחוד עמ' 148–177, 198–213.
- 71 החל מן המאה החמש עשרה פחתה השפעת כתביו של ר' עזרא, בכלל כתביהם של מקובלים קדם-וזהריים אחרים, ראו: י' תשבי, 'המקובלים' ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גירונה, ציון ט (תש"ד), עמ' 185; הנ"ל, פירוש האגדות (לעיל הערה 62), עמ' ל. אולם קרוב לוודאי שאין זה הגורם שהביא לשלילת סמכותו ההלכתית של ר' עזרא על ידי רי"ק, שכן ר' מנחם רקנטי, ששימש כמקור הישיר שממנו שאב רי"ק, נחשב על ידו לבר-סמכא. ראו בב"י ובש"ע או"ח כד, ה; ולהלן הערה 96. נראה לי כי המתקפה הישירה על ר' עזרא שימשה לחידוד עמדתו העקרונית של רי"ק כנגד פסיקת הדייט; מתקפה שלא הייתה משיגה את מטרתה לז' כוונה כנגד רקנטי, אשר נתפס

ר' עזרא מוטעית, שכן גם אליבא דר' עזרא דינם של בני ארץ־ישראל שדעתם לחזור כשל יושבי ארץ־ישראל.

הטעם הראשון הוא החשוב לעניינינו, ויהיה עלינו להכריע בין שתי פרשנויות שניתן להעניק לו. לפי הפרשנות האחת, ה'מתודית', שלל רי"ק שלילה עקרונית הסתמכות הלכתית על טיעון קבלי, ורצונו לומר: לו גם היה ר' עזרא עצמו שוטח את הטיעון הקבלי וכותב מפורשות כי בשל גלות השכינה יש לבן ארץ־ישראל הנמצא בחו"ל (ודעתו לחזור) להתפלל תפילה של יום טוב, גם אז היה עלינו לדחות הוראה זו שכן לא ניתן לבסס פסיקה הלכתית על מצע תאוסופי. לפי הפרשנות השנייה, ה'פוליטית', לא ההסתמכות ההלכתית על הטיעון הקבלי התאורטי היא הפגם בפסיקתו (ההיפותטית) של ר' עזרא, אלא העובדה כי לא נמנה עם בעלי־התלמוד, וממילא אין בכוחו לחלוק עליהם. לשון אחר: ודאי הוא שרי"ק לא ראה בר' עזרא בר־סמכא הלכתי ועל כן הבחין אותו קטגורית מ'המפרשים והפוסקים'; השאלה הנשאלת היא אם, נוסף על כך, שלל רי"ק דרך עיקרון את ההסתמכות ההלכתית על הטיעון הקבלי התאורטי, אם לאו. מכיוון שרי"ק לא שטח בפנינו תאוריה סדורה בסוגיה זו, נשתדל לחלץ את התשובה בהסתמך על התנהלותו הפסיקתית בפועל.

עיון בדרכי הפסיקה של רי"ק יעלה כי יש להבחין, לשיטתו, בין שימוש בטיעון קבלי בהווה, הנתפס על ידו כבלתי לגיטימי, לבין הסתמכות לגיטימית על מקור קדמון, ששימוש כזה נמצא בו. מסקנה זו עולה מכך שבחיבוריו ההלכתיים של רי"ק אין זכר לשימוש בטיעון קבלי, וקרוב לוודאי שמתודה זו נשללה על ידו דרך עיקרון (לדו כלל עלתה בדעתו כאופציה ממשית),⁷² שכן, כאמור לעיל, נמנה רי"ק על נושאי

בעניו, ככל הנראה, כבעל־ההלכה.

72 וכפי שכבר העיר נכוחה ורבלובסקי, רי"ק (לעיל הערה 1), עמ' 147–148. עם זאת, הנמקות קבילות להלכה והכרעות במחלוקות הלכתיות על דרך הסוד פרושות לכל אורך ה'מגיד מישרים' (להלן: מ"מ). נסתפק כאן בדוגמה אחת, בלתי שכיחה, הנוגעת למקרה קונקרטי אשר בא, כך מסתבר, לפני בית דינו של רי"ק: 'עוד אמר לי שאזהר מלקבל הגירות שהיא מתגיירת מאהבת איש שהיה אמר הרמב"ם (משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יג, יד–יח) שאין מקבלים אותם [...]. ועוד נדפס מסאבא היא ובתה ולא ישתרשו בישראל לעולם' (מ"מ, דף קנח ע"ב). כאן, שלא כמו במקרים אחרים, צורף הנימוק הקבלי־אונטולוגי לנימוקים ההלכתיים (שרק אחד מהם צוטט על ידי) ולא הועמד בפני עצמו. אולם דא עקא, גם הנימוק ההלכתי לא יצא מגדר דברי נביאות, שכן לא תוכן פסיקת הרמב"ם הוא שנתחדש לרי"ק במהלך ההתגלות אלא כוונתה הנסתרת של הגירות. כפי שיתבאר להלן, אין ספק שרי"ק לא ראה בגילויים והנמקות מעין אלה גורם קביל שניתן לצרפו אל תחשיב הפסיקה, אולם עדיין לא ניתן לשלול אפשרות שלפיה הושפע מהם במידה כלשהי, במודע או שלא במודע.

דגלה של המדיניות הקסטייליאנית, אשר העניקה משקל להלכות המשוקעות במקורות קבליים סמכותיים, אך בשום פנים לא הכירה בתקפותו של טיעון הלכתי המבוסס על יסוד קבלי מופשט; לא לשם מילוי חלל הלכתי, ועל אחת כמה וכמה לא כחלק ממשא ומתן בגופי הלכות כמעשהו של החכם האנונימי.

מאידך גיסא, מובן כי רי"ק לא שלל את ההישענות על מקור סמכותי העושה שימוש בטיעון קבלי. מסקנה זו תעלה בפשטות מהשימוש ההלכתי שעשה רי"ק בחיבורים קבליים קלסיים – דוגמת ספר הזוהר ו'ספר הקנה' – שחלק ניכר מן ההוראות המשוקעות בהם מושתתת במפורש על מצע תאוסופי. בקצרה: אליבא דרי"ק, פסיקת הלכה לגיטימית תלויה בסמכותו של הטקסט – כלומר בסמכותו ההלכתית, שלחיבורים קבליים כספר הזוהר ו'ספר הקנה' מוקנית אוטומטית מכוח ייחוסם – ולא בטיב הטיעונים המוצגים בו.⁷³

אפשר כי רי"ק לא ראה בשימוש הלכתי בטיעון קבלי מופשט מתודה שניתן לבעל הלכה לעשות בה שימוש בדורות אחרונים אלו, מפני ששימוש שכזה נתפס בעיניו כרלוונטי אך ורק לחכמים קדמונים שדעתם רחבה, זאת בהמשך לתפיסתו ההיסטוריוסופית על אודות הפער הקטגורי שבין ראשונים לאחרונים, אשר כוננה, כפי הנראה, גם את עמדתו ביחס לפסיקה על פי חלום או גילוי, כדלהלן. אולם מנגד לא מן הנמנע כי רי"ק שלל מעיקרא את השימוש ההלכתי בטיעון קבלי מופשט, גם לגבי אותם חכמים קדמונים, ובמקרים שבהם מצויה, לכאורה, מתודה זו בכתביהם לא ראה אלא הנמקה קבלית לפסיקת הלכה המושתתת בעיקרה על יסודות של פשט.

