

קווים מקבילים נפגשים הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

רפאל שוח"ט

בעשרים השנים האחרונות נכתבו כמה וכמה מחקרים על יחס הגומלין שבין הקבלה בכלל, ובפרט ספר הזוהר, לבין ההלכה הפסוקה. יעקב כ"ץ היה החלוץ בתחום זה, ומאמריו העלו נושא זה על נס. מחקריו דנו במגעים שנוצרו בין הלכה לקבלה בתקופה הראשונה של חכמי פרובנס וגירונה לאחר הופעתו של ספר הבהיר, בהכרעות ההלכתיות לאחר הופעת ספר הזוהר ובמקומן של ההכרעות שהכריעו פוסקי ההלכה על סמך ספר הזוהר.¹ מאיר בניהו המשיך את הדיון בראשית ההשפעות של ספר הזוהר על פוסקי ההלכה במיוחד בספרד ובאיטליה, ובשאלת הכללים שהנחו פוסקים אלה.² יעקב אלבוים דן בהשפעת הקבלה על פוסקי אשכנז במאה השש עשרה.³ דוד תמר ניסה לעמוד שוב על הכללים של הפוסקים שפסקו על פי הזוהר.⁴ ישראל תא-שמע דן בהשפעה העמוקה של ספר הזוהר על פסיקתו של ר' יוסף קארו מחבר השלחן ערוך,⁵ ולאחר מכן דן בהשפעה הרבה של מנהגי אשכנז על ספרות הזוהר בספרו "הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר".⁶ ספרו זה העלה לא מעט ביקורת,

- 1 מאמריו של י" כ"ץ: "הלכה וקבלה: מגעים ראשונים", "הכרעות הזוהר בדבר הלכה", "יחסי הלכה וקבלה בדורות שלאחר התגלות הזוהר" ו"תפילין של חול המועד: חילוקי דעות ומחלוקות ציבוריות בהשפעת ההלכה" רוכזו בספרו, ראו כץ, הלכה וקבלה.
- 2 בניהו, ויכוח.
- 3 אלבוים, פתיחות והסתגרות.
- 4 תמר, דינים.
- 5 תא-שמע, קארו.
- 6 תא-שמע, הנגלה (1995).

ובמיוחד את ביקורתו של יהודה ליבס, עד שתא-שמע הוציא את ספרו שוב עם תיקונים מסוימים.⁷ ולבסוף, חובה להזכיר את מאמריו החשובים של משה חלמיש על מעמדו של ר' יוסף קארו כפוסק המעוגן בעולמה של הקבלה, על מעמדו של האר"י כפוסק, ובמיוחד את מאמרו "סמכותו ההלכתית של הזוהר".⁸ במאמר זה, אין ברצוני לחזור על הראשונות אלא להבין את השיטה המיוחדת של הגר"א ושל ר' חיים מוולאז'ין בסוגיה מורכבת זו, שיטה ששמה מגמת פניה לסינתזה בין ההלכה הנורמטיבית לבין המקורות הקבליים.

בפרק השביעי של ספרו "קבלה: היבטים חדשים" ביקר משה אידל את התיאוריה של גרשם שלום על ראשית הופעתה של הקבלה ומקורותיה.⁹ שלום תיאר את ראשית הקבלה היהודית כמיוסדת על אלמנטים גנוסטיים שחלחלו לתוך היהדות, ונספגו למחצה בתוך היהדות הנורמטיבית עד אשר בהכרח פרצו החוצה בתנועה השבתאית או במרד המתון יותר, הרי היא התנועה החסידית. ברם, על פי המחקר החדש נראה שהקבלה צמחה דווקא מתוך הקרקע הנורמטיבית ביותר של המחשבה הרבנית וסביב בתי מדרש של אנשי הלכה מובהקים, כגון הראב"ד (ר' אברהם בן דוד) מפוסקייר ולאחר מכן בספרד בחוגו של הרמב"ן.

ואכן, אחד המאפיינים של ראשית הקבלה הוא רצונם של המקובלים להשתמר בתוך ד' אמותיה של ההלכה. עד הופעתו של ספר הזוהר, ובמידה מסוימת גם לאחר מכן, המקובלים היו אלה שדגלו בשמירת המצוות בהקפדה יתירה ושהחמירו בהלכה.¹⁰ כן הוא בפרובנס, בספרד ובחוגי חסידי אשכנז. ואמנם, עם הופעתו של ספר הזוהר, שעל פי ביטויו של כ"ץ, זכה למעמד של מקור סמכות,¹¹ ועל פי שלום קיבל מעין מעמד "קנוני" בעולם היהודי,¹² חל שינוי. ספר הזוהר לא עוסק רק בעולם הנסתר, כי אם גם בהתנהגות הגלויה, ובכך נחצו הקווים בין תחום הנגלה לתחום הנסתר. כבר ציין בניהו, במאמרו "הוויכוח על ההלכה", כי שיקולים קבליים בפסיקת ההלכה, ובמיוחד השיקולים המתבססים על ספר הזוהר, הופיעו קרוב מאוד להופעתו של ספר זה בספרד.

7 תא-שמע, הנגלה (2001).

8 מאמריו של מ' חלמיש: "סמכותו ההלכתית של הזוהר", "הנחת תפילה של יד מיושב: לבירור מעמדו ההלכתי של הזוהר", "הקבלה בפסיקתו של ר' יוסף קארו" ו"מעמדו של האר"י כפוסק" רוכזו בספרו, ראו חלמיש, הקבלה, עמ' 117-204. וראו שם, מאמרו על "מקומה של הקבלה במנהג" עמ' 287-331. וראו גם ביקורתו של זאב גריס על ספר זה, גריס, קבלה, עמ' 187-197.

9 אידל, קבלה, פרק ז' ובמיוחד עמ' 172. וראו גם ליבס, מיתוס.

10 ראו כ"ץ, "מגעים ראשונים", בתוך כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 12-13.

11 כץ, הלכה וקבלה, עמ' 36.

12 שלום, זרמים, עמ' 156.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

בניהו דיבר על השו"ת המיוחס לר' יוסף גיקטיליה,¹³ וליבס ציין את השפעתו של הזוהר על מנהג הלכתי בטולדו סמוך מאוד לזמן חיבורו.¹⁴ בניהו וחלמיש ציינו את ספר האגור לר' יעקב ברוך ב"ר יהודה לנדא (המאה החמש עשרה) כ"ראשון לפוסקים [אולי צריך להוסיף באיטליה]¹⁵ ששילב קבלה בהוראת הדינים והביא ראיות ונימוקים מן הזוהר לא רק כמנהגות חסידות אלא כחלק בלתי נפרד של ההלכה".¹⁶ עם זאת, מתוך אלף וארבע מאות דינים המופיעים בספר, הוא נזקק לספר הזוהר ולספרות הקבלה רק בארבעה מקרים. ולמרות מעט המקומות שר' לנדא נזקק בהם לספר הזוהר, ניתן להבין מתוך דבריו את הערכתו לספר ואת הסמכות שהוא ייחס לו. לדוגמה, באשר לשאלה אם יש לברך ברכה נפרדת על הנחת תפילין של יד ושל ראש הוא כתב: "ואני תמהתי על הני רבכי החולקים על רשב"י, אם היה שידעו מאמר זה [בזוהר, שיש לברך ברכה אחת]".¹⁷ על דבריו אלה העיר ר' יוסף קארו בפירושו לטור: "ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רשב"י בספר הזוהר הפך ממסקנא דתלמודא [ממסקנת התלמוד] ואין הפוסקי' [ם] כותבים אלא מסקנא דתלמודא וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רשב"י לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן [לא היינו חוששים לדעתו במקום שהוא חולק על התלמוד שלנו]".¹⁸ ויכוח זה בין האגור לבית יוסף מצא לו תומכים לכאן ולכאן. ספר הזוהר זכה למעמד סמכותי שהביא רבים מן הפוסקים להשוותו להלכה הפסוקה ולקחת אותו בחשבון בעת שיקול הדעת ההלכתי, כדרכו של ספר האגור.¹⁹

השאלה היא מדוע? מדוע יש להתחשב בכלל בספר הזוהר בענייני הלכה? אם מפני שספר הזוהר מיוחס לתנא רשב"י, הרי במחלוקות בתלמוד בין ר' שמעון לבין ר' יהודה אין ההלכה כדעת ר' שמעון. ועל כך כתב המהרש"ל בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים: "ואם היה רשב"י עומד לפנינו וצוח לשנות המנהג, שנהגו הקדמונים, לא אשגחנין ביה, כי ברוב דבריו אין הלכה

13 "הנסיונות הממשיים הראשוניים לפסוק הלכה על-פי הזוהר אתה מוצאם ב'תשובות לנשר הגדול מהרר"י ג'יקטילי'א זצ"ל', שהן מיוחסות לו ואינן לו". הוא קובע שזמן חיבורו הוא באמצע המאה החמש עשרה. בניהו, ויכוח, עמ' 63. וראו שלום, תשובות, עמ' 163. על חיבור זה, ראו קדוש, הפסיקה, עמ' 60-72.

14 ליבס, הזוהר כספר, עמ' 584-585. וראו גם חלמיש, הקבלה, עמ' 124.

15 ראו חלמיש, הקבלה, עמ' 125.

16 בניהו, ויכוח, עמ' 84.

17 ספר האגור לו, כב ע"ב.

18 בית יוסף על הטור, אורח חיים, כה.

19 על השפעת ספר הזוהר על הפוסקים וספרי השו"ת, ראו קדוש, הפסיקה, עמ' 110-115, ועוד.

כמותו, וכאשר כתב הקארו [שדבריו הזכרנו לעיל]²⁰. על דבריו אלה חזר הרמ"א [ר' משה איסרליש] באומרו: "שמעתי כי בעל ספר הזוהר הוא סתם ר' שמעון המוזכר בתלמוד, שהוא ר"ש [רבי שמעון] בן יוחאי, והוא פליג בתלמוד שלנו עם ר' יהודה... ור' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה, כמ"ש [כמו שכתבו] הפוסקים, וא"כ [ואם כן] אין ראייה מספר הזוהר לעניין הלכתא, כן נראה לי"²¹. ואם נהרו אחר ספר הזוהר מפני טעמי התורה שיש בה, הרי כתב ר' יצחק אייזיק חבר ולדמן:

והרי גם בפשט טעמי המצוות מצינו בכ"מ [בכמה מקומות] בש"ס דר"ש [שרבי שמעון] דריש טעמא דקראי [דורש טעמי המקראות] בב"מ [בבבא מציעא קטו ע"א] פ' [רק] המקבל... וכן במס' נדרים... דריש טעמא דקרא דכתיב אותה לבדה. וכן בהא [וכן בזה] דלא ירבה לא נשים וגו' [דב' יז, יז]... ואפ"ה [ואפילו הכי] אין הלכה כמותו וא"כ [ואם כן] גם במאי דדריש טעמא דקרא ל"פ [לא פליגי — לא מבדילים]. [ובענייני] סוד ג"כ [גם כן] אינו מוכרח שתהי' [ה] הלכה כמותו כי לא טעם אחד יש לכל מצוה.²²

ואם התחשבו הפוסקים בספר הזוהר בגלל שדבריו נכתבו ברוח הקודש, הרי כלל הוא בידינו ש"אין משגיחין בבת קול"²³. וכך לשון הפסוק שדרשו שם: "לא בשמים היא" (דב' ל, יב), וכדברי הרמב"ם:

אלף נביאים כולם כאליהו ואלישע, [אם] יהיו סבורים סברא אחת, ואלף חכמים וחכם [כלומר אלף ואחד חכמים] סוברים הפך הסברא ההיא — אחרי רבים להטות, וההלכה כדברי האלף חכמים וחכם לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו חכמים: האלוקים! אילו אמרה לי יהושע בן נון בפומה — לא ציתנא ליה ולא שמענא מנה [אלו יהושע בן נון היה אומר לי כן במו פיו לא הייתי מציית או שומע לו; חולין קכד ע"א].²⁴

20 שו"ת מהרש"ל צח. וראו הורודצקי, הרש"ל, עמ' 95–99. דיון בדבריו, ראו אצל אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 357–361.

21 דרכי משה על הטור, יורה דעה, סה, יב.

22 מגן וצינה, פרק יז, מו ע"ב.

23 ב"מ נט ע"ב. עוד בעניין בת הקול, ראו להלן, סמוך להערה 32.

24 רמב"ם, הקדמה למשנה, בתוך הקדמות לפירוש המשנה, עמ' כז.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

ואם כן, שוב נשאלת השאלה, מדוע התחשבו הפוסקים בספר הזוהר? כ"ץ טען כי הרצון להביא ענייני קבלה והלכה יחדיו נבע מתוך האמונה כי "מה שמחייב ההיגיון על-פי הקבלה לא יתכן שיהיה פסול על-פי ההלכה".²⁵ וחלמיש טען כי הטענה של חלק מן הפוסקים, כי בידי המקובלים המפתח להבנת סודות האגדות שבתלמוד, יצרה תודעה שלבעלי הקבלה הבנות פנימיות גם בענייני הלכה ולכן יש להתחשב בדבריהם.²⁶

לפני שאנסה להציע את תשובתי לשאלה זו, יש צורך להגדיר מחדש כיצד יש להבין את המבנים ההלכתיים של המסורת הרבנית בחיי הדת. אם הם כ"אינסטיטוציוניים ושנעשו עניין קבוע של מוסד, שאין בו רחשי לב עמוקים ביותר",²⁷ להבנתו של שלום, הרי נראה את הפער בינם לבין העולם המיסטי של המקובלים כעולמות נפרדים. אבל אם מעשה המצווה נתפס כדרך להתקרב אל המצוה,²⁸ וההלכה היא רק הגדרת המעשה, ודאי שנתעניין במקורות אחרים שהמסורת מכירה בהם כבאים בהתגלות אמת, כגון רוח הקודש, חלומות וגילוי אליהו, ויהיו מי שינסו לכוון את מעשי ההלכה להיות מותאמים על פיהם. במילים אחרות, על אף עמדתה החד-משמעית של הגמרא בבבא מציעא ושל הרמב"ם נגד ההתחשבות בהתגלויות לאחר תקופת הנבואה, נראה שסוגיה זו איננה פשוטה, ויש מן הפוסקים שאכן התחשבו בהתגלות המאוחרת. אפילו בסיפור המפורסם בגמרא, בבבא מציעא, שקבע שאין משגיחים בבת קול, היה זה לאחר שר' אליעזר ניסה להביא ראיה לדעתו מעקירת עץ החרוב שלא בדרך הטבע ולהוכיח כי מן השמים הסכימו אתו. מתברר שיש כמה וכמה מקורות שבהם אכן התחשבו בחלומות,²⁹

25 כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 20.

26 חלמיש, הקבלה, עמ' 119 ודברי הרשב"א המובאים אצל חלמיש, שם, בהערה 9.

27 שלום, הקבלה בפרובנס, עמ' 78.

28 ראו לדוגמה רדב"ז, מצודת דוד, כה ע"ב, המסביר כי המילה "מצוה" דומה לשם הוי"ה בחילופי אתב"ש.

29 הרב מרגליות, בהקדמתו לספר שו"ת מן השמים, הביא רשימה של פוסקים שהתחשבו בחלומות לענייני הלכה, ואביא אחדים מהם כאן: "רבינו אליעזר ב"ר נתן (הראב"ן) מספר כי בשנת תתקי"ב אירע מעשה שהוציא חתני יין מחבית לכלי קטן ששתה ממנו גוי יין כשר כו' והתרתיו, ויום שבת היה. ולאחר אכילה ישנתי ובא אלי מורי בחלום והיה קורא השותים במזרקי יין ואוכלי בשר החזיר. ובהקיצותי הבנתי כי הודיעוני על היין שהוא נסך כו' וידעתי כי לא יפה התרתי והתעניתי ב' ימים" (מפסקי הראב"ן, אבן העזר סי' כו, ובהגהות המרדכי, מסכת ע"ז, פרק ה, רמז תרנ"ח, מובא אצל מרגליות עמ' ו). בהגהות אשרי על הרא"ש כתוב: "ור' יהודה החסיד אמר כי כל מי שיאכל בורבוטא לא יזכה לאכול לויתן [לעולם הבא]. ופעם א' [חת] התירו רבינו אפרים [מריגנשבורג] ואמרו לו בחלום שהתיר שרצים וחזר בו ואסרו", והוא מוסיף: "וכל הפוסק מלאכלו ינוחו ברכות על ראשו" (הגהות אשרי, פרק שני, סי' מא. הרב מרגליות הביא גרסה אחרת,

בגילויים הבאים ברוח הקודש³⁰ או בגילוי אליהו, ויש צורך להבין את מקומם בפסיקת ההלכה.

