

המשקע הקבלי ב'שופריה דיוסף' לר' יוסף אדהאן

דן מנור (לוגסי)

משנתם של מקובלי מארוקו עיקרה עדיין לא זכה למחקר. המחקרים שפורסמו בנושא זה עוסקים לרוב בהיבט ההיסטורי, כגון מעמד הקבלה בקרב יהודי מארוקו, סקירות ביוגרפיות על המקובלים וסקירות ביבליוגרפיות על כתביהם.¹ אולם שיטתם הפרשנית של מקובלים אלה, כגון פירושיהם והגהותיהם על ספר הזוהר, על כתבי האר"י ועל מקורות אחרים עדיין לא נחקרו. גם לא נדונו שאלות כמו: האם נטו מקובלים אלה לעבד לפי רוחם את מה שינקו מן המקורות הקבליים הקדמונים, או הסתפקו בהעלאת הדברים כמות שהם; האם חידשו רעיונות או גלגלו במשנתם של אלה שקדמו להם; האם הקימו חבורות רעיוניות בעלות תפישת-עולם קבלית מגובשת, או כל אחד מהם פילס לעצמו נתיב משלו ללא זיקה לאחרים — על שאלות אלו וכיוצא בהן, אין בידינו אפילו תשובה חלקית.

במצב המחקר כיום קשה להתחקות אחר אלמנט זה או אחר במכלול תפישת-עולמם של מקובלי מארוקו. על-כן אסתפק במשימה צנועה יותר: בדיקת זיקתו של חיבור קבלי אחד שנתחבר במארוקו, 'שופריה דיוסף', לספרות הקבלה שקדמה לו, ובחינת תפישת-עולמו של מחברו, ר' יוסף אדהאן.

א. המחבר, אורח-חיי וכתביו

מחבר 'שופריה דיוסף', ר' יוסף אדהאן, חי ופעל בעיר תטואן שבצפון מארוקו — עיר גדולה של חכמים ושל סופרים,² כפי שהוא מספר בזכרונותיו.³ חכמים שהכירוהו

1 ראה מ' בניהו, 'ר' אברהם בן מוסא ובנו' בקובץ מיכאל — מאסף לתולדות היהודים בתפוצות, ה' תל-אביב תשל"ח, עמ' מ-קלג; מ' חלמיש, 'המקובלים במרוקו' בקובץ ממזרח ומערב — מחקרים בתולדות היהודים בארצות המזרח ובצפון-אפריקה, כ, רמת-גן תש"ס, עמ' 205-234. במאמר מביא המחבר הערות נוספות בעניין זה מפני היסטוריונים אחרים (ראה גם מאמרו של מ' חלמיש בחוברת זו של פעמים — המערכת).

2 'שופריה דיוסף', אלכסנדריה תרנ"ז, זכרונות, י ע"ב, ד"ה (= דיבור המתחיל) מן. בספר ג חלקים: חלק א — הסכמות ורשימה אוטוביוגרפית, המכונה 'זכרונות', וכו' ט"ו דפים; חלק ב — 'שופריה דיוסף', דרושים, וכו' ק"ה דפים; חלק ג — 'דברי יוסף', חיבורו של נכד המחבר, וכו' ל"ז דפים.

מקרוֹב מננו אותו עם גדולי הדור שבקהילתו,³ וביניהם ר' יצחק בן ואליד,⁴ מחבר קובץ השו"ת 'ויאמר יצחק' ומהדמויות הבולטות בענייני הלכה במארוקו.⁵ על קורות חייו ושנות לידתו ופטירתו אין בידינו פרטים. את זמנו אפשר לקבוע על-פי שלושה גורמים:

(א) קרבתו לר' יצחק בן ואליד (תקל"ד-תר"ל, 1774-1870).⁶

(ב) עלייתו של ר"י אדהאן לארץ בשנת תר"ה, לדברי עצמו.⁷

(ג) עדותם של רבני תטואן, שלפיה: 'בסוף ימיו עלה על לבו לב טרוד לשכון כבוד בארצנו'.⁸

המחבר חי אפוא בין השליש האחרון של המאה ה-18 לאמצע המאה ה-19, ובשנת תר"ה (1845) היה בשנות-חייו האחרונות.

ר' יוסף אדהאן עסק בקבלה לא רק בכתביו, כפי שנראה להלן, אלא אף נהג כמקובל באורח-חייו, לפי עדות מיודעיו. מעיד עליו ר' שלמה אדהאן, רבה של יפו, כי הוא הגה תמיד בספרי קבלה, היה מתבודד עם קונו בחדר מיוחד, פרוש כליל מן העולם החיצון, ואף האמין שנשמתו היא ניצוץ של נחום איש גס-זו.⁹ המחבר עצמו מספר, כי זכה לראות בחלומו את נחום איש גס-זו ולשהות במחיצתו.¹⁰ בחלומותיו הופיעו מקובלים בעל-שם, בהם האר"י¹¹ ור' חיים ויטאל, והשראת החלום, שבו נראה לו רח"ו, עוררה אותו לעלות לארץ-ישראל.¹² גם ר' יוסף נסים אדהאן מפליג בשבח פרישותו וקדושתו של סבו, מחבר 'שופריה דיוסף', וְאומר: 'די ידע לאפוכי/ משלחת מלאכי/ בלבוש מלכות/ ממדה למדה ומספירה לספירה'.¹³ דברים אלה מעידים על תופעות של פרישות והתייחדות ושל חוויות מיסטיות בחיי המחבר.

3 בהסכמה ל'שופריה דיוסף' כותבים רבני תטואן: 'זכבר שמעה אזנינו כד הוינא זוטרי לגוברי רברבי רבני גדולי הדור... אשר שבחו רבנו בשבח המגיע לכתפים וגו' (שם, הסכמת רבני תטואן, ב ע"א); וראה גם הסכמת ר' מרדכי בן גי', שם, ב ע"ב.

4 ר"י אדהאן מכנה את ר' יצחק בן ואליד בכינוי 'דיין' (= ידיד נפשי) — ראה: שם, זכרונות, טו ע"א.

5 ראה: ר' יוסף בן ואליד, שמו יוסף, ירושלים תשל"ו בהקדמה; וראה במיוחד דברי ר' שאול אלישר בספר ויאמר יצחק, ליוורנו תרט"ו, ח"ב, עמ' ריד-רטז; ראה גם ספרי קבלה ומוסר במארוקו, ירושלים תשמ"ב, עמ' 17-18.

6 ר"י בן נאים, מלכי רבנו, ירושלים תרצ"א, עו ע"ד.

7 שופריה דיוסף, זכרונות, יב ע"א.

8 שם, ב ע"א.

9 שם, ז ע"א, הסכמת ר' שלמה אדהאן.

10 שם, זכרונות, י ע"ב.

11 באחד מסיפוריו כותב המחבר: 'וקם גדול אחד לקרות ונדמה לי כדמות רבנו זצ"ל ואמר לי שהוא רבינו האר"י'. ראה: שם, שם, טו ע"א.

12 שם, שם, יא ע"א.

13 שם, ח ע"ב, ד"ה: חן מקום.

