

קבלה, לאומיות ומודרנה

משנתו ההגותית-קבלית של הרב עובדיה הדאיה

חיבור לשם קבלת תואר מוסמך במדעי הרוח (M.A.)

מאת: נתנאל הרשקוביץ

בהנחיית: פרופ' יונתן מאיר

המחלקה למחשבת ישראל אוניברסיטת בן גוריון בנגב

אדר א' תשע"ו

מרץ 2016

קבלה, לאומיות ומודרנה

משנתו ההגותית-קבלית של הרב עובדיה הדאיה

חיבור לשם קבלת תואר מוסמך במדעי הרוח (M.A.)

מאת: נתנאל הרשקוביץ

בהנחיית: פרופ' יונתן מאיר

המחלקה למחשבת ישראל אוניברסיטת בן גוריון בנגב

אדר א' תשע"ו

מרץ 2016

חתימת הסטודנט: _____ תאריך: _____

חתימת המנחה: _____ תאריך: _____

חתימת יו"ר הועדה המחלקתית: _____ תאריך: _____

תוכן העניינים

| | |
|----|--|
| 5 | מבוא |
| 6 | א. הרקע הקבלי להגותו של הרב הדאיה |
| 10 | ב. הרקע ההלכתי להגותו של הרב הדאיה |
| 13 | פרק ראשון: קווים לדמותו של הרב הדאיה ותיאור כתביו |
| 15 | א. רקע כללי |
| 17 | ב. שנות ילדותו ומקומות לימודיו |
| 19 | ג. תפקידים שונים |
| 24 | ד. ישיבת המקובלים 'בית אל' |
| 25 | ה. קשריו עם העולם הרבני |
| 32 | ו. תיאור כתבי הרב הדאיה |
| 37 | פרק שני: לאומיות, ציונות ומשיחיות בהגותו של הרב הדאיה |
| 39 | א. הקדמה |
| 41 | ב. מתודולוגיה |
| 42 | חלק ראשון: השקפתו הציונית-לאומית של הרב הדאיה |
| 42 | הממד האנושי |
| 47 | הממד הפיזי |
| 49 | ממד הזמן |
| 59 | חלק שני: השפעות חיצוניות ופנימיות בתפיסתו המשיחית של הרב הדאיה |
| 60 | מקבילות |
| 63 | ניגודים |
| 65 | מסקנות |

| | |
|-----|--|
| 69 | פרק שלישי: מודרניות מול מסורת בהגותו של הרב הדאיה |
| 71 | א. הקדמה |
| 71 | ב. מתודולוגיה |
| 72 | ג. מודרניזציה כשינויי טכנולוגיה |
| 75 | ד. מודרניזציה כשינויים חברתיים |
| 82 | ה. מודרניזציה כחילון |
| 90 | ו. היחס לשואה |
| 97 | אחרית דבר |
| 99 | ביבליוגרפיה |
| 115 | תקציר עברי |
| 117 | תקציר אנגלי |

מבוא

עבודה זו היא נדבך נוסף בחקר הקבלה במאה העשרים ובפרט ביהדות המזרח.¹ כפי שכבר עמדו על כך חוקרים לא מעטים, חקר הקבלה מבית מדרשו של גרשם שלום לא עסק באופן מובנה בקבלה ובמקובלים שחיו ופעלו במאה העשרים, בירושלים בפרט וממקובלים בני יהדות המזרח בעיקר. דבר זה הוביל לחסר בתמונת המצב של הקבלה בתקופה זו וחלקם של חכמי ומקובלי המזרח נגרע.²

שלום הדגים יחס זה היטב בבואו לתאר את הקבלה בימיו, שאותה אפשר לכנות בתואר "גחלת עוממה". הוא תיאר את המקובלים המכוונים כמי שחוזרים לראשיתה של הקבלה והופכים אותה לחכמה אזוטריית, שלעוסקים בה אין השפעה ממשית על החיים עצמם. דווקא אחרי שהקבלה פרצה והשפיעה השפעה עצומה על היהדות והחיים היהודיים, היא נסוגה לאחור.³

כאשר שלום בא לסקור את המגמות בעולם הקבלה לאחר משבר השבתאות, הוא תיאר שלוש אפשרויות העומדות בפני המקובל: הראשונה - להתעלם ולהמשיך ללכת בדרך המסורתית הקבלית הרגילה. השנייה - ללכת בדרכה של חסידות הבעש"ט, בעיקר בתקופתה הראשונה. האפשרות השלישית והרלוונטית לדיוננו פה - לוותר על כל ניסיון ליצור תנועה המונית, ולחזור למגמת האזוטריקה של הקבלה, שהרש"ש וישיבת בית אל הם נציגיה הקלאסיים.⁴

כפי שהראו יונתן מאיר ואחרים, ירושלים של תחילת המאה העשרים הייתה מרכז שוקק של חיים קבליים בישיבות רבות, כגון ישיבת 'בית אל' וממשיכות דרכה.⁵ תמונה זו עומדת בניגוד לתיאורים

1 על נטייתה ה'אשכנזית' (הביטוי היהודי לאירופוצנטריה) של הציונות והאליטה התרבותית בארץ, ועל הבעייתיות בשימוש במושג 'יהדות המזרח' ראו ברנאי, השפעתה, ובמקורות שם.

2 ראו גארב, יחידי הסגולה, עמ' 11-21, 26-30; הנ"ל, תחייתה המובנת, עמ' 173-183; הוס, לא לשאול, עמ' 64-65, 69 הערה 47; ליבס, הרהורים, עמ' 197-201; מאיר, רחובות, עמ' 1-18, ועוד מקורות במאמרים הנ"ל. ביקורת פוסט מודרנית על גישתו של שלום ראו רז-קרקוצקין, אוריינטליזם; הנ"ל, ברית שלום. יש לראות את הדברים בהקשר הרחב של הציונות ויחסה ליהדות המזרח- ראו הערה 1. גם בחוגי הציונות הדתית, ישנה הדרה שלא מדעת (או מדעת אך חלקית) של חכמי המזרח בעלי השקפות ציוניות. הדבר קיבל הד לאחרונה בפולמוס סביב ספר הלימוד לבגרות במחשבת ישראל בממ"ד - "אמונה וגאולה", שבו ייצג אחד בלבד לחכמי המזרח (הרב בן ציון חי עוזיאל) לעומת עשרות חכמים אשכנזיים שונים.

3 שלום, זרמים, עמ' 34.

4 שלום, השלב האחרון, עמ' 3-4. סקירה מקיפה על המגמות בחקר הקבלה ועל גרשם שלום ומתנגדיו ראו גאם-הכהן, מגמות.

5 ראו מאיר, רחובות. לגבי תיאור זרמים ומקובלים שונים ראו גארב, יחידי הסגולה, עמ' 26-70; הוס, ניו אייג; הנ"ל, קומוניזם; מאיר, גבולות; הנ"ל, גילויים חדשים; הנ"ל, נפתולי סוד, ועוד. יצוין שאין עיסוק

המופיעים בספרות המחקר ובספרות היפה. מקובלים שונים אשכנזיים כמזרחיים פעלו בה, הייתה בה פעילות רבה של הדפסת והפצת ספרי קבלה, ובציבור הרחב התפשטה ספרות תיקונים, תפילות ומנהגים על פי הקבלה.

בהתאם לכך, מטרת עבודה זו היא עמידה על שיטתו הקבלית של הרב עובדיה הדאיה (-1889, 1869), מקובל ופוסק הלכה חלבי-ירושלמי מפורסם שפעל בירושלים, בעיקר במחצית הראשונה של המאה העשרים ועסק במגוון תחומים ותפקידים ציבוריים וממלכתיים.⁶ עבודה זו תתמקד בתפיסתו ההגותית ובמקורותיה הקבליים ביחס ל"אתגרי השעה" - קרי היחס ללאומיות ולציונות, וכן לאתגרי המודרנה השונים כמעמד האישה, היחס ללא יהודים, לחילוניים וכדומה, תוך הקבלה וניגוד לתפיסות קבליות-הגותיות אחרות מהמרחב המזרחי-ספרדי והאשכנזי כאחד.

במבוא נפתח בתיאור הרקע הקבלי וההלכתי של הרב הדאיה. בפרק א' נשרטט קווים לדמותו ונערוך היכרות עם כתביו. בפרק ב' ננתח את יחסו ושיטתו ביחס ללאומיות ולציונות תוך השוואה וניגוד לתפיסות קבליות אחרות, וננסה להבין כיצד נראים הדברים בהגותו ובפסיקתו ההלכתית. בפרק ג' ננתח את שיטתו ביחס לאתגרי המודרנה מבחינה קבלית והגותית וננסה לראות איך היא משתקפת בפסקי ההלכה שלו.

א. הרקע הקבלי למשנתו של הרב הדאיה

נקודת המוצא של סקירתנו כאן היא התפתחותה של הקבלה מ'קבלת האר"י' ואילך. בשנת 1570 הגיע הרב יצחק לוריא - האר"י לצפת ופתח תקופה חדשה בתולדות הקבלה. 'קבלת האר"י' יחד עם הדפסת ה'זוהר' והספרות שסביבו מחלקים את הקבלה לשתי תקופות – ה'ראשונה' וה'אחרונה'. יוסף אביב"י טוען כי משנת 1640 ואילך, השתיתו כל המקובלים, בצורות שונות, בפירושים או בחידושים, את רעיונותיהם וייסדו את חיבוריהם על 'מהלך ההאצלה' שנתחדש ב'קבלת האר"י'.⁷ אביב"י מגדיר מהלך האצלה זה כ"בריח התיכון" של הקבלה האחרונה

רב בתיאור ובחקר המקובלים והקבלה של יהדות המזרח באותה תקופה, למעט מספר מצומצם של הוגים ומקובלים כרב עוזיאל והרב חיים דוד הלוי ובהקשרים ספציפיים בעיקר ביחס לציונות. 6 כמו שהעיר גארב (הנ"ל, הרב הדאיה, עמ' 15, הערה 10), דבר זה כשלעצמו עומד בניגוד לתיאורו של שלום.

7 עיקרי 'מהלך ההאצלה' הזה הם: צמצום, אדם קדמון, אצילות, קלקול ותיקון, העלאת ניצוצות והוספת מוחין (ראו סיכום של הדברים אצל אביב"י, קבלת האר"י, עמ' 1455-1461). יש לסייג את המילה "נתחדש", שכבר ליבס ואחרים (ליבס, כיוונים, עמ' 154-156, 161-165 ובמבואות שם; הנ"ל, מיתוס, עמ' 203-209 ובמבואות שם) העירו שחלק ניכר מהרעיונות הלוריאניים המרכזיים אינם חידושים גמורים אלא

ש"מבר"ח" את כל הכתבים והשיטות של 'קבלת האר"י' מן הקצה אל הקצה.⁸

עם זאת העובדה לכאורה, לפיה תורת האר"י התקבלה באופן נרחב בין המקובלים עצמם מה"עילית" ומ"אינטליגנציית המשנה" כלשונו של יעקב כץ, ובעיקר בקרב ההמון, נתונה במחלוקת ואינה ברורה דיה.⁹

נראה שאביב"י אימץ לפחות באופן חלקי, את הערכתו של שלום כי הייתה תפוצה רחבה של הספרות הלוריאנית בדור שלפני הופעת השבתאות באמצע המאה השבע עשרה, ושהרעיונות הלוריאניים סללו את הדרך לתפיסה המשיחית שהזינה את התופעה השבתאית.¹⁰ על פי שלום, לקבלה היו שלשה שלבים בפופולריזציה שלה: 'קבלת האר"י', 'השבתאות' וה'חסידות'.¹¹ לעומתו, גורס משה אידל ש'קבלת האר"י' הייתה נחלת קבוצת עילית מצומצמת של מקובלים, ואדרבה 'קבלת האר"י' מהווה נסיגה וחזרה אל האזוטריות של המחשבה הקבלית, כפי שהייתה בתחילתה. טענתו היא כי סביר יותר להניח שדווקא 'השבתאות', בצירוף התפשטות ספרות המוסר הקבלית ועליית 'החסידות', היא זו שגרמה לחדירתה הנרחבת של קבלת האר"י בקרב ההמון והמקובלים.¹²

מפרשי האר"י עצמם נחלקו לשתי סיעות מרכזיות הנבדלות זו מזו באופן שבו הבינו ופירשו את כתבי האר"י ובדרך שבה כתבו את ספריהם שלהם. הסיעה 'הראשונה', שספריה בנויים כפירושים סביב ספרי האר"י סברה שהאר"י נתכוון לתאר את מהלך 'היאצלה' כמות שהוא, ואין לחפש אחר משמעות נוספת לדבריו. אשר על כן למדו את מהלך 'היאצלה' ועמלו לבאר וליישב את הסתירות שמצאו בדרושים. סברתם הייתה שהקבלה מבקשת לתאר את המציאות האלוהית העליונה ואת סדר הכוונות הנובע ממנה, ומסיבה זו פירשו באופן מדוקדק ומפורט את מהלך 'היאצלה' והכוונות כמות שהן.

הסיעה 'השנייה', שספריה בנויים כעומדים בפני עצמם, סברה שהאר"י לא גילה את כל סודותיה של 'היאצלה' זו וכי עליהם להשלים את החסר ולבאר את משמעותה. הם ראו את דברי האר"י

פיתוחים של יסודות קבליים מוקדמים יותר.

8 אביב"י, הקבלה האחרונה.

9 המינוח מופיע ב-כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 251-252. הכוונה במונח זה לשד"רים, מגידים, למדנים נתמכים ללא תפקיד ציבורי וכדומה, כלומר שדרת הביניים המתווכת בין ההמון לעילית הרבנית.

10 שלום, שבתי צבי, עמ' 68-80.

11 שלום, זרמים, עמ' 327. ראו עוד אידל, קבלה, עמ' 409 הערה 15; הערה 4 לעיל.

12 אידל, עיון מחודש, עמ' 9-20; הני"ל, קבלה, עמ' 264-271. ראו עוד גריס, עיצוב, עמ' 562-563, 572-573.

כמשל המחייב את מציאת הנמשל והמובן הפנימי של משל זה, ואת מהלך ה'האצלה' ככזה שבא לפרש את דרכי הבריאה או דרכי ההנהגה והשלטון, ואת המקורות של היש או האידיאלים המנחים את ההווה כולה. אשר על כן ביקשו את התכלית ואת המגמה של ה'האצלה'¹³.

אחד ממיצגיה הבולטים של הסיעה ה'ראשונה' הוא הרב שלום שרעבי - הרש"ש (1720-1777). הרש"ש בנה קומה שנייה על 'קבלת האר"י', הוסיף, ופירט בהרחבה את מהלך ה'האצלה' של האר"י. מחידושים ותוספות אלו בנה את סדר הכוונות המיוחד שלו.¹⁴ הרש"ש עמד בראש ישיבת המקובלים 'בית אל', שהוקמה על ידי הרב גדליה חיון בשנת 1737, וזו הפכה לאחד ממרכזי הקבלה החשובים לאחר שהגיע אליה ועמד בראשה בשנת 1745. רבות מישיבות המקובלים האחרות שפעלו בירושלים בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים צמחו מתוכה.¹⁵

במאות השמונה עשרה והתשע עשרה הפכה דרכו של הרש"ש אט אט לדומיננטית בקרב מקובלי ירושלים הספרדיים, האשכנזיים וחכמי המזרח - רובם מחלב ובגדד. בערים אלה בעיקר צמחו מקובלים ברוחו של הרש"ש, שהשפיעו רבות כאשר עלו לירושלים. תורת הרש"ש קנתה אחיזה גם בקרב מקובלי תוניס ואלג'יר ואף בין מספר מקובלים אשכנזיים במזרח אירופה.

13 אביב"י, קבלת האר"י, עמ' 1052-1053. עם זאת יש לציין את הערת אלקיים (הנ"ל, אזמר בשבחין, עמ' 71) על כך שאביב"י מתמקד רק בהשתלשלות ה"יש" ובמשנתו התיאוסופית של האר"י, בעוד שדמותו, הנהגותיו, החוויות המיסטיות שחוה ושירי השבת שלו אינם עומדים במרכז הדיון שלו. ראו עוד ליבס, כיוונים, עמ' 162-163. הטענה היא שיש לחקור את כתבי האר"י במקביל לספרות הביוגרפית-הגיוגרפית שלו וכך יתבאר בצורה ברורה יותר כמה מכתביו הקשים של האר"י. כמו כן יש לציין קריאות אחרות של כתבי האר"י, אם זה על ידי קריאה הרואה את הטקסט כיוצר את הנרטיב הספרותי (ה"מניפולטיבי") וההיסטורי ולא כמשקף אותו (למשל מגיד, קבלת האר"י; הנ"ל, ממטפיזיקה למדרש), או בקריאה סוציולוגית-היסטורית השמה דגש על מרחב הצרכים, אורחות החיים והמתחים באזור שנוצרו הטקסטים הקבליים, במקום קריאה תיאולוגית השמה דגש על המרחב הרעיוני בלבד (למשל ויינשטיין, שברו את הכלים). ביקורת פוסט מודרנית נוספת על מחקר הקבלה הנוכחי ועל הקשר בין תופעת ה'ניו אייג' למחקר, ראו הוס, מיסטיפיקציה; הנ"ל, עידן חדש.

14 אביב"י, קבלת האר"י, עמ' 1064.

15 ראו בהרחבה: מאיר, רחובות, עמ' 19-73. חלק מהחידושים של הישיבה היו שטרי התקשרות והקמת חברות מקובלים שעסקו יחדיו בתיקון העולמות. שיטת ה"כוונות", התפילה על פי כוונות אלו והדפסת סידור הרש"ש (1916) הביאו לכך שהסידור ונוסח התפילה נעשו למשפיעים ביותר בקרב מקובלי הסיעה הראשונה. להרחבה ראו גילר, רש"ש, עמ' 85-93; גאון, יהודי המזרח, א', 138-143; הנ"ל, בית אל; שלום, קבלה, עמ' 82-83, 177-179; ביבליוגרפיה נוספת ראו מאיר, רחובות, עמ' 1, הערה 2. על שטרי התקשרות ועל הניסיון לשוות להם מראה של "קומונה" סוציאליסטית ראו גאון, בית אל, עמ' ריח. על הטעות בהקבלה זו ראו מקורות: מאיר, רחובות, עמ' 6, הערה 22.

בעקבות הרש"ש נוצרה קבוצה חדשה או אליטה חדשה של מקובלים שכוננו "המכוונים".¹⁶ אף שפרקטיקה מעין זו, "פרקטיקה מתבוננת-מדיטיטיבית" בלשונו של שלום,¹⁷ היא התמחות שמצריכה שנים רבות של תרגול.¹⁸ השפעת הרש"ש הייתה כה גדולה עד שרבים מהמקובלים מאקלים תרבותי זה ראו ברש"ש את גלגולו של האר"י, ואת דרכו כדרך האחרונה של הקבלה.¹⁹ במסגרת עבודה זו לא ניכנס לדיון בתורתו הסבוכה של הרש"ש שכבר עמדו עליה אחרים.²⁰

'קבלת האר"י' וראיית הרש"ש כמי שירד לעומק דעתו של האר"י, היא הבסיס שממנו צומח העולם הקבלי של הרב עובדיה הדאיה במחצית הראשונה של המאה העשרים. יש לגישה זו השלכות גם על תפיסת ההלכה שלו כפי שנראה בהמשך. בסוף תשובה לשאלה ששאל אותו הרב אברהם כהן מגרבה, על כך שלגר"א היו קושיות על שיטת רבנו תם בסידור הפרשיות בתפילין ולכן לא היה מניח תפילין של רבנו תם, ענה הרב הדאיה:

הנה לך [...] כפי שדיבר בקדשו הרב האר"י ז"ל ואחריו רבינו רש"ש זיע"א שחדר לעומק כוונת דברי האר"י ז"ל, וכל החולק עליו או שמשנה מדבריו הרי הוא כחולק על השכינה ורבינו הגר"א ז"ל [...] ומי יכול לעמוד בסודו, אנו אין לנו אלא דברי האר"י ותלמידו מהרח"ו [מורנו הרב חיים ויטאל], ואחריהם רבינו הרש"ש זיע"א שקיבלנו הוראותיהם בכל אשר יאמרו כי הוא זה כמשה בן עמרם

16 במובן של מדרגה גבוהה יותר ממקובל רגיל, ראו מאיר, רחובות, עמ' 23. וכך מביא מקובל בן זמננו (הלל, אהבת שלום, עמ' רמא-שי) ומדגיש (עמ' רפב) ש"דע אף על פי שנתבאר כאן גודל מעלת המכוונים ועוצם התיקון הנעשה על ידי התפילה וקיום המצוות בכוונות האר"י והרש"ש [...] הנה ודאי כל זה הוא רק בתנאי שהגיע האדם למדרגה זו, וראוי לו הגלימה".

17 שלום, מברלין לירושלים, עמ' 206. שלום (הנ"ל, דברים בגו, עמ' 44) אף הפריז וכינה את מקובלי שיטת הכוונות כ"קבוצה של מבצעי פרקטיקות של יוגה לפי נוסח יהודי בארץ ישראל".

18 שלום, קבלה, עמ' 178-179.

19 ראו גילר, רש"ש, עמ' 10-13; הנ"ל, בין פולין לירושלים, עמ' 237-238; מאיר, רחובות, עמ' 19-24. תפיסה זו גרמה לאסכולה האוחזת בה להתעלם או להתנגד לכתבי קבלה אחרים. ראו גילר, רש"ש, עמ' 98-104. ראו עוד מאיר, רחובות, עמ' 50-52. אמנם היו מקובלים בירושלים שניסו להתנגד לדרכו, כמו הרב שלמה מולכו (השני), ראו אביב"י, קבלת האר"י, עמ' 1064-1079. עוד על ניסיון ערעור ההגמוניה של הרב יהודה ליב אשלג והרב שלמה אלישיב ראו מאיר, נפתולי סוד, עמ' 602-605. עם זאת, שם מדובר על תקופה מאוחרת יותר, שאמנם שיטת הרש"ש היא הדומיננטית בקרב ישיבות המקובלים של אותה תקופה, אך בארץ ובירושלים כבר פעילים באותה העת מקובלים, אשכנזיים בעיקר, המגיעים מאסכולת הסיעה השנייה.

20 ראו אביב"י, קבלת האר"י, עמ' 1064-1066; גילר, בין פולין לירושלים, עמ' 235-241; הנ"ל, רש"ש, עמ' 84-19; מזומן, רש"ש; נברו, תיקון, עמ' 166-162 ועוד; על ניתוח של חלק מהכוונות בתפילה ראו קאלוש, תיאורגיה, עמ' 272 הערה 379; עמ' 275 הערה 383.

ואכן גם את המשא ומתן הקבלי שלו בחלקי השו"ת 'דעי"ה והשכל', סובב הרב הדאיה בעיקר סביב דברי האר"י, הרב חיים ויטאל והרש"ש, כפי שכותב על שער חלק א' של הנ"ל:

ספר דעי"ה והשכל הנוכחי שו"ת ע"ד [על דבר] הנסתר בדברי הרב הקדוש הרב האר"י הח"י ותלמידו מהרח"ו וממזרח שמי"ש [הרש"ש] עד מבואו השמי"ש זצוק"ל היע"א.

בפרק השני נתמקד בהשקפתו הלאומית והציונית של הרב הדאיה ובעיקרי שיטתו. כמקובל שנטה לציונות ולמדינה נבחן האם על פי גישתו הייתה תקופתו "תקופת גאולה", האם הכיל את תפיסתו בתוך המערך של פרשנות הרש"ש את קבלת האר"י או שמא הושפע מהשקפות קבליות אחרות ויצר מבנה חדש של "קבלה לאומית".²² נקביל את תפיסתו של הרב הדאיה למקובלים אחרים הבאים מאותו רקע תרבותי, ונשווה אותה למקובל "לאומי" אחר בעל דעות דומות, אך כזה הבא מהאסכולה הנגדית - הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) ובנו הרב צבי יהודה הכהן קוק (הרצי"ה).

ב. הרקע ההלכתי למשנתו של הרב הדאיה

לעולם ההלכה והפסיקה של חכמי המזרח בתקופה המודרנית, ישנם שני מאפיינים בולטים אם כי לא מקובלים בהכרח על כל חכמי עולם תרבותי זה או שהם בעלי מינון שונה. המאפיין הראשון הוא מה שנוהגים לכנות כ"רגישות פסיקתית", קרי פסיקה הנעשית תוך התחשבות בהתפתחות התרבותית והטכנולוגית, בניגוד לפסיקה האורתודוקסית האשכנזית שנטתה להסתגרות וניסתה להמשיך ולהתקיים במסגרת קדם מודרנית. עם זאת, כבר היו שהראו שהדברים מורכבים יותר.²³ בנושא זה נרחיב בתחילת הפרק השני.

21 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' מה. מחד מדגיש הרב הדאיה שכל החולק על הרש"ש - כחולק על השכינה, אך מיד מסייג זאת, שהרי הגר"א הוא אוטוריטה הלכתית וקבלית חשובה מדיי מכדי לבטל דבריו, לכן מוסיף ש"מי יכול לעמוד בסודו".

22 מונח זה מבטא "הדגשה יתרה של הלאום היהודי כאובייקט של עיון ופעילות מיסטיים, לצד העמדת מעמדה של ארץ ישראל במקום גבוה ביותר בסולם הערכים המיסטי". גארב, הרב הדאיה, עמ' 26. להרחבה על מושג זה ראו גארב, הכוח; הנ"ל, הרב קוק.

23 ישנם הבדלים בין ארצות, ותקופות שונות ובין חכמים שונים. זוהר, במספר מחקרים (מרוכזים ב- זוהר, הלכה והגות; הנ"ל, מסורת ותמורה) עומד על ההבדלים בין יהדות סוריה (ובפרט חלב שהייתה שמרנית יותר אך לא במובן האשכנזי-אורתודוקסי), מצרים ועירק (ובפרט בגדד). השו" : בראון, חכמי המזרח. ראו עוד: פיקאר, משנתו, עמ' 17-38; פכטר, הלכה, עמ' 3, ושם הערה 1, עוד מקורות על ההבדלים.

המאפיין הבולט השני, שבו עיקר עיסוקנו, הוא המחויבות של חכמים אלה לתורת הקבלה, בעיקר לספר ה'זוהר' ולקבלת האר"י, בתור גורם בעל משמעות הלכתית מובהקת ברמת הפסיקה ובעיקר, ברמת המנהג הרווח.²⁴

בדיון אודות שיטתו ההלכתית של הרב הדאיה טוען שילה פכטר, כי למרות ששני מאפיינים אלו הם מסממניה של יהדות המזרח, הרי שלמעשה הם מציגים שתי מערכות פסיקה מנוגדות ושקיומן המתקיים במקביל ייחודי ליהדות זו, בעיקר במרחב המזרח תיכוני והצפון אפריקני.²⁵ יסודה של המערכת הראשונה בהשקפה רציונלית ביחס לחכמה האלוהית, שאותה מכנה פכטר כגישה "הדרכתית-חינוכית". בגישה זו הדגש ניתן על האדם, ומטרת ההלכה לקדמו ולהביאו לידי שלמות במידות ובחכמה. הגישה פונה אל הפסיקה מתוך ההקשר האנושי ומשאירה לפוסק מרחב תמרון. לעומת גישה זו, יסודה של הגישה השנייה נעוץ בתפיסה מיסטית של התגלות, ושאותה מכנה פכטר בשם "מיסטית-קבלית". בגישה זו מושם הדגש על המטפיזיות של העולמות העליונים. המצוות שבעולם התחתון אינן אלא ביטוי חיכוני למנגנון רוחני-אורגני שאותו האדם "מפעיל" ויש לשמור מלהסב לו נזק. בגישה השנייה נופלות כביכול המחיצות בין שמים וארץ ואפשר לפסוק לפי ההבנה או רוח הקודש של המקובלים.²⁶

עיקר טענתו של פכטר היא, שאצל הרב הדאיה שאלת סמכותה של הקבלה בהלכה באה לידי ביטוי סופי. אין לו כל ספק בשאלת הקדימות בפסיקה בין מקור קבלי להלכתי. הנימוק לכך הוא שכפי שראינו לעיל, דרכם של המקובלים היא לחשוף אמת פנימית שמעבר לפשט הרגיל בהלכה. הרב הדאיה אינו מהסס לשלב מקורות קבליים בפסיקתו ואף פורש לעיתים קרובות את ההשקפה הקבלית העומדת בבסיסה. עם זאת, פסקים רבים שלו מבטאים גם את הלך הרוח המאפיין את

24 ראו בהרחבה חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה, עמ' 90-124; הנ"ל, הקבלה, עמ' 117-145 (על הסמכות ההלכתית של הזוהר), 180-204 (על האר"י כפוסק), 287-331 (על מנהג וקבלה). שם אפשר לראות בצורה ברורה שאצל נציגיה של יהדות המזרח הדבר בולט באופן מיוחד. ראו גם לאו, משנתו, עמ' 269-291 ומקורות נוספים שם. זוהר (הנ"ל, הלכה והגות, עמ' 369, הערה 12) טוען שמאפיין זה, שנוצר עקב מרכזיותו של הספר 'בן איש חי' הנחשב כנציג מובהק של מגמה זו, הוא דימוי לא מדויק לכלל יהדות המזרח אלא רק למקצתה. אך מהמקורות לעיל נראה באופן די משכנע, לדעתי, שאכן מדובר במאפיין דומיננטי ומרכזי ביהדות זו. אדרבה פוסקים מזרחיים שבאופן כמעט גורף לא נוקטים גישה זו, שמייצגה הבולט בדור האחרון היה הרב עובדיה יוסף, דווקא הם היוצאים מן הכלל.

25 באומרו מערכת פסיקה כוונתו ל"מנגנון המורכב מבסיס תאורטי-הגותי העוסק בתפיסת התורה והמצוות, ומפרקסס הלכתי הניצב על גביו ונובע ממנו" - פכטר, הלכה, עמ' 3. הבסיס המחקרי שעליו פכטר מסתמך ראו הנ"ל, הלכה, עמ' 6, הערה 11; עמ' 38, הערה 103.

26 כמובן שלתפיסה זאת ישנן יסודות החל מההגות היהודית בימי הביניים כמו בספר הכוזרי או בכתבי המהר"ל.

ההזדקקות לשתי מערכות אלו בפסיקה אינן חידוש של הרב הדאיה, אך המיוחד במשנתו הוא השימוש בשתייהן במקביל. השימוש החופף במערכות אלה נובע מכך שתפיסת הקיום האנושי בשיטתו, משמעותית לא פחות מהקיום המטפיזי, דבר שלכאורה מביא בהכרח להתנגשויות בין שתייהן. הפתרון שאותו מציע פכטר לשאלה כיצד מצליח הרב הדאיה לשלב בין שיטות בעלות השלכות מנוגדות הוא, חלוקה והפרדה בין שאלה שבעקרון היא תאורטית לבין שאלה המובאת לפניו הלכה למעשה, בעיקר בעת הישיבה על כס הדיינות.

אכן, גלוי לכל מי שמעיין בפסקי הרב הדאיה כי מבחינתו שיקולים קבליים הם שיקולים הלכתיים תקפים. הרב הדאיה גם תוקף בחריפות את אלו המפקפקים בגדלות המקובלים בעניין זה ובפרט ברש"ש עצמו.²⁷ עם זאת בכל פסיקה שלו שיש בה ממד פסיקתי של קבלה, טורח הרב הדאיה לתת גם נימוקים על דרך ה'פשט' והנגלה. נוהג זה נולד כנראה מתוך הצורך לבסס את דבריו גם מול הפוסקים שלא מקבלים עליהם שיקולים קבליים כשיקולים הלכתיים, או כשאינם עומדים מול שיקולים הלכתיים על דרך הנגלה.

נראה שבבואנו לנתח את שיטתו של הרב הדאיה, אין להפריד בין הרקע הקבלי לרקע ההלכתי שלו והדברים שזורים זה בזה. עם זאת, בפרק השלישי כאשר ניגש לנתח את יחסו של הרב הדאיה ל'אתגרי הזמן', נתייחס רק לנימוקים הקבליים וההגותיים שבפסיקותיו.

27 ראו למשל (הדאיה, דע"ה, ז', צז ע"א-צז ע"ב) לעניין 'ברכה מעין שבע' במקרה וחל בליל פסח בשבת. טעמה ה'נגלה' של תפילה זו, הנאמרת בכל ליל שבת, הוא משום שבתי הכנסת בתקופת חז"ל היו מחוץ לעיר, והיה חשש שאלו המאריכים בתפילתם יפגעו על ידי המזיקים. לכן האריכו את התפילה באמצעות תוספת זו. בחג הפסח, שלפי המסורת הוא זמן המשומר מהמזיקים, יש חשש של ברכה לבטלה, ולכן בשל הכלל האומר "ספק ברכות להקל" אין אומרים אותה. אף על פי כן הרש"ש הנהיג לאומרה בישיבת בית אל. הרב הדאיה כותב שם (כנראה במענה לרב עובדיה יוסף שיצא נגד מנהג זה, ראו שו"ת יביע אומר, ב', אורח חיים, סימן כה): "וביותר חס ליבי בקרבי ויתר ממקומו וכל עצמותי תחזימו רעד בראותי לאיזה מן האחרונים, דהטיחו דברים כלפיו [רש"ש] ח"ו, ולא חתו ולא זעו מפחדו ומהדר גאונו [...] לפגוע באיש מלאך האלקיים [...] ולא עוד אלא שכתבו דיש חשש לבטלה [...] מי האיש אשר ירהיב עז בנפשו, לחלוק על דבריו בפרט לומר שמברך ברכה לבטלה [...] וראו שדברי הרש"ש חיים וקיימים וטעמו ונימוקו עמו, ומהם אין לזוז, וחלילה מלהרהר עליהם כאילו לא חדרו לאמיתן של דברים". הוא ממשיך בתיאור של "עונש" שקרה לאחד המקובלים שהעז להטיח ביקורת באחד מראשי ישיבת בית אל - הרב ששון בכ"ר משה (1883-1903), ועל כך שהרב ששון התגלה אליו בחלום בהקשר זה. נדון בכך בהמשך.

פרק ראשון:

קווים לדמותו של הרב הדאיה ותיאור כתביו

א. רקע כללי

הרב עובדיה הדאיה נולד לאביו הרב המקובל שלום הדאיה ולאמו שרה לבית לבטון בחנוכה שנת ה'תר"ן (דצמבר 1889) בחלב שבסוריה, ונפטר בירושלים בכ' שבט ה'תשכ"ט (8.2.1969).¹ יתר אחיו הם הרב יצחק,² משה והרב עזרא,³ ואחיותיו - רינה ומזל.⁴ רינה נישאה לרב משה מזרחי שניהן כראש אב בית הדין בחלב ונפטרה בבחרותה.⁵ מזל נישאה לרב יעקב קצין שהיה דמות פעילה בישיבת 'בית אלי' ושניהן כרב ראשי לקהילת יוצאי סוריה בברוקלין שבניו יורק.⁶

לקראת סוף שנת 1898 (סוף תרנ"ח או תחילת תרנ"ט), אחרי מספר ניסיונות עלייה קודמים של אביו, עלתה המשפחה לארץ ישראל והתיישבה בירושלים בשכונת הבוכרים.⁷ מאוחר יותר עברה המשפחה לשכונת 'אוהל משה' (כיום חלק משכונת נחלאות).

1 לפי הערך שנכתב אודותיו באנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובנויו (תדהר, חלוצים, עמ' 911), ובענייני רואות (וונדר, ביוגרפיה), נולד בכ"ז טבת. אך אצל גאון, יהודי המזרח, ב', עמ' 218, נכתב שנולד בכ"ז כסלו. בהקדמה לשו"ת ישכיל עבדי (מהדורה שנייה), נכתב שנולד בר"ח טבת, וכן גורס גם הראל (הני"ל, היצירה, עמ' 118). בהוצאה המחודשת של עבד המלך (ירושלים תשס"ט) מצוין שנולד בחנוכה. בשל הגרסאות השונות העדפתי לכתוב באופן כללי שנולד בחנוכה. יש לציין שבפנקס הבריתות של ארם צובא (דין, פנקס) בשנת תר"ן לא מוזכר שמו של הרב עובדיה, אולי משום שאביו מל אותו או מוהל אחר. גם אחיו שנולדו בחלב אינם נזכרים כנראה גם כן מהטעמים הני"ל.

2 שימש כרב בשכונת נחלאות. בנו הוא הרב משה הדאיה, רבה של העיר אילת.

3 תר"ע-תש"ס. שימש גם הוא כרב בנחלאות וכרב אזור בית שמש והרטוב והיה חבר בוועדה לבירור הלכתי של השבת במדינת ישראל. לאחר מכן כיהן כאב בית הדין של חיפה. מחבר שו"ת נחלת עזרא ג' חלקים. ראו הראל, היצירה, עמ' 120; הראל, ספרי אר"ץ, עמ' 92-94.

4 בהספד לאביו (שלום וצדק, ל"ה ע"ב) מובא שאמו של הרב הדאיה ילדה חמישה עשר ילדים שמהם שרדו רק שישה. מספר מאמרים הגיוגרפיים על דמותו מופיעים בסוף ההוצאה החדשה של שלום עבדו.

5 הראל, היצירה, עמ' 109. בנם, הרב שלום יצחק מזרחי, היה חבר בית הדין הרבני הגדול. לאחר מות אמו גדל בבית סבו הרב שלום הדאיה. ראו הראל, היצירה, עמ' 123.

6 אף הוא חבר בית הדין של העדה הספרדית בירושלים. ראו גאון, יהודי המזרח, ב', עמ' 630; הראל, היצירה, עמ' 116-117; מאיר, רחובות, עמ' 36-39.

7 בכמה מקומות מופיע שעלה לארץ בשנת תרנ"ט (גאון, יהודי המזרח, ב', עמ' 219, מצוין-אלול תרנ"ט וכנראה בעקבותיו הראל, היצירה, עמ' 97; עמ' 99; מאיר, רחובות, עמ' 26, אך הם מציינים רק תרנ"ט). במקומות אחרים מופיע תרנ"ה (רוזנטל, הרב הדאיה, עמ' 3 וכנראה בעקבותיו- זוהר, מדינת, עמ' 328). הרב הדאיה עצמו, בהספד שנשא על אביו (ראו להלן הע' 47), מעיד שאביו ומשפחתו עלו לארץ בשנת תרנ"ח. נראה שעלו בין ניסן תרנ"ח לכסלו תרנ"ט (אולי סמוך לחודש אלול וגאון, לעיל, שיבש וכתב תרנ"ט) במאמר ששלח הרב שלום הדאיה לירחון התורני המאסף, שנה שלישית, מצוין התאריך ר"ח ניסן תרנ"ח וארם צובה מצוינת שם כעירו. הרב שלום הדאיה עלה יחד עם חותנו הרב יצחק לבטון לארץ ישראל, וכך בשאלה ששלח הרב לבטון לרב יעקב שאול אלישר (עולת אי"ש, ירושלים, תרנ"ט, נ"ז ע"ב-נ"ט ע"ב). מצוין התאריך כ"ה כסלו ה'תרנ"ט ושם עירו- ירושלים. בפתח השאלה מודה הרב לבטון לקב"ה על שזיכה אותו להגיע לירושלים. את ההקשר הרחב לעליה כחלק ממגמת הגירה כללית של תושבי סוריה יהודים ולא יהודים כאחד ראו זוהר, קהילות; הראל, קהילות.

בשנת 1907 נשא לאישה את צלחה (שולמית) בת הרב עזרא שרים המכונה "שובבי", לעתיד ממנהלי ישיבת 'פורת יוסף', ונולדו להם ארבעה ילדים. שרה (שנישאה למדפיס הידוע יהודה עמרם איתאח שגם הדפיס הרבה מספריו), מזל טוב, הרב שלום מרדכי חיים ואסתר מלכה.

במלחמת העולם הראשונה נמלט עם אחיו הגדול הרב יצחק לחלב כדי להתחמק מחובת הגיוס לצבא הטורקי, שהה שם כארבע שנים לפחות, ואף חלה שם בטיפוס.⁸ מדרשותיו משתמע שהיה בחלב בין שנת תרע"ה (1915) (דרוש י"ח) לל"ג בעומר תרע"ט (18.5.1919) לכל הפחות (דרוש י"ט).⁹ בכרך הראשון של 'ישכיל עבדי' מביא הרב הדאיה שאלה שנשאל בקשר לזה:

נשאלתי לתור ולדעת, במעשה שהיה כך היה, שבאחת עשרה לחי' אב הנחמות שי' התרע"ד הוכרז מלחמה גדולה [...] רבים מעמי הארץ הוכרחו לעזוב את הארץ [...] לתור להם מנוחה באשר ימצאו בארצות התבל [...] איך להתנהג בדין יוט"ב ש"ג [יום טוב שני של גלויות].¹⁰

בתשובתו מזכיר הרב הדאיה את הגלות שעשה בחלב ואף מעביר ביקורת סמויה על אחיו שנשאר שם מספר שנים נוספות:

ומכ"ש שאין מי שידע בזה עד מתי תמשך המלחמה העולמית הזאת [...] דודאי הוא שכ"א [שכל אחד] אומר לעצמו נואש ועושה לו דירת קבע בחו"ל [...] גם שתמיד דעתו לחזור כאשר בעינינו ראינו (כי גם עלינו עבר כוס הגלות בזה לתפ"ץ [לא תקום פעמים צרה]) ובאזנינו שמענו, כי רבים מתושבי א"י שהלכו לחו"ל [...] נתיישבו בחו"ל ויסחרוהו (ועד היום הזה בכלל לא חזרו לא"י).¹¹

בערוב ימיו זכה להכרה ממלכתית כאשר קיבל בשנת 1959 את פרס הרב קוק לספרות רבנית מקורית על חלקו החמישי של שו"ת 'ישכיל עבדי'. בשנת 1968 הוענק לו פרס ישראל לספרות

8 הראל היצירה, עמ' 118. בהקדמה של בנו למהדורת צילום של ש"ה לבית אבות (הדאיה), ש"ה לבית אבות, עמ' 9) מובא שעזב כבר בשנת תרע"ד וכן מוסיף שהרב חזקיה שבתיה שהיה ראש הרבנים בחלב מינהו למזכירו האישי.