כך או אחרת, נמצא כי המניע לדחיית סמכותו ההלכתית של ר' עזרא מגירונה על ידי רי"ק הנו 'פוליטי' ולא 'מתודי': רי"ק שלל את תוקף פסיקתו (ההיפותטית) של ר' עזרא בשל היותו מקובל שלא נמנה עם בעלי התלמוד, ולא בשל הביסוס הסמלי שלה; למעשה, אליבא דרי"ק, אין בכוחו של ר' עזרא לחלוק על עמדת 'המפרשים והפוסקים', בין מטעמים של פשט ובין מטעמים שבסוד. על פי האמור – אם יותר לי להשתעשע, לצורך הדיון, באפשרות היפותטית לחלוטין – לו היה מונח לפני רי"ק קטע זוהרי, או לחלופין חיבור המיוחס לאחד מן הגאונים או הפוסקים הראשונים, שמפורש בו כי בשל גלות השכינה יש לבן ארץ-ישראל הנמצא בחו"ל, ודעתו לחזור, להתפלל תפילה של יום טוב, לא היה נמנע רי"ק מלהציג עמדה זו כעמדה קבילה, ועל כל פנים לא היה דוחה אותה מעיקרא; שכן הגורם המכונן את תוקפה ההלכתי של כל

73 כוונתי כמובן לקטגוריה ראשונית של לגיטימיות, ללא קשר הכרחי ל'נכונות' או ל'אמתות' הפסיקה הקונקרטיית.

פסיקה – גם זו המבוססת על יסודות תאוסופיים – היא סמכותו ההלכתית של מחבר הטקסט שבו היא מופיעה.

עתה ניתן יהיה להבין את השוני שבין התייחסותו של ר"ק אל התשובה המיוחסת לר' יוסף ג'יקטיליה לבין התייחסותו אל פסיקתו (ההיפותטית) של ר' עזרא מגירונה – שני מקורות קבליים 'בתר זוהריים', שלכל אחד מהם העניק ר"ק מעמד הלכתי שונה בתכלית. על פי האמור ברור למדי כי ג'יקטיליה נתפס על ידי ר"ק כבעל הלכה, שאם לא כן לא היה מונה אותו בין שיטות הפוסקים בנוגע לזמן ברכת הלבנה, וודאי שלא היה מכריע כמותו בש"ע (וזאת בדומה לסמכות ההלכתית שניתנה לספר הזוהר – באשר הוא מדרש חז"ל). השאלה הנשאלת היא מה הביא את ר"ק להוציא את ג'יקטיליה מגדר מקובל בעלמא. סביר להניח כי שני גורמים הביאוהו לכך: ראשית, כתביו בעלי האופי ההלכתי;⁷⁴ ושנית, הפורמט הספרותי של דבריו הנידונים כאן – 'שאלות ותשובות' – אשר תרם ליצירת דימוי של מורה הוראה.

נסכם. 'פסיקתו' של החכם האנונימי דחוויה, אליבא דר"ק, מפני שאין לה מקור בטקסט בעל סמכות הלכתית; על אחת כמה וכמה בנידון דגן, שבו נקט החכם שיטה החורגת חריגה רבתי מן האמור בחיבורי הפוסקים: בניגוד לשיטת התשובה המיוחסת לג'יקטיליה, שאיננה סותרת את דעות הפוסקים (הגם שהיא חולקת עליהן), עמדתו (ההיפותטית) של ר' עזרא סותרת אותן לחלוטין. ואמנם הגם שר"ק כינה את האישיות האלמונית בתואר 'חכם', ברור למדי כי אין מדובר באיש הלכה מובהק, שהרי נוסף על התקלות הנזכרות שאירעו על ידו, עוד הורה, בניגוד לכל היגיון הלכתי, להתפלל תפילה של יום טוב ובה בעת התיר עשיית מלאכה! ואכן בסוף התשובה הביע ר"ק את הערכתו ללמדנותו של אותו חכם: 'והחכם המתיר [עשיית מלאכה] בצניעא ואוסר להתפלל בצניעא כבני מקומן, לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש, וזה דבר פשוט ויותר לרואי השמש (קה' ז 11)'. אם כן, ככל הנראה מדובר במקובל אשר זכה לתואר 'חכם' בשל מעמדו בין המעמיקים בסודות התורה, אף שהיכרותו עם מקורות ההלכה ודרכי פסיקתה לא הייתה אינטימית ביותר.⁷⁵ מדברי ר"ק הללו, וכן מדברי חבריו שנזכרו

74 לא ידוע על עיסוק של ר"ג'יקטיליה בפסיקת הלכה, אולם ידוע לנו כי חיבר את 'כללי המצוות' (ובו ליבן מושגים וגדרים הלכתיים. ראו: הנ"ל, כללי המצוות, מהדורת ב"א חפק, צפת תשנ"ב) ואת 'תורת חכם' (ככל הנראה מעין מבוא לתולדות חכמי התלמוד, שלא הגיע לידינו). כמו כן מזכיר ג'יקטיליה חיבור נוסף העוסק בפרטי המצוות, אשר ספק אם כתיבתו יצאה אל הפועל. ראו: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, 'הקר (עורך), תל-אביב תשל"ו, עמ' 121–128.

75 ניתן להעיר כי על אף ההשפעה המתודית שהשפיע, לדעתי, בעל הקנה על המקובל האנונימי, ניתן להצביע על שוני מהותי ביניהם: בניגוד לבעל הקנה, אשר תמך יתדותיו בשיטות ההלכה

לעיל, נלמד כי הוראת התואר 'חכם' בלשון אותו הדור (בדומה לשימוש רווח בדורות קודמים) לא כוונה בהכרח לבעל תלמוד מובהק, אלא לאדם שעיסוקו ב'חכמה' – תהיה זו הלכה או קבלה, וייתכן שאף מוסר או דרוש – וכפי הנראה אף למי שהוכתר בחסידות מופלגת; הגם שלא לחלוטין ברור אם השימוש בתואר הנזכר על משמעויותיו החוץ-הלכתיות בטקסטים הנדונים לעיל נבע מהרחבה כנה של הגדרת ה'חכמה', או שמא מדובר במחווה פוליטית, אולי אף מבע של הערכה, כלפי אדם שקנה לעצמו מעמד ציבורי כלשהו או למצער הוציא עצמו במובהק מכלל הדיוט, מכוח הישגיו האינטלקטואליים או הדתיים.

ג. שני ביטויים לתסיסה אנטי ממסדית בצפת

הנחנו לעיל כי היעדרה של פסיקה ברורה בסוגית בן ארץ-ישראל הנמצא בחוץ לארץ, וכן השפעת 'ספר הקנה' וחוסר מומחיות הלכתית, הכשירו את הקרקע לצמיחת עמדתו הבלתי קונבנציונלית של המקובל האלמוני. אולם יתר על כן יש לראות בעמדתו ביטוי נוסף לתסיסה החברתית-תרבותית שבעבעה בארץ-ישראל במאה השש עשרה, שצפת הייתה לה מרכז. מלשון השאלה והתשובה עולה כי שלושת האישים המעורבים – המקובל האנונימי, השואל והמשיב – התגוררו בארץ-ישראל.⁷⁶ כיוון שהאקלים הרוחני ששרר בצפת ובייחוד הפעילות הקבלית הנמרצת שנתייחדה בה מסוגלים היו – יותר מכל מקום אחר באותה העת – להופעתה של 'פסיקה קבלית' מעין זו, מותר להניח כי המקובל האנונימי והשואל נמנו גם הם עם יושבי צפת.⁷⁷ אמנם, לכאורה ניתן היה

המצויות בספרות הפוסקים (ראו: פלאי, דרכי פסיקת ההלכה [לעיל הערה 40]; הנ"ל, ה'קנה' וה'פליאה': פשוט וסוד בהלכה, תרביץ עז [תשס"ח], עמ' 271–293), חרג המקובל דנן מכל שיטה הלכתית ידועה.

76 מתוכן השאלה (המשוקע בתשובה) ברור כי מרכז הכובד מצוי בארץ-ישראל, שכן התייחסויותיהם של השואל ושל המקובל האנונימי כווננו ליוצא ממנה שדעתו לחזור אליה. כך עולה גם מהודותו של שואל השאלה עם יושבי ארץ-ישראל בהמשך: 'וטעם למה העולים לרגל מתפללים בפרהסיא כבני חוצה לארץ ואין מוחין'. מלשוננו של ר"ק בהמשך התשובה על אודות העולים לרגל ומנהגיהם משתמע כי גם הוא ישב בארץ-ישראל; וכך גם עולה מלשוננו: 'עולים לשלש רגלים מח"ל לארץ'. הארץ סתם.