אשר לעיסוקו בקבלה בכתביו, אחד מחיבוריו, 'עשירי קודש', היה כולו על טהרת הקבלה, אלא שהחיבור לא נדפס,¹⁴ ולפי עדות נכדו — אבד.¹⁵ ולבסוף, החיבור 'שופריה דיוסף', שבו דן מאמר זה, מעיד על זיקת מחברו לקבלה, כפי שיפורט להלן. החיבור מכיל שמונה דרושים: הראשון בהם דן במעלת התורה ובמעלת תלמידי־חכמים, ויתר השבעה דנים בימים הנוראים. הדיון הוא פראגמטי ביסודו, כמקובל בספרי־דרוש, ומגמתו העיקרית היא להורות מוסר־השכל ביחס למעלת התשובה, שהיא הציר המרכזי של הימים הנוראים. עם זאת, החיבור עוסק גם כן בנושאים, המחייבים דיון ספקולטיבי, כמו דיון בגלות ובגאולה ובמעמדו של עם ישראל. יצוין עוד, כי במקומות אחדים בספר מצויים דברי פולמוס נגד פוקרים, המקלים ראש בסמכותה של התורה שבעל־פה.¹⁶ ייתכן שפולמוס זה מעיד על חדירת הלכירוח חילוניים ברוח הזמן בקהילות היהודיות בערים של צפון מארוקו.¹⁷ אולם עיקר עניינו של מאמר זה הוא המשקע הקבלי שבספר, וזה יידון בשני מישורים: (א) דרכי השימוש בפרשנות הקבלית (ב) ענייני הימים הנוראים ומשמעותם הקבלית.

בתחום הרעיוני אין הספר שבעיונו מחדש חידושים מפליגים מעבר למסכת האידיאית שבשני הזרמים המרכזיים — הקבלה הקלאסית וקבלת האר"י. יצוין רק זאת, שזיקתו של המחבר לקבלת האר"י רבה מזיקתו למקורות קבליים אחרים. חידושו העיקריים הם בתחום הפרשנות, הווי אומר הדרך שבה הוא מוציא מקורות שונים מידי פשוטם ומשווה להם משמעות מיסטית בנוסח הקבלה, ואגב הפירוש הוא נותן ביטוי להשקפת־עולמו. כך מקובל בספרי הדרוש, שעמהם נמנה 'שופריה דיוסף'.

ב. דרכו בפרשנות קבלית

שונת הן דרכי 'שופריה דיוסף' בפירוש המקורות על דרך הסוד. אחת מהן יסודה בזיקה לתורת הנסתר כתפישת־עולם נוספת על תורת הנגלה. הפתיחה של פירושים מסוג זה היא בנוסח: עא"ל (= עוד אפשר לומר). באחד הדרושים מפרש המחבר את הפסוקים האחרונים במיכה (מי' ז: יח-כ) בכמה פנים על דרך הנגלה, תוך דיון על ענייני דיומא שבהם,¹⁸ ובהמשך דבריו מוסיף בנוסח הקבלה, שפסוקים אלה רומזים על הפגם שהוסב לאלוהות בעטיו של חטא אדה"ר, ועל הצורך לתקן פגם זה. לפי פירוש

14 על חיבוריו, שלא יצאו לאור, ראה: שם, ו ע"ב.

15 לדבריו: 'היה בתוך כתיבותיו ז"ל ספר קרא שמו עשירי קודש ומכלל כמה כתיבותיו שנאבדו ונגנבו אבד גם הספר הלז שהיה על דרך הסוד' — ראה: שם, ההקדמה, ט ע"א.

16 שם, א ע"א, ד"ה: גם; ד ע"א, ד"ה: ונשיב; ה ע"א, ד"ה: ואיך; ו ע"א, ד"ה: ועוד; מה ע"ב, ד"ה: נסדק; ועוד.

17 על תופעה זו רמזתי בספרי: קבלה ומוסר במארוקו, לעיל, הערה 5, עמ' 26-27, 79-82.

18 פסוקים אלה חותמים את ההפטרה של מנחה ליום כפור. ראה המחזורים לפי נוסח עדות המזרח.

קבלי זה, פגם חטא האדם 'ביחודו של עולם', המסומן באות א', היינו בספירת כתר,¹⁹ ובו בזמן נפגמה גם אות א' שבראש שמו של אדם ובראש המלה אמת. כתוצאה מכך שרדו המילים 'דם מת', שלפי הוראתן המיסטית הן מתייחסות לכוחות הרע. המשמעות של הדברים האלה היא, שחטא האדם הסב נזק הן להוויה האלוהית²⁰ והן להוויה האנושית. מכאן עובר המחבר לפירוש הכתוב האחרון. המלה אמת (מ' ז: כ) מסמנת את ספירת תפארת, שאף היא נפגמה בעטיו של החטא ותיקונה כרוך בתשובה. כאשר תבוא זו על תיקונה המלא, יושלמו גם־כן הספירות העליונות חסד וגבורה, המסומנות באבות האומה אברהם ויצחק. הקשר בין מידת אמת למידת חסד יסודו בחישובי גימטריא.²¹ תיקון ספירת חסד כולל מניה וביה את מיתוק הגבורות. נמצאנו למדים שהכתוב במיכה דן בתהליך התיקון: 'וד"א תתן אמת ליעקב שיתוקן מדת אמת בזכות יעקב שמדתו אמת וחסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו לכלול יצחק (גבורה) עמה'.²² תהליך התיקון, כפי שהוא משתקף בכתובים לפי פירושו של המחבר, כרוך בתשובה; זהו הקשר שבין כתובים אלה על משמעותם המיסטית ובין יום הכיפורים, שהוא נושא הדרוש. פירוש קבלי זה מרוקן את התשובה מהוראתה המקובלת כהתעוררות דתית לשם סליחה וכפרה ומשווה לה משמעות של ייעוד מיסטי.

במאמר אחר, הדין בתופעות של פורקן יצרים, חותם המחבר את דבריו בשני פירושים על הכתוב 'מפני שיבה תקום' (וי' יט: לב), ומהם יוצא להורות, בדרך הנגלה, מוסר השכל לגבי החזרה בתשובה בעוד מועד. מכאן הוא עובר לפרש את הכתוב בדרך הנסתר. המילים 'פני זקן' (שם) רומזות על הדין המסומן בדמותו של יצחק ('פחד יצחק'), בהתאם לכתוב: 'ויהי כי זקן יצחק' (בר' כז: א). פירוש הכתוב 'והדרת פני זקן' (וי', שם) הוא, אם כן, להשיב (= והדרת) את הדין, והכוונה למתקן אותו על־ידי התשובה.²³ הקשר בין יצחק לראש־השנה מושגת על הדין כמכנה משותף לשניהם: 'ויהי כי זקן יצחק והיינו ר"ה יומא דדינא'.²⁴ מכאן שתכלית התשובה בימים נוראים היא להסב תיקון לעולמות העליונים תוך החלשת כוח הדין וחיזוק מידת הרחמים, בהתאם לדור־משמעותה של המלה זקן, המתפרשת גם־כן כרחמים. 'דפני זקן הוא סוד

19 ראה: ר' חיים ויטאל, עץ חיים, ורשה תרנ"א, שער מא. פרק ג, פת ע"ד: 'א' הוא כתר'.

20 על הנזק שהסב האדם לעולמות העליונים, ראה: ר' חיים ויטאל, שער הפסוקים, ירושלים תרע"ב, ב ע"א (דרוש ב).

21 המכנה המשותף לספירות אמת וחסד הוא: אמת בגימ', 441. מורכב משלוש ספרות, $1+4+4$. שסכומן 9: חסד בגימ', 72, מורכב משתי ספרות, $2+7$, וגם אלה סכומן 9.