9 הדאיה, ויקח, א. עם סיום המלחמה חזר הרב הדאיה לירושלים, בניגוד לאחיו הרב יצחק שנשאר שם עד שנת 1933, ראו בהע' 8.

10 הדאיה, ישכיל, א, כח ע"ב.

11 שם, כט ע"א.

ב. שנות ילדותו ומקומות לימודיו

בית המדרש ותלמוד תורה 'דורש ציון':¹³ בקטנותו למד הרב הדאיה כאחיו בבית המדרש ותלמוד תורה 'דורש ציון', שהוקם בשנת 1866 על ידי חברת 'דורשי שלום בירושלים' בהשתדלותו של הגביר הרב יוסף בלומנטל.¹⁴ בית המדרש שכן במזרח הרובע היהודי סמוך למושב של העדה הספרדית. בראש המוסד עמד הרב יצחק אופלטקה מפראג, מתלמידי החת"ם סופר שקשר נפשו בעדה הספרדית בירושלים ואף נשא לאישה אחת מבנות המשפחות הספרדיות הנכבדות.¹⁵ בית ספר זה, נקרא במתכוון בשם 'בית מדרש' כדי להימנע מהתנגדות היישוב הישן האשכנזי.¹⁶ מקום זה שילב לימודי קודש בדרך המסורתית עם לימודי השכלה כללית בסיסית כולל לימודי ערבית ("שפת הארץ").¹⁷

מטרות בית המדרש היו שילוב ילדי האשכנזים והספרדים, ושיפור מצב החינוך ביישוב הישן כאמצעי להעלות את מעמדם החברתי ומצבם החומרי של תושביו. כחלק ממטרת השילוב הועמד בראשו הרב אופלטקה כמנהל המוסד. בין משגיחי המוסד נמנו הרב יונה לייב מנדלסון והרב משה באומגרטן האשכנזים מכולל הונגרין, והרב דוד בן שמעון, ה'צוף דב"ש', ראש עדת המערביים (יוצאי צפון אפריקה). אחד מהמלמדים הידועים של המקום היה המקובל הרב יצחק אלפיי, מיושבי ישיבת המקובלים 'בית אלי'.¹⁸ אולם בפועל, שימש בית המדרש והתלמוד תורה שבצדו את העדה הספרדית בלבד. מרכזיותו של בית ספר זה בעדה הספרדית הייתה כה גדולה עד שנאמר

12 ידיעה בעיתון מעריב מתאריך 10 לאוקטובר 1966, שם מצוין שהאות יינתן בחנוכה. כמו כן קרוי על שמו רחוב בשכונת נחלאות בירושלים.

13 על בית מדרש זה ראו עוד בהרחבה אלקלעי, בשליחות; הנ"ל, דורש ציון.

14 ראו אלקלעי, דורש ציון, עמ' 337 הע' 3; גרייבסקי, זיכרון, חוברת ט', עמ' 10-11.

15 בן אריה, ירושלים, עמ' 388-389. על הרב יצחק אופלטקה ראו אלקלעי, דורש ציון, עמ' 337 הע' 4; יהושע, ילדות, עמ' 108 בהערה; פרס, מאה שנים, עמ' 238 הע' 13; גרייבסקי, זיכרון, חוברת יא, עמ' 1-5.

16 עניין זה הצליח באופן חלקי בלבד. לתיאורים על ניסיונות המלחמה בדורש ציון, כולל הצבת ארון קבורה, המסמל נידוי בפתח בית הרב אופלטקה, וכתב חרם שלא הוזכר בו שמו המפורש של בית המדרש ראו אלקלעי, דורש ציון; לונץ, נתיבות, עמ' 209-210; פרס, מאה שנים, עמ' 238-240.

17 בתחילה היו אמורים ללמוד גם טורקית ("שפת הממשלה"), אך לבסוף נסוגו מכך בלחץ הקנאים.

18 שם לימד הרב גם את השפה הערבית. יהושע, ילדות, עמ' 111. ראו עוד הראל, היצירה, עמ' 114-115. בספרות ההגיוגרפית נחשב הרב אלפיי לאחד מרבותיו של הרב הדאיה, אם כי ב-הדאיה, דע"ה, ג, סו ע"א (ט' ניסן תש"ז) פנה אליו הרב הדאיה בתור "ידידי הרה"ג המקובל" ונעדר ממנו לשון כבוד בתור רבו. מקובל נוסף הנמנה עם רבותיו של הרב הדאיה, לפי הספרות ההגיוגרפית, היה הרב יצחק שרים, ראו הראל, היצירה, עמ' 104.

עליו ש"כמעט שלא היה רב ספרדי שלא קיבל את חינוכו - אה לה אישקולה די פראג".¹⁹

תמהיל מיוחד זה של תלמוד תורה התקבל בקלות יתר בעדה הספרדית שלא חוותה על בשרה את השפעות ההשכלה והמודרנה על החברה היהודית באירופה. בעדה הספרדית ראו כאידיאל את המושג 'דרך ארץ' - קרי פרנסה עם לימוד תורה, בניגוד לתפיסה האשכנזית שראתה את ארץ ישראל כמקום ללימוד תורה בלבד. יש להניח שתפיסה זו נתנה את אותותיה גם בעובדיה הצעיר.

ישיבות 'חסד אברהם' ו'תפארת ירושלים': כשסיים את לימודיו בתלמוד תורה המשיך הרב הדאיה ללמוד בשתי ישיבות מרכזיות בעדה הספרדית בירושלים - 'תפארת ירושלים' ו'חסד אברהם'.

ישיבת 'תפארת ירושלים' הייתה בראשיתה תלמוד תורה שהיה מהמוסדות הקדומים ביותר של העדה הספרדית בירושלים.²⁰ בשנת 1843 לערך, עם התפתחות היישוב היהודי מחוץ לחומות, הוקמה הישיבה כדי לאפשר לתלמידים המתקדמים מקום ללימודי המשך, ואכן כמעט כל רבני ירושלים בני העדה הספרדית עברו באותה תקופה דרך ישיבה זו.²¹

בצורתו המודרנית נוסד התלמוד תורה בשנת 1874 והישיבה בשנת 1890. המוסד נתמך אמנם מקופת העדה הספרדית, אך רוב המימון הגיע מיהדות התפוצות, בעיקר מכלכותה שבהודו וגם מונטיפיורי ורוטשילד תרמו לה. בין מנהלי הישיבה הראשונים, בשנת 1899, היה הרב בן ציון קאוקינה, עורך "המאסף" ולימים אב בית הדין של הקהילה הספרדית, ולקראת סוף מלחמת העולם הראשונה ניהל אותה הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל. בתקופת הרב קאוקינה חלו שינויים בתכנית הלימודים, לימודי עברית נוספו ומעט לימודים כלליים לצד לימודי הקודש. לקראת סוף המלחמה אומץ המוסד בידי חברת 'כל ישראל חברים'. מאז עברו טלטלות רבות על הישיבה, עד שלבסוף, בסוף שנת 1919, נכנסה תחת כנפי המסגרת הכללית של החינוך בפיקוח הממונים על בתי הספר החרדיים במוסדות הציוניים. למרות צעד זה הלכה הישיבה ודעכה ולבסוף נסגרה, כשרק התלמוד תורה שפעל לצידה הוסיף להתקיים.²²

19 יהושע, ילדות, עמ' 109. בית הספר נקרא כך משום שמנהלו היה הרב יצחק אופלטקה מפראג.

20 אפרתי, העדה הספרדית, עמ' 21; בן אריה, ירושלים, עמ' 414 הע' 30.

21 גאון, חכמי ירושלים, עמ' 54-55, ראו שם בעמ' 58-60 פירוט של המלמדים והתלמידים בשנת תרנ"ב, בין התלמידים היה גם 'הראשון לציון' לעתיד - הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל.

22 בן אריה, ירושלים, עמ' 414; שרעבי, היישוב הספרדי, עמ' 75-76. הטלטלה הגדולה ביותר הייתה כמובן מלחמת העולם הראשונה. לתיאור השתלשלות העניינים ראו גאון, חכמי ירושלים, עמ' 60-62.

ישיבת 'חסד לאברהם' הייתה שונה במהותה מ'תפארת ירושלים'.²³ בעוד שעניינה של הראשונה היה יצירת מסגרת המשך לתלמודי תורה, 'חסד לאברהם' שימשה מרכז לחכמים ידועים, כגון 'הראשון לציון', ראשי בית הדין, דיינים ומקצת מרבני העדה, שהיו באים ללמוד בהן תמורת תשלום מקרן הישיבה.²⁴ ישיבות אלה, שהיו בהן גם מספר בחורים משתלמים, נוסדו ביוזמת נדבנים ספרדים מחוץ לארץ כדי לתמוך בתלמידי חכמים בארץ ישראל. התורם שהקדיש מהונו להחזקת ישיבה כזו, היה בוחר בעצמו את החכמים שיסתופפו בין כתלי ישיבתו ובדרך כלל הייתה זכות הלימוד בישיבה מועברת מאב לבן.²⁵ העובדה שכבר בגיל צעיר למד הרב הדאיה בישיבה כזו, מלמדת שעוד בבחרותו הוחזק כ'עילוי' והיחס כלפיו היה כאל מי שנועד להיות גדול בתורה.²⁶

בנוסף, שכר לו אביו גם מלמד פרטי, הרב המקובל שלום בוחבוט, שיחד עם אביו של הרב הדאיה, הפך לרבו המובהק.²⁷

ג. תפקידים שונים

ישיבות 'פורת יוסף' ו'עוז והדר': ישיבת 'פורת יוסף' בעיר העתיקה הוקמה לבקשת הרב יוסף חיים מבגדד ('בן איש חי') על ידי הנדיב יוסף אברהם שלום מכלכותה שבהודו, שהיה מתומכיו. אבן הפינה נורתה בשנת 1914 אך בפועל הוקמה הישיבה רק בשנת 1923, על ידי בנו של שלום - משה, בקרבת בית החולים 'משגב לדך', סמוך לחומות ומול הר הבית.²⁸

הישיבה הלכה ותפסה את מקומה של ישיבת 'תפארת ירושלים' שכאמור עברה טלטלות רבות עד שנסגרה ונותרה כמסגרת של תלמוד תורה בלבד. במקביל נוצר בה חיבור בין שני סוגי הישיבות

23 שמה המלא של הישיבה היה 'חסד לאברהם ובנין שלמה', ראו גאון, יהודי המזרח, א', עמ' 77. בראשה עמד, בין היתר, הרב יעקב שאול אלישר. שם, עמ' 132.

24 על ההבדל בין שני סוגי ישיבות אלה, שרווחו בעיקר בחברה הספרדית, ראו אטקס, פתח דבר; זוהר, חכמי הישיבה.

25 אפרתי, העדה הספרדית, עמ' 22.

26 אפשר לטעון שהרב הדאיה למד בישיבה זו בזכות אביו, אך העובדה שדווקא הוא למד שם ולא אחיו, דוגמת הרב עזרא שהיה אף הוא תלמיד חכם בעל שיעור קומה, מלמדת שאין הדבר כך או לא רק בשל כך (ראו הע' 3 לעיל. בהקדמה של בנו של הרב עזרא לחלק א' של שו"ת נחלת עזרא מובא שאחרי ביה"ס 'דורש ציון' למד אביו מעט ב'סמינר מזרחי' ואחר כך ב'פורת יוסף').

27 ראו אודותיו בקצרה גאון, יהודי המזרח, עמ' 140. אצל תדהר (הני"ל, חלוצים, עמ' 911) מופיע הרב שלמה בוחבוט, שהיה רב ומקובל מפורסם, אך לא נראו כן משום שנפטר בשנת 1901 (ראו גאון, יהודי המזרח, ב', עמ' 140-141) כשהיה הרב עובדיה רק בן 11.

28 הסקירה להלן על הישיבה מתבססת על ליאון, פורת יוסף, עמ' 19-22, הוא עצמו מתבסס בין היתר על שני דו"חות שהוגשו לשלטונות המנדט הבריטי בשנים 1935-36 - גנזך המדינה, חטיבה 8, מ1033, תיק 1307/59 - פורת יוסף.

שתוארו לעיל, המתבטא גם בשמה 'מדרש פורת יוסף'. לישיבה היו ארבעה 'אגפים':

א) ישיבת החכמים - 'פורת יוסף', שם למדו תלמידי חכמים קבועים, הן גמרא וחיידושים, והן הלכה, והתמקצעו בשאלות ותשובות. הלומדים היו רבנים שהוסמכו לרבנות ורבנים שסיימו את לימודיהם בישיבת התלמידים.

ב) ישיבת המקובלים - 'עוז והדר' שבה למדו והתפללו עשרה תלמידי חכמים ספרדים מבוגרים (ב-1936), וביניהם הרב הדאיה, שגם שימש כשליח ציבור (להלן בהמשך).

ג) ישיבת תלמידים - 'בית המדרש חיי אברהם' שנועדה לתלמידים שנבחרו בקפידה רבה. עם תלמידים אלה נמנו גם בני משפחות המורים והלומדים המבוגרים בישיבה והרב הדאיה עצמו לימד בישיבה זו. בשנת 1935 מנתה הישיבה שבעים תלמידים, מגיל שש עד עשרים, כאשר חלקם קיבלו קצבה חודשית.²⁹

ד) 'בית הכשרה לרבנות ומקצועות קודש' שבו למדו עשרה תלמידי חכמים (ב-1935). אלה נועדו לשמש כבעלי תפקידים כגון רבנים, מורי הוראה, דיינים, שוחטים וכד' שקיבלו אף הם קצבה חודשית. ליד הישיבה הוקמו בתי מגורים, לשימוש שבעה עשר מתלמידי החכמים שנבחרו לשמש כמורים וששכרם שולם מתקציב הישיבה. גם הרב הדאיה עצמו התגורר בבתי המגורים האלה.³⁰

'פורת יוסף' משכה אליה את האליטה הרבנית הספרדית של ירושלים, כולל רבנים ומורי הלכה ידועים, אולם אלה לא עברו אליה בהכרח ממניעים אידאולוגיים או דתיים, אלא בעיקר בשל צורך כלכלי.³¹ כמו כן הוקמה בה ספרייה גדולה ועשירה שהכילה אוסף גדול של כתבי יד, רובו משל חכמי הישיבה.

הישיבה התבססה על חיבור של שני מוסדות - בית המדרש 'אוהל מועד' החלבי ובית המדרש 'שושנים לדוד' הבבלי. חיבור זה, היה המשך של קשר היסטורי בין שתי התפוצות שהחל במאה השמונה עשרה.³² היסוד הבבלי-חלבי בלט מאוד בישיבה אם מבחינת סגל המורים ואם מבחינת כיתות הלימוד, שנטו לרכז את הבבלים והחלבים בכיתה אחת ואת יתר העדות בכיתה אחרת.

²⁹ הישיבה קלטה בעיקר את בוגרי תלמודי התורה הספרדיים האחרים בירושלים כמו 'דורש ציון', 'תפארת ירושלים' ועוד. ראו ש, פורת יוסף, עמ' ח.

³⁰ ראו הדאיה, ויקח, ד, עמ' פו.

³¹ מילס, פורת יוסף, עמ' 24-25; מאיר, רחובות, עמ' 39, ושם הע' 83.

³² על חיבור זה ראו הראל, בין תככים למהפכה, עמ' 29-38.

שני תהליכים מרכזיים עברו על הישיבה. התהליך הראשון - נסיגה מהדפוס של תלמוד תורה 'דורש ציון' וישיבת 'תפארת ירושלים', כלומר שילוב לימודי קודש וחול (בתחילה נעשה ניסיון שלא צלח לשלב לימודי קודש וחול). כמו כן, נוצר בה דפוס של תלמיד חכם הדומה לזה הקיים בעולם הישיבות הליטאי ובו אברך בן תורה הממשיך ללמוד בישיבה גם לאחר הכשרתו.³³ עם זאת בתחילת קיומה של הישיבה הדבר טרם בא לידי ביטוי מובהק. התהליך השני - יצירת קשר חזק עם הפזורה הספרדית בעולם, בעיקר זה החדש, דבר שהתבטא בתמיכה כספית משמעותית ובמגמה של שליחת רבנים לכהן שם כרבני קהילות.³⁴

הקמת הישיבה על רקע צמיחת התנועה הציונית יצרה שתי גישות ביחס אליה. חלק מן המורים והתלמידים, ובהם ראש הישיבה הרב עזרא עטייה והרב יהודה צדקה שהיו ממנהליה, גילו הסתייגות ממנה.³⁵ מנגד צידדו חלקם בתנועה הציונית מתוך תפיסה קבלית-משיחית, כגון הרב הדאיה עצמו והרב עמרם אבורביע אשר שימשו כמורים בישיבה (ביחיי אברהם), וכן הרב עוזיאל שהיה ציוני מובהק ושימש כנשיא הישיבה בשנות הארבעים.³⁶ ניסים ליאון מציין שדו"ח שהגישה הישיבה לשלטון המנדט נוסח בידי מחבריו בלשון ה"קרובה לרטוריקה הציונית הגאולתית" כהגדרתו.³⁷

בישיבת 'עוז והדר', שבה הרב הדאיה היה חבר, התפללו על פי כוונות הרש"ש. הוא עצמו שימש בה כשליח ציבור שנים רבות (עד שנת 1939).³⁸ באותה תקופה עמדו בראש הישיבה הרב סלימאן אליהו מבגדד (1879-1941) ולאחריו הרב אפרים כהן זילכה (1885-1957), אף הוא מבגדד.

תפקידים רבניים וציבוריים:

בית הדין של העדה הספרדית: מאמצע המאה התשע עשרה, חדלה העדה הספרדית בירושלים להיות הומוגנית כבעבר. ריבוי העולים מארצות מוצא שונות גרם לכך שחלק מהעדות פתחו

33 ליאון מכנה זאת, גם ביחס לציונות, כ"פרוטו-חרדיות". ליאון, פורת יוסף, עמ' 23.

34 דוגמת גיסו של הרב הדאיה, הרב יעקב קצין, שנשלח לכהן כרב קהילת יוצאי סוריה בניו יורק.

35 הזיהוי של ראשי ומנהלי הישיבה עם גישה מסתייגת מהציונות, יכולה להסביר מדוע גברה במשך הזמן הגישה הזו בישיבה, ולא נותרו בה גורמים המזוהים עם הציונות, לפחות לא בצורה מובהקת. ראו עוד ליאון, פורת יוסף.

36 על עמדותיו הציוניות של הרב אבורביע ויחסו למדינת ישראל ראו זוהר, מדינת, עמ' 335-339.

37 "עיר קדשינו ירושלים שמה מאז ומקדם אבן פנה לכל אחינו בני ישראל [...] מי שלא יכול לעלות בעצמו לציון נידב מהונו ומאונו לכך, וכה נוסד הישוב בארץ, ההולך ומגביר חיילים לשמחתנו בזמן הזה". ליאון, פורת יוסף, עמ' 26, ציטוט מהדו"ח של תרצ"ה עמ' 3 (הע' 28 לעיל).

38 אודות הישיבה ראו מאיר, רחובות, עמ' 39-40. וכן בהע' 89.

לעצמם מוסדות משלהם. למרות הדברים, עקב תהליכים היסטוריים שונים שאינם מענייננו, הייתה לה הנהגה מרכזית אחת שהייתה מחולקת בין 'הוועד הרוחני' ו'הוועד הגשמי' שכונה גם 'ועד העדה הספרדית'. ועד זה פעל תחת הנהגתו של הראשון לציון 'החכם באשי'.³⁹

המוסד השיפוטי של העדה באותה תקופה היה בית הדין, שהיו בו שלושה או ארבעה הרכבים וכל אחד מהם פעל מספר חודשים בשנה.⁴⁰ בתי הדין הספרדיים שימשו כבוררים וכפוסקים בדיני תורה ובעניינים אזרחיים כאחד, כאשר מגוון הנושאים שבהם טיפלו שיקף את ההיקף הרחב של סמכויותיהם ומעורבותם הרבה בחיי היישוב. פסקי בית הדין הספרדי היו בעלי תוקף ולדיינים הייתה יכולת לאוכפם למשל בדרך זו- בית הדין הטיל עונשי קנס, מלקות ואף מאסר והשלטונות הכירו בפסקי הדין ופעלו לביצועם.⁴¹ בתי הדין היו אחת הזרועות המשמעותיות בעדה, שנתן אפרתי כינה אותה "אריסטוקרטיה של חכמים". מבנה העדה העניק יתרון גדול לשכבה חברתית זו, שהייתה הדומיננטית בקרב הציבור. יתרון זה בא לידי ביטוי בעיקר בהורשה של תפקידים, בין היתר בבתי הדין.⁴²

בשנת 1925 התמנה הרב הדאיה לחבר בבית הדין של העדה הספרדית בירושלים. בשנות השלושים עמד בראש ההרכב הרב יוסף מרדכי הלוי (שלימים לאחר פטירתו, החליף אותו הרב הדאיה במועצת הרבנות הראשית), וכדיין נוסף בהרכב כיהן הרב יהודה שאקי. במקביל כיהן אביו של הרב הדאיה כחבר באחד ההרכבים האחרים.⁴³ בתקופה זו בית הדין של העדה כבר לא נהנה מאותה היוקרה ומהכוח שהיו לו בעת השלטון העות'מאני, מאחר שהמנדט הבריטי נישל את העדה הספרדית מתפקידי ההנהגה. רבה של העדה, 'החכם באשי', לא שימש עוד ממונה על הקהילה היהודית בארץ ישראל. עם הקמת הרבנות הראשית ב-1921 נוסף עליו הראי"ה קוק כרב ראשי מבני העדה האשכנזית ושניהם יחד נשאו במשרה זו. במקביל התרוקנה הנהגת העדה מתפקידיה הפוליטיים והתחזקה ההתארגנות הציונית של בני העדה.⁴⁴ אמנם משקלה של הרבנות הראשית והמועצה שלה החלישו את בית הדין של העדה הספרדית אך לא ביטלו אותו לגמרי,

39 ראו שרעבי, היישוב הספרדי, עמ' 55-64. שם מפורטים תפקידי כל אחד מהוועדים.

40 אפרתי, העדה הספרדית, עמ' 14; שרעבי, היישוב הספרדי, עמ' 64. טענתם היא שבתחילה אמנם היו ארבעה בתי דין אך במרוצת הזמן הצטמצמו לשלושה. ראו הע' 43 להלן בעניין מס' ההרכבים.

41 שרעבי, היישוב הספרדי, עמ' 65.

42 אפרתי, העדה הספרדית, עמ' 14.

43 ראו ידיעה ב'דואר היום' מ-6 במאי 1936, עמ' 6. שם נזכר שיש ארבעה בתי דין לעדה הספרדית. לימים נתמנה הרב שלום הדאיה לאב בית דין באחד ההרכבים.

44 מורג-טלמון, העדה הספרדית, עמ' 6. ראו עוד חיים, יחוד, עמ' 65-69.

עניין שאף גרם לאיבוד הכנסה כספית מצד הרבנות הראשית.⁴⁵

רבנות בפתח תקוה: בשבת פרשת 'בהעלותך', י"ט סיון תרצ"ז (29.5.1937), התארח הרב הדאיה בפתח תקוה ונשא דרשה בבית הכנסת הגדול של העדה הספרדית בנושא האחדות. הסיבה להזמנתו הייתה רצונם של בני העדות הספרדיות בפתח תקוה להתארגן ולהתאחד כקהילה אחת. הרב הדאיה בירך אותם שיזכו לראש אחד שיכול להנהיג אותם בדרכי ה' והתורה.⁴⁶ ברכתו אכן התקיימה כאשר בשנת תרצ"ט התמנה הרב הדאיה לדיין בבית הדין הספרדי בעיר וכיהן בפועל כרב העדה הספרדית במקום.⁴⁷ הרב הדאיה המשיך בתפקיד זה עד שנבחר לבית הדין הרבני הגדול בירושלים בתשי"א (1951) אך הוסיף להתגורר בפתח תקוה גם לאחר מכן, עד לסוף שנת תשי"ב, והיה חוזר מירושלים לביתו שבפתח תקוה.⁴⁸

מועצת הרבנות ובית הדין הרבני הגדול (לערעורים):

בט"ז בשבט תש"ה (30.1.1945) נערכו בחירות לרבנות הראשית - לרבנים הראשיים ולמועצת הרבנות הראשית השלישית.⁴⁹ בקרב העדה הספרדית נבחר שוב לכהונת 'הראשון לציון' הרב עוזיאל (שכיהן בתפקיד זה החל מתרצ"ט והיה המועמד היחיד). על שלושת המקומות האחרים במועצה השמורים לספרדים ולבני עדות המזרח התמודדו שלושה עשר מועמדים, ביניהם הרב הדאיה שהגיע למקום הרביעי. עם פטירתו של אחד הרבנים במועצה הרב יוסף מרדכי הלוי, בט"ו אלול תש"ז (31.8.1947), נבחר הרב הדאיה לממלא מקומו, אך עקב בעיות הביטחון והמצור על

45 הרבנים הספרדיים שהיו חברים במועצת הרבנות הראשית בתחילתה, כיהנו גם כדיינים בבית הדין הספרדי ואף קיבלו משכורת מוועד העדה הספרדית. ראו חיים, יחוד, עמ' 69. עוד על המאבקים בין הספרדים לבין עצמם, בינם לבין האשכנזים ובינם לבין המוסדות הציוניים בזמן אספת הנבחרים הראשונה ראו שם, עמ' 57-76.

46 הדאיה, ויקח, ב, ז' ע"א.

47 כהונתו כרב העיר לא הייתה רשמית. ב'הד המזרח' מ-29 לספטמבר 1943, עמ' 22-23, נכתב שעם ארגון העדה במקום יפעלו העסקנים לתקן את הדבר. עם זאת, נהג לרשום על מכתביו "רב ראשי בפתח תקוה", (כמו למשל בהספד לאביו ב'הד המזרח' מ-29 לדצמבר 1944, עמ' 10). מחליפו בתפקיד היה עמיתו בישיבת 'פורת יוסף' הרב עמרם אבורביע (הע' 36). על שמו של הרב הדאיה קרוי רחוב בשכונת 'הדר גנים' בפתח תקוה.

48 בתאריך א' אייר תשי"א, במענה לשאלה מאת הרב מרדכי ש. הלוי מת"א, כתב הרב הדאיה "בחוזרי אתמול מירושלים הביתה מצאתי את מכתבו היקר" (הדאיה, ישכיל, ה, עמ' יט). במספר שאלות בחלק זה מציין הרב את פתח תקוה כעירו, גם לאחר שנתמנה לבית הדין הרבני הגדול, התאריך המאוחר ביותר שבו מציין הרב הדאיה את פתח תקוה כעירו מופיע ב- עמ' פ, י"א תמוז תשי"ב; בתשובה של הרב עוזיאל לרב הדאיה (עמ' סג) מיום י"ג ניסן תשי"א פונה אליו כ"חבר בית הדין העליון בישראל, פתח תקוה".

49 המוסדות הספרדיים כמעט שהחרימו גם את הבחירות הללו בגלל שהחרימו את הבחירות לאספת הנבחרים הרביעית, ראו חיים, ייחוד, עמ' 122-125.

ירושלים נדחתה כניסתו לתפקיד בחודשים אחדים.⁵⁰ בשנת 1956 נבחר שוב למועצת הרבנות הראשית הרביעית, שבה כיהן עד כ"ח אדר ב' תשכ"ה (1.4.1965).⁵¹

בשנת 1951 נבחר לשמש כדיין בבית דין הרבני הגדול (בית הדין לערעורים) וכיהן בו עד שיצא לגמלאות בשנת 1965. בשנת 1964 התמודד הרב הדאיה על משרת 'הראשון לציון' מול הרב יצחק ניסים, אך זכה לשלושים וארבע קולות בלבד מול שמונים וששה קולות לרב ניסים.⁵² בהמשך נתייחס לכמה מפסיקותיו בעת שישב על כס הדיינות בבית הדין הגדול.

ד. ישיבת 'בית אל'

אביו של הרב הדאיה, הרב שלום, למד בישיבה זו מאז שעלה לארץ ולימים הפך לאחד ממנהליה וגבאיה. בסוף ימיו, החל משנת 1927 כיהן כראש ישיבת המקובלים 'בית אל'. בתקופה זו סבלה הישיבה מדלדול במספר התלמידים בעקבות רעש האדמה שפקד אותה ולרב שלום הדאיה היה תפקיד חשוב בשיקומה.⁵³ הוא המשיך ועמד בראשה עד למותו בשנת 1945. גם בנו הרב עובדיה למד בישיבת 'בית אל' ואף הוא היה פעיל בענייני הישיבה בעת שאביו עמד בראשה.⁵⁴

בשנת 1958, הקים הרב הדאיה על גג ביתו שבמערב ירושלים, ישיבת מקובלים בשם 'בית אל' ולצידה בנה ישיבה ללימוד תורת הנגלה בשם "שלום עבדו" על שם אביו.⁵⁵ הספרות ההגיוגרפית על דמותו, וכך גם חלק מהחוקרים, מתייחסת לישיבה זו כהמשך ישיר של הישיבה בעיר העתיקה ואשר בנו של הרב עובדיה- הרב שלום מרדכי חיים, עמד בראשה אחרי מותו.⁵⁶ אולם חוקרים אחרים מתעלמים מהישיבה שבמערב ירושלים, ואינם רואים בה כישיבה הממשיכה את ישיבת

50 חיים, ייחוד, עמ' 125-126. הרב הדאיה מציין זאת בהדאיה, ויקח, ד, עמ' קל.

51 הרב הדאיה פרסם את מכתב הפרישה שלו ששלח שר הדתות זרח ורהפטיג ב-הדאיה, דע"ה, ז, קב ע"ב.

52 אבן חן, הרבנות, עמ' 31-32.

53 ראו גאון, יהודי המזרח, א', עמ' 142-143; גאון, חכמי ירושלים, עמ' 14.

54 מאיר, רחובות, עמ' 27 והע' 35. האם עם מות אביו התמנה הרב הדאיה לראש הישיבה עד לנפילתה של העיר העתיקה בתש"ח? בסקירה של חלק מהספרות ההגיוגרפית על דמותו, בויקיפדיה וכן במחקר (ראו גילר, רש"ש, עמ' 86) מצוין הרב הדאיה כראש הישיבה בין השנים תש"ה-תש"ח. בהספד על הרב עוזיאל (הדאיה, ויקח, ד, עמ' קל) מזכיר הרב הדאיה שבשנת תש"ז הציע לו הרב עוזיאל לחזור לירושלים ואף לקבוע את דירתו בעיר העתיקה כדי להחזיר עטרה ליושנה בישיבת 'בית אל', אך הדבר לא יצא לפועל בשל המלחמה. כך גם במכתב המיועד לתורמים פוטנציאליים לישיבה החדשה, שבו פורס הרב הדאיה בקצרה את קורות ישיבת 'בית אל' אך אינו מציין שהוא ראש הישיבה ומזכיר רק את יוזמתו להקימה מחדש אחרי חורבנה במלחמה. ראו בית אל החדשה, מכתב (דפוס).

55 הראל, היצירה, עמ' 118.

56 לדוגמה מאיר, רחובות, עמ' 27; מזומן, רש"ש, עמ' 10.

'בית אל' שבמזרח העיר. הם מייחסים את שיקום ישיבת 'בית אל' המקורית והמשך פעילותה רק עם חידושה בשנת תשל"ה בעיר העתיקה על ידי הרב מאיר יהודה גץ, שהיה תלמידו של הרב הדאיה בסוף ימיו.⁵⁷ כך או כך, עם שחרור העיר ב-1967 נראו שיש יסוד להאמין כי פעל להחזיר את הישיבה ממערב העיר למקומה המקורי בעיר העתיקה.⁵⁸

ה. קשריו עם העולם הרבני

הרב הדאיה היה מקובל ופוסק מפורסם ומרכזי וכונה בסוף ימיו בידי אחדים מתומכיו "זקן המקובלים" או "גדול המקובלים".⁵⁹ רבנים ידועים ומרכזיים בהלכה ובקבלה, ממזרח וממערב, בעלי השקפות ציונות וחרדיות כאחד, עמדו אתו בקשרים. ניתן לראות זאת בהסכמות שניתנו לו על חלק א' של שו"ת 'ישכיל עבדי', שבו לבד מההסכמה של אביו, ישנן הסכמות של הרבנים הראשיים הראי"ה קוק והרב יעקב מאיר ומנגד הסכמתו של הרב חיים יוסף זוננפלד - גאב"ד העדה החרדית. דמויות רבניות מרכזיות אחרות שנתנו הסכמה לספרו, היו הרבנים אליהו קלאצקין ואיסר זלמן מלצר.

בחלק השלישי של 'ישכיל עבדי' הדפיס הרב הדאיה מכתבי ברכה רבים שקיבל מכל קצוות הקשת הרבנית על החלקים הקודמים של שו"ת זה: רבני מזרח אירופה כגון הרב חיים עוזר גרודזנסקי והרב ברוך דב לייבוביץ מהבולטים ברבני ליטא, רבניים חסידיים כמו הרב אברהם שמואל זילברשטיין מחבר "קרן שמואל", האדמו"ר מסאמבור ועוד. כך גם מרבנים בולטים ביהדות הספרדית כגון הרב רפאל אלנקאווה רבה הראשי של מרוקו, הרב יאודה חיים מסלתון אב בית הדין במצרים ועוד. כן קיבל הסכמות על כרך זה מהרבנים הראשיים הרב יעקב מאיר והרב יצחק הרצוג ומכתבי ברכה מהרב עוזיאל והרב בן ציון קואקינה. מנגד קיבל הסכמה מהרב יוסף צבי דושינסקי גאב"ד העדה החרדית ומכתב ברכה מהרב ראובן בנגיס ראב"ד העדה החרדית.⁶⁰

57 לדוגמה גילר, רש"ש, עמ' 86; הראל, היצירה, עמ' 118.

58 בהספד שנכתב עליו ב'הפרדס', אדר-ניסן תשכ"ט, עמ' 50-51, נטען שבסוף ימיו תכנן להחזיר את הישיבה לעיר העתיקה.

59 כך התייחסה לדמותו העיתונות הדתית באותה תקופה (אחרי מותו) - למשל בירחון למשפחה 'פנים אל פנים', 508 (שבט תשכ"ט), עמ' 5; 'הצפה', כ"א שבט תשכ"ט, עמ' 2; כ"ג אדר, עמ' 4; לעיל הע' 58. כך מזכירים גם לאו (הני"ל, משנתו, עמ' 294) וזוהר (הני"ל, מדינת, עמ' 328). כמו כן, שמעתי מספר פעמים מכמה מתלמידיו של הרצי"ה קוק, שפעם התייחסו למקובל אחד כ"גדול המקובלים" והרצי"ה תיקן ואמר שהרב הדאיה הוא גדול המקובלים משום שהיה גדול גם בהלכה וגם בקבלה.

60 הרב דושינסקי אף שהתנגד לציונות לא החזיק בדעות קיצוניות ואף שיתף פעולה עם הרבנות הראשית בעניינים מסוימים, ראו ארנוולד, מעורבות, עמ' 262-263. ההבדל בין גאב"ד וראב"ד העדה חרדית, הוא

בניגוד לרבים אחרים, רוב חילופי המכתבים שלו נושאים תוכן הלכתי או קבלי מובהק, בעיקר שאלות ותשובות ומעט דרשות. כמעט שאין בנמצא התכתבויות משפחתיות או מענייני דיומא.⁶¹

להלן נסקור כמה מהאישים שאיתם עמד הרב הדאיה בקשר הדוק ונמיין אותם לפי מיקום גיאוגרפי, שיוך עדתי והתקופות השונות.⁶² ראשית, נראה שיש לחלק את קשרי המכתבים של הרב הדאיה לשתי תקופות מרכזיות - לפני קום המדינה (עד 'ישכיל עבדי' ו'דע"ה והשכל' חלק ד') ולאחריה. אחת הסיבות המרכזיות לחילוק זה היא חיסול התפוצה היהודית הקלאסית, שאירעה הן בשל הן בגלל העלייה ארצה והן עקב יצירת תפוצה יהודית חדשה ב'עולם החדש'. נמעני התכתובת של הרב הדאיה הם בהתאם לשתי התקופות האלה.⁶³ בסקירתנו נציין רק אישים שעמם היו חילופי מכתבים משמעותיים ולא מספר תשובות בודדות.⁶⁴

לפני קום המדינה

חכמי תורה ספרדיים ובני עדות המזרח

כפי שראינו במבוא, האקלים התרבותי של הרב הדאיה קשור בקשר הדוק למרכזיותה של 'קבלת הרש"ש' כפרשנות המוסמכת הראשונה במעלה של 'קבלת האר"י'. כך גם לשיטת הפסיקה על פי הקבלה, אם על ידי שיקולים קבליים כשיקולים הלכתיים (ולעיתים אף פסיקה על פיהם בניגוד לשיקולים ההלכתיים הרגילים), ואם בחשיבותם של מנהגים המבוססים על הקבלה. לכן אין פלא שבתקופה הראשונה, זו שלפני קום המדינה, מרבית קשרי המכתבים של הרב הדאיה נעשו עם אישים מאקלים תרבותי זה.

יש לציין את מיעוט קשרי המכתבים של הרב הדאיה דווקא עם העולם התרבותי הישיר שלו קרי

שהגאב"ד הוא מנהיגה הרוחני של העדה והראב"ד הוא ראש ההרכבים של בתי הדין בפועל.
61 יש לסייג ולומר כי לא עברתי על כל החומר המצוי בארכיונים שונים, כמו ארכיון הרבנות הראשית או מה שמצוי בידי המשפחה. מדברים שנדפסו ומהמעט שמצוי בארכיון הספרייה הלאומית, כמעט שלא נתקלתי בחומר מעין זה. אם בכל זאת נמצא חומר שכזה היה הדבר רק בדרך אגב תוך כדי התשובה.

62 על חשיבות ספרות השו"ת כמקור היסטורי ראו סולובייצ'יק, שו"ת.
63 יש הבדל ניכר בין 'ישכיל עבדי לדע"ה והשכל'. במרבית התשובות ב'ישכיל עבדי', המכותב מצוין, בעוד שבדע"ה והשכל, למעט שני החלקים האחרונים, רובן ללא ציון הנמען. בדע"ה והשכל יש גם פירושים או הדפסות של כתבי יד קבליים בנוסף לתשובות בקבלה. נקודה נוספת: ב'ישכיל עבדי' חלקים ה'ו' רובן המוחלט של התשובות בחלקים אבן העזר וחושן משפט הם פסקי דין שניתנו בבית דין הרבני הגדול, בעת שהרב הדאיה כיהן שם.

64 נרשמו רק מי שהיו לו למעלה משלושה חילופי מכתבים וסדר כתיבת האנשים הוא לפי כמות המכתבים. אישים מפורסמים שקשרי המכתבים שלהם עם הרב הדאיה היו מועטים יותר - ציינתי בפנים.

שאלות מסוריה רבתי וכן מבגדד. עם זאת יש לזכור שחכמים רבים מארצות אלה חיו ופעלו בירושלים, כך שיש מקום להניח שהרב הדאיה היה בקשרים עימם גם אם לא בכתב. קיימים מספר מכתבים שהוחלפו עם הרב אליהו עזרא טראב, שהיה אב"ד בדמשק ואחר כך רב שכונת התקווה בתל אביב אם כי למעלה ממחצית התכתובת עמו נעשתה אחרי קום המדינה ולאחר עלייתו ארצה. דמות שנייה שאיתה היה בקשר מכתבים היא הרב שבתאי בוחבוט רב הקהילה היהודית בביירות, שמרבית חילופי המכתבים אתו נעשתה בשנות השלושים. דמויות נוספות מאקלים זה הן הרב אליעזר מנצור סהתון מטבריה, הרב רפאל מנשה ענתיבי מצפת שכהן מאוחר יותר כאב"ד הקהילה הספרדית בחיפה, והרב יאודה חיים מסלתון, אב"ד בקהיר (ששימש גם כסמכות העליונה ליהודי דמשק ולקהילות הסוריות המפוזרות בעולם).⁶⁵ קיימים מספר חילופי מכתבים גם עם הקהילה בסינגפור, בעיקר עם הרב עזרא מאיר חזן שהיה שם רב וישליח ציבורי. מקורה של קהילה זו הוא ביהדות בגדד.⁶⁶

הקהילה המשמעותית ביותר שעמה היה הרב הדאיה בקשר, הייתה יהדות תוניס, בעיקר זו שבאי ג'רבה. קיימות קרוב למאה ועשרים תשובות בהלכה מיהדות תוניס, למעלה ממחציתן מג'רבה. יותר מעשר תשובות בענייני קבלה (מתוך שש עשרה בפרק זמן זה) ושמצוינים בה נמענים, היו מג'רבה. עובדה זו מובנת בהתחשב בעובדה שיהדות תוניס וכן אלג'יר, בניגוד ליהדות מרוקו למשל, היו מאותו אקלים תרבותי שאליו השתייך הרב הדאיה.⁶⁷

הדמות המרכזית בג'רבה שאיתה עמד הרב הדאיה בקשר, הייתה הרב רחמים חי חיותה הכהן (1901-1959), מהרבנים והמקובלים המרכזיים באי, ציוני נלהב ולימים רב המושב ברכיה בנגב המערבי.⁶⁸ קרוב לשלושים תשובות בנושאי הלכה, ששני שלישים מתוכן ניתנו בעודו בג'רבה, ועוד שמונה תשובות בענייני קבלה נתקבלו מתלמיד חכם זה. דמויות נוספות מתוניס שרוב חילופי המכתבים עמן נעשו לפני קום המדינה הן: הרב יוסף סוסו הכהן, סגן הרב הראשי של תוניס, שהיה ציוני נלהב, הרב אברהם הכהן, והרב מרדכי סגרון לימים רב המושב זמרת במערב הנגב שערך ירחון תורני של יהדות תוניס בשם "קרן דוד" ובו כתב הרב הדאיה.

65 הראל, היצירה, עמ' 111.

66 הרב חזן היה 'שליח ציבור' בבית הכנסת 'חסד אלי'. ראו אלוף, סינגפור, עמ' 22. על הקהילה היהודית, ראו שם עוד עמ' 17-23.