77 השאלה מכילה סעיף הנוגע לתפלת העולים לרגל אולם אין להסיק ממנו בוודאות על מקום ישיבתו המדויק של השואל (ושל המקובל האנונימי). מנהג העלייה לרגל לירושלים ולסביבותיה נפוץ היה במאה השש עשרה (ראו למשל: 'בן-צבי, ארץ-ישראל ויישובה: בימי השלטון העותמאני, ירושלים תשט"ו, עמ' 163–164; א' כהן, יהודי ירושלים במאה השש-עשרה: לפי תעודות תורכיות של בית-הדין השרעי, ירושלים תשל"ו, עמ' 24–27; הנ"ל, יהודים בשלטון האסלאם:

להסביר את היווצרות 'פסיקתו' של המקובל דגן ביתר קלות אילו הנהגו כי התגורר בקהילה שפעל בה ממסד רבני חלש יחסית. מצב עניינים זה הולם את המציאות בירושלים⁷⁸ לאורך חלקים ניכרים מן המאה השש עשרה יותר מאשר את זו של צפת בעת שישב בה ר"ק.⁷⁹ עם זאת, כפי שראינו, עצמתו של הממסד הצפתי לא מנעה צמיחת עמדה עצמאית כמו זו של ר' יוסף אשכנזי והוראתה, כפי שלא הרתיעה את הגוהים אחריו בראשונה, ועל כן – חרף השוני המהותי בין שני המקרים – אין סיבה להניח כי היה בכוחה למנוע הופעת עמדה כמו זו של המקובל האנונימי, בייחוד אם נשער, כמסתבר, כי הביע את עמדתו באופן פרטי.⁸⁰

קהילת ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 115–122), אולם רבים פקדו את האתרים והקברים הגלייליים כחלק מעלייתם לרגל, ולא עוד אלא שלמן המאה החמש עשרה הפכה העלייה לירושלים טפלה לזיאה שבגליל וברמה. ראו: מ' בניהו, 'הנהגות מקובלי צפת במירון', ספונות ו (תשכ"ב), עמ' יא–כ; א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל: 1099–1517', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, בייחוד עמ' 217–272. ואמנם בניהו, יו"ט שני (לעיל הערה 39), עמ' קיא, כתב בפשטות שכוונת ר"ק בתשובה זו לעלייה צפתה לזיאה, ונראים דבריו.

78 ועל אחת כמה וכמה את המציאות בקהילות חשובות פחות דוגמת עזה ושכם. בהקשר זה נציין כי עוד בעת שישב ר' לוי בן חביב בירושלים (לכל המאוחר בשנות הארבעים של המאה השש עשרה) החלה בה פעילות נמרצת של מקובלים שלא חששו לדרוש ברבים ולשנות את נוסח ברכת 'ברוך שאמר' בהתאם לסודותיהם, ראו: שאלות ותשובות מהרלב"ח, למברג 1865, סימנים עד–עה. וראו גם: שם, סימן ח.

79 על מצבה החומרי הקשה של ירושלים, בייחוד במחצית השנייה של המאה השש עשרה, שהביא להגירה מסיבית ממנה ולשקיעתה הרוחנית, ראו: בן-צבי, ארץ-ישראל (לעיל הערה 77), עמ' 159–161; כהן, יהודי ירושלים (לעיל הערה 77), בייחוד עמ' 15–31; הנ"ל, יהודים בשלטון האסלאם (לעיל הערה 77), עמ' 17–42 (אף שלא נעדרו ממנה יהודים בעלי אמצעים, ראו: כהן, שם, עמ' 153–235); א' דוד, 'לתולדות הקהילה האשכנזית בירושלים במאה ה'ט"ז', ח"ז הירשברג (עורך), ותיקין: מחקרים בתולדות היישוב לזכרו של ר' יוסף יצחק ריבלין, רמת-גן תשל"ה, עמ' 31–32; הנ"ל, 'שתי איגרות ארץ-ישראליות מן המאה השש-עשרה', שלם ג (תשמ"א), עמ' 327–329; הנ"ל, 'עלייה והתיישבות (לעיל הערה 38), עמ' 148–150. וראו: י' הקר, "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ": ניתוח היסטורי-הלכתי וחברתי של תשלום מס הג'זייה על-ידי חכמים בארץ-ישראל במאה השש-עשרה', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 90–96, הסובר כי מסוף שנות השישים של המאה השש עשרה החלה הגירה שלילית מצפת, בין השאר לכיוון ירושלים; אולם אין בכך כדי להעלות או להוריד לעניינינו שכן חזוקן, השפעתו ובכורתו של הממסד הרבני בצפת לא נתמעטו.

80 ואמנם שימוש במתודות 'פסיקה' הקרובה לזו של ה'חכם' דגן נמסרה גם בשם האר"י (ראו: ר' שמואל ויטל, שער הכוונות, א, ירושלים תשמ"ח, דף שלח ע"ב–שלט ע"א; הנ"ל, שער המצוות, ירושלים תשמ"ח, דף ז ע"א–ע"ב), אולם דיון בסוגיה זו יחרוג מגבולות המאמר הנוכחי. דומה

אולם אף שאת שני המקרים יש, לדעתי, לראות כביטוי לחירות האינטלקטואלית היתרה – כך בעיני שכבת ההנהגה הרבנית – שנטלו לעצמם אישים צפתיים שמחוק לממסד, יש להבחין ביניהם הבחן היטב: הפולמוס הראשון התנהל תוך שימוש במתודות דיון הלכתיות שלא חרגו מן המקובל, ואילו בעמדתו של המקובל האנונימי מצוי ערעור (מודע או בלתי מודע) על אושיות המשא ומתן ההלכתי הרבני. שוני מהותי זה מוצא את ביטויו גם בהיקפן של המחלוקות: בפולמוס התרומות והמעשרות הביאה חוות דעת הלכתית עצמאית להשלכות חברתיות מרחיקות לכת והולידה דיון רב משתתפים שהותיר חותם לא מבוטל בחיבוריהם של חכמי הדור, ואילו עמדתו של המקובל האנונימי נותרה עמדת יחיד חריגה שאיננה משקפת את התנהלותם של רוב רובי המקובלים בני הזמן והמקום. על כן אין מן התמה כי תשובתו של רי"ק נותרה כגל-עד בודד לניסיון נפל נדיר מסוגו בארץ-ישראל במאה השש עשרה.

ד. הלכה והתגלות

המדיניות ההלכתית שנקטה על ידי רי"ק בתשובתו ולאורך הב"י והש"ע תוכל לשמש לנו בסיס לדיון בעמדתו כלפי תוקפן של ההוראות ההלכתיות הפזורות לאורך יומן

כי את המקרים הנזכרים – בייחוד את הפולמוס על אודות הפרשת תרומות ומעשרות – יש לבחון על רקע הפוטנציאל החתרני-בדלני (שפעמים התממש), אשר אפיין 'חבורות' שונות שהתגבשו בקהילות ספרד ומאוחר יותר בקהילות המגורשים. ראו: י"ט עסיס, 'עזרה הדדית וסעד בקהילות ישראל בספרד', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 259–279; י' בן נאה, יהודים בממלכת הסולטנים: החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאה השבע עשרה, ירושלים תשס"ז, עמ' 207–219. תופעה שונה מן הפן החברתי-תרבותי, אם כי לא נעדרת קווי דמיון פוליטיים, ניתן למצוא בעימותים – המעטים באופן יחסי – שהתעוררו בין הממסד הרבני בצפת להנהגת הקהל הסקולרית. ראו למשל: מ' בניהו, 'הסכמת צפת לפיטור תלמידי-הכמים ממסיים ונסינו של ר' יהודה אבירלין לבטלה', ספונות ז (תשכ"ג), עמ' קג–קיו; הקר, שם. מן העניין לציון כי גם הציבור הרחב לא תמיד ציית – או על כל פנים, לא תמיד מיהר לציית – להחלטות בית הדין הצפתי 'הגדול', ראו למשל: שו"ת אבקת רוכל (לעיל הערה 63), סימן יט; בניהו, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' ל–לא. נדגיש כי גם אם נשער שהמקובל האנונימי נמנה עם יושבי ירושלים דומה כי יש בתשובה כדי להורות על נדירותה של התופעה בצפת, ממה נפשך: אם נניח כי ישב בצפת הרי שמדובר במקרה יוצא מן הכלל המלמד על הכלל; על אחת כמה וכמה אם לא נניח כך, כי אז כמעט ולא יוותרו בידינו עדויות למקרים דומים שאירעו בצפת. נעיר כי בהפניית השאלה לרי"ק אין משום חיוק ניכר לאופציה הצפתית שכן נהוג היה לבקש חוות דעת הלכתיות גם מחכמים בקהילות שכנות ואף רחוקות.