22 שופריה דיוסף, ליוה"כ, פד ע"ב, ד"ה: עוד, על סימון אבות האומה בספירות נאמר בזוהר: 'וכל חד וחד מאבהן ידע ליה לקב"ה מגו אספקלריה דיליה. אברהם ידע ליה מגו חסד ... יצחק ידע ליה בדרגה דגבורה דאקרי פחד יצחק ... ויעקב ידע ליה מגו דרגה דתפארת ... הה"ד תתן אמת ליעקב וכו' — ראה: זוהר חדש, ירושלים תשל"ח, וירא, כו ע"ג.

23 שופריה דיוסף, יח ע"א ע"ב.

24 שופריה דיוסף לאלול, דף יט ע"א: על הקשר של יצחק ליום־הדין, ראה: בבלי, ר"ה, יא ע"א: זוהר חדש, תולדות: מדרש הנעלם, כו ע"ב, וכן: זוהר, חלק א, לו ע"א.

הרחמים כנודע,²⁵ ונראה שהכוונה היא לספירת כתר. גם 'והדרת' פתוח לכפל משמעות: כמובן חזרה הוא מתייחס ליצחק, המסמן את הדין ורומז לחזרה בתשובה, לשם מיתוק הגבורות: כמובן של הידור הוא מתייחס לספירת כתר, וכוונתו לפעילות מיסטית, הגורמת להתעוררות הרחמים.²⁶

על יחסו של המחבר לקבלה אפשר לעמוד גם כן מפירושו לכתוב: 'הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו' וגו' (דב' כט: כח). תחילה הוא מביא שני פירושים לכתוב בנוסח המדרש ומוסיף, כי התורה רומזת כאן לאורח־חיים דתי בעל שני פנים: הנסתר והנגלה. הפן הנסתר, הכלול ברישא של הכתוב, מוגדר כקונטמפלציה מיסטית תוך התייחדות עם עולם האצילות, והכוונה לאורח־חיים דתי, שתכליתו היחידה היא ייחוד עולם האצילות. הפן הנגלה כולל אורח־חיים דתי כפשוטו, שבו צפונה טובה והנאה לאדם: 'ופשט הנגלה הוא לנו ולבנינו להנאתנו ולטובתנו'. נראה שהמחבר סבור, שהכתוב מכונן לשכר החומרי, שמבטיחה התורה על קיום המצוות. ניהול אורח־חיים דתי לפי הנגלה מוחזק בעיני המחבר כעבודת־אלוהים שלא לשמה, והחיוב היחיד שבו הוא הסיכוי, שמתוך הנגלה יגיע האדם לנסתר, שהוא העיקר.²⁷ המחבר רואה אפוא בקבלה דרך יחידה לעבודת־אלוהים אמיתית.

עד כאן הובאו דוגמאות לשימוש המחבר בפרשנות קבלית כתוספת לסוגי פרשנות אחרים, במגמה להוסיף חשיבות לתוכן הדברים ובלי להקל בערך הפירוש על־פי הנגלה. אבל יש שהוא נזקק לפרשנות קבלית לא כתוספת אלא כדרך היחידה הנכונה לביורר המקראות ולחשיפת האמת שבמקור.

כך לדוגמה, במאמר אחד עומד המחבר על הערך הדתי שבייחוד ומסתמך על נוסחה מכתבי רח"ו, שלפיה המלה 'דרך' כוללת את סוד הייחוד.²⁸ בעקבות נוסחה זו מפרש המחבר פסוקים אחרים, אשר ככולם כלולה המלה 'דרך', ולדידו זו מלה בעלת כפל־משמעות, בהתאם להקשרה בכתוב: המלה 'דרך' בפסוק 'אשרי תמימי דרך' (תה' קיט: א) הוראתה היא ייחוד שני השמות הוויה ואלוהים עם השם יב"ק (= יעננו ביום קוראנו). משום כך משבח המשורר המקראי את האוחזים בדרך זו, ואכן זוהי דרך־החיים, שעליה מעידה התורה כדרך של צדקה ומשפט (בר' יח: יט). צדקה ומשפט הם שני הייחודים הכלולים במלה 'דרך'. סטייה מדרך זו גורמת לפירוד במערכת הספירות ולהזנת הקליפה, בדומה לחטאם של עובדי־העגל, שעליהם נאמר: 'סרו מהר מן הדרך' (שמ' לב: ח). ואמנם כל הסוטה מדרך הייחוד שרוי בדרך הפירוד, המכונה בפי

25 בעקבות דברי רח"ו: 'וכן למעלה עתיק יומין' (= כתר) הוא יותר רחמים מן אבא. והכלל הוא כי סוד הזקנה והשיבה בו תלוי הרחמים. ראה ספרו: עץ חיים, שער כב. פרק א. קג. ע"ג.

26 שופריה דיוסף לאלול, יט ע"א.

27 שם, לעשרת ימי תשובה, סז ע"א-עב.

28 'ב' פעמים יב"ק שהוא הויה אלהים ג' דרך וחבור הויה אהיה אדני והויה אלהים ג' דרך. וס"ג = (ספ' בינה) וקסא = (חכמה) ג' דרך' (שער ההקדמות, דפוס סאלוניקי, קעד ע"ב). הדברים מובאים מספרו של אליהו סלאטקי, יד אליהו, ירושלים תשכ"ג, אות ד, סי' קיד, עמ' צו.

המשורר המקראי 'דרך שקר' (תה' קיט:כט). הניגוד שבין שתי הדרכים הוא כניגוד שבין עולם הקדושה לעולם הסיטרא אחרא, וכל שאינו אוחז בדרך של עולם הקדושה הריהו נספח לעולם הקליפה: 'דיש דרך דקדושה ויש דרך דקליפה', וזהו שאמר הכתוב: 'כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד' (תה' א:ו). הלקח המוסרי המשתמע מן הפירוש הוא, שהתשובה בחודש אלול היא דרך הייחוד, ובכוח ייחוד השמות שהוזכרו זוכה האדם לדבקות מיסטית בספירת בינה.²⁹

נביא עוד פירוש אחד, שיש בו כדי ללמד על חידושי ועל תפיסת-עולמו של המחבר. הכתוב וְכִי־יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר או כִּי־יִכְרַה אִישׁ בֵּר וְלֹא יִכְסּוּ וּנְפִל־שְׁמָה שׁוֹר או חמור' (שמ' כא:לג), הדין בענייני נזיקין מרמז, לפי פירושו של המחבר, לנזק שהאדם עלול להסב לעולמות העליונים, אם הוא נוהג קלות-ראש בעניין התשובה. אדם הנכשל בעבירות במשך כל השנה הוא בבחינת 'בעל הבור' — אחד מארבעה אבות נזיקין. המשמעות המיסטית של כריית הבור היא הזנת הקליפה בעבירות, שהקליפה היא בבחינת כורות נשברים³⁰: 'וע"י העבירות היא גזולת ניצוצי הקדושה... נמצא דזה העושה רע הוא פותח את ידה [של הקליפה] להיות מלאה טוב'. כך חוטא מחזק את הקליפה ומחליש את הקדושה: 'כי כשזה קם זה נופל', וכל שאינו חוזר בתשובה בימים הנוראים הריהו מגביר את הקליפה, והוא בבחינת כורה בור, שלא כיסה את בורו. 'ונפל שמה שור ולא אדם, היינו שור המזיק, כי החזיק ברשעתו ומצא מין את מינו. או חמור דהיינו פתי'.³¹ אף השור והחמור כאן הם בעלי משמעות מיסטית, והם ידועים ככינויים לדרגות העליונות של מערכת הקליפה.³² חוטא שהסב נזק כה רב לעולמות העליונים דינו אפוא כדין בעל-הבור הנושא בנזק שלם, והתשלום למעשהו הוא מצוות ומעשים טובים, כאמצעי להשבת ניצוצי הקדושה למקורם. והמחבר מסיים בפירוש המשך הכתוב: "'כסף ישיב לבעליו" [שמ' כא:לד]. כסף, דהיינו חמדה טובה, שהם ניצוצי הקדושה. על-ידי התשובה ישיב לבעליו. ואזי "המת, יהיה לו" [שם] שתשאר [הקליפה] מתה'.³³