החיד"א ניסה לנסח כלל להסתמכות על חלומות וטען שדברי הרמב"ם על נביא שגילו לו מן השמים: "שסברת פלוני אמיתי, יחנק כנביא שקר",³¹ תקפים רק אם חכמי הדור יכולים להכריע הלכה זו, אבל אם קיימת מחלוקת ואין בה הכרע, מותר לשאול מן השמים ואפשר לעשות כפי מה שהראו לו מן השמים. הוא מצא ראיה לדבריו ממה שכתוב שההלכה כבית הלל, לא משום שהם הרוב, אלא בהסתמך על בת קול.³²

ולא רק חלומות ורוח הקודש היו חלק מן השיח ההלכתי כי אם גם

ראו מרגליות, שם, עמ' ז). ר' יצחק מווינא נסתפק איך לכתוב את השם "עקיבא" בגט, אם בה"א או באל"ף, והראו לו בחלום פסוק אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה ר"ת עקיבה", ועל סמך חזון זה קרא לספרו "אור זרוע" (ראו מרגליות, שם, עמ' ח, וכן סדר הדורות, שנת ה' אלפים מ"ו, קיב ע"א). חלומות המורים להחמיר על הדין מצאנו גם אצל ר' ישעיהו מטרנאני הזקן: "ואע"פ שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ואין לסמוך עליהם, אליהו זכור לטוב נדמה לי בחלום ושאלתי את פיו על הדבק שמכשירין בני אדם אם האמת אתם, ואמר לי בין הסרך ובין הדבק שלא במקום רכותא טריפה", (מרגליות שם, עמ' י). גם אצל הרדב"ז מצאנו כתוב: "ובאתה הלילה הראוני בחלומי שלא הוריתי יפה וחוזרני ביי" (תשובות הרדב"ז, ח"ו, שני אלפים רפ"ו; מובא אצל מרגליות, שם, עמ' ט). והחיד"א כתב: "רבינו יעקב החסיד [ממרויש] היה שואל שאלות מן השמים ומשיבין לו" (החיד"א, שם הגדולים, מ ע"ג. מובא אצל מרגליות, שו"ת מן השמים, עמ' ד-ה). הכוונה היא לספר שו"ת מן השמים לר' יעקב ממרויש. וראו תא-שמע, שו"ת מן השמים, עמ' 51-66, הטוען שם כי יש חלקים מאוחרים שנוספו לחיבור זה). בדברי חמודות לרא"ש, פרק שביעי, אות לא: "וכתב בד"מ שגם בהגהת א"ז כתב דחומרא יתירא הוא להצריך לחטט אחריהם וכן איתא בשאלת חלומות דר"ת להתיר...". ואפילו מצאנו חכמים המסתמכים על חלומות להקל על הדין. הרשב"ש הביא שאלת חלום של החכם האשכנזי על עניין בתים הדבוקים בחורים ובסדקים, והיתה התשובה שהכהנים הנכנסים לשם כשרים וצדיקים (תשובות הרשב"ש, סימן תרל"ה).

30 לא רק חלומות השפיעו על פוסקי ההלכה כי אם גילויים ברוה"ק. כבר בתשובות ר' נטרונאי גאון מופיע הביטוי "הראוני מן השמים" (תשובות הגאונים, ליק תרכ"ד, סי' כג, מובא אצל מרגליות, שו"ת מן השמים, עמ' כז). הראב"ד בהשגותיו לרמב"ם לא נמנע להזכיר שיש לו מקורות ברוח הקודש: "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים" (משנה תורה לרמב"ם, הל' לולב ח, ה). ובמקום אחר הוא כתב: "כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו" (שם, הל' בית הבחירה ו, יד; וראו מרגליות, שם, עמ' כז, שהביא מקורות מרב האי גאון, מר' יצחק עראמה, מחתם סופר ועוד).

31 רמב"ם, הקדמה למשנה, בתוך הקדמות לפירוש המשנה, עמ' כח.

32 מרגליות, שו"ת מן השמים, עמ' ה. הרב מרגליות ניסה להוכיח כלל זה מן התלמוד. על כך, ראו תא-שמע, שו"ת מן השמים, עמ' 51. דיון דומה בשאלה האם למדים הלכה מן האגדות ראו ביד אברהם לר' אברהם המכונה "משכיל לאיתן ממינסק", לשו"ע דפוס וילנא, יורה דעה, סימן פ"ז סוף פירושו לסעיף א.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

קולות שמימיים המכונים "בת קול". קולות אלה ניתן למצוא בעיקר בספרות הרבנית.³³ וכבר הוכיח אורבך כי הקביעה "אין משגיחין בבת קול" איננה חד-משמעית, שהרי נראה שחכמי התלמוד עצמם הסתמכו על בת קול לקבוע שיטות בהלכה.³⁴ נראה לי כי השימוש במקורות שמקורם בהתגלות לקביעת ההלכה במקום של מחלוקת, הוא שהעניק לגיטימיות לשימוש במקורות קבליים בדיון ההלכתי, והוא גם שעומד כסלע המחלוקת בשאלה אם ניתן להיעזר במקורות קבליים כדי להכריע במחלוקת בהלכה.

לאחר הופעתו של ספר הזוהר במאה השלוש עשרה, בגלל ריבוי המקומות שבהם דנים בנושאים המשיקים להלכה, היה צורך לסייג את הדברים ולקבוע כללים מתי יש להיעזר במקורות אלה, אפילו לשיטות שבהן נהגו להיעזר בהתגלות. זאת משום שמטבעה המיסטיקה היא בגדר איום על הממסד בכך שהיא טוענת להתגלות עצמאית, והעדר קביעת כללים יכול לפתוח פתח לאנרכיה דתית. לכן אין זה פלא שדווקא בעל הלכה מובהק כר' יצחק קארו, דודו של מחבר השלחן ערוך, ניסה לנסח כלל זה:

שאחר שהיא מחלוקת בין התנאים והאמוראים והפוסקים אם מצות יבום קודם למצות חליצה ולא אפסיקא הלכתא [לא נפסקה הלכה] באחד [צ"ל כאחד] מהם וראינו חכמי הקבלה שסברתם שמצות יבום קודם למצות

33 על גילויי אליהו וקביעת ההלכה, ראו ב"מ קיד ע"א, ובירושלמי, ב"מ א, ד (מ ע"ד). וראו רשימת מקורות שהביא אורבך, הלכה ונבואה, עמ' 12, הערה 96; וראו מרגליות, שו"ת מן השמים, עמ' כז-מא.

34 כגון עירובין יג ע"ב, שהלכה כבית הלל, או ירושלמי, ברכות א, הל' ד. וראו אורבך, הלכה ונבואה, עמ' 11, הערות 87, 88. אורבך דן בתשובה מרבינו נסים גאון להדגים את העניין. רבינו נסים רצה להסביר מדוע חכמים השגיחו בבת הקול ביבנה בקביעת הלכה כבית הלל, ולא השגיחו בבת קול בתנורו של עכנאי שתמך בדברי ר' אליעזר: "וזה שאמרו יצאה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום ראיתי בו שתי תשובות. האחת כי בת קול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה אלא בכל מקום סתם היא אמרה ואפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום היתה כונתה או מה שדומה לו שטעמו שאין הלכה כר' אליעזר בזה המקום ויהיו דברי בת קול נכוחים וקיימים. והשנית, שלא היתה הכונה אלא לנסות את החכמים אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול אם לאו... ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראייה מן השמים" (פירוש ר' נסים, ברכות יט ע"ב, מובא אצל אורבך, שם, עמ' 11). אורבך טען ובצדק כי בשתי תשובותיו מייצג ר' נסים שתי גישות לבת קול. יש כאן התלבטות אינהרנטית בדבריו האם ניתן להסתמך על התגלות לאחר סיום תקופת הנבואה אם לא. אורבך דן שם (עמ' 13-19) בשאלה האם למדים הלכה מדברי הנביאים, אך אין ברצוני להיכנס לשאלה זו, כיוון שיש שוני מהותי בין נבואה להתגלות המאוחרת שכן שבידי הנביא אפשרות להוראת שעה הדוחה את ההלכה, מה שאין כן בהתגלות הבאה בתום תקופת הנבואה.

חליצה, א"כ [אם כן] ראוי לפסוק הלכה כהם. והשכל גוזר כן, שאם חכמי הקבלה פסקו הלכה הפך פסק התלמוד ופסוק הדין [ופסק הדין] בתלמוד ערוך שבידנו [הפסק הוא לפי התלמוד] אבל אחר שלא נפסקה הלכה בתלמוד וגם כל הפוסקים לא פסקו הלכה כמי, אלא איש לדרכו פנו ויש הכרעה בקבלה כאח' [ד] מהם, ההכרעה היא לחכמי הקבלה. וכן מקובלני מרבתי. וראיה, שהרי בחול המועד יש מחלו[קת] אם גניח תפילין אם לא, ולא איפסיקא הלכה כמי [ולא נפסקה ההלכה כאף דעה], ואחר שמצאו חכמי ספרד מאמר במדרש הזוהר שמצות תפילין אינה נוהגת בח"ה [בחול המועד] ושאסור להניחם, לא הניחם עוד בח"ה. ועוד שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל ענייני אסור והיתר כסברת הרא"ש [רבינו אשר בר' יחיאל] והוא היה מניחם ומברך עליהם. ומשעה שמצאו המאמר ההוא לא הניחום עוד כל החכמים וכל הקהלות אין גם אחד, וכ"ש [וכל שכן] בדבר דלא איפסיקא הלכתא [שלא נפסקה הלכה] אלא זה אומר בכה וזה אומר בכה, שנכריע כחכמי הקבלה.³⁵

לפני שמנתחים את הכלל של ר' יצחק קארו, יש לשאול מדוע הוא נצרך לכלל זה? האם מפני הפחד מאנרכיה מיסטית הוא בא להגביל את השימוש בכתבי הזוהר בענייני הלכה, או שמא הכוונה היא הפוכה, קרי: קביעת קריטריונים מגבילים המאפשרים את השימוש במקורות הזוהר. נראה לי שיש לצדד עם הטענה השנייה, שכן בעל הלכה שאין לו עניין בספרות הקבלה ובכללה ספר הזוהר, לא ייעזר בהם כשיטה הטוענת "לא בשמים היא" (דב' ל, יב), ולכן הוא גם לא יצטרך לכללים. דווקא בעל ההלכה המעוניין להיעזר בספרות הקבלה והזוהר הוא זה הנדרש ל"כלל" על מנת להסביר איך דבר זה אינו מביא לאנרכיה הלכתית. וכך קובע ר' יצחק קארו שני כללים בקשר לספרות הזוהר: (א) אם בזוהר מובאת הלכה המנוגדת לפסיקה הפשוטה בתלמוד, נלך לפי התלמוד; (ב) אם אין הכרע בתלמוד והדבר נשאר מחלוקת, נכריע לפי הזוהר. כללים אלה דומים לכללים שקבע החיד"א באשר לשאלה מתי נעזרים בחלום אמת לקביעת הלכה. וברור שעל פי שיטת ר' יצחק קארו, אם דברי הזוהר מחמירים על ההלכה, הרי אין מניעה לקיימם. הרמ"ע (ר' מנחם עזריה) מפאנו הרחיב את הכללים של ר' יצחק קארו וקבע:

וכל שיהיו דברי הגמרא סובלים פיר[ו]ן[ו] ש' [ים] שונים ויתבאר האחד מהם על פי הזוהר חייבים אנו להטות לבבנו אליו ולעשות על פי הוראתו. הרי

35 שו"ת לר' יוסף קארו על אבן העזר, חלק שני, כו ע"א.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

ששנינו בגמרא יצאו שבתות וי"ט [וימים טובים] שהן עצמן אות [מנחות לו ע"ב] ולא ידענו אם חולו של מועד בכלל או לא, וכעת השמיענו הזהר דאיתיה [שבא] בכלל, לא יהא אלא כאלו אמרו רש"י או א' [חד] מן הגאונים בפ"י הגמ' [רא] מי לא צייתין ל' [ה] [האם לא נציית לו?] ואם יחלוק הזהר על מי שהיה מן המפרשים או מן הגאונים כל שיסבלהו לשון הגמ'... ידחה כל זולתו מפני פ"י הזהר. מעתה האוטם אזנו משמוע תורה והתברך בלבבו לאמר שהזהר לא אמר כך ושתלמיד טועה הוסיף מדילי' [ה] [משלון] קורא אני עליו למען ספות הרוה את הצמאה [דב' כט, יח].³⁶

הרמ"ע הרחיב את סמכותו של הזוהר במקומות שהתלמוד אינו מפורש ושאינ מחלוקת של ממש בינו ובין התלמוד וטען שככל שאפשר לפרש את הגמרא על פי הזוהר יש להשתדל לעשות כן, ולפסוק על פי הזוהר. אבל באותם המקומות שבהם מחלוקת של ממש, גם הרמ"ע יודה שיש ללכת על פי התלמוד. ניצניה של תפיסה זו, שיש לזוהר סמכותיות הלכתית רבה יותר מאשר לתלמוד, מצויים כבר בדור שלאחר גירוש ספרד. ר' אליהו ב"ר אבא מארי חלפן, חכם מגולי צרפת, כתב באיטליה³⁷ בשנת רצ"ז, כי כל דברי התנאים והאמוראים היו על פי אותה הקבלה של בעלי הסוד, ועל כן גם במחלוקת בתלמוד טעמה מתאים לסודות הקבלה.³⁸ מתוך כך היינו מצפים שיאמר כי אין לפסוק כזוהר, אבל מסקנתו אינה שהזוהר כפוף לתלמוד, אלא להפך: כי גם אם נאמר שבמחלוקת רשב"י ור' יהודה הלכה כר' יהודה, טענתו היא שכמו שרבינא ורב אשי סידרו את התלמוד כן רשב"י סידר את דברי התנאים, "וע"כ [ועל כן] אם נביא ראיה מספרו [כלומר ספר הזוהר] לא נאמר שזה היה דעתו לבד רק גם דעת חבריו... וע"כ ראוי לסמוך עליהם בטעמי המצות".³⁹ דבריו אלה קרובים לדברי ר' אברהם זכות שכתב שיש לפסוק על פי הזוהר כשהוא אינו חלוק על התלמוד: "וכבר הוא מוסכם בישראל שהדבר שלא יחלוק [הזוהר] על התלמוד ואין מפורש בתלמוד, ומצינו שם [בזוהר] מפורש, שמקבלים אותו".⁴⁰ הסברו לכך דומה לדברי ר' אליהו חלפן:

36 שו"ת הרמ"ע מפאנו, סימן קח, סו ע"א.

37 על ויכוח הקבלה עם ההלכה באיטליה, ראו בניהו, ויכוח, עמ' 73-82.

38 שו"ת אמפ"ך (אברהם מנחם פורטו כהן), פט ע"ב-קד ע"א, (לקוח מתוך בניהו, ויכוח, עמ' 87-88).

39 שם, שם (ואצל בניהו, שם, עמ' 89).

40 ספר יוחסין (קושטא), מאמר ראשון, מב ע"א; ספר יוחסין (פיליפוסקי), עמ' 45. ר' אברהם זכות מביא כמה דוגמאות של נושאים שפסקו בהם ע"פ דעת ספר הזוהר, כמו: "אמן של גאל ישראל... וכן קידוש של סעודה שלישית על היין שאינו מפורש בתלמוד...

