

כורעים משתחווים ומודים:

תפילתו של ר' אברהם בן הרמב"ם / יהודה פאוה

185	מבואות
190	משנתו של ר' אברהם והתפילה
200	התגלות השגה ודבקות
208	הענות ה' ומניעיו של הרמב"ם
211	נספחים
217	סוף דבר

רבי אברהם בן משה (להלן: ראב"ם) הנהיג מספר שינויים בתפילת הציבור ובתפילת היחיד, מטעם תפקידיו כ'ראס אל-יהוד' וכנגיד מצרים. מרכיב חיוני להבנת הגותו, שנעה על הצירים הפילוסופים והמיסטים, הוא החיבור 'כתאב כפאיה אל-עאבדין' [=ספר המספיק לעובדי השם], מכיוון שחלק ניכר ממנו מוקדש להצגת תכלית השינויים שהנהיג בתפילה והגנה עליהם בפני ביקורת בת זמנו. שאלת אופיו הספרותי ושורשיו ההגותיים של הספר, וכן שאלת סגנונו המנהיגותי של ראב"ם עצמו, נידונו במחקר באופן נרחב.¹ הודות לסקירה וחקירה דקדקנית של הגניזה הקהירית, מלאכה שנעשתה על ידי אחרים, יש לאל ידינו לשחזר מעט מן המרובה אודות הנגיד ואודות האתגרים המנהיגותיים שפקדו אותו, בזיקה לגישתו לתפילה ואופן עיצובו אותה.

¹ הוצאה פורצת הדרך של 'כתאב כפאיה אל-עאבדין' על ידי ש' רוזנבלאט כוללת את השער העוסק במוסר, וראתה אור בשנות השלושים של המאה שעברה בשפה האנגלית תחת השם 'S. Rosenblatt, The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides'. עיקר המחקר הנוכחי נסוב על דיוקיו הלשוניים של הערביסט מרדכי עקיבא פרידמן בתרגום הממצאים ובפרסום שיירי איגרות עזובות.

מבואות

לפני שניגש אל התפילה עצמה, נפתח בשלש מבואות מקדימות, בנסיון להעניק מבט מקיף על הסוגיא הנידונה. המבואה הראשונה ממפה את קורות חייו של ר' אברהם בן הרמב"ם באופן נקודתי, ונוגעת בחשיבותם והשפעתם של תחנות אלו במסגרת כלל העולם היהודי של זמנו. המבואה השנייה מציגה לקורא את מפעלו הספרותי בקצרה, שחלקו חיבורים תורניים מוכרים ובעלי השפעה מסוימת עד היום, וחלקו כמעט שאינו מוכר לקורא המודרני. מעבר לחייו הפרטיים ולחיבוריו התורניים, המבואה האחרונה מציגה ממבט היסטורי את הכוחות הפועלים בתקופת ראב"ם, ועל איזה רקע פוליטי ורוחני ערך את שינויו לתפילה.

קורות חייו של ראב"ם

ר' אברהם (מכאן ואילך - ראב"ם) נולד בשנת 1186 בקהיר העתיקה שבמצרים, לראב"ם ואשתו. הוא היה בנם היחיד. בשנת 1204, לאחר פטירת אביו, התמנה לתפקיד 'ראס אל-יהוד' מטעם השלטון האיובי במצרים, בהיותו בן ח"י שנים בלבד, ובשנת 1213 התמנה לתואר הפנים-יהודי 'נגיד מצרים'.² ראב"ם היה הראשון ממשפחתו לזכות בתפקיד זה, ולמעשה ייסד שושלת הנהגה מיימונית בלעדית שנמשכה אל תוככי המאה החמש עשרה.³

תפקיד הנגיד כלל את הצורך לייצג את היהודים בפני השלטונות, וכן להפך, אך חשיבותו נעוצה בהיות הנגיד "הסמכות הדתית-חוקית העליונה של היהודים".⁴ במסגרת תפקיד זה, היה עליו לחזק את קיום המצוות, לימור התורה, ולפעול להקצת התועים.⁵ הודות לוואקום המנהיגותי שפקד את העולם היהודי בתקופה

Abraham Maimuni's Prayer Reforms: Continuation or Revision of His Father's Teachings?, Friedman עמ' 147.

³ פנטון, מורשתם הספרותית של צאצאי הרמב"ם; פרידמן, תלונה לסולטן נגד הנגיד.

⁴ פנטון, שתי אסכולות חסידיות: חסידי אשכנז והיהודים הצופים במצרים.

Abraham Maimonides on His Leadership, Friedman⁵

זו, עקב שקיעתה הסופית של גאונות א"י בירושלים וסוף ראשות הגולה בבל, היו שהכתירו את תפקיד הנגיד כ"נציגות החשובה ביותר של האוטוקרטיה היהודית בימי הביניים בתוך העולם המוסלמי".⁶

ר' אברהם הנהיג שינויים נרחבים במנהגי התפילה, עוד בתחילת משרתו כנגיד⁷ — כאשר במרכזם ניצבו ריבוי קריעות והשתחויות ושינוי כיוון הישיבה בבית הכנסת — כך שתקופת הנהגתו מאופיינת במחלוקות ופולמוסים. אולם, למעשה החלו מאבקי הכוח כבר בזמנו של הרמב"ם, בעיקר למול ראש ישיבתה של ארץ ישראל במצרים, שר שלום הלוי.⁸

בשנת 1235, לקראת סוף חייו, הראב"ם נאלץ להגיב ולהצדיק את הנהגתו הציבורית ואת השינויים שהנהיג, לאחר ששר שלום הלוי שלח תלונה לסולטן בנוגע לשינויים שערך בתפילה.⁹ ר' אברהם נפטר בחודש כסלו 1237, תוך קבילה על המחיר הגדול ששילם ברוחניות, היות שהותיר הישגים רוחניים רבים בלתי ממומשים כיוון שטרם בעיסוקיו כנגיד.¹⁰

מפעלו הספרותי

במהלך חמשים ואחת שנות חייו, ר' אברהם הספיק לחבר מספר חיבורים, כגון פירוש לתורה, 'ספר מלחמות ה'' ו'המספיק לעובדי השם'; נוסף עליהם, ר' אברהם הותיר אחריו חלקי שו"ת המעידים על עיסוקו ההלכתי הענף ואופיו.

⁶ פנטון, שתי אסכולות, לעיל הער' 4.

⁷ פרידמן, Continuation or Revision, לעיל הער' 2, סובר שהשינויים הונהגו בין שנת 1213 ל-1215.

⁸ פרידמן, עדות חדשה על ביטול התפילות ומנהגי התפילה הארץ ישראלים במצרים בימי הראב"ם.

⁹ פרידמן, תלונה לסולטן, לעיל הער' 3.

¹⁰ פרידמן, Leadership, לעיל הער' 5.

פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם על התורה מעולם לא תורגם לעברית, וייתכן שעובדה זו תרמה לכך שכל שנותר ממנו כיום הוא פירוש חלקי לספרי בראשית ושמות. בדרך כלל, פרשנותו של הראב"ם נצמדת לפשט הכתוב. לרוחו של 'תור הזהב הספרדי' ישנה נוכחות מורגשת, בשל התבססותו על פרושי סעדיה גאון וראב"ע לעיתים קרובות. יחד עם זאת, אין הוא נמנע מלהציע פירושים פילוסופיים, במיוחד כאשר הפרשיות כוללות מראות, מלאכים, או חלומות נבואיים; אותם הוא מכנה סודות. מעניין לציין שמנהגים צופיים בני זמנו מושלכים על האבות, הנביאים והתנאים. לדוגמא, את חיי האבות במדבר הוא מתאר כמנותקים מן התענוגות החומריות, פעולה שעיקרה היא ההתמסרות לשלימות רוחנית, כדרך המתבודדים הצופים.¹¹

בסוף חודש שבט, בשנת תתקצ"ה היא 1235, הגיעה לראב"ם ידיעה מעכו על שריפת ספרי אביו 'מורה נבוכים' ו'ספר המדע' של משנה תורה במונפליה שבצרפת. בתגובה לידיעה זו הוא חיבר את 'מלחמות השם' על מנת להגן על תורת אביו. הספר כנראה נכתב במהירות רבה מכיוון שאחד מכתבי היד של הספר נושא את התאריך "י"ו לחודש אדר ראשון" של אותה שנה.¹² חיבור זה הנו המוכר שבין כל יצירותיו של ר' אברהם בן הרמב"ם, אפשר שהסיבה לכך היא ההשפעה העצומה של הגות אביו והפולמוס אודותיו בעולם היהודי.

'כתאב כפאיה אל-עאבדין', או 'המספיק לעובדי השם', הוא הספר המקיף ביותר שכתב הראב"ם, וייתכן שהוא אף הגדול ביותר בכל הספרות הערבית-יהודית.¹³ הספר כלל ארבע ספרים המחולקים לעשרה שערים, כאשר כל שער בעל עשרה פרקים. רוב הספר אבד לאורך הדורות, אך בהינתן שאורך הפרקים דומה

¹¹ פנטון, מורשתם הספרותית, לעיל הער' 3, עמ' 5-6; וכן פנטון, הרמב"ם ובנו המשכיות ושוני.

¹² פרידמן, תלונה לסולטן נגד הנגיד. לעיל הער' 3

¹³ פנטון, מורשתם הספרותית, לעיל הער' 3.

לשני השערים שהשתמרו, ניתן לשער שאורכו של החיבור היה בסך הכל כ-2,500 דפים.¹⁴ בעת המודרנית, שער המוסר נמצא ופורסם באנגלית על ידי ש.ד. רוזנבלאט בשנות השלושים של המאה שעברה. חלקים מתרגום זה תורגמו לעברית על ידי יוסף דורי.¹⁵ בנוסף לכך, שער התפילה בלא הפרק העשירי הדן ב"וצול" נערך בהרחבה על ידי ניסים דנה.¹⁶ יש המשווים את חיבורו זה לחיבור משנה תורה של אביו הרמב"ם, עקב מבנה דומה והפניות חוזרות אל הספר.¹⁷

עשייתו ההלכתית של ראב"ם כללה עיסוק שוטף בשו"ת אשר נשלחו אליו מקרב קהילת פוסטאט שבמצרים, קהילות תימן, ויושבי ארץ ישראל וסוריה. תוכן האיגרות נוטה לעיתים לעיסוק בזוטות, והיות שעיסוק זה לכאורה אינו יאה לנגיד, חלקו שלמה דב גויטיין ומרדכי עקיבא פרידמן אם יש לפרשו כראיה לירידת קרנם של הרבנים בדורו, או שמא יש להבין זאת כחלק מאופי הנהגתו האישית של הראב"ם.¹⁸ מגמה מרכזית בעיסוקיו ההלכתיים היתה הגנה על פסקיו ופרשנותו של אביו, וחיזוק מעמדו של חיבורו, משנה תורה, על ידי ציטוטו בתשובותיו.

רקע היסטורי כללי

במחקריו של יוסף-ינון פנטון מובאים פרטים רבים אודות האווירה הכללית ששררה בקרב יהודי מצרים באותה תקופה.¹⁹ מבחינה פוליטית, הקהילה היהודית צפתה בתזוזות טקטוניות. השושלת הפאטימית החלה ליפול בשנת 1171,

¹⁴ פנטון, מורשתם הספרותית, לעיל הער' 3

¹⁵ "המספיק לעובדי ה'", מהדורת צלאח דורי, הוצאת ירושלים, תשל"ג,

¹⁶ "כתאב כפאיה על-עבדין", המספיק לעובדי השם, מהדורת ניסים דנה, הוצאת בר-אילן. הוצאה זו היא המהדורה העיקרית במאמר הזה, ובכל מקום שבו אנקוט המילה 'כפאיה', אני מתייחס למהדורה זו של דנה. בהתייחס למהדורת דורי, אנקוט בשמה העברי של הוצאתו - 'המספיק לעובדי ה'.

¹⁷ "שאלת המפתח ביחס ליצירה זו היא מדוע פחות משלושים שנה לאחר חתימת משנה תורה,

מוצא לנכון ראב"ם לחבר חיבור דומה? מתוך: פנטון, הרמב"ם ובנו, לעיל הער' 11

¹⁸ פרידמן, Fatwa's for Abraham Maimonides. גויטיין אף טען שהעיסוק הפרטני נועד להוכיח את מחויבותם של חסידי מצרים להלכה.

