אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

הפקולטה למדעי הרוח והחברה

המחלקה למחשבת ישראל ע״ש גולדשטיין-גורן

״רצון אדם רצון אלוהים״: סוד הקרבן בקבלת הרמב״ן בין גירונה לברצלונה

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר ״מוסמך במדעי הרוח והחברה״ (M.A)

שראל רוזנבלט

מנחה: ד״ר עודד ישראלי

שבט תשע״ד ינואר 2014

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

הפקולטה למדעי הרוח והחברה

המחלקה למחשבת ישראל ע״ש גולדשטיין-גורן

״רצון אדם רצון אלוהים״: סוד הקרבן בקבלת הרמב״ן בין גירונה לברצלונה

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר ״מוסמך במדעי הרוח והחברה״ (M.A)

שראל רוזנבלט

מנחה: ד״ר עודד ישראלי

חתימת התלמיד_____ תאריך_____

חתימת המנחה_____ תאריך_____

חתימת יו״ר הוועדה המחלקתית_____ תאריך_____

שבט תשע״ד ינואר 2014

לזכרה של אמי מורתי רבקה טשרנה ז״ל

בת יוסף בנימין ורחל לבית לורברבוים.

תהא נשמתה עולה ׳מעילוי לעילוי׳.

שלמי תודה

תודתי נתונה לד״ר הרב עודד ישראלי על הנחיית העבודה בעצה והכוונה. ראשיתו של מחקר זה בסמינר מחקרי שעסק בקבלת הרמב״ן בהנחיית ד״ר ישראלי. המתווה המתודולוגי לחקר קבלת הרמב״ן, כמו גם הקריאה הזהירה של הטקסט שהנחיל לנו משוקעים בכל דפי העבודה. הכלים, הזמן והנסיון שהעניק עבורי היו לי לעזר רב.

המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון בנגב, שבמסגרתה נכתבה עבודה זו, הייתה עבורי צוהר מיוחד לבית אקדמי שבו למדתי כי אמת מארץ תצמח. זמינותם ומאור פניהם של חברי הסגל ועמיתי המחקר היו לי לקרקע פוריה. תודה אישית ומיוחדת לד״ר רמי ריינר על הליווי החם מראשית הדרך. במקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו.

מחקר זה נתמך על ידי מרכז גאון לתרבות הלאדינו. תודתי נתונה לפרופ׳ תמר אלכסנדר וחברי המרכז. ׳פרס גאון׳ היה לי, ועודנו, הרבה יותר מתמיכה כספית.

שלמי תודה למו״ר הרב ראם הכהן שבמשך שנים האיר לי את עולם הקודשים, האהיב עלי את התורה ועניניי המקדש ונטע בי את הכיסופים לחזות בשוב ה׳ ציון. לישיבת עתניאל בה גדלתי ונהייתי למי שאני.

רב תודות לישיבת מחנים בה אני סולל את דרכי החדשה בתורה והוראה. ׳ומתלמידי יותר מכולם׳. אודה מקרב לב לראש הישיבה הרב שלמה וילק על פתיחת האופקים, האמון הגדול, על שותפות של אמת ועל יצירת מרחב שמאפשר לי להמשיך לצמוח ולגדול.

לידידי ומורי ישראל פיבקו, על מסירות, תמיכה, עצות, אתגר, הומור ודיוק. תודה.

תודה לאבי מורי שנטע בי אהבת תורה ואמונת חכמים. ׳לולא תורתך שעשועי...׳. האהבה לפירוש הרמב״ן לתורה ממך היא.

לרבקה והדר, שמעוררות בי שמחה ואושר בכל יום מחדש – אתן העוגן של חיי.

תודה מעומקה של נשמה לצורית אשתי שמאירה את חיי ומלווה אותי בכל עת ובכל שעה באור, בנועם ובשלווה.

מודה אני לפניך ולך על כל החסד והאמת, כי מעולם קיוינו לך.