67 ראו חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה, עמ' 20 ובפירוט רב יותר עמ' 69-77 ו-83-87.

68 חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה, עמ' 86. אודות הרב חיותה ראו גולדשלג, אזכרה, עמ' 427. אחרי מותו בתשי"ט, המשיכו במועצה הדתית בברכיה לשלוח לרב הדאיה שאלות בהלכה.

תלמידי חכמים ספרדיים אחרים שעימם היה הרב הדאיה בקשר בתקופה זו הם: הרב יעקב חי זריהן הרב הראשי הספרדי של טבריה והרב רפאל דוד סבאן רב ודיין בקושטא, לימים הרב הראשי ליהדות תורכיה. שתי תכתובות היו לרב הדאיה גם עם הרב אברהם חיים נאה (הגרא"ח נאה) והוא אף כתב הסכמה לספרו 'שיעור מקווה' שבו תמך בדעתו בעניין ה'שיעורים' ההלכתיים. כמו כן התכתב עם אישים בניו יורק, צידון, בומביי וקורפו-יוון.

חכמי תורה אשכנזיים

כפי שנוכחנו לראות הרב הדאיה קיבל הסכמות ומכתבי ברכה לספריו גם מחכמי האשכנזים בירושלים ובאירופה. עם זאת מן התקופה שלפני קום המדינה אין לרב הדאיה חלופת מכתבים ענפה עם רבנים אשכנזיים. למרות הדברים, היו מעט מאלה שהרב הדאיה ניהל עימם קשרי מכתבים, ומהם ראויים לציון: הרב פנחס עפשטיין ראב"ד העדה החרדית (התכתבות מוקדמת שלו אתו פרסם הרב הדאיה כבר ב'בן יאיר', להלן), הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים, הרב דוד יונגרייז, לימים ראב"ד העדה החרדית, הרב אברהם אביש אייזן מירושלים שהרב הדאיה פנה אליו במילות ידידות רבות (וכן בתשובות לבנו שלום), הרב יוסף הכהן שוורץ, רב ופוסק בטרנסילבניה והרב אברהם ליב זילברמן רב העיר צפת והמושבות. כמו כן נשלחו אליו שאלות בודדות מחכמים בוורשה, פרנקפורט, הונגריה ורומניה. שתי חלופות מכתבים היו לו גם עם הרב איסר זלמן מלצר ראש ישיבת 'עץ חיים', הרב יצחק יעקב וייס, מחבר שו"ת 'מנחת יצחק' אז עדיין רב ודיין בטרנסילבניה, ולימים ראב"ד וגאב"ד העדה החרדית. תכתובת מועטה הייתה לרב הדאיה גם עם הרב יעקב ישראל קנייבסקי, ה'סטייפלר', ממנהיגי היהדות החרדית בבני ברק.

לאחר קום המדינה

חכמי תורה ספרדיים ובני עדות המזרח

כאמור, לאחר קום המדינה ושינוי של המרכזיים המסורתיים של יהדות זו, השתנתה תמונת קשרי המכתבים של הרב הדאיה וכמות התכתובת עם חכמי תוניס, דרך משל, יורדת. עם זאת, הרב הדאיה המשיך לעמוד בקשר עם רבים מחכמי תוניס שהוזכרו, לאחר שאלה עלו לארץ דוגמת הרב חיותה, הרב יוסף סוסו והרב אברהם הכהן, וכן החכם הדמשקאי הרב עזרא טראב (בהמשך התכתב גם עם בנו, הרב יעקב, שהחליפו ברבנות של שכונת התקווה בתל אביב).

בתקופה זו עלה קרנו של הרב הדאיה בקרב ציבור הרבנים, בשל מינויו לתפקידים בכירים ברבנות. רבים מחכמי הספרדים שעלו לארץ, כולל רבנים מאקלים הלכתי וקבלי שונה כיהודי

מרוקו, ובעלי בתים שלחו אליו שאלות. ביניהם: המקובל הרב שמעון חיררי (תלמידו של הרב יוסף סוסו הכהן) מכפר שלום בתל אביב, הרב מכלוף יונה רב מושב פורת בגוש תל מונד, הרב בן ציון כהן רב במגדל-אשקלון, הרב מאיר יונה לימים רבה של מגדל העמק, והרב צגייד עשור מבאר שבע.⁶⁹ כך גם הרבנים רפאל ביטון רבה של מגדיאל, שמעון ברוך אוחיון רב בית הכנסת 'שיבת ציון' ביפו, משה מימון רב עדת הספרדים בעפולה, אברהם חפוטא ר"מ בישיבת הרמב"ם בתל אביב (לימים יעמוד בראשה), ואחיינו, חבר בית הדין הגדול הרב שלום יצחק מזרחי.⁷⁰ הרב הדאיה התכתב גם עם בחורי ישיבה ספרדים, שלמדו הן בישיבות ספרדיות והן באשכנזיות.

הרב הדאיה עמד בקשר מכתבים גם עם הרב עובדיה יוסף שהיה תלמידו בישיבת פורת יוסף. השניים התפלמסו במספר נושאים בצורה ישירה ועקיפה, וקרה שהרב הדאיה אף נפגע מהתייחסותו של הרב יוסף לדבריו.⁷¹

שינוי נוסף, שאירע עם קום המדינה ושהייתה לו משמעות בעיקר בקשריו עם חכמי האשכנזים, הוא עלייה בקשרי המכתבים שלו עם הפזורה הספרדית ב'עולם החדש'. דוגמאות לכך הן המענה לשאלות הרב יצחק שחיבר, רב הקהילה הספרדית בבואנוס איירס, הרב דוד שארבני רב הקהילה הספרדית בבוגוטה-קולומביה⁷² וכן מענה לשאלות נוספות מארגנטינה, ברזיל, מקסיקו, בומבי ואף מפריז, לונדון וטהרן.

חכמי תורה אשכנזיים

לאחר קום המדינה, נוצר שינוי בולט ביחס לרב הדאיה בין חכמי האשכנזים, ורבים מתוכם כולל בחורי ישיבות בארץ ובחו"ל, שלחו אליו שאלות בהלכה ובקבלה.

בין הרבנים שאתם עמד הרב הדאיה בקשר הדוק ביותר (קרוב לעשרים שאלות בהלכה ואחת

69 מקובל מגירבה שכתב והוציא לאור כמה ספרים בקבלה. ראו חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה, עמ' 119, 147, 150.

70 יש לציין שמיעט להתכתב עם בני משפחתו (חוץ מאביו). חמש תכתובות היו לו עם גיסו הרב משה מזרחי ואחת עם אחיו הרב עזרא הדאיה.

71 "תשובתי הנ"ל העתיק אותה בספרו... ודחה אותה בדברי לגלוג לעג וקלס... בכל זאת משנה ראשונה לא זזה ממקומה (וכמובן דאין זה אלא מרמות רוחא דאית ביה, שלא כדרך כל המחברים שנוחים זה לזה בהלכה מתהלכים ישרים, בדברי חן ותחנונים...)" - הדאיה, ישכיל, ז', עמ' רכ"ז. עוד על פולמוס זה בהלכה ראו פיקאר, משנתו, עמ' 251-271; ובקבלה לאו, משנתו, עמ' 294-295. ראו עוד במבוא הע' 27 לעיל. ולהלן בפרק שלישי הערות 5, 41.

72 שני האחרונים היו מתלמידי ישיבת 'פורת יוסף' ששלחו לשמש כראשי קהילות בחו"ל כחלק ממגמות הישיבה (ראו סביב הע' 34 לעיל; ליאון, פורת יוסף, עמ' 29).

עשרה שאלות בקבלה) היה הרב שריה דבליצקי מבני ברק (נולד 1926). רב, פוסק, מקובל, מדקדק, וסופר תורני פורה שכתב בין השאר ביאורים לכתבי הרש"ש. אישיות רבת פנים זו הייתה מקורבת הן לרבנים חרדים דוגמת החזון אי"ש והן לרבנים ציונים דוגמת הרב יעקב משה חרל"פ. בנוסף לרב הדאיה, התכתב הרב דבליצקי בענייני קבלה עם עוד מקובלים ספרדיים דוגמת הרב מדרכי שרעבי והרב מרדכי עטייה.

דמויות נוספות שאיתן עמד בקשר בארץ היו: הרב שמואל מאיר הולנדר ראב"ד בעיר צ'רנוביץ (היום באוקראינה) ורב בית הכנסת 'קהל חסידים' בשכונת נווה צדק-תל אביב, שהרב הדאיה נתן הסכמה לספרו "שו"ת ש"ם הכהן". כן התכתב גם עם הרבנים יהודה זרחיה סג"ל רב שכונת קריית שלום בתל אביב, אליעזר ליפמן לבי"א, ישראל מנחם גולדרינגר מבני ברק, משה שמשון וסרמן רב שכונת נווה שאנן בתל אביב שהרב הדאיה נתן הסכמה לספרו שו"ת "שאלת משה", שמואל הירשמן תלמיד חכם חשוב בירושלים, אז תלמיד ישיבת קאמיניץ, ומרדכי ש. הלוי מתל אביב.⁷³ גם עם תלמידי חכמים ממקומות שונים בארץ עמד הרב בקשרים (למשל עם הרבנים יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי ויוסף שלום אלישיב). בענייני קבלה התכתב מספר פעמים עם הרב משה שטרנבוך ראש כולל בראש העין, לימים ראב"ד העדה החרדית.

הקשרים המעניינים ביותר שהיו לרב הדאיה עם חכמי האשכנזים, היו דווקא עם רבנים מחו"ל בעיקר מארה"ב. אחד מהמכותבים שאיתם היה בקשר הדוק (למעלה מעשרים תשובות בהלכה), היה הרב אפרים גרינבלט רב ושוחט בממפיס-טנסי ואחר כך בניו יורק. דמות אחרת הייתה הרב חנניה יו"ט ליפא דייטש, רב בקליבלנד ואחר כך בברוקלין, שנחשב "מגדולי בוני המקוואות בארה"ב".⁷⁴ קשר נוסף ומפתיע היה לו עם בית המדרש ההלכתי וועד הרבנים של האדמו"ר מצ'שינוב כולל האדמו"ר עצמו - הרב שלום יחזקאל שרגא רובין הברשטאם בבורו-פארק שבניו יורק. כמו כן עמד בקשר עם תלמידי חכמים בארה"ב, ארגנטינה ולונדון ועם הרב והסופר השנוי במחלוקת משה חיים אפרים בלוך.⁷⁵

קשריו עם הראי"ה קוק ואישים מהציונות הדתית

כפי שנראה בהמשך, להגותו הקבלית של הרב הדאיה בקשר ללאומיות ולציונות, ישנם קווים

73 יתכן שהכוונה היא למרדכי הלוי (לזנובסקי), חניך 'תחכמוני' והריאלי מיסודו של 'המזרחי', מהבולאים העברים הראשונים בארץ. ערך והוציא לאור את האלבום הבולאי העברי הראשון בארץ-ישראל, ראו תדהר, חלוצים, עמ' 4544.

74 <http://www.chabad.org.il/Magazines/Article.asp?CategoryID459&ArticleID911> נצפה ב-26/6/15.

75 ראו שלום, מכתבים.

מקבילים לתפיסתו של הראי"ה קוק. עם זאת אין אנו מוצאים קשרי מכתבים בהיקף נרחב עם אנשי 'חוג' זה⁷⁶ אף שידוע לנו על קשר ומפגשים של הרב הדאיה עם הראי"ה והרצי"ה.⁷⁷ בנושא זה נרחיב להלן בפרק ב'. עם הראי"ה עצמו התכתב הרב הדאיה פעמיים (מלבד הסכמת הראי"ה לספרו) בענייני הקרבת קורבנות בזמן הזה, ופנה אליו בתארי כבוד שכמעט אינם מצויים במכתבים שלו לאישים אחרים. גם עם הרצי"ה התכתב פעמיים, בקשר לפסיקת הראי"ה לקיום מציצה בברית מילה בשפופרת זכוכית במקום בפה. רבנים אחרים מ'חוג' זה ושעמם עמד בקשר הם הרבנים: יעקב משה חרל"פ, קלמן אליעזר פרנקל מחבר 'שמועות הראי"ה' וניסן מאיר פייבל זקש נכדו של הרב חרל"פ ורב שכונת שערי חסד ורחביה (עם הרבנים פרנקל ופייבל התכתב רק פעם אחת לפני קום המדינה, ועם הרב חרל"פ פעם אחת לאחר הקמתה). וכן עם הרב כתריאל טכורש רב שכונת שפירא בתל אביב, אתו עמד בקשר רחב יותר.⁷⁸

לרב הדאיה היו קשרים ענפים גם עם דמויות מוכרות אחרות בציונות הדתית שקשורות ל'מזרחי' או שהיו מזוהות עם הציונות הדתית, וכן בעלי תפקידים שונים במשרד הדתות וברבנות הראשית פנו אליו בשאלות הלכתיות. למשל - שר הדתות זרח ורהפטיג, מנכ"ל משרד הדתות שלמה זלמן כהנא, המפקח על העירובין והמקוואות במשרד הדתות הרב יעקב מאיר זכאי (לפנים מנהל לשכת עליה ועבודה של המזרחי בפתח תקוה), ותשובה אחת ניתנה למנהל המועצה הדתית בירושלים אהרון יצחק זלקסקי. כמו כן התכתב עם הרב חיים יעקב גולדוויכט, אז תלמיד ביעץ חיים שלימים הקים את 'אם ישיבות ההסדר' - ישיבת 'כרם ביבנה' ועמד בראשה. שאלות נשלחו אליו גם מהרב יהודה שביב אז תלמיד בישיבה זו, ממנהל כפר הנוער הדתי 'כפר אליהו' ליד גדרה ומהרב נתן צבי פרידמן רב שיכון ה' בבני ברק וחבר המזכירות של 'חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי'.

הרב הדאיה התכתב רבות, בעיקר בעניינים הקשורים לפסקי דין של בית הדין הרבני הגדול, עם

76 במילה 'חוג' כוונתי לאנשים הקשורים באופן ישיר לראי"ה קוק ולבית מדרשו, ולא לפולמוס האם יש 'חוג הראי"ה' כחוג רעיוני מגובש ובעל משנה קוהרנטית שבהתאם לכך יש לראות את פרשנותם לכתביו בצורה אותנטית או לא. סיכום של מחלוקת זו ראו מאיר, אורות וכלים; מוניץ, חוג, עמ' 5-8; שטמלר, הרצי"ה, עמ' 26-33.

77 כך הוא מביא בדרשה ביום השנה לראי"ה קוק בישיבת מרכז הרב מה' אלול תשכ"ג (הדאיה, ויקח, ה, עמ' יג) "בכל פעם שהייתי בא אצלו, לאיזה ענין בשאלה של הלכה או פס"ד וכדומה".

78 נמנה בין מייסדי 'חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי' ואף עמד בראשו. היה מ"חסידי" הראי"ה בפולין שהקימו את חסידות 'בית אברהם', ושרבים ממנה הפכו לימים לקובעי דמותו הציבורית-דתית של 'הפועל המזרחי'. ראו גוטל, חסידי אברהם, ושם בעמ' 601 על הרב טכורש; נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 541-564.

הרבנים הראשיים לישראל - הרב יצחק הרצוג והרב עוזיאל.⁷⁹

תיאור כתבי הרב הדאיה

הרב הדאיה היה תלמיד חכם פורה, אשר משך ידו במגוון מקצועות תורניים כמשא ומתן ופסיקה הלכתיים וקבליים, דרושים, חידושים על השי"ס, 'משנה תורה' לרמב"ם ומאמרים בנושאי השעה הן במחשבה והן בהלכה.⁸⁰

(יודובר שלום, 1924; 'שמחת כהן', 1926)

לראשונה פרסם הרב הדאיה שו"ת משלו, בספרו של אביו 'ודבר שלום', שיצא לאור בירושלים בשנת תרפ"ד והוסיף הערות והרחבות על דברי אביו. שנתיים לאחר מכן, הוציא הרב שלום לאור את ספרו של ראש ישיבת 'בית אל', הרב מסעוד אלחדאד – 'שמחת כהן', שאותו הגיה הרב הדאיה והוסיף הערות ובירורים משלו בנושאים הלכתיים וקבליים.⁸¹ בסוף חלקו השני של הספר הוסיף שו"ת בהלכה, שחלקו נדפס בשנית בסדרת ספריו 'ישכיל עבדי'.

(יבן יאיר, 1925; 'החיים והשלום', 1926; 'דבר שאול', 1928)

בשנת תרפ"ה הדפיס הרב הדאיה לאור את ספר 'בן יאיר' מאת אבי זקנו, הרב חיים מרדכי לבטון שכהן כרבה הראשי של חלב.⁸² בסוף הספר הוסיף דרושים שונים שלהם קרא 'ויקח עבדיהו-חלק ראשון'. הדרשה המוקדמת ביותר שמובאת בספר זה נכתבה בשנת תרס"ח (דרוש כ'). מובא בו גם משא ומתן הלכתי עם אחד מחכמי האשכנזיים המרכזיים באותה תקופה - הרב פנחס עפשטיין. מנהגו של הרב הדאיה להדפיס חלק מכתביו בספרים של אחרים שהוציא או שהגיה, נמשך גם בספר 'דבר שאול' (ירושלים תרפ"ח) לרב שאול דוד סתהון. בספר זה הדפיס כמה עניינים הלכתיים משל עצמו הכוללים משא ומתן הלכתי עם הרב שבתי בוחבוט רבה של ביירות, שאתו התכתב פעמים רבות. כך הדפיס גם את חידושיו על 'הלכות יסודי התורה' לרמב"ם (מתוך קונטרס

79 אחרי מותו של הרב עוזיאל בתשי"ג (1953), ניהל הרב הדאיה במשך מספר שנים את ישיבת 'שערי ציון', שהקים הרב עוזיאל למטרת הכשרת רבנים ספרדיים צעירים ומבטיחים, ראו הדאיה, ויקח, ד, עמ' קכט.

80 ראו הראל, היצירה, עמ' 118-119; הנ"ל, ספרי אר"ץ, עמ' 64-91.

81 כך למשל הוסיף, הגיה ותיקן כתב יד קבלי שיוחס לרב חיים ויטאל ושהרב אלחדאד הדפיס בתחילת ספרו (שמחת כהן ח"א, כ ע"א-כ ע"ב). אך כתב יד זה אינו של רח"ו, אלא של הרב יוסף אבן טבול, ראו מאיר, רחובות, עמ' 138.

82 אודותיו ראו גאון, יהודי המזרח, א', עמ' 313; הראל, היצירה, עמ' 81. ראו עוד בביוגרפיה-הגיוגרפיה שבהקדמה להוצאה המחודשת של ספרו נוכח השולחן, ירושלים תשס"א, עמ' א-יד.

יעבד המלך' שיצא אחר כך בתור ספר) בסוף ספרו של אביו 'החיים והשלום' חלק א', שיצא לאור בשנת תרפ"ו.⁸³

(ישכיל עבדי, א, 1931; 'דעייה והשכל', א, 1932; 'ישכיל עבדי ו'דעייה והשכל', ב, 1935)

בשנת תרצ"א הדפיס הרב הדאיה את ספרו הראשון והמשמעותי ביותר, שו"ת 'ישכיל עבדי', שבו שאלות ותשובות בנושאי 'אורח-חיים' ו'יורה דעה'. כרך זה זכה להסכמות נרחבות. בשנת תרצ"ב הוציא לאור שו"ת קבלי שדן בתורת האר"י, הרב חיים ויטאל ופירושי הרש"ש, בשם 'דעייה והשכל', ואת שני הספרים כרך יחד. בשנת תרצ"ה יצאו יחד לאור חלק ב' של 'ישכיל עבדי ו'דעייה והשכל'.

(ו'יקח עבדיהו', ב, 1939; 'ישכיל עבדי ו'דעייה והשכל', ג, 1939)

בשנת תרצ"ט, הדפיס את 'ויקח עבדיהו', ב', הכולל הספד על הראי"ה (דרוש ה', יחד עם הספד על הרב רפאל אלנקווה). באותה שנה הוציא גם את חלק ג' של 'ישכיל עבדי ו'דעייה והשכל', ושוב הדפיס בתחילת הספר את ההקדמה של הרב אליהו מני על ספר 'רחובות הנהר' שהיה אצלו בכתב יד. לחלק זה צירף מכתבי ברכה רבים שקיבל על שני חלקי השו"ת הקודמים מכל קצות הקשת הרבנית והסכמות מהרבנים הראשיים וגאב"ד העדה החרדית. בסוף הספר מופיע גם 'חלק השיטה' שבו עיון של הרב יוסף שאול אלישר (נכדו של 'הראשון לציון' הרב יעקב שאול אלישר) על מסכתות התלמוד הבבלי ותגובת הרב הדאיה עליהם.

(יעבדא דרבנן' ויעבד המלך', 1941; 'ש"ה לבית אבות', 1941)

בשנת תש"א הוציא לאור שני ספרים שכתב בצעירותו. 'עבדא דרבנן', א' - חידושים על מסכתות התלמוד הבבלי, ו'יעבד המלך' - חידושים על ספר 'משנה תורה' לרמב"ם, שאת ראשיתם הדפיס כבר בספרו של אביו 'החיים והשלום'.⁸⁴ שני ספרים אלה נכרכו יחד ועמם גם 'ויקח עבדיהו', חלק ב'.⁸⁵ באותה שנה הדפיס גם את פירושו של אביו על מסכת אבות - 'ש"ה לבית אבות', שאותו לא הספיק אביו לסיים והרב הדאיה פירש את שני הפרקים האחרונים של מסכת זו.

83 נוהג זה היה מקובל באותה תקופה עקב יוקר הדפוס. בהמשך הוציא דרשה וחידוש נוסף על משנה תורה לרמב"ם בסוף ספר החיים והשלום, ב, ירושלים תרצ"ז.

84 ספר זה היה מוכן לדפוס כבר בתרצ"ט.

85 בהקדמה שכתב לעבד המלך מצוינת השנה תרצ"ט, אך בפועל הודפסו הספרים רק בשנת תש"א, למעט ויקח עבדיהו שנדפס לראשונה בתרצ"ט. דבר זה יכול להסביר את העובדה שלא התייחס ל"מאורעות השעה" באירופה, קרי השואה.

(יזוהר' עם תרגום, 1946)

מנהגו הידוע של הרב הדאיה להוציא לאור כתבי יד שונים ובהם הערותיו, בא לידי ביטוי גם בהוצאה לאור של ספר היזוהר' השלם (על פי דפוסים ראשונים) עם תרגום המיוחס למקובל האיטלקי הרב ברכיאל קפמן, בשנת תש"ו, ושב הוסיף מבוא וביאורים קצרים.⁸⁶ ספר זה יצא על פרשת בראשית בלבד. וזהו הספר היחיד שהוציא הרב הדאיה לאור בפתח תקווה ולא בירושלים.

(יישכיל עבדי וידע"ה והשכל', ד, 1948; 'שלום וצדק', 1948; 'שאלת שלום', 1948)

בשנת תש"ח, הוציא לאור את חלק ד' של 'יישכיל עבדי וידע"ה והשכל', שבו הוסיף שני קונטרסים לזכר אביו. הראשון: 'שלום וצדק' - קונטרס על הספרים 'עץ חיים' ו'רחובות הנהר' ועוד ענייני קבלה שמצא הרב הדאיה מעיזבון אביו, ושעליו הוסיף הערות כהרגלו. בסוף הקונטרס מופיע הספד שאמר על אביו ביום השלושים לפטירתו. השני: 'שאלת שלום' - קונטרס שבו ענה הרב הדאיה על עשרים ושש שאלות שפרסם אביו בירחון התורני 'המאסף' (גיליון מ"ו) מו' אלול תרנ"ז ושלא ניתנו להן תשובות. בחלק זה מתחיל הרב הדאיה לדון לראשונה בעניינים הנובעים מההשלכות של הלכות ציבור ומדינה - נושא הקמת בית הדין לערעורים.⁸⁷

(יישכיל עבדי וידע"ה והשכל', ה, 1958)

בשנת תשי"ח הוציא לאור את חלק ה' של 'יישכיל עבדי וידע"ה והשכל'. מלבד תשובות שניתנו בעת כהונתו בבית דין הגדול בירושלים, יש בכרך זה התייחסות ראשונה לסוגיית הקמת המדינה שבה הוא מצדד לכתחילה ושם העלה צדדים הלכתיים וקבליים לכך.⁸⁸ בנוסף מובאת בו דרשה שדרש בעת שנתמנה לחבר בית הדין הגדול ובו רואים את יחסו החיובי לרבנות הראשית:

רבתי! בית, זה, משכן בו שלשת המרכזים הנ"ל [הרבנות הראשית, בי"ד הגדול ומרכז לימודי-רוחני], הוא בבחינת המשכן אשר הוקם בשעתו בימי מרע"ה [משה רבנו עליו השלום]. וכן בבחינת בהמ"ק הנבנה ע"י שלמה הע"ה.⁸⁹

86 אודותיו ראו בראל, ברכיאל, עמ' 96-101.

87 הדאיה, ישכיל, ד, פב ע"א.

88 שם, ה, הקדמה, עמ' 4, מתבטא הרב הדאיה בחריפות נגד המערערים על המדינה "והנה באמת לבי חם בקרבי על הצורך לענות שאלה עדינה זו".

89 שם, הקדמה, עמ' 6. ומסיים את הדרשה כך "נאם העבד החו' בברכה [...] לפרט תח"ש גאולתינו בב"א שנת העשור לקום מדינתנו" שם, עמ' 8. בנושא זה נדון בהרחבה בהמשך העבודה.

מכרך זה ואילך אנחנו מוצאים התייחסות ישירה לסוגיות ההלכתיות הנובעות מהלכות ציבור ומדינה, למעט דיון בנושא בית הדין לערעורים שמצוי כבר בחלק ד'.⁹⁰

(ישכיל עבדי ו'דע"ה והשכל', ו, 1956; ויקח עבדיהו', ג-ד, 1962; שלום עבדו', 1962; ישכיל עבדי ו'דע"ה והשכל', ז, 1965; 'עבדא דרבנן', ב, 1965; ויקח עבדיהו', ה, 1965)

בשנת תשי"ט נדפס חלק ו' מ'ישכיל עבדי' (שבו מופיעים גם פסקי דין מבית הדין הגדול) ומ'דע"ה והשכל', ובו דרשה המתייחסת לתקופה כאל "תקופת הגאולה".⁹¹ בשנת תשכ"ב יצאו לאור בכרך אחד החלקים השלישי והרביעי של ספר דרשותיו 'ויקח עבדיהו'. בחלקים אלה נכללו בעיקר דרשות שנשא בעת כהונתו בפתח תקווה, וכן הספר 'שלום עבדו' - ספר דרושים על פרשיות השבוע ובסופו הערות על ספר 'חפץ חיים', שנאמרו אף הן בעת כהונתו בפתח תקווה. בשנת תשכ"ה יצאו לאור חלק ז' של 'ישכיל עבדי ו'דע"ה והשכל', שבהם כרוכים יחדיו חלק ב' של חידושו על הש"ס 'עבדא דרבנן', וחלק ה' מדרשות 'ויקח עבדיהו' שנתן בירושלים. בכרך זה נדפסה דרשה לזכרו של הראי"ה קוק שאותה נשא בישיבת 'מרכז הרב' בשנת תשכ"ג ביום השנה להסתלקותו (דרוש ט').

(דע"ה והשכל', ח, 1979; ישכיל עבדי', ח, 1980)

בשנת תשל"ו, החל בנו להוציא את סדרת 'ישכיל עבדי ו'דע"ה והשכל' מחדש, ובשנת תש"ס הוסיף להם את חלק ח' מהספרים הנ"ל והדפיס את כל הסדרה מחדש כשאת 'דע"ה והשכל' הוציא בכרך אחד. בכרך זה של 'ישכיל עבדי' נמצא עיקר התייחסות ההלכתית של הרב הדאיה לסוגיות של הלכות ציבור ומדינה.

במהלך השנים פרסם הרב הדאיה מאמרים תורניים רבים בבימות שונות, כגון הוצאות של הרבנות הראשית, סדרת ספרי 'תחומין' (אף שאלה יצאו לאור שנים רבות לאחר פטירתו), 'התורה והמדינה', כתבי העת 'מחניים', 'נועם' ועוד. רובם ככולם נדפסו שוב בספריו. בארכיונים שונים ישנם כתבי יד נוספים של הרב הדאיה שטרם התפרסמו והם כוללים בין היתר פירושים על ספרי 'בראשית', 'ויקרא' ו'דברים'.⁹²

90 בחלק זה למשל, מובא דיון בחוק שוויון זכויות האישה לדון ולהעיד - עמ' רמד. נדון בתשובה זו בפרק השלישי.

91 בשני החלקים האלה מופיעות למעלה מ-120 תשובות שנתן ביושבו בבית הדין הגדול, בעיקר בנושאי אבן העזר וחושן משפט.

92 מספר הקטלוג במכון לכתבי עת בספרייה הלאומית בראשית F71245, ויקרא F71246, דברים F71247.

פרק שני:

לאומיות, ציונות ומשיחיות בהגותו של הרב

הדאיה

א. הקדמה

השקפתו של הרב הדאיה ביחס למודרנה בכלל וללאומיות ולציונות בפרט, ניתנת לבחינה באמצעות שתי נקודות מבט.

נקודת המבט הראשונה היא שיטתו של גרשם שלום לפיה הקבלה יוצרת במידה רבה את תורתיה, בעיקר ביחס לרעיון המשיחי, כתגובה לאירועים לאומיים כדוגמת גירוש ספרד או התנועה השבתאית, ואיננה נוצרת כהתפתחות פנימית של תורת הקבלה או של הרעיון המשיחי. כך הם פני הדברים לשיטתו, גם ביחס למה שמכונה 'קבלה לאומית-ציונית'. שלום סובר כי מדובר בתורה או השקפה קבלית חדשה שנוצרה עקב המפגש של מקובלים עם התנועה הציונית, החזרה לארץ ישראל וכינונה מחדש של ריבונות יהודית.¹

לעומת האוחזים בגישה לפיה צומחת הקבלה כתגובה לאירועים לאומיים, יש כאלה היוצאים נגדה. טענת המתנגדים היא שיש לצמצם את המקום שאותו מייחסים לאירועים היסטוריים חיצוניים שמשפיעים על התפתחותה של המיסטיקה היהודית, וקיים צורך לשים דגש דווקא על ההתפתחויות השיטתיות והפנימיות לשיח הקבלי. על פי גישה זו מתן הדגש צריך להיעשות הן באופן של הכלת אירועים בתוך מסגרת קבלית קיימת והן כיצירה חדשה הצומחת מתוכה באופן הדרגתי.²

נקודת המבט השנייה היא שיטתו של צבי זוהר הטוען כי התגובה של חכמי המזרח למודרניזציה ואתגריה הייתה מתונה מזו של חכמי האשכנזים. האחרונים הגיבו בשלל תגובות נגד השינויים המקיפים שחלו עקב המודרניזציה. הם יצרו ריאקציה אנטי רפורמית בדמות האורתודוקסיה שנטתה להחמיר בכל שאלה, וכך הגביהו את החומות אל מול השינויים. לטענתו, שורש המחלוקת בין הגישה האשכנזית לזו הספרדית נעוץ בשני הבדלים עיקריים.

הראשון: הבדל חיצוני - כלומר שוני בתהליכים הפוליטיים, המשפטיים, החברתיים, האידיאולוגיים, העדר מאבק נגד הממסד הדתי ועוד.

השני: הבדל פנימי - קרי מאפייני המסורת ההלכתית-תרבותית של כל חברה. מבחינתו של זוהר הבדל זה הוא המרכיב החשוב והמהותי. אי לכך, דפוס התגובה הספרדי למודרנה המשיך את הגישה ההלכתית המסורתית שאמנם לא סיגלה לגמרי את היהדות לרוח הזמן אך גם לא הגביהה

1 שלום, זרמים.

2 גארב, הרב הדאיה, עמ' 25-26. ראו עוד אידל, היסטוריה; הנ"ל, קבלה; ליבס, הרהורים.

בנימין בראון חולק על גישתו של זוהר וגורס כי אין לחפש את תגובתם השונה של חכמי המזרח בהבדל פנימי-מהותי ובעל משמעות בין מאפייני המסורת ההלכתית והתרבותית של כל חברה. לטענתו תגובת חכמי המזרח אמנם באה כפועל יוצא ממפגש עם המודרניזציה, אך זו הייתה חלקית ומקוטעת, בניגוד למודרניזציה נוסח אירופה שהייתה רחבת היקף, טוטלית וטעונה במטען אידאולוגי אנטי מסורתי. בעוד שבחברה המסורתית בעבר, המפגש של פוסקי ההלכה עם שינויים יצר התמודדות באופן נקודתי, הרי שחברה מסורתית שעברה תמורות רחבות היקף הצריכה פיתוח של 'מדיניות פסיקה' שתיתן להן מענה מתאים. ההתמודדות הביקורתית כלפי תמורות שכאלה, קרי האורתודוקסיה, היא תגובה מתבקשת בחברה מעין זו לצד סוגי התמודדות נוספים. בהתאם לכך נוצרה קשת רחבה של תגובות אורתודוקסיות: סגירות אולטרה-אורתודוקסית מצד אחד ופתיחות נאו-אורתודוקסית דוגמת הרש"ר הירש ותנועת 'תורה עם דרך ארץ' מצד שני. בתווך, היו רמות שונות של פתיחות או סגירות, הכלה או דחייה.

בראון טוען כי כאשר פגשו חכמי המזרח במודרניזציה מלאה, וזה קרה רק בארץ ישראל מתקופת המנדט הבריטי ואילך, הם פיתחו כאחיהם האשכנזיים תגובה אורתודוקסית בעלת מנעד רחב אם כי ברוב המקרים מנעד התגובות היה מתון בהרבה. מהעבר האחד, היו חכמים שהפנימו במידה רבה את ערכי המודרנה דוגמת הרב עוזיאל והרב חיים דוד הלוי, מהעבר השני היו חכמים דוגמת הרב שלמה אליעזר אלפנדרי והעדה החרדית הספרדית. יחד עם זאת יש לציין כי משקלם בקרב הציבור והרבנים היה מועט. רוב חכמי המזרח נמצאו בתווך, עם נטייה לכיוון המתון יותר. כדוגמה לחכמים שנקטו בגישה מתונה זו הביא בראון את הרב הדאיה.⁴

כשלעצמי אני סבור, שהמחלוקת הזו תקפה לממד ההלכתי ולממד ההגותי והקבלי כאחד. היחס למודרנה כמו גם לציונות ולמדינת ישראל איננו סוגיה הלכתית תאורטית אלא כזה שמצריך התמודדות ברמה ההגותית, הקבלית והאידיאולוגית. עניין זה מזין את 'מדיניות הפסיקה' ההלכתית וחוזר חלילה.

3 שיטתו של זוהר מובאת במספר רב של מאמרים וספרים. סיכום תמציתי של שיטתו ראו בראון, חכמי המזרח, עמ' 314-316 וכן זוהר, תגובה. לאו (הני"ל, משנתו, עמ' 95-96) מוסיף גורם שלישי, לשיטתו אולי הגורם המרכזי, שהוא שיטת הלימוד הספרדית, אשר ממנה נובעות הגישות השונות בהלכה.

4 בראון, חכמי המזרח; הני"ל, תגובה לתגובה. בראון מעלה אפשרות שמא ניתן לסווג את הרב הדאיה כפוסק "טרום אורתודוקסי", הני"ל, חכמי המזרח, עמ' 320. לאפשרות זו נתייחס בפרק הבא.

כאמור, הרב הדאיה היה מקובל שהתייחס בחיוב לתנועה הציונית ולהקמת המדינה. הוא ראה בהתיישבות בארץ ובהקמת המדינה שלב התחלתי ב'גאולה' ואחז בהשקפות משיחיות בנוגע לכך.

במחקר ראשוני שעשה, ניתח יהונתן גארב את דרשותיו של הרב הדאיה ועמד על שתי תמות מרכזיות בדבריו שאליהן נתייחס בהמשך.⁵ הניתוח התבסס על חלקים ג' וד' של ספרו 'ויקח עבדיהו' המכילים דרשות שרובן נכתבו בין השנים 1940-41 (ח"ג) וב-1941-50 (ח"ד), כשמבחינתו של גארב קו פרשת המים העובר ביניהן הוא השואה והקמת המדינה. מסקנתו היא שהרב הדאיה מכיל את המאורעות בתוך המסגרת הקבלית הקיימת, גם זו שלו וגם כהמשך להשקפות הקבליות של אביו, אלא שהמסגרת הקיימת מקבלת דגשים חדשים וצביון אקטואלי. גארב מתייחס בסוף דבריו לדברי שלום וטוען, שמשנתו של הרב הדאיה מהווה פירכה נוספת לשיטתו של שלום.⁶ לדבריו הרב הדאיה לא יצר תורה קבלית רדיקלית חדשה בעקבות השואה והקמת המדינה, שהיו שני אירועים הרי גורל בתולדות עם ישראל, כי אם הכיל אותה בתוך המסגרת הקבלית השמרנית - כלומר בדיוק להיפך ממה שהיינו מצפים.

אמנם אני נוטה לקבל את סברת החולקים על שלום, אך עם זאת אני מוכרח לציין כי הדברים מורכבים יותר. לדעתי יש לסייג את מסקנתו של גארב משום שהרב הדאיה פעל במקביל להתעצמות היישוב היהודי והפעילות הציונית בארץ ישראל ולכן ניתן לומר שמבחינת הרב הדאיה הקמת המדינה איננה אירוע חריג ויוצא דופן בעוצמתו כי אם שיא מקומי במהלך ה'גאולה'. בחלקו הראשון של הפרק נראה שבהגותו של הרב הדאיה קיימת התעצמות של הממד המשיחי שמעמיק ומתחזק ככל שהמהלך הציוני קורם עור וגידים ומתבסס בארץ עד שמגיע לשיאו במלחמת ששת הימים. אולם התייחסויות משיחיות למהלך הציוני, קיימות רק קרוב להקמת המדינה או סמוך לאחריה ולא לפני כן.

בדומה לכך אני נוטה לקבל גם את התזה של בראון בנוגע לתגובת הרב הדאיה לנוכח תהליכי המודרניזציה. במהלך הפרק הנוכחי ובעיקר בפרק הבא, נראה התייחסויות הגותיות, קבליות והלכתיות לסוגיות שונות הנעות לאורך כל הקשת האורתודוקסית. בפרק זה ניוכח לדעת שגם יחסו החיובי של הרב הדאיה ללאומיות היהודית מורכב יותר מכפי שנראה, ולא בהכרח תואם באופן מדויק את השקפתו המשיחית.

5 גארב, הרב הדאיה.

6 שם, עמ' 25-26.

בחלקו השני של הפרק נדון ונעסוק בנקודה נוספת. האם השקפתו הציונית-לאומית של הרב הדאיה צמחה מתוך העולם הקבלי שאליו הוא משתייך, או שמא מקורה בהשפעה של השקפות קבליות מאסכולה שונה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק וה'חוג' שסבב אותו, שהרב הדאיה היה מקורב אליהם, כפי שמשערים גארב ואחרים.⁷

הצגת הדברים בפרק זה תיעשה במתכונת הבאה: בחלק הראשון של הפרק נציג וננתח את משנתו הציונית-לאומית של הרב הדאיה. בחלקו השני נשווה את השקפתו לשיטת הרב קוק ובנו הרב צבי יהודה (הרצ"ה). לאחר מכן נשווה את משנתו הציונית-לאומית של הרב הדאיה למקובלים ספרדיים אחרים מאותו רקע קבלי שהיו אף הם בעלי גישה חיובית לציונות.

חלק ראשון: השקפתו הציונית-לאומית של הרב הדאיה

המסגרת הקבלית שבה מכיל הרב הדאיה את המהלך הציוני, מבוססת על 'קבלת האר"י' ותלמידו הרב חיים ויטאל בעניין תיקון העולם. שיטתם הקבלית גורסת כי עיקר מטרת עם ישראל בעולם התחתון - עולם ה'עשייה', הוא לצרף ולברר את ניצוצות הקדושה הטמונים בקליפה באמצעות קיום התורה והמצוות. תהליך זה נדרש עקב חטא אדם הראשון שגרם להופעת 'אדם דבליעל' שגופו הוא גוף הקליפה ומקורו ביסטרא אחרא', אך הוא הלך ונחלש במהלך הדורות עד שבזמננו כוחו נותר ברגליו בלבד.⁸

במסגרת הקבלית הזו מופיעים שלושה ממדים השזורים זה בזה: הממד האנושי, הממד הפיזי וממד הזמן. שלשת הממדים האלה מאפיינים את משנתו המשיחית של הרב הדאיה. הממד האנושי פירושו היחס לעם היהודי מצד עצמו וביחס לאומות העולם. הממד הפיזי פירושו היחס לארץ ישראל מצד עצמה וביחס לחוץ לארץ. וממד הזמן פירושו תיקון העולמות וההתקדמות לעבר ה'גאולה השלמה'. לבד מן העובדה שכל אחד מן הממדים האלה שזור בחברו, הם שזורים יחדיו גם בחשיבות ומעלת התורה, שהיא מהות קיומו של העם היהודי בפרט והעולם כולו בכלל.

הממד האנושי

במאמרו הנ"ל, עמד גארב על אחת מהתמות המרכזיות בהגותו של הרב הדאיה - האחדות. הרב

7 גארב, הרב הדאיה, עמ' 16 והעי' 15 ; 20.

8 ראו הדאיה, ויקח, ג, הקדמה. במקום זה פורש הרב הדאיה את עיקרי הדברים. עוד על תיקון העולמות, הניצוצות ואדם בליעל בקבלת האר"י ראו אביב"י, קבלת האר"י, ג', עמ' 1236-1300 ; גייקובס, ניצוצות, עמ' 99-115 ; שלום, קבלה, עמ' 130-142 ; 162-167 ; הנ"ל, פרקי יסוד, עמ' 109-112 ; שילה, פרשנות, עמ' 61-63.