הגילויים שלו – 'מגיד מישרים' (מ"מ).⁸¹ אמנם ההבטחות הנשנות במ"מ, שחיבוריו ההלכתיים של רי"ק יפוצו בישראל ותיקבע הלכה פסוקה על ידם,⁸² הותירו את חותמן בהקדמה לש"ע – שם הצהיר המחבר בחגיגות: 'זמובטח אני בחסד עליון כי על ידי ספר זה תמלא הארץ דעה את ה' – אולם רישומם של הגילויים נפקד מגוף החיבור פנימה. מסקנה זו עולה מן הניגודים והסתירות שבין כמה מה'פסיקות' שבמ"מ להכרעות שבב"י ובש"ע,⁸³ המורים לדעתי ללא ספק, כפי שכבר טען ורבלובסקי, כי

81 על המ"מ ראו: ורבלובסקי, רי"ק (לעיל הערה 1), בייחוד עמ' 16–49; בניהו, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' שצא–תיב; וראו גם: טשרנוביץ, תולדות (לעיל הערה 56), עמ' 8, והערה 12. על ההלכה במ"מ ראו: טשרנוביץ, שם, עמ' 20–24; ורבלובסקי, שם, עמ' 167–184; חלמיש, הקבלה (לעיל הערה 44), עמ' 165–166; י"ל קלירס, 'עניני הלכה שבספר "מגיד מישרים" למרן הבית יוסף (א)', צפונות, ח (תש"ג) להלן, קלירקס, ענייני הלכה א), עמ' כג–לא; הנ"ל, ענייני הלכה ב (לעיל הערה 56).

82 ראו למשל: מ"מ, דף סא ע"א, ד"ה: אור; עב ע"א, ד"ה: שנת; עה ע"ב; קה ע"ב, ד"ה: ה' עמך; קמה ע"א, ד"ה: אור.

83 ורבלובסקי (שם, עמ' 180), כתב כי עמדת המ"מ בעניין חיוב תענית חלום ביום טוב ראשון של ראש השנה (ראו להלן בהערה זו) היא הסתירה המשמעותית היחידה שבין ההלכה שב'מגיד מישרים' לבין זו שבחיבוריו ההלכתיים. ובדומה לזה גם בהמשך דבריו (שם, עמ' 182): 'ניתן לסכם, שלבד מחריג אחד או שניים ההלכה שב'מגיד מישרים' זהה לזו שב'בית יוסף' וב'שלחן ערוך'. ורבלובסקי צודק בכתבו שלא את כל הסתירות, המלאות והחלקיות, שבין המ"מ לב"י ולש"ע ניתן לקטלג כ'סתירות משמעותיות', אולם מאידך גיסא ישנם ניגודים וסתירות נוספים שקשה יהיה להלמם אף בדוחק, ועל כן הפריז, לדעתי, בקביעותיו הנחרצות. מלבד הדיון הנוגע לאכילת בשר ויין בעשרת ימי תשובה, שישובץ להלן בגוף העבודה, אמנה כאן כמה מקרים של אי התאמה בין המ"מ לב"י ולש"ע, ואם כבר נידונו על ידי אחרים אציין לכך בסוגריים: (1) במ"מ, דף עו ע"א, נזכר קידוש בסעודה שלישית, אולם בב"י או"ח רצא, ד, כתב שאין מוחזין ביד המקדש, ובש"ע פסק שאין צריך לקדש (וראו גם: כסף משנה, הלכות שבת ל, ט, שגם לשיטת הרמב"ם אין צורך בקידוש בסעודה שלישית; ובבדק הבית, שם); (2) במ"מ, דף צא ע"א–ע"ב, כתב שדי בכזית תבשיל לסעודה שלישית, אולם בב"י או"ח רצא, ה, הביא כמה דעות בסוג המזון, ובש"ע שם הכריע שהעיקר בפת. וכן שם סעיף א, שיש לאכול כביצה (וראו: קלירס, ענייני הלכה ב [לעיל הערה 56], עמ' ל, סעיף כא, שלא עמד על כך); (3) במ"מ, דף קיב ע"א, הורה שלא לדלג בתפילה, אולם בב"י ובש"ע או"ח נב, פירט את דיני הדילוג (וראו: קלירס, שם, עמ' כו, סעיף ה; חלמיש, שם, עמ' 165); (4) במ"מ, דף קכב ע"א, הורה לרי"ק שלא לשתות יין בימי החול שבתשעת הימים לבד מכוס של ברכת המזון. אולם בב"י ובש"ע או"ח תקנא, ט–י, לא הכריע בין שלוש הומנים שנהגו בהם איסור אכילת בשר ושתית יין (החל מ"י בתמוז, מא' באב, או בשבוע שחל בו ט' באב. בב"י, שם, ט[ב], הובאה גם דעת המגיד משנה [ה, ו] לאסור אך ורק בערב ט' באב). נוסף על כך, הותר לרי"ק (מ"מ, שם) לשתות בשבתות יותר מבימות החול, אולם בב"י ובש"ע לא נזכר מזה דבר; (5) במ"מ, דף קנ ע"ב (ד"ה: והא), הוזהר רי"ק להתענות תענית חלום ובראש השנה וכן לצום מאז והלאה בכל יום ראשון של ראש השנה (החלום – שהוא מן החלומות

רי"ק לא העניק לגילויים מעמד הלכתי מיוחס ושלל מהם כל תוקף מחייב.⁸⁴ לפיכך נראה כי עמדתם של כמה מן הפוסקים שראו בהוראות שבמ"מ הלכה פסוקה לרבים⁸⁵ איננה עולה בקנה אחד עם עמדתו של רי"ק עצמו. על פי האמור ברור כי גם אותן הוראות שבמ"מ התואמות את פסיקותיו של רי"ק⁸⁶ אינן יכולות לשמש אינדיקציה לסמכות הלכתית שהוענקה להן על ידו; אף כי מטבע הדברים לא ניתן לשלול לחלוטין קיומם של מקרים שבהם הושפע מהן רי"ק במידה כלשהי, במודע או שלא במודע.⁸⁷ בדברים שלהלן אבקש לעמוד על כמה גורמים שבגינם, לדעתי, שלל רי"ק את תוקפם ההלכתי של הגילויים הללו.

א. הגורם הפורמלי. כאמור לעיל, המשיך רי"ק את המסורת הקסטיליאנית, אשר העניקה תוקף הלכתי להלכות המשוקעות במקורות קבליים סמכותיים. ברור כי הישענות על מקורות סמכות 'אובייקטיביים' מעין אלה איננה הולמת הסתמכות הלכתית על התגלות אישית, שאמנם נפוצה הייתה – בייחוד בדמותו של חלום, יזום

המצריכים תענית [ראו: ב"י וש"ע, אר"ח רפת, ה] – הובא שם, דף קמט ע"ב – קנ ע"א). אולם בש"ע אר"ח תקצו, ג, פסק שהמתענה תענית חלום ביום א' דראש השנה יתענה מאז והלאה בשני הימים. גם בב"י הביא עמדה זו בלבד (וראו: קלירס, שם, עמ' לא–לב, סעיף ל); (6) במ"מ, דף קנא ע"א (ד"ה: אור). נקבע כי גם קרן העשויה מקשה אחת כשרה לישופר, אולם בש"ע אר"ח תקפו, א, פסק שכל קרן שאין לה זכרות פסולה. מקרים נוספים ראו להלן בערה 93. נעיר כי הגילויים שכלולים בהם הוראות הלכתיות אינם נושאים תאריכים (או נושאים תאריכים חסרים), אולם גם אם נניח, לצורך הדיון, שהם מאוחרים לחיבור הב"י והש"ע, הרי שהטוען כי רי"ק התחשב בהם, עליו הראיה.