אע"פ שהוא [רשב"י] לא עשאו [את ספר הזוהר] כיון שתלמידיו ובנו ותלמידי תלמידיו עשוהו על מה שקבלו ממנו, כמו שאמרנו שהמשנה וספרא וספרי ותוספתא כולהו אליבא דר' עקיבא, אע"פ שאלו הספרים נעשו על פיו יותר מס' [משישים] שנה אחרי מותו. ובעבור זה דברי הזוהר הם יותר אמיתיים כי הם דברי אחרונים שראו המשנה ופסקי הלכות ומאמרים מהאמוראים.⁴¹

הטענה כאן יצירתית ובנויה על העיקרון הידוע ש"הלכתא כבתראי". כלומר, כיוון שהזוהר הוא לקט מאוחר של דברי החכמים, הרי הוא הפוסק האחרון בדבריהם והלכה "כבתראי". על פי טענה זו, אם ספר הזוהר נערך על ידי ר' משה די ליאון, ייתכן שזה מוסיף על סמכותו ההלכתית, כיוון שהלכה כבתראי. ובכל זאת, יש לקחת דברים אלה בעירבון מוגבל כיוון שר' אברהם קבע שיש לפסוק כזוהר רק במקום שהוא מוסיף על ההלכה. זהירות הפוסקים הנוטים אחר הזוהר לא היתה ללא הצדקה. שהרי קמו כנגדם כמה וכמה פוסקים שהתנגדו באופן מוחלט לכל ניסיון לערב קבלה בשיקולים הלכתיים. ר' עזריאל דאינה, פוסק ממוצא צרפתי שהתגורר באיטליה כתב:

כי אין לנו להניח דברי הפוסקים אשר כל רז לא אנס להם כדי ללכת אחרי ספרים עמוקים, כי הגבורים הנזכרים בהוא ספר הזוהר אין חקר לתבונתם, ומי יוכל לרדת לדעתם ומה היה כוונתם, כי דברו בחזון ואומרם ותפילין הקב"ה מנח וכו' [ברכות ו ע"א] ואין לנו לב להבין דבריהם לפי פשטן, ולעשות פירוש לפירושם נוכל לטעות ולעבור על מ"ע [מצות עשה] להניח תפילין, אלא יש לנו להבין ולנהוג כפי דברי הפוסקים אשר ידעו והבינו יותר ממנו.⁴²

ר' עזריאל חי בצל דבריו של ר' יצחק קארו, ולכן בדבריו המתנגדים לפסיקה על פי הזוהר יש גם הערכה עמוקה לספר, "ומי יוכל לרדת לסוף דעתם ומה היא כוונתם [של חכמי הזוהר]".⁴³ היש"ר (ר' יוסף שלמה רופא) מקנדיא העלה שיטה

וכן בתפילין של חול המועד... ובתלמוד בבלי שלנו אינו מפורש אנו לוקחין סברת הזוהר שהוא אסור. וכן ברכת מזון... ומצאנו שאינה טעונה כוס ביחיד כי אם בג' בזימון" (ספר יוחסין, שם).

41 ספר יוחסין (פיליפוסקי), עמ' 45.

42 שו"ת ר' עזריאל דאינה, ח"א, סי' ד, עמ' 45. על היחס של פוסקי איטליה וצרפת לקבלה, ראו בניהו, ויכוח, עמ' 73-95.

43 שו"ת ר' עזריאל דאינה, ח"א, סי' יד, עמ' 45, כן מובא אצל בניהו, ויכוח, עמ' 86. בדרך זו הוא מנסה גם ליישב בין דברי הזוהר לפשטי הכתובים. שהרי על פי הזוהר (ח"א

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

מעניינת. על סמך מעשה תנורו של עכנאי בגמרא, שבו ר' אליעזר צידד עם הבת קול ולא עם ר' יהושע והחכמים, הוא טען כי יחידי סגולה שזכו להתגלות יכולים לכוון את חייהם כך, אבל לא כהוראה לרבים. וזו הסיבה שאין הלכה כר' שמעון:

ש"אעפ"י שהדין וההלכה כבעלי הסודות אנו אין לנו ללכת רק אחרי הדרכים שנתנו לנו מסיני, שבהם נדרוש בתורה להוציא הספקות לאורה, ואפי' [לו] אנו טועים אין לנו עונש בזה, אבל מי שחננו ה' ונפלה מיתר החכמים המעלה עד שידע אמיתות הדברים ממקום אחר, אין לו ללכת בדרך הפשוטה, ולכן היה ר"א [רבי אליעזר] מחזיק כ"כ [כל כך] במחלוקת [בעניין תנורו של עכנאי]... וכן הענין עם רשב"י והפוסקים החולקים עליו שהם לא ידעו הסוד והלכו לשיטתם... ואשר לא למד בח"ה [בחכמה הנסתרת] אין לו להניח ריהטא לישנא דגמרא [מרוצת לשון הגמרא] ללכת אחר הרמז או המסרה.⁴⁴

מבין פוסקי אשכנז, הגדיל לעשות המהרש"ל בהתנגדותו לפסיקה על פי הזוהר בדבריו שהבאנו לעיל: "ואם היה רשב"י עומד לפנינו וצוח לשנות המנהג, שנהגו הקדמונים, לא אשגחין ביה, כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו, וכאשר כתב ה[רב יוסף] קארו".⁴⁵ קו מתנגדי זה קיים בקרב פוסקים אשכנזים גם בזמנים מאוחרים, כלשונו של החכם צבי:

וצריך אני להודיע לשואל שאפי' [לו] אם היו דברי הזוהר היפך מהפוסקים לא היה לנו להניח דברי הפוסקים בשביל דברים האמורים בסתרי תורה כי אין לנו בדינים והוראות עסק בנסתרות זולתי במקום שיש מחלוקת בין הפוסקים אז נכון לסמוך על הכרעת הזוהר וכן כתב הרב הגדול מוהר"ר [מורנו ורבינו הרב ר'] דוד בן זמרא.⁴⁶

מצד אחד ניתן היה לומר שדברי החכם צבי אינם שונים מדברי ר' יצחק קארו או הרדב"ז, אבל נימת ההתגוננות מצביעה על המשקל שהוענק לדברי הזוהר

כא ע"כ, וראו גם ספר אור יקרות לר' מנחם ריקנאטי, פ' ויחי, משה נקבר בחו"ל בגלל מעלתו הרבה, ואילו התורה אומרת שהיה זה בגלל שהוא הכה בצור. ועונה ר' עזריאל: "כי המקובלים דברו בפנימיות האלקיות, סודות האלוק, בהם הושתת האמת, ולא נופל מדבריהם צרור ארצה לכל מבין יסודם... כפי דעת בעלי האמת... העונש היה מהכאת הצור שלא יביא הקהל אל הארץ ולא זכה לקיים מצוות התלויות בה" (שו"ת ר' עזריאל דאיינה; כן מובא אצל בניהו, שם).

44 מצרף לחכמה יט, מד ע"ב-מה ע"ב.

45 ראו לעיל, הערה 20.

46 שו"ת חכם צבי סי' לו, כא ע"ב.

מאז זמנו של ר' יצחק קארו. יש אכן פוסקים שעמדו על כך שאין להתחשב כלל בזוהר, כגון החתם סופר שכתב: "כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום כלאיים",⁴⁷ אבל כבר ציין חלמיש שגם בכתבי החתם סופר העניין אינו חד-משמעי.⁴⁸ נראה לי שהקושי של מתנגדי עירוב דברי הזוהר בענייני הלכה היה בכך שגדול הפוסקים ר' יוסף קארו הגדיל לעשות בעניין זה. ר' יוסף קארו הרבה להוסיף מנהגים מן הזוהר יותר מכל פוסק אחר. כבר עסקו ביחסו של ר' יוסף קארו לספר הזוהר,⁴⁹ וכלשונו של תא-שמע:

למען האמת, עצם מעשהו של מרן, אשר הבליע את הזוהר בתוך ספר בית יוסף הבלעה אורגאנית רצופה ובת-קיימא בהיקף כה רחב... הוא אשר הקנה לזוהר את מעמדו ההלכתי הקבוע בעולמה של ההלכה מן העת ההיא ואילך; לפיכך, במקום לדבר על אימוץ הזוהר כסמכות הלכתית על ידי מרן, יש לגרוס: הענקת סמכות הלכתית לספר הזוהר על ידי מרן, שהרי זוהי משמעותו ההיסטורית הנכונה לזיווג שבין השניים.⁵⁰

אף שמהרי"ק כתב שאין לפסוק כזוהר בניגוד לתלמוד (כדברי דודו ר' יצחק קארו שהבאנו לעיל), במקום שהזוהר הוסיף על ההלכה, הוא לא היסס להביא את דבריו, ופעמים שהוא הביא את דברי הזוהר כמקור להכרעה במנהגו או בדין.⁵¹ בעקבותיו צעדו הרבה מן הפוסקים האחרונים, פרשני השלחן ערוך, שהביאו את דברי הזוהר כתוספת להלכה.⁵² הסתירות שבין ספר הזוהר ובין סוגיות התלמוד היוו בעיה לא פשוטה, במיוחד לפוסקים האשכנזים שלא אהבו להשתמש בזוהר אפילו להכרעת מחלוקות התלמוד.⁵³ ואם כן הדבר, מה עושים כשיש סתירה?

47 שו"ת חתם סופר סי' נא.

48 חלמיש, הקבלה, עמ' 143.

49 ראו לדוגמה חלמיש, "הקבלה בפסיקתו של ר' יוסף קארו", בתוך חלמיש, הקבלה, עמ' 161-179.

50 תא-שמע, הנגלה (2001), עמ' 96. תא-שמע טען כי דרכו של מהרי"ק לשלב קבלה עם הלכה היה מתוך רצון לציית למגיד, שאמר לו: "וגם תדיר תתעסק בפסק ובגמרא ובקבלה ובמשנה בתוספות וברש"י כמה דאת עבד, דאת מחבר לון ומשלב יתהון דא עם דא ומעייל את הקרסים בלולאות" (מגיד מישרים, כו ע"ד).

51 ראו חלמיש, הקבלה, עמ' 167.

52 כגון הפירושים: באר היטיב, משנה ברורה, שפתי כהן (ש"ך), טורי זהב (ט"ז), ועוד.

53 ראו לדוגמה ערוך השלחן לר' יחיאל מיכל עפשטיין, אורח חיים קב, יב, שכתב על דברי הזוהר שאין לעבור בכל צדי המתפלל ולא רק לפניו: "ומזה כתבו דהזוהר אוסר בכל צד וקשה בעיני שהזוהר יחלוק על הגמרא במקום שאין מחלוקת בגמרא".

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

שיטת הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

מיוחד היה הגר"א בכך שהיה איש הלכה מן השורה הראשונה ואיש קבלה מן השורה הראשונה. שיטתו, כפי שהיא עולה מהערות ומדברי תלמידו ר' חיים מוולאז'ין, היתה ניסיון של סינתזה בין דברי הזוהר לדברי התלמוד. כדברי תוספת מעשה רב: "דרכי לימודו בנסתר שתהא קבלה עם הלכה ש"ס ותוספתא מכוונים בלי שום פלוגתא".⁵⁴

השאלה הראשונה היא, האם בדרך הסינתזה ביקש הגר"א להראות את צדקתה של ההלכה התלמודית ועליונותה על ספר הזוהר ודרך כך להשיב מלחמה לפוסקים על פי הזוהר או שמא ביקש להשיג בכך סינתזה של ממש בין השניים? והשאלה השנייה היא, מה היתה שיטת הגר"א להשיג סינתזה זו למעשה?

יחס הגר"א לספר הזוהר

הגר"א הביע הערכה עמוקה לספר הזוהר:

דבכל דוד ודור ניצוץ ממשה רבע"ה [רבנו עליו השלום] מאיר לחד בדור והוא מאיר לכל בני דורו, אך דהרשב"י זכה לדבר עמו היינו עם הניצוץ וכל העומדים אצלו בשעה שסדרו התיקונים, כי רעיא מהימנא שייך לתיקונים וגם ענין המגיד שבא לאדם הוא נשמתו בעצמו, אך שדרכה לדבר עם נשמתו פא"פ [פה אל פה] שמתלבשת במצותיו שעשה.⁵⁵

בכל דור מאיר ניצוץ נשמתו של משה רבינו לתלמיד חכם אחד,⁵⁶ אבל אותו האדם אינו בהכרח מודע לכך. במקרה של רשב"י הוא היה מודע לכך וגם תקשר עם ניצוץ זה. בדומה למגיד שמימי, שהוא בעצם גילוי פנימיות נשמתו של אדם, כן ניצוץ זה היה פנימיות נשמתו של רשב"י. אף שהגר"א ראה בכל ספרות הזוהר מקשה אחת מבחינת מעלתה בספרות הקבלה, מפסקה זו עולה היחס המיוחד של הגר"א דווקא לרעיא מהימנא ולתיקונים שבהם הוא עסק יותר מיתר חלקי הזוהר.⁵⁷ ר' חיים הדגיש את היחס המיוחד של הגר"א לרעיא

54 תוספת מעשה רב, רמ.

55 יהל אור, סוף בראשית, ל ע"ד.

56 אולי זו הסיבה שהאמוראים, בהתפלאם מחידוש עמוק, נהגו לומר: "משה שפיר קאמרת". ראו שבת קא ע"ב.

57 חוץ מספר יהל אור על הזוהר כולו יש לגר"א חיבור מיוחד לספד"צ, לרעיא מהימנא ולתיקונים. החיבור על התיקונים הוא ארוך לאין שעור מספר יהל אור.

מהימנא: "שהיה [הגר"א] חוזר הרעיא מהימנא פעמים רבות אין מספר בשקידה נפלאה מאד... פעם חלם לו שמרע"ה [שמשה רבנו עליו השלום] היה בביתו ונסתלק".⁵⁸ ייתכן כי היחס לרעיא מהימנא היה מיוחד כיוון שהרעיא מהימנא נחשב הארת משה רבינו, שהוא שורש נשמתו של רשב"י, כפי שהבאנו לעיל. בכל אופן, יחס הגר"א לכל ספר הזוהר היה זה של הערכה רבה. בשאלות לר' חיים מוולאז'ין כתוב: "אמר הגר"א זצ"ל לרבינו שלא מלאו לבו לשנות גירסא בזוהר אא"כ [אלא אם כן] שיהי' מתורץ בזה כמה מאות מקומות בזוהר".⁵⁹ לעומת זאת, בסוגיות הנגלות כותב ר' ישראל משקלוב על הגר"א:

שמעתי מפי קדשו של תלמידו המובהק הגאון האמיתי מוהר"ר חיים נ"י הנ"ל אשר קיבל מהודו ושמע מפה קודש הקודשים כי כל שיטה או הגהה שחידש בנגלה לא קבעה עד אשר עלתה אחר כך ע"פ אותה הגהה או שיטה לא פחות מט"ו עד עשרים סוגיות ככל דברי התנאים ואמוראים.⁶⁰

אם נעמיד את שני המקורות הללו יחדיו, שניהם מר' חיים, יוצא שהגר"א היה נזהר יותר מלשנות גרסה בספרות הזוהר מגרסה בתלמוד או במדרשים. מעניין הדבר שלמרות זהירותו של הגר"א ביחס לטקסט הזוהרי, ר' יצחק אייזיק חבר, תלמידו של ר' מנחם מנדל משקלוב, תלמיד הגר"א, סבר כי ספר הזוהר לא יצא מידי רשב"י עצמו אלא נתחבר זמן רב לאחריו:

ובאמת לא רשב"י כתב דברים אלו על ספר ולא הוא הי' [ה] המסדר הדברים על סדר פרשיות התורה כמו שהוא לפנינו היום. שהרי גם באד"ר [באדרא רבא] מבואר שרשב"י ציוה לתלמידו ר' אבא שהוא יכתוב, כי ידע בנפשו שהוא יכול להסתיר דברים הרמים והסודות הנוראות במילות קצרות ובלשון נסתר שלא יבינם רק מי שראוי לכך... ובאמת ספר הזוהר נכתב כמה דורות אחר רשב"י מה שנכתב ונתקבל משמו ומשאר חבריו ותלמידיו שהיו בימיו. וגם זה נעשה בו הוספות רבות עד מאוד מן אחרוני האחרונים אחר שבאו בכתב וניתנו להעתיק ושלטו בו ידי רבים

58 הקדמתו ר' חיים לספד"צ עם ביאור הגר"א.