הדאיה מתייחס לעם היהודי כאורגניזם אחד בעל נשמה אלוהית, שבו לכל אחד מהאיברים ישנה משמעות - שלילית או חיובית המשליכה על כל הגוף כולו.⁹ מי שנחשב ל'ראש' בגוף הזה אלו תלמידי החכמים.¹⁰ אחדות מיסטית זו היא המפתח לזכותו של העם היהודי על ארץ ישראל, והיא הגורם שיביא לזירוז הגאולה. רעיון זה נמצא בכל סוגי היצירה של הרב הדאיה - ברמה ההלכתית, ברמה הקבלית והן בזו הדרשנית. נראה כמה דוגמאות לדבר :

בדרשה שנשא בבית הכנסת הגדול של העדה הספרדית בפתח תקוה בשנת 1937, הדגיש הרב הדאיה את מעלת האחדות והשלום :

מצאתי לנכון לדבר על בעניין האחדות והשלום, אשר אם נתבונן מראשית ועד אחרית, נמצא כמעט הוא כל היסוד והעמוד היחידי שעליו עומדת העולם וכל עמידתנו וקיומנו בעולם הוא רק תלוי באחדות והשלום.¹¹

הרב הדאיה מנה שלוש סיבות מדוע יש חשיבות לאחדות. שתי הסיבות האחרונות חזרו ונשנו באופנים שונים ביחד ולחוד ברוב המקרים שבהם הוא התייחס לנושא זה :

א) כך ברא האל את האדם - זכר ונקבה מחוברים כלומר באחדות. הדבר עומד בניגוד לשאר בעלי החיים שנבראו כזוגות נפרדים, וכשעם ישראל שרוי באחדות הדבר מראה על ייחודו של האל.¹²

ב) קיום כל מצוות 'עשה' מתקן את האיבר המיוחס לכל מצווה, ושמירה על כל מצוות 'לא תעשה' מתקנת את הגיד המיוחס לכל מצווה.¹³ כך גם לגבי כל מצווה שאדם עושה, בדרך זו הוא מתקן את המידות העליונות המקבילות לחלקו בנפש וכן להיפך, כלומר, אם עושה אדם עבירה הוא פוגם במידות העליונות. מאחר שאי אפשר שיהודי אחד יקיים את כל המצוות, משתמע מכך שלכל אדם יש חסרון מהותי באיבריו וכן במידות הנוגעות לשורש נשמתו. אשר על כן, קיום התורה הפרטי והכללי כאחד תלוי באחדות האומה כולה, שהרי רק כלל עם ישראל יכול לקיים את המצוות

9 למשל הדאיה, ויקח, ג, עמ' קנד; שם, ד, עמ' יד ועוד. המקום המוקדם ביותר בכתביו שבו נזכר הדבר מופיע ב - הדאיה, ויקח, א, קטו ע"ב.

10 לדוגמה בהספד על אביו ראו הדאיה, שלום וצדק, לד ע"ב. שם מוסיף שגדול הדור, במקרה זה אביו, הוא בבחינת שורש כל הדור.

11 הדאיה, ויקח, ב, ה ע"א.

12 שם ה ע"א-ה ע"ב. על פי המדרש המובא בבבלי, ברכות, סא ע"א. הרב הדאיה מביא את הדבר מפירוש רש"י לבראשית א', כ"ז.

13 על פי זוהר, ח"א, קע ע"ב. שם מושווים רמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח איבריו של האדם, ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד שס"ה גידיו, ראו שם השוואות נוספות. והשוו בבלי, מכות, כב ע"ב. ראו גם הדאיה, ישכיל, ו, עמ' עג.

ג) הזכות של העם היהודי על ארץ ישראל נובעת אך ורק מאחדותו - הרב הדאיה מביא את מאמר חז"ל האומר: "שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה".¹⁵ ההסבר שנותן לכך הרב הדאיה הוא שבכל אחת משלוש המצוות האלה רמוז עניין האחדות ומדגיש שצדקת הקיום של עם ישראל בארץ ישראל היא על מנת שיקיימו בה את התורה, על כן משלא קיימו אותה גלו מהארץ. הרב הדאיה ממשיך ואומר שלמרות שעם ישראל נמצא בגלות ואין אפשרות לבנות את בית המקדש, הרי שאפשר לקיים מקצת מן המצווה הזו באמצעות בניין הארץ. כראיה לכך הוא מביא מימרה מחז"ל לפיה "כל הבונה חורבה אחת מחורבות ירושלים כאילו בנה את בית המקדש".¹⁶ הכוונה היא שכמו שעל ידי בית המקדש מתרבה האחדות בעם ישראל, כך על ידי ריבוי היישוב בארץ ישראל יתאפשר לכל עם ישראל להיות קרובים וממילא תתרבה האחדות.¹⁷

הרב הדאיה מציין כי אחדות זו מלמדת זכות גם על היהודים היחפשיים שאמנם אינם מקיימים מצוות, אך האהבה שהם רוחשים לאומתם היא זכות גדולה עבורם וזכות זו תעמוד להם לחזרה בתשובה.¹⁸ וכן הוא מוסיף:

לפי הקבלה יש לומר לפני עשיית כל מצווה לשם ייחוד [...] בשם כל ישראל, ישראל אפוא ערבים זה לזה, ואם ישנא את ישראל, הרי הוא כאילו שונא את עצמו-גופו, לישראל יש הסגולה של רחמים, ושל אהבה, זוכרני, בזמן הפרעות

14 הדאיה, ויקח, ב, ה ע"ב-ו ע"א. וכן שם, ג, עמ' א; עמ' י. ראו עוד הדאיה, ש"ה לבית אבות, עז ע"ב, שם נכתב על כך שישאל הם קנין אחד וגוף אחד ולכן כל מצווה שאדם מישראל עושה משפיעה על כללותו של עם ישראל.

15 בבלי, סנהדרין, כ ע"ב.

16 לא מצאתי מקור מפורש לכך. כנראה מבוסס על חיבור שני מימרות של חז"ל (בבלי, ברכות, ו ע"ב) על שכר מי שמשמח חתן וכלה: "רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר "מביאים תודה בית ה'" (ירמיה, ל"ג, י"א) רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה חורבה אחת מחורבות ירושלים".

17 הדאיה, ויקח, ב, ו ע"ב-ז ע"א; ד, עמ' פו. הרב הדאיה מוסיף שאחרי שיש ליהודים בארץ מקומות לגור בהם, אין שום "תירוץ" לא לעלות לארץ. ראו עוד הדאיה, ויקח, ב, כו ע"ב, על מעלת האחדות שבגללה זכו להיכנס לארץ. שם, ג, עמ' לו-לז, במקום זה נכתב שבזכות האחדות ואהבה יזכה עם ישראל ליישוב הארץ, לבניין ירושלים ובית המקדש ולביאת המשיח.

18 הדאיה, ויקח, ד, עמ' נג. הרב הדאיה כותב שם שכוח האחדות של עם ישראל עומד לו אפילו אם כולו עובד ע"ז, משום שבסופו של דבר הניצוץ הקיים בכל אחד מישראל יחזירם למוטב - שם, עמ' קב. הרב הדאיה מציין שם שאסור לקטרג על החילוניים ושאוור של ארץ ישראל יועיל להם לחזור בתשובה, ראו עוד להלן הע' 38.

של תרפי"ט באו הרבה חלוצים החופשים לגמרי ועזרו לנו בעיר העתיקה בדברים הרבה, במסירות נפש נגד האויב, לפי שלכל איש מישראל, יש אותה הזיקה של אהבת ישראל, גם אם אינם שומרי מצוות.¹⁹

עם זאת גישתו של הרב הדאיה לגבי ה'חופשיים' מורכבת יותר ונדון בכך בפרק הבא.

להשקפתו של הרב הדאיה בנוגע לאחדות עם ישראל יש גם השלכות הלכתיות. לדוגמה: בתשובה לשאלה האם יש לברך ברכת 'שהחיינו' על הניצחון במלחמת ששת הימים ענה כי אין לברך. אחת הסיבות לכך היא:

ועוד מטע"א [מטעם אחר] שברכת שהחיינו נתקנה רק במקום שמחה שלימה, ל"כ בני"ד [לא כן בנידון דידן], הרי כמה משפחות שנפלו בניהם בקרב, במקום שמחה יש להם תוגה [...] וגם אלה שבניהם חזרו בשלום, הרי גם להם מגיע עצב ותוגה, על הנפשות היקרות שנפלו במלחמה, כי עם ישראל כולו נחשב כגוף אחד.²⁰

במקום אחר שולל הרב הדאיה תרומת איברים מאדם שאיננו יהודי משום שזהו פגם לו, ומאחר שכל עם ישראל הוא גוף אחד - זהו פגם לכל עם ישראל:

ובפרט שכ"א מישראל כלול מכל ישראל והרי בזה שהכניסו לו עין בגופו מגוף טמא של מת גוי הרי מזיק לכל אותם הנשמות הכלולים באותו הגוף.²¹

לשיטתו גם הגאולה תלויה בכוח האחדות של עם ישראל בבחינת 'אתערותא דלתתא' והשתדלות שמביאה ל'אתערותא דלעילא'.²² על כן חסרון באחדות בין העדות השונות בעם מעכב את הגאולה.²³ עוד בעניין זה נביא בהמשך.

19 הדאיה, ויקח, ה, עמ' א. הרב הדאיה מדגיש שם שאמנם עם ישראל עדיין לא נמצא במצב של "אהבת חינם", אבל כבר יש תיקון של "שנאת חינם" שהייתה בימי בית שני. את זה רואים בעזרה שניתנת ל"מדינתנו" על ידי יהודי התפוצות. ראו גם שם, ד, עמ' א.

20 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' קע. השוו שם, עמ' פ.

21 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' ע. ראו הע' 32 להלן.

22 למשל הדאיה, ויקח, ג, עמ' קעא; הע' 17 לעיל.

23 למשל הדאיה, ויקח, ד, עמ' קט. אמביוולנטיות זו בכתבי הרב הדאיה אופיינית לו והיא חוזרת גם בהקשרים אחרים. פה מודגש שמחד יש אהבה רבה של כל אחד מעם ישראל לאחיו אפילו של ה'חופשיים', ומאידך הוא כותב על חוסר האחדות שמעכבת את הגאולה. הדבר קשור כנראה למסר שאותו רצה להעביר בדרשה.

אחדות זו, היא גם מה שמבדיל את העם היהודי משאר האומות. שורש ההבדל הוא שיסגולת ישראל היא האחדות בעוד שיסגולת האומות היא הפירוד. הבדל זה נובע מכך שמקור נשמתם של ישראל הוא ביאור אין סוף.²⁴ מקור נשמות ישראל יכול להיות גם ביאבי"ע דקדושה המשתלשל מיאור אין סוף בעוד שמקור נשמות יתר האומות מקורו בעולם הפירוד וביאבי"ע דחול שמקורו ביסטרא אחרא.²⁵ במקום אחר מתייחס הרב הדאיה לעניין ההבדל בין ישראל לאומות העולם ש"זה לעומת זה עשה אלהים".²⁶ הכוונה בכך היא לאדם דקדושה כלומר עם ישראל, שניצב לעומת 'אדם דבליעל' שמקורו ביסטרא אחרא, דהיינו שאר האומות ובעיקר הערבים (ראו עוד להלן בעניין ארץ ישראל). כל מגמת היסטרא אחרא היא ליהנות מיסטרא דקדושה ואין לו חיות אלא ממנה בלבד. זו הסיבה שכל המצוות והתפילות של עם ישראל נועדו לברר את הניצוצות העשוקים בקליפות.²⁷

השלכות נוספות של השקפה זו מתבטאות גם בכך שאת אלה שאינם יהודים אסור לאהוב באמת כי אם את היהודים בלבד.²⁸ הסיבה לכך היא מפני שאומות העולם הם בבחינת 'רע' ונפשם נפש בהמית'.²⁹ סיבה נוספת לעניין היא שאומות העולם הם בבחינת 'לילה' לעומת ישראל שהם בבחינת 'יום'.³⁰ הרב הדאיה מסביר שהקב"ה לקח את כל הטוב מהאומות ונתנו לעם ישראל לבדו.³¹

להתייחסות זו לאומות העולם יש גם משמעויות הלכתיות. למשל - האם מותר ליהודי לקבל השתלת קרנית מלא יהודי. על שאלה זו ענה הרב הדאיה בזו הלשון:

ובזה שכתבנו גם אם ישימו לו עין של גוי [...] גדול הפסדו בזה יותר משכרו [...] הרי מכיוון שחיו [מראה] של גוי בעוה"ז [בעולם הזה] הוא כולו חיזו של סט"א [סטרא אחרא] שממנו חוצב, גזול וגנוב ונאוף וכל מיני תועבות שבעולם. הרי ממילא ישפיע ע"ז היהודי שניתן לו הנכרי לרדוף אחרי כל התועבות של העוה"ז

24 למשל הדאיה, ויקח, ד, עמ' ב; עמ' ו.

25 למשל שם, עמ' כז.

26 קהלת ז', י"ד. לתפיסה זו של האל הבורא רע וטוב המקבילים זה לזה, יש מקורות הן במדרשים והן בספרות הקבלית, ראו ויקרא רבה (וילנא) לד, ה; קהלת רבה (וילנא) ז, יד; ספר היצירה ו, ד; זוהר, ג', מז ע"ב; תיקוני זוהר, תקונא שביעא, קכו ע"א. ועוד.

27 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' קצט. תשובה שכתב הרב הדאיה בחודש האחרון לחייו. נתייחס לכך בהמשך.

28 ראו הע' 19. שם הוא מדגיש כי ליחסידי אומות העולם מותר לרחוש חיבה גרידא, אך לא אהבה.

29 הדאיה, ויקח, ד, עמ' ל.

30 הדאיה, ויקח, ג, עמ' ג. ההקשר הוא לעניין היכולת של יהודי לחזור בתשובה, בניגוד למי שאינו יהודי.

31 שם, ג עמ' קנד. ראו עוד גארב, הרב הדאיה, עמ' 17-19.

הרב הדאיה מוסיף על כך ואומר כי עם ישראל כולו נחשב כאורגניזם אחד, והמשמעות היא שכל יהודי כלול ועשוי מכל הנשמות של עם ישראל. אשר על כן הכנסת טומאה מכל סוג שהוא לגוף של יהודי פוגעת בשאר הנשמות הכלולות בגוף זה.

הממד הפיזי

מעלת ארץ ישראל והמגורים בה בכלל ובירושלים בפרט, תופסת מקום מרכזי בהגותם של חכמי המזרח בעת החדשה.³³ למעשה, גישתו של הרב הדאיה לעניין ממשיכה מסורת שמושרשת היטב בעולם תרבותי זה כפי שכבר עמד על כך גארב.³⁴

בשנת 1924 כתב הרב הדאיה בפתיחה לספרו של אביו 'דובר שלום' על מעלת המגורים בארץ ישראל, ושם הביא מספר מקורות בעניין זה. בדבריו המשיך ואמר שאלה השואפים לעלות לארץ אך עדיין לא עלו או שאין באפשרותם לעלות, יכולים לזכות בכל המעלות של המגורים בה אם הם תומכים בתלמידי החכמים הגרים בארץ ישראל, דוגמת התמיכה הכספית בהוצאת ספריהם. דרוש זה מופיע בצורה מפורטת יותר עוד קודם לכן, בדרשה שנשא הרב הדאיה בשנת 1908.³⁵ תאריכים אלו חשובים לעניינו ונתייחס לכך בהמשך.

על פי הדרושים האלה מעלת ארץ ישראל מתבטאת בכך שיש לה 'סגולה' פנימית המאפשרת לה לקבל את ה'ניצוץ האלוהי' ושיש בה כשלעצמה השגחה מיוחדת. דוגמה לכך - בחוץ לארץ זכות הצדיקים ולימוד התורה מגינה רק על מקומם, בעוד שבארץ ישראל זכות זו מגינה גם על היושבים בחוץ לארץ, וכך גם השפע לכל העולם כולו, שמגיע דרך ארץ ישראל באמצעות הצדיקים שבה.

הרב הדאיה הדגיש שארץ ישראל התחתונה מכוונת כנגד ארץ ישראל העליונה ששם נמצאת "מחצבת נשמות ישראל".³⁶ בדבריו הוא מזכיר כי לכל אדם מישראל יש ארבע אמות בארץ ישראל, אשר על כן כל אחד מעם ישראל זוכה לחיי העולם הבא - משום שיש לו חלק מקביל בארץ

32 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' ע. לתשובה זו של הרב הדאיה נתייחס בפרק הבא.

33 ראו זוהר, הלכה והגות, עמ' 195-222.

34 גארב, הרב הדאיה, עמ' 20-21.

35 הדאיה, ויקח, א, קעד ע"ב-קעט ע"א.

36 הדאיה, ויקח, ד, עמ' ק-קא. השוו גם הדאיה, ישכיל, הקדמה, עמ' 5.

העליונה שהיא ארץ החיים.³⁷ אמנם אפשר לאבד חלק זה בעשיית עברות שמוציאות אותו מידי הקדושה ונותנות מקום ליסטרא אחראי לעשוק את חלקו בארץ ישראל, אך כל זה בתנאי שהוא נמצא בחוץ לארץ. אם קנה בארץ נחלה או הלך בה שזה כעין קניין בקרקע, אזי פעולה זו המתקיימת בכוונה לשם המצווה מקשרת את החלק הממשי-פיזי בארץ עם החלק הרוחני. בכך נעשה המקום הפיזי כקניינה של ה'קדושה' וכבר אי אפשר לאבדה.

הרב הדאיה מוסיף אפשרות שלישית כדי לא לאבד את החלק שיש לכל יהודי בארץ. אפשרות זו מכוונת כנראה, נגד יהודים ציוניים שראו את ארץ ישראל רק כמקום מקלט בטוח. הוא מדגיש שאפילו אם יהודי גר בארץ ישראל לצורך מגורים בלבד כמו כל אדם אחר בעולם ולא מכוון את מגוריו לשם ישיבת ארץ ישראל, בכל זאת הדבר מועיל לו. הרב הדאיה מנמק זאת בכך שאווירה של ארץ ישראל משפיע עליו שלא יבוא לידי חטא ובכך ינתק את עצמו מהשרשרת בה תלוי שורש נשמתו.³⁸ לעניין זה של 'אווירא דארץ ישראל', מעלת קדושתו וחומרת הפגיעה - נתייחס בפרק הבא.

בדומה לחשיבות האחדות בעם ישראל גם למעלת קדושת ארץ ישראל ויישובה יש השלכות הלכתיות. כך למשל בעניין העדפת תוצרת חקלאית של יהודים (שמעסיקים יהודים בלבד) ולא של נכרים:

ועוד איכא טעמא אחרינא כאן בא"י בפרט דיש ענין של ישוב א"י [...] הרי הם מרבים היישוב בארץ, וכל התומך בהם ומחזיק בידם וקונה מתוצרותיהם הרי הוא מקיים מצות ישוב ארץ ישראל שאין למעלה ממנה, ובפרט בזה"ז [בזמן הזה] שרבו האוכלוסים בא"י [...] שעלינו להגדיל הישוב ולגדור פרצותיה ולבנות חורבותיה, וההפך הקונה מהנכרים ה"ה [הרי הוא] ממעט ישוב העברי וגם מסרך סריך באיסור לא תחנם.³⁹

37 המקור לכך שלכל אדם מישראל יש ארבע אמות בארץ ישראל לא מפורש במקורות בחז"ל. אך במסורת ההלכתית החל מהגאונים ואילך נלמד עניין זה מכמה מקומות בתלמוד כגון בבלי, בבא בתרא, מד ע"ב. במקורות בעניין ראו 'שאלות ותשובות מהר"ם', עמ' עג, סימן תקל"ו, בשם רב נחשון גאון (בודפסט תרנ"ד); תוספות בבא בתרא שם, ד"ה "דלא" ועוד.

38 על פי בבלי, בבא בתרא, קנח ע"ב - "אווירא דארץ ישראל מחכים", וכך גם לפי מסורת קבלית מושרשת אודות מעלת אווירה של ארץ ישראל, ראו למשל הרב משה מטרני (המב"ט), בית אלהים, ח ע"א (ורשה, תרל"ב). ראו גם הדאיה, דע"ה, ז, צ ע"א.

39 הדאיה, ישכיל, ד, צב ע"ב. האיסור של "לא תחנם", כלומר האיסור לתת לנכרים חניה בקרקע של ארץ ישראל (לפי אחד מהפירושים) מקורו בבבלי, עבודה זרה, כ ע"א.

או לעניין העדפה של אתרוגים שגדלו בארץ ישראל:

ואמנם לפע"ד [לפי עניות דעתי] הדבר ברור שפירות א"י הם יש להם עדיפות מצד קדושתן, שהם גדלו בקדושה וטהרה, שהרי אויר ארץ העמים ועפרו טמא כידוע, וא"כ כשגדל הפרי בעפר ואויר ארץ העמים הרי גדל בטומאה, לא כן אויר א"י ועפרה הוא טהור וקדוש.⁴⁰

בנוסף מדגיש הרב הדאיה את חשיבות הריבונות היהודית על שטחי ארץ ישראל. בתשובה שכתב בחודש האחרון לחייו לשאלה האם מותר להחזיר את השטחים ששחררו במלחמת ששת הימים, אסר הרב הדאיה לעשות זאת בשל כמה סיבות. אחת מהן היא משום שכך הוא מעביר חלקים מ'הקדושה' לידי ה'סטרא אחרא':

והנה א"י מקודשת מכל הארצות, וכאשר נפלה בידי זרים הרי כל הקדושה שבא"י היא עשוקה בידי הקליין[פות] בפרט "כותל המערבי" שמעולם לא זזה שכינה משם [...] וע"כ בזמן שישראל שחררו את א"י במלחמת "ששת הימים" הרי נפדתה השכינה ויצאה מגבול הסט"א [הסטרא אחרא] ונכנסה לגבול השכינה, והיה עילוי גדול לשכינה ואם נחזיר להם מה ששחררנו, הרי חוזרת הקדושה השכינה ונעשקת בגבול הסט"א [...] ומי יודע מתי עוד פעם נוכל לפדותה [...] ולכן עלינו לעמוד על המשמר שלא להחזיר אף שעל אחד.⁴¹

דוגמה נוספת לכך היא השמחה שמבטא הרב הדאיה על הקמת בית הכנסת ביישוב יהודי תוך הדגשה שהוקם על חורבות כפר ערבי שמעולם לא דר בו יהודי.⁴² במקום אחר הדגיש את חשיבות בנייתה של הארץ בידי בניה החוזרים אליה.⁴³

ממד הזמן

נושא הגאולה הוא אחד מן הנושאים המרכזיים במשנתו של הרב הדאיה. אפשר לראות זאת למשל במבנה דרשותיו. לחלק גדול מדרשותיו יש מבנה קבוע: הדרשה מתחילה בפסוק או מדרש

40 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' לא. חז"ל גזרו טומאה על חוץ לארץ, ראו למשל בבלי, נזיר, נד ע"ב.

41 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' קצט, הרב הדאיה מזכיר שם גם שה'ירוסים' שתמכו במדינות ערב נלחמו למעשה בעם ישראל והם בבחינת "קליפה קשה". ראו עוד שם, עמ' פא. ראו גם הדאיה, ויקח, ד, עמ' מה, דרוש שכתב לפני קום המדינה, ובו הזכיר שארץ ישראל עשוקה בידי זרים.

42 הדאיה, ויקח, ד, עמ' צ.

43 לדוגמה שם, עמ' פח. בדרשה שנשא בחנוכת כביש חדש בפתח תקוה, הדגיש הרב הדאיה כי למרות המלחמה העולמית והמחסור שנוצר בעקבותיה, ארץ ישראל מצליחה להבנות. ראה גם לעיל הע' 17.

וממשיכה בשאלות וקושיות על כך כאשר התירוץ בנוי מפלפולים דרשניים, הלכתיים או קבליים כולל סטיות לנושאים צדדיים. הסיום של הדרשה מתאפיין בקישור של הפסוק או המדרש הפותח ללימוד שרומז על "גאולתנו ועל פדות נפשנו" החוזר בניסוחים שונים.⁴⁴

כאמור, לדעתו של גארב הרב הדאיה לא פיתח שיטה קבלית חדשה לצורך התמודדות עם התמורות הגדולות שחלו בהיסטוריה של העם היהודי בדמות השואה והקמת מדינת ישראל, אלא החיל אותם במסגרת הקבלית הקיימת. אמנם אני מקבל את גישתו, אך לדעתי יש לסייג את מסקנתו משום שהרב הדאיה פעל במקביל להתעצמותו של היישוב היהודי והציוני בארץ, ולכן הקמת המדינה מהווה רק שיא מקומי במהלך המשיחי הכללי. למרות הדברים ננסה להראות להלן שהרטוריקה המשיחית של הרב הדאיה הולכת ומתעצמת ככל שהמהלך הציוני קורם עור וגידים ורק אחרי הקמת המדינה, המהלך מקבל תוקף משיחי-אלוהי.

בכתביו המוקדמים של הרב הדאיה, ההלכתיים כמו גם הקבליים והדרשניים, אין אנו מוצאים עד לאמצע שנות השלושים התייחסות מיוחדת לשינוי מצב היהודים בארץ ישראל בעקבות הציונות. אפילו לא בדרושים שלו על מעלת ארץ ישראל באותה תקופה.

התייחסות ראשונה למצב אנו מוצאים בדרשה שנשא הרב הדאיה בפתח תקוה ביי"ט סיון תרצ"ז (29.5.1937), שם גילה יחס חיובי לריבוי העלייה והבנייה בארץ ישראל.⁴⁵ המקומות הבאים שבהם נגע הרב הדאיה בעניינים אלה הוא בשתי תשובות הלכתיות שפורסמו בחלק הרביעי של 'שכיל עבדי' שהודפס ב-1948. השאלה הראשונה נוגעת בעניין העדפת קנייה מחקלאים יהודים בארץ ישראל כפי שראינו לעיל. לפי אופי השאלה, נראה שזמנה אמנם מוקדם יותר משנת 1948, אך לא מוקדם משנת 1939 שהיא שנת הדפסת הכרך הקודם.⁴⁶ השאלה השנייה נשלחה אליו מארגנטינה ונוגעת בעניין לימוד השפה העברית, במקרה זה מצדיק הרב הדאיה את המתנגדים ללימוד העברית בגלל המורים ה'חופשיים'.⁴⁷ בכך נדון בפרק הבא.

44 מדובר בד"כ בדרשות לשבתות מיוחדות (כגון שבת זכור, פרה וכד'), חגים ואירועים מיוחדים, הספדים וכד'. יוצאות מן הכלל אלה דרשות פרשת השבוע שדרש בפתח תקוה ויצאו לאור בספרו שלום עבדו.

45 ראו הע' 11 לעיל. ראו גם הדאיה, 'שכיל', ב, קב ע"ב, שם ישנו דיון בנושא הקרבת קורבנות בזמן הזה (בין היתר עם הרב קוק). דיון זה התפתח מאז שהרב צבי הירש קלישר וכמה חכמים בעקבותיו הביעו את רצונם לחדש את קורבן הפסח, אך הדיון שם הוא תיאורטי-הלכתי ואין בו התייחסות אקטואלית. על פרשה זו ראו מורגנשטרן, קורבנות, עמ' 51-54 ובמקורות שם.

46 ראו הע' 39 לעיל.

47 הדאיה, 'שכיל', ד, מג ע"א-ע"ב.

יחס נרחב יותר לאירועי התקופה מצוי בכתבי הרב הדאיה החל מחלק ה' של 'ישכיל עבדי' שהודפס ב-1958 ומכיל תשובות החל מ-1948 והלאה, וכן מחלקים ג-ד של 'ויקח עבדיהו' המכילות על פי רוב דרשות מ-1939 ואילך. בכמה דרשות מתחילת שנות הארבעים מתייחס הרב הדאיה לשואה (שלה נייחד דיון בפרק הבא).⁴⁸ כמו כן הוא מרבה לדבר על עיכוב ה'גאולה' והמשך ה'גלות' כשהוא תולה את העניין בנימוקים שונים.⁴⁹ דוגמה לכך נמצאת בדרוש לחגיגות 'יום הניצחון' במלחמת העולם השנייה, שהוכרז באופן רשמי ביישוב היהודי בשלושה עשר במאי 1945, ובו מתייחס הרב הדאיה לכך שיום זה איננו יום ניצחון לעם ישראל. לדעתו הסיבה לדבר היא משום שעם ישראל עדיין גולה ומיטלטל ויום הניצחון האמתי יהיה כאשר ישכון לבטח ובית המקדש יבנה. 'יום הניצחון' הזה איננו יום ניצחון ממשי וסופי לעם ישראל אלא רק סימן לכך שחמת האל שככה וסרה מעליו.⁵⁰

מניתוח המקורות עולה כי רק סמוך להקמת המדינה ישנה התייחסות משיחית לתקופה וביתר שאת לאחר הקמתה. לדוגמה: לפני קום המדינה בדרוש לשבת פרשת 'פרה' בחודש אדר ב' תש"ח (אפריל 1948), התייחס הרב הדאיה לראשונה אל התקופה כ'אתחלתא דגאולה':

הנה באמת עלינו להודות לה' כי בשנת זו תש"ח (ר"ת תהא שנת חרות) כבר נראה באופן זה בארצנו הקדושה שנפל פחד היהודים ע"כ הגויים היושבים בארצנו [...] שנפל עליהן פחד ובהלה שהתחילו לברוח בהמון קול עלה נדף, ובמקומם נכנסו והתיישבו כל אלה הבאים מהגולה וזהו ממש נס גדול ופלא עצום נס אלהי, אין בשכל אנושי להבינו בדרכי הטבע [...] אך היושב בשמים ישחק ואומר [...] וכבר הגיעה השעה שיחזור עם ישראל לארצו ולנחלתו וזה אתחלתא דגאולה השלמה.⁵¹

בדרוש נוסף שנכתב לאחר קום המדינה הדגיש הרב הדאיה את חיוב ההודאה על הניסים תוך התייחסות לתקופה כ'אתחלתא דגאולה' ושימוש במטבעות לשון משיחיות וציוניות:

48 למשל הדאיה, ויקח, ג, עמ' ט - תש"ב; עמ' נג - תש"א; עמ' סד - תש"ד; ד, עמ' פח - תש"ה ועוד.
49 הדאיה, ויקח, ג, עמ' נד (תש"א) - בגלל אי שמירה על טהרת המשפחה ובשל חוסר האחדות; עמ' קו (תש"ג) בגלל הפריצות המינית; עמ' קט (תש"ד) - בגלל חוסר האחדות; שם, קכט (ניסן תש"ח) - בגלל שאנו מחוסרי דעת (ונותן הסבר קבלי לכך); שם, קנו (תש"ב) - עם ישראל יזכה לגאולה אם כל אחד ישמור על מנהגי אבותיו.

50 שם, ד', עמ' צה-צו. אף שדרשה זו באה לאחר שתי דרשות על הניצחון במלחמת השחרור, הכוונה ליום הניצחון במלחמת העולם השנייה (הרב הדאיה מזכיר את "שלושת הגדולים", כלומר רוזולט, סטלין וצ'רצ'יל שהכריזו על כך בוועידת יאלטה בפברואר 1945); גארב (הנ"ל, הרב הדאיה, עמ' 23) לא דייק בכך.
51 הדאיה, ויקח, ד, עמ' נ.

רבותי! בימי הניסים האלה ימי חנוכה [...] עלינו לעלות על לבבנו את הניסים והנפלאות של ימינו אלה, שזכינו לאתחלתא דגאולה במדינת ישראל, בשלטון ישראל העצמאי עם שרים ורוזנים, ועל הכל נשיא ומלך בישראל [...] מי האמין ופלל, שאחרי שנות גלות יזכה עם ישראל למדינה עצמאית בארצו [...] אין זה אלא יד ה' שעשתה זאת.⁵²

בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל התייחס הרב הדאיה לתקופה כ'אתחלתא דגאולה' גם במקומות נוספים, ופעמים רבות נקט במונח "מדינתנו".⁵³

בדרוש לשבת תשובה בשנת תש"ב (1942), הזכיר הרב הדאיה את הצרות הגדולות שבזמננו, כלומר השואה, ואמר שזירוז הגאולה תלוי בתשובה ושהדבר רמוז בפסוק "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבתי עד ה' אלהיך" - "שבתי" בפסוק זה היא גימטרייה של שנת תש"ב.⁵⁴ אך בזמן ההדפסה בתש"ח (1948) מוסיף הרב הדאיה בסוגריים שהמילה "ושבתי" זו גימטרייה של תש"ח:

וכן שנת תש"ח שנה ראשונה של מדינת ישראל שקמו עליה מכל צד למלחמה כמספר ושב"ת.⁵⁵

כעשור אחרי הקמת המדינה, הרטוריקה המשיחית של הרב הדאיה הלכה וגברה. בהקדמה לחלק החמישי של "שכיל עבדי", התייחס הרב הדאיה לאלה ה"מפקפקים בהקמת המדינה והגברת העלייה" בגלל האיסור של "שלושת השבועות", שלפיהן אסור ליהודים לעלות בחומה, לדחוק את הקץ ולמרוד באומות.⁵⁶

בתשובתו לאלה האוחזים בטענה זו הוא פותח בתמיהה: "ובאמת ליבי חס בקרבי, על הצורך לענות על שאלה עדינה זו". לדבריו מי שמאמין בהשגחת האל על ברואיו, עד שאפילו מי שאחראי על אחד

52 שם, עמ' מג-מד. השנה לא מצוינת, אבל הרב הדאיה מזכיר שבאותה שנה חל ראש חודש טבת בשבת חנוכה, בתקופה ההיא הדבר יכול להיות רק בתש"ט (1.1.1949), למרות שעדיין לא התחילו אז שיחות הסכמי הפסקת האש, תשי"א (9.12.50), תשי"ב (29.12.51) או תשט"ו (25.12.55).

53 למשל שם, ד, צו - תשי"א; קט - בדרוש בקבלת הפנים לשר בכור-שלום שטרית, סביב 1949.

54 דברים ד', ל'.

55 הדאיה, ויקח, ג, עמ' י. דרוש זה יוצא מן הכלל בצביון אסקטולוגי שלו דבר שלא מצוי במשנת הרב הדאיה.

56 בבלי, כתובות קיא ע"א. על פרשנות 'שבועות' אלו בעולם היהודי בכלל והחרדי בפרט ראו רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 89-93; 277-305.

מבורות המים לעולי הרגל בירושלים הדגישו חז"ל שמינויו משמים, על אחת כמה וכמה שכך הדבר לגבי "מדינה שלימה עם רוזנים ושרים".⁵⁷ הרב הדאיה הביא מסורת קבלית מהרב חיים ויטאל, שכתב בהקדמה לספר "עץ חיים", כי תוקפן של השבועות הללו הן רק לאלף הראשון לחורבן ולא לאחר מכן. אחר כך הוסיף הוכחה לדבריו גם מהרב יוסף דוד אזולאי - החיד"א, שכתב כי ההבדל בין האלף הראשון לחורבן לאלף השני הוא, שבראשון צריכים כל ישראל לעשות תשובה ואילו בשני מספיקה אפילו "כנישתא" אחת, כלומר קבוצה או עדה אחת, מהעם היהודי שחוזרת בתשובה ובזכותה כל ישראל נגאלים.⁵⁸

כפי שעמד על כך זוהר, העובדה שהרב הדאיה הביא מסורת מתלמידו החשוב ביותר של האר"י לספר המרכזי ביותר ב'קבלת האר"י', וכן הוכחה מאחד מחשובי חכמי ומקובלי הספרדים בדורות האחרונים, פירושה דחייה חד משמעית של הגישה השוללת אקטיביות ציונית-מדינית בקרב אלה האמונים על תורת הקבלה.⁵⁹ זוהר מוסיף ומציין כי באותה דרשה מופיעים גם ביטויים 'ציוניים-מודרניים' מובהקים כגון 'החייאת השממה' ו'אדמת הלאום' שאינם מופיעים בספרות התורנית המסורתית.⁶⁰ אל יתר הטיעונים שלו שמלמדים זכות על ה'חופשיים' נתייחס בפרק הבא.

בהמשך אותה ההקדמה הביא הרב הדאיה דרשה שנשא בעת חנוכת המשכן החדש של בית הדין הרבני הגדול ב'היכל שלמה' בירושלים בכ"ב אייר תשי"ח (12.5.1958). בדרשה זו ישנה התעצמות של הרטוריקה המשיחית:

רבתי! שמחה זו שאנו חוגגים היום [...] במקום מקודש זה שקדשוהו שמים
בשם 'היכל שלמה' [...] הוא לא רק שמחה פרטית [...] אלא הוא שמחת הכלל,
שמחת כל ישראל, בארץ ובתפוצות, ובייחוד שמחת אבינו שבשמיים.

בהמשך הדברים השווה את 'היכל שלמה' לבית המקדש השלישי, שלשיטתו אחרי שעם ישראל יבנה את בית המקדש בעצמו ירד אחריו עוד אחד מן השמים דוגמת 'היכל שלמה':

בנין בית זה, יהיה בבחי' [נת] אתחלתא דגאולה, לבנין הבית השלישי, בבחי' [נת]

57 המקור הוא בבבלי, ברכות נח ע"א, ועוד.

58 הסיבה היא שכל ישראל הם גוף אחד, כמובא לעיל, ואבר אחד יכול למשוך אחריו את כל הגוף.
59 זוהר, מדינת, עמ' 328. יש לציין שבהקדמה זו הוא מכנה את תקופתנו כ'עקבתא דמשיחא' (על פי משנה, סוטה ט', ט"ו), כלומר השלב שלפני 'אתחלתא דגאולה', אך לא ברור מדברי הרב הדאיה האם אלו שני מונחים שונים או שווים, לעתים הוא משתמש באחד מהם ולעתים בשניהם יחד.

60 זוהר, מדינת, עמ' 333-334.

אתערותא דלתתא שאז יהיה אתערותא דלעילא [...] ומכיוון שבית נהדר זה עוד לא נבנה כמוהו בארץ, לשימוש בית דרבנות ואולי בכל העולם, זה סימן שהוא בנין של אתחלתא דגאולה כפי שאמרנו, וממילא יהיה לו קיום נצחי, בדוגמת הבית השלישי שעתיד להבנות.

בדרשה אחרת שנשא בעצרת עם בניסן תשי"ט (1959) ופורסמה בהקדמה לחלק ו' של 'ישכיל עבדי', מסביר הרב הדאיה את ההבדל בין 'אתחלתא דגאולה' שהיא גאולה זמנית לבין 'הגאולה השלמה'. הגאולה הזמנית תלויה בפעולות של עם ישראל - 'אתערותא דלתתא' ולכן חשוב לעזור ולהגביר את העלייה לארץ ישראל, אך במקביל יש להגביר גם את לימוד התורה וקיום המצוות כדי לא לטמא את הארץ. 'הגאולה השלמה' לעומת זאת היא גאולה שתיעשה על ידי האל לבדו, בלי התלות בפעולות של עם ישראל והיא הגאולה האמתית. השקפה זו היא מעין גישת ביניים בין אמונה בגאולה בעיקר על ידי מעשי ידי אדם, לבין גאולה הבאה משמים בלבד.⁶¹

כפי שכבר נזכרנו לדעת, הריבונות היהודית על ארץ ישראל חשובה מאוד לרב הדאיה מהבחינה הקבלית. בתשובה לשאלה מ-1950 הדגיש הרב הדאיה שהקמת מדינת ישראל היא "עילוי לשכינה" משום שבכל דבר שחשוב לעם ישראל ישנו עילוי לשכינה. דבר זה נכון גם אם הכותל המערבי ושאר המקומות הקדושים עדיין אינם מוחזקים בידי ישראל.⁶² במקום אחר הדגיש שגם מי שנהרג בגלל קשריו עם מדינת ישראל, כמו אחד עשר היהודים (הרב הדאיה כותב עשרה) שהועלו לגרדום בעיראק ב-1969, זוכה למעמד גבוה והם נחשבים כ'עשרת הרוגי מלכות'. דבר זה הוא נדבך נוסף לביורור ניצוצות הקדושה וכך הגאולה מתקרבת.⁶³

בעוד שברובד הדרשני והקבלי מרבה הרב הדאיה להדגיש את הממד המשיחי של הציונות ובעיקר את זה של המדינה, הרי שברובד ההלכתי ובעיקר הקבלי-הלכתי הדברים מורכבים יותר.

הרב הדאיה ראה בחיוב את התנועה הציונית למרות החילונות שבה, וכבר ראינו תשובה בעניין העדפת חקלאים יהודים אף שאינם שומרי תורה ומצוות. בתשובה אחרת ראה את הציונות לא רק בחיוב ובאהדה אלא כחלק אינטגרלי מהיהדות. הנה כך עולה בתשובה לשאלה ששלח רבה של פרדס חנה בשנת 1952 :

שישנם שתיים עשרה נשים נוכריות ותיקות ומעורות ביישוב, מהן "ציוניות"

61 ראו רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 23-59.

62 הדאיה, דע"ה, ז, צ ע"ב.

63 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' ר.

נאמנות, אחדות ואומרות כי התגיירו בגרמניה ולהוכיח אין בידם, גם אין סברה להאמין להם, וקרה מקרה מות לבן אחת מהן בצבא, ואחרי שנבדק ומצאוהו מהול, נקבר בביה"ק [בבית הקברות], ורצונו לדעת מה לדון בהם בלהבא, שיש חשש אי נעימויות, אם תשלל מהן להקבר בקבר ישראל.

על כך עונה הרב הדאיה, שלמרות שאין בסיס להאמין להן, הרי שאם נצרף את העובדה שהבן היה מהול יחד עם העובדה שהן ציוניות באופן שיחשבו בחזקת יהודיות - יש בכל זאת להאמין להן:

ונראה דגם בזה י"ל [יש לומר], דמכיון דנבדק בן א' [חד] מהם ונמצא מהול, וגם הם מתנהגות בכל עניניהם כאחד מישראל, כמ"ש [כמו שכתב] שהם ציוניות נאמנות, זה סימן שנכונים דבריהם שאמרו שנתגיירו.⁶⁴

המשמעות היא שאם נשים אלה הן "ציוניות נאמנות" סימן שהן מתנהגות "כאחד מישראל", אף שאינן מקיימות מצוות! עם זאת הרב הדאיה מסייג את הדברים, ואומר שצריך הרב להשתדל שיטבלו כדת וכדין משום שלעניין נישואים מחמירים יותר.