תקציר

ר׳ משה בן נחמן, הרמב״ן, היה מגדולי חכמי התורה בישראל בימי הביניים. מחקר זה עוסק ביצירה הקבלית של הרמב״ן, שנכתבה ברובה בתוך פירושו לתורה. יותר מכל הסודות הקבליים בפירוש התורה, עסק הרמב״ן בסוד הקרבן, ורבות מאבני היסוד המחשבתיות של משנתו זוכות לביאור והנהרה דרך סוד הקרבן. עיסוק אינטנסיבי זה בסוד הקבלי של הקרבן איננו מאפיין רק את הרמב״ן; אנו מוצאים התעניינות גדולה בנושא זה גם בחוג המקובלים בגירונה. – שבראשו עומדים ר׳ עזרא בן שלמה ור׳ עזריאל, תלמידי ר׳ יצחק סגי נהור.

מחקר זה שם לו מטרה כפולה. מטרה ראשונה היא עמידה על עקרונות היסוד של סוד הקרבן לרמב״ן והבהרתו מבחינה מושגית, פנומנולוגית והגותית. מחקרים רבים עסקו עד כה בקבלת הרמב״ן. דומני כי עיסוק ממוקד בנושא יסודי במשנת הרמב״ן כמו סוד הקרבן, יש בו כדי לתרום להבנה וביאור נוספים של קבלתו. המטרה השנייה של מחקר זה היא השוואתית, ומבקשת לעמוד על היחס בין סוד הקרבן של הרמב״ן לבין זה של חוג מקובלי גירונה. לשם כך הוקדש מקום גדול לביאור מושגי ופנומנולוגי של סוד הקרבן הגירוני שלעצמו. החוקרים חלקו בשאלת מקומו של הרמב״ן– שבית מדרשו בו ישבו תלמידיו נוסד בברצלונה – כמקובל, לעומת המקובלים בגירונה. דומני כי מחקר זה יכול לתרום גם להבהרת יחסים סבוכים אלו.

המבוא לעבודה עוסק בשלושה נושאי יסוד העומדים בבסיס העבודה. ראשית, עוסק המבוא בתיאור מקומו המרכזי של סוד הקרבן אצל המקובלים בקטלוניה של המאה השלוש עשרה, ובנסיבות ההיסטוריות שעשויות להסביר תופעה זו. חלקו השני של המבוא פורש את מצב המחקר אודות התמונה ההיסטורית של חוג המקובלים בגירונה. מחלוקת גדולה מצויה בין החוקרים בשאלה האם לראות ברמב״ן כשותף למסורת של חוג מקובלי גירונה, או שמא הוא עומד כנגדם ומשקף מסורת קבלית אחרת, אותה בחר להנחיל בבית מדרשו שבברצלונה. החלק השלישי הוא מבוא מתודולוגי לעבודה. תחילה אציע את האופן ההרמנויטי שבו נכון לקרוא, לפרש ולבאר את הרובד הקבלי של פירוש הרמב״ן לתורה. לאחר מכן אציג את הבעיה העומדת בבסיס חקר קבלת הרמב״ן, הנוגעת למתח שבין הסוד הכתוב לסוד האוראלי שעובר במסורת מרב לתלמיד. עיקר הבעיה היא האם מתוך עיון בכתבי הרמב״ן, ניתן לגבש תפיסה קוהרנטית שתשקף את עמדתו הקבלית.

הפרק הראשון מוקדש לבחינת סוד הקרבן בספר הבהיר. חיבור זה הינו מקור קבלי חשוב ויסודי בתשתית המסורת הקבלית של חוג גירונה ובקבלת הרמב״ן, והוא מניח את עקרונות היסוד של התפיסה הקבלית של הקרבן. הבהיר מעניק לשם ׳קרבן׳ משמעות אטימולוגית של ׳קירוב׳. הקרבן מקרב בין כוחות האל השונים ויוצר ביניהם אחדות. בתוך כך מתבארת תרומתו וחשיבותו של הקרבן עבור עצם

התפיסה הקבלית, הרואה באל מערכת של כוחות וספירות. זאת ועוד, סגולתו של הקרבן היא במשיכת שפע ממקור הנביעה האלוהית אל העולם האלוהי, ומשם לארצי. השפעה נוספת של הקרבן היא על הכהן המקריב. באמצעות הקרבן עולה הכהן מעלה, ובעקבות כך ניחן בכוח אשר נותן תוקף לברכתו.