59 שאלות לר' חיים, סעיף קלח. בכתב יד לונדון פדרו 14, מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד אשר בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי הוא 8800, סעיף לז, כתוב: "אמר הגר"א לרבינו שלא מלאו לבו לשנות גירסא בזוה"ק [בזוהר הקדוש] אם לא שהיה מתרץ בזה כמה מאות מקומות".

60 הקדמתו של ר' ישראל משקלוב לתקלין חדתין על הירושלמי.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

כל אחד מה שנראה בדעתו ומה שנתחדש לו יכתב בגליון על ספר הזוה"ק [הזוהר הקדוש] מן הצד ואח"ז [ואחרי זה] בא ריעהו מעתיק מן המעתיק ומצא כתוב בגליון דברים רבים. ובמעט התבוננות חשב שזה היה חסרון בגוף הספר והכניסם בפנים. ומזה באו כמה מאמרים שנראה בעליל שהם מן האחרונים, כענין של רש"י ור"ת [ורבנו תם] והרבה דברים כאלו. ועל כמה מאמרים מצינו בכתבי האריז"ל שאמר שאינם מן הזוהר כלל. ובאמת הרואה בעינים פקוחות ורגיל ובקי בו יבין וישכיל ההפרש בין מה שבא מפי רשב"י וחבריו ותלמידיו ובין מה שניתוסף מן האחרונים כיתרון האור וגו' [קהלת ב, יג]. ובאמת סידור הזוה"ק על סדר הפרשיות הי' בזמן הגאונים כמ"ש [כמו שאמרו] חכמי האמת בזה.⁶¹

על פי ר' יצחק אייזיק, ספר הזוהר המקורי יסודו מרבי שמעון,⁶² אבל ר' אבא הוא שכתב את דבריו. ספר הזוהר שבידינו סודר כמה דורות לאחר מכן על סמך דברים אלה, והוכנסו לחיבור כל מיני הוספות של מגיהים ופרשנים מאוחרים. בדומה לחיד"א, בדרך זה ר' יצחק אייזיק חבר ניסה ליישב את הסתירות שבין ההלכה לספר הזוהר.⁶³ האם סבר כן גם הגר"א? קשה להכריע בעניין זה, אבל ברור שיחס הגר"א לטקסט של כל ספרות הזוהר היה יחס של חיבור מקודש. וכיוון שרוב כתבי הגר"א הם פרשנות לספרות חז"ל, נראה שבעיניו ספרות הזוהר שייכת לקבוצה זו, אפילו אם נאמר שהוא צידד עם הסתייגותיו של ר' יצחק אייזיק,⁶⁴ נאמן בית מדרשו. כאמור, הגר"א עסק בהגהות של כתבים גם בספרות חז"ל וגם בספרות הזוהר, וראה בעבודה זו גאולת החיבורים מן הטעויות ותיקונם: "עוד סיפר לי שהגאון ז"ל אמר שמצא בזוהר הקושי של ש"צ [שבת צבין]⁶⁵ ימ"ש [ימך שמו]. והתירוץ הוא [אולי צ"ל: של] ש"צ ימ"ש והתפלל ובא

61 מגן וצינה, פרק כא, מט ע"ב.

62 "אמת נכון הדבר ומוסכם בפי כל רבותינו הקדושים שרוב דברי הזוה"ק נובעים מבאר מים חיים מעיין מבית קדוש ה' מכובד רשב"י וחבריו אף שאין זה מכתבת ידו הקדושה" (מגן וצינה, פרק יז, מג ע"ב).

63 "אע"ג דר' אלעזר נפטר קודם רבי, אלה הם דברי המחבר הספר, שחיברו כל המימרות יחד שכתב ר' אבא שהיה סופר של רשב"י, והם חלוקים לפרשיות, כל פסוק ופסוק בפרשה שלו, והם אמרו מדעתם כמה דתנינן וכו'. וכיוצא בזה יש רבים בזוהר וכולהו מיתרצי בהכי" (ניצוצי אורות לחיד"א, בראשית, קסח ע"א).

64 מעניין שר' יצחק אייזיק ראה בכך שיש מאמרים סתומים בזוהר הניתנים להבנה רק על ידי אדם כמו הגר"א, הוכחה לקדמותו מתקופת התנאים (מגן וצינה פרק יז, מה ע"א).

65 "ליבס כתב שני מאמרים המוכיחים שהכתבים השבתיים היו מוכרים גם לר' מנחם מענדל משקלוב וגם לגר"א. ראו ליבס, תלמידי הגר"א; הנ"ל, צדקת הצדיק.

על תירוץ האמת".⁶⁶ כלומר הגר"א עסק בגאולת הטקסט של הזוהר על ידי ליבון הקשיים שבו. לא ברור אם מדובר בשינוי הגרסה או רק בהבנת ה"קושי" ויישובו, אבל ברור שעל פיו יש דברים סתומים בזוהר שיכולים להטעות את הקורא.⁶⁷ כדי להבין יותר את יחס הזוהר לתלמוד על פי הגר"א, צריך להבין מדוע עסק הגר"א כל כך בספרות הזוהר ולא כתב פירושים על כתבי האר"י, וכן מדוע הוא נזהר כל כך מלשנות גרסה בזוהר אך על האר"י הוא לא היסס לחלוק?
 ר' חיים, בהקדמתו לספרא דצניעותא המפורסמת, קבע היררכיה קבלית:

כמו בענין הנגלות שתוה"ק [של תורתנו הקדושה]... כן דון מיניה [דון ממנו] ככל החזיון הזה בחלק הנסתרות פנימיות נשמת התוה"ק [התורה הקדושה] אשר גם היא תורה שבע"פ [שבעל פה] נקראת כי מסורת היא בידינו פא"פ [פה אל פה] עד למשה מסיני. כי רבותינו ראשוני הראשנים מארי דרזין [בעלי הסודות]... ראו לחבר חיבור קדש קדשים בקיצור נפלא... לבל יהרסו אל ה' לראות אנשים בלתי ראויים... ושם כללו וגנזו כל המאורות העליונים המון נסתרות סדרי מעשה בראשית ומעשה מרכבה... כאשר קבלום מרבותיהם פא"פ שהיתה משנתם סדורה להם ומסורת בידם מאבותיהם הק' [דושים] עד משה מסיני... ופי ה' יקבנו... לקרותו בשם ספרא דצניעותא... והספר החתום הזה הוא כענין המשנה בנגלות התוה"ק... וכל הדורות הראשונים קדושי עליון היו משתמשים לאורו... עד עת בא דברו יתברך הקים לנו רועה נאמן... רשב"י ע"ה דהוה שכיחי גביה רע"מ [שהיו נמצאים אצלו רעיא מהימנא] ואליהו וכל בני מתיבתין עילאין [הישיבות העליונות]... והוא החל לגלות נוראות נפלאות סדרי מע"ב [מעשה בראשית] ומעשה מרכבה הנכללים ונעלמים בספרא דצניעותא... ומן השמים הסכימו עליו לחבר ס' [פר] הזהר אשר כל דבריו הקדושים בנויים על האי ספרא דצניעותא, כאשר עיניך יראו בשני האדרות [ה]ק' [דושות] וכמה מקומות בזוהר שאומר תאנא בצד"ס [אולי צ"ל: בסד"צ — בספרא דצניעותא] ומביא ומלקט ממנו רק ראשי אמריו... ודאי דליכא מידי בזוהר ותיקונים דלא רמיזא בכללות נפלא במקורו במתניתין [בוודאי שאין דבר בזוהר ובתיקונים שלא רמוז בכלל נפלא במקורו במשנה], בספד"צ [בספרא דצניעותא]

66 מכתב ר' יוסף זונדל מסלנט, מובא בסוף שערי רחמים.

67 וכן כתב ר' יהושע העשיל לעווין: "ובנסתר כל אשר בידינו, זוה"ק ות"ז [זוהר הקדוש ותיקוני זוהר] וכתבי האר"י ז"ל והפרדס, גמרם וידעם לתכליתם בנקיון מן פסולת השיבושים רבים, שעלו בהם קמשונים" (עליות אליהו, עמ' קו).

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

והאדרות הק' [דושות] וזוה"ק [וזוהר הקדוש] והתיקונים המה כענין התלמוד בבלי וירושלמי בנגלות התוה"ק [התורה הקדושה]... אבל מרוב טלטולי הגלות... נגזו אורו הגדול מאתנו... עד כי הרחיב ה' לנו שלח אור וקדוש [אולי צ"ל: עיר וקדיש, ע"פ דנ' ב, ין משמיא, חד מן קאמיא [מן הקדמונים] מרן רבינו הק' האלוקי נורא האריז"ל אשר העמיק הרחיב הדבור בפרטי סדרי מע"ב ומ"מ [מעשה בראשית ומעשה מרכבה] והפרצופים בפרטיהם ודקדוקיהם... הפליא הגדיל לעשות וערך השלחן, חכו ממתקים לכל אשר לו חיך אוכל יטעם.⁶⁸

ר' חיים שאל כאן רעיון מר' ישראל סרוק⁶⁹ והשווה את ספרות הזוהר לספרות חז"ל: ספרא דצניעותא הוא בחזקת המשנה; הזוהר והתיקונים הם בחזקת התלמוד הבבלי והירושלמי; ובא האר"י, הפרשן הגדול של הזוהר, "וערך השלחן", כלומר חיבוריו הם כדוגמת השלחן ערוך של ר' יוסף קארו. יש מה ללמוד מן המשל הזה. מצד אחד כתבי האר"י מסכמים ומסדרים את הקבלה הקדומה כמו שעשה השלחן ערוך להלכה שקדמה לו, ומצד שני, ספק אם בכך נסתיים התהליך הפרשני, שהרי ידוע כי הגר"א לא היסס לחלוק על מחברי השלחן ערוך אם לדעתו דבריהם לא עלו בקנה אחד עם מסקנת הסוגיה התלמודית. וכך כתב ר' חיים: "כבר הוזהרתי בזה מפי מורי קדוש ישראל רבינו הגדול הגאון החסיד מוהר"א נ"ע [מורנו הרב רבי אליהו נשמתו עדן] מוילנא שלא לישא פנים בהוראה אף להכרעת רבותינו בעלי השלחן ערוך".⁷⁰ והרב א"י קרליץ (ה"חזון איש"), בדק ומצא מקומות רבים שהגר"א חלק בהם על השלחן ערוך: "והלא מקומות שחולק הגר"א על הכרעת השו"ע המה למאות".⁷¹ וכמו שהגר"א ניסה להעמיד את ההלכה על מקורותיה, כן ניסה הגר"א לעשות לקבלת הזוהר, לטהרה מסייגיה, גם כאשר הדבר הביאו לחלוק על האר"י. וכך אביב"י מסכם את העניין: "דרכו המיוחדת של הגר"א לבאר את הספרים הקדמונים על פי פשטם הביאתו לחלוק על דברי האר"י, בכל מקום שראה כי אינם הולכים בדרך הפשט".⁷² הגר"א חלוק על האר"י במקומות לא מעטים. ר' שלמה אלישוב, שציין שבעה מקומות

68 הקדמת ר' חיים מוולאז'ין לספד"צ עם ביאור הגר"א (ההדגשות שלי).

69 דרוש המלבוש, עמ' לח. מהרי"ק כותב רק שספד"צ הוא כדמיון המשנה. על השימוש של תלמידי הגר"א בכתבי מהרי"ק ומקובלים קדומים, ראה שוח"ט, "קבלת ליטא", עמ' 195-199.

70 שו"ת חוט המשולש, סוף סימן ט, דף כ ע"א. ועיין עליות אליהו, כח ע"א הערה סב, על הנוסח הנכון שהושמט בטקסטים מסוימים של חוט המשולש.

71 קובץ אגרות, עמ' נט.

72 אביב"י, קבלת הגר"א, עמ' כט.

בפירושו לספרא דצניעותא שבהם הגר"א חלוק על האר"י, כתב: "וכן יש עוד איזה ענינים בסד"צ אשר הגר"א ז"ל נטה מפירוש האריז"ל ונלאתי לכותבם".⁷³ גם על מנהגי האר"י לא היסס הגר"א לחלוק בעשרות ענינים.⁷⁴ דבר זה שימש נשק בידי יריביו החסידים וכבר כתב הרש"ז (ר' שלמה זלמן) מליאדי: "וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד אינו מאמין בקבלת האר"י בכללה שהיא מפי אליהו, רק מעט מזער מפי אליהו והשאר מחכמתו הגדולה ואין חיוב להאמין בה".⁷⁵ טענה זו של החסידים העלתה את חמתו של ר' חיים מוולאז'ין: "באמרם שהרב הקדוש די רוח אלהין קדישין ביי' [שרוח אלוהים קדושים בון] האריז"ל לא היה נחשב בעיניו ח"ו [חס וחלילה]".⁷⁶ עם זאת, ר' חיים הבחין בין שיטת הגר"א לשיטת האר"י והעניק להבחנה זו לגיטימיות: "ואמר [ר' חיים] שדרך האריז"ל לפרש הזוהר בחריפות ודרך רבו הגר"א ז"ל לפרש ע"ד [על דרך] פשט המאמר".⁷⁷ ר' חיים הצדיק עניין זה גם בדרך אחרת, בטענה שבעצם הגר"א רק גאל את כתבי האר"י משיבושים מידי אלה שלא הבינו את עומק כוונתם:

בעו"ה [בעוונותינו הרבים] נסתם דבר כל חזון מלחזות בנועם העליון ולהתבונן בדברי קדשם של ראשונים וכתבי האריז"ל להיות עולים במקורי הדברים בהאדרות וזוה"ק [וזוהר הקדוש] ותיקונים... הפליא הגדיל חסדו עמנו. וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתא [והנה עם ענני השמים בא כבן אדם; דנ' ז, יג]... לו נתן לב לדעת... ונהירין הוו ליה שבילי וארחי דחכמתא [ומאירים היו לו שבילי ודרכי החכמה] בנגלות ובנסתרות... האי [אותו] גאון עולם... רבינו הגדול והקדוש נ"ע [נשמתו עדן — הגר"א].⁷⁸

תפקידו של הגר"א, לדעת ר' חיים, הוא גם ללבן את כתבי האר"י משיבושים שנפלו בהם מתלמידים וממגיהים שונים, וגם לפרש את עומק כוונתם. ואפילו במקום שנראה לגר"א פירוש אחר בזוהר הוא לא היסס לחלוק על האר"י אף שהלה זכה לגילוי אליהו פעמיים, ולא ראה בכך פחיתות כבודו של האר"י,

73 הערות מר' שלמה אלישוב, נדפס בסוף ספר"צ עם פירוש הגר"א, עד ע"א-ע"ב.

74 ראו דבליצקי, זה השלחן, שהביא 67 הבדלים בין מנהגי הגר"א לאר"י.

75 אגרות בעל התניא ובני דורו רש"ז מליאדי, עמ' צז.

76 הקדמת ר' חיים מוולאז'ין לספר"צ עם ביאור הגר"א.

77 שאלתות לר' חיים, בסוף תוספת מעשה רב, סעיף ו; ובכתב יד הנזכר לעיל, בהערה 59,

סעיף קט, כתוב: "אמר רבינו שכן דרך האריז"ל לפרש הזוה"ק עפ"י חריפות ודרך הגר"א לפרש הזוהר פשט לדברים פשוטים".