¹⁹ על האווירה המשיחית והתנועות הפוליטיות בקהילה זו, ראה פנטון, שתי אסכולות, לעיל

הער' 4.

והתמוטטה כליל בשנת 1219. תחת שלטון השושלת האיובית, יורשי החליפות העבאסית, רדיפת היהודים החמירה, ונקטע השגשוג הכלכלי שנבע מן קשרי המסחר עם התת-יבשת ההודית. אפשר שתופעה זו מסבירה היבט מסוים בהתאסלמותם של אישים יהודים בכירים בתקופה זו. אולם, יש להעיר שיהודים רבים הצטרפו לתנועות חסידים מוסלמיות אף תחת השלטון הפאטימי הסובלני.²⁰

שינוי נוסף שהשפיע על חיי תושבי ירושלים, ארץ ישראל, וחלקים של סוריה הגדולה וצידון, הוא חילופי שלטון בין הכובשים המוסלמים והכובשים הצלבנים בין מסע הצלב הראשון (1096), השלישי (1190), והשישי (1228). מסעות אלה ואחרים זרעו הרס בקרב קהילות יהודי אשכנז, איטליה, וביזנטיום, אך גם בקרב קהילות בתחומי ארץ ישראל והמזרח.

מנגד, בסוף מערב, תחת השלטון הסוני-אומאי של אל-מַוּאחִידוֹן, בדגש על אל-אנדלוס, יהודים נאנסו להמיר את דתם או לעזוב את טריטוריית החליפות. רבים המירו את דתם למראית עין ואחרים בחרו לעזוב דרך הים ובדרכים אחרות, כאשר חלקם הרחיקו עד לקהיר;²¹ הגעתם יצרה מתח בין הקהילות העתיקות המבוססות לבין קהילות המהגרים החדשים.²²

מרכיב נוסף, עליו יש לתת את הדעת, הוא המגמה המשיחית שנשבה בכלל קהילות ישראל, עקב התקרבות פתיחת האלף החדש, בשנת 1240, היא שנת ה-5,000 לבריאת העולם. דוגמא נודעת להתפרצות של ציפיות משיחיות היא הופעת משיח שקר בתימן וסחיפת רבים אחריו בשנת 1165, בתגובה לגזירות השמד

²⁰ אביבה שוסמן, שאלת המקורות המוסלמיים לחיבורו של ר' אברהם בן הרמב"ם 'כתאב כפאיה אל-עאבדין'.

²¹ כמופיע באיגרת השמד להרמב"ם, עמ' נג-נו, מתוך: איגרות הרמב"ם, מהדורת שילת.

²² המתח בין הקהילות נבע בעיקר מן הנטייה של הספרדים לפילוסופיה אליבא דאבן רושד, לעומת הנטיות המיסטיות שהתמזגו בפילוסופיה במצרים על דרך כתבי אבן סנא. במאה החמש עשרה, רבים ממגורשי ספרד ופורטוגל יאלצו להשתמש בנתיב ימי זה פעם נוספת, מפני אימת האנקוויזיציה.

שהוטלו על יהודי תימן. וביחס לנידון דידן, פרידמן הציע את ההשערה שהשינויים שערך הראב"ם בתפילה נעשו בציפייה לנבואה, ובזיקה לשנה שנקט הרמב"ם באיגרת תימן לביאת המשיח היא שנת תתקע"ו, 1215/16..²³

משנתו של ר' אברהם והתפילה

ר' אברהם ערך שינויים בתפילה מתוך תמונת עולם רוחנית-חסידיית עצמאית ובעקבותיה. מספר מתחים בולטים במיוחד במחשבתו, כאשר במרכזם ניצבת דפוס מחשבתי היוצר אבחנות בין פנים לחוץ. בתפיסתו את הגוף והנפש והיחסים ביניהם, אנו מוצאים שראב"ם מבחין בין 'הצורה הפנימית' ו'הצורה החיצונית' של האדם, או במילים אחרות - בין ההתודעה והכוונה לבין הגוף. אבחנה זו אינה מנתקת בין המרכיבים השונים, אך כן מבדילה ביניהם באופן המייצר היררכיה. לרוב, ר' אברהם רואה בגוף אמצעי שיש לערוך עליו מניפולציות על מנת להגיע למושא העיקרי שהוא כוונת הלב או התודעה. את היחסים הללו, שבמידה רבה מתפקדים כתשתית לתפילתו של ראב"ם, ננתח בהמשך.

דפוס מחשבה זו מועתק גם למבנה החברתי, המאופיין באבחנה בין המון העם והאליטה חסידיית המפוזרת בחבורות מצומצמות הקיימת לצידה. משנתו של ראב"ם מתאימה לקבוצות הללו שתי שיטות עבודה רוחנית ייעודיים, בהטלת חיובים שונים בהתאם לדרגתם. החיובים ודפוסי עבודה הללו כרוכים כמובן במחשבה אודות הגוף והנפש וביחסים המשתנים ביניהם. אופן העבודה של ההמון מכונה 'הליכה כללית' ושל החסידים 'הליכה מיוחדת', ניתן לטעון שכבר מתוך השמות אפשר לחוש שמדובר במדרגות או וורסיות שונות של אותה העשייה.

הראב"ם זיהה ברפיון הרוחני שפקד את העם מהלך המאיים על קיומו ושלימותו,

²³ פרידמן, Continuation or Revision' לעיל הער' 2.

אך גם מהלך בעל השלכות מרחיקות לכת על ההופעה האלוהית בעולם.²⁴ המוקד העיקרי לתיקון המיוחל היא התפילה, אותה ראב"ם משנה ומעצב מחדש, יחד עם הריטואלים הנלווים לה. תודעת חירום זו, במידה רבה נשענת על תיאורי עבר זוהרים השאובים מתוך קריאות מקראיות, ועל רקע זה לא תהיה זו טעות לכנות את כלל מאמציו הציבוריים כנסיון 'להשיב עטרה ליושנה'.

השינויים של ראב"ם בתפילת הציבור נועדו לעורר את כוונת הלב ולהביא לתחייה רוחנית, בשל תפיסת הגוף והנפש, האמין שהדרך הטובה ביותר לעשות זאת היא דרך הגוף. לשם כך, הוא ערך מספר שינויים בתנוחות הגוף ואף הוסיף חובת השתחויה ברגעי השיא של התפילה.

מוקד מתח נוסף, שנכח בהגותו, ועליו יש לתת את הדעת, הוא דמיון תקנותיו לתפילה המוסלמית, ולזיקה הכללית בין החבורות החסידיות שמיסד לקבוצות מצומצמות של חסידים צופים שפרחו תחת השלטון הפאטימי.²⁵ יחד עם זאת, אין להפרידם מסך מניעיו הפוליטיים, שנבעו מתפיסה של אופי הנהגת העם הראוי בעת המיוחדת שבה פעל.

שינויים אסתטיים, מקדש קטן

בפרק הבא ננסה להציג את השינויים רבים שהנהיג ראב"ם בתפילה ובכתיב הכנסת. נתחיל במספר תקנות שעניינם לייצר כבוד בבית הכנסת, נעבור אל חיוב תנוחות

²⁴ שוסמן, שאלת המקורות, לעיל הער' 20, עמ' 18. מתוך כפאיה, עמ' 184: "איננו מתעוררים מתרדמה חזקה זו... ואיננו כנים בבקשתו יתע'... מקדש חרב בעוונותינו; קרבן ומה שקשור בו נמנע מאתנו; תפילות וכדו' אין שמים לב אליהם אלא נעשות כלאחר יד ומשחקין בהם. איך ידמה בעל אמונה איתנה ושכל שלם שלמרות כן תתקיים היענות?"
²⁵ דפנה אפרת, הפצת הצופיות חותם האסלאם בארץ ישראל בימי הביניים, זמנים 92 (2005), עמ' 15-8.

הגוף, וביניהם ההשתחוויה, במהלך התפילה, ולבסוף ננסה לעמוד על טיבם של השינויים הללו תוך עיון והעמקה בהם.

בראש מעייניו של הראב"ם עומד התיקון האסתטי של התפילה. התיקון של האסתטיקה נועד לשרת את התפילה עצמה, וכן לרומם ולהדר את מקום התפילה, לייצר כבוד כלפי בית הכנסת. המניע העיקרי לשינויים הללו הוא להדגיש את תפקיד בית הכנסת כ'מקדש מעט', או בניסוח אחר כ'מקדש שנוטר לנו', ואת הנגזרות ההתנהגותיות והאדריכליות של עיקרון זה.²⁶

ברומה להקדשה הנעשית בפתח עבודת הכהנים במקדש, תיקן ראב"ם את חובת ההיטהרות טרם תחילת התפילה, הנעשית על ידי רחיצת הפנים, הידיים והרגליים קודם התפילה.²⁷ יתר על כן, תקנות נוספות נועדו לרומם את בית הכנסת והתפילה, כגון ההידור המלבוש בעת התפילה כלפי ירושלים, ישיבה הגונה לאורך כל התפילה, תוספת גינוי לנשענים על קירות המקום, איסור כניסה בנעליים מלוכלכות, המעטה ברקיקה על רצפת ההיכל, וכן קביעת אדם לתפקיד ממנה על שירות בית הכנסת, עם עדיפות ללוי.²⁸

השינויים והתקנות נושאים דמיון רב למנהגי תפילה מוסלמים, של בני זמנם ובני זמננו.²⁹ עובדה זו עולה בקנה אחד עם עמדת הרמב"ם, שביטא רגישות לחוסר

²⁶ כפאיה, עמ' 105-113, "בהשאירו [ה'] לנו שארית והיא בתי כנסיות כנגד מקדש ותפילות כנגד קרבנות... כי במו ידינו הוספנו רוגז על עצמנו בזלזלנו בשארית זו".

²⁷ טרם העבודה הכהנים מצויים להיטהר ולהתקדש, כמופיע בספר שמות: וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: וְעָשִׂיתָ כִּי־יִזְכֹּר וְכִי־יִשָּׁחַט לְרַחֲצָה וְנִתְּתָה אֹתוֹ בַּיּוֹם הַמִּזְבֵּחַ וְנִתְּתָה שְׂמֵחָה מִיּוֹם: וְרָחֲצוּ אֶהָרֶן וּבְנֵי־מִנְיֹה אֶת־יְדֵיהֶם וְאֶת־רַגְלֵיהֶם: כִּבְאֵם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְרַחֲצוּמִים: וְלֹא יָמְתוּ אִן בְּגָשְׂתֶם אֶל־הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשָּׁה לְיִקְוֹק: וְרַחֲצוּ יְדֵיהֶם וְרַגְלֵיהֶם וְלֹא יָמְתוּ וְהִיִּתְּהָ לְהֶם חֻקְעוֹלָם לְוַלְוִיעוֹ לְדֹרֹתָם" (ל, יז-כא). ראה גם במשנה, מסכת תמיד א, ד.

²⁸ פנטון, שתי אסכולות, לעיל הער' 4; וכן כפאיה עמ' 61-67, 91-95.

²⁹ לדוגמא, מנהג ההיטהרות קודם התפילה מכונה נְדוּאָ, ומקורו בקוראן: "אתם המאמינים! אם תקומו להתפלל רחצו את פניכם ואת ידיכם עד הזרוע, ושטפו במים את ראשיכם ואת רגליכם עד הארכובה" (סורת אל מאאידה, 8; תרגום רקנדורף).

אסתטיקה של התפילה היהודית, דווקא לעיני המתבונן המוסלמי, כלומר ביחס למנהגי התפילה המוסלמית. במבט החיצוני הזה הרמב"ם מצא עילה מספקת לתקן תקנה לביטול חזרת הש"ץ, כאשר במקומה יתפלל החזן את תפילת העמידה שלו בקול רם, וכל הקהל יאמרו איתו מילה במילה.³⁰ טרם התקנה של הראב"ם, ישבו בבתי הכנסת בני התקופה על מחצלות, כאשר הזקנים יושבים בראש בית הכנסת ופניהם לקהילה, ושאר באי בית הכנסת יושבים בלא כיוון אחד, מלבד בפנייה למזרח בעת תפילת העמידה.³¹

במסגרת המעטפת הרעיונית של הימצאות במקדש מעט, ולאחר שעבר את ההתקדשות, ההיטהרות ואת שאר המנהגים המזכירים את מנהגי הכהנים בבית המקדש מחד ולהבדיל, את מנהגי התפילה המוסלמית מאידך, האדם מוכן לעמוד בפני בוראו בתפילה.