הפרק השני עוסק בסוד הקרבן של חוג גירונה. כתבי יד רבים, אותם ייחס גרשום שלום לחוג גירונה ור׳ עזריאל, עוסקים בסוד הקרבן. ראשיתו של הפרק בתיאור כתבי היד ובשיטת העבודה שבאמצעותה חקרתי ומַפיתי אותם. פרק זה נע בין המשותף והשונה שבין הסודות השונים. העמידה על המשותף מחזקת את הקביעה כי סודות אלו מקורם ב׳חוג קבלי׳ אחד. מאידך, העמידה על ההבדלים מעידה על עושר דרשני ומצביעה על פיתוחים שונים לסוד הקרבן. קבוצת כתבי יד אלו מאמצת את הנוסחה הקבלית היסודית שספר הבהיר מקנה לקרבן, אך מפתחת אותה והופך אותה לכדי ׳מודל׳ פרדיגמאטי של עבודה קבלית. לקרבן השפעה כפולה – על הספירות ועל האדם. עלייתו של הקרבן השמיימה גורמת לעליית הספירות מעלה, ולייחודן בפסגת עץ הספירות. האדם, אף הוא, עולה במעלה הספירות ורצונו הפרטי מתבטל ודבק ברצון האלוהי. הטענה המרכזית של הפרק היא, ששני הכיוונים ממירים – כל אחד בדרכו – את מושא הקרבן. עבור האחד הקרבן הוא האדם, באשר שרצונו הפרטי הוא שמוקרב וע״י כך עולה האדם מעלה לשמיים. עבור השני, מושא הקרבן הוא אלוהים. המידה האלוהית האחרונה, ספירת מלכות, היא זו המוקרבת על גבי המזבח, היא עולה מעלה אל מקור הנביעה האלוהית.

הפרק השלישי הוא הפרק המרכזי של העבודה, והוא מוקדש לסוד הקרבן בקבלת הרמב״ן. בחלקו הראשון של הפרק אני מבקש לנמק את הנחת היסוד של המחקר הנוכחי, והיא כי ביאוריו הקבליים של הרמב״ן לקרבן נובעים מ׳סוד׳ מובחן שנמצא תחת ידו, וממילא הם משקפים תפיסה קוהרנטית שעליה ננסה לעמוד.

חלק שני ועקרוני עוסק בתיחום ייעדו של הקרבן, האם זוהי מערכת הספירות או המערכת ה׳טבעית-אסטראלית׳, היינו על המלאכים, האלילים וגרמי השמיים. עבור הרמב״ן, הקרבן יכול להשפיע על שתי המערכות, ומה שיקבע את ייעודו של הקרבן היא כוונתו של האדם – מיהו נמענו של הקרבן. לפי הרמב״ן על האדם לכוון אך ורק לקב״ה ולא לאחד מהאלילים. רק פולחן שכזה ראוי להיקרא ׳קרבן׳. בהגדרה יסודית זו שולל הרמב״ן את האופציה המאגית. טענתי היא שבהקרבת הקרבן לה׳ ולא לאלים, מקריב האדם את הדחף שלו לשליטה וניצול של האלוהות ומכיר בדרישה כלפיו להיות נאמן ולשמור את מצוותיו של האל.

מכאן ואילך עוסקת העבודה בביאור התהליך הקבלי-ספירתי של הקרבן. עיקר ההשפעה של הקרבן הוא ביצירת זיקה קרובה יותר בין ספירת מלכות לספירת תפארת. ביאור דברי הרמב״ן נעשים תוך כדי הקשבה לשיח שבו הוא מבנה את הסוד. הקשבה זו מגלה את המשמעות שהרמב״ן בעצמו נותן לתהליך הקבלי. סוד הקרבן נבנה כאנטי-תזה לעוון ׳קיצוץ בנטיעות׳. עוון זה הוא הפרדת ספירת מלכות משאר מערכת הספירות. שאלת המבחן היא אפוא האם האדם מבקש להפעיל את ספירת מלכות כשלעצמה,