78 הקדמת ר' חיים מוולאז'ין לספר"צ עם ביאור הגר"א.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

וגם לא ראה פחיתות כבוד לומר שהאר"י היה צריך להתבונן בהתגלות שקיבל ולהרחיבה בחכמתו. ר' חיים בתגובתו לדברי החסידים על יחסו של הגר"א לאר"י מצביע על תפיסה אחרת בהבנת הסמכות של הזוכה להתגלות. אפשר לחלוק גם על מי שזכה להתגלות אם יש מקורות העומדים מולו. ואם הדבר נאמר בדברי הגות, כל שכן בענייני הלכה, שאין ההתגלות קובעת כנגד ההלכה הפסוקה כפי שהיא נלמדת מתוך הסוגיה התלמודית. לאור כל האמור ברור שיש לגר"א עניין להראות כי אין הזוהר וההלכה מנוגדים, וכך אפשר ליישב בין ההתגלות המאוחרת של ספר הזוהר ובין הבנת חז"ל והראשונים את מהלך פסיקת ההלכה מתוך המקורות. עוד צריך להבין שיש כאן ויכוח נוסף בין ר' חיים ובין ההוגים החסידיים על מקומה של ההתגלות המאוחרת וסמכותה. ר' חיים ציין דבר זה במפורש:

ולבל יתחכם אדם גדול שהשגתו מרוב[ה] לאמר אנכי הרואה שלפי שורש נשמתו ראוי לי או למי לפי שרשו לשנו[ת] איזה מצו[ה] לפי הטעם. לכך לא נתגלו טעמי במצות. ולא קם נביא כמשה אשר אם יתאספו כל הנביאי[ם] אינם רשאים לחדש דבר נגד תורת משה לא להוסיף ולא לגרוע. ועדיין כאשר היתה נבואה בישראל היה נביא רשאי לחדש דבר לפי שעה כגון אליהו בהר הכרמל וגם זו היא שנצטוינו מתורת משה אשר צוה ה' לאמר אליו תשמעון [דב' יח, טו]. ומעת שפסקה נבואה אם יתאספו כל חכמי ישראל אשר השגתם מרובה ונמסרו להם מ"ב ומ"מ [מעשה בראשית ומעשה מרכבה] ויעמיקו השגתם לשנות אף אפס קצהו מאיזה מצוה אף לפי שעה, לא נאבה ולא נשמע אליהם. ואף בב"ק א"מ [בבת קול אין משגיחין] כי לא בשמים היא [ב"מ נט ע"ב]. אך בימי חכמי התלמוד עדיין היו רשאי[ם] לחדש מד"ר [מצוה דרבנן] כגון נ"ח [נר חנוכה] אשר מצאו להם ודאי סמך מן התורה קצת כמבואר בדרוז"ל [בדברי רבותינו זכרונם לברכה]... וכאשר נסתם תלמוד הקד[וש] אין לנו אלא לעשות ולקיי[ם] את כל דברי תלמוד ה' בכל פרטיו ודקדוקיו ובזה יקוימו ויתוקנו כל העולמו[ת] כולם ויתן עוז לאלקיי' ית"ש [יתברך שמו]. ומי שזכה להשיג נסתרות מתה"ק [מתורתנו הקדושה] ע"י קצת מ"ב ומ"מ [מעשה בראשית ומעשה מרכבה], שהשאירו לנו ברכה אבות העולם מארי דחוכמתא [בעלי החכמה] כגון רשב"י וחבריו ותלמידיו שהיו בדורו ושותין מימיו בדורות שאחריו כגון האר"י ז"ל. האירו ע"י ק' [עיני עם ישראל קדושים] בטעמי המצות וכוונתם, ראוי להתבונן לפי שכלו עד היכן מגיע מעשיו ויתפעל לעשות כל מצוה בתכלית הדקדוק

באימה ביראה ורתת וזיע... אבל חלילה לדחות ח"ו [חס וחלילה] שום פרט מפרטי המעשה אף המצוה דרבנן לעשותה במגרעת או לשנות זמנה מחמת הכוונה או טהרת המחשבה וכל האומר או עושה כן אינו אלא טועה גמור ומחשבתו חוץ לזמנה פגול יחשב. ואשר מרגלא בפומי דאיני' [רגיל בפיהם של אנשים] שבאיז' [ה] דינים מחולקי' [ם] חכמי הנסת' [ר] עם חכמי הנגלה הוא מחמת שלא הבינו לפרש דברי הזוה"ק [הזוהר הקדוש] לאמיתו. כי איך אפשר שיהא דרך הנסתר מתוה"ק מחולק עם הנגלה.⁷⁹

ר' חיים נקט כאן עמדה ברורה של שלילת סמכותה של ההתגלות המאוחרת לחלוק על ההלכה, אפילו בדין דרבנן או לשנות את זמן התפילה של אותו הבוקר בשביל כוונה טובה יותר. ברור שאזכור זה של שינוי זמני התפילה הוא התקפה ישירה על החסידים. מכאן מובן, שלפי ר' חיים, הצורך להראות הרמוניה בין הזוהר להלכה הפסוקה הוא חלק ממאבקו עם החסידות החדשה על מעמדה וסמכותה של ההתגלות המאוחרת, שהרי אפילו רשב"י וחבריו, וכן האר"י, שזכו לסודות מעשה בראשית ומעשה מרכבה, יכולים להתפעל מעומק הכוונה ומעומק טעמי המצוות ולעשותם בדקדקנות יתירה, אבל לא לשנותם. כלומר להוסיף — כן, אבל לשנות או לגרוע — לא. ואפילו להוסיף, אפשר רק בצורה מוגבלת ובמסגרת ההלכה הקיימת.⁸⁰

ניסיון הסינתזה — השיטה

על אף הנימה הפוליטית בטענותיו של ר' חיים כנגד החסידות, נראה כי שיטתו, כשיטת הגר"א רבו, נבעה מתוך אמונה עמוקה כי הנגלה והנסתר שבתורה אינם יכולים להיות חלוקים זה על זה. ניקח כמה דוגמאות בכדי להדגים את דרכם של הגר"א ור' חיים בניסיונם ליישב בין ספר הזוהר להלכה הפסוקה.

תפילין דרבינו תם

הדוגמה הראשונה היא הנחת תפילין דרבינו תם. הגמרא במנחות לד ע"ב דנה בסדרן של פרשיות התפילין והנחתן בתוך בתי התפילין: "ת"ר [תנו רבנן]

79 הקדמתו של ר' חיים מוולאז'ין לביאורי זוהר לגר"א (ההדגשות שלי, ר"ש).

80 כלומר אפשר להוסיף דקדוק על מצווה קיימת אבל לא להוסיף מנהג. ידוע כי הגר"א התנגד למנהג תשליך בראש השנה כי אין לו מקור מן הזוהר, ראו מעשה רב, רט.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

כיצד סדרן? קדש לי [שמ' יג, ב] והיה כי יביאך [שמ' יג, יא] מימין, שמע [דב' ו, ד] והיה אם שמוע [דב' יא, יג] משמאל. והא תניא איפכא! [והרי שנוי להפך] אמר אביי, לא קשיא [אין זה קשה], כאן מימינו של קורא, כאן מימינו של מניח, והקורא קורא כסדרן. לפי רש"י, כוונת התלמוד היא להניח משמאל לימין של הלובש, פרשיות: "קדש לי כל בכור", "והיה כי יביאך", "שמע", "והיה אם שמוע" שהם מימין לשמאל של הקורא אותן. לפי רבינו תם, כוונת הגמרא היא להניח "קדש" "והיה" משמאל המניח, ו"שמע" "והיה" מימינו. שיטה זו מכונה "הויות באמצע" (כלומר שתי הפרשניות המתחילות ב"והיה" הן באמצע).⁸¹ ר' יוסף קארו ("המחבר") גורס שיש להניח כשיטת רש"י: "סדר הנחתן בתים לרש"י והרמב"ם משמאל דמניח... ולר"ת [ולרבינו תם] בית הג' והיה אם שמוע ובבית הד' שהוא החיצון שמע, ומנהג העולם כרש"י והרמב"ם".⁸² וברעיא מהימנא כתוב: "תפלין דיליה [שלון] כסדר יקוק, דאיהו: קדש לי, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע [כשיטת רש"י], אבל בעלמא דאתי [בעולם הבא] הויות באמצע [כשיטת רבינו תם]".⁸³ כלומר יש חשיבות לשתי השיטות, ולכן בעל רעיא מהימנא טען כי יש בראשו של אדם מקום להניח שני זוגות תפילין: "ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין דאית ברישא אתר לאנחא תרי זוגי דתפילין" [ובגלל זה הסיקו בעלי המשנה שיש מקום בראש להניח שני זוגות תפילין].⁸⁴ ר' יוסף קארו, שנטה אחר הזוהר, הוסיף בשלחן ערוך: "ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתן שאותם שהם אליבא דהלכתא [לפי ההלכה] אני יוצא ידי חובתי והשאר הם כרצועות בעלמא, כי מקום יש בראש להניח שני תפילין, וכן בזרוע".⁸⁵ לפי סוף דבריו ברור שהוא ינק את הרעיון לשני זוגות מרעיא מהימנא. אולם כאיש הלכה מובהק הוא ידע כי יש בעיה לשנות סדר התפילין, שכן כתוב בגמרא: "החליף פרשיותיה — פסולות".⁸⁶ כלומר, ייתכן שחל איסור להניח תפילין שאינם כסדר הנקבע על פי ההלכה, ולכן יש לכוון רק כלפי התפילין המתאימים. המחבר, אם כן, הפך את רעיון הנחת שני הזוגות לניסיון לצאת ידי חובת שתי הדעות ולא בדיוק כשיטת רעיא מהימנא הטוענת שלכל שיטה יש משמעות רוחנית. אבל למעשה הוא קרא להנחת שני הזוגות. הגר"א על אתר כתב כי הראיות לשיטת

81 מנחות לד ע"ב, תוספות ד"ה "והקורא".

82 שלחן ערוך, אורח חיים לד, א.

83 זוהר, ח"ג רנח ע"א (רעיא מהימנא).

84 זוהר, שם.

85 שלחן ערוך, אורח חיים לד, ב.

86 מנחות לד ע"ב—לה ע"א; וראו רש"י על אתר, ד"ה "גוייתא".

רבינו תם נדחו על ידי בעלי התוספות, והביא את דברי הרמב"ן: "סוף דבר דעתנו כרש"י והרמב"ם ז"ל ועליהם אנו סומכין ועושיין מעשה... וכן עיקר".⁸⁷ ואכן שאל ר' חיים מוולאז'ין את הגר"א על אודות תפילין דרבינו תם, האם אפשר להחמיר ולהניחם כדעת המחבר:

שאל רבינו את הגר"א ז"ל על תפילין דר"ת [דרבינו תם] וכך אמר לו בצחות לשונו: בשלמא אתם [לגביכם] — הכוונה להגר"א, ודיבר בלשון רבים מתוך כבוד] אינכם רוצים לילך ד"א [ללכת ארבע אמות] בלא תפילין ע"כ [על כן] אין אתם מניחים ת' דר"ת [תפילין דרבינו תם] כדי שלא לבטל מת' [תפילין] דרש"י, אבל אני מה בכך אם אניח ת' דר"ת כדי לצאת כל הדיעות? השיב: אם תרצה לצאת כל הדיעות תניח כ"ד זוגות תפילין, והיה מתפלא מאוד היכן מצא כ"ד זוגות, השיב לו דוק ותשכח [בדוק ומצא], נפק דק ואשכח [יצא, בדק ומצא]... אמר רבינו הלא נמצא בזוה"ק [בזוהר הקדוש] שתפ"י דר"ת הם עוה"ב [עולם הבא] וגם האריז"ל כ' [תב] בפירוש שיש להניח ת' דר"ת, והשיב לי, אין אני מהדר אחר עוה"ב והמהדר אחר עוה"ב יניח ת' דר"ת וגם פשט הזוהר אינו כן, ומיום ששמע רבינו מפי הגר"א לא הניח ת' דר"ת.⁸⁸

הגר"א ענה לר' חיים כי אם הנחת תפילין של רבינו תם הוא משום ספק, כפי שמציע המחבר, אז יש להניח כ"ד זוגות תפילין כמנין השיטות שונות בהנחת תפילין. יש גרסה של סיפור זה המדברת על ס"ד שיטות,⁸⁹ והמעניין הוא שבשני המקרים מפורט איך מגיעים למספר זה. לכתוב ברעיא מהימנא כי תפילין דרבינו תם הם מדרגת העולם הבא לגר"א היו שתי תשובות. הראשונה, תשובה אירונית, שאין הוא מהדר אחר עולם הבא, כלומר זהו ניסיון לומר שאין להתחשב בשיקול מיסטי. תשובה נוספת היתה: "וגם פשט הזוהר אינו כן", כלומר הגר"א טען כי כוונת הזוהר (רעיא מהימנא) לא הובנה על נכון. אין הוא משתף אותנו עם הבנתו את הכתוב, אבל ההרגשה היא שלדעתו הזוהר לא בא לחלוק על ההלכה כלל.

87 שלחן ערוך, אורח חיים לד, א, ד"ה "ולר"ת", וכן ד"ה "ומנהג".

88 שאילתות לר' חיים, כתב יד לונדון פדרו 14 (לעיל, הערה 59), סעיף עב.

89 "ושמעתי מפה קדוש הרב הגאון מוהר"ר [מורנו הרב רב] חיים הרב דוולאז'ין זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] תלמידו, כי פעם אחד שאל רבינו למה אינו מניח תפילין דר"ת [דרבנו תם]. השיבו: ולמה מניח הוא? דהבין משאלתו שמניחים. א"ל [אמר לו] כדי לצאת ידי ספק ב' הדיעות. השיבו: א"כ [אם כן] יניח ס"ד זוגות תפילין דכ"כ [שכל כך] ספקי שיטות יש וכך הראהו בסוגיה דמנחות ל"ז ע"ב" (ילקוט אבנים כב ע"ב).

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

שלא לעבור לפני המתפלל — והנותן מיטתו בין צפון לדרום יש מקרה אחד שבו הגר"א הודה שיש ויכוח בין ההלכה לזוהר, אף שיש בזה תוספת ולא ניגוד ממש, והוא דין העובר לפני המתפלל. על דברי חנה לעלי: "אני האשה הנצבת עמכה בזה" (שמ"א א, כו), אמר רבי יוחנן: "מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה".⁹⁰ ובשלחן ערוך כתוב: "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות ודוקא לפנייהם אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד".⁹¹ לעומת זאת בזוהר כתוב: "ומאן דצלי, אסיר למעבר ארבע אמות סמיך ליה" [מי שמתפלל, אסור לעבור בארבע אמות הסמוכות אליו].⁹² כלומר אסור לעבור בארבע אמות מכל צדי המתפלל. הגר"א בביאורו לשלחן ערוך על אתר מפנה את הקורא למקור בזוהר. ר' חיים כתב: "אמר רבינו [ר' חיים] לעבור לפני המתפלל אסור בכל צד והוא עפ"י הזוה"ק".⁹³ בשאלות לר' חיים מופיעה תוספת לעניין זה:

שמעתי ממנו שהגר"א אמר שהזוהר אינו מחולק בשום מקום עם הגמ' [רא] רק שאין יודעין הפי' [רוש] בזוהר או בגמ' ע"כ [על כן] אומרים שהם מחולקים. לגבי דין א' אינו [צ"ל: אני] נוהג עפ"י זוה"ק והוא להתרחק ד"א [ד' אמות] מסביב המתפלל ובגמ' לא נזכר רק לפניו. א"ל רבינו הלא בנותן מטתו בין צפון לדרום הם מחולקים, השיב שאינם מחולקים רק הפי' בזוה"ק [בזוהר הקדוש] הוא בע"א [בענין אחר] ואמר לו הפי' בזוה"ק, ומיום ששמע רבינו זאת אמר שהדברים הם [ברורים] בלא פקפוק.⁹⁴

הובאו כאן שני דינים. בדין הראשון, "שלא לעבור לפני המתפלל", הגר"א הסכים שהזוהר חלוק על הגמרא, אבל בדין השני, "נותן מטתו בין צפון לדרום" הגר"א טען שאין מחלוקת. סיפור זה מופיע גם במקור אחר:

אמר רבינו [ר' חיים] בשם רבו הגר"א זל"ה, שהזוה"ק אינו מחולק בשום מקום עם הגמ' [רא]. אכן שהעולם אינם יודעים הפשט או בגמ'

90 ברכות לא ע"ב.

91 שלחן ערוך, אורח חיים קב, ד.

92 זוהר, ח"א קלב ע"א.

93 שאלות, כתב-יד לונדון פדרו 14 (לעיל, הערה 59), סעיף לז. ובשאלות לר' חיים המצורף לספר תוספת מעשה רב, סעיף כ, כתוב: "עובר [צ"ל לעבור] לפני המתפללים אסור בכל הצדדים".

94 כתב היד הנזכר לעיל בהערה 59, סעיף לז. את המילה "ברורים" הוספתי על פי ספר שערי רחמים, ט ע"ב.