תנוחות ומצבי עבודת ה'

בפרק זה נציג את את תנוחות הישיבה, העמידה, השחיה, והשתחויה, יחד עם הזמן המיוחד לכל מצב במהלך התפילה. ראב"ם נסמך על חלוקה מקורית של התפילה לשלשה מצבים, על מנת לקבוע זמנים מיוחדים לכל אחד מן התנוחות, וגם אותו נציג. סוגייות אלה נונטועות במסגרת פרצפציה של הגוף הנפש והיחסים בינים, ועליו ננסה לעמוד בהמשך.

הראב"ם הנהיג מספר שינויים באופן הישיבה ותנוחות הגוף במהלך התפילה, שעניינם היה להעצים ולהטעין את חווית התפילה של המתפללים. נסיון זה כלל

³⁰ הרמב"ם חווה את חוסר האסתטיקה של התפילה היהודית בקינוחי האף וכדיבורים הרבים של המתפללים במהלך התפילה. Friedman, Prayer Reforms, לעיל הער' 2; יעקב בלידשטיין, ציבור ותפילה, לעיל הער' 55; כפאיה, עמ' 196.
³¹ ביחס למחצלות, ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה יא, ד: בניגוד לערי אדום ששם באי בית הכנסת יושבים על כסאות, "נהגו כל ישראל בספרד ומערב שנער וארץ צבי... להציע מחצלות כדי לישוב עליהם"; פרידמן, תיקון: על סדר הישיבה בבתי-כנסת קדומים. ביחס לכיוון התפילה: רמב"ם שם, שם יא, ד. כפאיה עמ' 95, 99, 148-149.

מספר תנוחות שונות, מתוך תפיסה שתנוחה אחת בלבד לא תצליח לעורר את כוונת לב של רוב המתפללים.³²

לאחר ההיטהרות, אך עדיין קודם שיפתח בתפילה, על המתפלל לשבת בכינוס איברים וכ"בריכת הגמל", כלומר כך ששוקו על על ירכו, נוכח ה'מזרח'. צורת ישיבה הזו מטיבה לעורר את קיום 'כוונת הלב' ולטהר את מחשבתו, מכיוון שהאדם מיושב בצורה מסויימת, ולא באופן אקראי, וכן מכיוון שהצורה עצמה מאופיינת בנימוס וצניעות.³³ ראב"ם מסביר שזו היא צורת הישיבה היסודית הנשמרת במהלך התפילה. נעלית על תנוחה זו, היא העמידה בתפילה, ומעל העמידה ישנו מצב של כריעה מעומדת המכונה 'שחיה'. התנוחה הרביעית והמובחרת היא השתחויה, הנעשית בהטלת הגוף והמצח על הארץ, "והיא תכלית השתדלות בעבודת ה' שבצורה החיצונית".³⁴ קביעה זו מניחה שכלל התנוחות מצויות במערכת היררכית, ועל כן אפשר לראות בתנוחה הנלווית מעין אינדיקטור למעמד חלק מסויים בתפילה בעיני ראב"ם.

ההשתחויה 'דרושה או מחוייבת' בשלשה מצבים : המצב הראשון הוא 'בעת גידול שמו', והוא מתחלק לחיובים בתפילת ציבור בלבד, ולחיובים בתפילת ציבור ויחיד. בציבור בלבד, יש להשתחוות במהלך קדיש ארבע פעמים מצד החובה, ואין איסור להוסיף על זה,³⁵ ובמהלך קדושה יש

³² כפאיה, עמ' 129. בניסוחו של הראב"ם: "החילופים במצבי עבודת ה' הנם מחוייבים לצורך קיום כוונת הלב אצל מרבית בני אדם."

³³ כפאיה, עמ' 128.

³⁴ כפאיה, 135.

³⁵ ארבעת ההשתחויות מבוססות על הכריעות המופיעות ב'פרדס' של ר' שלמה צרפתי. יש להשתחוות בתחילה ב'יתגדל ויתקדש', כאשר העם עונים 'יהא שמייה רבה מברך', ב'שמייה דקודשא בריך הוא', וב'אמן' שחותם את המשפט 'שתבה ויתפאר'. בסידורים רבים בני זמננו, 'המילה כריעה' עודנה מופיעה בקטן, מעל אותם המקומות שמנה ר' שלמה. בנוסף, עיין בן איש חי הלכות קדיש. אם כן, חידושו של הראב"ם מצומצם להמרת הכריעות להשתחויות!

להשתחוות פעמיים.³⁶ בציבור ובתפילת היחיד, השתחוויה נעשית במקומות רבים בתפילה. בסוף כל פרק מפסוקי דזמרא,³⁷ בתקיעת שופר בסוף כל פרק מפרקי ההלל,³⁸ שלש פעמים בברכות קריאת שמע,³⁹ שלש פעמים בקריאת שמע,⁴⁰ ופעם אחת בברכת השכיבנו בתפילת ערבית.⁴¹ נוסף על ההשתחויה המחוייבת, כל המוסיף "בהתאם למניע פנימי והתעוררות... היוצרת בו יראה ופחד שבגללן אינו יכול שלא להשתחוות... אין כל רע וגנאי בכך".⁴² המצב השני בו השתחוויה דרושה הוא ב"עת ההכרה והתודה על חסדיו יתעלה". בתפילת העמידה מצינו אותה בתחילה וסוף ברכת מודים.⁴³ המצב השלישי הוא ב'עת בקשת רחמי'. במהלך התפילה עצמה, השתחוויה זו נעשית בזמן נפילת אפיים. ובהתאמה, יש להימנע ממנה בשבתות וימים טובים.⁴⁴ בנוסף להשתחוויה הרגילה בה האיברים מכונסים, במצב זה התיר ראב"ם לציבור את ההשתחויה בפשוט ידיים בזמן התחנונים.⁴⁵

שלשת הקטגוריות הללו, שהנם חידוש של הראב"ם, אינם מוגבלים לתפילה הפורמלית בלבד, אלא שימשו אותו גם ביחס לברכות, מכיוון שראב"ם מתייחס

³⁶ יש להשתחוות כאשר עונים 'קדוש קדוש קדוש', וכן ב'ברוך כבוד ה' ממקומו'.
³⁷ יש להשתחוות בעת אמירת 'הללויה' בסוף כל פרק, זכר למקדש בו היו תוקעים ומשתחוים בסוף כל פרק. עיין במשנה תמיד ז,ג.
³⁸ זכר למנהג במקדש, לעיל הער' 27. הראב"ם מעיר על קיום מנהג של תקיעה בהלל של ראשי חודשים וחול המועד.
³⁹ פעם ראשונה שיש להשתחוות היא ב'ברכו' ולאחר מכן פעמיים בחתימתן של שתי הברכות.
⁴⁰ יש להשתחוות בהזכרת "הייחוד והאלוהות" ב'שמע ישראל', כאשר אומרים 'ברוך שם כבוד', וכן בהזכרת האלוהות בפס' 'אני ה' אלוהיכם'.
⁴¹ בפסוקים העוקבים לברכת השכיבנו, כאשר אומרים "וירא כל העם ויפלו על פניהם. כיום בעיקר נאמר מחוץ לארץ.
⁴² כפאיה עמ' 139
⁴³ כפאיה עמ' 67, 117-118 : הראב"ם מונה חמישה כריעות בתפילת העמידה, בתחילה וסוף של בברכת אבות וברכת ההודיה, ועוד אחת בסוף תפילת עמידה "שעה שיפסע שלוש תפילות לאחריו". אמנם המנהג הרווח הוא לשחות בלבד, אך הראב"ם סבר, על כל פנים, שההשתחויה עדיפה.
⁴⁴ משתמע מדבריו בעמ' 145-144 שהשתחויה מסוימת בהטיית הגוף, כבר נעשתה בפועל בנפילת אפיים הציבורית, והוחזקה כמנהג עתיק בכלל, ראה: משנה תורה, תפילה ה, יג-יד.
⁴⁵ פנטון, שתי אסכולות, לעיל הער' 4 ; כפאיה עמ' 101.

לברכות כסוג של תפילה. בהגיעו לדון בברכות בכפאיה, היה עליו לתרוץ מדוע חלוקה זו של התפילה לקטגוריות שונה מן המופיע במשנה תורה.⁴⁶

ב'כפאיה', מונה ראב"ם ששה מחשבות מוטעות ופקפוקים של המתנגדים לחיוב ההשתחויה. הראשונה שבהן מתמקדת בהידמות ההשתחוות לחוקות הגויים ומאשימה אותו באימוץ מ'דרכי האמורי'. המחשבה השנייה מכירה בכך שהשתחויה הונהגה, אך סבורה שהיא אסורה מחוץ למקדש. השלישית מחזיקה שהשתחויה מותנית בראיית נס או בהתגלות אור או בשמיעת שם מפורש. המחשבה המוטעית הרביעית היא שהשתחויה הינה דבר אשר שצריך שיהא בהסתר מכיוון שמדובר בסתרי תורה, ועל כן, לא ייגש כל מזדמן אל עבודה זו, אלא גדול בלבד. הטעות החמישית שייכת לאנשים המכירים בנאמר לעיל, אך דוחים את עבודת ההשתחויה, מכיוון שאין זו מנהגם. המחשבה המוטעית השישית ואחרונה מתנגדת להשתחויה, מכיוון שזו אינה מפורשת בתלמוד כמנהג ראוי או מחוייב. כפי שנראה להלן, ראב"ם עונה לטענת מתנגדיו, אך לעניינו כעת חשובה ההבחנה במאמצים הרבים של ר' אברהם למנות ולהגיב לטענות מתנגדיו, על מנת לבסס וליצב את המהפכה הטמנה במשנת התפילה שלו.

לצורך קיום כוונת הלב

הנחת יסוד בתיקון "מצבי עבודת ה'", בלשונו של הראב"ם, היא הזיקה בין תנוחות הגוף ובין כוונת הלב, התודעה. בפרק זה ננסה להציג את המקומות שמתח זה מוצא ביטוי בהגות של ר' אברהם, ולעמוד על טיב היחסים בין שני המוקדים האלו.

⁴⁶ כפאיה, עמ' 230 והלאה. "והואיל והן [הברכות] כולן גידול שמו יתע' הגדול, ותודה על חסדיו הרבים המתמידים ובקשת רחמיו, הרי שהן ענף של התפילה או מעין תפילה שהיא מצוות דאורייתא". ובהמשך, "אבא מארי זצ"ל חילק את הברכות בהלכות ברכות שבחיבור שלושה חלקים... ואין בכך סתירה לחלוקתנו משום שניתן לחלק עניין אחד לכמה אופנים". ועוד שם, עמ' 228: "יוצא איפוא שברכת המזון היא מעין תפילה... הזימון מעין קריש".

הראב"ם תיקן את שלשת המצבים בתפילה כך שיהא סגנון אמירה ייחודי לכל חלק, המתאים לקיום כוונת הלב המיוחד לו: "מתוך לב רך בעת הבקשה, ומתוך סערה בעת הגידול, ומתוך צורת הודעה והכרה בעת התודה".⁴⁷ כלומר, חלקי התפילה מאופיינים בתנוחות גופניות וסגנון אמירה מתאימים, כאמצעים ממריצים ליצירת הרגשה או חוויה נפשית מסוימת בקרב המתפלל.