שתי נקודות ראויות לתשומת-לב במאמר זה: (א) פעולת כיסוי הבור, המתפרשת כאן כפעולה מיסטית לביטול הקליפה, מתפרשת באותו מובן כביטול הדין, גם במאמר אחר.³⁴ (ב) לפי פשוטו של מקרא, כריית הבור כשלעצמה, בהיותה חלק מחיי החולין, מותרת ואינה עבירה, ורק אי כיסוי הבור הוא עבירה, בהיותו מסכן את החיים ואת הרכוש. ואילו על-פי פירושו הקבלי של המחבר, גם כריית הבור היא עבירה. פירושו של דבר, שיש בכל עיסוק בענייני חולין משום חטא מיסטי, המזין את

29 שופריה דיוסף לאלול, יא ע"א.

30 על דימוי הקליפה לבור, ראה: תיקוני זוהר, ההקדמה, הוצאת בראדי, ורשה 1885, יג ע"א.

31 שופריה דיוסף לאלול, כב ע"א.

32... 'השור והחמור אינן תרין כתרין שמאלה' (= השור והחמור הם שני כתרי השמאל). זוהר, חלק ב, סד ע"ב.

33 שופריה דיוסף, כג ע"א.

34 ראה פירושו למזמור ר"ה (תה' פא) — שם, כח ע"ב-כט ע"א.

הקליפה. במילים אחרות, אותם ענייני חולין בחיי האדם, שההלכה רואה בהם תופעה לגיטימית נראים למחבר מכשול מיסטי להשלמת התיקון: 'או כי יכרה איש בור [שם] היינו ניצוצות הקדושה שהוסיף בחטאתו בקליפה'.³⁵ בכך מסתמן הבדל בין תפישת-עולמו של המחבר כמקובל ובין עולם ההלכה.

הפרשנות הקבלית ב'שופריה דיוסף' אינה מצטמצמת למקורות המקראיים בלבד, ועוסקת גם-כן בדברי חז"ל, כפי שנראה בדוגמות הבאות.

נאמר במשנה: 'התורם את הבור ואמר הרי זו תרומה על מנת שתעלה שלום, שלום מן השבר ומן השפיכה אבל לא מן הטומאה' (משנה טבול יום ד:ז). המחבר מסיק ממקור הלכי זה על תהליך מיסטי של בירור הניצוצות, הכולל ארבעה שלבים: (א) בור הוא כינוי לקליפה (כאמור לעיל), והביטוי 'התורם את הבור' משמעו הפרשת הקליפה מן הקדושה, כלומר זיכוך הקדושה מן הטומאה. (ב) 'על מנת שתעלה שלום' משמעו המיסטי הוא העלאת הניצוצות מכבלי הקליפה. הניצוצות מכונים כאן שלום, משום ששורש הניצוצות הוא באחדות, שהיא גם מקור השלום. לפיכך התנאי להעלאת הניצוצות מן הקליפה הוא קירובה של זו לקדושה:

וא"כ זה שרוצה לתקן על מנת שתעלה מהם [מאומות העולם] מדת השלום והייחוד ויחזרו לכמות שהיו צריך שיתקן שיהיו עם בני ישראל באהבה ואחווה ויחוד ושלום ביניהם ועי"ז יעלה השלום מהם.³⁶

(ג) 'שלום מן השבר' — משמעו המיסטי הוא העלאת רפ"ח הניצוצות, שנפלו לקליפה בעקבות השבירה.³⁷ (ד) 'שלום מן השפיכה' הוא תיקון העולמות העליונים, שבעקבותיו תבוא זרימת השפע לעם ישראל.

מלבד החלוקה הזאת לארבעה שלבים, שטעמה היחיד הוא המבנה של המקור המשנאי, המשמש את המחבר, ראוי להעיר על נקודות אחדות בפירוש זה:

(א) הרעיון בדבר הפרשת הקליפה מן הקדושה אינו כרוך בביטול מוחלט של הקליפה, כפי שמתחייב מן הרעיון בדבר בירור הניצוצות, אלא בהרחקתה בלבד. כך מסתבר מדברי המחבר: 'התורם ומפריש הקליפה מהקדושה ורוצה שלא תשלוט עוד בעולם ולא יתגברו הדינין'.³⁸ לפיכך יש לראות את הרעיון בדבר הפרשת הקליפה מן הקדושה כרעיון בפני עצמו, ומקורו כנראה בתפיסה, שהשבירה נועדה, בין היתר, לטהר את האלוהות מכל סיגי הטומאה. הכלים שהיו אמורים לקלוט את האור האלוהי היו נגועים בסיגי הדין, ולשם טהרתן היה צורך בשבירתן, על-פי הכלל התלמודי:

35 שופריה דיוסף לאלול, כב ע"א.

36 שם, כג ע"א. אשר לגירסת הזוהר, שלפיה כל עולם האצילות הוא שלום — ראה: ספר הזוהר, חלק ג, י ע"א; וכן עץ חיים, שער לט, דרוש יד, עז ע"ב.

37 רפ"ח הניצוצות הם הניצוצות הארכאיים, שנותרו בכלים לאחר השבירה, כדי לקיים את הכלים. הם רמוזים בכתיב: 'ורוח אלהים מרחפת' (בר' א:ב). מרחפת — אותיות מת רפ"ח (עץ חיים, שער יח, פרק א, פה ע"ד).

38 שופריה דיוסף לאלול, כג ע"א.

'ששכירתן היא טהרתן' (בבלי כלים פב ע"א): 'כי אז נתבררו הזוהמה והסיגים שבהם'.³⁹ נראה שזוהי כוונת המחבר, הרואה בהרחקת הקליפה מן הקדושה שלב אחד בתהליך התיקון. אם כך, המחבר רואה בשכירה מאורע תכליתי, שהתרחש ברצון האל, ולא מתוך חוקיות פנימית, החורגת מתחום שליטתו.

(ב) בצד הרעיון בדבר הרחקת הקליפה מן הקדושה מצוי רעיון שונה לגמרי, והוא קירוב הקליפה לשם בירור הניצוצות. הטעם לכך הוא שקליפה מסמלת פירוד, בניגוד לאחדות שבקדושה. ולשם הוצאת הטוב מן הקליפה יש לקרבה לקדושה ולהשכין שלום ביניהן. ראוי אפוא לקרב את אומות העולם לישראל במידה כזו, שישירו אהבה ואחדות ביניהם, ועל-ידי כך להוציא מהם את הטוב ולהעלותו למקורו האלוהי. רעיון מעניין זה, המשקף עמדה סובלנית כלפי האומות ומצדד בקירוב לבבות בינן ובין ישראל, מנוגד לתפישה השבתאית בדבר החדירה למבצר הקליפה.