84 ורבובסקי, שם, עמ' 180. לדברים חתוכים פחות ראו: חלמיש, שם, עמ' 165–166; בניהו, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' קמ, תא (והשוו לדברי אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הרא"ה קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 132–133). וראו: ורבובסקי, שם, עמ' 177–178; קלירס, שם, עמ' כח, סעיף יג; חלמיש, שם, עמ' 164–165, שהציעו כי רי"ק שילש את דבריו בנוגע לאיסור עניית אמן בין גאולה לתפילה בהשפעת הנאמר לו בהתגלות. ייתכן כדבריהם ואכן בשל כך הדגיש רי"ק את העניין, אולם מכל מקום אין ספק כי ההכרעה עצמה נשענה על האמור ב'ספר יוחסין' בשם הזוהר, כפי שכבר הציע כ"ץ, הלכה וקבלה (לעיל הערה 44), עמ' 62 הערה 45.

85 ראו: קלירס, ענייני הלכה א (לעיל הערה 81), עמ' כו, והערה 28; שם, עמ' כז–כח; הנ"ל, ענייני הלכה ב (לעיל הערה 56), עמ' לא, סעיף כט; וכן לאורך שני המאמרים.

86 ראו המקרים שציין להם יהודה לייב קלירס, ענייני הלכה ב (לעיל הערה 56), עמ' כו, סעיף ז; עמ' כו–כז, סעיף ה; עמ' ל, סעיפים כד–כו; עמ' ל–לא, סעיף כו. לאלו יש להוסיף למשל את הקביעה כי מצווה מן המובחר בשופר של כבש ובכפוף, אולם גם בשל עזים כשר (מ"מ, דף קנא ע"א, ד"ה: אור) וכן פסק בש"ע אר"ח תקפו, א.

87 אולם לא כבסיס לקביעת גופי ההלכות עצמם. ראו לעיל הערות 72, 84.

או בלתי יזום – בהיקף לא נרחב באשכנז ובצרפת בימי הביניים,⁸⁸ אולם רחוקה הייתה מלהתקבל על לבו של בעל הלכה ספרדי כרי"ק.⁸⁹

בהקשר זה ברצוני להאיר נקודה נוספת – מתודית-פוליטית – שאיננה נוגעת ישירות לשלילת הסתמכותו ההלכתית של רי"ק על הגילוי, אלא להימנעותו מפרסום תכני הגילויים;⁹⁰ דומני כי הימנעות זו נבעה, בין השאר, מחשש לחשיפת מרכיביהם ההלכתיים של הגילויים. המעיין התמים ביומנו של רי"ק יכול להסיק כי הלה ביסס כמה מן הפסיקות המצויות בחיבוריו ההלכתיים ושניתנו בבית דינו על הוראות שבאו לו בהתגלות, או על הנימוקים הקבליים שהוענקו שם להוראות הללו. פרשנות זו, בייחוד בצפת באותה העת, על אקלימה הרוחני המיוחד ומעמדו של רי"ק בה כמופת לכל פוסק, עלולה הייתה להצמיח, או לחזק, תפיסה הרואה במקורות השראה גילויים ובטיעונים שעל דרך הסוד בסיס לגיטימי להכרעת הלכה; תפיסה העומדת בניגוד חריף למסורת הפסיקה שבה החזיק רי"ק. דומה אפוא כי יש למצוא בהימנעותו של רי"ק מפרסום יומן גילוייו ביטוי נוסף להסתייגותו מכל מגמה שהיה בה, לדידו, כדי לחבל – ותכנית או מתודית – בתקינותו של מוסד פסיקת ההלכה.

ב. הגורם האונטולוגי-פסיכולוגי. אין ספק כי רי"ק ראה בגילוייו גילויים אותנטיים של ישויות עליונות שמקורן טהור.⁹¹ עם זאת מסתבר כי עלו בלבו ספקות

88 ראו: א"א אורבך, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 41–42; א"י השיל, 'על הרוח הקודש בימי הבינים (עד זמנו של הרמב"ם)', בתוך: ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס למלאת לו שבעים שנה, חלק עברי, ניו יורק תשי"ז, עמ' קעה-רה; ר' מרגליות, 'פתיחה/שאלות ותשובות מן השמים: לרבינו יעקב ממרויש מבעלי התוספות, ירושלים תשי"ז, עמ' ג-כד; י"מ תא-שמע, 'שאלות ותשובות מן השמים: הקובץ ותוספותיו', תרביץ נו (תשמ"ח), בייחוד עמ' 61–62; ורבלובסקי, רי"ק (לעיל הערה 1), עמ' 53–55.

89 לא מצאתי הסתמכות על חלום אישי בחיבוריהם של חכמים ספרדים עד למאה השש עשרה ועד בכלל, מלבד שו"ת הרדב"ז (לעיל הערה 16), ו, ב אלפים רפו (דף לו ע"ב). נוסף על כך כדאי להזכיר כי רדב"ז עשה שימוש בתשובותיו של ר' יעקב ממרוויג, שנדפסו לראשונה בקובץ השו"ת שלו. ראו: מרגליות, שם, עמ' כב, כג; תא-שמע, שם, עמ' 62. בעניין זה יש לציין גם לר' שמעון בן צמח דוראן, שחשש לחלומו אולם החמיר על פיו לעצמו בלבד. ראו: ספר התשב"ק, למברג תרנ"א, ב, קנט (דף כו ע"א).

90 ראו: ורבלובסקי, רי"ק (לעיל הערה 1), עמ' 47; בניהו, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' שצו-ת. ראו גם להלן הערה 97. הימנעות זו עולה גם מן המקומות שבהם נאמר לרי"ק לדרוש את חידושו בפני הקהל הרחב (ראו: מ"מ, דף קו ע"ב – קו ע"א [ד"ה: אה"כ]; שם [ד"ה: עוד למדני]; דף קיג ע"א [ד"ה: ואחר כך]; דף קנט ע"ב [ד"ה: ראה]; דף קסג ע"א [ד"ה: אחר]; או ליחידים (ראו: מ"מ, דף כד ע"א, שם נאמר לו לשלוח את תוכן הגילוי לר"ש אלקבץ); ומכלל הן אתה שומע לאו. במ"מ ניתן להבחין ביותר מישות מתגלה אחת, ראו: אידל, רי"ק (לעיל הערה 1), בייחוד עמ' 9–21.

בנוגע למידת דיוקם של כמה מן הגילויים,⁹² ורגליים לדבר כי בכמה מקרים הכיר בכך שכולות בהם השתקפויות משל תודעת עצמו.⁹³ אם נכונה השערת סביר יהיה להניח

92 באחת מן ההתגלויות הרצה הכוח המתגלה, פעמיים (מ"מ, דף צה ע"א – ע"ב, ד"ה: ומהכא), על סודותיהם של כמה פרטים מהלכות שחיטה והסיק את ההלכות שניתן היה לצפות שישתלשלו מהם, אולם תוך כדי דיבור שינה טעמו והצביע על הפסיקה הנכונה וסודותיה האמתיים (והשוו: ב"ו ש"ע, יו"ד כ, א). זהו מקרה בלתי שכיח, אולם סביר להניח כי גם אם אכן היה זה מקרה יחיד די היה בו לפתח חשדנות כלפי אופיים הטנטטיבי של הגילויים. במקרים אחרים טען הכוח המתגלה כי גמגמו וטעויותיו נגרמים בסיבת חטאיו, ובייחוד הרהוריו, של ר"ק, ראו: ורבלובסקי, שם, עמ' 245–246. על פי האמור נראה כי חשדנותו של ר"ק כלפי הגילויים קרובה לזו שפיתחו מקובלים לוריאניים כלפי גילויי מגידים ומגידו של ר"ק בכללם. ראו: שם, עמ' 27–28; בניהו, שם, עמ' שצג–שצד; פיינ, התגלות (לעיל הערה 1), בייחוד עמ' 143–145, 153–154. החשש הנזכר נגע להתקשרויות רוחניות נוספות, כמו אלו שעם נשמות צדיקים, ראו: J. Garb, 'The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah', *JQR* 98 (2008), pp. 216–218