הרב הדאיה פוסק גם כי על מדינת ישראל חל הכלל של "דינא דמלכותא דינא".⁶⁵ משמעות הכלל היא שלחוקים האזרחיים של המדינה יש תוקף הלכתי מחייב ולא רק אזרחי, אך כל זה רק בתנאי שאינם עומדים בסתירה לחוקי התורה.⁶⁶ במקומות אחרים הורה להשתתף בבחירות הכלליות לכנסת, ולו בשל הערך הפרקטי של היכולת להשפיע.⁶⁷ בנוגע למי שאין 'תורתו אומנותו' הבהיר כי חלה עליו החובה להתגייס לצבא ועל כך תבוא עליו ברכה.⁶⁸

בתשובות אחרות חשש הרב הדאיה לריבונות היהודית על ארץ ישראל. לדוגמה: דיון שנערך בעניין יום טוב שני של גלויות לגבי מקומות שנכבשו על ידי צה"ל אך אינם נכללים בגבולות עולי בבל; התקפים לעניין מצוות התלויות בארץ. הרב הדאיה צירף לתשובתו נימוק לפיו אם יקבעו יום טוב

64 הדאיה, ישכיל, ה, עמ' קכה.

65 בבלי, בבא בתרא, נה ע"א. כך גם מקומות מקבילים נוספים.

66 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' רפה. ראו גם שם, עמ' רנז. במקום זה פוסק הרב הדאיה כי לחוקי הכנסת יש לכל הפחות מעמד של 'שבעה טובי העיר' - מעמד שהקנה תוקף הלכתי למנהיגות הקהילתית, ראו למשל בבלי, מגילה, כו ע"א. על מושג זה, השתלשלותו בהלכה וההשלכות על חוקי מדינת ישראל המודרנית ראו שילה, דינא דמלכותא. ראו עוד וואשופסקי, הלכה. בנוסף וואשופסקי טוען כי הרב הדאיה תופס את היחס בין המדינה לתושביה כיחס חוזי ולא כיחס בעלותי (של המדינה). ראו שם עמ' 294 ; 297.

67 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' פה.

68 הדאיה, ישכיל, ז, עמ' עה. אם כי הוא מסייג ואומר שבמקום שאין "פיקוח נפש" קיים תנאי מקדים לגיוס והוא היכולת להישמר מפני האיסורים השונים.

שני בשטחי מדינת ישראל, שאינם נכללים ביגבולות עולי בבל, אומות העולם יאמרו ששטחים אלה אינם חלק מארץ ישראל, כאשר גם כך נלקחו מהמדינה שטחים גדולים.⁶⁹

גישה זו באה לידי ביטוי גם בשאלה שנשלחה אליו ושעסקה בשאלת גזל מיגויי בזמן הזה. השואל העלה סברה לפיה אולי אין איסור מהתורה לגזול משאינם יהודים, ובפרט שמא איסור זה חל רק כשהם לא מצויים תחת שלטון יהודי. לדעת השואל, מאחר שבזמננו יש נכרים הגרים בארץ תחת שלטון יהודי - לא יחול איסור גזל מיגויי כלל. הרב הדאיה שלל דעה זו מכמה סיבות, אחת מהן משום שעדיין אין שלטון יהודי מוחלט:

אלא מעיקרא מה שהניח [...] דבזה"י [דבזמן הזה] הם כבושים תחת ידינו ויש להתיר גניבתו וגזילתו [...] זה מוטעה מעיקרו, דזה שאמרו כבוש תחת ידינו, הוא בזמן הראי' [שונים] שהיה לישראל מלכות ומדינה משלהם, באין עליה מערער [...] לא כן עתה בזה"י, שמדינת ישראל לא מוחלטת תחת ידנו שקמו עליה מלכי ערב, וכמה מדינות אחרות [...] ורוצים לבולעה תחת ידינו, האם זה כזאת נקראים כבושים תחת ידינו, והרי אפי' [לן] אלה היושבים יחד אתנו, לא כולם נשמעים לחקי המדינה, אלא אדרבא נהפוך הוא [...] ופשוט שמי שיפגע בהם, באיזה שהוא, ירעישו על המדינה עולמות בכל קצוי תבל, בהוספות שקרים עד אין גבול [...] ואין לך ח"ה [חילול השם] יותר מזה.⁷⁰

זמנה של תשובה זו לא קדם לשנת 1965, זמן רב לאחר הקמת המדינה, ובכל זאת לא ראה הרב הדאיה את השלטון היהודי בארץ ישראל כמוחלט.

מאיך נוקט הרב הדאיה עמדה שמרנית ביחס לשינויים הלכתיים. הדבר מתבטא בכך שאיננו מוכן לתת תוקף הלכתי מחייב לגמרי ליום העצמאות, בעיקר מסיבות הלכתיות-קבליות.

למרות שהרב הדאיה גורס כי יש לשמוח על נס הקמת המדינה, כיבוש ארץ ישראל והצלת יושביה, הוא סבור שלא ראוי היה לקבוע את ה' באייר כיום טוב, משום שלא "עיצומו של יום" (ה' באייר כשלעצמו) הוא שגרם לשמחה. לדידו ראוי היה לקבוע דווקא את יום חתימת הסכם הפסקת האש כיום הודיה על הנס של ההצלה מהמלחמה או את י"ז בכסלו (כ"ט בנובמבר), יום הכרזת האו"ם

69 הדאיה, ישכיל ו, עמ' ה-ז.

70 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' קסג.

אם לא די בכך, הרב הדאיה גם איננו מוכן לשנות את המסגרת ההלכתית המקובלת בנוגע לתפילת ההלל כתפילת הודיה. אמנם גם הוא סובר שבצורה פשוטה יש להודות לה' על הנס ו"כל המודה בנסו זוכה ונעשה לו נס אחר"⁷² וזאת על כל פנים התחלת הגאולה. אך הוא מסייג את הדבר ואומר כי מאחר שאין קדושה בעצם היום, שהרי שלא נעשה בו אף נס ממשי באותו היום, אסור לנו לשנות ממה שקבעו אנשי כנסת הגדולה את סדר התפילה, שכולה תוקנה על פי 'רזין דרזין'. אשר על כן יש לומר את ה'הללי רק בסוף התפילה וללא ברכה.

יחס דומה מגלה הרב הדאיה גם לתספורת ועריכת נישואים ביום העצמאות. התאריך ה' באייר נופל בימי 'ספירת העומר' שבהם מקובל לנהוג מקצת מנהגי אבלות. אלא שהרב הדאיה מתנגד לשינוי המנהג הרווח, משום שביום שבו הכריזו על הקמת המדינה לא היה נס כפי שהזכרנו. ואדרבא ביום זה ועד לזמן הסכמי הפסקת האש תושבי מדינת ישראל כמו גם יהודי ארצות ערב היו נתונים בסכנת חיים.

הרב הדאיה מסיים את תשובתו ואומר:

ועכ"פ לפוטרו בלא כלום אי אפשר, מכיוון שסו"ס [סוף סוף] באותו יום נתן הקב"ה בלב מלכויות הגדולות להכיר בישראל [...] והיה כאתחלתא דגאולה ביום ההוא, יש לתקן לומר הודאה ביום ההוא [...] אך לא להפריז על המדה כ"כ ולדחות האבלות שקיבלו עליהם מדור דור [...] ולהסתמך על דמיונות רחוקים שאינם מן הענין.⁷³

שילה פכטר כבר עמד על שניות זו בדברי הרב הדאיה, שמחד מתייחס לזה כ'אתחלתא דגאולה' ואי אפשר לפטור יום זה בלא כלום, ומאידך כותב שאין להסתמך על 'דמיונות רחוקים', ביטוי

71 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' טז-יז. "עיצומו של יום" איננו הגורם לשמחה משום שאז התחילה המלחמה ותושבי ארץ ישראל היו בסכנה גדולה, כך גם יהודי ארצות ערב. נקודה זאת חשובה ונתייחס אליה בהמשך.
72 אין מקור מפורש למימרה זו בספרות חז"ל. המימרה מופיעה בחלק הדרוש בספר 'בן איש חי', עמ' ריב (ירושלים תשל"ב) בשם חז"ל. המקור שמביא שם הוא ממדרש תהילים 'שחר טוב' מזמור ע' (מהדורת בובר, עמ' קסא): "וכתיב ויתן [לפני ארון] ה' להזכיר ולהודות, ולמה היו מזכירין, שנאמר זכרו נפלאותיו [אשר עשה, זכרו נפלאותיו] שעושה עמכם בכל עת, ולא עשה עמכם ולא גאל את ישראל, אלא בשביל שיהיו מזכירין נפלאותיו. אמר דוד אם כן אני מזכיר והצילני, שנאמר למנצח לדוד להזכיר אלהים להצילני".
73 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' יז.

שאותו פכטר משייך לגישות משיחיות כלפי המדינה.⁷⁴

לאחר מלחמת ששת הימים, קבע הרב הדאיה שאם יקבעו את 'יום הניצחון' במלחמה כיום חג, מותר יהיה גם לאלה הנוהגים סממני אבלות ב'ספירת העומר' עד חג השבועות להתחתן ולהסתפר. הסיבה להיתר נעוצה בהנחה ש'יום הניצחון' אם יהיה כזה, יקבע מן הסתם בתאריך סיום המלחמה שנופל בתחילת חודש סיון, וממילא אלו ימים שרוב קהילות ישראל לא נהגו בהם אבלות. אך למרות הפסיקה שלו לגבי סוף ימי ספירת העומר, אין הוא משנה את פסיקתו בקשר ליום העצמאות.⁷⁵

הזכרנו לעיל שאלה שנשלחה אליו מבואנוס איירס בעניין הוראת השפה העברית. גם בתשובה לשאלה זו באה לידי ביטוי שמרנותו של הרב הדאיה. במקרה זה החשש של הרב הדאיה מפני השפעות החילון על הילדים הצעירים, גרם לו לצדד באלה שרצו לאסור על לימוד העברית בתלמוד תורה מפחד ההשפעה של המורים ה'חופשיים'. נדון בכך בפרק הבא.

לסיכום: הרב הדאיה אכן הכיל את האירועים במסגרת הקבלית הקיימת ולא יצר 'קבלה לאומית' חדשה, אך דווקא הקמת המדינה הייתה עבורו מעין 'קו פרשת המים' מבחינת התייחסותו המשיחית. זאת ועוד, למרות יחסו החיובי אל המפעל הציוני והמדינה, הוא לא אימץ לגמרי את השינויים שהתחוללו בתקופה זו ודבק בגישה הלכתית-שמרנית כלפי שינויים אלה. רק במקום שבו השינויים הצטלבו עם עקרונות הפסיקה שלו, כמו למשל ביחס לארץ ישראל, נוכל לראות שהלך בכיוון 'ציוני' יותר. יש לזכור שהזיהוי בין יחס חיובי לארץ ישראל לציונות איננו הכרחי, וודאי שאיננו בלעדי. בנוגע לחכמי המזרח, יחס חיובי לארץ ישראל אינו מוכיח במאום את ה'ציונות' או את ה'אי ציונות' של האוחז בדעה זו.

74 פכטר, הלכה, עמ' 88.

75 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' קסט. עם זאת דווקא אלה הנוהגים במנהגי האבלות עד שבועות, כגון חסידי חב"ד, נוהגים כך על פי מנהג האר"י.

חלק שני: השפעות חיצוניות ופנימיות בתפיסתו המשיחית של הרב הדאיה

בחלק זה ננסה לראות האם השקפתו המשיחית של הרב הדאיה צמחה מתוך העולם הקבלי שאליו הוא משתייך או שמא הושפעה מתפיסות קבליות שמקורן בתפיסות קבליות-משיחיות של הרב קוק ובנו הרצי"ה. ראשית נתאר את הקשר בין 'חוג' הרב קוק והרב הדאיה, נראה את השווה והשונה שביניהם, ולבסוף נביא מדברי מקובלים מזרחיים אחרים וגישתם לצינונות.

הרב הדאיה עלה לארץ והתיישב בירושלים בשנת 1898, שנים ספורות לפני שהרב קוק הגיע לארץ ב-1904 והתיישב ביפו. בשנת 1919, כאשר התמנה הרב קוק לרבה הראשי של ירושלים, עבר להתגורר בה. עם זאת, אף שהרב קוק והרב הדאיה היו בירושלים באותם השנים, לפני שנת 1924 טרם התקיים קשר רציף בין הרב הדאיה ואביו ובין הרב קוק.

בשני מקומות מתאר הרב הדאיה את המפגשים הראשונים שהתקיימו בין אביו ובניו לבין הרב קוק. המפגש הראשון התרחש בחנוכה שנת תרס"ח (דצמבר 1907), כשהרב שלום הדאיה שהה ביפו עם בנו בשל מחלה ושניהם הלכו לפגוש את הרב קוק. באותה פגישה נכח גם הרצי"ה והם דברו בענייני חנוכה. הפעם השנייה שבה נפגשו הייתה בשנת 1924, כשהלך הרב הדאיה עם אביו לתת לרב קוק במתנה את ספרו של הרב שלום הדאיה 'ודובר שלום' שהודפס באותה עת. הרב הדאיה הזכיר שאף שעברו שש עשרה שנה, זכר הרב קוק את הפגישה ביפו, ואף חזר במדויק על נושאי השיחה מהפגישה הקודמת. הרב הדאיה מזכיר דבר זה כהתפעלות מכוח הזיכרון של הרב קוק, אך לענייננו מוכח שלא נפגשו עד אז.

הפגישה הבאה המתועדת שהתקיימה ביניהם התרחשה ב-1930 כשהרב הדאיה ניגש אל הרב קוק במטרה לקבל ממנו הסכמה על החלק הראשון של ספרו 'ישכיל עבדי', אך ייתכן שעמדו בקשר עוד קודם לכן. הרב הדאיה תיאר שמאז אותה פגישה, עמד בקשר הדוק עם הרב קוק, נפגש אתו לצורך דיונים בעניינים שונים ואף שלח לו מכתבים או המלצות. בהמשך דבריו סיפר שכאשר היו בחורי ישיבת 'פורת יוסף' רוצים המלצה מהרב קוק בעניין כלשהו, היה שולח עמם מכתב, והוא כיבד אותם, הזדרז לענות על מבוקשם, ואף שלח איתם דרישת שלום לרב הדאיה.⁷⁶

הרב הדאיה התייחס בהערצה מופלגת לרב קוק. דבר זה בא לידי ביטוי בתיאורי כבוד מפליגים

76 עניין זה נאמר בדרשה שנשא ב'מרכז הרב' בתאריך ה' אלול תשכ"ג (4.9.1963) - הדאיה, ויקח, ה, עמ' יג-יד. פורסם קודם לכן ב'הצופה', ג' אלול תש"כ (28.8.1960) בניסוח כללי יותר. מצוטט אצל נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 265.

שכתב באחד ממכתביו לרב קוק. תיאורים כאלה כמעט שאינם מצויים במכתבים אחרים שכתב לרבנים גדולים ומפורסמים אחרים, גם לא במכתבים שכתב לרבנים הראשיים הספרדיים שניהנו בזמנו.⁷⁷ גם לרצי"ה התייחס הרב הדאיה ברגשות ידידות גדולים, וכן לשיבת 'מרכז הרב' ותלמידיה התייחס בחיבה גדולה.⁷⁸

גארב סבור כי דברים אלה כמו גם קשרי המכתבים בענייני הלכה בין הרב קוק לרב הדאיה, מעידים על כך שהרב קוק הייתה השפעה על הרב הדאיה לא רק בתחום ההלכה כי אם גם בשדה ההגות והמחשבה.⁷⁹ להלן ננסה לראות ולהיווכח אם השפעה כזו אכן קיימת ונדגים את הדברים במספר דוגמאות. יש לציין כי סוגיה זו טעונה הרחבה יתירה.

מקבילות

הסוגיות של עם ישראל ואחדותו, ארץ ישראל והקשר ביניהם הם עניינים מרכזיים במשנתו של הרב קוק, הן מן המפורסמות שאינן טעונות הוכחה. הרב הדאיה הדגיש את אחדותו של עם ישראל וסגולתו המיוחדת כפי שראינו לעיל, וגם הרב קוק עצמו הדגיש את אחדותו של עם ישראל וסגולתו המיוחדת במספר מקומות.⁸⁰ כך כתב הרב קוק עוד בשנת 1889 כאשר היה בבויסק:

זה מפורסם לכולנו, כאשר הודיעונו הכתובים ויסדו אנשי כנה"ג [כנסת הגדולה] בתפילה, שישראל המה גוי אחד. רק עלינו להשכיל מה היא צורת האחדות הזאת, כי השם "אחד" כאשר יחובר לעם ישראל, נראה מזה כי אחדות שלהם היא סגולה מתעצמת בס. שכבר אפשר ג"כ לכל העמים להתאחד ע"פ מקרים רבים, ע"י נימוסים מאחדים, או ברית מקנה וקנין, אבל רק ישראל נקראו גוי אחד לאות שהאחדות בהם עצמית.⁸¹

הרב קוק הוסיף ואמר שעם ישראל- העם האחד מגלה את אחדותו של האל:

נשמתנו מקפת עולם ומלאו ומצגת אותו על בסיס אחדותו העליון, ומשום כך

77 לתיאורי כבוד אלה ראו הדאיה, ישכיל, ב, קג ע"ב.

78 הדאיה, ישכיל, ה, עמ' קיט; הנ"ל, ויקח, ה עמ' יג. משם נראה שהרב הדאיה הכיר, לפחות באופן חלקי, את כתבי הרב קוק. על שאר חילופי המכתבים שניהל עם אישים המקורבים לרב קוק ראו בפרק א'.

79 גארב, הרב הדאיה, עמ' 16, הע' 15.

80 ראו לדוגמה קוק, אגרות הראיה, ג, עמ' ק-קיא; הנ"ל, אדר היקר, ב, עמ' קט; הנ"ל, אורות, עמ' לג; הנ"ל, מאמרי הראי"ה, א, עמ' נח, ועוד.

81 קוק, מדבר שור, עמ' יג-יד.

היא בקרבה תמה וכוללת, ואין בה כלל אותם הנגודים וההרכבות השונים, הרגילים בנשמות עם ולשון. גוי אחד אנחנו, אחד כייחודו של עולם.⁸²

גם הרב הדאיה מציין שכאשר עם ישראל שרוי באחדות הדבר מוכיח את ייחוד האל:

דמאחר שהם כולם באחדות א' [חת] ממילא דהרי הם מודים ביחודו שהוא המקור.⁸³

בעניין ארץ ישראל מדגיש הרב קוק במספר מקומות את מהותה העצמית של ארץ ישראל והקשר שלה לעם ישראל.⁸⁴ בהתאם לגישה זו מתייחס הרב קוק לסברה ש'היתר המכירה', כלומר מכירת הקרקע באופן זמני לנכרי בשנת השמיטה, מפקיעה את קדושת ארץ ישראל כך ש'סברא זו אינה מיוסדת ע"פ עיקר יסודה של תורה, התלויה ביסוד קדושתה העליונה גם היא בארץ ישראל'.⁸⁵

לדעתו של הרב קוק קדושת ארץ ישראל היא קדושה עצמית - "קדושת עליונה" שאינה יכולה להימנות בקטגוריה של מצוות אחרות מסוגים שונים. המצווה שנגזרת מקדושה זו היא מצוות יישוב ארץ ישראל ש'עיקר קדושתה של ארץ ישראל היא הישיבה בה'.⁸⁶ מצווה זו איננה מצווה רגילה בעלת מעמד שווה למצוות האחרות כי אם מעין "פעולה על מצוותית". גם בדברי הרב הדאיה ראינו התייחסות מיוחדת לארץ ישראל וקדושתה. לדבריו, מעלת קדושתה של ארץ ישראל היא בכך שיש לה סגולה מיוחדת, פנימית, המאפשרת לקבל את ה"ניצוץ האלהי".⁸⁷ כך גם מצוות יישוב ארץ ישראל שהיא המצווה החשובה ביותר - "הרי הוא מקיים מצות ישוב ארץ ישראל שאין למעלה ממנה".⁸⁸

בנוסף, אחד מהשיקולים ההלכתיים של הרב קוק להכרעה בעת הפולמוס על השמיטה והיתר המכירה, היה החשיבות של יישוב ארץ ישראל שבסופו של דבר יביא גם לקיום כל התורה כולה.⁸⁹ דברים דומים ראינו גם אצל הרב הדאיה שאחד השיקולים שלו בעניין קניית תוצרת מיהודים

82 קוק, אורות, עמ' נה.

83 ראו הע' 11 לעיל. הרב הדאיה מסביר שרק ישראל קרואים אדם, ונפש האדם היא חלק אלוה ממעל ולכן כשישנה אחדות הכל חוזר למקורו ושורשו שזה ייחודו של האל. עיינו שם בהסברו המפורט.

84 לדוגמה קוק, אורות, עמ' ט-יג; הנ"ל, שמונה קבצים, ב, עמ' שיז ועוד.

85 קוק, שבת הארץ, עמ' קטו.

86 שם, עמ' קטז.

87 ראו הע' 35 לעיל.

88 ראו הע' 39 לעיל.

89 קוק, שבת הארץ, עמ' קיח. להרחבה ראו בראון, שמיטה, עמ' 79-89 בעיקר; מלכיאל, היתר מכירה, בעיקר עמ' 200-204.

בלבד, למרות שהם לא מקיימים תורה ומצוות, הוא חשיבות יישוב הארץ.⁹⁰

מצוות יישוב ארץ ישראל שיש בה קדושה, משפיעה גם על מעלת הגידולים הגדלים בארץ ישראל. הרב הדאיה גרס כי ישנה מעלה מיוחדת בקניית אתרוגי ארץ ישראל דווקא, משום שגדלו בקדושה. בגישה זו אוהז גם הרב קוק שכותב כי "המאכל של ארץ ישראל מקודש בפנימיותו, ואינו מגושם כי אם בחיצוניותו".⁹¹

בנוגע למעשה הציוני עצמו ישנה חפיפה בין משנת הרב קוק ובין השקפת הרב הדאיה דוגמת הראייה של התקופה כ'אתחלתא דגאולה'. אך יש גם הבדל חשוב: לרב קוק ישנה משנה משיחית מגובשת (גם אם לא מנוסחת בצורה שיטתית) שאותה אפשר לכוונת כ'קבלה לאומית' ואשר מכוחה נובע סדר גאולה מובנה.⁹² לעומת הרב קוק אצל הרב הדאיה הדברים פחות ברורים ושיטתיים ונראה שאין הוא מפתח משנה מסודרת בנושא. אמנם גם הרב הדאיה מתייחס לציונות האקטיבית כ'אתחלתא דגאולה' ורואה את התקופה כאחד השלבים האחרונים בגאולה, אך בניגוד לרב קוק הוא תולה את ה'גאולה השלמה' בגאולה על ידי האל בלבד בלי התלות בפעולות של עם ישראל.⁹³

ישנה מקבילה נוספת, הפעם בין משנת בנו של הרב קוק- הרצי"ה למשנת הרב הדאיה בנושא היחס לממלכתיות ולנושאי דגלה. דוגמה לכך ניתנה בקבלת פנים לשר בכור-שלום שטרית שנערכה כמה חודשים לאחר קום המדינה, ככל הנראה על ידי הרבנות הראשית. בדרשה שנשא בטקס, התייחס הרב הדאיה לתפקידו הממלכתי:

רבותי! הקבלת פנים זו לשרינו הנכבד, לא רק הקבלת פנים של אישיות גדולה פרטית רק אלא הקבלת פנים של אישיות ריבונית, אישיות ציבורית, אישיות של האומה הישראלית, כי השר הוא ב"כ [בא כוחה] של כל האומה, וכאשר אנו מקבילים פניו הרי כאילו אנו מקבילים פני כל האומה הישראלית שבכל העולם.⁹⁴

סגנון התבטאות זה מזכיר באופן כללי את סגנון התבטאויותיו של הרצי"ה. גם בתוכן הדברים

90 ראו הע' 39 לעיל.

91 קוק, אורות הקודש, ג, עמ' לב. ראו הע' 40 לעיל.

92 לניתוח הנושא ראו שוח"ט, קבלת הגר"א, עמ' 295-315.

93 ראו הע' 61 לעיל. ראו גם הדאיה, ויקח, ד, עמ' קי. שם כותב הרב הדאיה על כך שגאולה זו היא גאולה ב"זעיר אנפין".

94 הדאיה, ויקח, ד, עמ' קי.

מצאנו הקבלה לדברי הרצי"ה. כך למשל כתב הרצי"ה לראש הממשלה יצחק רבין, כאשר ממשלת ישראל דנה בסוגיית המשא ומתן עם המצרים:

אל כבוד ראש הממשלה מר יצחק רבין. כבודך הוא כבודנו, כבוד עמנו וארצנו.⁹⁵

באותו אופן התייחס הרצי"ה גם לראש הממשלה הראשון, דוד בן גוריון, שכאדם פרטי החשיב אותו לאפיקורוס, אך כאישיות ממלכתית התייחס אליו בכבוד רב. כך הביא אחד מתלמידיו:

התבטא בחריפות כנגד בן גוריון, על שהתפאר שגר עם אישה ללא חופה וקידושין. ואמר בין השאר שכל זמן שהיה ראש ממשלה לא דיבר כנגדו, כי היה חייב בכבוד מלכות, אולם מאחר וירד מגדולתו מרשה לעצמו לומר זאת.⁹⁶

ניגודים

יש לדעת כי לצד המקבילות שהבאנו, ישנם גם הבדלים בולטים בין הרב קוק לרב הדאיה. אחד מהבולטים שבהם הוא היחס לאומות העולם. הרב הדאיה התייחס אליהם בשלילה מוחלטת וכהגדרתו הם בבחינת 'סטרא אחרא'. ביטויים של יחס חיובי כלפיהם אינם קיימים אצלו, כשבפועל הרב הדאיה מדגיש שאסור לאהוב אותם באמת.⁹⁷ מנגד, הרב קוק שלא כרב הדאיה מתייחס לאומות העולם באופן מורכב יותר. במספר מקומות מתבטא הרב קוק שיש לאהוב את כל המציאות, את כל האנושות, ויש חיסרון בהסתכלות שלילית עליהם:

אהבת ישראל מחייבת אהבת כל האדם, וכשהיא מטביעה שנאה לאיזה חלק מן האדם, הוא סימן שלא נטהרה עדיין הנשמה מזוהמתה.⁹⁸

אך למרות הדברים מדגיש הרב קוק כי אסור לטשטש את ההבדלים בין ישראל לאומות, ורק מתוך שלמות ההכרה ב'סגולה הישראלית' אפשר לאהוב אותם באמת.⁹⁹

ההבדל בין הנשמה הישראלית [...] ובין נשמת הגוים כולם, לכל דרגותיהם, הוא

95 מצוטט אצל שטמלר, הרצי"ה, עמ' 242.

96 רמר, גדול שמושה, עמ' לח. שמעתי כמה פעמים מתלמידי הרצי"ה, שהוא לא הלך להלווייתו של בן גוריון. כששאלו אותו מדוע עשה כן, שהרי כשהיה ראש ממשלה התייחס אליו בכבוד גדול, ענה שכשהוא היה ראש ממשלה היה זה מצד אישיותו הממלכתית, ואילו בתור בן אדם פרטי הוא היה אפיקורוס ולכן אין אני הולך להלוויה של אדם כזה.

97 ראו הע' 28 לעיל.

98 קוק, אורות, עמ' קמט. הרב קוק כינה את ערביי א"י "אחינו", ראה קוק, אגרות הראי"ה, ב, עמ' ס.

99 ראו קוק, אורות, עמ' קסט.

יותר גדול ויותר עמוק מההבדל שבין נפש האדם ונפש הבהמה.¹⁰⁰

בניגוד בולט לרב הדאיה, הרב קוק ראה את האנושות כולה כאורגניזם אחד (וכך גם הרצי"ה), על פי השקפה זו, במסגרת האורגניזם האחד הכללי, עם ישראל מתפקד כ"לב באיברים".¹⁰¹

לסיום דברים אלה, נביא את ההבדל בין הרב הדאיה לרצי"ה ביחס ליום העצמאות. אמנם שניהם רואים את המדינה באור חיובי וכ'אתחלתא דגאולה', אך היחס של כל אחד מהם ליום העצמאות שונה בתכלית. יתכן גם שהשוני בגישתם ליום העצמאות מורה על ההבדל בין הגישה המשיחית של הרצי"ה (ואולי אף של הרב קוק) ובין זו של הרב הדאיה.¹⁰²

וכך כותב הרב הדאיה :

גם לעצם הדבר אם נתבונן קט, הרי בעצם היום ההוא של ההכרזה על המדינה לא אירע שום נס [...] אדרבא בו ביום שנודע לעמי ערב על הכרזת המדינה, חברו כולם על עם ישראל [...] ולא עוד אלא שבכמה מקומות בגולה קמו הגויים עמי ערב על היהודים הנמצאים שם [...] וא"כ איה איפוא הנס הגדול ליהודים ביום הזה [...]

גם הרי אך שניח שיש לברך על עיצומו של יום [...] אין זה בוודאי אלא במקום שבאמת עיצומו של יום היה הגורם [...] מובן מאליו שזה שייך רק אם באמת היה הדבר בדרך נס, שלא פיללנו עליו בשום אופן [...] לא כן זה היום שבו הוכרז על המדינה, לא היה בדרך נס, שלא פיללו עליו, אלא הכל היה מסודר ומתוכנן בין ראשי המדינה [...] והיו יכולים לבחור יום אחר [...] והם הקדימו ליום ארבע עשרה למאי שחל ביום ששי, שלא לפגוע בקדושת השבת, נמצא דהם קבעו את היום, ולא עיצומו של יום היה הגורם.¹⁰³

לעומתו מדגיש הרצי"ה :

100 שם, עמ' קנו.

101 קוק, שמונה קבצים, ז', עמ' קסט. מבוסס על שיטתו של הרב יהודה הלוי בספר הכוזרי, ראו שטמלר, הרצי"ה, עמ' 97-98. על תפיסתו של הרצי"ה ראו קוק, צמח צבי, עמ' קעט-קפב.

102 יתכן שההבדל ביניהם נעוץ בכך שהרצי"ה ראה במדינה ובתהליך 'שיבת ציון' כולו ערך אימננטי בעל ממד של קדושה עצמית. הרב הדאיה לעומתו, ראה במדינה החילונית ערך מעשי בלבד של ריבונות יהודית (בניגוד למלכות ישראל בתקופת המקרא), שעניינה שלב ביניים המתפקד כ"גאולה זמנית". ראו עוד לעיל סביב הע' 61. לניתוח משנתו של הרצי"ה בנושא ראה שטמלר, הרצי"ה, עמ' 172-177.

103 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' טז.

אמנם נס הניסים ופלא הפלאות, היסוד והשורש של כל אלה אשר הראנו ד', הלא הוא ענינו של היום הזה: הכרזת ההחלטה כי קמה ותהי מדינת ישראל, כי התחילה קמה וגם ניצבה עצמאות שליטתנו על ארץ אבותינו מורשת נחלתנו. "האי יומא דקא גרים". אומץ הגבורה ועוז הרוח הזה של אנשי צבוריותנו, אשר נתכנסו ביום ה' באייר בבית המשכיות בתל אביב והודיעו אל מרחבי העולם כולו וממשלותיו כי יש מדינת ישראל.¹⁰⁴

יש לסייג מעט את הניגוד זה, משום שהרב הדאיה דווקא מכיר בעובדה שאומות העולם נתנו לעם ישראל להקים מדינה ומגדיר את הדבר: "נס אלהי, שנתן הקב"ה בליבם לאשר את זה".

מסקנות

האם אפשר לראות מהדוגמאות שהבאנו השפעה אפשרית של תורת הרב קוק על הרב הדאיה? כדי שנוכל לענות על שאלה זו יש לזכור שני דברים חשובים:

הראשון- הרב קוק כמו גם הרב הדאיה הם מקובלים לוריאנטיים בבסיסם, ואף שהם שייכים לשתי אסכולות שונות בפירושי האר"י יש להם מן המשותף.¹⁰⁵

השני- עקרונות היסוד של הרב הדאיה בקשר להשקפתו על אחדותו של עם ישראל ומעלת ארץ ישראל מצויים גם בכתביו שקדמו להיכרותו הקרובה עם הרב קוק, והם מבוססים על מקורות קבליים אשכנזים כספרדים. בדרוש שהודפס ב'ויקח עבדיהו' חלק א' בשנת 1925 הביא הרב הדאיה מדברי החיד"א שכתב על כך שעם ישראל הוא גוף אחד.¹⁰⁶ באותו כרך של 'ויקח עבדיהו' (בדרוש משנת 1918), וכן בהקדמה ל'דובר שלום' (שנדפס ב-1924), ציטט הרב הדאיה בעניין 'סגולת' ארץ ישראל המיוחדת מדברי הרב יצחק אברבנאל. בנוגע למעלתה על פני שאר הארצות

104 קוק, לנתיבות, עמ' 178. ההדגשה במקור. מקור הביטוי- בבלי, פסחים, סח ע"ב. שם מוזכר שהאמורא רב יוסף היה מכין סעודה בחג השבועות כדי להודות על כך שאלמלא "אותו היום" - מתן תורה, היה אדם רגיל מן המניין אבל בגלל מתן התורה זכה להיות תלמיד חכם. הרצ"ה משתמש בהשאלה בביטוי כדי להדגיש שיש ערך "אלוהי" ביום הכרזת המדינה עצמו.

105 בין חוקרי משנת הרב קוק שוררת מחלוקת האם היה פילוסוף או מקובל. ראו פכטר, התשתית הקבלית, עמ' 69-70, הע' 1-2; שוח"ט, קבלת הגר"א, עמ' 295-296, הע' 4-5. כשלעצמי, מקובלת עלי דעתם של פכטר (הנ"ל, עמ' 70 והע' 3) ושילה (הנ"ל, פרשנות, עמ' 56-57). חוקרים אלה גורסים כי תפיסת היסוד המהווה את התשתית האידאית ושממנה בנויה משנת הרב קוק היא הקבלה הלוריאנית, שעליה בנויות השפעות קבלת הרמח"ל והגר"א, ועל גביהן באות ההשקפות הפילוסופיות. על השפעת קבלת הרמח"ל והגר"א על משנת הרב קוק ראו אביב"י, היסטוריה; שוח"ט, קבלת הגר"א, עמ' 295-315.

106 הדאיה, ויקח, א, קט"ו ע"ב.

הביא מדברי המקובל הרב משה זכות, וכן מספרים שונים כמו 'נחלת יעקב', 'חסד לאברהם' ועוד. כל אלה בנוסף למסורת הספרדית המושרשת בדבר מעלתה של ארץ ישראל כפי שכבר ראינו.

על אלה אפשר להוסיף, גישות של מקובלים ספרדיים אחרים מעולמו התרבותי של הרב הדאיה.¹⁰⁷ גישות אלה רואות את הפעילות הציונית כתחילת הגאולה ומתייחסות אליה בממד משיחי מובהק. הדבר נכון גם לגבי אלה שלא חיו בארץ ולא יכלו להיות מושפעים ממשנת הרב קוק. הדוגמה המובהקת לכך היא יהדות ג'רבה בפרט ותוניס בכלל.

יוסף טובי כותב על יהדות ג'רבה בלשון זו :

דומה, שההזדהות העמוקה והמרשימה ביותר של הנהגה מסורתית עם הציונות המודרנית אפיינה את חכמי תוניסיה, ובעיקר קהילת ג'רבה [...] החל בראשית המאה העשרים הגיבו רבים מחכמי תוניסיה באהדה מרובה ולעתים אף בהתלהבות לאידיאולוגיה הציונית ולהתפתחויות הפוליטיות, הכלכליות והחברתיות בארץ ישראל, שהיו בעיניהם הוכחה ברורה להתגשמותו של חזון הגאולה.¹⁰⁸

הרב משה כלפון הכהן, מהחכמים החשובים בג'רבה ותוניסיה התייחס כבר משנת 1920 באופן ישיר וברור אל התנועה הציונית ופעולותיה.¹⁰⁹ עם זאת אף שהרב הדאיה היה בקשר הדוק עם חכמי ג'רבה, הרי שבאופן מפתיע אין בנמצא התכתבות מפורשת שלו עם הרב כלפון למעט אולי תשובה אחת.

בנוגע להתעוררות הציונית ועל כך שיש לעשות מעשים אקטיביים לקידום הגאולה כותב הרב כלפון את הדברים הבאים :

יש מימינים ויש משמאילים. המיימינים חושבים כי התשועה הכללית תהיה גם בדרך טבע על פי השתדלות והכנות ארציות וגשמיות [...] והמשמאילים אומרים כי תשועתנו תלויה רק בדברים רוחניים, כי יפקוד ה' את עמו ונגלה ונדע לכל בשר יד ה' וגאולתו [...] לבי אומר לי [...] כי כל מה שאפשר בדרך הטבע צריך השתדלות טבעית, ויד הרוחנית מעת תכלה יד הטבע. ואם כן צריך השתדלות

107 גם מקובלים ספרדיים מאקלים קבלי אחר תמכו בציונות ותפסו אותה בממד משיחי. ראו בצלאל, נולדתם ציונים, עמ' 120-134 ; 144-147.

108 טובי, שורשי יחסה, עמ' 186.

109 אודותיו ראו זוהר, כלפון ; סעדון, הציונות בתוניסיה, עמ' 282.

טבעית, ולה' התשועה בשאר סוגים שהם למעלה מהטבע. ואם כן, אחרי היותנו על ארצנו ונחלת אבותינו, ואחרי שובנו שם אל ה', אין ספק כי אז תחל יד ה' לפעמנו ונודעה יד ה' לכל יושבי תבל, ואז תהיה הנהגה רוחנית [...] לפי דעתי רחוק מאוד שתהיה תנועה זו תנועה גשמית, ולדעתי תנועה שמימית היא זו, רק שאינה נרגשת, כאשר כה וכה יש ויש כמה וכמה נסים נסתרים.¹¹⁰

הרב כלפון מתייחס גם במקומות נוספים לכך שחידוש היישוב היהודי בארץ הוא מסימני הגאולה.¹¹¹ לדבריו יש לקיים פעילות הסברתית לעידוד העלייה וכן ישנו צורך בחידוש השפה העברית.¹¹² כמו הרב קוק גם הוא מכיר ביהודים החילונים, ככאלה שיש בהם 'רגש לאומי' לאהבת אומתם אף שהם רחוקים מתורה ומצוות.¹¹³

גם תלמידו המובהק הרב רחמים חי חויתה, שעמד בקשר הדוק עם הרב הדאיה, אוחז בדעה דומה כפי שניתן לראות בדרשה שדרש בשנת 1936 בעודו בג'רבה :

ובזה ילי'פ [יש לפרש] כה"כ [כמאמר הכתוב] אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה'.¹¹⁴ כי דל נוט' [ה] דת לאומיות. יאמר כי העם הישראלי אשריו ואשרי חלקו בעת שמשכיל ומבין כי הדת והלאומיות צריכים שיהיו ביחד וא"א [ואי אפשר] לזה בלי"ז [בלא זה].¹¹⁵

השקפתו זו מובעת גם במקום אחר, במקרה זה כנגד ההצהרה שהתקבלה בקונגרס הציוני הראשון ש"הציונות דבר אין לה עם הדת":

כי לאומיות ישראל ודתם הם צמודים יחד יתלכדו ולא יתפרדו וכמה טועים האומרים כי אפי' [שר] לנו עם בני"י [בני ישראל] להיות לאומיים ולא דתיים.¹¹⁶

דוגמה אחרת למקובל שנמנה על האקלים התרבותי של הרב הדאיה, הוא הרב יצחק דיין מחלב.

110 כלפון, זכות משה, עמ' 40-41. הציטוט מתוך קונטרס 'גאולת משה' שהודפס עוד ב1920.

111 לדוגמה כלפון, דרכי משה, עמ' רלה-רלז.

112 מקורות ראו מאמו, כלפון. על פעילות עידוד העלייה ראו לדוגמה כלפון, תורה וחיים, ערך 'ארץ ישראל', עמ' לה-לו.

113 כלפון, זכות משה, עמ' 39-40. להרחבה ראו עוד זוהר, כלפון. זוהר מראה שחכמי ג'רבה היו מודעים לאופייה החילוני של הציונות ואף על פי כן תמכו בה.

114 תהילים מ"א, א'.

115 חויתה, מנחת כהן, עמ' כב.

116 שם, מגיד, נג ע"ב. השוו לדברי הרב קוק- הנ"ל, אגרות הראי"ה, ב, עמ' קסד.

הרב יצחק היה תלמיד חכם מוכר וחשוב בקהילה, מוהל, ובן לאחת המשפחות המיוחסות והחשובות בחלב, שבניה החזיקו במשך שנים רבות את ההנהגה הרוחנית בעיר.¹¹⁷ בקונטרס שהדפיס עוד בשנת 1924 בחלב, כתב על הקשר שבין עם ישראל ותורתו וערכה של הלאומיות העברית. בקונטרס זה שילב גם קטעים משיריו של חיים נחמן ביאליק, שאותו כינה "המשורר הלאומי".¹¹⁸ ואף לא נרתע מלצטט אפילו משיריו של שאול טשרניחובסקי.¹¹⁹

הקונטרס עצמו נדפס בספרו של אחד מן המובהקים שבחכמי חלב שעלו לירושלים - הרב יאודה עטיה בספרו 'מנחת יהודה'.¹²⁰ העובדה שקונטרס זה נדפס בספרו של חכם חשוב ומרכזי מחכמי חלב, מורה על כך שרעיונות כאלה ודומים להם לא היו בשוליים בין החכמים בחלב.