פירוש נוסף על דרך הקבלה מביא המחבר למאמר התלמודי הבא: 'אומרת כנסת ישראל, הואיל ואין לפניך שכחה שמא לא תשכח לי מעשה העגל. אומר לה גם אלה תשכחנה. אומרת כנסת ישראל שמא תשכח לי מעמד הר סיני. אומר לה ואנכי לא אשכחך'.⁴⁰ לדעת המחבר, כוונת חז"ל כמילים 'גם אלה תשכחנה' היא לאותיות 'אלה' של השם אלוהים, שנפגמו בעטיו של חטא העגל, בשעה שאמרו 'אלה אלהיך ישראל' (שמ' לב ד:). השם אלהים הוא כינוי לספירת בינה והוא בנוי משתי תיבות: 'מי אלה'. התיבה 'מי' מסמלת את ראשיתה של 'בינה', לפני שהאצילה את ספירות הבניין. והללו מסומלות בתיבה 'אלה'. לאחר שנאצלו הושלם השם אלהים. חטא העגל פגם אפוא בספירות הבניין והפריד אותן ממקורן.⁴¹ חטא מיסטי זה מוגדר בקבלה: קיצוץ בנטיעות, ותיקונו בא בשלוש הרגלים, שעליהן נאמר 'אלה מועדי ה'' (וי' כג ד:). המחבר מוסיף ומבאר את המשמעות המיסטית של הקשר בין שלוש הרגלים ל'מלה 'אלה'. א' היא חג המצות, המסמן את אחדות האל. ל' היא חג השבועות, חג מתן תורה. ה' היא חג הסוכות, שבו מסתמנת ספירת בינה.

הסבר נוסף שמביא המחבר לכתוב 'גם אלה תשכחנה' (ישע' מט טו) הוא, שחטא העגל שורשו בסיטרא אחרא, ומקורה של זו בשכחה. על כן חלה עליו השכחה: 'כי החטא ממקור השכחה ולזה גם אלה תשכחנה'.⁴²

מן הראוי לציין, כי פירושו זה של המחבר מלמד, לכד מתפישתו בדבר המשמעות המיסטית של שלוש הרגלים, על התלבטות-מה ביחסו לבעיה תיאולוגית אחת. הבעיה מתעוררת בעקבות דברי התלמוד, שלפיהם: אם אמנם אין ליחס שכחה לאל, כפי שנאמר 'ואין שכחה לפניך', מהו אפוא הטעם להבטחה, שהאל ישכח את חטא העגל?

39 עץ חיים, שער יא, פרק ה, נב ע"א. תשכי מגדיר את ההסבר הזה בשם הסבר קטרסי — ראה: י' תשבי, תורת הרע והקליפה, ירושלים תש"ך, עמ' מא-מב.

40 בבלי ברכות לב ע"א.

41 השווה לדברי הזוהר, ספר הזוהר, חלק א, ב ע"א.

42 שופריה דיוסף, רמזי הסוכה, ק ע"ב.

והרי בכך אנו מניחים אפשרות שינוי במחשבתו — דבר המנוגד לעולמו המוחלט ואינסופיותו.⁴³ ואף זו, אנו מייחסים לאל גם-כן את יסוד ההעדר, הפוגם בשלמותו. פירושו של המחבר הוא נסיון להבהיר בעיה זו באורח מיסטי. השכחה היא חלק מן הרע (סיטרא אחרא), וחטא העגל אף הוא מקורו ברע (סט"א), ומאחר שאין לייחס לאל את הרע, הרי ממילא חטא העגל אינו קיים במחשבתו, ודינו כדין הרע, שהוא בכחינת העדר. זוהי תשובה אחת. תשובה אחרת היא, שאין מדובר כאן בשכחה, אלא בתיקון הפגם, היינו על-ידי שלוש הרגלים יתוקן הפגם שגרם חטא העגל. עד כה נדונה הפרשנות הקבלית ב'שופריה דיוסף', על דרכיה, על שנינות ניסוחיה ועל המשתמע מהן בדבר תפישת-עולמו של המחבר. להלן יידון הרובד האידיאלי בחיבור זה.

ג. המשמעות המיסטית של הימים הנוראים

הימים הנוראים הם, כאמור, הנושא העיקרי, וכמעט היחיד, של 'שופריה דיוסף'. מכיוון שהמרכיב העיקרי בימים הנוראים, החל מר"ח אלול עד שמיני עצרת, הוא ההתעוררות הדתית, הרי כל מרכיב אחר — כגון החגים והמנהגים הנוהגים בהם — מתקשר בדרך כלשהי לתשובה. לפיכך ראוי לבדוק תחילה את משמעות התשובה, על יסוד זיקת המחבר לספרות הקבלה.

על סמך הכתוב 'שובה ישראל עד ה'' (הו' יד: ב) קובע המחבר, שהתשובה משמעה שחרור הניצוצות משביים והשבתם למקורם האלוהי. לדבריו, זו הכוונה הנסתרת של 'שובה עד': 'דהיינו לשון ביזה, כמו שאמר הכתוב בלק"ח יאכל עד (בר' מט: כז) ור"ל שהשבי והביזה תוציאנו משם [מן הקליפה] ותשיב לקדושה'. משמעות מיסטית זו של התשובה רחוקה מפשוטו של מקרא, אבל יש לה יסוד בלשון הכתוב,⁴⁴ ואילו הנוסחה שבהמשך הקטע רחוקה כליל אף מלשון הכתוב. לפי נוסחה זו, התשובה מורכבת מפועל ומשם-עצם: 'תשוב ה''. האות ה' היא כינויה של ספירת מלכות, בהתאם לסדר האותיות בשם הויה, ומשמעות התשובה היא אפוא תיקון ספירת מלכות ואיחודה עם ספירת תפארת [זעיר אנפין].⁴⁵ ניתוק השכינה מספירת תפארת — מה שמוגדר כפי המקובלים בשם 'גלות השכינה' — הוא תוצאה של החטא: 'וכן בעוונותינו השכינה בגלות מקנה נדדה'. וככל שהאדם מוסיף לחטוא, כן הוא מוסיף על צער השכינה ומעמיק את הפירוד בינה לבן-זוגה, זעיר-אנפין: 'כי כשלת בעונך [הו' יד: ב] רוצה לומר החלשת אותה בעונך'. לפיכך תכלית התשובה היא לייחד את השכינה עם בעלה:

43 ככלי ברכות לב ע"א.

44 הפועל שובה פשוטו כמשמעו לשוב או להשיב, ואילו 'עד' בפסוק הנדון מתפרש במובן של שכי וביזה — ראה פירוש רש"י שם.

45 השווה לדברי הזוהר: 'ודא איהו תשובה תשוב ה' ודאי לגבי ו', ראה: ספר הזוהר, חלק ג (רעיא מהימנא), קכב ע"א.

‘וזהו שובה ישראל... השב הה”א עד ה’ היינו התפארת שהוא כולל שש קצוות דזעיר.⁴⁶ הרעיון מנוסח ביתר בהירות בקטע אחר בהמשך. החטא גורם לפירוד בין תפארת למלכות, והתשובה נועדה לתקן את הפגם הזה ולייחד את שתי הספירות: ‘וזהו אותיות תשובה — תשוב ה’ עם הואו והוא סוד תפארת ומלכות’.⁴⁷

נוסחה זו חוזרת במאמר אחר בשינויים קלים. בהסתמך על דברי המדרש וספר הזוהר על גלות השכינה,⁴⁸ מוסיף המחבר ומדגיש את צער השכינה בגלות ואת הצורך בהתעוררות דתית לגאולתה. בעקבות התיאור המיתי של השכינה ככלה, לפי הזוהר, מפרש המחבר את המלה ‘עד’ (הו’ יד: ב) כמובן עדי (= תכשיט), רמז למעמד השכינה כתכשיט יקר של הקב”ה: ‘וזהו שובה ישראל עד ה’ אלהיך, דהיינו השכינה פְּלָה נעימה בעדי עדיים והיא עדי של ה’ אלהינו’.⁴⁹

עיקרו של עניין, המשמעות המיסטית של התשובה, המובעת על-ידי המחבר בניסוחים שונים, היא ייחוד השכינה עם תפארת, או כירור הניצוצות מקרב הקליפה והשבתם למקורם האלוהי. הווי אומר, תכלית התשובה היא קודם כל העולמות העליונים, ולא האדם, כמקובל על-פי התפיסה האורתודוקסית.