93 ראו: מ"מ, דף קמד ע"א, ד"ה: אז, שם נזכרת הערתו של ר' שלמה אלבק, שהיה נוכח בעת ההתגלות, כי פסוק שנוצר במהלכה צוטט באופן בלתי מדויק. הכוח המתגלה השיב כי תוכן ההתגלות תלוי בדמיונו של ר"ק, כפי שמצינו בנביאים, אולם מכל מקום הפירוש שהציע לפסוק אמתי (וראו: ורבלובסקי, שם, עמ' 246–247). ואמנם בכמה מקומות הצהיר ר"ק כי העניין שנמסר לו בהתגלות 'לא נמצא בדברי שום מפרש וגם לא שמעתי מעולם' (מ"מ, דף ק ע"א, ד"ה: עוד למדני; וכעין זה שם, קיג ע"א, ד"ה: ואחר כך). על פי האמור ייתכן לפרש את הדברים כאמירה אפולוגטית נגד החושדים במקורם ובאמינותם של הגילויים (ובכללם ר"ק עצמו). את החשד הנזכר ניתן להבין גם בהקשרו של התנאי שהתנה הכוח המתגלה, ולפיו יתיר לר"ק כל ספקותיו אם ירהר בהם עובר להתגלות (ככל הנראה קודם שיחל בגרסת המשניות. ראו: שם, קנו ע"ב. יש להבחין בין תנאי זה לבין הבטחתו כי בזכות דבקו של ר"ק בתורה יתיר לו ספקותיו, ראו: שם, קנט ע"ב, ד"ה: ראה). יתכן אפוא כי דרישה זו חיזקה את חשדנותו של ר"ק בנוגע לטיב היחס שבין הגילויים להרהורי לבו. ואמנם השתקפויות 'הרהורי' של ר"ק ניכרות בייחוד במקרים שבהם 'הוכרעה' הלכה במ"מ כעמדה המובאת בב"י אולם לא נפסקה שם או בש"ע. כך למשל 'פסק' במ"מ שהלכה כמהר"ם מרוטנבורג – האוסר טבילת נידה בנהרות בזמן גשמים והפשרת שלגים – אך בדיעבד יש להקל כרבנו תם (מ"מ, דף פ ע"ב, ד"ה: עוד; דף פא ע"א–ע"ב). ואמנם בב"י, יו"ד רא, ב(א), ד"ה: ומ"ש וכן (דף רל), הביא, בלא שהכריע, פוסקים שהורו בדיעבד כדעת ר"ת; מנגד בש"ע סתם כדעת מהר"ם מרוטנבורג. מקרה נוסף נמצא בהוראת המ"מ על חזרת ג' תיבות 'ה' אלוהיכם אמת' על ידי שליח ציבור בסיום קריאת שמע (מ"מ, דף קנה ע"ב) כפי הנפסק בב"י ובש"ע, או"ח סא, ג; אולם נוסף על כך הורה שם כי אין רשות ליחיד לחזור ג' תיבות אלו, ואמנם דעה זו מובאת בב"י, שם, ד"ה: ורבינו הגדול, בשם ר' יצחק אבובי, אולם לא נפסקה בש"ע. דומה כי ניתן למצוא את החשש מפני השתקפות תודעתו של מקבל הגילוי אצל מקובלים נוספים בני הזמן והמקום. כך למשל מתאר ר' משה קורדובירו את שהתרחש בעת ה'גירושין' (ראו להלן הערה 105): 'שהיינו מתגרשים השדה עם האלהי כמהר"ר שלמה'ן אלקביץ הלוי נר"ו לעסוק בפסקי התורה פתאום בלי עיון, והיו הדברי' מתחדשים דברי' שאי אפשר להאמין ענין זה אלא מי שראה או נסה הענין פעמי' רבות' (אור נערב, ויניצאה 'שמ"ז' [דף לב ע"ב – לג ע"א]). נראה

כי רי"ק שלל את תוקפו ההלכתי של הגילוי לא רק מסיבה פורמלית אלא גם מסיבה אימננטית – מפני שראה בו מקור חשוב שאין לבסס עליו פסיקת הלכה אחראית. נדגיש כי אין בשני הגורמים הנזכרים כדי לקפח את סמכות גילוייהם של בעלי הלכה קדמונים בעיני רי"ק, שכן הלה – שראה עצמו נחות ביחס לחכמים ראשונים⁹⁴ – הבחין מן הסתם הבחן היטב בין גילוייו לגילוייהם, שמנקודת ראותו יש להתחשב בהם כככל שיטת פוסקים אחרת שנצרפה בכור האוטוריטה; אם מתוך הנחה שלפיה מן הסתם גיבה החכם את תכניו ההלכתיים של הגילוי במקורות תלמודיים (שאם לא כן לא היה מתחשב בהם וודאי שלא היה מפרסמם), ואם בשל המעלה העצמית שיוחסה לאותו חכם קדמון, וממילא לגילוייו אשר נתפסו כערוצים חושפי אמת (גם אם החלום – ערוץ הגילוי אשר שימש את אותם בעלי הלכה – נתפס על ידי רי"ק כנחות דרגה ביחס לגילויים שלהם זכה הוא⁹⁵).⁹⁶

כי רמ"ק (תלמידו של רי"ק) הדגיש את הופעתו הפתאומית של הגילוי, שלא קדם לה עיון, כדי להוציא מלב ומלב אחרים את האפשרות כי מדובר בתכנים שמקורם ב'הרהורי'.

94 ראו על כך: פלאי, קבלה (לעיל הערה 43), עמ' 263–270.

95 אין ספק שכך סבר רי"ק. ראו למשל בדברים הבאים: 'והשתא דקרבת לדחלתיה הא אתינא לאשתעשע בך ולמלא בפומך לא בחלום אלא כמאן דמלא עם חבריה' (מ"מ, דף עט ע"ב, ד"ה: דנא). ככל הנראה אף גילוי אליהו בחלום נתפס על ידו כגילוי פחות דרגה ביחס לגילויים שזכה להם (שם, דף יג ע"א–ע"ב, ד"ה: והלא). והשוו לדברי ר' חיים ויטל, שערי קדושה, [ח"מ] תשס"ה, עמ' קכה–קכו (שאמנם מתייחס דווקא לגילוי 'מגיד').

96 בעניין זה יש לציין לב"י, או"ח תרנא, יא(ב), המסתמך על דברי ר' מנחם רקנטי בפירושו לתורה (לעיל הערה 62), פרשת אמור, ד"ה: ולקחתם [דף סז ע"ד]. נציג את דברי הרקנטי, המצוטטים במלואם בב"י: 'וצריך לסמוך האתרוג עם שאר המינין שלא להפרידה מן הבנין. וסוד זה נגלה אלי בחלום בלילי) י"ט הראשון של חג הסוכות בהתאכסן אצלי חסיד אחד אשכנזי, שמו הר' יצחק, ראיתי בחלום שהיה כותב השם ביו"ד ה"א והיה מרחיק הה' אחרונה מן הג' אותיו' הראשונות ואמרתי לו מה זה עשית והשיב כך נוהגין במקומינו ואני מחיתי בו וכתבתי אותו שלם ואשתומם על המראה ואין מבין. למחר בעת נטילת הלולב ראיתי שלא היה מנענע רק הלולב ומיניו בלתי אתרוג והבנתי פתרון הלומי וחזר בו. ורז"ל רמזו סוד זה בויקרא רבא (ל, ט [מהדורת מרגליות, עמ' תשז]) [...] תראה שכל המינים הללו רומזים בשם ית". דעת הרקנטי נפסקה בש"ע על אתר. במקרה זה שלובים בפסיקת רי"ק הסתמכות הלכתית על טיעון קבלי (שכן שר החלום לא הורה הלכה מפורשת) והסתמכות הלכתית על חלום; שניהם משל בר סמכא – הרקנטי. אולם מקרה זה מוקשה אף פחות ממקרים אחרים, זאת משני טעמים: ראשית, מדובר בפרט הלכתי שולי שלא נבאר בגמרא ולא בדברי הפוסקים' (לדעת קשה יהיה להניח כי רקנטי הושפע בזה מדברי הוזהר א, רכ ע"ב, כפי שטענו, איש בדרכו, י"מ תא"ש מע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הוזהר², תל"אביב 2001, עמ' 66; ומ' חלמיש, 'מה נעלם ממי?', דעת 38 [תשנ"ז], בייחוד עמ' 13. אמנם לא ידוע מה היה היקף החומר שהכיר רקנטי מתוך גוף הוזהר [ראו: אידל, רקנאטי (לעיל הערה 62), עמ' 103–104], אולם דומה כי ניתן יהיה לשער שלו הכיר את הקטע הוזהרי הרלוונטי