או בזוהר. זולת דין א' הנני נוהג כזוה"ק ברחוק ד"א [ד' אמות] סביב המתפלל, ובגמ' אינו מוזכר רק לפניו, וגם זה אינו מחולק רק מחמיר יותר. אמר רבינו זל"ה אליו, ומה תאמרו להענין נותן מטתו בין צפון לדרום, אמר הגר"א ז"ל גם כזוה"ק הפירוש כפשוטו.⁹⁵

במקור האחרון יש תוספת: "וגם זה אינו מחולק רק מחמיר יותר", כלומר הגר"א הרשה לעצמו לנהוג כאן כזוהר כיוון שזו החמרה על הדין ולא דבר המתנגד לתלמוד.⁹⁶ לעומת זאת, בדין הנותן מיטתו בין צפון לדרום, שבו נראה שיש מחלוקת בין התלמוד לזוהר, הוא נהג אחרת. בגמרא נכתב: "תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער [כלומר נזהר — רש"י] כל ימי... ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום".⁹⁷ בעלי התוספות הוסיפו: "ולא בין מזרח למערב, ודווקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב".⁹⁸ בשלחן ערוך כתב המחבר: "וכן אסור לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו".⁹⁹ המחבר כאן החמיר על דברי הגמרא, ולדעתו לישון בין מזרח למערב כשאשתו עמו, אסור. אבל מתוך הזוהר הבינו כי האיסור הוא דווקא בין צפון לדרום. לשון הזוהר מורכבת: "י', מזרח, שירותא דנהורא... ומן ה' תליא דרום וצפון וההוא דביניהו, י' מזרח, י"ה דרום וצפון תלין בה. ו' באמצעיתא. ודא הוא בן דכר. בגין כך איהו בין צפון לדרום. ועל דא תנינן מאן דיהיב מטתו בין צפון לדרום הוין לה בנים זכרים, דהאי בן דכר איהו בין צפון לדרום" [י', מזרח, התחלת האור... ומן {האות} ה' תלוי' {ם} דרום וצפון ומה שביניהם. י' מזרח, י"ה דרום וצפון תלויים בה. ו' באמצע, וזהו בן זכר, ובגלל זה הוא בין צפון לדרום. ועל זה שנינו שמי שנותן מיטתו בין צפון לדרום יהיו לו בנים זכרים, שאותו בן זכר הוא בין צפון לדרום].¹⁰⁰ לכאורה בזוהר נכתב כמו בגמרא, שהמיטה צריכה להיות בין צפון לדרום, ויש אשר הבינו כך.¹⁰¹ הבעיה עולה מתוך התיאור הגרפי של הזוהר. הזוהר טען שאם כותבים את שם הוי"ה מלמעלה למטה, אות י' מכונה מזרח, ה' ראשונה עם שתי רגליה היא צפון ודרום, אות ו' היא בן זכר העומדת

95 מאמרים ומעשיות שונות, סימן טו, בתוך: כתר ראש-אורחות חיים.

96 השו"ע ערוך השלחן, אורח חיים קב, סעיף יב, שהביא את דברי הזוהר והגיע למסקנה שלא ייתכן שהזוהר חולק על ההלכה שבתלמוד.

97 ברכות ה ע"ב.

98 שם, ד"ה "כל הנותן".

99 שלחן ערוך, אורח חיים ג, ו.

100 זוהר, ח"ג קיח ע"ב.

101 ראו שלחן ערוך הזוהר, ח"א, עמ' קיז. שהביא את דברי הזוהר כאן ודברי הגמרא ולא הרגיש בבעיה.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

בין צפון לדרום כדוגמת מיטתו של אדם, ואות ה' האחרונה היא מערב. יוצא שהעמדת המיטה בין צפון לדרום הכוונה היא לרוחבה ולא לאורכה. גם מתיקוני זוהר משתמע כן: "מטה למערב, בין צפון לדרום".¹⁰² וכן הבין הרמ"ע מפאנו בתשובותיו¹⁰³ אף שלא הביא את דברי הזוהר כאן. ר' ישראל מאיר מראדין הציג את שיטת הזוהר כמנוגדת לשלחן ערוך וצידד עם השלחן ערוך,¹⁰⁴ אבל הגר"א בפירושו לתיקוני זוהר הפנה גם לגמרא וגם לזוהר בפרשת במדבר ולא כתב שיש סתירה.¹⁰⁵ ר' אברהם שמחה ממסטיסלב כתב באריכות להסביר איך על פי הגר"א אין סתירה בין הגמרא לזוהר.¹⁰⁶ עם זאת, ייתכן שהגר"א הבין את דברי הזוהר לא כתיאור גרפי אלא כתיאור ערכי.

קשר של תפילה של יד

הגר"א ניסה להראות שאפילו לחומרות הלכתיות המתבססות על הזוהר יש מקור מן הגמרא. בשלחן ערוך, אורח חיים כז, ב, כתוב: "יש להזהר שלא תזוז יו"ד של הקשר מהתפלה [של יד]". הגר"א על אתר כתב: "כנ"ל וזוהר ח"ג רלו ב". כוונתו לזוהר בפרשת פנחס ששם נכתב כך: "יו"ד דא אצטריך דלא יעדי כלל מגו תפלה דיד דלא יעביד פרודא" [יו"ד זו {של הקשר} צריכה שלא לזוז כלל מן התפילין של יד שלא לגרום להפרדה]. למה התכוון הגר"א באומרו "כנ"ל". ר' ישראל מראדין כתב בפירושו "ביאור הלכה" כי הגר"א התכוון לומר שיש לזה מקור גם מן הגמרא שהוא ציטט קודם. "ור"ל דדין זה יש לו ג"כ מקור מהגמרא דמוכח דאין להרחיק הקשר מהתפילין וכמו שכתב בעצמו בדבריו הקודמים". ומהו המקור? כבר ציינן הגר"א בביאורו הקודם את הגמרא במנחות לה ע"ב. שם כתוב: "אמר רב יהודה: קשר של תפילין צריך שיהא למעלה כדי שיהו ישראל למעלה ולא למטה וצריך שיהא כלפי פנים כדי שיהו ישראל לפנים ולא לאחור". ואף שרש"י שם פירשו על תפילין של ראש. הגר"א פירשו על פי דברי ר' עמרם גאון המובא בדברי הרא"ש ש"בתפילין של יד קאי", והכוונה היא שהקשר של יד צריך להיות למעלה סמוך לתפילה וכלפי פנים מול הלב.

102 תיקוני זוהר עם פירוש הגר"א, תיקון כד, עז ע"ב.

103 שו"ת הרמ"ע, תשובה ג, ב ע"ב-ג ע"ב.

104 משנה ברורה, אורח חיים ג, ס"ק יא.

105 תיקוני זוהר עם פירוש הגר"א, תיקון כד, עז ע"ב, ד"ה "מטה למערב".

106 שו"ת בנין של שמחה, אורח חיים ג, ובהקדמתו למדרש רות; על סוגיה זו, ראו בספר תהלות אליהו, א, קסט"קע, תהלים יז, יד.

גילוח הזקן

גם ר' חיים ניסה ליישב בין חומרות הזוהר לשיטת הגמרא. הגמרא במסכת מכות (כא ע"א) התירה תספורת הזקן בעזרת מספריים ואסרה בתער. וכן מובא בשלחן ערוך, יורה דעה קפא, י: "ואינו חייב על השחתת פאת הזקן אלא בתער אבל במספריים מותר אפילו כעין תער". לעומת אלה, הזוהר אסר כל נגיעה בזקן ואפילו במספריים: "פתח רבי שמעון ואמר: ווי מאן דאשיט ידוי בדיקנא יקירא עלאה דסבא קדישא טמירא סתימא דכלא [אוי לו לאדם המושיט ידו בזקן המכובד העליון של הסבא הקדוש והנסתר הסתום מכל]".¹⁰⁷ הבנה זו השתרשה כל כך בין מקובלי איטליה, שאחת הטענות נגד רמח"ל היתה שלא גידל את זקנו.¹⁰⁸ אף שמדובר בהחמרה של הזוהר על הדין, נראה שהדבר לא מצא חן בעיני ר' חיים מוולאז'ין. הראי"ה קוק מסר סיפור בשם ר' חיים המתאר את דרכו ליישב בין המקורות:

וסופר שנשאל הגר"ח מוולאז'ין, בעת חפיפת זקנו בעש"ק [בערב שבת קודש], מא' [חד] מצדיקי תלמידיו: "רבי, זוהר!",¹⁰⁹ והשיבו "עייין בזוהר שלי". ובפתוח התלמיד הנ"ל הזוהר מצא שכתוב בגליון על המאמר "ווי למאן דאשיט ידוי בדיקנא" [אוי למי שמושיט ידיו בזקן] תיבה אחת: "בתער", והכוונה גלוי' [ה] שהיא שליחת יד באופן האסור, כמו אם לא שלח ידו במלאכת רעהו [שמות כב, ז].¹¹⁰

עטיפת טלית קודם תפילין וקודם הליכה לבית הכנסת בשלחן ערוך, אורח חיים כה, ב כתב המחבר: "מי שהוא זהיר בטלית קטן ילבשנו ויניח תפילין בביתו וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת ושם יתעטף בטלית גדול". והרמ"א כתב שם: "והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול קודם ולברך עליו ואחר כך מניח התפילין והולך לבית הכנסת". ובדרכי משה על הטור הוסיף הרמ"א את טעמו: "וכתב הריקנטי סוף שלח לך בשם הזוהר וז"ל [וזה לשונו] אמר רבי נהוראי אסהדנא על מאן דנפק מתרע ביתא בעטיפה דמצוה ותפילין ברישיה בשעתא דנפיק בין תרין תרעין שכנתא אזדמנא עליה [מעיד אני על מי שיוצא מדלת ביתו בעטיפה של מצוה ותפילין

107 זוהר, ח"ג קל ע"ב (אדרא רבא).

108 אגרות רמח"ל, איגרת לט, עמ' קיח; איגרת נג, עמ' קעה.

109 כנראה שר' חיים היה מסדר את זקנו במספריים.

110 אגרות הראי"ה, ח"ב, עמ' קא.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

בראשו שבשעה שהוא יוצא בין שתי הדלתות השכינה מזדמנת לון¹¹¹. כלומר הרמ"א ביסס את דבריו על הזוהר, וטען שצריך ללבוש טלית גדול קודם, כי כתוב "עטיפה". הגר"א ניסה ליישב בין המחבר לרמ"א וכתב: "ר"ל דא"צ [רוצה לומר דאין צריך] להתעטף בטלית גדול קודם התפילין כנ"ל ס"א [כמו שנאמר לעיל סעיף א] וגם קודם הליכה לביהכ"נ דכ"ז [לבית הכנסת דכל זה] יוצאין בטלית קטן וכ"ש [וכל שכן] אם רוצה להתעטף בטלית גדול קודם וכמ"ש בהג"ה [וכמו שכתב בהגהות הרמ"א] והעולם כו"¹¹². הגר"א ידע כי יש מקור אחר בזוהר, כפי שציין באר הגולה, והוא בפרשת ואתחנן (ח"ג רסה ע"א): "בצפרא אנח תפילין בדרועיה ואתעטף בעטופא דמצוה ואתי לנפקא מתרעא דביתיה, אערע במזוזה רשימא דשמא קדישא בתרעא דביתיה, ארבע מלאכין קדישין מזדווגין עמיה ונפקין עמיה מתרעא דביתיה ואוזפי ליה לבי כנישתא" [בבוקר מניח תפילין בזרועו ומתעטף בעטיפה של מצוה ובא לצאת מדלת ביתו, מזדמן למזוזה שבו רשום השם הקדוש בדלת ביתו, {ו} ארבעה מלאכים קדושים מתלווים אליו ויוצאים איתו מדלת ביתו ומלווים אותו לבית הכנסת].¹¹³ המקור השני הקדים תפילין לציצית, כלומר לא הסדר הוא העיקר אלא היות האדם עטוף בציצית ובתפילין. ואם הסדר אינו חשוב, אולי גם אין זה משנה אם מדובר בטלית גדול או בטלית קטן. וייתכן גם שבזמן הזוהר לא היה נהוג ללבוש טלית קטן, ולכן בהלבשתה כיום בבית יוצא אדם ידי חובת העטיפה כבר בביתו. ולכן שיטתו של הגר"א הגיונית.

השמעת קול בתפילה

במשנה בברכות (ב, ג) כתוב: "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ר' יוסי אומר: לא יצא". ואם על קריאת שמע כתוב שאין לאומרה בלחש, על תפילת העמידה, המכונה "תפילה" סתם, כתוב שאין לאומרה בקול רם. הגמרא לומדת דין זה מתפילתה של חנה: "וחנה היא מדברת על לבה [שמ"א א, יג] — מכאן למתפלל [ש] צריך שיכוין לבו; רק שפתיה נעות — מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וקולה לא ישמע — מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו".¹¹⁴

111 דרכי משה על הטור, אורח חיים כה. המקור הוא זוהר חדש, פה ע"א. מעניין שהרמ"א הביא את הריקנטי ולא את המקור מן הזוהר. הרמ"א הכיר בוודאות את הטקסט של הזוהר. ייתכן שעמד לפניו זוהר דפוס קרימונה שי"ט. על פירושי הרמ"א לזוהר, ראו ריצ'לר, פירוש הזוהר לרמ"א, עמ' 196–197.

112 שלחן ערוך, אורח חיים כה, סעיף ב, בביאור הגר"א.

113 עיינו גם זוהר, ח"ג רסח ע"א–ע"ב: "חמו חד גבר דהוה אזיל באורחא ורישיה עטיפה".

114 ברכות לא ע"א.

אף שתפילת העמידה שונה מקריאת שמע בכך שהיא בלחש, על פי התלמוד הירושלמי גם אותה מומלץ להשמיע לאוזניו אבל לא לאחרים: "תני, נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא"¹¹⁵ וכך פסק המחבר בשלחן ערוך, אורח חיים קא, ב: "ולא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאוזניו בלחש ולא ישמיע קולו ואם אינו יכול לכוין בלחש מותר להגביה קולו". אמנם בזוהר כתוב שאין להשמיע קולו בתפילה אפילו לאוזניו: "אצטריך ליה דלא למשמע קליה בצלותיה. ומאן דאשמע קליה בצלותיה, צלותיה לא אשתמע. מאי טעמא? בגין דצלותא לאו איהי ההיא קלא דאשתמע, דההיא קלא דאשתמע לאו היא צלותא. ומאן איהי צלותא? דא קלא אחרא דתלייא בקלא דאשתמע" [צריך שלא להשמיע קול בתפילתו. ומי שמשמיע קול בתפילתו, תפילתו אינה נשמעת, מה הטעם? כי התפילה אינה הקול המושמע, והקול המושמע אינה התפילה. ומהי התפילה? היא קול אחר התלוי בקול המושמע].¹¹⁶ על דברי המחבר הביא הגר"א את הירושלמי והסביר שהאיסור להשמיע קולו בתפילתו הוא רק לאחרים ולא לעצמו:

ירושלמי פ"ב [פרק ב] תני המתפלל ולא השמיע לאזנו יצא... וכן מ' [שמע] בגמ' [רא] שאמרו המשמיע קולו וכו' ר"ל [רוצה לומר] לאחרים וכ"ה [וכן הוא] בזוהר ויקהל ודלא כמ"ש [כמו שכתוב] בתוספתא [ברכות] פ"ג [אות ט] והביאו הרשב"א והטור יכול יהא משמיע לאזנו כבר מפורש ע"י חנה כו' אבל ט"ס [טעות סופר] הוא וכ"ה בתד"א [וכן הוא בתנא דבי אליהו] ר"פ [ראש פרק] כ"ח ואפשר שגם שם ט"ס שהרי בגמ' הביאו התוספתא ול"ק [ולא קתני] באזניו וכ"ה בתוספתא שלנו [ללא המלה "באזניו"] וכן בירושלמי אמרו יכול יגביה קולו כו' ועיין בטור.¹¹⁷

הגר"א טען שמה שהביאו ראייה מדברי התוספתא שאין להשמיע קולו לאוזניו, זוהי טעות שהרי בתוספתא שלפנינו אין הגרסה כן. הגר"א בעצם הוציא את התשתית מן הדעה ההלכתית שאין להשמיע קולו לאוזניו בתפילת העמידה והשאיר את דברי הזוהר כדעת יחיד, וגם אותם הוא פירש שאין להשמיע קולו לחברו. וניתן להבין כן מדברי הזוהר בפרשת פנחס, "דלא ישתמע צלותיה לגבי חבריה"¹¹⁸ וכך הבין ר' ישראל מאיר מראדין, שכתב: "ויש שכתבו דצריך

115 ירושלמי, ברכות ב, ד (דפוס וילנא, טז ע"א; במהד' זוסמן, הלכה ג, טור 17).