אחד המאפיינים של התשובה כימים נוראים הוא הייראה. רעיון זה רמוז, לדעת המחבר, בכתוב ‘מפני שיבה תקום’ (וי’ יט: לב), המתפרש בזהר כחובה להתעורר לתשובה קודם גיל הזקנה.⁵⁰ מכאן עובר המחבר לדון בחזרה בתשובה מתוך ייראה ומצייץ, כי הייראה משמעה מיתוק הגבורות, או בלשון אחרת הפיכת מידת הדין למידת הרחמים. זוהי המשמעות המיסטית בסיפא של הכתוב ‘יראת מאלהיך אני ה’ (שם), שבו מדובר על מידת הדין (אלוהים) ועל מידת הרחמים (הויה): ‘עוד אפשר לומר שכשימהר לשוב אל ה’ בזה יחזיר מדה”ד מעליו דהיינו סוד הגבורות... דהאדם צריך לירוא מפתח דינו... ובזה יהפוך מדה”ד למד”ר וז”א אני ה’.⁵¹ הייראה היא אפוא שלב ראשון בהתעוררות התשובה, והיא חוויה מיסטית, שבאמצעותה מתקיים מגע רוחני עם עולם האצילות.

גם צדקה ולימוד תורה, הנכללים בדרך התשובה, מתבארים בדברי המחבר כאורח מיסטי. באמצעות צדקה ולימוד תורה מתייחדים השמות הויה ואדני, שהם כינויים לתפארת ולמלכות. הרמז למעלת הצדקה בייחוד הספירות מצוי בדברי הנביא: ‘הלוא פלס לרעב לחמך... אז יבקע וגו’ (יש’ נח: ז-ח). סכום מספר האותיות ‘הויה’ ו‘אדני’ הוא שמונה, בגימטריא אז, ושיעור הדברים הוא, שעל-ידי מתן צדקה מתייחדים

46 שופריה דיוסף לאלול, יב ע”א.

47 שם, טז ע”א.

48 בבלי חגיגה ח ע”ב; ספר הזוהר, חלק ג, קטו ע”ב.

49 שופריה דיוסף, לעשי”ת, סט ע”א.

50 ‘מפני שיבה תקום אזהר ליה לבר נש עד לא יסתלק בסיכותא (= שיבה) דיקים בקיומא טבא בעלמא’ וגו’ — ספר הזוהר, חלק ג, פז ע”ב.

51 שופריה דיוסף לאלול, טו ע”ב.

תפארת ומלכות, המסומנים במלה 'אז'.⁵² באשר ללימוד תורה, ההסבר הוא, שהדבר כרוך בקול וכדיבור. קול מתייחס לספירת תפארת ודיבור לספירת מלכות.⁵³ התהליך של מיזוג קול ודיבור בלימוד תורה מתוך כוונה מיסטית מביא אפוא לידי ייחוד תפארת ומלכות.⁵⁴

על מעלתו של חודש אלול כחודש התשובה מייחד המחבר דרוש שלם, שבו הוא דן במשמעותו המיסטית, לבד ממשמעויותיו השונות בנוסח ספרות המוסר. אלול מכונה בתורה 'ירח ימים' (דב' כא: ג),⁵⁵ רמז למהותו כחודש של דין ורחמים. ירח הוא כינוי לספירת מלכות, שכולה דין,⁵⁶ והמלה ימים מסמלת רחמים. מכאן שתפקיד התשובה בחודש אלול היא להפוך את מידת הדין למידת הרחמים, כדי להזרים שפע מן הספירות העליונות לספירת מלכות, וכך היא תשתנה מספירת דין לספירת רחמים.⁵⁷ לפי גירסה אחרת, חודש אלול מתייחס לספירת בינה, שכינויה הוא אלוהים חיים,⁵⁸ וסכום המלה 'אלול' עם הכולל כסכום המלה 'חיים'. מכאן שהחזור בתשובה בחודש אלול זוכה להידבק בספירת בינה: 'דהשב בו נאחו באלהים חיים'. בהמשך המאמר מוסיף המחבר, שכינויו המיסטי של חודש אלול הוא 'דרך', על יסוד הכתוב 'יורה חטאים בדרך' (תה' כה: ח). 'דרך' בגימטריא עולה בחשבון השמות 'היה' ו'אלהים' שתי פעמים. פירושו של דבר, שהתשובה בחודש אלול מייחדת את כל הספירות וגורמת לתנועה של הזרמת שפע מן העולמות העליונים לעולמות התחתונים: 'ואמנם השב בחדש זה שסודו דרך מתקן ומייחד כל מה שפגם בשמות הנז'... ויתקן בתשובתו יחוד הויה אלהים... על כן יורה חטאים שפגמו בדרך, דהיינו בייחוד העליון שגימ' דרך כמש"ל [כמו שאמרנו לעיל]. יורם לעשות תשובה בחדש זה אלול השולטים בו שני שמות הנז'.'⁵⁹

ייחודו של חודש אלול כמועד התשובה רמוז, לדברי המחבר, גם בדברי חז"ל, שקבעו אותו כראש השנה למעשר בהמה.⁶⁰ הכוונה שמאחורי המונח 'מעשר בהמה' היא קידוש החלק הבהמי שבאדם, עד כדי הפיכת החומר לצורה. מכיוון שהחלק הבהמי שבאדם מזין את הקליפה, הרי על-ידי ביטולו מתבררים הניצוצות מן הקליפה.⁶¹

52 על המשמעות המיסטית של 'אז' — ראה: ספר הזוהר, חלק ב, נד ע"א, ד"ה: אז.

53 על זיהוי קול ודיבור בתפארת ומלכות — ראה: שם, חלק א, רמו ע"ב.

54 שופריה דיוסף לעשי"ת, סה ע"א, ד"ה: וזאת.

55 'ותבכה על עוונותיה' [הנשמה] ירח ימים שהוא ח' אלול' — רח"ו, ליקוטי תורה, ירושלים תשל"ב, הצא, קו ע"ב.

56 מלכות מסומלת בירח — ראה: ספר הזוהר, חלק ג, רמח ע"ב.

57 שופריה דיוסף לאלול, יט ע"ב.

58 ראה: ספר הזוהר, חלק א, לא ע"ב, ד"ה: אלהים חיים.

59 שופריה דיוסף לאלול, יא ע"ב.

60 משנה ר"ה א:א.

61 שופריה דיוסף לאלול, יב ע"א.