ג. הגורם הייעודי. המ"מ מלא על גדותיו באזהרות חסידיות מגוונות. אין ספק כי רי"ק תפס אזהרות אלו כמיועדות אך לו עצמו, ולכל היותר ליחידים נוספים שכמותו.⁹⁷ ביטוי לכך נמצא ביחס לתענית בעשרת ימי תשובה. במ"מ נאמר כי אף שיש הסוברים להתענות בהם⁹⁸ (כולל ראש השנה ושבת) לא נהגו כן מפני שהאכילה בימים אלה משמשת שוחד לשטן על מנת שלא יקטרג. עם זאת הוזהר רי"ק שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין⁹⁹ וכן למעט בשאר אוכלים באותם ימים:

ראע"ג דאמר עזרא (נחמ' ח 10) אכלו משמנים¹⁰⁰ ההוא לכלל עמא ואנא ממלל

- היה עושה בו שימוש לצורך חיוק עמדתו. העובדה כי בן-שיחו של רקנטי היה חסיד אשכנזי שחלום עשוי לשכנעו יותר מטקסט קבלי [שייתכן שאף לא הכיר בטיבו], אין בה כדי לעלות או להוריד לפנינו, שכן יש להניח שרקנטי היה מצרף לסיפור המעשה את דברי הוזהר כתנא דמסייע; שנית, אליבא דרקנטי רמוז הסוד הנזכר במדרש חז"ל.
- 97 ראו: רובלובסקי, רי"ק (לעיל הערה 1), עמ' 170; חלמיש, הקבלה (לעיל הערה 44), עמ' 166; וראו גם: בנייה, יוסף בחירי (לעיל הערה 2), עמ' קס-קסא. זאת בניגוד לאמנות תאוסופיות מופשטות, שנתפסו על ידי המקובלים כאמנות כלליות (ראו למשל: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954, p. 21). עם זאת, אליבא דמרדכי פכטר, 'ספר' מגיד מישרים' לר' יוסף קארו כספר מוסר', דעת 21 (תשמ"ח), בייחוד עמ' 57-62, 82-83, האזהרות והתוכחות שבמ"מ כווננו, גם אליבא דרי"ק, לציבור הרחב. אולם, לדעת, פרשנות זו איננה מבוססת ואף סותרת את העולה מרוחו של החיבור כולו. ואמנם פכטר, במאמרו הנזכר, חזר בו מדבריו בשיטה ראשונה. השוו: הנ"ל, 'ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה'ט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 344-355, 386-387, 408; הנ"ל, 'ראשית צמיחתה של ספרות המוסר הקבלית בצפת במאה השש-עשרה', דן (עורך), תרבות והיסטוריה: לזכרו של פרופ' אינו שקי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 94 הערה 77. וראו גם: הנ"ל, מגיד מישרים, עמ' 58 הערה 7, 60-61, והערה 20 (יצוין כי גם בנוגע לכוונת עורכו של המ"מ השמיע פכטר יותר מקול אחד). דוגמה פרטית להוראה המיועדת במובהק ליחידים היא אמירת 'התכבדו מכובדים' לפני כניסה לבית הכבוד (מ"מ, דף קכג ע"ב, ד"ה: אור), שכן רי"ק הוזהר כאדם המלווה במלאכים (ראו: בבלי, ברכות ס ע"ב; וברש"י, ד"ה: התכבדו); ומטעם זה כתב בבי"ב ושב"ע, או"ח ג, א, שאין נוהגים לאמרו.
- 98 ראו: טור או"ח תקפא; שם, תקצו.
- 99 הוראה זו נועדה להוסיף חסידות על חסידותו של רי"ק, שנצטווה למעט באכילת בשר ושתיית יין בכל ימות השנה (ראו למשל: מ"מ, דף עט ע"ב-פ ע"א, ד"ה: דנא; קז ע"א, ד"ה: עוד א; קיב ע"ב-קיג ע"א).
- 100 בבבלי, ביצה טו ע"ב, נדרש הפסוק על כל יום טוב באשר הוא, אולם בתשובת רב האי גאון (ספר שערי תשובה, לייפציג תרי"ה, סד; וכן בפסיקתא זוטרתא, אמור [מהדורת בובר, דף סו ע"ב]), הוא נדרש על ראש השנה. קרוב לוודאי כי האמור במ"מ הושפע מדברי רב האי, המובאים גם בטור או"ח תקצו.

ליחידי סגולה. ותו דמשמנים היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר, וכן בשתייה¹⁰¹
(ו)לא אמר שתו יינות אלא משקין אחרים דאינון מתוקים.¹⁰²

במ"מ הוצגו אפוא שני תירוצים לסתירה לכאורה שבין ההוראה הגילויית להוראת עזרא: לפי האחד – הגילויי מכוון ליחידי סגולה בלבד; לפי האחר – ההימנעות מבשר ויין מופנית כלפי הציבור כולו, שכן הפסוק עצמו ממעט בשר ויין. זהו המקום היחיד במ"מ שבו מוענה הוראה ליחידים במפורש, אולם אין להקיש מכך כי לפי התירוץ השני גם שאר ההוראות שבמ"מ כוונו לרבים,¹⁰³ שכן פרשנות זו תעמוד בסתירה לאופיים החסידי-אישי המובהק של הגילויים. על כן, לדעתי, נאמר התירוץ הראשון דרך כלל, והוא שמשקף את תפיסתו של רי"ק באשר לתוקפם הנורמטיבי של הגילויים כולם, ואילו השני צורף כתירוץ מקומי, הבא להרחיב במקרה הקונקרטי את קבוצת הנמענים. כך או אחרת, בסופו של יום לא הושפע רי"ק מן התירוץ השני, והוראה בדבר הימנעות מבשר ויין בעשרת ימי תשובה לא הובאה כלל בחיבוריו ההלכתיים.¹⁰⁴ כל זאת, כאמור, בנוגע לאזהרות שלפנים משורת הדין, אולם ייתכן כי מגמתן החסידית של האזהרות הללו הביאה את רי"ק לפקפק, נוסף על כך, גם ברלוונטיות הציבורית שיש ל'פסיקות ההלכה' שנמסרו לו בהתגלות, ביחוד באותן שיש בהן צד של החמרה.

ה. סיכום

בצד הפעילות ההלכתית האינטנסיבית פרחת היצירה הקבלית בצפת במאה השש עשרה באופן כמעט חסר תקדים, ורבו בה, באופן יחסי, המתנהגים בחסידות. את מיעוט המתחים שנתגלעו בין חסידי צפת ומקובליה לבין בעלי ההלכה המקומיים – על אף השגשוג הרוחני והאינטלקטואלי הרב גוני המסוגל לחיכוכים – יש, לדעתי, לזקוף לזכותם של שלושה גורמים מרכזיים: ראשית, למחויבותם המוחלטת של החסידים והמקובלים להלכה; שנית, לכוחו הרב של הממסד הרבני; ושלישית, לטשטוש

101 בהמשך הפסוק: 'שתו ממתקים'.

102 מ"מ, דף קמ"ד ע"א-ע"ב, ד"ה: או.

103 ראו: קלירס, ענייני הלכה א (לעיל הערה 81), עמ' כז.