יחסי גוף ונפש הללו כרוכים במתחי פנים וחוף אחרים, בדגש על היחס בין החסידים וההמון הבא לידי ביטוי בדרגות שונות בעבודת ה'. בתגובתו למחשבה המוטעית הרביעית בנוגע לחיוב ההשתחויה שהטיל על הציבור, הראב"ם מציג את נקודות הממשק שבין המתחים שבשינויים שהנהיג.⁴⁸ ר' אברהם יוצא חוצץ נגד טענתם שמנהג ההשתחויה ניתנת למימוש כאשר שמדובר באנשים גדולים ואף במקרה זה יש לעשותו בסתר, עקב היותו טומן בחובו סוד זה או אחר. כנגדם הוא טוען שבצורתו החיצונית, אין משמעות אזוטרית שיש לחשוש לפרסמה ברבים. כלומר, שפעולות הגוף שתיקן אינן נושאות תוכן סודי אינהרנטי, אלא מימד המשמעות האזוטרית מצוי בתפילה עצמה. מילות התפילה מלאות ב"משמעויות נכבדות דקות וסודות גדולים", ואף על פי כן הכל מותרין בהן. לא זאת בלבד, אלא שאף בעצם היכולת לעמוד לפני ה' בהלל ובגידול בתפילה ישנה מידה של העזה, המתורצת בזכותם של דוד והנביאים שתיקנו את נוסח התפילה ברוח הקודש.⁴⁹ העזה זו מעוגנת בכך שמעולם לא קם פוסק הטוען שתפילה אסורה על מאן דהוא שאינו חכם גדול או בעל מצוינות אמונית זו או אחרת. כיוון שכך, הכריז ראב"ם:

⁴⁷ כפאיה, עמ' 63.

⁴⁸ הדיון מובא בכפאיה, בעמ' 147-183.

⁴⁹ כפאיה, עמ' 167-176. עמדה זו מובאת כמסורת בשם ר' אברהם החסיד, ומקושרת לפסוק הנאמר בפני תפילת העמידה 'אדני שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך'.

”אנו ממליצים ומחייבים שישתחוו כלל האנשים, יחיד ורבי, כשם שכולם מתפללים וכולם עומדים וכולם פונים נוכח הקודש וכולם כורעים באבות תחילה וסוף, והודאה תחילה וסוף, וכשפוסעין לאחריהם בסוף התפילה... צריך שהאנשים כולם ישתחוו ואפילו לא כל משתחויה מהם חש, בעת השתחוותו, את גדולתו של מי שהוא משתחויה לפניו, וליבו (אינו) שבור ופוחד לפניו ופחד במהות הפנימית כמו בצורה החיצונית של השתחוותו על-ידי הטלת פניו על הארץ.”⁵⁰

באשר על כן, אם תוכן מסוים שייך להשתחויה ולשלל תנוחות הגוף שתיקן, מקורו בנוסח ובמעמד התפילה, שבהם מחוייבים כל אחד ואחת מישראל. תקנת ההשתחויה ממקמת את המתפלל בצורה החיצונית המקבילה למהות הפנימית הראויה לשעה זו בתפילה. אמנם, הצלחת המתפלל לייצר התאמה זו בקרב עצמו, תלויה במעלתו הפרטית.

כנגד מתנגדים שהכריזו על תיקונו כטירחא דציבורא, טען הראב”ם שהטרחא הגופנית הכרוכה במנהג ההשתחוות קטנה ביחס להטרחות קיימות שאינן נצרכות, שאותן יש לבטל או לפחות לצמצם. לעניינו חשובה הצדקתו של הטרחא הקטנה שתיקן: ההשתחויה היא חלק מתיקון יסוד “אשר עליו עומד הבניין בצורה נכונה”. כלומר, תוצאותיה של השתחויה גדולות עד מאוד, מכיוון שהטרחא הגופנית הכרוכה בהשתחויה מתפקדת כבסיס לשלל חוויות הרוח וחוויות יסוד עליהן מושגת הדתיות: יראת ה’, וקיום מצוות עבודה ה’, יראת ה’, ואהבת ה’.

משמע מכאן, שבניגוד מסויים לתגובתו לעיל, בה טען שאין משמעות אזוטרית לפעולת ההשתחויה, היא אכן נושאת תוכן כלשהו, בהשפעתה על חיי הרוח.

⁵⁰ מקור שני הציטוטים האחרונים בכפאיה, עמ’ 173-172. הסוגריים בתרגום המקור.

בניסוח אחר, הראב"ם בהחלט סבור שהפעולה הגופנית מאליה תביא לתוצאה פנימית, והיא העיקרית בעיניו.

נחיצות הגוף

לאחר הגדרת ארבעת הפעולות בריכה, כריעה, קידה, והשתחויה - בלבת הצגת הטענה בעד תיקון שינויים מעשיים בתפילת הציבור - ראב"ם מסביר שישנם מדרגות שונות בעבודת ה'. תיקון מנהג השתחויה מבליט את הצורך בפעולות הגוף, כאשר ברמת הציבור הדבר מתבטא בייסוד בסיס בעבודת ה', אולם, אין כל הדרגות בעבודת ה' שוות. הגדרתה של הדרגה הגבוהה ביותר היא "שתהא במהות פנימית בלבד, וזאת על ידי שתהיה בכוונת הלב ובמחשבה גרידא", וסימן לדבר הוא שבמצב זה "סודם אינו כלה ממנו יתע' ואפילו בעת שנתם". דרגה זו באהבת ה' ועבודתו גבוהה אפילו מדרגת הנביאים, על כן כמובן שאין מטילים על הציבור חיוב להגיע לכוונת הלב כזו, במחשבה גרידא בלא פעולה חיצונית, אך אפשר שעל יחידים במצבים מסויימים כן ממליצים ומחייבים זאת.⁵¹

אם כן, ההיררכיה ברורה למדי: כוונת הלב והמחשבה היא הבכירה ומושא הרצון. אולם, רק ביחידים אפשר שהיא תבוא בלא שיתוף עם פעולות הגוף. לאדם המאמין, מן האיש הפשוט ועד לנביא ה', יש צורך בפרקטיקות ומניפולציות על מנת לעורר ולקיים את כוונת הלב. כפי שמסביר ראב"ם, "החילופים במצבי עבודת ה' הנם מחוייבים לצורך קיום כוונת הלב אצל מרבית בני-אדם שהם בעלי חומר משתנה ומתחלף תמיד ממצב למצב ואינו יציב במצב אחד".⁵²

באופן דומה, בעניין הגבהת הקול בתפילה, ראב"ם הורה שהעיקר הוא קיום וזיכוך של כוונת הלב. אם זו תבוא על ידי מחשבה זכה, דבר נכבד הוא. אולם

⁵¹ כפאיה, עמ' 126-128.

⁵² כפאיה עמ' 129-130, ראה גם משנה תורה, יסודי התורה ד, ה.

לרוב אין היא באה אלא בעזרת תמריץ חיצוני, ובמקרה הנידון, בעזרת "הגבחת הקול, בסערת רגשות ובניגון", וגם דבר זה "ראוי ומביא להיענות".⁵³

לסיכומו של עניין, ראב"ם הטיל על הציבור תקנות המחייבות מספר תנוחות גופניות וצורות עבודה במהלך התפילה, בתקווה שאלו יעוררו את לב המתפללים לעבודת ה' הגונה וינערו אותם מרשלנותם בתחום זה. התכוונות פנימית, בד בבד עם היותה תכליתן של פעולות אלה, אינה תנאי מקדים לקיומן. אדרבה, התעוררות הלב הבאה על ידי השתחויה, היא בעצמה הבסיס ליראת ה' ולעבודתו. ישנן דרגות עבודה מרובות ומגוונות, אך לכל הפחות עד 'רף רוחני' מסוים הכולל את מעלת הנביאים, כולם נעזרים בעזרים החיצוניים בשביל ההתכוונות הפנימית.

התגלות השגה ודבקות

עד כה טעמנו מן השינויים שהנהיג ראב"ם בכלל בתי הכנסת, בנסיונו לייסד בסיס לעבודת ה' לכלל ההמון. אולם, משנתו החסידית-מיסטית מתייחסת מפורשות למסגרות של קבוצות חסידיות מצומצמות, ואף מציעה לעצבן תוך נקיטת שינויים מרחיקי לכת. עיסוק בכך יחשוף את פניהם של דרכי עבודת ה' המגוונות, שאינן נצרכות לכל אחד מן ההמון, וכן יפגיש אותנו עם משאת נפשו של המאמין - ההתגלות - כפי שזו מוצגת בהגותו של ר' אברהם.

המג'לס וחסידים ישראל

השינויים והשתחויות שהטיל ראב"ם על הציבור, הונהגו בקרב בתי הכנסת בכל מצרים, וכן בקהילות מרוחקות יותר שהיו תחת סמכותו של הנגיד, כגון עכו ואחרות.⁵⁴ נוסף על הישג זה, בדומה לאביו, היה לראב"ם בית כנסת פרטי, בה

⁵³ כפאיה, עמ' 116

⁵⁴ פרדימן, הנגיד הנשיא והרבנים הצרפתים.

התבטאה משנתו הרוחנית ביתר שאת.⁵⁵ בקרב 'מג'לס אלעלם ואלעמל' (=מושב החכמה והמעשה), ישבה עדת חסידים קטנה ודבקה במנהגי חסידים שלא נדרשו על כלל היהודים. החסידים פרשו מחיי נעימות, יקבלו על עצמם צמות ותעניות, והיו וקמים בלילות לתפילה ולעבודת ה'.⁵⁶ מנהגים אלו נתפסו על ידם כ'גאוותן של ישראל' שניטלה מהם ונתנה לאומות העולם.⁵⁷ בנוסף, קבוצת החסידים כונתה "קהאל קדוש", והרכבו ב"התעסקות בשלמויות דתיות ובדבקות במעשים פנימיים".⁵⁸ עיסוק זה, הוא בדיוק העיסוק שראב"ם שולל את הטלתו על הציבור. בחלקי הספר המובאים במהדורת יוסף דורי, ר' אברהם מציין דרך כללית ודרך מיוחדת ללכת בחוקות התורה. הדרך הכללית מאופיינת על ידי שמירת מצוות וידיעת המאמין את המוטל עליו לעשות, והיא משותפת ליחידי סגולה ולהמון. לעומתה, הדרך המיוחדת מאופיינת בהבנת סוד המצוות ובהליכה באורחות הנביאים, שסופה ההשגה אלוהית והתאחדות עמו.⁵⁹ דרך זו היא "מיוחדת לאחדים המיוחדים" ובעלת הבדלי דרגות רבים בתוכה, אך עם זאת, באימוץ מנהגים מעשיים מיוחדים אין היא חורגת מן הדפוס העיקרי של הדרך הכללית. כלומר, רוב הדרגות של הדרך המיוחדת עדיין נשענות על מדרבנים וממריצים חיצוניים על מנת לעורר את ההתבוננות הפנימית וכוונת הלב; החסידים קיבלו על עצמם הנהגות כגון מיעוט בסיפוק צרכי הגוף בתחומי האכילה, הלבוש, הדיור,

⁵⁵ כפאיה עמ' 66-65; פרידמן, הלונה לסולטן, לעיל הער' 3; י

יעקב בלידשטיין, במאמרו 'ציבור ותפילה בציבור בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם', מציע שהראב"ם ממשיך מסורות תפילה מיימונית מאנדלוס המקדשת מקום קבע לתפילת יחיד וציבור, כמופיע בהלכות תפילה ה, ו במשנה תורה. אם כך, אפשר שעוד פרקטיקות ומסורות תפילה גלו עם משפחת מיימון ומשפחות אחרות שנסו מחצי האי האיברי מהרדיפות, כפי שהיה כשלש מאות שנים מאוחר יותר בגירוש ספרד.

⁵⁶ פרידמן, ביקורת חסידי ר' אברהם בן הרמב"ם על חבריהם; המספיק לעובדי ה', עמ' קפה. ⁵⁷ כפירוש אקטואלי על בבלי חגיגה, ה' ע"ב; פרידמן, ביקורת חסידי, לעיל הער' 56; במספיק, עמ' קפה, ר' אברהם החסיד מוסר מסורת על התבודדות הדרוישים המוסלמים במקומות חשוכים כגלגול עבודה המתוארת בישעיהו נ, י: "מִי בָּקֵם יִבְרָא יְקוּק שְׁמַע בְּקוֹל עֲבָדָיו אֲשֶׁר הִלְךְ תְּשֻׁלִים וְאֵין נִגְהָלוּ יְבִטַח בְּשֵׁם יְקוּק וְיִשְׁעֵן בְּאַלְהָיו: ". וכן שם, בעמ' קכ"ה, קמ"ג ועוד.