116 זוהר, ח"א רט ע"ב-רי ע"א.

117 אורח חיים, סי' קא.

118 ראו זוהר, ח"ג רל ע"ב.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

לחוש לדברי הזוהר שאף לכתחילה לא ישמיע לאזניו אבל המ"א [המגן אברהם] כתב שאין ראיה מהזוהר וכ"כ [וכן כתוב] בביאור הגר"א דאף דעת הזוהר הוא כהשו"ע [כהשלחן ערוך]¹¹⁹. כלומר דעת הגר"א היא שגם הזוהר התכוון שהשמיע קולו ל"אחרים" אינו רצוי. יש לשאול אם הגר"א התכוון לומר שחייבים להשמיע קולו לאוזניו או שאפשר להתפלל בחיתוך שפתיים בלבד. על דברי המחבר לעיל, "ומשמיע לאזניו בלחש" גם המגן אברהם וגם עטרת זקנים כתבו שפשוט הוא שאם לא השמיע לאוזניו והתפלל בחיתוך שפתיים — יצא, שכן מפורש בירושלמי. ייתכן שכן דעת הגר"א, רק שהוא ניסה ליישב בין דברי הזוהר ובין דברי המחבר ולהסביר שאין הצדק עם דברי הרשב"א במה שטען שאסור להשמיע לאוזניו.¹²⁰

תפילין מיושב

על עניין הנחת תפילין של יד מיושב כתוב בספר הזוהר, ח"ג קכ ע"ב: "ולבחר צלותא דמיושב לקבל תפלה של יד, לבתר צלותא דמעומד דהיא לקבל תפלה דרישיה" [ולאחר התפילה במיושב שהוא כנגד תפילין של יד, ולאחר התפילה בעמידה שהיא כנגד תפילין של ראש]. נראה שבעקבות דברים אלה כתב ר' יעקב לנדא בספר האגור: "שצריך שילבש תפילין של יד מיושב ושל ראש מעמד... ולשלושתן יש טעם גדול מצד הקבל[ה]".¹²¹ כנגדו יצא המהרש"ל (1510–1574), שכתב שאין זה מוכרח מדברי הזוהר.¹²² ואמנם האר"י כתב: "הנה תניח תפילין של יד מיושב ולא מעומד",¹²³ והעיד השל"ה: "ואנחנו יושבי א"י וכן היושבים בכל מדינות מלכות ישמעאל הנמשכים אחר קבלת הזוהר, נוהגין להניח תפילין של יד מיושב, כמבואר בזוהר ובשאר מקובלים".¹²⁴ לא אאריך בעניין כיוון שנושא זה נדון כבר בהרחבה.¹²⁵ וכתב הרמ"א בהגהותיו בשלחן ערוך, אורח חיים כה, יא: "יש מי שכתב להניח של יד מיושב ושל

119 שלחן ערוך, אורח חיים קא; ומשנה ברורה שם, ס"ק ה.

120 ראו שטרנבוך, הלכות הגר"א, שהביא בשם הגר"א: "בשמונה עשרה לא יאמר בלחש בחיתוך שפתיים לבד, רק צריך להגביה קולו עד שישמע באזניו" (עמ' קד). ולפיו, יוצא שהגר"א חולק על מהרח"ו [מורנו הרב רבי חיים ויטאל] שטען שאין להשמיע לאוזניו. ואף שיש מחלוקות בין הגר"א להאר"י אין צורך להמציא מחלוקת במקום שאין הדבר חד-משמעי.

121 סימן פד, נכתב בערך בשנת 1480.

122 תשובה צח. ראו כץ, הלכה וקבלה, עמ' 61.

123 שער הכוונות, י ע"ג.

124 פירוש השל"ה למסכת חולין, קיב ע"ב.

125 ראו חלמיש, הקבלה, עמ' 146–160.

ראש מעומד ובמדינות אלו לא נהגו כן אלא שתיהן מעומד". הגר"א, בעקבות המהרש"ל, טען שאין הכרח לומר כי הזוהר חלוק על המנהג הנפוץ, אלא שכוונת הזוהר היא שאפשר להניח תפילה של יד או מעומד או מיושב: "הוא על פי מ"ש ברס"י ח' [מה שכתוב בריש סימן י, סעיף ח] בשם הירושלמי שכל ברכות המצות מעמד אבל כבר כתבתי שם דליתא [שאינו כן] ואין פלוגתא [מחלוקת] בזה אלא תש"ר [תפילה של ראש] מעומד על פי הזוהר ותש"י [ותפילה של יד] אין קפידא כנ"ל". וכן הבין מחותנו בעל החיי אדם וגם בעל ערוך השלחן.¹²⁶

י"ב חלות

על פי הזוהר יש לבצוע על י"ב לחמים בשבת: "ומנלן דלחם הפנים איהו מפתורא דמלכא? דכתיב וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' [יח' מא, כב]. ז"ה תרין עשר אנפין. ואוף הכי מאן דאית לה, בעי לתקנא ולסדרא על פתורה ארבע ככרות בכל סעודתא דשבת, לתלת סעודתי תריסר אנפין" [ומנין שלחם הפנים הוא משולחנו של המלך? שכתוב, וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' {יח' מא, כב}. "זה" בגימטריה שנים עשר פנים. ולכן מי שיש לו, צריך לסדר על שולחנו ארבע כיכרות בכל סעודה של שבת, ולשלוש הסעודות שנים עשר פנים].¹²⁷ על פי דברים אלה, יש להניח ארבע כיכרות על השולחן בכל סעודה בשבת, שהם י"ב כיכרות לכל שלוש סעודות השבת. ר' חיים ויטאל הוסיף למניין זה בשם האר"י וכתב: "גם בענין הלחם המסודר עליו [על השולחן] צריך ליזהר לשים בכל סעודה י"ב לחמים על השלחן כנגד י"ב חלות לחם הפנים".¹²⁸ לעומתו כתב הגר"א: "ובוצע על שתי חלות שלימות דהיינו חותך שתיהן ביחד (וכן כל סעודה וכן ביום טוב) כדעת הרשב"א ז"ל. נמצא לכל השבת כולו ששה חלות ומכוון ע"פ הזוהר. ופעם אחד היו מונחים לפניו כמה חלות ובצע את כולן".¹²⁹ כלומר הגר"א פירש את דברי הזוהר שצריך רק שישה כיכרות, שניים לכל סעודה. וייתכן לפרש כן שהרי בזוהר כתוב: "ואי תימא לאו אינון אלא שית מדאורייתא, משום לחם משנה... שית באתכסיא ושית באתגליא" [ואם תאמר אין אלה אלא שישה {כיכרות} על פי התורה משום לחם משנה... שישה כיכרות נסתרים ושישה גלויים].¹³⁰ כלומר הזוהר מודע לכך שנוהגים להניח שישה כיכרות על שולחן השבת, שניים בכל סעודה מטעם לחם

126 חיי אדם, כלל יג, סעיף יב, וערוך השלחן, כה, ס"ק יב; וראו שטרנבוך, הלכות הגר"א, עמ' סט.

127 זוהר, ח"ג רמה ע"א.

128 שער הכוונות, עב ע"א.

129 מעשה רב, אות קכג, עמ' קמב.

130 זוהר, שם.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

משנה, אבל הוא מוסיף שמלבד ששת הכיכרות הגלויים יש להניח גם שישה כנגד הדרגות הנסתרות. הגר"א, שנקט את שיטת הרשב"א שיש לחתוך את שתי חלות השבת יחד בכל סעודה, טען שעל ידי זה יש י"ב חצאי חלות, וכך כל חלה יש לה את חלקה הגלוי והנסתר. דבריו אלה פירש ר' אברהם שמחה (הרא"ש) ממסטיסלב בהקדמה למדרש רות עם פירוש הגר"א:

שמצריך י"ב חלות דהיינו י"ב חצאין ביחד לכל סעודות השבת או כפי שהזוהר כותב במקום אחר שש באיתגליא ושש באיתכסיא, שלהאר"י הם כפשוטם לכל סעודה שש ע"ג שש, העליונים מגולים והתחתונים מכוסים ע"י העליונים, ולהגר"א הם שש לכל סעודות שבת והם הם בחי' [נת] איתגליא ובחי' באיתכסיא הם השורשים של אלו בעולמות העליונים.¹³¹

וכן פירש ר' יצחק אייזיק חבר:

ושיטת רבינו בזה שא"צ [שאינו צריך] אלא ו' ככרות, ב' בכל סעודה. וכפי שיטתו שצריך לחתוך שניהם. ומ"ש [ומה שכתוב] י"ב ככרות היינו שית באתגליא כו'. והנה מ"ש שית באתכסיא לא זכינו להבין כוונתו. ואפשר שר"ל [שרצונו לומר] שאחר שיהיו נחתכים יהיה בכל אחד ב', הם ד' ככרות לכל סעודה. ובתחלה בהיותם שלמים אינם אלא ו' בכל הג' סעודות ורק בהעלם ומחשבה יש עוד ו' היינו מה שעומדים להתחלק.¹³²

לינה בבית יחידי

אף שהגר"א נטה לפרש את הזוהר על-פי התפיסה ההלכתית התלמודית, פעמים הוא פירש מנהג מן הגמרא על פי הזוהר. בגמרא כתוב: "אמר רבי חנינא: אסור לישן בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית".¹³³ אף שהרא"ש הביא דין זה להלכה, הגר"א, בספר מעשה רב, התיר לישון בסוכה יחידי.¹³⁴ ויש ששאלו אם כוונתו הייתה רק בקשר לסוכה או בכלל. לכן על דבריו אלה כתבו מקורביו: "ומה שנודע ומפורסם בשם הגאון נ"ע [נשמתו עדן] שהתיר לישן יחידי בבית, ע"פ מה שכתב במס' [כת] שבת הישן בבית יחידי — היינו שהבית יחידי בשדה. הנה אנוכי ראיתי מפורש בזוה"ק [בזוהר הקדוש] תזריע שמפרש כן

131 ראו דבליצקי, זה השלחן, עמ' מז.

132 באר יצחק, מובא במעשה רב, עמ' קמג, וראו שם הערותיו האחרות.

133 שבת קנא ע"ב.

134 מעשה רב, רכא, עמ' רמא.

שיחידי קאי על הבית ע"ש וע"ז [עיינן שם ועל זה] העירוני ידיד ר' דוד לוריא".¹³⁵
 הכוונה היא לנאמר בזוהר, ח"ג מה ע"א: "ויותר יעקב לבדו [בר' לב, כד] מכאן
 אוליפנא מאן דאשתכח בלחודוי בביתא בליליא או ביממא בבית מיחדא כ"ש
 [כל שכן] בלילי[א]. מאי מיחדא? מיחדא משאר ביתין" [מכאן אנו למדים
 שמי שנמצא לבד בבית בלילה או ביום בבית בודד וכל שכן בלילה. מה פירוש
 בודד? שהבית בודד משאר הבתים]. כלומר, הזוהר הסביר את האיסור לישון
 בבית יחידי, כאשר הבית הוא יחידי ולא האדם. דרך זו של פרשנות התלמוד
 על פי הזוהר נדיר אצל הגר"א. אם צודקים הפרשנים שכך הבין הגר"א את
 האיסור של שינה בבית יחידי, ייתכן שהוא חשב כי כן כוונת הטקסט התלמודי.

הנחת תפילין בחולו של מועד

סוגיית הנחת תפילין בחולו של מועד נדונה בהרחבה במחקר,¹³⁶ ולכן נקצר בו
 כדי להגיע אל דעתו של הגר"א בנידון. גם בסוגיה זו הגר"א נטה לפסוק לטובת
 הזוהר מול דברי הרמ"א בכך שהוא פירש את דברי הגמרא והתאימם לזוהר.
 הגמרא אכן אינה ברורה בסוגיה זו. התלמוד אסר להניח תפילין בשבתות ובימים
 טובים¹³⁷ אבל מעמדו של חולו של מועד נותר בלתי ברור והיה לוויכוח בקרב
 הראשונים.¹³⁸ הטור כתב: "וחולו של מועד יש מסתפקין בו אם הוא זמן תפילין
 ומניחין אותן בלא ברכה א"א [אדוני אבי — הרא"ש] ז"ל היה מניחן ומברך
 עליהם".¹³⁹ ור' יוסף קארו הביא בשם הרשב"א שאין להניחם וטען שזו דעתם
 של הראב"ד ובעלי התוספות, ושכך נוהגים בפועל בכל ספרד. והוסיף:

ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בח"ה [בחול המועד] כדברי הרא"ש
 ואח"כ מצאו שכתב רשב"י במאמר אחד שאסור להניחם בח"ה וע"כ
 [על כן] נמנעו מלהניחם בח"ה וכ"כ [וכך כתב] מורי דודי ה"ה ר' יצחק
 קארו ז"ל... ומאחר שבתלמודא דידן [בתלמוד שלנו] לא נתבאר די זה
 בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רשב"י המפליג
 כל כך באיסור הנחתם.¹⁴⁰

135 מראה יהושע ומעלות הסולם, מובא במעשה רב השלם, סימן רכא, עמ' רמג-רמד.

136 ראו כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 102-124; בניהו, ויכוח, עמ' 64-67.

137 ראו מנחות לו ע"ב; עירובין צו ע"א.

138 ראו תוספות, עירובין צו ע"א, ד"ה "ימים", שניסה להוכיח מהירושלמי שיש להניחם,
 כנגד בעל הלכות גדולות. וגם הרא"ש צידד עם הדעה שיש להניחם עם ברכה (רא"ש,
 הלכות תפילין, טז, מנחות לו ע"ב).

139 טור אורח חיים לא.

140 בית יוסף על הטור, אורח חיים לא.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

בשלחן ערוך כבר כתב ר' יוסף קארו בצורה חד-משמעית: "בחווה"מ [בחול המועד] גם כן אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו שימי חול המועד גם הם אות".¹⁴¹ שם הוסיף וציין הרמ"א את המנהג האשכנזי להניחם עם ברכה כדעת הרא"ש: "הגה. וי"א שח"ה [ויש אומרים שחול המועד] חייב בתפילין וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם בחול המועד ולברך עליהם אלא שאין מברכים עליהם בקול רם בבהכנ"ס כמו שאר ימות השנה". הגר"א כתב: "אין מניחים תפילין בחולו של מועד".¹⁴² הגר"א דייק כאן בלשונו. הפריע לו שהמחבר שאסור ש"אסור" להניח תפילין והעדיף לומר שאין זה זמנם. על דברי המחבר שאסור להניחם הוא כתב: "לשון המחבר ומדברי מדרש הנעלם הוא... אבל הרמב"ם והטור לא כ' [תבו] אסור אלא לאו זמן תפילין הן וכמש"ל [וכמו שאמרנו לעיל] סי' כ"ט דאין איסור לדעת הטור".¹⁴³ הגר"א המשיך ודחה את הראיה ממסכת מועד קטן וכן הראיה של בעלי התוספות במנחות מהירושלמי שאפשר להניח תפילין בחולו של מועד, ונשאר עם הדעה שאין להניחם.¹⁴⁴ כלומר במקום ללכת בדרכו של המחבר שטען שאין הכרע בגמרא ולכן יש לפסוק על פי מדרש הנעלם, ניסה הגר"א להראות כי סוגיית הש"ס מגיעה למסקנה שאין להניחם. כאן רואים את דרכו של הגר"א בבירור, שגם במקום שהוא נטה לפי כוונת הזוהר, הוא פסק כן רק אם הוא יכול להוכיח כי זו כוונת הגמרא. כפי שכתב ר' ישראל מאיר מראדין: "שהגר"א ז"ל כתב שאין לדעת הי"א [היש אומרים — שיש להניחם], עיקר בש"ס".¹⁴⁵

הרחקה בין בשר לחלב

ידוע כי האר"י העדיף את הנוסח הספרדי לתפילה, ונוסחו, נוסח האר"י, הוליד את מה שמכונה היום "נוסח ספרד", שהוא נוסח ביניים בין נוסח אשכנז לנוסח הספרדי לתפילה. הגר"א לא צידד בשינויים בנוסח אפילו מטעמים קבליים והעדיף את נוסח אשכנז בטענה שהוא תואם את סודות הקבלה.¹⁴⁶ מאותו

141 שלחן ערוך, אורח חיים לא, סעיף ב.