104 כמו כן, בניגוד לעמדת המ"מ לא דחה רי"ק לחלוטין את הישיבה בתענית בראש השנה ובשנת החלה בעשרת ימי תשובה, אף שככל הנראה לא ראה בכך אופציה שמלכתחילה (ראו: ש"ע, או"ח תקצז, א-ב). תענית בשאר עשרת ימי תשובה לא נזכרה כלל על ידי רי"ק בחיבוריו ההלכתיים, מלבד פירושו בכ"י לדברי המדרש המובא בטור או"ח תקפ"א.

הגבולות שבין בעלי הלכה, מקובלים וחסידים – רבים מאנשי הממסד הרבני בצפת נמנו על הנהגים לפני משורת הדין ועל העוסקים בקבלה – עובדה שהיה בה מן הסתם כדי לעכב היווצרותם של פלגים בדלניים ולמנוע צמיחת מתחים על רקע מחנאי. במאמר זה הוצגו שני מקרים בלתי שכיחים שבהם למדנות אינדיבידואליסטית מחד גיסא, או בורות מאידך גיסא, הביאו לחידוד הקצוות ולהתגבשות אופוזיציה דתית-אינטלקטואלית להנהגה הרבנית הרשמית, או למצער לפיתוח עמדה הלכתית בלתי קונבנציונלית; מצב עניינים שגרר עמו, בדרך הטבע, התפלמסות בדרגת חריפות זו או אחרת. ככל שניתן ללמוד מן המקורות המונחים לפנינו, המדובר הוא במקרים יוצאים מן הכלל המלמדים על הכלל. כפי שראינו, ר' יוסף אשכנזי – ובעקבותיו המון חסידי ניכר – התנצח עם חכמי הממסד הרבני כשביקש להכריע כאותה שיטה הלכתית החולקת על עמדתם ועל המנהג הרווח. עלה עליו המקובל האנונימי, שעמו התעמת רי"ק, אשר לא הסתפק בהצעת עמדה הלכתית הנוגדת למוסכם – בקרב העם ובין החכמים – אלא, נוסף על כך, אף עשה שימוש הלכתי בסמליות קבלית בהסתמך על עמדתו המשתמעת (לשיטתו) של מקובל, הנעדר כל מעמד בין בעלי התלמוד, ובכך ערער (אף כי אין לדעת אם בכוונת מכוון) על מתודת הפסיקה הרבנית הקלסית. חכמי הממסד לא מנעו אמנם צמיחת הנהגות קבליות וחסידיות, חדשות ומחודשות, ופעמים קיבלו אותן בעין יפה ואף פיתחו אותן בעצמם, כל עוד לא הייתה בהן כדי פגיעה בסדרים ההלכתיים והקהילתיים הרצויים בעיניהם;¹⁰⁵ אולם כאשר זיהו פגיעה שכזאת יצאו כנגדה בתוקף והשיבו את הסדר הישן על כנו.

105 אין זה מפתיע שברוב המקרים יועדו הנהגות החסידים והמקובלים שנמנו עם הממסד הרבני (וגם של אלו שלא נמנו עמו) ליחידים בלבד. דיון נרחב בסוגיה זו יחרוג כמובן מגבולות מאמר זה. נוסף על מה שכבר הוער לעיל בנוגע להנהגות שבמ"מ, די אם אזכיר כאן את אחד הריטואלים הבולטים – ה'גירושין' – שגם מקובל שנמנה על הממסד ההלכתי, דוגמת ר' משה קורדובירו (וייתכן שאף ר' יוסף קארו, ראו: מ"מ, דף קלט ע"א), נטל בו חלק בראש (על ה'גירושין' ראו: ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 17–21, 44–45, 217–220, 265–266). ואמנם כפי שעולה מן המקורות הרלוונטיים, וכפי שכבר ציינה זק (שם, עמ' 219, 265–266), אין ספק כי מדובר בריטואל אשר יועד למקובלים יחידים. הנהגת ה'גירושין' מובאת גם ב'תומר דבורה' לרמ"ק, ודי בכך כדי להורות שחיבור זה – המטיף להידמות האדם לאלהיו בכל מעשיו – איננו ממוען לרבים, כפי שגרס פכטר (ספרות [לעיל הערה 97], עמ' 367–357). כך גם בנוגע ל'שערי קדושה' לר' חיים ויטל, אשר נמנה כידוע על הממסד הרבני בירושלים ובדמשק. אליבא דמדרכי פכטר (תפיסת הדביקות ותיאורה בספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ו), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג [תשמ"ב], עמ' 120–121), מוען ספר 'שערי קדושה' – באשר הוא 'חיבור מוסר קבלי' – אל כל שכבות העם (פכטר נקט, בנוגע לחיבוריהם של רמ"ק ורח"ו, את שיטתו של גרשם שלום, ורמים עיקריים [לעיל הערה 97], עמ' 250–251). אולם קשה להבין

לשני המקרים הנזכרים, שבהם הגיבו חכמי ההנהגה הרבנית לפעולות קונקרטיים של אישים חוץ-ממסדיים, צירפתי מקרה נוסף שבו התמודד חכם – רי"ק – עם עצמו. אולם גם כאן אין מדובר בהתמודדות פנימית בלבד, שכן הימנעותו של רי"ק מפרסום יומן הגילויים שלו יש בה משום הקדמת רפואה למכה: כאמור, על פי הצעתי הונעה הימנעות זו, בין השאר, מן החשש כי הקביעות ההלכתיות המצויות בחיבור זה תיתפסנה כדגם קביל לפסיקת הלכה ואולי אף כתשתיתן של כמה מן הפסיקות שבב"י ובש"ע, ובכך יעודדו, בניגוד גמור לעמדת המחבר, הסתמכות הלכתית על גילויים שמימיים או על תפיסות תאוסופיות-תאורגיות.

דומה כי בחינת תגובותיו של רי"ק במקרים אלו יש בה כדי לאלף אילוף כפול: רי"ק איננו אך ורק מראשי המדברים שמבין אנשי ההלכה בדורו בכלל ובצפת בפרט, אלא גם אישיות שהלכה, חסידות, השראה וקבלה דרו אצלה בכפיפה אחת. על כן, בבואנו לבחון את עמדתם של בעלי הלכה בצפת במאה השש עשרה כלפי מעמדן הנורמטיבי של הקבלה, החסידות וההתגלות, קשה יהיה למצוא מקרה משכנע יותר – בבחינת בניין-אב – מזה של רי"ק, שעל אף האמפתיה שרכש למגוון הערוצים הא-הלכתיים ניצב בעת הצורך באופן נחרץ כנגד כל תופעה הלכתית חריגה וסימן מחדש את גבולותיה המיטשטשים של הנורמה.

כיצד חיבור כמו זה של רח"ו, המשמש מדריך להשגת נבואה ורוח הקודש, נתפס כשווה לכל נפש. גם כאן (השוו לעיל הערה 97), לדעתי, הצדק עם פכטר המוקדם (הנ"ל, ספרות [לעיל הערה 97], עמ' 402; הנ"ל, ראשית [לעיל הערה 97], עמ' 88), שראה ב'שערי קדושה' חיבור אשר יועד ליחידי סגולה. יצוין כי היו מי שסברו כי גם ההנהגות הצפתיות הידועות (ראו: שכטר, צפת [לעיל הערה 1], עמ' 292–301; י"מ טולידאנו, אוצר גנוזים: אוסף איגרות לתולדות ארץ-ישראל מתוך כתבי-יד עתיקים עם מבואות והערות, ירושלים תש"ך, עמ' 48–51) נמנעו לקהל צפת כולו (ראו: פכטר, ספרות, שם, עמ' 409–412; וראו גם: ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים: בארץ-ישראל ובאיטליה, ירושלים תשל"ל, עמ' 9), אולם לדעתי גם במקרים אלה אין כל ראייה לכך, ונראה כי מוכח מתוכנן של ההנהגות המדוברות כי יועדו מלכתחילה ליחידי סגולה בלבד (גם בפועל היו הנהגות בודדות – דוגמת משמרת ראש חודש – שהתפשטו בקרב מעגלים רחבים יותר).