כך כתב הרב דיין על מה שעוללה הגלות לשאיפה הלאומית בעם ישראל:

כמו כן מת בקרבנו הרגש של כבוד עם, חדלה ממנו הכרת עצמיותנו, אפסה ממנו התאווה והשאיפה ללאומיות לארץ מולדת, כל כך מת הרגש בקרבנו עד שאין אנו מתאווים להטיב את מצבינו אנו על ידי אנחנו בעצמינו, רק מצפים אנו לשולחן אחרים או לגדולות ונפלאות.¹²¹

בבואנו לסכם ניתן לומר כי נראה שהגותו של הרב הדאיה ביחס להתעוררות הלאומית ולציונות הייתה יכולה להתפתח באופן עצמאי מתוך עולמו התרבותי והקבלי תוך קיום יחסי גומלין עם מקובלים מאקלים זה. למרות שישנן נקודות מקבילות בין שיטתו של הרב קוק לשיטת הרב הדאיה, לרב קוק הייתה משנה משיחית מגובשת שיסודה בפרשנות הרמח"ל והגר"א לתורת האר"י, בעוד שהשקפת הרב הדאיה צמחה מתוך האקלים התרבותי והקבלי שבו חי, פעל וכתב. נראה אם כן שגם אם הייתה למשנת הרב קוק השפעה על השקפת הרב הדאיה בנושא זה, לא היא זו שביססה ועיצבה את משנתו הקבלית בכלל והמשיחית בפרט.

117 אודותיו ראו בקצרה הראל, היצירה, עמ' 161; זוהר, הלכה והגות, עמ' 99-100. על היותו מוהל ראו דיין, פנקס.

118 דיין, תורת ישראל, עמ' כג; עמ' לא.

119 שם, עמ' ל. הרב יצחק לא ציין את שמו במפורש ואף מתח ביקורת על "המשכילים החדשים" שלא השכילו לחבר את הקודש והחול יחדיו כמשכילי ספרד הקדמונים, שם, עמ' ל-לב.

120 אודות הרב עטיה ראה הראל, היצירה, עמ' 116. לספר זה נתנו את הסכמתם חברי בית הדין של חלב וחכמים חשובים נוספים ביהדות חלב.

121 דיין, תורת ישראל, עמ' כב-כג. לניתוחה של מסה זו ראו זוהר, הלכה והגות, עמ' 99-114.

פרק שלישי:

מודרניות מול מסורת בהגותו של הרב הדאיה

א. הקדמה

בפרק הקודם עמדנו על שתי גישות חולקות ביחס לחכמי המזרח בהתמודדותם מול השינויים שהמודרנה הביאה בכנפיה. הראשונה היא גישתו של צבי זוהר הטוען כי בבסיסה של כל חברה, האשכנזית כספרדית, ישנו אלמנט הלכתי-תרבותי שונה. אלמנט זה, שהוא המרכזי והמהותי בהסבר התופעה, גורם לתגובות שונות ביחס לשינויים שנגרמים עקב המודרנה וזו הסיבה שבגינה הגיבה החברה הספרדית בצורה מתונה יותר מאשר אחותה האשכנזית. בגישה השנייה אוחז בנימין בראון הטוען לעומתו כי אין הבדל מהותי בין שתי החברות, וההבדל שבכל זאת ישנו נובע מחשיפה למודרניזציה מלאה לעומת חשיפה למודרניזציה חלקית. לטענתו, ברגע שחכמי המזרח נחשפו למודרניזציה זו בגרסתה המלאה, הם פיתחו תגובה דומה לאחיהם האשכנזיים, אם כי הוא מודה שתגובה זו הייתה מתונה בהרבה. עוד נקודה שאותה הדגיש בראון היא, שההבדל בין פוסק קדם מודרני לפוסק מודרני הוא ההבדל בין התייחסות נקודתית לכל בעיה, מול פיתוח "מדיניות פסיקה" מקיפה להתמודדות עם מכלול הבעיות.

הבעתי את דעתי שמחלוקת זו תקפה הן לממד ההלכתי והן לממד ההגותי והקבלי. היחס למודרנה איננו סוגיה הלכתית תאורטית אלא כזה שמצריך התמודדות ברמה ההגותית, הקבלית והאידיאולוגית, והוא מזין בכל פעם את "מדיניות הפסיקה" ההלכתית וחוזר חלילה.

במבוא ראינו שאחד מהעקרונות המרכזיים בהשקפתו של הרב הדאיה הוא מתן הדגש על המטפיזיות של העולמות העליונים. אותה מטפיזיות היא המציאות האונטולוגית הממשית, והעולם הפיזי והריאלי הוא זה שצריך להתיישר על פיה. גם המצוות בעולם התחתון הן ביטוי חיצוני למנגנון רוחני-אורגני שאותו האדם "מפעיל" ויש לשמור מלהסב לו נזק.

ב. מתודולוגיה

מטרת פרק זה לעמוד על דרכי ההתמודדות של הרב הדאיה עם האתגרים המוצבים בפני חכם יהודי מסורתי בעת החדשה - אתגרי המודרנה. בפרק זה ננתח את תגובותיו השונות של הרב הדאיה לאתגרים השונים, נראה שבמקום הרלבנטי הוא מכיל את משנתו הקבלית על מכלול הבעיות שאתן הוא מתמודד, ושתגובתו נעה על פני כל הקשת האורתודוקסית. חלק מן התגובות אכן מכילות את השינויים בצורה מתונה אך חלקן מעמידות אותו בשורה אחת עם האגף האולטרה-אורתודוקסי האשכנזי. אם כן, נראה שלפחות מהבחינה הקבלית וההגותית הדבר מאשש את תפיסתו של בראון.

כמו כן, נתמודד גם עם ההשערה של בראון שמא אפשר לסווג את הרב הדאיה כפוסק "טרום מודרני".

בפרק זה יש שלושה חלקים שבהם נעסוק, וכל חלק מבטא אספקט אחר של שינוי שהביאה עמה המודרניזציה לחברה המסורתית. בחלק הראשון נעסוק בתגובת הרב הדאיה לשינויים הטכנולוגיים, בחלק השני נעסוק בתגובתו לשינויים במבנה החברה ובחלק השלישי נעסוק ביחסו לחילון ולחילוניות. הדיון ייסוב רק סביב השיקולים ההגותיים והקבליים ולא יעסוק בשיקולים הלכתיים גרידא. בפרק זה ננסה להראות שבאספקטים מסוימים יחסו של הרב הדאיה למודרנה דומה ליחסו לציונות ולהקמת המדינה, קרי - הרב הדאיה מכיל את השינויים במסגרת הקבלית הקיימת ולא יוצר תפיסת עולם חדשה.

את הפרק נסיים בהצגת יחסו של הרב הדאיה לשואה. נביא בו את גישתו השונה של הרב הדאיה בקשר למאורע משמעותי זה בתולדות עם ישראל אל מול תגובתו למאורע של הקמת המדינה. זאת בניגוד לגארב שכרך את תגובת הרב הדאיה לשואה ולהקמת המדינה יחד כמקשה אחת.

ג. מודרניזציה כשינויי טכנולוגיה

כפי שהראה שילה פכטר, ראייתו של הרב הדאיה את העולם המטפיזי כמציאות אונטולוגית ממשית, כזו המשפיעה על השיקולים ההלכתיים, משמשת אבן יסוד בהשקפתו ההלכתית. וכך, בבואו להתייחס לשינויים טכנולוגיים, המציאות הפיזית היא זו שצריכה להתאים את עצמה למציאות המטפיזית ולא להיפך.

בכמה מקומות מתייחס הרב הדאיה לשאלות בעניינים טכנולוגיים בעלות השלכות רחבות, מכיל אותם בעקביות בהשקפתו הקבלית ומכפיף אליה את השינויים האלה. בדיון כאן נתייחס רק לשינויים טכנולוגיים המשיקים לעולם הקבלי או שעומדים בניגוד לו, ולא נעסוק בשינויים הטכנולוגיים שנוגעים לצד ההלכתי הרגיל דוגמת שבת, כשרות וכדומה.

בשנת 1925 נשאל הרב הדאיה האם מותר להצטלם במצלמה. הבעיה ההלכתית בצילום נעוצה באיסור לעשות פסל וצורה, אם כי האיסור הוא רק אם עושים זאת לצורך עבודת אלילים או בתבליט.¹ למרות זאת, פוסקים רבים החמירו בכך, לרוב בשל מניעים קבליים, אך החומרה הוגדרה כ'מידת חסידות', כלומר כחומרה אישית בלבד. עם זאת, גם לרבים מהמחמירים הדבר

1 ראו 'שולחן ערוך', יורה דעה, קמא, ד.

הותר אם הדמות לא שלמה.² הרב הדאיה פסק שראוי בכל זאת להחמיר שלא להצטלם, ואפילו את הפרצוף בלבד: "בין לפשטן ש"ד [של דברים] ובין לסודן".³ נראה כי סביר מאוד להניח, שלולא הסיבה הקבלית הרב הדאיה לא היה מחמיר כל כך בצילום, והיה מתיר לכל הפחות צילום של חצי דמות.

הסיבה הקבלית שבגינה החמיר הרב הדאיה היא משום שהאדם משמש כמשכן לצורה העליונה האלוהית. הקליפות, שכל יניקתם וחיותם באים להן מניצוצות הקדושה, מנסות להיאחו באדם כדי להיאחו בקדושה. כל זמן שהצורה העליונה נמצאת באדם אין הן יכולות להיאחו בו, אך כשקיימת דמות דיוקנו של האדם, הן יכולות להיאחו בדמות זו ולהשתלט עליה. או אז ברגע שהשתלטו על דמות דיוקנו, נוסף להם כוח להיאחו גם בדמותו הממשית, וכתוצאה מכך נחסר ממנו השפע הקדוש של צלם אלהים ומתחזק כוחו של ה'סטרא אחרא'.⁴

אמנם ההיתר להצטלם נפוץ בקרב יהודים שומרי תורה ומצוות ופוסקים שונים התירו את הצילום, אך לא ראינו שהרב הדאיה חזר בו מפסק זה בתשובות מאוחרות יותר. זאת ועוד, ישנן תמונות רבות של הרב הדאיה עצמו, שהודפסו בתחילת המהדורה השנייה של 'שכיל עבדי', אם כי התמונה היא רק של חצי דמותו.

הדחייה של השינויים הטכנולוגיים במקרה שישנה התנגשות בינם לבין העולם המטפיזי, באה גם כן לידי ביטוי בסוגיות רגישות יותר, כמו השתלות איברים והפריה מלאכותית.

הרב הדאיה נשאל האם מותר להשתיל קרנית מאדם מת. בתשובתו אסר הרב הדאיה השתלה מיהודי כמו גם השתלה משאינו יהודי.⁵ בסוגיה זו, החשש של הרב הדאיה מאחיזת הקליפות בגוף היהודי בא לידי ביטוי באופן חד במיוחד. יש לציין כי תשובה זו איננה תשובה רגילה, משום שהרב הדאיה מתייחס בה לנימוקים קבליים בלבד והוא מדגיש שכלל איננו דן בצדדים ההלכתיים הרגילים של הסוגיה הנידונה.

2 ראו סיכום המחלוקת בעניין שו"ת יחזה דעת, ג, סימן סג.

3 הדאיה, ישכיל, ב, קיח ע"ב.

4 שם. תשובתו מבוססת על דברי הרב יהונתן אייבשיץ בספר יערות דבש, יט ע"ב (לובלין תרנ"ז). שם הוא מסביר את דברי הזוהר, ב, פו ע"א. בנוסף רבים מהמקובלים הקפידו על כך, ראו בהע' 2.

5 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' סט-עא. על פסק זה של הרב הדאיה יצא בחריפות הרב עובדיה יוסף שכתב שהוא "הפריז על המידה בדברים אלו [...] ואין דבריו אלא על דרך השערה ואומדנא בעלמא, בחושבו שכך צריך להיות על פי הסוד [...] ואף אנו נאמר שמאחר שכל דברי הישכיל עבדי הנ"ל אין להם יסוד ברור בדברי האר"י, אין לחוש לדבריו כלל", ראו שו"ת יביע אומר, ז, חושן משפט, סימן יא.

ראשית הרב הדאיה דן בהשתלה של קרנית מיהודי ליהודי ומביא שני טעמים לאסור את הדבר. הטעם הראשון הוא, שעל פי התלמוד בתחיית המתים אדם קם כמות שנקבר, ולאחר מכן אם היה בעל מום - מתרפא.⁶ הרב הדאיה לומד ומדייק מלשון התלמוד שעניין זה שייך דווקא במומים שנעשו לו על ידי האל, משום שבמקרה זה מטרת המום הייתה לשם כפרה על חטאיו ולכן האל מרחם עליו ומרפא אותו. אך אם האדם מת כשגופו שלם ואחר כך נעשה בו מום על ידי בני אדם, אין המום נעשה לשם כפרה והאל לא ירפא אותו בתחיית המתים. מסיבה זו אם מתבצעת השתלה, התוצאה היא שפוגמים במת. בטעם השני הוא מביא מנהג, שמקורו בזוהר, שבני המת עוצמים את עיניו.⁷ ישנם כמה טעמים לכך במאמר הזוהר הנ"ל, אך הצד השווה שביניהם הוא שכך אדם עוזב את אחיזתו בעולם הזה ויוכל לקום בתחיית המתים בצורה שלמה.

לאחר מכן הוא דן באפשרות של תרומה מלא יהודי. כפי שראינו בפרק הקודם, אחד מעקרונות משנתו של הרב הדאיה הוא ההבדל המהותי בין יהודים ללא יהודים. לכן הוא מדגיש שלמרות שחז"ל אמרו שעיוור חשוב כמת, במקרה של השתלה מלא יהודי יוצא שכרו בהפסדו:

שחיזו [מראה] של גוי בעוה"ז [בעולם הזה] הוא כולו חיזו של סט"א [סטרא אחרא] שממנו חוצב, גזול וגנוב ונאוף וכל מיני תועבות שבעולם. הרי ממילא ישפיע ע"ז היהודי שניתן לו הנכרי לרדוף אחרי כל התועבות של העוה"ז ומאבד עולמו בידים.⁸

ומוסיף הרב הדאיה, שמאחר שכל יהודי כלול מכל הנשמות של עם ישראל, הרי שכל הכנסת טומאה לגוף של יהודי פוגעת בשאר הנשמות הכלולות בגוף זה. כלומר, החשש של פגיעה בסדרים המטפיזיים של העולם הרוחני, גדול מרווח משני וזמני של עזרה לפרט יהודי אחד בעולם הזה.

גם בנושא של הפרייה מלאכותית דוחה התפיסה המטפיזית את קבלת הטכנולוגיה החדשה ואת השינויים שטכנולוגיה זו מביאה בעקבותיה. בנושא זה ישנם כמה בעיות שאיתן מתמודד הרב הדאיה - הוצאת זרע לבטלה, ייחוס הולד, מה הדין במקרה והאישה נידה, האם הבעל מקיים מצוות פריה ורביה על ידי כך ומה הדין במקרה כשהזרע שייך לאדם אחר.⁹

מתוך בעיות אלו, נתמקד ביחסו של הרב הדאיה לנושא הוצאת זרע לבטלה. במסורת ההלכתית

6 בבלי, סנהדרין, צא ע"ב.

7 זוהר, ג, קסט ע"א.

8 הדאיה, ישכיל, ו, עמי ע. המקור לכך שעיוור חשוב כמת - בבלי, נדרים, סד ע"ב.

9 הדאיה, ישכיל, ה, עמי קלח-קלב.

שנתקבלה בעקבות ה'זוהר' וקבלת צפת, החלו להתייחס לאיסור זה בחומרה גדולה מאוד עד כדי כך שנפסק ב'שולחן ערוך' כי "עוון זה חמור מכל עבירות שבתורה"¹⁰. לכן כשנשאל הרב הדאיה האם מותר לבעל להוציא זרע על מנת להשתמש בו בהפריה חוץ גופית, אסר זאת באופן נחרץ אף שהמטרה היא להעמיד צאצאים לזוג חשוך ילדים ולמרות שנועד לצורך ולא לבטלה. שיקוליו של הרב הדאיה הם בעיקר הלכתיים וחברתיים, אך כפי שמעיר פכטר בצדק, הבסיס שעליו כל עומד הבניין ההלכתי הוא החומרה הגדולה של האיסור מהבחינה הקבלית והרב הדאיה אף מדגיש את הדבר.¹¹

נסיים ביחסו של הרב הדאיה לחקר החלל. בשתי תשובות שענה, שלל הרב הדאיה את חקר החלל בעיקר משיקולים חינוכיים של חשש להשפעה רעה על הנוער. שיקול נוסף לאיסור היה חשש מגאוותם של המדענים שישתמשו במחקר זה נגד האמונה והדת. לדידו, חקר החלל שייך לממד הנסתר של המציאות, מה שמכונה במסורת חז"ל - 'מעשה בראשית', שבו רק ליחידים ישנה אפשרות ללמוד ולהבין את הסודות כהווייתם.¹²

ד. מודרניזציה כשינויים חברתיים

המודרניזציה הביאה לשינויים מרחיקי לכת במבנה החברה המסורתית, והדבר יצר צורך בהתמודדות הלכתית והגותית עם שינויים אלה. חלק מן השינויים יצרו התנגדות שהביאה לדחייתם, חלקם הוכלו במסגרת הדתית הקיימת וחלקם אף שינו אותה. אחד מהשינויים הבולטים ביותר הוא השינוי במעמד האישה. נראה שתגובתו של הרב הדאיה לשינוי זה מורכבת ואף מפתיעה, בעיקר בשל שמרנותו והתנגדותו לשינויי הטכנולוגיה כפי שראינו לעיל.

בהקשר זה, אחד ממאפייני המודרניזציה הוא השינוי בנורמות החברתיות והציבוריות בכל הקשור ליחסים בין גברים לנשים, אם בתחום הקשרים החברתיים ואם בתחום הלבוש שבהם חלו שינויים מרחיקי לכת.

כשהרב הדאיה מתייחס לנושא, הוא מכיל אותו במסגרת הארכיטיפית הקבלית של "זכר ונקבה".

10 שולחן ערוך, אבן העזר, הלכות אישות, סימן כג. החמרה זו מקורה בזוהר, א, סב ע"א; ריט ע"ב. על השתלשלות ההלכה בנושא ראו פכטר, שמירת הברית.

11 פכטר, הלכה, עמ' 96-97. ראו עוד בניתוח שיטתו של הרב הדאיה בנושא לסקר, הפריה מלאכותית, עמ' 5-3.

12 משנה חגיגה, יא, ב. שם מודגש שאין לחקור "מה למעלה", והרב הדאיה מבין את ההיגד הזה כפשוטו - למעלה מהשמיים. ראו הדאיה, ישכיל, ז, עמ' קמג-קמד; ח, עמ' פט-צ.

לא נכנס במסגרת עבודה זו לבירור המושגים הקבליים של "זכר ונקבה", ונסתפק בציון שלוש נקודות. ראשונה - מושגים אלו מבטאים בחינה של 'משפיע' (זכר) מול 'מושפע' (נקבה). שניה - לכל אלמנט במציאות יש ביטוי 'זכרי' וביטוי 'נקבי', ומה שמגדיר אותו כאחד משניהם הוא החלק הדומיננטי יותר שקיים בהם. שלישית - מושגים אלו יחסיים, משום שבהשתלשלות העולמות כל משפיע הוא גם מושפע מהמקור שממנו הוא נאצל, לבד מהבורא.¹³

הרב הדאיה מדגיש שלפי קבלת האר"י, הגבר (כהופעה של המציאות היזכרית) הוא בבחינת "מידת הרחמים" ושייך ל"חסדים" בעוד שהאישה (כהופעה של המציאות הינקבית) היא בבחינת "מידת הדין" ושייכת ל"גבורות".¹⁴ אשר על כן, הפועל היוצא מכך הוא שהנשים טפלות לבעליהן ורק דרכם מגיע אליהן השפע.¹⁵ עם זאת, מציאות האדם כמציאות שלמה יכולה להיות רק בהופעה של זכר ונקבה, משום שרק אז מתקיים עילוי לשכינה בבחינת זיווג שלם.¹⁶

גישה זו של הרב הדאיה לא נשארת ברובד הקבלי בלבד, כי אם לובשת צורה ממשית ומשפיעה על התייחסותו לשינויים השונים. הדבר בא לידי ביטוי בתשובה לבקשתו של הרב הרצוג לחוות דעה על "חוק שיווי זכויות האישה, תשי"א - 1951", בעיקר ביחס לזכות לדון ולהעיד, דברים שעל פי ההלכה אישה אינה כשרה להם.¹⁷ בתקופה המודרנית ניתנו הסברים שונים לדין זה כדי ליישבו עם תפיסת השוויון המגדרי.¹⁸ הרב הדאיה מצדו ניסה ליישב את הדין על פי השקפתו הקבלית.

בתשובתו פותח הרב הדאיה בניתוח ההבדל שבין שתי הספירות 'חכמה' ו'בינה', ובכך שהחכמה היא לעולם במעלה גדולה יותר מהבינה משום שהיא ספירה גבוהה יותר. מאחר שהזכר הוא בבחינת החכמה המשפיעה, והנקבה היא בבחינת הבינה המושפעת, גם בהופעה של המידות הללו באינטליגנציה השכלית של כל אחד מהם, יש מעלה לזכר על פני הנקבה. זאת ועוד, בזכר כלולה בנוסף למידת החכמה גם מידת הבינה, משום ש"בכלל מאתים מנה" כאשר בנקבה קיימת רק הבינה, לכן אצל הזכר הבינה נסתרת ובנקבה היא גלויה.

13 ראו למשל זוהר - ספרא דצניעותא, ב, קעז ע"ב; עץ חיים, שער הכללים, פרק יא. ראו עוד שלום, קבלה, עמ' 107-117.

14 הדאיה, ישכיל, ה, עמ' רמד, ראו שם עוד בפירוט. ראו עוד הדאיה, ויקח, ד, עמ' כז. מקור אצל האר"י ראו למשל עץ חיים, שער לד, פרק ג.

15 הדאיה, ויקח, ד, עמ' לה-לו.

16 עוד על חשיבות השלמות של הגבר והאישה יחדיו ראו הדאיה, ויקח, ד, עמ' ל; עמ' עח; הנ"ל, שלום עבדו, עמ' ז-ט.

17 על פי משנה, שבועות, ד, א; בבלי, שבועות, ל ע"א ועוד. נפסק להלכה בשולחן ערוך, חושן משפט, הלכות עדות, לה, יד.

18 ראו חדד, נשים, עמ' 69-80.

מפה ממשיך הרב הדאיה וטוען :

היתרון שיש לאיש מאשה בענייני כשרות, עדות, משפטים וכדומה, האיש לפי בחי'נת] שכלו השלם, והתגברות החכמה בו, יכול לעמוד על האמת לאמיתו, בכל דבר ודבר הצריך הבנה, חכמה והתעמקות, כמו מסירת עדות, או דיינות [...]. כי האיש לפי בחינתו, שהוא בחי' משפיע בחי' החכמה [...]. בבחי' דולה מים מבארות עמוקים [...]. וכך הלאה עד שמגיע הדבר למקור מעין החכמה.

ואילו אצל האישה :

לא כן אצל האישה לפי בחינת שורש חכמתה, שהיא בבחי' נשפעת [...]. אין לה אותו כוח שיש לאיש והיא רואה רק דברים כהויותן [...]. אין לה אותו כח התעמקות וההתחכמות של האיש [...]. לכן אמרו אין חכמה לאישה אלא בפלך¹⁹ שחכמתו, היא רק על פי חוש הריאות [...]. לא בדבר התלוי בחכמה המסתורית, כמו חכמת העיון שבתורה.²⁰

כלומר, ההבדל בין הגבר והאישה הוא מהותני ומבוסס על המציאות המטפיזית של זכר ונקבה, עניין שלא תלוי כלל במציאות החברתית המשתנה. לכאורה נראה שהרב הדאיה דוחה שוב את המציאות הממשית ומכפיף אותה לעולם המטפיזי, אלא שבסיום דברים אלו מוסיף הרב הדאיה משפט שמשנה לכאורה את התמונה החד גונית :

את זה כתבתי רק בבחי' דרוש וקבל שכר, אבל לאמיתו של דבר לפי ע"ד [עניות דעת] זהו רק מגזירת הכתוב, כמו עדות קרובים, שפסולים בה אפילו אהרון ומשה, כידוע.²¹

לדעת פכטר, משפט זה מראה על השפעה ברורה של המודרניזציה על הרב הדאיה, משום שמאה שנה קודם לכך הוא לא היה מרגיש צורך לסייג את דבריו הקבליים, ורק השינוי במעמד האישה הוא שהביא אותו למסקנה זו.²²

19 בבלי, יומא, סו ע"ב.

20 הדאיה, ישכיל, ה, עמ' רמד.

21 שם. בסוף דבריו מפנה לישולחן ערוך, חושן משפט, לג, י, שם כותב הרב יוסף קארו טעם זה כסיבת פסול הקרובים.

22 פכטר, הלכה, עמ' 73.

בתשובה מאוחרת יותר דן הרב הדאיה מה דינו של תינוק שלאחר שמלו אותו התברר שיש לו אברי רבייה נקביים, והרופאים מחשש לסכנה רצו להוריד את איבר המין הזכרי ולהפכו לנקבה. הבעיה בדבר היא, שאם התינוק נחשב כזכר יש איסור לסרסו. הרב הדאיה אסר את הדבר, כשאחד הטעמים שנתן לאיסור היה טעם קבלי. במקרה שיסרסו את התינוק יתבטלו ממנו המצוות שהגבר חייב בהן והאישה פטורה מהן והתינוק הופך להיות "בבחינת נקבה". דבר זה "מוריד אותו מקדושתו, מקדושת זכר לנקבה".²³

לדעתי, תשובה זו מחזקת את השערתו של פכטר. בתשובה זו המשמעות הקבלית של זכר ונקבה ממשית ביותר במציאות הפיזית, ולכן אם הרב הדאיה לא הסתפק בהסבר הקבלי להבדלים בין גברים לנשים בעניין דיינים ועדות הדבר אומר דרשני.

אך לא תמיד גישתו המטפיזית של הרב הדאיה מביאה לידי חומרה ואיסור, כמו למשל בשאלת הפאה הנכרית. אחד מהחיובים שמוטלים על אישה נשואה הוא לכסות את שיערה. ביסוד החיוב עומדת השאלה מהי הסיבה שבגינה אישה צריכה לכסות את שיערה, האם זה בגלל חשש של הרהור עבירה מצד גברים אחרים, או שמא זהו דין בנישואים שבו רק לגבר יש רשות להיחשף לממד אינטימי זה של אשתו. לפי ההסבר הראשון השיער צריך להיות מכוסה לגמרי, ולפי ההסבר השני העיקר הוא שהשיער של האישה עצמה לא יהיה חשוף לעיני זר.²⁴ ההשלכה של שני הנימוקים לאיסור, מתבטאת בעיקר בשאלת הפאה הנכרית, נושא שמצוי במחלוקת עד ימינו.²⁵

כאשר נשאל הרב הדאיה האם מותר לאישה נשואה לחבוש פאה נכרית וכן האם מותר לגבר להביט בפאה כזו (בזמן שהאישה איננה חובשת את הפאה), הוא התיר את הדבר. בתשובה זו, הטעם המטפיזי הוא בעל משקל מרכזי, משום שהרב הדאיה סבור שאיסור גילוי שיערה של אישה נשואה הוא משום הרהור ובכל זאת הוא מתיר:

משום דקים להו לרבנן שאין היצה"ר [היצר הרע] שולט, אלא בדבר הדבוק בגוף האישה עצמה, היינו דבר הדבוק בגוף הערווה עצמה, דאין שליטה, להיצה"ר אלא בדבר שיש לו נפש חיונית [...] ולכן בנתלש מגוף האישה, דניטל ממנו נפש

23 הדאיה, ישכיל, ז', עמ' קפט. ודוק "בחינת נקבה" ולא נקבה ממש, ובכל זאת הדבר מוריד את הילד ממעלתו המטפיזית. הוא מדגיש שאין לסמוך על הרופאים, משום שהוא עצמו מכיר גברים שיש להם וסת והם חיים רגיל ללא סכנה מוחשית. לכן במקרה כזה בו אין סכנת נפשות, מה שדוחה את שאר האיסורים, נשאר רק הטעם הקבלי.

24 דיון מפורט בנושא ראו אצל זימר, כיסוי ראש.

25 ראו פיקאר, משנתו, עמ' 267-270.

החיונית [...] דהרי הוא כפגר מת, שאין ליצה"ר שליטה בו, ולכן התיירו להסתכל

בו, שכיון שאין ליצה"ר שליטה בו, הרי לא יבא לידי הרהור בזה.²⁶

אמנם הרב הדאיה מסייג את דבריו ואומר שהדבר מותר רק במקום שנהגו היתר בכך ולא מלכתחילה, אך עדיין מתיר זאת באופן גורף, למרות שהשואל מציין שלעיתים הפאה מייפה את האישה אפילו יותר מאשר ללא פאה.²⁷ הרב הדאיה לא מתחשב בשיקול זה, למרות שליופיין של הפאות המודרניות יש פוטנציאל גבוה יותר לגרום להרהור עברה, משום שהמציאות הממשית (הרהור) מוכלת בתפיסתו המטפיזית (אין הרהור בתלוש), והמציאות המטפיזית היא זו שמבחינתו בעלת המשמעות האמתית ולא המציאות הממשית.

בנושא פריצת גבולות הצניעות, הן בלבוש האישה והן בהתנהגותה, ראייתו של הרב הדאיה מורכבת יותר. מחד גיסא, הוא התקשה לקבל את הנורמות המתירניות של החברה המודרנית ואף יצא חוצץ נגדם ומאידך גיסא הכיר בשינויים אלה וניסה לנקוט בעמדה הלכתית מרוככת כלפיהם.

כך למשל, בשנת 1943, בעיצומה של השואה, התבטא הרב הדאיה בחריפות רבה נגד הפריצות בכלל ובלבוש הנשים בפרט:

וכן בענין פריצות בעריות, איסורו ידוע לכל, אמנם יש אבזריהו דעריות, ההסתכלות, השיחה עם הנשים, נתינת שלומות מיד ליד הנהוג בזמנינו²⁸, וביתר פריצות של הנשים עצמם בלבושיהן [...] כל אלה גורמים אריכות הגלות והצרות, ובמקום שבזכות נשים צדקניות יצאו בני ישראל ממצרים, עתה להפיך בעון הנשים הלא צדקניות לא יוצאים אנו מהגלות [...] אם לא שהנשים היו מתפרצות כאלה לא היו האנשים באים לידי חטא.²⁹

במקומות נוספים יצא הרב הדאיה כנגד הנורמות המתירניות שפשו בחברה. בדרשה שנשא בשבת תשובה בשנת 1947, דיבר על הבעיות בעם היהודי המצריכות תיקון. הדרשה נסובה סביב "עשרת הדיברות" ובכל דיבר הזכיר את התיקון הקשור לאותו דיבר. כשהגיע לאיסור "לא תרצח", הזכיר איסורים אחדים שכלולים בעוון זה ובסוף דבריו הדגיש את חומרת ההפלה של ה"אישה

26 הדאיה, ישכיל, ז, עמ' רכ.

27 ראו שם בתגובתו לאחד מהפוסקים שהתבטא בחריפות כנגד חבישת פאה נכרית.

28 דבר שהרב הדאיה אוסר מכל וכל, ראו הנ"ל, ישכיל, ד, קיב ע"א-קיב ע"ב.

29 הדאיה, ויקח, ג, עמ' קו. יש לציין שבדרשותיו הרב הדאיה מציין כל מיני סיבות לאריכות הגלות, כנראה לפי הצורך החינוכי שעמד מול עיניו, ראו פרק שני, הע' 49.

הנה לך³⁰ כמה חמור עון זה הגורם להרוג העובר במעי אימו שגורם לשכינה שתסתלק מישראל [...] וכמובן שכל אלו הצרות והיסורין שבאים בעולם, ואורך הגלות, הוא מעון זה רח"ל [רחמנא ליצלן] שכל אשה רוצה להיות מודרנית רק בב' ילדים, ועושים כמה מיני תחבולות שלא להוליד, ואם במקרה קבלה הריון מקבלת איזה רפואות שתפיל העובר ורוצחת נפש ממש [...] דמלבד רציחת נפשו הפרטית של העובר, אלא עוד שגורם צרות לכל העולם בכלל שדנים אותם בכל חומר הדין [...] ובוודאי דמעון זה הגדול נשמדו בעוה"ר [בעונותינו הרבים] ששה מליונים.³¹

כך גם בדיון שעסק בנשים הלובשות מכנסיים. הרב הדאיה הסיק שבמקרה שיש מכנסיים מיוחדות לנשים ולגברים אין איסור של "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה".³² אף על פי כן, לדעתו יש בזה איסור משום חוסר צניעות וחשש עבירה, בעיקר משום שהחברה היא מעורבת:

משום דלבוש זה של מכנסיים הוא לבוש פרוע ופרוץ [...] שלדאבונינו, אין גדר בין בחורים לבחורות, דכולם מעורבים יחד בין בעבודה בין בבתי הסי[פר] וכדומה, עלול הדבר שיבואו לידי ניאוף במלבושים כאלה.³³

במקום נוסף אסר הרב הדאיה על נשים ללמוד לנגן בפסנתר. דבר זה נובע משום שהוא מחמיר ביותר באיסור של "קול באישה ערוה", כך שאפילו דיבור רגיל, אם משוחח עמה פה אל פה או כשמתכוון ליהנות מקולה - אסור.³⁴ הרב הדאיה סבר שאישה מנגנת יודעת גם לשיר ולכן לא תתאפק מלשיר בקול רם, נמצא שהיא מחטיאה את הרבים, ואף ההורים שלה שנתנו לה ללמוד

30 דברים אלו באים אחרי שהביא ציטוט מדברי הזוהר, ב, ג ע"ב. על חומרת מעשים אלו.

31 הדאיה, ויקח, ג, עמ' כו-כז. ראו עוד על הדרשה בהמשך.

32 דברים, כ"ב, ה'.

33 הדאיה, ישכיל, ה, עמ' צד. עוד על הסכנה שרואה הרב הדאיה בתערובת נשים וגברים, בפרט בזמננו ש"נשים הסירו מסוה הבושה מעל פניהם", ראו הדאיה, ישכיל, ח, עמ' קלג-קלד. ומוסיף שיש על ראש המשפחה למחות באנשי ביתו על כך, אבל ב"לשון רכה", כנראה כדי לא לעורר אנטגוניזם בקרב הדור הצעיר.

34 על פי בבלי, קידושין, ע, ע"א; הדאיה, ישכיל, ה, עמ' י.

כך סבר גם ביחס לנשים הנוהגות לעשן. הרב הדאיה מתייחס לעישון ככלל כ"דרכי שחף וגאוה", לכן אישה מוזהרת יותר מהאיש שלא לעשן, שכן אז היא פורצת את גדרי הצניעות. הוא מוסיף ומציין שעל ראש המשפחה מוטלת החובה לנסות ולמנוע את הדבר מבני ביתו.³⁶

עם זאת, למרות החרیפות הרבה שבה הוא מתייחס לענייני צניעות, הרב הדאיה מוכן להכיר ביחסיות של הלכות הצניעות ובכך שהנורמה המקובלת בחברה נותנת את אותותיה גם בהלכה. כך אירע למשל במקרה של בני זוג שלא היו דתיים והבעל רצה לגרש את אשתו בלי לשלם את כתובתה, בטענה שלא הייתה לבושה בצניעות.³⁷ על פי ההלכה, התנהגות כזו אכן פוטרת את הבעל מתשלום כתובתה, אך במקרה זה הרב הדאיה פסק שאף על פי כן הבעל חייב.³⁸

טעמו של הרב הדאיה במקרה זה עקרוני. לטענתו, לדיני צניעות יש שני ממדים - אובייקטיבי וסובייקטיבי. את הממד האובייקטיבי ראינו לעיל כנורמה הרצויה והראויה לבת ישראל כשרה, אך בממד הסובייקטיבי הוא מוכן לקבל שהנורמה הנהוגה בציבור היא זו המגדירה את צורת הלבוש או ההתנהגות כ"פרוצה" או לא.³⁹ הנורמה הציבורית היא בעלת משקל כה רב שאף אם הבעל התרה באשתו בפני עדים, אם ההתראה לא נעשתה בבית דין, הדבר לא ייחשב כשינוי תודעתי של האישה והפנמה של חומרת האיסור.⁴⁰ חשוב לציין שגם פסיקה זו גררה אחריה ביקורת חריפה מצדו של הרב עובדיה יוסף.⁴¹

35 דיון מפורט בסוגית 'קול באישה' ראו אצל ברמן, קול באישה. עד כמה גישתו של הרב הדאיה היא מהמחמירות ביותר בסוגיה זו ראו מלמד, קול באישה.

36 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' עה. על דרך המחאה הרצויה בבני הבית ראו לעיל הע' 33.

37 שם, ו, קסא-קסב.

38 ראו משנה, כתובות, ז, ו. נפסק בשולחן ערוך, אבן העזר, קטו, א; ד. דין זה נקרא "דת יהודית", כלומר חריגה מנורמת ההתנהגות הראויה, זאת בניגוד ל"דת משה" המבטא חריגה מהחוק ההלכתי. ראו עוד בנושא פרימר, עילות גירושין, עמ' 8-14.

39 כך ביחס למכנסים לנשים, ראש מגולה, זרועות חשופות וכדומה, ראו הדאיה, ישכיל, ה, עמ' סט; עמ' צד; ו, עמ' קמג; ז, עמ' רכז.

40 הדאיה, ישכיל, ו, עמ' קסא. אם כי הרב הדאיה מסייג את דבריו וטוען שבמקרה והבעל צנוע והתרה באשתו בעדים ובכל זאת היא עברה על כך, מצד הבעל היא אסורה משום ש"שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא" (על פי בבלי, כתובות, כב ע"א). כלומר אסר על עצמו דבר המותר, ולא משום "עוברת על דת יהודית". ראו הדאיה, ישכיל, ז, עמ' רכו. סייג זה ניתן כמענה לביקורתו של הרב יוסף, ראו את ההערה הבאה. אם כי אפשר להבין, כפי שהרב הדאיה עצמו טוען, שזו גם כן טענתו המקורית.

41 הרב יוסף טען שנורמת הצניעות המסורתית לא ניתנת לשינוי, ורק משום שהבעל בא שלא בתום לב הוא יהיה חייב בתשלומי הכתובה. על פולמוס זה ראו פיקאר, משנתו, עמ' 255-264; פכטר, הלכה, עמ' 84-86.

לסיום, יש להזכיר את יחסו של הרב הדאיה לנושא מסיבות בת-מצווה. במחצית הראשונה של המאה העשרים נדרשו הפוסקים האורתודוקסים, בתחילה בארצות הברית ומאוחר יותר גם בארץ, לסוגיית חגיגות בת-מצווה. חגיגה זו, הנערכת לבת בהגיעה לגיל מצוות, נעשתה נפוצה בקהילות רפורמיות ואחרות בארצות הברית, כערך של שוויון מגדרי. פוסקי ההלכה האורתודוקסים האשכנזיים בארצות הברית, שללו את קיומן של מסיבות בת המצווה בגלל שמקורה רפורמי ומשום שהתקיימו בבתי כנסת. לעומתם הפוסקים הספרדיים בארץ התירו את אותו.

כשנדרש הרב הדאיה לנושא, התיר אף הוא לחגוג מסיבות בת-מצווה. לא זו בלבד שהכיר בכך שהדבר נעשה מסיבות של שוויון מגדרי, הרב הדאיה אף מצא מקורות לכך שיש במסיבה שכזו ערך מצד עצמה והיא נחשבת כ'סעודת מצווה'.⁴² לכאורה, אנחנו מוצאים מקום נוסף שבו הרב הדאיה מגיב לשינויים החברתיים בצורה מתונה, אם כי נראית לי יותר דעתו של לאו בסוגיה. טענתו של לאו היא שהדבר שעומד ביסוד ההיתר או האיסור בנוגע למסיבה הוא השאלה אם נתקיימה בבית כנסת, וזה שורש ההבדל בפסיקה.⁴³ דבר זה עולה בקנה אחד עם החומרה הגדולה שמייחס הרב הדאיה לשימוש בבית כנסת שלא לשם מטרתו.⁴⁴

ה. מודרניזציה כחילון

לחילוניות קיימים שני פנים. הראשון - החשיבה האורתודוקסית הרואה את החילון כפריקה של עול תורה ומצוות, מרידה בהיררכיה המסורתית ואימוץ נורמות התנהגות חסרות עכבה דתית.⁴⁵ השני - תפיסת החילוניות כמערכת ערכית, אידאולוגית, השוללת את מקומה של הדת מן הקיום הציבורי, במובן של שלילתה מהמרחב הציבורי בכלל ומהפוליטיקה, הכלכלה והחינוך בפרט.⁴⁶

42 הדאיה, ישכיל, ה, עמ' ל.

43 לאו, משנתו, עמ' 218-219.

44 הרב הדאיה אוסר גם לערוך חופה בבית כנסת, ראו הדאיה, ישכיל, ו, עמ' עג-עד. כן הוא אוסר להקרין סרט חינוכי באולם שמשמש גם לתפילה ויש שם ארון קודש (מכוסה) עם ספר תורה - שם, ח, עמ' עה.

45 כך מגדיר זאת גולדמן (הנ"ל, מחקרים, עמ' 141): "בשם חילון נקרא לזניחת נורמות, קריטריונים של לגיטימיות, צורות חיים ותפיסות מציאות שאפיינו אותה מסורת".