או שהוא עושה זאת מתוך מודעות להיותה חלק מן המכלול הרחב של מערכת הספירות ושל עולם האלוהות. הרצון להשגת ספירת מלכות בלבד, מתפרשת אצל הרמב״ן כרצון לזכות בכוח האלוהי לשליטה ושררה או כבקשה להשגה וויזואלית של האל. הקרבת הקרבן מבקשת אמנם להשפיע על המערכת האלוהית, אולם היא נעשית מתוך כניעה לחפץ האלוהי הטמון בספירת תפארת. מתוך כך, ממשיך הפרק ומבאר משמעויות נוספות שנוסך הרמב״ן בזיקה שנוצרת בין ספירת מלכות לתפארת. לאחר דיון זה, עובר הפרק לדון באופן ביקורתי בפרשני הרמב״ן. פרשנים אלו מוסיפים נדבך חשוב ומשמעותי בתהליך ההקרבה. בקבלת הרמב״ן ניתן לחלק את עשר הספירות לשתי קבוצות עיקריות – שלוש ספירות עליונות ושבע תחתונות. בכתבים הקבליים שכתב הרמב״ן ברור שהקרבן שייך לקבוצה התחתונה. אולם פרשני הרמב״ן מייחסים לקרבן השפעה גם בקבוצת הספירות העליונה ויש לכך משמעות רבה.

חלקו האחרון של הפרק עוסק בתכלית הקרבן כשלב שבו יורדת הרוח האלוהית מטה על בית המקדש, על האדם המקריב ועל עם ישראל. הקרבן איננו רק גורם לתהליכים בתוך מערכת הספירות, אלא אף מביא להתגלות ונבואה. טענתי היא שהקרבת הקרבן היא שמכשירה את האדם לקבל אל תוכו את הרוח האלוהית. בהקרבת הקרבן מקריב האדם את ספירת מלכות. משמעות הדבר היא שהאדם מקריב את הרצון שלו לכוח. האדם מוותר על צורכו הפרטי כדי לעשות צורכו של גבוה. דווקא הוויתור על הכוח והשגת האלוהות הוא שמאפשר לקב״ה לרדת ולנכוח בארץ.

פרק הסיכום מוקדש להשוואה בין סוד הקרבן של חוג גירונה לבין זה של הרמב״ן. ההבדלים בין החוג הגירוני לרמב״ן בסוד הקרבן משמעותיים ונוגעים כמעט בכל האספקטים אותם ניתן להשוות ולהגדיר, כך שלא מסתבר לדעתי לטעון כי אלו שני פירושים לאותו מקור. גם אם נאמר שהרמב״ן הכיר את מקור המסירה של החוג הגירוני, הרי שסוד הקרבן שלו הינו יצירה חדשה לגמרי. הסוד הקבלי של פולחן הקרבן מצביע על קונבנציה קבלית שונה בתכלית, המבדילה בין גירונה לברצלונה.

תוכן העניינים

מבוא ומצב המחקר 4

1. הרמב"ן והקבלה 4
2. סוד הקרבן בפרשנות הרמב"ן ובכתבים של מקובלי גירונה 5
3. לחקר התמונה ההיסטורית של חוגי המקובלים בקטלוניה במאה השלוש עשרה 10
4. מבוא מתודולוגי והרמנויטי 11

פרק ראשון: הקרבן בספר הבהיר 14

1. מקומו של הקרבן בספר הבהיר 14
2. קירוב כוחותיו של האל כמענה לבעיית היסוד של התפיסה התיאוסופית 15
3. עליית הכהן לעליונים – הדרך אל הכוח 18
4. סיכום 20

פרק שני: סוד הקרבנות בחוג גירונה 22

1. קווים לאופיו של סוד הקרבן הגירוני 22
2. דרך העבודה – חלוקת כתבי היד לקבוצות והיחוס לר' עזריאל 24
3. אחדות הרצונות - האדם מתקרב לאלוהים 27
4. "ייחודו של אלוהינו" – אחדות הספירות 39
5. תפיסת הכוח של הקרבן 42
6. ר' עזרא – המשכת השפע לעולם 44
7. קיצוץ בנטיעות 45
8. סמנטיקה ספירתית - היחס שבין הסודות השונים 46
9. סיכום ומסקנות 47