⁵⁸ כפאיה, עמ' 180, עם תרגום בשינוי של פרידמן המובא ב'ביקורת חסידי', לעיל הער' 56. ⁵⁹ המספיק, יג-טז; פנטון, הדביקות: קטעים מתוך החלק האבוד של המספיק.

משגל, ומיעוט בדיבור. נוסף על ההנהגות הללו חרפו נפשם בשליטה בשינה וריסון היצר, ובקבלת פרישות והתבודדות על עצמם במסגרת האופי החברתי של העבודה.⁶⁰

מעבר לקבלה של הנהגות מיוחדות על עצמם, עבודת החסידים התייחדה מן ההנהגות שהטיל ראב"ם על כלל הציבור בשוני איכותי המתבטא בכך שעבודתם הרוחנית בעלת פוטנציאל לחרוג מן ההגדרה של אמצעי. ככל שאופי העיסוק הרוחני מתעדן, המצויין בתחילה על ידי התקבעותם של המידות התרומיות בלב האדם, אזי העיסוק הרוחני עובר מקיום כאמצעי של החסיד להשגת התגלות אל היותו בעצמו סוג של התגלות, שהיא תכלית כל העבודה כולה. על ידי אימוץ פנימי מלא של עבודת המידות כגון כבישת הכוחות, הפרישות, וההתבודדות, החסיד התנתק מן העולם החיצוני לו, וזכה למה שראב"ם כינה התבודדות פנימית: "כוונת ההתבודדות החיצונית היא השגת ההתבודדות הפנימית, שהיא המדרגה העליונה בסולם ההתגלות ולא עוד אלא שהיא-היא ההתגלות עצמה".⁶¹ ההתגלות ונבואה עוצבו כמאורעות רוחניים ברי-מימוש. בהקשר זה, יש להבין את המלצת ר' אברהם על לקיחת מדריך, שמזה כבר הגיע אל מעלת השגת ההתגלות, להנחיית התלמיד לאורך הדרך.⁶² ההשגה, המשוות לנבואה או לדבקות, הכרוכה בקרבת האל והעשויה מדרגות שונות, הנה בהחלט אפשרית לאדם המיוחד ההולך בדרך מיוחדת, כל אחד לפי דרגתו והליכתו.⁶³ עבודת החסיד מאופיינת בעבודת המידות מתמשכת, ובריתמיקה של 'רצוא ושוב': שאיפתו וחפצו של החסיד להתגלות, כאהוב לאהובתו, ומימושה הזמני והמענג

⁶⁰ פנטון, הרמב"ם ובנו, לעיל הער' 11.

⁶¹ המספיק, עמ' קעז, ובניסוח דומה בעמ' קפא-קפב

⁶² המספיק, עמ' קפז; פנטון, שתי אסכולות, לעיל הער' 4.

⁶³ במספיק, עמ' קפב: כך מפרש ראב"ם את סוד הפס' "וילכו מחיל אל חיל"; ראה גם כ"י קמברידג', המובא בפנטון, הדביקות, לעיל הער' 59; ר' אברהם מונה שלשה סוגים של השגה: רצול אלצלאח (=השגה מתוך יושר) וצול אלולאיה (=השגה מתוך צדקנות), וצול אלנבוה (=השגה מתוך נבואה); השווה לרמב"ם, מורה נבוכים, ח"ב פ' ל"ו, מ"ו.

של שאיפה זו. על כן, מרבה החסיד "להתבודד ולעסוק בהבאת מהותו לידי שלמות, ולהתענג בקרבת האל שהשיג ובקרבה שהשתוקק לה ויחל לה".⁶⁴

"וצול" - הגעה

לדאבוננו, אבד הפרק בכפאיה אל-עאבדין העוסק בדביקות והשגה. על כן הדיון ב"וצול", היא ההגעה המיסטית לייחוד עם האל, מתבסס על דיבור לא שיטתי, המפוזר לאורך חלקי הספר שבידינו, וכן על בסיס קטעים יקרים מפז מתוך חלקי הספר האבוד שפרסם פנטון.⁶⁵

ההליכה הכללית שהטיל ר' אברהם על ההמון ביסס את עבודתם על יראת ה' עם מיעוט אהבה. החסידים שהלכו בהליכה המיוחדת, אמנם היו מחוייבים בעבודה היראה, אך שיתפו עמה את עבודת ה' בחכמה ובאהבה בהתאם לדרגתם הרוחנית. דרגות אלה מתחלקות למספר סוגים כאשר לראשם נישאת השגת הנביאים והיא מאופיינת ברגעי שיא מיסטיים חולפים.⁶⁶ ברגעים אלו, הנפש משעבדת את הגוף ואיבריו מוטים לאהבת ה', לאחר התעוררות חיצונית הנצרכת.⁶⁷ ההתכוונות העיקרית של ההתבודדות היא השקטה מלאה של החושים ומלוי חלקי הנפש הדמיוני והשכלי בענייני האל, ועניינה העיקרי הוא מחיית רישום העולם הזה.⁶⁸

אולם, אף דרגה זו אינה האחרונה, וישנה דרגה המעולה אף מן השגת הנביאים, הכלולה בהליכה המיוחדת. בדרגה זו של אהבת ה' ועבודתו העמל הרוחני נעשה במחשבה ובמהות בלבד, והיא שייכת רק "לשרידים אשר ה' קרא", לבודדים שבודדים. הראב"ם נותן סימן לדבר: כאשר האדם נרדם בדביקות האיחוד

⁶⁴ ויזנברג, פירוש ראב"ם לבראשית ושמות, עמ' רלא, תרגום בשינוי של פרידמן המובא ב'ביקורת חסידי ר' אברהם', לעיל הער' 56.

⁶⁵ פנטון, הדביקות, לעיל הער' 59.

⁶⁶ כפאיה, עמ' 126: "החיל אשר נגע אלוהים בלבם".

⁶⁷ המספיק, עמ' קפא-קפב. בניגוד לאהבת העולם הזה. ראה גם: קעז.

⁶⁸ מאלף לקרוא את משנה תורה, יסודי התורה פרק ז בהקשר זה. כמו בפרקים אחרים בכפאיה, אני סבור שחלק זה מקביל במידה רבה ומהווה עיבוד לפרק במשנה תורה.

המיסטי, ובניערו לא פג "קסם האיחוד".⁶⁹ תנאים אלה מאפיינים מצב שונה מן הקודמים, מכיוון שבו ריתמוס השאיפה לדביקות ומימושה תם; במציאות החלופית מתואר האדם בדביקות תמידית או בקרבה וביכולת לבוא אל ההשגה בנקל בלא שום עיסוק בגוף וב'צורה החיצונית'. לצביון עבודת ה' הזו, יש לצרף את הקביעה של הראב"ם שהשגה העליונה בעולם הזה היא ההשגה הנבואית.⁷⁰ על בסיס זה אני משער, שבשלב האחרון של הוצול חלה טראנסמוטציה באדם, כאשר בעקבותיה הוא אינו יורד מדרגתו שלעולם. הראב"ם מציג שלושמה ישנה יכולת להעלות את הנפש מדרגת הצמח עד לדרגת השכלים הפועלים, וכך אכן נעשה בזמני הקדושה.⁷¹ האדם המתעלה והמתבודד מוחה את רישומי העולם הזה, ומפנה מליבו את כל מה שהוא חוץ לה'. בדרגה הגבוהה ביותר, המקבילה במידה רבה לנבואת משה, המצב הזמני הופך לתמידי, עקב שינוי בכובד משקלה של האישיות. האדם אינו נטוע בעולם ובגוף ומגיב אליהם, ועל כן אינו נצרך לפעולה החיצונית, אלא תנועתו היסודית היא מן הרבדים העליונים שבאדם.⁷² תמורה זו בטבעו מאפשרת לו להיות בעונג ובאיחוד מתמיד.⁷³ תיאור זה מקביל במספר אופנים לתיאורי נבואת משה בכתבי הרמב"ם. מספר פעמים ר' אברהם

⁶⁹ כפאיה, עמ' 126-127. המספיק, עמ' קעח: ראב"ם מציג עוד שני פסוקים בהקשר זה: "הקיצותי ועודי עמך", וכן "אמרו בלבבכם על משכבכם".

⁷⁰ המספיק, עמ' קפב.

⁷¹ כ"י פירקוביץ, המובא אצל פנטון, הדביקות: חלקים לעיל הער' 59; הרמב"ם מזכיר תופעה דומה, בלא הזכרת הנשמה, במשנה תורה להרמב"ם, יסודי התורה ז, א: "ובעת שתנוח עליו [על האדם המתנבא י.פ.] הרוח--תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים, וייהפך לאיש אחר, ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים"⁷² במושגים אפלטונים, ניתן לומר שיש פעולה מתמדת של השכלה. ברגע שאדם דבק במושכל שלו, המצב הזה מתאר שינוי במרכז הכובד של האישיות שעוברת למושכל. כך הוא הופך לייצור שכלי-מלאכי.

⁷³ כ"י קמברידג', המובא אצל פנטון, הדביקות, לעיל הער' 59. ר' אברהם בן הרמב"ם מבסס את התיאור של איחוד מתמיד זה בפסוק: "ואני תמיד עמך אחות ידי ימיני"; במשנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ז, הלכה ה: "ומשה רבנו, אינו כן [כשאר הנביאים י.פ.], אלא כל זמן שיחפץ, רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו; ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכון ומזומן ועומד כמלאכי השרת"; וראה היסוד השביעי ב"ג עיקרים בהקדמה לפרק חלק של הרמב"ם.

מדמה את ההתגלות לאור,⁷⁴ שמא אפשר שדימוי זה מקביל לתיאור נבואת משה במשל הברקים של הרמב"ם.⁷⁵

עיצוב קבוצות חסידים: קיום מצוות והתבודדות-חברתית בבתי הכנסת

עד כה עסקנו בקבוצה החסידית המצומצמת במג'לס של ראב"ם, בדגש על חווית החסיד החבר בה כפי שזו מעוצבת במסגרת הגותו של ראב"ם. אולם, קבוצות רבות של חסידים היו פזורות על פני החליפות האיובית, אף לפני שאייש ראב"ם את משרת הנגיד.⁷⁶ כעת נעבור לראות כיצד ר' אברהם עיצב את החבורות הקיימות, ועודד הקמה של קבוצות חדשות, בעלות נופך חברתי-חינוכי. נוסף על כן, נעיין בהשפעה של יחסו למצוות להבניית תהליך זה.

הראב"ם ארגן את עבודת הטמעת או רכישת התרומיות, כך שלא תהא זרה לרוח ה'כל-אדם' הישראלי. אדרבה, ההמון מחוייב או לכל הפחות שייך במידות הללו,⁷⁷ אך החסיד הוא זה שמתנדב לעשות את מה שמשמע אך "שלא נתחייב בו במפורש מן התורה".⁷⁸

כזכור מן הדיון אודות ההשתחוויות, הראב"ם לעיתים סיווג דברים כחובה אף אם אינם בגדר חובה הלכתית-מצוותית מפורשת. בזיקה לכך, הראב"ם סבר שהשגת השלימות הרוחנית ובקשתה אינה פותרת את האדם מחובת קיום מצוות הדת, אלא היא חלק בלתי אמצעי של קיום המצוות בשלימותם. הכרעה זו עומדת בניגוד

⁷⁴ המספיק, עמ' צב, קפג-קפד.

⁷⁵ ההקדמה למורה הנבוכים, תרגום שוורץ: "יש בינינו מי שהברק מבריק לו פעם אחר פעם עד שהוא כביכול תמיד בתוך אור שאינו פוסק, כך שהלילה הופך לו ליום. זו היא דרגת גדול הנביאים".

⁷⁶ גויטיין, מסמכים חדשים מן הגניזה; המספיק לעובדי ה', תרגום דורי, עמ' קפה.

⁷⁷ אביבה שוסמן, שאלת המקורות, לעיל הער' 20

⁷⁸ המספיק, עמ' יג.