46 "בעקבות מיונו של ר. אוטו את מערכת הערכים אפשר לומר, כי ההשקפה החילונית, במידה שאינה אנטי דתית, משאירה בידי הדת את הקטגוריה האחת של הערכים, היא הקטגוריה הסגולית של הקדוש ("נומינוזי"). ואילו את הקטגוריות של האמת (המדע), היפה (האמנות) והטוב (המוסר) היא מפקיעה מידה, משחררת אותן מכפיפותן לדוגמות ולמטרות הדתיות ונותנת אותן בשירות מטרות אנושיות, תוך התייחסות רציונלית וביקורתית כלפי הגילויים השונים בהם מתגלמות קטגוריות ערכים אלו והשיטות בהן הן נערכות" - רהט,

אך כפי שכבר עמדו על כך, המונח העברי 'חילוניות', הוא תרגום בעייתי של המונח 'Secularism' הנגזר מהמילה הלטינית 'Saeculum', ופירושה הוא המילים 'היסטוריה' ו'העולם הזה' שהן מילים בעלות קונוטציה תיאולוגית נוצרית.⁴⁷ בעיה נוספת במונח 'חילוניות' היא שהמושג 'חילון' מכוון לטיעון חברתי-היסטורי בדבר דעיכת הדת והאמונה ודחיקתן מחוץ למרחב הציבורי כדלעיל.⁴⁸

שורש ההשקפה החילונית הוא סיפור "על התפתחות היסטורית אימננטית לעבר קדמה בלתי נמנעת, מתוך מאבק בין שני כוחות - הדת וההיגיון, שסופו ידוע מראש". זוהי גישה ערכית המתיימרת להיות תזה מדעית שהאובייקטיביות והניטרליות הערכית עומדים בבסיסה.⁴⁹

את ראשית ניצניה של השקפה זו, יש המזהים עם הגותם החברתית של מקס ובר ואמיל דורקהיים.⁵⁰ מנגד, אחרים רואים את שורשי החילונות דווקא בהומניזם הרנסנסני⁵¹ אחרים מזהים את ניצני ההשקפה החילונית בתפיסת הטבע של תקופת הנאורות ובשיטתו הפילוסופית של גיאורג וילהלם פרידריך הגל, כתיאורטיקן המוקדם של החילון.⁵²

לנרטיב המכונן של 'חילון' קיימים כמה יסודות מרכזיים דומים שנמצאים בבסיס ההגדרות השונות של התזה בדבר 'שורש החילוניות'⁵³:

א. **רציונאליזם** - התרחקות מחשיבה דתית לא תבונית, לעבר חקירה פתוחה ותבונית של המציאות.⁵⁴

חילונית, עמ' 494. ראו אסד, כינון החילוניות, עמ' 34.
47 דיון בשורשים הנוצריים ראו לואית', משמעות. דיון ממוקד יותר ביסודות הפרוטסטנטיים ראו סמית', דת והיסטוריה.

48 אסד, כינון החילונית, עמ' 266.
49 ידגר, מעבר לחילון, עמ' 16-17. למרות הנרטיב של 'חילוניות' כמנוגד לדת, פונקנשטיין (הנ"ל, תיאולוגיה) מראה את היסודות התיאולוגיים של תזה זו ואף מתייחס לתזת החילון במונחים דתיים כ"Secular Theology" - "תיאולוגיה חילונית" (שם, עמ' 3-10).

50 סטארק (הנ"ל, אתאיזם) מדגיש את הגותו של דורקהיים, בעוד שסוואטוס וכריסטיאנו (הנ"ל, תזת החילונית) מדגישים את הגותו של ובר.

51 רהט, חילונית, עמ' 494.

52 אסד, כינון החילונית, עמ' 265.

53 גייקובסן ופלגריני, מבוא, עמ' 5-6.

54 וכך מוגדרת 'חילונית' באנציקלופדיה למדעי החברה: "עמדה רוחנית הרואה את העולם כניתן להסבר רציונאלי. בעוד התפיסה הדתית רואה בחזיונות העולם גילוי של פעילות כוחות על טבעיים, טוענת הגישה החילונית כי אפשר, עקרונית, להכירם באורח אמפירי, והיא מעמידה את כל המושגים לניתוח ובירור רציונלי" (רהט, חילונית, עמ' 493).

ב. **נאורות והשכלה** - חיפוש ובירור חופשי מהדוגמות הדתיות לעבר הידע והאמת המדעית.

ג. **בידול חברתי ו"הפרטה" של המרחב** - דחיקת המרחב הדתי מהמרחב הציבורי והפוליטי לעבר המרחב הפרטי.

ד. **חופש** - ביטוי של שחרור מעול של סמכות דתית וכפיפות למוסר האנושי בלבד.

ה. **אוניברסאליות** - אמונה שהנאורות האירופאית איננה תלויה זהות פרטיקולארית, לאומית, תרבותית או אחרת, אלא רלוונטית לכל האנושות באשר היא.

ו. **מודרניזציה וקדמה** - תנועה דינמית ומתמדת החותרת קדימה לאנושות מפותחת וטובה יותר.

התמודדותו של החכם, בין אם הוא פוסק הלכה ובין אם הוא איש הגות וקבלה, מצריכה לרוב תגובה שונה לכל אחד מן הפנים של החילוניות. התגובה עצמה גם היא פועל יוצא של נתינת משקל שונה לכל אחד מהפנים האלה. אך חשוב לציין כי המשותף להשקפת הרוב המוחלט של הרבנים האורתודוקסים היא האמונה שהחילוניות איננה אלא תופעה זמנית.⁵⁵

תגובתו של הרב הדאיה לחילון ובעיקר לחילוניים מורכבת ונושאת מגוון צורות של התייחסות. אך היחס הבסיסי שלו נובע מהדרך שבה הוא רואה את תהליך החילון, כלומר כסטייה מהנורמה הדתית ולא כמערכת ערכית חילופית ועצמאית. בהתאם לגישה זו ראינו בפרק הקודם שהאהבה של היהודים ה'חופשיים' לעמם מלמדת זכות עליהם, אבל לרב הדאיה חשוב להוסיף ולהדגיש שזכות זו היא שתביא בסופו של דבר לחזרתם בתשובה.⁵⁶

בפרק הקודם ראינו את התייחסותו של הרב הדאיה כלפי אלו ה'מפקפקים בהקמת המדינה והגברת העלייה' בגלל האיסור של "שלושת השבועות".⁵⁷ באותו מאמר הוא מסביר מדוע אין להתייחס בצורה שלילית כלפי החילונים פורקי העול ויש לדון אותם לכף זכות.⁵⁸ ההסבר שלו לדברים מתחלק לשני עקרונות. הראשון - מתן דגש דווקא על פריחת 'עולם התורה' וריבוי היהודים שומרי התורה ומצוות שבזכותם המפעל הציוני החילוני מצליח ברובו. והשני - הערך העצמי במעשים החיוביים שאותם מבצעים היהודים החילונים.

55 ראו שטרן, פרקי מבוא, עמ' 25-34.

56 פרק שני, סביב הע' 18-19.

57 פרק שני, סביב הע' 56-60.

58 במקומות נוספים מזכיר הרב הדאיה שאסור לקטרג על החילונים ראו למשל הדאיה, ויקח, ד, עמ' קב; ישכיל, ו, הקדמה, עמ' 2.

ראשית מדגיש הרב הדאיה שהצלחת המפעל הציוני הוא בזכות 'עולם התורה', שהוא עצמו משגשג בזכותם של המפעל הציוני והמדינה:

הרי החוש לא יכזב, כי ב"ה ארץ ישראל, מיום ליום מתגבר בה, מבצרי התורה והיראה, ע"י ריבוי ישיבות כ"י אשר עין לא ראתה מיום החורבן [...] ופשוט שהתחלת גאולה זו, של מדינת ישראל, לא באה, אלא בזכות אותם ישיבות בתי כנסיות אשר לא תמוש התורה מפיהם יומם ולילה.⁵⁹

מאוחר יותר חוזר הרב הדאיה על הדברים אלו, ובנאום הפרישה שלו מבית הדין הרבני הגדול אמר הרב הדאיה על מעלת מדינת ישראל:

כמעט מדינת ישראל, היא היחידה בארצות התבל, בריבוץ חכמי התורה, וחברי בתי הדין, בפרט הישיבות הגדולות ההולכות ומתרבות מיום אל יום, ע"י החזקת ותמיכת משרד הדתות, שמעניקה לישיבות, סכומים ניכרים.⁶⁰

גם מעלתה האונטולוגית של ארץ ישראל מלמדת זכות על היהודים החילונים. ככל שיותר יהודים עולים לארץ, כך הקדושה והשכינה שגלו עם היהודים חוזרות וממילא מתגברת הקדושה בארץ. בנוסף ביאר הרב הדאיה את מאמר חז"ל ש"כל ההולך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא".⁶¹ בביאורו הסביר שלכל נשמה של יהודי ישנו שורש בארץ ישראל, ואותו השורש מתעורר כשאותה נשמה יהודית מגיעה לארץ. לדבריו, מקור שורש הנשמה הוא בהתפזרות הנשמות מנשמת האדם הראשון, עקב החטא, ושקיעתם בארץ, אך בשל באותה הזכות של בירור הניצוץ השקוע בארץ, זוכה נשמת היהודי לעולם הבא, ללא תלות במעשיו.⁶²

על פי זה הסביר הרב הדאיה את דברי המקובל הרב אברהם אזולאי בספרו 'חסד לאברהם'.⁶³ הרב אזולאי כתב שכל מי שמתגורר בארץ ישראל הוא צדיק גם אם הדבר לא נראה כך מבחינה אובייקטיבית. הסיבה לכך היא משום שארץ ישראל מקיאה את הרשעים ממנה.⁶⁴ מעלה נוספת

59 הדאיה, ישכיל, ה, הקדמה, עמ' 5. זוהר (הנ"ל, מדינת, עמ' 332) מעיר שמדברי הרב הדאיה עולה שהצלחת המפעל הציוני התאפשרה בזכות עולם התורה שברובו הוא לא ציוני.

60 הדאיה, ויקח, ה, עמ' מג. וכך גם ב - הנ"ל, ישכיל, ח, עמ' פו.

61 בבלי, כתובות, קיא ע"א.

62 ראו עוד בפרק שני סביב הע' 36-37.

63 'חסד לאברהם', מעין ג, נהר יב.

64 דבריו של הרב אזולאי מבוססים על כמה מקומות במקרא המזכירים זאת, כמו למשל ויקרא, י"ח, כ"ח ועוד. הרחבה על הסבריו של הרב הדאיה לשיטתו של הרב אזולאי ראו הדאיה, ויקח, א, קנח ע"ב.

שישנה ליהודים החילונים הביא הרב הדאיה בשם אביו שהסביר כי אלה העולים לארץ משום חיבתה מתקנים את 'חטא המרגלים'.⁶⁵ כלומר דבר זה לבדו מביא לידי כך שיחשבו צדיקים.

הרב הדאיה הוסיף והדגיש :

בפרט כאשר הולכים למלחמה נגד האויב להגן על הארץ ועל יושביה, הרי אין לך מצוה גדולה יותר מזו ויש בה להכריע את הכף לטובה.

בסוף דבריו הזכיר הרב הדאיה את עקרון ה'אחדות האורגנית' של העם היהודי כולו ולפיו כל יהודי משתייך אל המצוות שיהודי אחר עושה. מכאן שגם לפורקי העול שיישוב הארץ נעשה בעיקר בזכותם, יש זכות במצוות ובלמוד התורה של יהודים דתיים הגרים בה.

מדברים אלו עולה שהרב הדאיה היה מוכן לקבל את ה'חופשיים' רק במסגרת הקיום הדתית, ובשל כך הוא מוכן להתייחס אליהם בסלחנות. ראייתו את ה'חופשיים' כפורקי עול מתאפשרת רק אם פריקת העול הזו לא מופיעה כמערכת ערכית ואידיאולוגית מתחרה. לכן הוא גם מדגיש במספר מקומות שזכויות אלו העומדות להם יחזירו אותם בסופו של דבר בתשובה.⁶⁶

אולם למרות לימוד הזכות על ה'חופשיים' והכלתם במסגרת ההגותית והקבלית, כשהדבר מגיע לפסיקת הלכה למעשה, הרב הדאיה נקט בעמדה הפוכה, שלעיתים הייתה מהמחמירות ביותר בקרב פוסקי ההלכה בזמנו.

באחת מהשאלות המוקדמות שאלו בני הקהילה הספרדית בבואנוס איירס את הרב הדאיה בקשר ללימוד העברית ב'תלמוד תורה' במקום. הלימוד היה בשפה הערבית שהייתה שפת האם של הורי התלמידים, אך דבר זה הביא לבעיות לימודיות. התלמידים לא שלטו בשפה הערבית אלא בשפה הספרדית שהיא השפה המדוברת בארגנטינה, הטקסטים של לימודי הקודש כתובים לרוב בעברית ומורים היכולים ללמד בספרדית את לימודי הקודש לא היו בנמצא. בשל בעיות אלה רצו חלק מאנשי הקהילה להביא מורים לעברית מהארץ. הרעיון היה שילמדו עברית ואחר כך שפת הלימוד תהיה בעברית.

דבר זה יצר התנגדות בין חלק מחברי הקהילה, אף שהמורים שרצו להביא היו מורים חרדים. המתנגדים נימקו את התנגדותם בכמה טעמים: הראשון - "כל הרבנים" אסרו את השימוש בשפה

65 במדבר, י"ג, י"ח-ל"ג. החטא נובע בכך שהמרגלים מאסו בארץ ישראל.

66 כך למשל הדאיה, ישכיל, ה, הקדמה, עמ' 5; שם, ו, הקדמה, עמ' 4; הנ"ל, ויקח, ד, עמ' קב; ה, עמ' א.

העברית בלימודי הקודש, ולכן כל המשנה ידו על התחנתונה.⁶⁷ טעם אחר שאותו הביאו היה החשש שמא ימשכו התלמידים אחרי לימוד התנ"ך בלבד וכתוצאה מכך יהפכו לקראים, וכן חששו שרוב המורים שמלמדים בעברית הם 'חופשיים' ותהיה לכך השפעה על התלמידים. התומכים דחו טענות אלה וכדי להגיע לידי הכרעה החליטו חברי הקהילה לשלוח שאלה לרבני ארץ ישראל כדי שהם יכריעו בסוגיה.

בתשובתו צידד הרב הדאיה במתנגדים, משום שלדעתו הלימוד בעברית הפך את היוצרות כשהדיבור בעברית הפך לעיקר ולא קיום המצוות:

כי עשו יסוד התורה והיהדות רק הדיבור בשפה העברית, כי גם אם יעבור ע"כ
[על כל] התורה ח"ו, אם רק ידבר בשפה העברית ה"ה [הרי הוא] נחשב יהודי
גמור ולא כן אם ידבר בשפה אחרת גם אם יקיים כל התורה ה"ה כאינו מבני
ישראל ח"ו.⁶⁸

לדעת הרב הדאיה החשש מפני תקלה זו, הוא לבדו מספיק בשביל לאסור את לימוד העברית. הוא טען כי מאחר שישנה ספרות השכלה אפיקורסית בעברית, היא עלולה למשוך את לב הנוער אחריה, בעוד שספרות כזו בשפה אחרת לא תהווה סכנה. אלא שהרב הדאיה לא יכול היה להתעלם מן ההיגיון שעמד ביסוד דברי התומכים בהוראת העברית וכן מהתוצאות בפועל. אשר על כן בסופו של דבר התיר את הלימוד בעברית, ובתנאי שהמנהלים יבדקו היטב שהמורים אכן חרדים.

בכרך האחרון של 'ישכיל עבדי', נשאל הרב הדאיה מספר שאלות הנוגעות ליהודי שמחלל שבת בפרהסיה. בשתי סוגיות בתלמוד מבוארת החומרה הגדולה של חילול השבת בפרהסיה, עד כדי הגדרת יהודי העושה זאת כ'גוי', גם אם לא בחפיפה מלאה.⁶⁹ בספרות הבתור תלמודית התעצבו

67 המקור שממנו הביאו את הטענה הזו, הוא מקונטרס בשם 'דרכה של תורה' שיצא לראשונה בוויילנה בשנת 1902 והודפס במהדורות נוספות מספר פעמים לאחר מכן. הקונטרס מאגד בתוכו מספר רב של רבנים ואדמו"רים מרחבי מזרח אירופה, בו הם יוצאים חוצץ נגד הלימוד המודרני של המשכילים, ששם את לימוד העברית כעיקר ואת לימודי הקודש כאמצעי בלבד, אך לא מצוין בו איסור מפורש ללימוד העברית או בעברית. בשנת 1925 או 1927 יצא לאור בירושלים קיצור של קונטרס זה במטרה להפיצו בקרב העדה הספרדית, וכך נכתב בכותרתו: "בהיות שנדפסה [...] בהסכמת הרבנים ולא נתפשטה בין אחינו הספרדים לכן ביקשו כעת קהל עדתינו לזכות את הרבנים".

68 הדאיה, ישכיל, ד, מג ע"ב. בהסתמכותו על טעם זה מטמיע הרב הדאיה את הגישה אולטרה-אורתודוקסית המזרח אירופאית שהובאה בקונטרס הנ"ל בהערה הקודמת.

69 בבלי, עירובין ו ע"א-ע"ב; בבלי, חולין, ד ע"ב-ו ע"א. לניתוח סוגיות אלו ראו שגיאה וזוהר, מעגלי זהות,

מספר איסורים הנוגעים למחלל שבת משום שסטטוס זה, על כל משמעותיו, עמד במרכז הדיון ההלכתי. אחד מהאיסורים מתייחס למגע של יהודי מחלל שבת בפרהסיה בין. חז"ל גזרו על מגע של אינו יהודי בין ועשו אותו 'יין נסך', כלומר יין של עבודת אלילים שאסור בשתייה.⁷⁰ לכן אם יהודי שמחלל שבת בפרהסיה נחשב כ'גוי', המשמעות היא שאין לשתות מהיין שנגע בו.

עם התפשטות החילון בעם היהודי, נוצר מצב שחלקים גדולים בעם, ואחרי השואה רובם הגדול, היו מחללי שבת בפרהסיה, ועל כן התחבטו הפוסקים בשאלה מה דינם. הרב אברהם ישעיהו קרליץ (ה'חזון איש'), חידש שהקביעה לפיה יהודי כזה נחשב כ'גוי' לא חלה על יהודי חילוני בזמננו, משום שחילוני כזה הוא בבחינת 'תינוק שנשבה' ודינו כאנוס. דין זה מדבר על תינוק יהודי שגדל בין נכרים ולכן אינו יודע אפילו דברים בסיסיים ביהדות ומשום כך אין מתייחסים אליו בחומרה רבה ואין הוא נחשב כפורק עול, אפיקורוס או כ'גוי', אם כי הוא גם לא נחשב כישראל גמור. הרב קרליץ מכיל את ההגדרה ההלכתית הזו גם כלפי יהודים שגדלו בתרבות החילונית ולכן אין הם מבינים את חומרת מעשיהם ומשום כך נחשבים כ'אנוסים'.⁷¹

בשאלה הראשונה נשאל הרב הדאיה מה דינו של יין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיה והאם חלה עליו הגדרתו של הרב קרליץ. הרב הדאיה קיבל באופן עקרוני את קביעתו של הרב קרליץ, אך טען כי אין להרחיב את הדין הזה באופן גורף כפי שעשה הרב קרליץ, והדבר חל רק על מי שבאמת אפשר לדון אותו כאנוס. לדעתו החילונים בזמננו לא נכנסים בגדר זה:

אבל בכגון מומרים שבזמנינו, שהם מחללי שבת בפרהסיה בריש גלי, וגוערים בהם, בקל קרנא משרוקיתא⁷², שבת, שבת, ואינם מתחשבים עם אלה הגוערים בהם, ודאי דכל כיוצא בזה לא דנין אותו כאנוס, בפרט אלה הליגה אנטי דתית דהרי הם ודאי כעכו"ם לכל דבריהם, שייניהם יין נסך וכו'.⁷³

הרב הדאיה העמיד את עצמו פה כפוסק אולטרה שמרן, אך בסקירה של ספרות ההלכה בעת החדשה בכלל ובתפר שבין המאות התשע עשרה והעשרים בפרט, רבים היו הפוסקים שהחמירו

עמי 25-32.

70 משנה, שבת, א, ד.

71 חידושו של הרב קרליץ מופיע בחזון איש - יורה דעה, ח ע"ב; שם, ט ע"ב (בני ברק תשל"ג). כמובן שלא כל הפוסקים קיבלו חידוש זה של הרב קרליץ. ראו הע' 74.

72 קול הקרן השורקת, כלומר קול חזק. הביטוי מופיע בדניאל, ג', ז'; שם, ט"ו.

73 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' כ. לניתוח דעתו של הרב הדאיה ולסטייתו המכוונת מדברי הרב קרליץ, ראו שגיא וזוהר, מעגלי זהות, עמי 170-173.

ביחסם אל החילונים, אם כי רובם היו בעלי אוריינטציה אולטרה-אורתודוקסית אשכנזית.⁷⁴

בשאלה השנייה, בנוגע לצירוף חילוני ל'זימון' לפני ברכת המזון, פסק גם כן הרב הדאיה שאין לצרפו משום שהוא נחשב כנוכרי גמור.⁷⁵

הרב הדאיה טען שאף אם יהודים אלה מקיימים את שאר המצוות, הואיל ואיסור שבת שקול כנגד כל התורה כולה, והמחלל שבת כופר בהשגחת האל ומציאותו, הרי שהמצוות האחרות שהם מקיימים לא נחשבות כלל.⁷⁶

יתרה מכך, לא זו בלבד שהמצוות שהם כן עושים אינן נחשבות, אלא אדרבא הן יורדות לטמיון, לצד ה'סטרא אחרא':

דכיון שאינו מאמין בהשגחה, הרי כל המצוות שעושה הם הולכים לטמיון, לצד הסט"א, ועונו ישא עליהם, בזה שנותן תוקף וחוזק להסט"א ב"נ, שמכניס קודש בחול [...] דהרי הוא מוציא מרשות הקדושה לרשות הסט"א [...] ועונו ישא באין גבול, בבחי' [נת] דמו בראשו, ולזה הוי כגוי לכל דבריו.⁷⁷

דברים חריפים אלו מפתיעים ביותר. ראינו לעיל שהרב הדאיה התאמץ ללמד זכות על היהודים ה'חופשיים', משום שבאמת הם מקיימים מצוות גדולות וחשובות שמטים אותם לכף זכות. אך לפי דבריו פה, מי שמחלל שבת בפרהסיה, קרי רובם המוחלט של ה'חופשיים', כל המצוות שהוא מקיים לא רק שלא נזקפות לזכותו אלא הוא עוד מעביר אותם לצד ה'סטרא אחרא'!

בשאלה האחרונה, נשאל הרב הדאיה האם מותר להשכיר בית ליהודי המחלל שבת בפרהסיה. הבעיה ההלכתית בהשכרה זו היא שיש בה סיוע לעוברי עבירה. השואל רצה להתיר את הדבר בין היתר משום שאין האיסור נעשה בבית עצמו ("גוף הבית") אלא רק בחלל הבית ("אוויר הבית") ולכן אין הדבר נחשב כסיוע לעוברי עבירה.

תשובתו של הרב הדאיה הייתה חדשנית ובעלת ממד מטפיזי מובהק. הוא דחה את דברי השואל, וכהוכחה לשיטתו הביא את עניין 'מעלת אוויר' של ארץ ישראל'. אוויר ארץ ישראל הוא קדוש

74 על הפוסקים המחמירים ראו שגיא וזוהר, מעגלי זהות, עמ' 89-105; 115-124; 161-187. על הפוסקים המקלים ראו שם, עמ' 106-114; 127-160. השוו גם ברנד, מיהו חילוני, עמ' 89-134.

75 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' סא.

76 על כך שחילול שבת מהווה כפירה במציאות האל ראו שגיא וזוהר, מעגלי זהות, עמ' 91-97.

77 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' כא.

ולכן שימוש ב"אוויר הבית" לרעה נחשב סיוע לעוברי עבירה. בתשובה זו באה שוב לידי ביטוי ראייתו של הרב הדאיה את המציאות המטפיזית כמציאות האונטולוגית הממשית שיש בכוחה להשפיע על המציאות הפיזית:

ועוד אני אומר, דבני"ד [דבנידון דידן] שהנדון הוא בא"י, יש כאן גם איסור מסייע, אף דאינו עושה בגוף הבית אלא באויר, משום דא"י מקודשת מכל הארצות, וגוף הבית עצמו אוירו קדוש בקדושת א"י, וזה שמחלל בו השבת הרי הוא פוגע בגוף הבית עצמו ואוירו, ומחלל קדושת הבית עצמו.⁷⁸

בפרק זה ראינו עד כה שלושה אספקטים של שינוי שהמודרניזציה הביאה על החברה המסורתית. תגובתו של הרב הדאיה מכילה באופן עקבי, היכן שאפשר, את גישתו המטפיזית, שבה המציאות המטפיזית היא הממשית ושהמציאות הפיזית צריכה להתיישב על פיה. על פי דברים אלו נראה שהשערתו של בראון, הטוען שאפשר להגדיר את הרב הדאיה כפוסק "טרום אורתודוקסי", כלומר כפוסק ללא "מדיניות פסיקה", איננה עומדת במבחן לפחות מצד שיטתו הקבלית.

כמו כן, כחכם מסורתי, מתקשה הרב הדאיה לקבל את הנורמות החברתיות המשתנות, אך מוכן להכיר בשינויים ולהכיל אותם באופן מסוים. גם יחסו לחילוניים מורכב, ויש לרב הדאיה שלל תגובות כלפיהם הנעות על פני הקשת האורתודוקסית כולה, כולל צדדיה המתמירים יותר.

לסיום אבקש לבחון עוד נושא אחד - היחס שלו לשואה.

ו. היחס לשואה

שואת יהודי אירופה נחשבת לאחד מהאירועים המכוננים בתולדות עם ישראל, וודאי בעת החדשה. עוצמת האירוע והטלטלה שעברה החברה היהודית בכלל והחברה היהודית המסורתית בפרט היה כמדומה כמעט ללא תקדים. לבד מן העובדה שמבנה החברה המסורתית היהודית באירופה עלה בעשן הכבשנים, פשוטו כמשמעו, מקומה של השאלה התיאולוגית הקלאסית של 'הצדקת האלי' עלתה עתה במלוא חומרתה.

עם זאת, למרות חומרת השאלה, מחקרים שונים הראו שהשואה כמעט שלא גרמה לשינויי עמדה

78 שם, עמ קו.

קיצוניים לא בין המאמינים ולא בין הכופרים.⁷⁹

לשאלה תיאולוגית זו ניתנו מגוון של תגובות אורתודוקסיות. המשותף לכולן, כמעט, הוא מתן משמעות דתית לשואה, והכלתה בתיאולוגיה המסורתית השוללת את ייחודה של בעיית הצדקת האל בשואה.⁸⁰

גישתו של הרב הדאיה לשואה לא חורגת מהשקפתו העקרונית על תורת הגמול, זו שמכונה 'שכר ועונש', וגם לא מן ההנחה שהשגחת האל יסודה במשפט צדק, הקרויה 'מידה כנגד מידה'. תורת הגמול מניחה שמעשה גורר אחריו תוצאה התואמת את המעשה, חטא מביא לעונש ומעשה טוב או מצווה מביאים לשכר. העיקרון 'מידה כנגד מידה' דורש יחס תואם בין המעשה ובין התוצאה. ככל שניכרת התאמה ביחס בין המעשה הטוב והחטא לבין השכר והעונש, כך ניכרת יותר השגחתו וצדקתו של האל.⁸¹

כשהרב הדאיה התייחס לפגמים שונים בקיום המצוות על ידי החברה היהודית הוא השליך את הדבר על מגוון של אסונות, אם כי הקפיד תמיד לסייג את דבריו והציג אותם כאפשרות ולא כעניין ודאי. בשנת 1949 דרש הרב הדאיה על כך שריבוי הצרות והעובדה ש"אין לך יום שאין קללתו מרובה מחבירו", נעוצה באשמת חינוך הילדים בבתי ספר חילוניים.⁸² בדרשה אחרת העלה השערה שמא מחלת שיתוק הילדים שנפוצה באותו הזמן היא 'מידה כנגד מידה' בגלל החינוך החילוני שניתן לילדים.⁸³ כמו כן טען שכאשר אדם מהלך כשלאשור הוא חובש כיפה קטנה מסתלקת השכינה המיוחדת מאותו אדם ודבר זה מביא לתאונות דרכים.⁸⁴ פעם אחרת הדגיש הרב הדאיה את החומרה בחוסר במתן כבוד הראוי לגדולי המקובלים, ועל עונש שקרה למקובל אחד משום

79 שביד, מאבק, עמ' 170. שם בהע' 1 מובא המקור לכך, ראו ברנר, האמונה. עם זאת שביד (שם) מדגיש כי "גם אצל המאמינים שעמדו באמונתם נשאר פער עמוק, כמו פצע חסר מרפא, בין עוצמת אמונתם לגודל תימהונם. הם האמינו מתוך ולמרות הידיעה שאין תשובה משכנעת ומנחמת לשאלתם".

80 ראו שביד, בין, עמ' 9-14; הנ"ל, מאבק, עמ' 170-190. התגובות נעו בין האשמת הציונות דרך תפיסה של הסרת פנים וקבלת הדין וכלה במתן משמעות משיחית. ראו עוד אליאך, תגובה; גרינברג, שואה; גרינברג, תגובה אולטרה אורתודוקסית; קפלן, האל; רוזן-צבי, החולה; שטמלר, הרצי"ה, עמ' 192-195. כמדומני ההוגה האורתודוקסי היחיד ששלל מתן משמעות דתית לשואה הוא ישעיהו ליבוביץ. ראו ליבוביץ, יהדות, עמ' 61; בן פזי, משנתו.

81 על תורת הגמול במקרא ראו יעקבס, מידה. על תורת הגמול במחשבת חז"ל ראו אורבך, חז"ל, עמ' 371-464. ראו גם ידיד, הגמול.

82 הדאיה, ויקח, ג, עמ' פג. במקום אחר תלה הרב הדאיה את ריבוי הצרות בשינוי ממנהגי אבות ראו שם, עמ' קעד-קעה.

83 שם, ד, עמ' ק.

84 שם, ג, עמ' יג. הרב הדאיה מתייחס לכך גם בתשובה הלכתית ראו הדאיה, ישכיל, ו, עמ' רצב-רצג.

שהעביר ביקורת כנגד אחד מראשי ישיבת המקובלים 'בית אל'.⁸⁵ כמו כן מנה מספר סיבות שלדעתו מעכבות את הגאולה ומותירות את העם בגלות.⁸⁶

כשנדרש להתייחס לשואה, נאלץ הרב הדאיה להתמודד עם עוצמתה והיקפה של השואה. השימוש במונח עוצמת השואה מכוון לשאלה איך, מדוע וכיצד נתן האל לאסון בסדר גודל שכזה להתרחש. התמיהה על היקף השואה היא למעשה השאלה מדוע פגעה השואה באופן קשה כל כך דווקא בחברה היהודית שומרת התורה והמצוות. בניגוד למצופה ממקובל בעל תפיסות משיחיות, הרב הדאיה כמעט שאיננו נדרש להשקפתו המשיחית בבואו להסביר את השואה. הוא מכיל אותה במסגרות הרגילות של 'תורת הגמול' ו'מידה כנגד מידה'.⁸⁷

בנוגע לשאלה הראשונה (כיצד נתן האל את ידו להתרחשות אסון בקנה מידה עצום שכזה) לרוב תלה הרב הדאיה את הסיבה בחטאים שונים בעם היהודי, כמו הפלות ופריצות.⁸⁸ סיבות נוספות שמנה הן חילול שבת, אי-הקפדה בכשרות, וטהרת המשפחה ואפילו פירוד בין העדות השונות בעם.⁸⁹ בין יתר הדברים שזכרו כסיבות לשואה מנה הרב הדאיה כאשמים גם את המשכילים ששנו ופירשו.⁹⁰ כל אלה מלבד הדרשות האחרות שדרש על ריבוי הצרות והמשך הגלות בעוון חטאים שונים.

למרות שהרב הדאיה כמעט שאינו בוחן את השואה בעיניים משיחיות, בשני מקומות הוא דווקא כן מתייחס לשואה בטרמינולוגיה משיחית. בדרשה לחנוכת כביש בפתח תקוה סמוך לכניעתה של גרמניה הנאצית, ראה הרב הדאיה את הכביש שנשלל כסמל משיחי. למרות התקופה הקשה שבה

85 ראו במבוא, הע' 27.

86 ראו פרק ב', הע' 49.

87 הכלה זו של השואה עומדת בניגוד למקובל ספרדי-ציוני אחר מאותו אקלים תרבותי-קבלי של הרב הדאיה - הרב מרדכי עטייה. ראו גרינברג, שואה, עמ' 134-135; 143-152. יש לציין שאין כמעט מחקרים על הגות או קבלית ספרדית בהקשר לשואה. גם במונוגרפיה רבת ההיקף של כץ, בידרמן וגרינברג על השואה הסוקרת תגובות תיאולוגיות ופילוסופיות במהלך השואה ואחריה, בארץ ומחוצה לה, שומרי תורה ושאינם כאלה, אין ולו הוגה אחד הנמנה עם חכמי הספרדים ועדות המזרח. ראו כ"ץ, בידרמן וגרינברג, האבקות.

88 ראו הע' 31 לעיל.

89 הדאיה, ויקח, ג, עמ' נג-נד.

90 שם, עמ' ט-י. נתייחס ל"אשמה" זו בהמשך. יש לציין שבניגוד לסיבות האחרות שהוא מונה, ושהן כלליות יותר, עצם העלאת האפשרות שהסיבה לשואה תלויה בפורקי העול האידאולוגיים מעמידה את הרב הדאיה בשורה אחת עם רבנים אולטרה-אורתודוקסים אנטי ציונים. ראו גרינברג, שואה, 133-136; שביד, בין, עמ' 22-26; הנ"ל, מאבק, עמ' 177-179. אך יש לסייג אמירה זו משום שבניגוד לרבנים אולטרה-אורתודוקסים אנטי ציונים, אצל הרב הדאיה אין "אשמה" זו באה כחלק משיטה קבלית או הגותית מקיפה, אלא כאמירה נקודתית בלבד. השו"ו גרינברג, תגובה אולטרה-אורתודוקסית, עמ' 11-26.

העם היהודי סובל בצורה שלא הייתה כדוגמתה, דווקא אז :

והנה בפתע פתאום, אנו רואים התחלת ניצוצי אורה, אשנבי ישועה, אשר לא עלו על מחשבותינו ע"י צור משגבינו, מחולל ישועתינו [...] כמעט אנו רואים בחוש, שכבר מתחולל ומתנוצץ בימינו אנו, הנה בנוגע לעליה למרות כל הקשיים שבעליה [...] רבים נוהרים בהמון לעלות אל ארצינו הקדושה, כן בנוגע לבנייה, למרות הקושיים בהמצאת החומרים בימי המלחמה הלזו, לא מעט הולכת ונמשכת הבנייה בכמה שכונות [...] כן בנוגע לסלילת כבישים, ומי עלה על דעתו שבימים חמורים וקשים כאלה, יהיה האפשרות לסלול כביש זה.⁹¹

למקום השני שבו הרב הדאיה בוחן את השואה בעיניים משיחיות, נתייחס בהמשך הדברים.

השאלה השנייה (מדוע פגעה השואה באופן קשה כל כך דווקא בחברה היהודית שומרת התורה והמצוות) טומנת בחובה קושיה תיאולוגית על הרעיון של 'תורת הגמול'. קושיה זו מצויה כבר במחשבת חז"ל, ותמציתה היא שאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו".⁹² קושיה זו באה לידי ביטוי חריף ביותר בשואה, שבה הפגיעה הישירה, הקשה והמקיפה ביותר הייתה דווקא בחברה המסורתית של שומרי התורה והמצוות. עוצמת השואה והחורבן הגדול בעקבותיה, מעמידה בקושי תיאולוגי גם את העיקרון 'מידה כנגד מידה', משום שאז קיים צורך למצוא חטא שיהיה חמור דיו כדי שעונש בדמות השואה יהיה תואם לו. נראה שבדברי הרב הדאיה אפשר למצוא תשובה אחרת לכל קושי.

בדרשה בשנת 1942 התמודד הרב הדאיה עם השאלה השנייה, מדוע נענשו הצדיקים בשואה :

שבעוה"ר [שבעוונותינו הרבים] רבו הצרות והמלחמות בעולם, וביותר על עם ישראל [...] אין זה ודאי אלא מסיבת עונותינו שרבו, שע"ז [שעל ידי זה] ניתן רשות למשחית הסט"א לעשות כחפצה וכרצונה, ובפרט שרבים מהם הם בבחי' שנה ופירש, שהיו בני ישיבות ופירשו מהתורה, וניתנה הרשות לחבל בהם, ובהדי הוצא לקי כרבא⁹³ רח"ל, ולא עוד אלא שמתחיל מצדיקים תחי' [לה] כמ"ש [כמה שכתוב] וממקדשי תחלו, ופירז"ל [ופירשו רבותינו ז"ל] אל תקרי וממקדשי אלא

91 שם, ד, עמ' פח.

92 בבלי, ברכות, ז ע"א.

93 בבלי, בבא קמא, צב ע"א. רש"י שם מפרש את הפתגם "קוף הגדל אצל הכרוב כשבא לעקרו, פעמים שנעקר הכרוב עמו ונמצא לוקה בשבילו כלומר שכני רשע לוקין עמו".

הרב הדאיה ניסה לשמר את תפיסת תורת הגמול. הוא הראה שהצדיקים אכן לא ראויים להיענש, אך כאשר ניתן למשחית רשות להשחית גם הצדיקים נפגעים ולא זו בלבד אלא שהם הראשונים להיפגע. גישה זו עולה בקנה אחד עם השקפתו הקבלית לפיה עם ישראל הוא אורגניזם אחד, וזה מביא לכך שכל מעשה שלילי של יהודי אחד, ובפרט אם זו קבוצה משמעותית בעם, פוגע בעם כולו.

בתשובה מהחודש האחרון לחייו, ענה הרב הדאיה תשובה דומה, אך הוסיף הסבר נוסף:

התשובה השנית, לפעמים יש הרבה ממזרים בישראל שלא ידועים ואז הקב"ה מוכרח למחותם וכדי שלא יתביישו משפחתם אז הקב"ה נותן רשות למשחית להרוג גם טובים עמהם בכדי שלא יורגשו מי הם הממזרים.⁹⁵

בתשובה זו עונה הרב הדאיה על הקושי שבתשובתו הקודמת מדוע הואיל וניתן רשות למשחית גם הצדיקים נפגעים. פה זו כבר לא דיכוטומיה בין פורקי העול ושומרי המצוות, אלא אף בין שומרי התורה והמצוות שיייתכן שגם בקרבם יש ממזרים. תשובה זו מנסה להפוך את הקערה על פיה ולטעון שהשואה היא לא עונש אלא כביכול חסד אלוהי כדי לא לגרום בושה למשפחות בעם ישראל, אם כי זהו פתרון שעלול להיראות חמור מידי כמענה לבעיה מעין זו.

בתחילת אותה תשובה מנסה הרב הדאיה לתרץ את הקושי של 'מידה כנגד מידה'. זה המקום השני שבו הרב הדאיה מכיל את השואה בתוך השקפתו המשיחית. בכך הוא עונה על הבעיה של חוסר הפרופורציות שבעונש וכן לשאלה מדוע נפגעו גם הצדיקים:

האריז"ל הקדוש כ'תב] [...] כשחטא הבל (שהסתכל במקום האסור) נתחייב מיתה הוא וכל זרעיותיו אחריו כנז' [כר] בזוהר [...] כי אין זרעו של הבל נתקן אלא ע"י הריגה וכו' והנה אם הקץ הוא בעתו ודאי שיתוקנו כל זרעו של הבל, אבל אם הקץ הוא אחישנה⁹⁶ עדיין לא נתקן זרעו של הבל והתיקון להם הוא

94 הדאיה, ויקח, ג, עמ' ט-י. מקור הפסוק הוא מיחזקאל, ט', ו'. ההקשר הוא ציווי האל למשחית לעבור בירושלים ולהכות את כל החוטאים, ולהתחיל מהמקדש. מקור הדרשה הוא בבבלי, עבודה זרה, ד ע"א. התלמוד מסיק שם שצדיקים גמורים, כלומר בלא שום חטא, אכן לא נענשים בעוון הרשעים.

95 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' ר.

96 ישעיה, ס', כ"ב. על פי דברי התלמוד הבבלי, סנהדרין, צח ע"א - "כתיב בעתה וכתוב אחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתה".

שיהרגו וכו' [...] ובכן אין להתפלאות ע"ז [על זה] שנהרגו כי אולי הם מזרעו של
הבל שתיקונים ע"י הריגה וכדי למהר את הקץ מוכרח שיתוקנו קודם.⁹⁷

קיימים שני סוגים של 'גאולה'. גאולה "בעתה" - זמן דטרמיניסטי בו עם ישראל נגאל ללא תלות
בתיקון חטאיו, ו"אחישנה" - זירוז הגאולה והבאתה לפני זמנה הקצוב. בזמן 'הגאולה השלמה' כל
זרעו של הבל צריך להיות מתוקן, לכן אם הגאולה היא לפני זמנה ("אחישנה"), תיקון זרעו של
הבל הוא על ידי הריגה. כלומר השואה היא סימן מובהק שזהו זמן של גאולה לפני זמנה, דווקא
בגלל ההרג הנרחב. הרג זה אינו עומד בפרופורציה הראויה לקריטריון של 'מידה כנגד מידה' ולכן
הוא נכנס תחת קריטריון אסכטולוגי.

נסיים בהתייחסות לשיטתו של שלום בעניין השפעת אירועים היסטוריים על פיתוח תיאולוגיה
קבלית חדשה ולחולקים עליו, כפי שעמדנו עליהם בפרק הקודם. הראייה של הרב הדאיה את
השואה כחלק מתורת הגמול המסורתית וככזו שנעדר בה כמעט לגמרי הממד המשיחי, עומדת
בניגוד לראייתו המשיחית המובהקת את המפעל הציוני והקמת המדינה. אי לכך השואה בהגותו
של הרב הדאיה איננה יכולה להיות קריטריון להוכחת או הפרכת שיטתו של שלום.

97 הדאיה, ישכיל, ח, עמ' ר.

אחרית דבר

בעבודה זו ביקשתי לעמוד על עיקרי משנתו ההגותית-קבלית של הרב עובדיה הדאיה. זאת כחלק ממגמה רחבה יותר שמטרתה לחקור תחום שניתן לו משקל מועט בקרב החוקרים והוא עולמם הקבלי של חכמי המזרח, בפרט מסוף המאה התשע עשרה והמחצית הראשונה של המאה העשרים.