פרק שלישי: סוד הקרבן בקבלת הרמב"ן 50

1. סוד או פרשנות – תיחום ראשון 50
2. בין השפעה אסטראלית לתיאורגיה – תיחום שני 55
3. התהליך הספירתי של סוד הקרבן – הקרבת ספירת מלכות 62
4. עד היכן עולה הקרבן? 77
5. ירידת הרוח – תכלית הקרבן 88
6. סיכום 94

סיכום: בין גירונה לברצלונה 99

1. בין כתבי היד לפירוש התורה לרמב"ן 99

2. בין גירונה לברצלונה 103

נספחים 106

נספח א: סוד הקרבנות בכתבי היד 106

נספח ב: כתב יד ואטיקן 211 107

נספח ג: כתב יד מוסקבה-גינצבורג 131/3 113

ביבליוגרפיה 116

מבוא ומצב המחקר

"ואמת הוא שיש למצות התורה תועליות מרובות

גופניות, נראות ורוחניות.

אבל המעלות שהפריט בקרבנות,

שעל ידיהם שכינה שורה לעולם בישראל,

ושהמקום הנבחר בעולם השפל

הוא מקום הקרבנות, והוא כסא ה' בארץ,

אלו הדברים צריכים לטעם אחר"

(רמב"ן, תורת ה' תמימה, עמ' קסה)

1. הרמב"ן והקבלה

ר' משה בן נחמן הינו אחד מגדולי וחשובי חכמי התורה בימי הביניים. כתביו הרבים מפרנסים עד לימינו אנו את לומדי התורה וחוקריה עד ימינו אנו. הרמב"ן טמן את ידו בכל חדרי התורה והיה לדמות מופת בעיני דורו ודורות רבים אחריו. חידושיו לתלמוד נודעו למרחוק ודעתו ההלכתית הפכה לאבן יסוד בתולדות המסורת ההלכתית. אולם לא רק איש בית המדרש היה הרמב"ן. נחמני היה למנהיג קהילה דומיננטי בקטלוניה של המאה השלוש עשרה, וייצג את היהדות בוויכוח הגדול בשנת 1263 בחצר הארמון של מלך אראגון.[1] מעמדו הציבורי ניכר גם מניסיונותיו להשפיע על הפולמוס היהודי הגדול בעקבות עליית הפילוסופיה האריסטוטלית.[2] הרמב"ן נודע גם כאחד מגדולי פרשני המקרא. בנוסף לכל זאת, היה ר' משה בן נחמן מקובל – הוא עסק בקבלה וכתב חיבורים קבליים, ואף העמיד תלמידים שעסקו בקבלה; ומבית מדרשו אשר בברצלונה יצאו כמה חיבורים שעוסקים בביאור הסודות הקבליים של פירושו לתורה.[3] עדות חשובה בעניין אנו מוצאים בדבריו של ר' יצחק בר ששת שמצטט בשמו של רבו ר' ניסים גירונדי (הר"ן), מתלמידי תלמידיו של הרמב"ן: "וכן הודעתיך מה שאמר אלי ביחוד מורי

[1] על וויכוח זה ראו: חזן, ברצלונה. ולעומתו ברגר, וויכוח ברצלונה. עוד על מקומו של הרמב"ן כמנהיג קהילה ראו: בער, תולדות היהודים, עמ' 85; ספטימוס, מאבק, עמ' 389-400; עסיס, עידן הזהב, עמ' 308-314.

[2] הלברטל, על דרך האמת, עמ' 334-352. לתיאור מפורט של תולדות הפולמוס ראו ע' שוחט, בירורים.

[3] מונוגרפיות קצרות על תולדות הרמב"ן ראו: אונא, חייו ופעולתו; שעוועל, תולדות חייו.