לכתבי אל-עזאלי ולמגמות בעולם המוסלמי הסובב,⁷⁹ ומעידה על משנה עצמאית בדבר אופי המצוות ותכליתן. לטעמי, מוקד ההכרעה אינו נעוץ בשמרנותה, אלא בהבניה רדיקאלית של המצוות מתוך מסגרת ערכית חדשה של השגה רוחנית מסוימת. כך לדוגמא, בתיאור הקיום השלם של מצוות שמירת השבת, ר' אברהם אינו עוסק במזיגת כוס הקידוש ובבציעת החלה. במקום זאת, מובא תיאור ממקור ראשון, כיצד ישנו שאדם דווקא נמנע מלאכול ולשתות ומלדבר, עד ששיג "בפנימיות יראת ה'", ואהבת שמיים ותשוקת אל חי... בהיות נפשו מדושנת ממה שעלה בחלקה... וקולות מתדפקים על אזנו והוא תפוס בשרעפיו ולא ישמעם, ועינו נופלות על חזונות של ממש וכמו טחו מראותם".⁸⁰ בהקשר רוחני זה, ההשגה וההתגלות מובאים כנובעים מן מסגרת המצוות וכביטויים של מימושם השלם.

החסיד מתפקד כדוגמא חיה ליכולתו של כל אדם לאמץ את המנהגים הללו. עובדה זו בעל חשיבות מכרעת, מכיוון שלפיכך התווסף פן חברתי לחבורות הללו. החסידים אינם משפיעים על אופי ההמון בדרך עקיפה על ידי ישיבה במקומות מבודדים במסגרת תפיסת עולם הרמונית, או לחלופין על ידי עשיית פעולות מאגיות כאלה ואחרות, אלא דווקא בישיבתם במקומות מרכזיים.

על דרך זו, הראב"ם חולל שינוי עצום במידת ההתבודדות על מנת לעצב את קבוצת החסידים כמקור השראה לכל מבקשי ה', שילמדו מדוגמתם וירצו להתדמות להם. הצופים המוסלמים, אותם מזכיר ר' אברהם, והנביאים היו מתבודדים במדברות ובמערות ובכלל המקומות המרוחקים מבני אדם.⁸¹ אולם הוא קובע שתכלית הצורה החיצונית הזו היא בעצם ההתבודדות הפנימית,

⁷⁹ כ"י קמברידג' המובא בפנטון, הדביקות, לעיל הער' 59.

⁸⁰ המספיק, עמ' טו. כך הבין ראב"ם את מורה נבוכים ח"ג פנ"א, ומשנה תורה יסודי התורה, ז, ז.

⁸¹ המספיק, עמ' קעט.

המתוארת בתור "התבוננות פנימית, כדי שלא יעוותוהו הבלי העולם הזה שהוא שטוף בהם על פי רב, וכדי למחות ממנו אז, בשעת ההתבודדות את רישומה של אהבת העולם (הזה) שהיא רעה- ורעה חולה".⁸² ההתבודדות הנה עזיבה ומחייה תודעתיים של העולם, והיא חלק מן ההליכה המיוחדת וההשגה עליו דיברנו לעיל. ההתבודדות הפנימית ברת-השגה, אף בישיבת בדד בבית הפרטי, אולם המיקום העיקרי שלה, בהיעדר בית מקדש, היא בחברת אנשי יושר בבית הכנסת.⁸³ כך תיקן הראב"ם חבורות של חסידים ועובדי ה', החפצים בהתגלות ועוסקים בידיעת הבורא ובדביקות, בבתי הכנסת הציבוריים:

"שבהנהגת קהלות ישראל חובה לבחור מהן אנשים יראי שמיים, מתרחקים מדבר עברה, פורשים מחיי העולם הזה, חפצים בחיי עולם הבא, מתבודדים תמיד בבית הכנסת לתלמוד תורה [=לקראה אלתורה], ולהתפנות לעבודת יי', ומתעסקים בדבר החשוב הדתי הזה במקום עסקי העולם הזה. ויש לכלכל אותם בצורכיהם כפי שהוא יתעלה ציווה לעשות למען הכהנים והלויים... מקדש מעט ראוי שיהיו בו עובדי יי' מתבודדים, כפי שהיו אנשי מעמד. וכשם שצריך לדאוג למנות דיינים, שישפטו את הבריות על-פי דיני התורה [=אלשריעה] במשאים ומתנים שלהם בענייני העולם הזה, כך צריך לדאוג למנות את האנשים הללו, כדי שכל מבקש יי' יימשך אליהם ויתדמה להם, לשם תקנת עבודת יי' בישראל"⁸⁴.

⁸² המספיק, עמ' קפא. הסוגריים במקור.

⁸³ המספיק עמ' קפ.

⁸⁴ כפאיה, עמ' 112-113 עם שינויים על פי תרגום פרידמן, עשרה בטלנין, סוגריים שלי על בסיס ערבית כתב היד.

כנזכר לעיל, הראב"ם ניסה לתקן את מקום התפילה בדגש על דמיון בית הכנסת לבית המקדש. הקבלה שהוא ערך בין הפורשים מחיי העולם הזה לכהנים ולויים, מייצגת נאמנה את האופן שבו דמיון את הפעולות במקדש.⁸⁵ ההקבלה השנייה לחובת מינוי הדיינים גם כן אינה דוגמא בעלמא, אלא מהותית לתפיסתו של הראב"ם את החסידות כחלק בלתי נפרד משמירת המצוות, או בניסוח אחר את הקיום המשני של המצוות בלעדי המימד החסידי.⁸⁶ על כן, הדיינים מובאים כמשרתי ציבור הפחותים מן החסידים המתבודדים, מפני שהאחרונים עוסקים בתורה [=אלתורה] ורואים במצוות אמצעי למטרה, ואילו הדיינים עוסקים בענייני העולם הזה, על פי דיני-התורה [=אלשריעה] בלבד, ורואים את המצוות כמטרה.⁸⁷ לסיכום, על ידי עיצוב מחודש של ההתבודדות, הראב"ם מעצב ומתקן את החסידים כמשרתי הציבור הרחב, נושאי בשורתו החסידי, על ידי עיסוקם בחובות שאינן מוטלות על הציבור, לשם תקנת עבודת ה' בישראל.⁸⁸

הענות ה' ומניעיו של הראב"ם

לאחר שהובהר זמן ההשתחויה ואופן עשייתה, במסגרת כלל היחסים בין הנפשי לגופני במשנתו של ראב"ם, וכפי שדבר זה מתבטא בצורות השונות המאפיינות את הדרכים השונות בעבודת ה' בקרב החסידים וההמון, יש להרהר אחר תכליתם של פעולות הללו. מה הניע את ר' אברהם לתקן את השינויים הללו בתפילה? מדוע האמין ר' אברהם שנזקק שינוי כלל, ומדוע בחר דווקא בתפילה כנושא השינוי?

⁸⁵ לדוגמא ראו במספיק, קפג והלאה.

⁸⁶ פנטון, מורשתם הספרותית, לעיל הער' 3

⁸⁷ על פי כ"י סנט פטרסבורג המובא בתוך פנטון, הדביקות, הער' 59.

⁸⁸ כפאיה, עמ' 118. על פי הקריטריון שהציב: "דין אפוא, שיהא המיוחד באנשים בעבודת ה' מרבה במיוחדת שבצורות עבודת ה'"; אפשר שבכך ראב"ם עונה על הצורך להוסיף לנבואה תוכן חברתי-פוליטי, ראה פירושו של הרמב"ם לסולם יעקב: מורה נבוכים, ח"א פ' ט"ו.

הראב"ם צפה בנהייתם של יהודים בני-זמנו ושל בני הדורות שקדמו לו אחר האסלאם, ובייחוד אחר הצופיות.⁸⁹ אמנם, היו שעשו זאת על מנת לטפס במעלי הסולם החברתי ולפתוח בפני עצמם אפיקים מקצועיים שהיו סגורים בפניהם כבני מעמד הד'ימי, אך היו רבים אחרים שחיפשו אחר מענה רוחני שלא מצאו ביהדות הרבנים או הקראית.

בנוסף, זיהה הראב"ם ברפיון הרוחני שפקד את העם מהלך המאיים על קיומו ושלמותו, אך גם מהלך בעל השלכות מרחיקות לכת על ההופעה האלוהית בעולם.⁹⁰

לדידו, הציבור אינו משכיל להכיר בתפילה בבית הכנסת כשריד האחרון של העבודה המקדשית, לאחר החורבן וביטול הקרבנות. התקנות שנועדו לרומם את בית הכנסת, וכן מנהגי ההתקדשות וההתטהרות לפני התפילה אינן מילים בעלמא, אלא תכליתן לחנך ולהשיב לתפילה את האופק החווייתי על מנת להביא למציאות הרוחנית הנעלית, כפי שהיה בזמן המקדש.

המקדש מצוייר כמקום בלא 'חמס תורה', כלומר מקום שבו המגמות הנעלות של הדת אינן באות בערבוביה עם היפוכם, בדמות קלות הראש ורדיפת השררה המאפיינים את בתי הכנסת במצבם הירוד. כיוון שכך, זהו המקום הראוי ביותר להתבודדות הפנימית, "מפני רוב הטובה הצפון בו".⁹¹ בית המקדש, כפי שצוייר בעין רוחו של הראב"ם, היה מוקד משיכה רוחני לכלל העם, בה היו הנביאים ובני

⁸⁹ שוסמן, שאלת המקורות המוסלמיים. לעיל הער' 20

⁹⁰ שוסמן, שאלת המקורות המוסלמיים, לעיל הער' 20, עמ' 18. כפאיה, עמ' 184, "איננו מתעוררים מתרדמה חזקה זו.. ואיננו כנים בבקשתו יתע'... מקדש חרב בעוונותינו; קרבן ומה שקשור בו נמנע מאתנו; תפילות וכדו' אין שמים לב אליהם אלא נעשות כלאחר יד ומשחקין בהם. איך ידמה בעל אמונה איתנה ושכל שלם שלמרות כן תתקיים היענות"? שכתב לנו בתורתו שאין תשועה מפורענות זו שארכה בגלות, אלא על ידו
⁹¹ המספיק, עמ' קפג והלאה

הנביאים מתבודדים, ובה הווית ה' "מרעיפה שפעת אור על אלו שזכו להתגלות הדומה לאור".⁹²

בהיעדר מוקד רוחני מעין זה, עקב ההתרשלות בעבודת ה' ובבקשתו בציבור, האפשרות להיענות אלוקית נשללת. כתוצאה מכך, אין להסתפק בתיקון עניינים אלה בקרב חסידי ישראל בלבד - ר' אברהם בן הרמב"ם חפץ לכוון "תיקון [של] כולם" ברוח פרשת הקהל.⁹³ תיקון תפילת הציבור נועד ליצור כנות בבקשת ה' של הציבור, מכיוון שרק כך תבוא תשועה מפורענות הגלות.

היענות זו הנה ברמה הלאומית, אך היענות ה' אפשרית אף ברמה האישית. לדוגמא, ראב"ם התיר לציבור את השימוש בפרקטיקה נבואית של פרישת ידיים בעת תפילת תחנונים, מטעם היות "שער עבודת ה' יתע' פתוח, דרכו עובד את ה' הנביא הגדול והאדם הקטן: כל אחד בהתאם ליכולתו והישתדלותו". עולה מכאן, שכל צורות העבודה הנבואיות פתוחות בפני כל מבקש, גם בכלל התרדמת הרוחנית שבגלות, אולם מענה הלשון של הקב"ה בא לכל אחד בהתאם לדרגתו והליכתו לפניו יתע'.⁹⁴ גם בדיון אודות שימוש בתמריץ חיצוני לשם קיום כוונת הלב, כגון מניפולציות גופניות או הרמת הקול, נקט הראב"ם שדבר זה "ראוי ומביא להיענות".⁹⁵

קשה לאמוד אם אמנם נחל ראב"ם הצלחה מרובה במשימתו לתקן קבוצות של מתבודדים בבתי הכנסיות ואם אכן קבוצות אלו שימשו כקטליזטורים לפתיחת עידן של רנסנס רוחני תחת הנהגתו שלו ושל שאר בניו הנגידיים. יתר על כן, יודעים אנו שתקנת ההשתחויה בוטלה לאחר עשרים שנה, עוד בחיי ראב"ם, לאחר

⁹² המספיק, עמ' קפב והלאה

⁹³ כפאיה, לעיל הער' 19 ? עמ' 187-183.