המשמעות של חודש תשרי, שבו חלים כל החגים, היא הרבה יותר מורכבת. בהסתמך על מאמר חז"ל, שבתשרי נברא העולם (בבלי ר"ה ט ע"ב), קובע המחבר, כי חודש זה מסמן את ראשית האצילות מספירת חוכמה, שהיא הנעלמת ביותר במערכת הספירות. הקשר בין ספירת חכמה לחודש תשרי מבואר בשתי דרכים: (א) המלה 'ראשית' היא כינויה של ספירת חוכמה⁶² ועומדת לעתים במקום האות א'. האות א' עצמה חקוקה בה סוד הייחוד העליון.⁶³ השם 'תשרי' מורכב מאותיות תשר = 900 + האות הסופית יו"ד, שבחזקת עצמה = 100. הרי אפוא אלף. היינו אות א' במילויי ובלשון המחבר: 'גם תשרי תשר גימ' תת"ק, והיוד עשרה פעמים ס"ה גימ' אלף. והיינו סוד האלף'. (ב) הקשר בין ספירת חוכמה (ראשית) לחודש תשרי יסודו גם-כן באיות שווה. 'תשרי' כוללת את אותיות ראשית,⁶⁴ ורק א' היא אות נעלמת בה, בהתאם לסוד הנעלם שבה, והוא סוד הייחוד העליון: 'ולזה בא האלף במלת בראשית ובמלת תשרי נעלמת'.⁶⁵ נמצאנו למדים, כי בשעה שהספירה העליונה המסומנת בחודש אלול היא ספירת בינה, הרי בחודש תשרי מסומנת ספירת חוכמה, שהיא עליונה יותר. וזה גם תואם את הדירוג שביניהם כחודשי התשובה, על-פי התפישה המקובלת.

ראש-השנה, לפי פירוש אחד בנוסח הדרוש, הוא יום-הדין: 'אתם נצבים היום [דב'] כט: [ט] דהיינו יום ר"ה נצבים לדין כולם'.⁶⁶ ואולם לפי הפירוש הקבלי, הבא בהמשך המאמר, אין המשמעות של ר"ה יום-הדין, אלא יום שכולו רחמים. שכן הוא מתייחס לספירות 'אל הויה', שהם חסד ורחמים, וכדברי המחבר: 'גם יום ע"ה [עם הכולל] גימ' אל הויה וידוע דאל הוא חסד והויה רחמים גמורים ור"ל דמדות אלו מהפכין מדה"ד למדת רחמים אפילו כהיום הזה'. אלא שהזיקה בין החג ובין הספירות חסד ורחמים מותנית במעשיהם של הכריות. חזרה בתשובה עם מעשים כמו נדיבות וגמילות-חסדים מחזקת את הזיקה שבין ר"ה לספירות העליונות: 'באופן שאלו המדות שרמזנו [נדיבות וגמילות-חסדים] הם פרקליטים גדולים בינינו לכין אבינו שבשמים ... אפילו היום הזה שהוא יום הדין'.⁶⁷ אין כאן סתירה בין התפיסה האורתודוקסית לתפיסה הקבלית, שכן מדובר כאן בכוחה של התשובה להפקיע את החג ממשמעותו המקובלת כיום-הדין ולשוות לו משמעות של יום חסד ורחמים.

על המשמעות המיסטית של יום-כיפור כבר הובא פירוש אחד בסעיף הקודם,⁶⁸

62 השווה עם דברי ספר הזוהר: 'מאי בראשית בחכמה' — ספר הזוהר, חלק א, ג ע"ב.

63 השווה לדברי הזוהר — שם, שם; וראה עוד דברי רח"ו, מבוא שערים, תל-אביב תשכ"א, שעו ג, חלק ב, פרק יז, עמ' קנט.

64 השווה עם דברי בעל תיקוני זוהר, 'בראשית בתשרי', תקונא לה'.

65 שופריה דיוסף לר"ה, לד ע"ב.

66 שופריה דיוסף לאלול, כה ע"א, ד"ה: אתם.

67 שם, כו ע"א.

68 לעיל עמ' 70.

ועתה אביא עוד מאמר, ובו ניסוח אחר על כך. בעקבות בעל 'יערות דבש', הדורש את המלה 'ישעי' (תה' כו:א) על יום-כיפור, מוסיף המחבר הבהרה לחיזוק הפירוש.⁶⁹ האות יו"ד בסוף המלה 'ישעי' רומזת למועדו של יום-כיפור — בעשור לחודש. האות שי"ן שווה לסכום המלה 'ברחמים', רמז למידת הרחמים, השוררת בעולם האצילות. האות עי"ן היא ספירת בינה, בכחינת אָם שמחה, שילדה שבעה. וכוונת המחבר היא להאצלת ספירות הבניין על-ידי בינה.⁷⁰ הספירות הן חג"ת נהי"ם (חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות): 'והיינו אות ע' דילדה שבעה חג"ת נהי"ם', והאות יו"ד הראשונה במלה 'ישעי' היא ספירת חוכמה (אבא). קיצורו של דבר, המלה 'ישעי' רומזת לזיווג העליון בין אבא ואמא, שמתקיים ביום כיפור, וכתוצאה מכך ניוונים כל העולמות העליונים, ושוררת בהם הארמוניה מלאה.⁷¹ המשמעות המיסטית של יום-כיפור, לדעת המחבר, היא אפוא, שביום זה בא עולם האצילות על תיקונו המלא. גם את יסודות ההלכה והמנהג, המקובלים בימים הנוראים, מבאר המחבר על-דרך הסוד. אחד מיסודות ההלכה, שערכו רב בהתערורות הדתית, הוא תקיעת השופר, ואמנם משמעותה המיסטית מבוארת בדרוש מיוחד לשם כך.⁷² אביא כאן עוד שני קטעי פרשנות בעניין זה.

לפי ביאור אחד, המושגת כולו על חישובי גימטריא, התקיעה מביאה לידי ייחוד הספירות הויה, אהיה, אדני — המהווים את מכלול אילן האצילות, ועל-ידי כך מתרחש הזיווג העליון: 'גם כי אנו מייחדים הויה אלהים שגימ' יב"ק ושלוש שמות אחרים שגימ' יב"ק ונעשה ייחוד עליון שגימ' דרך'. בשם 'שברים' כלולה ספירת בינה, המכונה בשם מ"י⁷³ או בשם ימא עלאה (הים העליון).⁷⁴ פירושו של דבר, שעל-ידי שברים אנו זוכים לייחוד מיסטי עם ספירת בינה, כדברי המחבר: 'גם אותיות שברים שבר ים על דרך כיהגדול כים שברך מי ירפא-לך [איכה ב:יג] מ"י ודאי שהיא מדת הבינה ימא עלאה דבה חירו דכולא [שבה חירות הכל] אָם הבנים ירפא לנו'. באמצעות תרועה אנו מרועעים את כוחות הדין, הכלולים באותיות מנצפ"ך, שהם ש"ך גבורות זכרים ופ"ר גבורות נקבות⁷⁵ — בסך-הכל ת"ר, שבמלה תרועה. האותיות הנותרות 'ועה' הן בגימטריא כסא, והכוונה היא להעמדת הגבורות על פסא הדין.⁷⁶ העולה מן

69 שופריה דיוסף ליהכ"פ, פה ע"א; וראה: יהונתן איבשיץ, יערות דבש, ירושלים תשכ"ח, נו ע"ג. ד"ה: המלך.

70 על דימוי ספירת בינה לאם הבנים שילדה שבעה, ראה דברי רח"ו: 'ונמצאו עתה כל הד' אורות התחתונים למעלה במקום הבינה כי היא אם הבנים ושם הוא מקום היריון ועבור' וגו' — עץ חיים, שער י, פרק א, מז ע"ג.

71 שופריה דיוסף ליוהכ"פ, פה ע"א-ע"ב, ד"ה: ועפ"י.

72 שם, מזמור ר"ה, כח ע"ב-כט ע"א.

73 ראה: ספר הזוהר, חלק א, ב ע"א.

74 שם, שם, פה ע"ב-פו ע"א.