הרב רבינו נסים ז״ל, כי הרבה יותר מדאי תקע עצמו הרמב״ן ז״ל להאמין בענין הקבלה ההיא׳.[4] רבי חיים ויטאל מכנה את הרמב״ן: ׳אחרון המקובלים האמתיים׳.[5]

עם זאת, בקרב השכבות הראשונות של המחקר המודרני, נטו החוקרים להקטין את מקומה של הקבלה בהגותו של נחמני. **גרשום שלום** יצא כנגד עמדה זו וטען כנגדה כי ׳חשוב ונכבד היה הרמב״ן בעיני המקובלים בני דורו׳.[6] בעקבות דברים אלו, ובעקבות מחקרים נוספים של שלום וחוקרים נוספים, זיהויו של הרמב״ן כאחד מגדולי המקובלים כבר איננו מוטלת בספק. את עיקר כתיבתו הקבלית שילב הרמב״ן בתוך פירושו לתורה וכינה אותה בשם ׳על דרך האמת׳.[7] ביטוי זה מעיד על תפיסתו של הרמב״ן את הסוד כגרעין הפנימי והאמיתי של השקפתו.[8] על טיב היחס שבין דרכי הפירוש השונים שבפירוש התורה עמדו **עמוס פונקשטיין**,[9] **אליוט וופלסון**,[10] **ברנרד ספטימוס**,[11] **משה אידל**,[12] **חביבה פדיה**[13] **ויאיר לורברבוים**.[14] לאחרונה ראה אור ספרם של **יוסף עופר ויהונתן יעקבס**[15] ׳תוספות הרמב״ן לפירושו לתורה׳. מחקר זה שופך אור חדש על כל חקר הרמב״ן באשר הוא מבחין בין חיבורו המקורי של פירוש התורה לבין הוספות מאוחרות. תוספת משמעותית, הנוגעת לחקר קבלת הרמב״ן, היא אזהרתו של הרמב״ן מפני הניסיון להבין את רמיזותיו הקבליות הטמונות לאורך פירושו. **עודד ישראלי**[16] דן במשמעות אזהרה זו ומציע כיוון חדש להבנת יחסו של הרמב״ן להפצת הקבלה ולמידתה.

המחקר שלפניכם מתמקד בסוד הקבלי של הקרבן בכתבי הרמב״ן, ומתוך כך מבקש להאיר סוגיה יסודית במשנתו הקבלית.

2. סוד הקרבן בפרשנות הרמב״ן ובכתבים של מקובלי גירונה

את הטעם הקבלי של הקרבנות ניתן להכתיר כסוד הקבלי השכיח ביותר בפירוש הרמב״ן לתורה. בעשרות מקומות נדרש הרמב״ן לבאר את טיבו של הקרבן והשפעתו. הרמב״ן עצמו מכתיר את הקרבנות כעיסוק אשר ׳התורה הסכימה בהם וצותה והאריכה בהם יותר מכל משפטי התורה׳.[17] הקרבן איננו רק מייצג טוב של מערכת המצוות מחד, ואף לא של ערך או תחום פרטי כזה או אחר מאידך. כמעט כל אבני היסוד המחשבתיות במשנת הרמב״ן זוכות להתבאר ולהיות מוארות דרך ענייני

---

[4] שו״ת ריב״ש, ס׳ קנז.
[5] הקדמת ר׳ חיים ויטאל לעץ חיים, עמ׳ 8.
[6] שלום, פירושו האמיתי, עמ׳ 67.
[7] מלבד הפירוש לתורה חיבר הרמב״ן פירוש לספר יצירה. וכן רמזים קבליים משוקעים גם בכתבים רבים אחרים.
[8] הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 12. עם זאת, טוען ישראלי כי ׳ניתן לראות ברמב״ן מייצג גישה שמרנית כלפי הפשט׳. ישראלי, פרשנות הסוד, עמ׳ 219.
[9] פונקנשטיין, פרשנותו הטיפולוגית.
[10] וולפסון, על דרך האמת.
[11] ספטימוס, רמב״ן, עמ׳ 25-11.
[12] אידל, רמב״ן, עמ׳ 562-542.
[13] פדיה, ארץ של רוח; הנ״ל, הרמב״ן, עמ׳ 85-47.
[14] לורברבוים, קבלת הרמב״ן.
[15] עופר ויעקבס, תוספות רמב״ן.
[16] ישראלי, מוקדם ומאוחר. תודתי נתונה לד״ר ישראלי על כך ששיתף אותי בממצאיו ובמאמרו טרם פרסומם.
[17] תורת ה׳ תמימה, כתבי רמב״ן, עמ׳ קסג.