⁹⁴ כפאיה, עמ' 102. יוצא מן הכלל הוא איסור על האדם החשוב ליפול על פניו בלא הטיה בעת הבקשה, וכך הוא מתרץ את הסוגיא בבלי מגילה כב ע"ב ומקבילתה בתענית יד ע"ב.

⁹⁵ לעיל הער' 45; כפאיה, עמ' 116

תלונה לסולטן שנשלחה על ידי גורמים מבית הכנסת הירושלמי.⁹⁶ אף על פי כן, מה רבה התפעלותנו ושמחתנו לנוכח הידיעה הרועשת שהביא מ. ע. פרידמן בדמות מכתב מן גניזת קהיר. במכתב, שהוא הדיר, חסידים אחדים מן המג'לס האשימו את חבריהם, סלימאן, בעזיבת הדרך הדרך החסידית עבור חיי נעימות. כך נמצאה הוכחה "שמשתנו החסידית-צופית המופלאה של הראב"ם קיימה הלכה למעשה".⁹⁷ נוסף על כן, ניתן לנקוט לזכותו את העדויות על קיומם של קבוצות חסידים שפעלו מן המאה ה-12 עד למאה ה-15 בלב קהילות היהודים במזרח התיכון, כאשר צאצאיו המשיכו למשול כנגידים ולהנהיג את התנועה החסידית.⁹⁸ ניתן לומר שברובד האישי, ר' אברהם לא השלים את ייעודו הרוחני וקבל על כך. הוא אמנם מתאר מספר חוויות של דביקות מגוף ראשון והיה ראש לחבורתו החסידית, אך עדיין האמין ששילם מחיר רוחני גדול בשל עיסוקיו לתועלת הדת.⁹⁹

נספחים

במעין נספח לדברינו, על מנת להעניק תמונה שלימה יותר, יש צורך להבהיר מה היה המצב לפני ביאתו של ראב"ם, ולהבהיר באופן כללי יותר את ההשפעות ההדדיות בין היהדות והאסלאם בכלל, והצופיות בפרט. בנוסף, נעיין במקצת דברי ההתנגדות לשיטתו של ר' אברהם על רקע החיוב שהטיל על הציבור לאמץ את מנהגיו ואימוצם בפועל.

⁹⁶ פרידמן, תלונה לסולטן נגד הנגיד, לעיל הער' 3.

⁹⁷ פרידמן, ביקורת חסידי ר' אברהם, לעיל הער' 56.

⁹⁸ דב מימון, גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית. קבוצות חסידים פעלו במוקדים הבאים: פוסטאט, אלכסנדריה, בגדאד, דמשק, ארם צובה, עכו וירושלים; פרידמן, תלונה לסולטן לעיל הער' 3.

⁹⁹ כפאיה, עמ' קפא: ר' אברהם מקביל את מעשיו והמחיר ששילם לקורות חייו של דוד המלך.

השפעות צופיות-יהודיות

ישנה מחלוקת במחקר עד כמה ההשפעות ההדדיות בין היהדות לצופיות קדומות. רוב המחקר בדבר יצירת ספרות צופית יהודית התמקדו באיזורים ספרד מצרים וסוריה, כאשר הזירה הקדומה ביותר היא ספרד, שם מתוארכת בין המאה האחת עשרה לשתיים עשרה.¹⁰⁰ טובה בארי מוסיפה לדיון זירת התרחשות נוספת המוקדמת לאחרים בטענתה להדים צופים בפיוטי ארץ ישראל כבר בתקופה הביזנטית.¹⁰¹ יחד עם זאת, היו שהצביעו על מגע מעמיק בין יהודים לצופים מוסלמים שהחל בבגדאד וסביבותיה בזמן חתימת התלמוד ובסמוך לראשית האסלאם.¹⁰² פנטון מדגים השפעה ישירה של היהודים על עיצוב הפרקטיקות של הצופים, בטענה שתנועות ותנוחות שרווחו בקרב חסידים יהודים בבגדאד, כגון הנחת הראש בין הברכיים, אומצו על ידם.¹⁰³ בנוסף, ישנה מחלוקת על מידת ההשפעה של הצופים על התנועה הקראית ועיצובם אותה, בייחוד ביחס ל'אבלי ציון' שבניהם.¹⁰⁴

החיבור היהודי המפורסם ביותר המושפע מן הרעיונות הצופים הוא בוודאי ספרו של ר' בחיי אבן פקודה, חובות הלכות, שחובר במאה האחת עשרה, כנראה

¹⁰⁰ נחם אילן, 'הרהורים על ראשית הספרות הצופית היהודית', עמ' 4.
¹⁰¹ טובה בארי, לידיד מזמור פיוטי דויד הנשיא. נחם אילן, לעיל הער' 97, מציע "להניח כהנחת עבודה כי שרידי השפעה צופית כלשהי משוקעים במדרשי ארץ-ישראל המאוחרים, כגון פרקי דרבי אליעזר".

¹⁰² נחם אילן, הרהורים על ראשית הספרות הצופית היהודית עמ' 6 : דן אריאל וינון פנטון במחקרים עצמאיים ובעלי מקורות אחרים מגיעים למסקנה זו ; לעומתם א"י כ"ץ טוען במאמרו 'מקורות יהודים בקוראן ומפרשיו' להשפעה אחרת בעלת השפעה מכרעת של היהדות על האסלאם בראשיתו : "מספר גדול של סיפורים ואמרות תנכיים (בייחוד מהחומש ומספר תהילים), שמשוּבץ בהם שפע רב של אגדות תלמודיות ומדרשיות, מהווה את הגרעין המבני של הקוראן ופירושו"; ראה גם גויטיין, אסראאליאת ; וכן גויטיין, אסראאליאת וחוגו של מאלך בן דינאר.

¹⁰³ פנטון, על תנוחת מדיטציה במיסטיקה היהודית והאסלאמית. הפרקטיקה הנבואית מוזכרת בסיפורי אליהו הנביא במלכים א, אולם מופיעה גם בתור פרקטיקה בתלמוד : בבלי, ברכות לד ע"ב. מחקר כזה עלול לאשש את טענתו של ראב"ם להשבה של מנהגים עתיקים שהתפשטו בגויים.

¹⁰⁴ לסקירת המחלוקת : פנטון, קראים צופים ; יורם אדרר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן.

באיזור הצפוני של ספרד המוסלמית. בספר מוצגים מושגים רבים השאובים מן העולם הצופי, כאשר המרכזי שבהם מצוי כבר בכותרת הספר, החילוק בין חובות האיברים וחובות הלבבות, והבכורה של חובות הלבבות. בשונה מן הראב"ם, ר' בחיי מעולם לא מודה מפורשות בהשפעה הצופית, אך היא מצויה באופן ברור במוטיבים, אנקדוטות, טרמינולוגיה, דימויים ואף במבנה של הספר.¹⁰⁵ החילוק היסודי המוכר מחיבורו של ר' בחיי מצוי בשפע בכפאיה, לדוגמא בעניין הברכות והעיון בהם: "תן דעתך ושעבד את לבך לציית במהותך הפנימית... על-ידי קבלת הדבר בכוונת הלב, כשם שאתה משעבד את חיצוניותך על-ידי השימוש באיבריך ובחלקי גופך כדי לעשות את אותה מצווה".¹⁰⁶

לשאלת מקורותיו של ר' אברהם, אביבה שוסמן מציינת דמיון רב בינו לבין 'ספר תחיית מדעי הדת' של ע'זאלי. ע'זאלי היה פילוסוף ותאולוג מוסלמי מצפון פרס שחי במאה האחת עשרה ושתיים עשרה. הוא השפיע ביותר על עיצוב המחשבה של האסכולה האשעריית וחיבר את הספר 'מפלת הפילוספיה' בו הוא מפתח את הפילוסופיה האנטי-פילוסופית. ספר נוסף שחיבר, 'תחיית מדעי הדת' הוא מן ספרי המופת של הפילוסופיה המוסלמית מכיוון שהוא מצליח לשלב בין התאולוגיה הסונית והמיסטיקה הצופית, באופן שידריך כל שלב בחייו ובמותו של המוסלמי.¹⁰⁷ כחיוק להשערתה, שוסמן מצביע על דמיון בין שני החיבורים שמובע "ברעיונות יסוד, בטרמינולוגיה, באמצעי המחשה ספרותיים (דימויים המשלות וכיו"ב)".¹⁰⁸ עם זאת, הרעיונות הללו מעובדים בסגנון ובסדר שר' אברהם מצא לנכון, וגם ע'זאלי עצמו ידוע באופיו האקלקטי.¹⁰⁹ סייג נוסף

¹⁰⁵ שרה סבירי, *Spiritual Trends in Pre-Kabbalistic Judeo-Spanish Literature*, 258.

¹⁰⁶ כפאיה, עמ' 258.

¹⁰⁷ תרגום שלי ל-Hunt Janin, *The Pursuit of Learning in the Islamic World* עמ' 83.

83.

¹⁰⁸ אביבה שוסמן, שאלת המקורות, לעיל הער' 20.

¹⁰⁹ לצרוס-יפה, גזאלי, עמ' 18.

שמביאה שוסמן הוא שהרעיונות והטרמינולוגיה בספר הכפאיה כלליים לאותה תקופה, דבר המקשה על זיהוי חותך של השפעה ספרותית ישירה, אך לכל הפחות, מבליט את ההשפעה העקיפה של ההגות הצופית על ראב"ם.

התייחסותו הישירה של ראב"ם לאימוץ של מנהגי הצופים מובאת בתגובתו למחשבה הראשונה מבין ששת המחשבות המוטעות ופקפוקי המתנגדים לחיוב ההשתחוויה שהטיל על הציבור. הראב"ם כבר ככך שמדובר באימוץ מנהגי הגויים. לשל כך הביא מספר ראיות מן התנ"ך לקיום מנהג השתחוויה, וכך פעל לגבי כל מנהג שציין, כדי להראות שמקורותיו בישראל מימים קדמוניים, אף על פי שאבד בגלות. נוסף על כך, הוא הדגים שמצוות רבות משותפות לישראל ולגויים, כגון צדקה, צומות, וקרבנות משותפים, ואף על פי כן ישראל מקיימים אותם מתוקף היותם ציווי הנביאים. לבסוף, הוא שב והבהיר שההשתחוויה היא חובה הלכתית ומנהג דתי קדום ושסך החידוש הטמון בה הוא תיקונה מחדש בהווה על ידו.

למסקנה, הראב"ם לא ייסד את תופעת החסידות הצופית-יהודית, אלא היתה זו קיימת במצרים ובקהילות נוספות במזרח מאות שנים לפני פעולותיו. אביו, הרמב"ם, הכיר את קבוצות החסידים במצרים והתייחס אליהם בביטול, אף שחותנו, ר' חננאל דבק במגמתם.¹¹⁰ ש.ד. גוטיין הסיק שמשפחת אמו של ר' אברהם בן הרמב"ם התפארה בזיקתה לדרכי החסידות, על בסיס התהדרותה ברשימת היוחסין שלה בתארים כגון "פאר החסידים ואנשי המעשה" ו"סגולת החסידים".¹¹¹ בנוסף לאבי אמו של הראב"ם, גם אחי אמו הלך בדרכי החסידות. תוארו היה ר' אברהם החסיד, וראב"ם מכנה אותו 'חברי לדרך ה', ומרבה לצטטו

¹¹⁰ פנטון, עוד על ר' חננאל בן שמואל הדיין, גדול החסידים; פנטון, מורשתם הספרותית, לעיל הער' 3.

¹¹¹ גויטיין, מסמכים חדשים, לעיל הער' 76; שם חותנו, ר' מישאל הלוי, ומשפחתו ידועים לנו מן 'איגרת אל חותנו' מתוך איגרות הרמב"ם מהדורת שילת.