142 מעשה רב, קעד, עמ' קצז.

143 ביאור הגר"א לשלחן ערוך, אורח חיים לא, ס"ק א. לפי הגר"א גם אין איסור להניח תפילין בשבת רק שאין זה זמנם. ראו ביאור הגר"א, אורח חיים שא, ז, ד"ה "מפני שצריך".

144 אורח חיים לא, בביאור הגר"א ב, ד"ה "וי"א".

145 משנה ברורה, אורח חיים לא, ח.

146 בעניין ברכת אשר יצר כתב האר"י: "ברכת אשר יצר היא כנגד אבא דזו"ן [דזעיר אנפין ונוקביה] שבעולם העשיה ולכן יש בה מ"ה תיבות כמספר אדם שהוא חכמה אבא... ועי"ז [ועל ידי זה] אי אפשר להתקיים אפילו שעה א' [חת] דהיינו מלכות שבעשיה

טעם הוא נטה להצדיק את מנהגי אשכנז.¹⁴⁷ דוגמה להצדקת מנהגי אשכנז על פי הזוהר הוא עניין ההרחקה בין בשר לחלב. בשלחן ערוך, יורה דעה פט, א כתוב: "אכל בשר אפילו של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות". והרמ"א כתב על אתר: "והמנהג פשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת ואוכלין אחר כך גבינה. מיהו צריכים לברך גם כן ברכת המזון אחר הבשר דאז הוי כסעודה אחרת". הגר"א בביאורו הביא מקור מן הזוהר להצדיק את דבריו של הרמ"א: "בנויה על דברי הזוהר פ' [רשת] משפטים דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או בשעתה חדא או בסעודתא חדתא כו' [שכל מי שאכל האוכל הזה ביחד או באותה השעה או באותה הסעודה כו' {זוהר, ח"ב קכה ע"א}]."

אחרית דבר

המחקר עד כה דן ביחס הגומלין המורכב שבין הלכה וקבלה ובמיוחד בהשפעתו של ספר הזוהר על סוגיה מורכבת זו. ראינו כי שאלת סמכותו של ספר הזוהר בענייני הלכה קשורה בקשר הדוק לשאלת מקומה של ההתגלות המאוחרת והשפעתה על מהלך פסיקת ההלכה. הגר"א ור' חיים מוולאז'ין העניקו חשיבות רבה וסמכות הגותית רבה לספרות הזוהר, ובאותה שעה שללו ממנה את היכולת להשפיע על מהלך פסיקת ההלכה, בטענה שאין היא חורגת כלל מכל מהלך הלכתי-תלמודי, ועוד הוסיפו לטעון שהחושבים כן, פעמים שלא הבינו את הזוהר ופעמים שלא הבינו את הסוגיה התלמודית. ייתכן שרק גאון בהלכה ובקבלה כאחד כהגר"א היה מסוגל לטעון טענה זו וגם להוכיחה. כמו כן ראינו כי חשיבות העלאת סוגיה זו מחדש, בעיני ר' חיים נבעה מן הסמכות שהעניקה תנועת החסידות להתגלות המאוחרת, והפחד שזה יביא לאנרכיה הלכתית. פולמוס זה ליבן את מעמדם של כתבי האר"י בעיני הגר"א ובעיני ר' חיים וכן את מעמדו של השלחן ערוך, נושא שאדון בו במקום אחר. עד לגר"א, הפולמוס על מעמדם ההלכתי של ספרות הקבלה בכלל ושל ספר הזוהר בפרט נע סביב שאלת הסמכות ההלכתית של קורפוסים אלה. הוויכוח התנהל בעיקר בין אלה ששללו כל סמכות ההלכתית מספרות הזוהר לבין אלה שהשתמשו

הנקרא שעה א' כנו' [כר] בתיקונים תיקון ס"ט" (שער הכוונות, ב ע"א). הגר"א הצדיק את הנוסח הקיים וכתב: "אין לומר בברכת אשר יצר תיבות אפילו שעה אחת וכן עיקר". ראו דבליצקי, זה השלחן, עמ' לו; וראו שם, עוד דוגמאות.

¹⁴⁷ עמדתו של הגר"א להצדיק את מנהגי אשכנז על פי סוד קיבלה סיוע ממחקריו של י" תא-שמע שמצא השפעה רבה של מנהגי אשכנז על ספר הזוהר. תא-שמע, הנגלה (2001), עמ' 25-50.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

בספרות זו לא כסמכות העומדת כנגד פסקי התלמוד אלא כמקור נוסף שיכול להוסיף מנהג על אורח ההלכה או אפילו להכריע במחלוקת שלא באה על פתרונה, לא בתלמוד ולא בקרב הפוסקים. ברם, גם אם אלה שנעזרו בספרות הזוהר בענייני הלכה עשו זאת בצורה מתונה, בניסיון שלא לפגוע בסמכות ההלכתית של התלמוד, הבעייתיות שהציב הזוהר בפני הפוסקים בהיותו מקור סמכותי חוץ הלכתי לא פג. שיטת הסינתזה של הגר"א ושל ר' חיים ניסתה לצייר מציאות חדשה, שבה ספרות הזוהר צועדת בכיוון ההלכה ואיננה מהווה איום על סמכותה. אין ספק שמעמדו של הגר"א כסמכות הלכתית גרם להפצתה של שיטת הסינתזה בקרב הפוסקים שבאו אחריו.

ביבליוגרפיה וקיצוריה

מקורות

האגור — ר' יעקב ברוך בן יהודה לנדא, האגור, ירושלים תשל"ז.
אגרות הראי"ה — ר' אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראי"ה, ירושלים תשכ"ב.
אגרות רמח"ל — אגרות רמח"ל, מ' שריקי (עורך), ירושלים תשס"א.
אגרות בעל התניא ובני דורו — אגרות בעל התניא ובני דורו, ד"צ הילמן (עורך), ירושלים תשי"ג.

אור יקרות — ר' מנחם ריקנאטי, אור יקרות, ירושלים תשכ"א.
דרוש המלבוש — ר' ישראל סרוק, דרוש המלבוש, ירושלים תשס"א.
הקדמות לפירוש המשנה — ר' משה בן מימון (הרמב"ם), הקדמות לפירוש המשנה, מ"ד רבינוביץ (עורך), ירושלים תשכ"א.
הקדמת ר' חיים מוולאז'ין — הקדמת ר' חיים מוולאז'ין, בתוך: ביאורי זוהר לגר"א, וילנא תק"ע.

הקדמת ר' ישראל משקלוב לתקלין חדתין, פירושו לתלמוד ירושלמי, מסכת שקלים (מובא בש"ס וילנא, מסכת שקלים, ומצורף למסכת פסחים מן הבבלי).
חיי אדם — ר' אברהם בן יחיאל מיכל דנציג, ספר חיי אדם, בני ברק תשכ"ג.
יהל אור — הגר"א מווילנא, יהל אור, ביאור לזוהר, וילנא תרע"ג.
ספר יוחסין (קושטא) — ר' אברהם זכות, ספר יוחסין, קושטא שכ"ו.
ספר יוחסין (פיליפוסקי) — ר' אברהם זכות, ספר יוחסין (מהד' פיליפוסקי), פפד"מ תרפ"ה.

ילקוט אבנים — ר' צבי הירש פרלמן, ילקוט אבנים, אמרות אשר יצאו מפה של הגאון אליהו זצ"ל מווילנא, ווארשא תרנ"ו.

מגיד מישרים — ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, וילנא תרל"ה.
 מגן וצינה — ר' יצחק חבר ולדמן, מגן וצינה, בני ברק תשמ"ה.
 מדרש רות — ר' אברהם שמחה בן נחמן ממסטיסלב, מדרש רות, וורשה תרכ"ה.
 מעשה רב השלם — ר' יששכר בער מווילנא, ספר מעשה רב השלם: מנהגי הגר"א,
 ירושלים תש"ן.

מצודת דוד — ר' דוד בן זמרא (הרדב"ז), מצודת דוד, זאלקווא תרכ"ב.
 מצרף לחכמה — ר' יוסף שלמה רופא (היש"ר) מקנדיאה, מצרף לחכמה, ורשה
 תרנ"ב.

משנה ברורה — ר' ישראל מאיר קוגן, פירוש משנה ברורה לשו"ע או"ח, ירושלים
 תשל"א.

משנה תורה — ר' משה בן מימון (רמב"ם), משנה תורה, מ"ד רבינוביץ (עורך),
 ירושלים תשכ"א.

סדר הדורות — יחיאל שלמה היילפרין, סדר הדורות, ירושלים תשט"ז.
 ספרא דצניעותא עם פירוש הגר"א, וילנא תקפ"א (דפוס צילום ירושלים תשל"ל, עם
 תוספות של ר' אליהו אב"ד דקאליש שנדפסו בוילנא תרנ"א, והערות הנדפסות
 לראשונה מכ"י מאת הרב שלמה אלישיב).

עליות אליהו — ר' יהושע השיל לעווין, עליות אליהו, ירושלים תשמ"ט.
 ערוך השלחן — ר' יחיאל מיכל בן אהרון אפשטיין, ערוך השלחן, ירושלים תשנ"ב.
 שו"ת בנין של שמחה — ר' אברהם שמחה בן נחמן ממסטיסלב, שו"ת בנין של
 שמחה, ירושלים תשנ"ד.

שו"ת הרמ"ע — ר' מנחם עזריה (הרמ"ע) מפאנו, שו"ת הרמ"ע, סיגעט תרנ"ב.
 שו"ת חכם צבי — ר' צבי בן יעקב (חכם צבי), שו"ת, ירושלים תשנ"ד.
 שו"ת חתם סופר — ר' משה סופר, חתם סופר: תשובות לשאלות, ירושלים תשל"ל.
 שו"ת מהרש"ל — ר' שלמה בן יחיאל לוריא (מהרש"ל), שו"ת, ירושלים תשנ"ג.
 שו"ת מן השמים — רבינו יעקב ממרוויש, שו"ת מן השמים, ר' מרגליות (עורך),
 ירושלים חשי"ז.

שו"ת ר' יוסף קארו — ר' יוסף קארו, שאלות ותשובות ושיטות למאור הגדול הרב
 המוסמך כמוהר"ר יוסף קארו זצ"ל בדיני נשים שכנגד טור אבן העזר, לבוב תקע"א.
 שו"ת ר' עזריאל — ר' עזריאל דאיינה, שו"ת, ח"א, תל אביב תשל"ז.
 של"ה, שני לוחות הברית — ר' ישעיה הורביץ, שני לוחות הברית (של"ה), פירוש
 למס' חולין, אמסטרדם נח"ת.

שלחן ערוך הזוהר — שלחן ערוך הזוהר, א"א צינוירט (עורך), ירושלים תשנ"ג.
 שער הכוונות — ר' חיים ויטאל, שער הכוונות, ירושלים תרס"ב.

הלכה וקבלה במשנתם של הגר"א ור' חיים מוולאז'ין

שערי רחמים — ר' אברהם צבי הירש קצנלבוין, שערי רחמים ירושלים תשמ"א (דפוס צילום וילנא תרל"א).

תהלות אליהו — הגר"א מוילנא ותלמידיו, תהלות אליהו, פירוש על ספר תהלים, נ' פעפער (עורך), ניו יורק תש"ס.

תוספת מעשה רב — תוספת מעשה רב, א' לנדאו (עורך), ירושלים תרנ"ו.

תיקוני זוהר עם פירוש הגר"א — תיקוני זוהר ותיקוני זוהר חדש עם פירוש הגר"א, וילנא תרכ"ז.

תשובות הרשב"ש — ר' שלמה בן שמעון דורן, תשובות הרשב"ש, ירושלים תשנ"ח.

קובץ אגרות — ר' אברהם ישעיהו קרליץ (החזון איש), קובץ אגרות, ירושלים תשט"ו.

תלמוד ירושלמי (מהד' זוסמן) — תלמוד ירושלמי (מהד' זוסמן, ירושלים תשס"א).

כתר ראש-אורחות חיים — ר' אשר כהן אשכנזי, כתר ראש-אורחות חיים, וולאז'ין תקע"ט.

מחקרים

אביב", קבלת הגר"א — "אביב", קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ג.

אורבך, הלכה ונבואה — א"א אורבך, "הלכה ונבואה", תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 27-1.

אידל, קבלה — מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תל אביב 1993.

אלבוים, פתיחות והסתגרות — "אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן,

"קבלה והלכה": עמ' 356-376.

בניהו, ויכוח — מ' בניהו, "ויכוח הקבלה עם ההלכה", דעת, 5 (תש"ס), עמ' 61-115.

גריס, קבלה — ז' גריס, "קבלה והלכה", מדעי היהדות, 40 (תש"ס), עמ' 187-197.

דבליצקי, זה השלחן — הרב ש' דבליצקי, זה השלחן, בני ברק תשכ"ו.

הורודצקי, הרש"ל — א' הורודצקי, "הרש"ל והקבלה", הגורן, א (תרנ"ה), עמ' 99-95.

חלמיש, הקבלה — מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן 2000.

כץ, הלכה וקבלה — "כץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו.

ליבס, הזוהר — "ליבס, "הזוהר כספר הלכה", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 581-605.

ליבס, המיתוס היהודי — "ליבס, de Natura Dei — המיתוס היהודי וגלגולו",

מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת

ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ'

297-243.

- ליבס, צדקת הצדיק — י" ליבס, "צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנא וחוגו כלפי השבתאות", קבלה, 9 (תשס"ג), עמ' 225–306.
- ליבס, תלמידי הגר"א — י" ליבס, "תלמידי הגר"א, השבתאות ונקודה היהודית", דעת, 52–50 (תשס"ג), עמ' 255–290.
- מרגליות, שו"ת מן השמים — ר' מרגליות, מבוא לשו"ת מן השמים לרבינו יעקב ממרוויש, ירושלים חשי"ז.
- קדוש, הפסיקה — מ' קדוש, הפסיקה הקבלית בספרות השו"ת מהמאה ה-13 ועד המאה ה-17, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, 2004.
- ריצ'לר, פירוש הזוהר לרמ"א — ב' ריצ'לר, "פירוש הזוהר לרמ"א", בתוך: "מגנזי המכון לתצלומי כ"י העבריים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים", קרית ספר, נח (תשמ"ג), עמ' 196–197.
- שוח"ט, קבלת ליטא — ר' שוח"ט, "קבלת ליטא כזרם עצמאי בקבלה", קבלה, 10 (תשס"ד), עמ' 181–206.
- שטרנבוך, הלכת הגר"א — מ' שטרנבוך, הלכות הגר"א ומנהגיו, ירושלים תשנ"ג. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941 — שלום, זרמים — שלום, הקבלה בפרובנס — ג' שלום, הקבלה בפרובאנס, ר' ש"ץ (עורכת), ירושלים תשמ"ו.
- שלום, תשובות — ג' שלום, "תשובות המיוחסות לר' יוסף ג'יקטילה, אמת ליעקב", אמת ליעקב: ספר היוכל ליעקב פריימאנן, ברלין תרצ"ז, עמ' 163–170.
- תמר, "דינים" — ד' תמר, "דינים המיוסדים על הזוהר ועל הקבלה בשו"ע ובבית יוסף", סיני, קטו (תשנ"ה), עמ' סט–עו.
- תא-שמע, "קארו" — י" תא-שמע, "רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד: לחקר התפשטות ספר הזוהר", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 153–170.
- תא-שמע, הנגלה (1995) — י" תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב 1995.
- תא-שמע, הנגלה (2001) — י" תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, (נוסח מורחב), ת"א 2001.
- תא-שמע, שו"ת מן השמים — י" תא-שמע, "שו"ת מן השמים: הקובץ ותוספותיו", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 51–66.