הרב הדאיה, חכם חלבי שפעל בעיקר בירושלים, היה מקובל בעל אוריינטציה משיחית שהציונות והמדינה היוו נדבך חשוב בהגותו. בד בבד היה פוסק שמרן ביותר, לעיתים מקביל רק לרבנים האולטרה-אורתודוקסים האשכנזיים המחמירים ביותר. אך שני צדדים אלו היו פנים שונות של תפיסתו הקבלית, אותה ראה כמציאות הממשית והכילה על המציאות הריאלית.

כאמור, בעבודה זו עמדנו על עקרונות הגותו של הרב הדאיה בדגש על האלמנטים הקבליים, אך דרושה עוד עבודה מחקרית על הגותו של הרב הדאיה. אחד מהאלמנטים הבולטים במשנתו הוא מעלת וחשיבות התורה ולימודה. התייחסותו לתורה ולערכה שזור בעולמו הקבלי ורווי באלמנטים מיסטיים ומאגיים.

נקודה חשובה נוספת, המצריכה מחקר גם מתחומי הסוציולוגיה וההיסטוריה, הוא היחס של הרב הדאיה לחברה הספרדית בארץ לעומת החברה האשכנזית, בדגש על עולם התורה ומצבה הרוחני. על הראשונה הוא מקונן עקב מצבה הרוחני הירוד ועל השנייה הוא מביט כדמות לחיקוי. כל זאת תוך שמירה על אמביוולנטיות של השקפה ציונית ושותפות במדינה לעומת פרקטיקת החיים ה'חרדיים' שברובם היו לא ציוניים במקרה הטוב ואנטי ציוניים במקרה הפחות טוב. אמביוולנטיות זו משתקפת גם בצאצאיו שחלקם משתייכים לעולם התורה הציוני-דתי וחלקם לעולם התורה החרדי.

כמו כן דרוש עוד מחקר המשך רחב יותר שיעמוד על העולם ההגות והקבלה הספרדי הפרו ציוני, בעיקר בתפיסה המשיחית את הפעולה הציונית. דמויות, שחלקן אף הוזכרו בעבודה זו, כמו אביו של הרב הדאיה - הרב שלום הדאיה; וכן דמויות נוספות מעולמו התרבותי של הרב הדאיה כמו הרב יצחק ניסים, הרב מרדכי עטייה, הרב רחמים חי חיותה, הרב רפאל כדיר צ'אבן, הרב יצחק דיין, הרב סלמיאן אליהו ובנו הרב מרדכי אליהו ועוד.

מחקר דרוש גם כן על חכמים ספרדים שאינם נמנים על עולמו הרוחני של הרב הדאיה כדוגמת

הרב חיים דוד חזן, הרב חיים חזקיה מדיני והרב יעקב שאול אלישר המוקדמים יותר וכן לרבנים מאוחרים יותר כדוגמת הרב יעקב מאיר, הרב בן ציון קאוקינה, הרב סלימאן מני, הרב עמרם אברביע והרב אליהו פרדס ועוד.

נקודה נוספת בה נגעתי בקצרה, והיא ראויה למחקר מקיף יותר, היא מערכת היחסים וההשפעות בין עולם הקבלה וההגות הציוני אשכנזי, בדגש על הרב קוק ו"חוגו", ובין עולם הקבלה וההגות הציוני הספרדי. למרות שמפתה להסיק שישנו קשר, אין הדבר מוכרח, ולכל הפחות אינו גלוי לעין במבט ראשון. על מחקר זה להתייחס לעולמות התרבותיים והקבליים השונים אצל חכמי המזרח, ולנסות לעמוד על קשרים והשפעות אפשריות. כמובן שיש צורך לראות האם ישנה גם כן השפעה הפוכה.

ביבליוגרפיה

ספרי הרב עובדיה הדאיה :

ישכיל עבדי: ח' חלקים, ירושלים, תש"ס.

דעה והשכל: בכרך אחד, ירושלים תשל"ט.

דובר שלום: הדאיה, שלום, ירושלים תרפ"ו.

ויקח עבדיהו: ח"א: בתוך לבטון, יצחק, בן יאיר, ירושלים תרפ"ה, פ ע"א-קפ ע"ב.

ח"ב: ירושלים תרצ"ט.

ח"ג-ח"ה: ירושלים תש"ן.

עבדא דרבנן ועבד המלך: ירושלים תש"א.

שלום וצדק: בתוך 'ישכיל עבדי', חלק ד, ירושלים תש"ח.

ש"ה לבית אבות: הדאיה, שלום, ירושלים תש"א.

שלום עבדו: ירושלים תשנ"ד.

ספרי הראי"ה קונק :

אגרות הראיה: ג' חלקים, ירושלים תשמ"ה.

אדר היקר ועקבי הצאן: ירושלים תשמ"ד.

אורות: ירושלים תשמ"ה.

אורות הקודש: ד' חלקים, ירושלים תשמ"ה-תש"ן.

מאמרי הראי"ה: ירושלים תשמ"ד.

מדבר שור: ירושלים תשנ"ט.

שבת הארץ: ירושלים תשמ"ה.

שמונה קבצים: ג' חלקים, ירושלים, תשס"ד.

ספרות מחקרית ותורנית:

אביב"י, היסטוריה: יוסף אביב"י, 'היסטוריה צורך גבוה', משה בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, כרך ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771.

אביב"י, הקבלה האחרונה: יוסף אביב"י, 'הקבלה האחרונה - האמנם?', בין השיטין והשיטות: http://yosefavivi.blogspot.co.il/p/blog-page_9823.html

אביב"י, קבלת האר"י: יוסף אביב"י, קבלת האר"י, ג כרכים, ירושלים תשס"ח.

אבן חן, הרבנות: יעקב אבן חן (עורך), הרבנות הראשית לישראל: בעבר ובהווה - עם בחירת מועצת הרבנות החמישית, ירושלים תשכ"ד.

אורבך, חז"ל: אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג.

אטקס, פתח דבר: עמנואל אטקס, 'פתח דבר', עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים תשס"ז, עמ' 9-18.

אידל, היסטוריה: משה אידל, 'היסטוריה של הקבלה והיסטוריה של היהדות', תיאוריה וביקורת, 6 (תשנ"ה), עמ' 137-148.

אידל, עיון מחודש: משה אידל, "'אחד מעיר ושניים ממשפחה": עיון מחודש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבטאות', פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 5-30.

אידל, קבלה: משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים תשנ"ג.

אלוף, סינגפור: נתן אלוף, יהדות סינגפור בשערי גן עדן, תל אביב תשנ"ו.

אליאך, תגובה: יפה אליאך, 'תגובה לאסון השואה במסגרת יהודית מסורתית', ישראל גוטמן וגדעון גריף (עורכים), השואה בהיסטוריוגרפיה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 591-604.

אלקיים, אזמר בשבחין: אלי אלקיים, 'אזמר בשבחין: על ארס פואטיקה להאר"י שיכור האלוהים', חביבה פדיה (עורכת), הפיוט כצוהר תרבותי: כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולהבנייתו כצוהר תרבותי, רעננה תשע"ג, עמ' 67-150.

אלקלעי, בשליחות: דני אלקלעי, בשליחות בית המדרש דורש ציון בירושלים, עבודת גמר (M.A.), ירושלים: טורו-קולג', תשס"ד.

אלקלעי, דורש ציון: דני אלקלעי, 'כתב החרם על בית המדרש "דורש ציון" בירושלים', מים מדליו, 18 (תשס"ז), עמ' 335-356.

אפרתי, העדה: נתן אפרתי, העדה הספרדית בירושלים: ת"ר-תרע"ז (1840-1917), ירושלים תש"ס.

ארנוולד, מעורבות: משה ארנוולד, 'מעורבות רבני ירושלים בענייני ביטחון במלחמת העצמאות', עלי זית וחרב, י' (תש"ע), עמ' 251-279.

בית אל החדשה, מכתב (דפוס): ישיבת בית אל החדשה, 'מכתב לתורמים', אלול תשי"ח, הספריה הלאומית בירושלים, ארכיון רחמים חי חויתה בן חנינא הכהן, ARC4*1473, תיק 51.

בן אריה, ירושלים: יהושע בן אריה, עיר בראי התקופה – ירושלים במאה ה-19: העיר העתיקה, ירושלים תשל"ז.

בן פזי, משנתו: חנוך בן פזי, 'משנתו הדתית של ישעיהו ליבוביץ כ"תיאולוגיה רדיקלית' שלאחר השואה', עיון, נז (תשס"ח), עמ' 193-202.

בצלאל, נולדתם ציונים: יצחק בצלאל, נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית, ירושלים תשס"ח.

בראון, חכמי המזרח: בנימין בראון, 'חכמי המזרח והקנאות הדתית: לקראת בחינה מחודשת', אקדמות, י' (תשס"א), עמ' 289-324.

בראון, שמיטה: בנימין בראון, 'קדושת ארץ ישראל בראי פולמוס השמיטה', אביעזר רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 71-103.

בראון תגובה לתגובה: בנימין בראון, 'מודרניזציה "אירופאית"', תגובה אורתודוקסית והקשר הסיבתי: תגובה לתגובה', אקדמות, י"א (תשס"ב), עמ' 153-160.

בראל, ברכיאל: אסתי בראל, 'בין פילוסופיה לקבלה: לב אדם' לר' ברכיאל איוב קפמן', קבלה, 11 (תשס"ד), עמ' 91-299.

ברמן, קול אישה: Saul Berman, 'Kol Isha', Leo Landman (Ed), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 45- 66.

ברנאי, השפעתה: יעקב ברנאי, 'השפעתה של מדינת ישראל על כתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בעת החדשה', ציון, עד (תשס"ט), עמ' 193-217.

ברנד, מיהו חילוני: יצחק ברנד, מיהו חילוני? קריאות הלכתיות, ירושלים תשע"ב.

ברנר, האמונה: Reeve Robert Brenner, *The Faith and Doubts of Holocaust Survivors*, New York 1980.

גאון, בית אל: משה דוד גאון, 'קהל קודש חסידים ומדרש "בית אל" לעדת הספרדים בירושלים (מחיי המקובלים)'. ח"א-לוח ירושלים 11 (תשי"א), עמ' ריז-רכ; ח"ב-12 (תשי"ב), עמ' רלו-רמא.

גאון, חכמי ירושלים: משה דוד גאון, חכמי ירושלים: מבחר מאמרים, ירושלים תשל"ו.

גאון, יהודי המזרח: משה דוד גאון, יהודי המזרח בארץ-ישראל, ג כרכים, ירושלים תרצ"ח.

גאם-הכהן, מגמות: מורן גאם-הכהן, מגמות בשדה המחקר הקבלי בישראל בשנים 1929-2010, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה (Ph.D.), באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"א.

גארב, הכוח: יהונתן גארב, 'מושג הכוח בחוגו של הראי"ה קוק', יהודע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, כרך ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 753-770.

גארב, הרב קוק: Jonathan Garb, 'Rabbi Kook and His Sources: From Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism', Moshe Sharon (Ed), *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*, Leiden 2004, pp. 77-96.

גארב, יחידי הסגולה: יהונתן גארב, "יחידי הסגלות יהיו לעדרים": עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה.

גארב, הרב הדאיה: יהונתן גארב, "קבלה מחוץ לחומות": תגובתו של הרב הדאיה להקמת המדינה, צבי זוהר (עורך), הרב עוזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 13-27.

גארב, תחייתה המובנת: יהונתן גארב, 'תחייתה המובנת של המיסטיקה בימינו: חדשנות מול שמרנות בהגותו של יוסף אחיטוב', אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, תל אביב ועין צורים תשס"ב, עמ' 199-172.

גוטל, חסידי אברהם: נריה גוטל, 'חסידי אברהם' - על אגרת ששלח הראי"ה קוק למעריציו בפולין, שמחה רז (עורך), קובץ הציונות הדתית, ג, ירושלים תשס"א, עמ' 599-611.

גולדמן, מחקרים: אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תש"ס.

גולדשלג, אזכרה: יצחק גולדשלג, 'אזכרה: מחברים שנפטרו בשנת תשי"ט', נפתלי בן מנחם ויצחק רפאל (עורכים), ארשת - ספר השנה לחקר הספר העברי, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 422-442.

גילר, בין פולין לירושלים: Pinchas Giller, 'Between Poland and Jerusalem: Kabbalistic Prayer in Early Modernity', *Modern Judaism*, 24 (2004), pp. 226-250.

גילר, רש"ש: Pinchas Giller, *Shalom Shar'abi and the Kabbalists of Beit El*, Oxford 2008.

גייקובס, ניצוצות: Louis Jacobs, 'The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism', Arthur Green (Ed), *Jewish Spirituality: From the Sixteenth Century to the Present*, London 1987, pp. 99-126.

גייקובסן ופלגריני, מבוא: Janet Jakobsen and Ann Pellegrini, 'Introduction: Times Like These', Janet Jakobsen and Ann Pellegrini (Eds), *Secularisms*, Durham 2008, pp. 1-35.

גרייבסקי, זכרון: פנחס גרייבסקי, זכרון לחובבים ראשונים, חוברות ט, יא, ירושלים תרפ"ח.

Gershon Greenberg, 'Ultra-Orthodox Jewish Thought About the **שואה**: גרינברג, 'Ultra-Orthodox Jewish Thought About the Holocaust Since World War II: the Radicalized Aspect', Steven T. Katz (Ed), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York 2005, pp. 132-160.

Gershon Greenberg, 'תגובה אולטרא-אורתוקסית: גרינברג, 'Ultra-Orthodox Responses During and Following the War', Steven T. Katz, Shlomo Biderman, and Gershon Greenberg (Eds), *Wrestling with God: Jewish Theological Responses During and After the Holocaust*, New York 2005, pp. 110-131.

גריס, עיצוב: זאב גריס, 'עיצוב ספרות ההנהגות העברית במפנה המאה השש-עשרה ובמאה השבע-עשרה ומשמעותו ההיסטורית', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 527-581.

דיין, פנקס: יצחק דיין, פנקס הבריתות: ספר המילות של קהילת ארם צובה: תר"ך - תש"ה, בעריכת שאול עובדיה פתיה, ירושלים תשע"ג.

דיין, תורת ישראל: יצחק דיין, 'תורת ישראל ועם ישראל', נדפס בתוך: עטיה, יהודה, מנחת יהודה, ח"א, ארם צובה תרפ"ד, עמ' יב-לב.

הוס, לא לשאול: בועז הוס, 'לא לשאול כל שאלות: גרשם שלום וחקר המיסטיקה היהודית בת ימינו', פעמים, 94-95 (תשס"ג), עמ' 57-72.

הוס, מיסטיפיקציה: בועז הוס, 'המיסטיפיקציה של הקבלה והמיתוס של המיסטיקה היהודית', פעמים, 110 (תשס"ז), עמ' 9-30.

Boaz Huss, 'The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, The **ניו אייג'**: The New Age and Postmodern Spirituality', *Journal of Modern Jewish Studies*, 6 (2007), pp. 107-125.

הוס, עידן חדש: בועז הוס, 'עידן חדש במחקר המיסטיקה היהודית', תיאוריה וביקורת, 27 (תשס"ה), עמ' 246-253.

הלל, אהבת שלום: יעקב משה הלל, ספר אהבת שלום, ירושלים, תשס"ב.

הראל, בין תככים למהפכה: ירון הראל, בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בבגדאד, דמשק וחלב 1744-1914, ירושלים תשס"ז.

הראל, היצירה: ירון הראל, 'היצירה התורנית בסוריה ולבנון בשנים 1750-1950', פעמים, 86-87 (תשס"א), עמ' 67-123.

הראל, ספרי אר"ץ: ירון הראל, ספרי אר"ץ: הספרות התורנית של חכמי ארם צובה, ירושלים תשנ"ז.

הראל, קהילות: ירון הראל (עורך), קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים - סוריה, ירושלים תשס"ט.

וואשופסקי, הלכה: Mark Washofsky, 'Halakhah and Political Theory: A Study in Jewish Legal Response to Modernity', *Modern Judaism*, 9 (1989), pp. 289-310.

וונדר, ביוגרפיה: מאיר וונדר, עיניך רואות: ארבעים שנות ביוגרפיה תורנית: תשכ"ז-תשס"ז, ירושלים תשס"ט.

ויינשטיין, שברו את הכלים: רוני ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל אביב תשע"א.

זוהר, הלכה והגות: צבי זוהר, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, רעננה תשס"א.

זוהר, חכמי הישיבה: צבי זוהר, 'חכמי הישיבה כאישיות קולקטיבית בקהילות המזרח התיכון משלהי המאה השש-עשרה עד ראשית המאה העשרים', עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים תשס"ז, עמ' 85-108.

זוהר, כלפון: צבי זוהר, 'אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנתו של ר' משה כלפון הכהן', ישראל, 2 (תשס"ג), עמ' 107-125.

זוהר, מדינת: צבי זוהר, 'מדינת ישראל והציונות הדתית בעיני חכמים ספרדיים-מזרחיים בכירים', מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 320-349.

זוהר, מסורת ותמורה: צבי זוהר, מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880-1920, ירושלים תשנ"ג.

זוהר, קהילות: צבי זוהר, 'קהילות ישראל שבסוריה, 1880-1918: ראשי פרקים בדמוגרפיה, כלכלה, ומוסדות הקהילה בשלהי השלטון העות'מאני', פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 80-109.

זוהר, תגובה: צבי זוהר, 'האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האוטנטית היחידה למודרנה או התרבות הדתית-הלכתית הספרדית שונה מזו האשכנזית: תגובה לבנימין בראון', אקדמות, י"א (תשס"ב), עמ' 139-151.

זימר, כיסוי ראש: יצחק זימר, 'כיסוי ראש לנשות ישראל: תכונותיו וגלגולי תולדותיו', אברהם (רמי) ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, כרך א, אלון שבות תשע"ב, עמ' 391-423.

חדד, נשים: אליעזר חדד, "השווה הכתוב אישה לאיש": על מעמדן של נשים בבתי דין רבניים, ירושלים תשע"ג.

טובי, שרשי יחסה: יוסף טובי, 'שורשי יחסה של יהדות המזרח אל התנועה הציונית', שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה: קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 169-192.

יהושע, ילדות: יעקב יהושע, ילדות בירושלים הישנה - חלק שלישי: חכמים בירושלים הישנה, ירושלים תשכ"ח.

חיים, ייחוד: אברהם חיים, ייחוד והשתלבות: הנהגת הספרדים בירושלים בתקופת השלטון הבריטי, תרע"ח-תש"ח (1917-1948), ירושלים תש"ס.

חוויתה, מגיד: רחמים חי הכהן חוויתה, מגיד דבריו ליעקב, ג'רבא תש"ו.

חוויתה, מנחת כהן: רחמים חי הכהן חוויתה, מנחת כהן, ח"ד, אשקלון תשכ"א.

חלמיש, הקבלה: משה חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס.

חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה: משה חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה למן המאה הטי"ז: סקירה היסטורית ותרבותית, רעננה תשס"א.

ידגר, מעבר לחילון: יעקב ידגר, מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילונית בישראל, ירושלים תשע"ג.

ידיד, הגמול: אליהו ידיד, הגמול במקרא: עיונים בבעיות הגמול במקרא ובהשקפת חז"ל, ירושלים תשמ"ד.

יעקבס, מידה: יהונתן יעקבס, מידה כנגד מידה בסיפור המקראי, אלון שבות, תשס"ו.

כלפון, דרכי משה: משה כלפון הכהן, ספר דרכי משה: מוסרים ורעיונות לפי סדר הפרשיות בחמשה חומשים, בני ברק תשס"ו.

כלפון, זכות משה: משה כלפון הכהן, ספר זכות משה, נתיבות תשל"ח.

כלפון, תורה וחיים: משה כלפון הכהן, ספר תורה וחיים: מוסרים ומדות, עצות ודעות, נתיבות תשמ"ד.

כ"ץ, בידרמן וגרינברג, האבקות: Steven T. Katz, Shlomo Biderman, and Gershon Greenberg, (Eds), *Wrestling with God: Jewish Theological Responses During and After the Holocaust*, New York 2005.

כ"ץ, מסורת ומשבר: יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים, ירושלים תשי"ח.

לאו, משנתו: בנימין לאו, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב תשס"ה.

לואית', משמעות: Karl Lowith, *Meaning in History*, Chicago 1949.

לונץ, נתיבות: אברהם משה לונץ, נתיבות ציון וירושלים, ירושלים תשל"א.

ליאון, פורת יוסף: ניסים ליאון, ישיבת פורת יוסף: מחידוש היסטורי למיתוס אתני, פעמים, 135 (תשע"ג), עמ' 15-60.

ליבוביץ, יהדות: ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ה.

ליבס, הרהורים: יהודה ליבס, 'הרהורים על המשמעות הדתית של מחקר הקבלה', יהודע
עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, כרך א, ירושלים תשס"ה, עמ' 197-208.

ליבס, כיוונים: יהודה ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 170-
150.

ליבס, מיתוס: יהודה ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', חביבה פדיה (עורכת),
אשל באר-שבע, ד, באר שבע תשנ"ו, עמ' 192-209.

לסקר, הפריה מלאכותית: Daniel Lasker, 'Kabbalah, Halakhah and Modern Medicine',
Modern Judaism, 8 (1988), pp. 1-14.

מאיר, אורות וכלים: יונתן מאיר, "'אורות" ו"כלים": בחינה מחודשת של "חוג" הראי"ה קוק
ועורכי כתביו', קבלה, 13 (תשס"ה), עמ' 163-247.

מאיר, גבולות: Jonatan Meir, 'The Boundaries of the Kabbalah: R. Yaakov Moshe
Hillel and the Kabbalah in Jerusalem', Boaz Huss (Ed), *Kabbalah and Contemporary
Spiritual Revival*, Beer Sheva 2011, pp. 163-180.

מאיר, גילויים חדשים: יונתן מאיר, 'גילויים חדשים על ר' יהודה ליב אשלג', קבלה, 20
(תשס"ט), עמ' 268-345.

מאיר, נפתולי סוד: יונתן מאיר, 'נפתולי סוד: הלל צייטלין, הרי"ל אשלג והקבלה בארץ
ישראל', אפרים מאיר וחביבה פדיה (עורכים), ספר רבקה, יהדות: סוגיות, קטעים, פנים,
זהויות, באר שבע תשס"ז, עמ' 585-647.

מאיר, רחובות: יונתן מאיר, רחובות הנהר: קבלה ואקזוטריות בירושלים (תרנ"ו-תש"ח),
ירושלים, תשע"ב.

מאמו, כלפון: ראובן מאמו, 'יחסו של הרב כלפון משה הכהן זצ"ל לשפה העברית: לנחיצותה,
למעמדה, להוראתה ולהנהלתה בקרב בני קהילת יהודי ג'רבה', אורשת, ב' (תשע"א), עמ' 241-
259.

Shaul Magid, *From Metaphysics to Midrash: Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*, Bloomington 2009.

Shaul Magid, 'Lurianic Kabbalah and Its Literary Form: Myth, Fiction, History', *Prooftexts*, 29: 3 (2009), pp. 362-397.

מילס, פורת יוסף: אסף מילס, הקמתה של ישיבת פורת יוסף והתבססותה: 1935-1900, עבודת גמר (M.A.), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א (כרגע לא לפרסום).

מוניץ, חוג: אסף מוניץ, חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה (Ph.D.), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט.

מורג-טלמון, העדה הספרדית: פנינה מורג-טלמון, העדה הספרדית בירושלים בתקופת היישוב - עדתיות ולאומיות, ירושלים תשנ"ב.

מורגנשטרן, קורבנות: אריה מורגנשטרן, 'הדיון בשאלת חידוש הקרבנות ובניין המקדש ערב שנת ת"ר', קתדרה, 82 (תשנ"ז), עמ' 45-74.

מזומן, רש"ש: יניב מזומן, כוונות 'ארבעת המעשים' שלפני ברכות השחר לרבי שלום מזרחי שרעבי (רש"ש), עבודת גמר (M.A.), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע.

מלמד, קול באישה: אליעזר מלמד, קול באישה, <http://revivim,yhb,org,il> /2012/01/09/%D7%A7%D7%95%D7%9C%D7%91%D7%90%D7%99%D7%A9%D7%94/, נצפה ב-16/11/2015.

מלכיאל, היתר מכירה: אליעזר מלכיאל, 'אידיאולוגיה והלכה בהיתר המכירה של הראי"ה קוק', שנתון המשפט העברי, כ" (תשנ"ה), עמ' 169-211.

נברו, תיקון: אסף נברו, תיקון - מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה (Ph.D.), באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ו.

נריה, בשדה הראי"ה: משה צבי נריה, בשדה הראי"ה, כפר הרואה תשמ"ז.

William H. Swatos, and Kevin J. Christiano, : **תזת החילונית**, *Secularization Theory: The Course of a Concept*, *Sociology of Religion*, 60 (1999), pp. 209-228.

סולוביצ'יק, שו"ת: חיים סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א.

Rodney Stark, 'Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of **אתאיזם**: *Religion*', *Journal of Contemporary Religion*, 14 (1999), pp. 41-62.

Leonard S. Smith, *Religion and the Rise of History: Martin Luther and the Cultural Revolution in Germany 1760-1810*, Eugene 2010.

סעדון, הציונות בתוניסיה: חיים סעדון, 'הציונות בתוניסיה: בחינה גאו-תרבותית', אלון גל (עורך), הציונות לאזוריה, כרך ב, ירושלים תשי"ע, עמ' 273-309.

Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.

פיקאר, משנתו: אריאל פיקאר, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר ההלכה וביקורת תרבות, רמת גן תשס"ז.

פכטר, הלכה: שילה פכטר, אם הלכה נקבל: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה הדאיה, עבודת גמר (M.A.), ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג.

פכטר, התשתית הקבלית: מרדכי פכטר, 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', דעת, 47 (תשס"א), עמ' 69-100.

פכטר, שמירת הברית: שילה פכטר, שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה (Ph.D.), ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.

פרס, מאה שנה: ישעיהו פרס, מאה שנה בירושלים, ירושלים תשכ"ד.

פרימר, עילות גירושין: דב פרימר, עילות גירושין עקב התנהגות בלתי מוסרית (חוץ מזנות) במשפט העברי, עבודה לשם קבלת דוקטור למשפטים, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס.

קאלוש, תיאורגיה: Menachem Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah*, Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem (Ph.D.), 2002.

קוק, לנתיבות: צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, ח"א, ירושלים תשכ"ז.

קוק, צמח צבי: צבי יהודה קוק, צמח צבי, ירושלים תשנ"א.

קפלן, האל: קימי קפלן, 'האל בשואה, שואת האל: הגות חרדית בתקופת השואה', יהדות זמננו, 10 (תשנ"ח), עמ' 289-297.

רביצקי, הקץ המגולה: אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ"ג.

רהט, חילוניות: רבקה רהט, 'חילוניות', דוד כנעני (עורך), אנציקלופדיה למדעי החברה, כרך ב, מרחביה תשכ"ט, עמ' 493-495.

רוזנטל, הרב הדאיה: שבתי דב רוזנטל, 'הגאון המקובל רבינו עבדיה הדאיה זצ"ל - חייו ומשנתו', בתוך הדאיה, עבדיה, ישכיל עבדי, ח"א, ירושלים תש"ס, עמ' 5-9.

רוזן-צבי, החולה: ישי רוזן-צבי, 'החולה המדומה: צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו', תרבות דמוקרטית, 6 (תשס"ב), עמ' 165-209.

רוזן-קרקוצקין, ברית שלום: אמנון רוזן-קרקוצקין, 'בין "ברית שלום" ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשום שלום', תיאוריה וביקורת, 20 (תשס"ב), עמ' 87-112.

רוזן-קרקוצקין, אוריינטליזם: אמנון רוזן-קרקוצקין, 'אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית', גיאמעה, ג (תשנ"ט), עמ' 34-61.

רמר, גדול שימושה: אברהם רמר, גדול שימושה: מתורתיו ומעשיו של רבינו הרב צבי יהודה הכהן קוק, ירושלים תשנ"ד.

ש, פורת יוסף: ש [!], 'הישיבה והת"ת פורת יוסף בירושלים', ההד, שנה שביעית, חוברת ט' (סיון תרצ"ב), עמ' ח.

שביד, בין: אליעזר שביד, בין חורבן לישיבה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, רעננה תשנ"ד.

שביד, מאבק: אליעזר שביד, מאבק עד השחר, רעננה תשנ"ו.

שגיא וזוהר, מעגלי זהות: אבי שגיא, וצבי זוהר, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, רעננה תש"ס.

שוח"ט, קבלת הגר"א: רפאל שוח"ט, עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מווילנה מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת גן תשס"ח.

שטמלר, הרצי"ה: חגי שטמלר, משנתו של הרב צבי יהודה קוק, עבודה לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה (Ph.D.), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ד.

שטרן, פרקי מבוא: ידידיה שטרן, 'פרקי מבוא', בתוך ברנד, יצחק, מיהו חילוני? קריאות הלכתיות, ירושלים תשע"ב, עמ' 13-53.

שילה, דינא דמלכותא: שמואל שילה, דינא דמלכותא דינא, ירושלים תשל"ה.

שילה, פרשנות: אלחנן שילה, 'פרשנות הרב קוק לקבלת האר"י: הופעת נשמות חדשות ותיקון העולם', עיונים בתקומת ישראל, 18 (תשס"ח), עמ' 55-77.

שלום, דברים בגו: גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, תל אביב תשל"ו.

שלום, השלב האחרון: גרשם שלום, השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, ירושלים תשס"ח.

שלום, זרמים: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941.

שלום, מברלין לירושלים: גרשם שלום, מברלין לירושלים, ירושלים תשמ"ב.

שלום, מכתבים: גרשם שלום, 'מכתבים מקוריים מהבעש"ט': (ביקורת על ספרו של חיים בלוך), קרית ספר, א' (תרפ"ד), עמ' 104-106.

שלום, פרקי יסוד: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א.

שלום, קבלה: Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1988.

שלום, שבתי צבי: Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: the Mystical Messiah, 1626-1676*, London 1973.

שרעבי, היישוב הספרדי: רחל שרעבי, היישוב הספרדי בירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית 1893-1914, רעננה תשמ"ט.

תדהר, חלוצים: דוד תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוגיו: דמויות ותמונות, ב' כרכים, תל אביב תשי"ז-תשל"א.

תקציר

בעבודה זו ביקשתי להציג את הגותו הקבלית של הרב עובדיה הדאיה. מטרת עבודה זו הייתה להוסיף נדבך נוסף בחקר עולם הקבלה והמקובלים במחצית הראשונה של המאה העשרים, בעיקר זה של חכמי המזרח. בעקבות תפיסתו של גרשם שלום נוצר חסר בתיאור המחקרי של התקופה, הן מבחינה היסטורית והן מבחינת חקר המשנה הקבלית. חסר זה, הולך ומתמלא בשנים האחרונות ועבודה זו היא תוספת צנועה למגמה זו.

במבוא עמדתי על הרקע הקבלי וההלכתי של הגותו של הרב הדאיה. הרקע הקבלי מושתת על האסכולה הפרשנית של קבלת האר"י, בעיקר על זו של קבלת הרש"ש אותו ראה הרב הדאיה כפרשן המוסמך ביותר של האר"י. ברקע ההלכתי מודגשת המחויבות של הרב הדאיה לתורת הקבלה ועל כך שביצירתו הלכתית השיקולים קבליים מהווים משקל שווה ערך לשיקולים למדניים והלכתיים.

בפרק הראשון, תיארתי את דמותו של הרב הדאיה, ילדותו ומקומות לימודיו ותפקידים שונים אותו מילא. כמו כן תיארתי את מסכת קשריו הענפה עם העולם הרבני ממזרח וממערב, תוך דגש על השינויים שהביאה עמה הקמת המדינה והשינוי בתפוצה היהודית המסורתית בעקבות כך. את הפרק סיימתי בתיאור כתביו של הרב הדאיה, תוכנם ושנות הדפסתם.

הפרק השני עסק בהגותו הלאומית, הציונית והמשיחית של הרב הדאיה. בחלק הראשון עמדתי על הגותו הציונית-משיחית. להגותו של הרב הדאיה יש שלושה ממדים - אנושי, פיזי וממד הזמן, הקשורים זה בזה ובמעלת התורה בעם היהודי. בממד האנושי מדגיש הרב הדאיה את אורגניותו של העם, ייחודו ואחדותו ומעלתו המיוחדת לעומת אומות העולם. בממד הפיזי מדגיש הרב הדאיה את מעלת ארץ ישראל, ייחודה, הקישור המיוחד שיש לעם היהודי אליה וחשיבות הריבונות שלו עליה. ממד הזמן מתייחס לתפיסתו המשיחית, הרואה את זמנו כתקופת גאולה. עם זאת הראיתי שהממד המשיחי הולך ומתעצם ככל הרעיון הציוני הולך והופך לממשי בדמות מדינת ישראל. כך שאמנם הוא לא מפתח שיטה קבלית חדשה בעקבות הקמת המדינה, אך בניגוד לתפיסתו של יהונתן גארב, המדינה כן מהווה אצלו משיחי.

בחלקו השני של הפרק דנתי בהשפעות אפשריות של הגותו הציונית-משיחית של הרב הדאיה מכיוון 'חוג הרב קוק'. הראיתי שישנם מקבילות וניגודים בין שתי התפיסות, וכן עמדתי על כך שהפיתוח של תפיסה משיחית כלפי הציונות והמדינה יכלה להתפתח גם באופן פנימי ולא רק

כהשפעה חיצונית. הראיתי שגם מקובלים ספרדיים אחרים פיתחו הגות מעין זו, כאלה שלא יכלו להיות מושפעים מיחוג הרב קוק'.

הפרק השלישי עסק ביחס בין מודרנה ומסורת בהגותו של הרב הדאיה, בדגש על שיקולים קבליים ביצירתו ההלכתית. עמדתי על שלושה מעגלים של שינוי שהמודרניזציה הביאה בכנפיה. בכל אחד מהמעגלים הראיתי שהרב הדאיה מכיל, היכן שאפשרי, על המציאות הריאלית את תפיסתו הקבלית, שמבחינתו היא המציאות הממשית. המעגל הראשון מודרניזציה כשינוי טכנולוגי, בו הראיתי שכאשר ישנה התנגשות בין התפתחות טכנולוגית לבין המציאות המטפיזית, ידה של האחרונה על העליונה. המעגל השני הוא מודרניזציה כשינוי חברתי, בעיקר בדגש על השינוי במעמד האישה. גם פה הרב הדאיה מכיל את המציאות המטפיזית על זו הריאלית, אם כי לעיתים הדבר מביא לגישה מקילה יותר. כמו כן הראיתי שמחד הרב הדאיה מתקשה לקבל את הנורמות המתירניות ומאידך מכיר בהם ונוקט לעיתים גישה מרוככת כלפיהם. המעגל השלישי נגע במודרניזציה כחילון. הרב הדאיה רואה את החילון כסטייה מהנורמה הדתית, אך רואה את מעשי הציונים החילונים בחיוב ודבר זה אף יגרום להם בסופו של דבר לחזור בתשובה. אך עם זאת, במפתיע הוא מכיל עליהם קטגוריות הלכתיות מחמירות ביותר. כמו כן גם פה הראיתי שבאופן עקבי הרב הדאיה מכיל על המציאות הריאלית את המציאות המטפיזית.

מפרק זה נראה שתגובתו של רב הדאיה לשינויים נעה על פני כל קשת התגובות האורתודוקסיות. כך שנראה שמהווה חיזוק לתפיסתו של בנימין בראון שההבדלים בין הפסיקה האשכנזית לזו הספרדית נעוצים בעוצמת החשיפה למודרניזציה מלאה.

בסיום הפרק נגענו ביחסו של הרב הדאיה לשואה. בניגוד להקמת המדינה, כמעט שאין הרב הדאיה מכיל את הגותו המשיחית על השואה אלא מכילה בקטגוריות המסורתית של 'שכר ועונש' ו'מידה כנגד מידה'.

technological development and metaphysical reality, the latter takes precedence. The second circle is modernization as social change, particularly with emphasis on the change in the status of women. Here too Rabbi Hadaya imposes metaphysical reality onto practical reality, although sometimes this results in a more lenient approach. We also see that on the one hand Rabbi Hadaya has difficulty in accepting the permissive norms and on the other hand he recognizes and sometimes has a relaxed approach to them. The third circle relates to modernization as secularization. Rabbi Hadaya sees secularization as a deviation from the religious norm, but he views the acts of the secular Zionists positively and this will even cause them eventually to return to religion. However, he surprisingly applies the most stringent halakhic categories to them. Here too we see that Rabbi Hadaya consistently imposes metaphysical reality on practical reality.

From this chapter we see that Rabbi Hadaya's reaction to changes encompasses the entire spectrum of Orthodox reactions. This seems to reinforce Benjamin Brown's view that the differences between Ashkenazi and Sephardi halakhic rulings are derived from the extent of exposure to full modernization.

At the end of the chapter we touch upon Rabbi Hadaya's attitude to the Holocaust. In contrast to the establishment of the state of Israel, Rabbi Hadaya hardly applies his messianic thought to the Holocaust, but includes it in traditional categories of "reward and punishment" and "measure for measure."

has three dimensions – the human dimension, the physical dimension and the dimension of time, which are connected to each other and to the quality of the Torah in the Jewish people. In the human dimension Rabbi Hadaya emphasizes the organic nature of the Jewish people, its uniqueness and unity and its special quality compared to the nations of the world. In the physical dimension Rabbi Hadaya emphasizes the quality of the Land of Israel, its uniqueness, the special connection of the Jewish people to the Land of Israel and the importance of the people's sovereignty over the land. The dimension of time relates to his messianic perception, which sees his period as the period of redemption. However we see that the messianic dimension increases as the Zionist idea is realized in the form of the state of Israel. So although he did not develop a new kabbalistic method following the establishment of the state, in contrast to the view of Jonathan Garb, the state did constitute a messianic peak for him.

The second part of the chapter discusses possible influences on Rabbi Hadaya's Zionist-messianic thought from the direction of Rabbi Kook's circle. We see parallels and contrasts between the two views, and we see that the development of a messianic view of Zionism and the state could also develop internally and not just as a consequence of external influence. We see other Sephardi kabbalists who developed such thought and who could not have been influenced by Rabbi Kook's circle.

The third chapter discusses the relationship between modernity and tradition in Rabbi Hadaya's thought, with emphasis on kabbalistic considerations in his halakhic writing. Three circles of change that were caused by modernization are discussed. In each of the circles we see that Rabbi Hadaya imposes his kabbalistic view, which from his point of view is the true reality, on practical reality. The first circle is modernization as technological change, in which we see that when there is a contradiction between

Abstract

This paper presents the Kabbalistic thought of Rabbi Ovadia Hadaya. The aim of this paper is to add to the research of the world of the Kabbalah and the kabbalists in the first half of the twentieth century, particularly that of the Mizrahi scholars. In the wake of Gershom Scholem's views, there is a gap in the research description of the period, both from a historical point of view and from the point of view of research of kabbalistic thought. This gap has increasingly been filled in recent years and this paper is a modest addition to this trend.

The introduction describes the kabbalistic and halakhic background to Rabbi Hadaya's thought. The kabbalistic background is based on the interpretative school of the Kabbalah of the Ari (Rabbi Isaac Luria), particularly that of the Kabbalah of the Rashash (Rabbi Shalom Sharabi), whom Rabbi Hadaya saw as the Ari's most qualified commentator. In the halakhic background Rabbi Hadaya's commitment to the Kabbalah is emphasized and the fact that in his halakhic writing the weight of the kabbalistic considerations is equal to that of the scholarly and halakhic ones.

The first chapter portrays Rabbi Hadaya, his childhood and the different places where he studied and the positions he filled. It also describes his extensive network of connections with the Eastern and Western rabbinical world, with emphasis on the changes caused by the establishment of the state of Israel and the consequent change in the traditional Jewish Diaspora. The chapter ends with a description of Rabbi Hadaya's writings, their content and the years in which they were printed.

The second chapter discusses Rabbi Hadaya's national, Zionist and messianic thought. In the first part his Zionist-messianic thought is discussed. Rabbi Hadaya's thought

| | |
|---|-----------|
| Contrasts | 63 |
| Conclusions | 65 |
| Chapter Three: Modernity and Tradition in Rabbi Hadaya's Thought | 69 |
| a. Preface | 71 |
| b. Methodology | 71 |
| c. Modernization as Technological Changes | 72 |
| d. Modernization as Social Changes | 75 |
| e. Modernization as Secularization | 82 |
| f. Attitude Toward the Holocaust | 90 |
| Afterword | 97 |
| Bibliography | 99 |

Table of Contents

| | |
|---|-----------|
| Introduction | 5 |
| a. The Kabbalistic Background of Rabbi Hadaya's Thought | 6 |
| b. The Halakhic Background of Rabbi Hadaya's Thought | 10 |
| Chapter One: Portrait of Rabbi Hadaya and Description of His Writings | 13 |
| a. General Background | 15 |
| b. Childhood and Places of Study | 17 |
| c. Served in a Various Positions | 19 |
| d. The Kabbalistic Yeshiva of Beit El | 24 |
| e. Relations with the Rabbinical World | 25 |
| f. Description of Rabbi Hadaya's Writings | 32 |
| Chapter Two: Nationalism, Zionism and Messianic in Rabbi Hadaya's Thought | 37 |
| a. Preface | 39 |
| b. Methodology | 41 |
| Section One: Rabbi Hadaya's National-Zionist View | 42 |
| The Human Dimension | 42 |
| The Physical Dimension | 47 |
| Dimension of Time | 49 |
| Section Two: Internal and External Influences on Rabbi Hadaya's Messianic Perception | 59 |
| Parallelism | 60 |

Kabbalah, Nationalism and Modernity

The Kabbalistic Thought of Rabbi Ovadia Hadaya

A thesis submitted in
Partial fulfillment of the
Requirements for the degree of
Master of Arts

By

Nathaniel Hershkovitz

Under the supervision of Prof. Jonathan Meir

Department of the History of Jewish Thought at Ben Gurion University of the
Negev

January, 2016