במסירת סודות ובמציאת מקורות מקראיים למנהגי פרישות של הצופים. השפעתו ההגותית על ראב"ם באה לידי ביטוי גם בפסיקות הלכתיות, כגון בחידוש העמידה בזמן הקדיש, כמו גם בקניית ספרים מתוך ספרייתו.¹¹² לסיכום, נראה שראב"ם שכלל תופעות קיימות במצרים בכלל ובמשפחתו בפרט, ועל כן יש לראות בחיבורו ופעלו במעגל החסידות הציבורי עיבוד וביטוי מסוים של מסורות ארוכת שנים.¹¹³

מחלוקת ומתנגדים

לא קשה לצייר כיצד השינויים והחיובים שהטיל ראב"ם על הציבור נתקלו בהתנגדות. רוחו של ר' אברהם לא נחה בעקבות יכולתם של פוסקים לחלוק עליו, ושל הציבור מצדו לסמוך על הפוסקים הללו. הוא ראה בהיעדר ההגמוניה איום ישיר על בקשתו לתיקון הציבור.¹¹⁴

רבים היו הרבנים שהתנגדו להשתחוויה ולשאר השינויים בטענה שהם גדולים על הציבור ומכלים את כוחו, וסברו שעדיף לחזק את לימוד התורה ועשיית המצוות בקרב הציבור. להם השיב ראב"ם, שהציבור ומנהיגיו קיבלו עליהם הטרחות בלתי הכרחיות בעבר, ודברי רשות אלה הם שמכלים את כוחו של הציבור ומובילים לרפיון בענייני חובה.¹¹⁵ ההטרחות אליו מכוון ראב"ם את דבריו הם התוספות לתפילה כגון הקרבות והמעמדות ופרקי הפייטנות, ובתוספות סליחות בעשרת ימי תשובה וליל יום הכיפורים.¹¹⁶

¹¹² פרידמן, מכתב אל ר' אברהם ובו שבח התפילה; פרידמן, תיקון: על סדר הישיבה בבתי-כנסת קדומים, לעיל הער' 26; כפאיה, עמ' 98.
¹¹³ פנטון, הרמב"ם ובנו, לעיל הער' 11; גויטיין, מסמכים חדשים, לעיל הער' 76.
¹¹⁴ כפאיה, עמ' 185-186. ראב"ם ממשיל את הציבור ל"כלי ריק, אשר במה שתמלאנו יתמלא: אם יתמלא בנים חיים יתמלא, ואם ימולא מים רעים יקבל". מכיוון שכך, לשיטתו, החולק עליו מתעה את העם ומבלע את אורחות ה' (וכך פירש את ישעיה ג, יב).
¹¹⁵ כתאב כפאיה על-עבדין, מהדורת ניסים דנה, הוצאת בר-אילן עמ' 187-183; יעקב בלידשטיין, ציבור ותפילה בציבור, לעיל הער' 55.
¹¹⁶ כפאיה, עמ' 185. עמדה זו עולה בקנה אחד עם עמדת הרמב"ם, ראה: משנה תורה, ברכות, א, ה.

כבר בתחילת הנהגתו ראב"ם פעל לביטול ההטרחות הללו והתנגד לסטייה מנוסח תפילת בבל, המרכזית שבהן היתה הוספת פיוטים לתפילה, ובדגש על הוספתם בסביבות ברכות קריאת שמע.¹¹⁷ אפשר שמבחינת ההשפעה ההיסטורית, דווקא שינוי כביכול שולי זה, היה בעל השפעה רבה ביותר: בכך ראב"ם פעל למעשה לביטול נוסח בית הכנסת הירושלמי שבפוסטאט. בית הכנסת הירושלמי נהג במין שעטנז של נוסחי ארץ ישראל ובבל, שכלל תוספת פיוטים באופן שאינה סוטה מן מטבע הברכות וקריאת הסדרה במחזור תלת-שנתי.¹¹⁸ באשר על כן, ראה בו הראב"ם כמקור איום ופעל לביטול מהג בית הכנסת הסורר, או כפי שהוא מכנה זאת, ל"איחוד בתי הכנסת העיראקי והישראלי".¹¹⁹

אמנם, קולות נגד נוסח בית הכנסת הירושלמי היו קיימים מזה כבר. דור קודם לכן, היגר ר' יוסף ראש הסדר מעיראק למצרים, בזמן שהרמב"ם שימש בתואר 'ראס אל-יהוד', ובאופן מקביל, כתב אף הוא לכפות את מנהגי בבל על בית הכנסת הירושלמי בפוסטאט. הרמב"ם גינה, אך לא סילק, את המנהג בעת מנהיגותו, עקב שני גורמים: קרבת נוסח בית הכנסת לנוסח בבל, באופן שלא סתר את מסורת ההלכה הבבלית באופן ישיר, ונוסף על כן פעולתו הכולמת של 'רשע הרשעים', הוא שר שלום הלוי, שהוכתר לראש ישיבתה של ארץ ישראל במצרים.¹²⁰

פעולה זו של ר' אברהם מדגימה את מרכזיותו של נושא תיקון התפילה בעיניו, ואת סלידתו מכוחו ההלכתי המוגבל, במיוחד ביחס לאביו. דוגמא נוספת לעניין זה מובאת בהתייחסותו לתקנה לבטל את חזרת הש"ץ של הרמב"ם. ראב"ם מזכיר שהדבר מייצר דמיון בין התפילה היהודית לתפילה המוסלמים, בעיקר מדגיש

¹¹⁷ פרידמן, מעריב של שבת בבית כנסת הירושלמים בפוסטאט בימי ר' אברהם בן הרמב"ם.
¹¹⁸ על מטבע הברכות בנוסח ארץ ישראל, שכאמור לא היה בשימוש בבית כנסת הירושלמי בפוסטאט, ראה מאמרו המונוגרפי של נעם איזנשטיין, "בין נוסח בבל לארץ ישראל".
¹¹⁹ כפאיה, עמ' 147. פרידמן, Leadership, לעיל הער' 5. האיחוד מתבצע על ידי ביטול המנהג הירושלמי וקבלת נוסח התפילה העיראקי-בבלי.
¹²⁰ פרידמן, עדות חדשה, לעיל הער' 8.

כיצד אף על פי ששדברי אביו מנוגדים ללשון הגמרא, חכמי דורו לא גילו התנגדות אליהם¹²¹.

סוף דבר

הדרך החסידית המיוחדת שבה נהג ר' אברהם לא שרדה את מבחן הזמן. כפי שכבר הזכרנו, בין השנים 1235 ל-1237, כעשרים שנה לאחר הקבעם, בוטלו מנהגי הכריעות והשתחויות על הציבור, בעקבות פניית כוחות מבית הכנסת הירושלמי, ובראשם הנשיא הודיה בן ישי, אל מלך מצרים. נוסף על כך, דרך הגשת תלונה נוספת, הם הצליחו לסגור את המג'לס המיוחד שלו¹²². על אף הצלחות אלה, יריבי משפחת מיימוני, לא הצליחו לסכל את מינוי בנו של ראב"ם, ר' דוד, למשרת הנגיד. השושלת המיימונית החזיקה במשרה למשך יותר ממאתיים שנה, ותחתיה תנועת החסידות הצופית פרחה. מן המאה ה-13 למאה ה-15 פעלו קבוצות חסידים, בלב קהילות המזרח התיכון, בערים הכוללות את פוסטאט, אלכסנדריה, בגדאד, דמשק, ארם צובה, עכו וירושלים¹²³. המיימונים היו לנגידי מצרים עד לר' דויד השני, דור שישי לראב"ם, שחי בין השנים 1355-1415. ר' דויד השני אימץ במלואה את הגותו של הצופי שהאב אלדין אלסהרוורדי, ופרסם מקבילה יהודית מלאה בספרו 'מורה פרישות ומדריך הפשיטות לרבי דוד בן יהושע מיימוני'. ספרו מסמל את שיאה של התנועה ובאותה העת את דעיכתה. דב מיימון סבר שהמרכיבים העיקריים בירידת קרנה של תנועת החסידות הצופית היו חשדות של מקורות שמרנים בדת, פיחות בערכה של השפה הערבית, לצד פריחתה של הקבלה¹²⁴, וכן העובדה שהשקיעה התרחשה בהתאם לסוף פריחת המיסטיקה

¹²¹ כפאיה, עמ' 196; וכן, פרידמן, Fatwa's, לעיל הער' 18.

¹²² פרידמן, תלונה לסולטן נגד הנגיד. לעיל הער' 3.

¹²³ דב מיימון, גבולות המפגש, לעיל הער' 98.

¹²⁴ בהקשר זה יקרה מפז הערתו של פנטון, במאמרו *Traité Deux*, בה הוא מעיר שדרכיהם השונות של חסידים מצריים והקבלה הצטלבו כאשר ר' יצחק דמן עכו ור' דויד (הראשון) שהו

במצרים בכלל.¹²⁵ עם זאת, התנועה לא ירדה שאולה ללא שארית, כפי שמעיד יששכר אבן שושן שמאות שנים אחר כך, בתקופת שגשוגה של קבלת האר"י, עוד היו קוראים בצפת את ספר 'המספיק' לראב"ם.¹²⁶

בנימה אישית

תפילתו של ר' אברהם פגשה אותי בשעת מבוכה מסוימת. לצד המלל הבלתי נלאה, חשתי כיצד הגוף נותר בלא שפה בשעת התפילה. חלוקת התפילה שערך ר' אברהם, הביאה לידי ביטוי את הצורך והשכר העצום בוויסות רגשי בתפילה הנעשה בעזרת צירוף של הגוף. מחווייתי נוכחתי לראות כיצד האדרת בית הכנסת או בית המדרש מצליחה להביא להטענה רגשית שלהם המובעת בעבודה פנימית ובתפילה. בנוסף, לא יכולתי להתכחש לתחושת חוסר הנוחות הנולדת מחוסר היכולת לאחות את הפער בין אימוץ ותרגול של פרקטיקות תפילה השאובות מן האסלאם בהקשר ההווי במדינת ישראל, לבין אימוצן במאה השלוש עשרה במצרים הפאטימית או האיובית.¹²⁷ עיון והתעמקות בתקופה ההיסטורית המסוימת הזו, הסב לי סוג של נחת מרירה. תחושה זו אנדמית לתוצאת המפגש שלי עם ההתגלמות הסינכרונית של אלמנטים רבים השייכים ללבה של תולדות

בעכו בו-זמנית למשך שנים רבות. הערה זו באה אגב הצבעה על "הקבלות מעניינות בניסוחים וברעיונות בין של חסידי מצרים לבין כתבי המקובלים ר' יצחק דמן עכו ור' אברהם אבולעפיה".¹²⁵ דב מיימון, גבולות המפגש, לעיל הער' 98.

¹²⁶ ונוספים להם, קוראי שורות אלה בכל מקום שהם; עובדה זו מובאת בפנטון, *Traité des Deux*, לעיל 124, ומקור הציטוט בהקדמתו של אבן שושן לתרגום התורה שנכתב בצפת בשנת 1571, מובא ב"אוהל דוד", קטלוג אוסף ששון, א', לונדון 1932, עמ' 159, מס' 65.

¹²⁷ ברמה הפילוסופית - לנוכח השינויים בתודעת האדם ובמבנה העולם. ובנוסף, אף ברמה המוסרית - לנוכח נדידתו של המזרח לאחר דחיית הזהות המזרחית היהודית, על שלל סמליו ואופני ביטוי, ולהבדיל, דחיקת המרחב הערבי-פלסטיני, על ידי ההגמוניה השלטת, מן היום הישראלי. יש גם להפגין זהירות יתר על מנת להיחלץ מן מפח המבט האוריינטליסטי.

היהודים. מרכיבים כגון: מקומיות וזרות, הגליה והתבססות מחודשת, מתח עם התרבות הסובבת והפריה הדדית, מתחים בין קהילות יהודיות שונות כתהליך של ליבון וכינון גבולות הנומי והאנטינומי, קריאות לשינויים בזיהוי זמן חירום, התפרצויות כחלק מן גלגולי הרעיון המשיחי, ועוד.

כמעמד האדרא רבא בזוהר, אני סבור שיש לקרוא את שינוייו של ראב"ם כנסיון להפיח רוח חיים בפולחן ובכלל מרחב הקודש, מתוך תודעת חירום ודאגה להמשכיות הקיום היהודי והאלוקי. במובן זה ואחרים יש לחוש לדבריו של הנביא ישעיה, "מִבְּקֵשֵׁי יְקֹקֵה הַבְּיטוֹ אֶל־צִוֵּר חֲצֻבָתָם וְאֶל־מִקְבַּת בֹּר נִקְרָתָם; הַבְּיטוֹ אֶל־אֲבָרְתָם אֲבִיָּלָם" (נא, א-ב).