75 השווה לדברי רח"ו על סוד אותיות מנצפ"ך — עץ חיים, שער כה, דרוש ב, ד ע"ג-ה ע"ב.

76 שופריה דיוסף, רמזי השופר, כז ע"א.

הדברים האלה הוא שהתקיעה בתשר"ת מכניעה את כוחות הדין, עולם האצילות מגיע לייחוד מלא, וכתוצאה מכך שוררת הארמוניה בין עולם האצילות לעולמות התחתונים. לפי נוסחה אחרת, פחות מורכבת, קולות השופר — מאה במספר — מעוררים תנועה של הזרמת שפע לעולמות התחתונים, על-ידי עשר הספירות הכוללות מאה ספירות, לפי המבנה הידוע, שכל ספירה בנויה מעשר ספירות.⁷⁷ ובו בזמן, קולות השופר מתישים את כוח הקליפה, הבנויה אף היא מעשר ספירות בנות עשר כל אחת. וזאת בהתאם לכתוב: 'גם את־זה לעֲמַת־זה עֲשֵׂה הָאֱלֹהִים' (קה' ז:ד).⁷⁸ וכדברי המחבר:

דטעם שאנו תוקעים ק' קולות כנגד עשר ספירות עליונות כל אחת כלולה מעשר כידוע. ואנו מעוררים אותם שיהיו בעזרתנו דיליצו טוב בעדנו. גם דבזה אנו משכרין ומתישין כח עשר ספירות דקליפה כי גם זה לעומת זה וכו'.⁷⁹

כאן הדברים פשוטים יותר. הכוונה המיסטית של קולות השופר היא לקיים מגע רוחני עם עולם האצילות ולהתיש על-ידי כך את מערכת הקליפה.

על המנהג העממי לברך על כרקס"ת (כרתי, רוביא, קרא, סלקא, תמר) בליל ראש השנה,⁸⁰ מעיר המחבר, כי מנהג זה, על משמעותו המקובלת לפי התפיסה העממית, נראה 'כשיחת נשים ההולכים לקראת נחשים'. הייתכן, הוא תוהה, שעל-ידי דברי נחש, המוקעים בתורה כעבודה זרה, ישיג האדם שליטה על העליונים? הרי המשאלה 'קרע רוע גזר דיננו', שאדם אומר בברכו' על קרא (= דלעת), יש בה משום דברי נחש. כדברי המחבר: 'וכי דברים אלו יש בהם כח להפך הגזרה מרעה לטובה וכתוב כי לא נחש ביעקב' (במ' כג:כג). מכאן, לדעתו, שמשמעות המנהג חורגת מעבר לתפישה המקובלת, ומה שקבעו חז"ל כמנהג ודאי אינו דבר ריק: 'כי רוח ה' דבר בס ומלתו על לשונם. ואחשוב כי הם ז"ל באו לפקוח עינים עוורות לעורר הלבבות לתשובה'. ואמנם בהמשך דבריו המחבר מבאר על-דרך הסוד פריטימאכל אחדים מן הרשימה. הכוונה המיסטית של הברכה על התמר מקורה באופן הפריית עץ זה, שמין הנקבה שלו מניב פירות בזרעי עץ הזכר. הברכה על התמר נועדה אפוא לעורר זיווג בעולם האצילות, וכתוצאה מכך להביא לזרימת השפע לעולמות התחתונים. באכילת תפוח בא האדם במגע מיסטי עם הספירות תפארת, גבורה וחסד — הרמוזים בנוטריקון של תפוח: תפארת, פחד יצחק, חסד. טבילת התפוח בדבש מסמלת את מיתוק הגבורות. באכילת רימון מסתמל בירור הניצוצות מתוך הקליפה, בהתאם לאמרה התנאית 'תוכו אכל

77 על המבנה הזה, ראה: עץ חיים, שער א, ענף ה, יד ע"ד.

78 על המשמעות המיסטית של פסוק זה בכתבי רח"ו, ראה: ספר הליקוטים, ירושלים תרע"ג, פרשת בראשית, ד ע"ד.

79 שופריה דיוסף, רמזי השופר, נט ע"א.

80 ראה ספר המועדים לר"ה, תל-אביב תשי"ט, עמ' 50; וכן במחזורים לר"ה.

קליפתו זרק'.⁸¹ על אכילת ראש-כבש מעיר המחבר: 'גם זה מכבשי דרחמנא [= מסודות אלוהים] הנסתרות לה' אלהינו'.⁸² דהיינו לבד מהמשמעות המקובלת, שלפיה יש קשר בין ראש-כבש לאֵילו של יצחק, יש למנהג זה כוונה נסתרת שלא נתגלתה. המחבר סובר, כי ביאור מיסטי זה מטהר את המנהג מן היסוד המאגי שבו. על-פי התפישה העממית, ומשווה לו משמעות אמיתית ועמוקה יותר. לא רק מנהג מעין זה, הטבוע בחותם ההלכה ומקובל על כל עדות ישראל, זוכה לביאור מיסטי מפי המחבר, אלא אפילו מנהג עממי אחר, שאין לו כל יסוד בהלכה, והוא מקובל כנראה בקרב יהודי צפון-אפריקה בלבד. המדובר במנהג לאכול ביצה שלוקה ביום-טוב ראשון של סוכות (גם ימי-סוכות כלולים בימי-התשובה), הנראה תמוה למחבר, וכדבריו: 'ונתתי אל לבי מה זה באכילת ביצים ביום טוב ובפרט שהם מאכל אכלים בר מינן. ואכילה זו ביום טוב ובסוכה ג'ה זו עושה'. ועד שהוא תודה על המנהג, כך הוא מספר, שרתה עליו לפתע רוח-הקודש מכוח 'אושפיזין קדישין' ונתגלה לו הטעם האמיתי. אכילת ביצה היא אקט מיסטי לייחוד עולם האצילות. ביצה בגימ' 107. נוסף על מספר זה את ארבע האותיות של המלה ביצה יחד עם הכולל ונקבל 112, כמספר העולה מחיבור השמות: הויה, אהיה, אדני. וכך הולך המחבר ומבאר בדרך של חישוב גימ' ונוטריקון, וחישובי מסתכמים ברעיון, שאכילת ביצה ביום-טוב של סוכות נועדה לעורר ייחוד בעולמות העליונים.⁸³

ד. אחרית-דבר

הדוגמות שהובאו במאמר זה, הן במישור הפרשני והן במישור האידיאי, הן רק חלק מרובד קבלי רחב ב'שופריה דיוסף'. חיבור זה מעיד על זיקתו המרובה של ר' יוסף אדהאן לספרות הקבלה. יש להניח, שזיקתו לקבלה נבעה לא רק מגירוי אינטלקטואלי לרכוש מושכלות ולהרחיב ידיעות, אלא גם מן הצורך הנפשי שלו לבוא במגע מיסטי עם העולמות העליונים, כדרכו של מקובל.⁸⁴ כתביו ואורח-חיינו של ר' יוסף אדהאן מעמידים אותו בשורת המקובלים בקרב יהדות צפון-אפריקה, הראויים לתשומת-לב.

81 'ר' מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק' (בבלי חגיגה טו ע"ב). המנהג לברך על הרימון מקובל כנראה רק בקרב העדה הספרדית. ראה המחזור זכור לאברהם לראש-השנה, ליורנו תשי"ג, עמ' 90.

82 שופריה דיוסף, רמזי כרקס"ת, ל ע"א-ע"ב.

83 שופריה דיוסף, רמזי הסוכה, צד ע"א.

84 על אורח-חיינו כמקובל, ראה לעיל, עמ' 67-69.