הקרבנות: טעמי המצוות,[18] התגלות ה׳ ונבואה,[19] קיום העולם,[20] היחס למאגיה ולפילוסופיה,[21] היחס בין הממד האסטראלי של המציאות לזה התיאוסופי,[22] הקו העדין שבין תיאורגיה למאגיה, העוון החמור של ׳קיצוץ בנטיעות׳, יחסים בין-ספירתיים, תפקידו של בית המקדש,[23] ייחודיותו של עם ישראל ובאופן שבו כל זה משרת בסופו של דבר את הקב״ה בעצמו.[24]

הקרבן אפוא, איננו עניין פרטי הנוגע בתחום חיים אחד, השפעתו גדולה ורחבה עד מאד. רב-מערכתיות זו נובעת מכך שהקרבן ׳מפעיל׳ תהליך תיאורגי המשנה את המצב הבסיסי של הספירות, ועל כן השפעתו כה גדולה ורחבה. במובן הזה, הרוצה להבין סוגיה פרטית במחשבת הרמב״ן יוכל להיעזר היטב בסוד הקרבן, אולם הרוצה לעמוד על סוד הקרבן מחויב לחרוז פירושים רבים, הפזורים לאורך פירוש התורה, על מנת לעמוד על טיבו. הננו נדרשים לבאר כל תחום לגופו ומתוך כך להבין את חשיבותו של הפולחן המקדשי בקבלתו של ר׳ משה בן נחמן.

כמה מחקרים עסקו בעבר בסוד הקרבן של הרמב״ן. מתוך סוד הקרבן, בחן **דב שוורץ**[25] את היחס של הרמב״ן לאסטרולוגיה. **משה הלברטל**[26] ראה סוד זה כמייצג את תפיסתו הכללית של הרמב״ן בדבר טעמי המצוות. המשותף לשניהם הוא בכך שבחנו את סוד הקרבן כמייצג של מערכת גדולה ורחבה יותר, וממילא לא עמדו על עניינו המיוחד של הקרבן ועל הפנומן הייחודי של פעולת ההקרבה. **חיים חנוך**[27] ביאר צדדים שונים בסוד הקרבן, אולם הוא איננו מבחין בין סוד הקרבן של הרמב״ן לבין זה של ספר הבהיר ור׳ יצחק סגי נהור, ומפרש את האחד ע״פ השני. **יצחק בער**[28] עסק אף הוא בסוד הקרבן וטען כי סוד זה משקף מסורת קדומה מימי הבית השני. חיים חנוך ביאר את סוד הקרבן בבואי לכתוב שורות אלו, הגיעה לידי עבודת גמר שכתב **יוסי גרינפלד** על סוד הקרבן לרמב״ן.[29] עבודה זו עוסקת ברובה בבחינת כתבי היד של חיבור בשם ׳רמב״ן הקצר׳. בביאור סוד הקרבן, מבקש גרינפלד להדגיש את הפן המיסטי של הקרבן. על אף תרומתה של עבודה זו למחקר, דומני שניתן לכלול עוד כמה היבטים עקרוניים שיוסיפו לבאר את סוד הקרבן באופן ממצה יותר: 1. עמידה ממצה יותר של תהליך הקבלי-ספירתי. 2. ביאור המשמעות התיאולוגית והפנומנולוגית של הקרבן מתוך השיח שבו הרמב״ן בעצמו מבנה את הסוד. 3. הבהרת דברי הרמב״ן מתוך עיון משווה לסוד הקרבן של ספר הבהיר ושל חוג מקובלי גירונה. השוואה זו מעמידה באופן מדויק יותר גם את דבריהם של מפרשי הרמב״ן ומסוגלת

---

[18] הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 256-276.
[19] פירוש התורה בראשית יב, ז; בראשית מו, א; ויקרא א, ט.
[20] פירוש התורה, בראשית ב, ח; בראשית ג, כב.
[21] פירוש התורה, ויקרא א, ט. וראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 249-257.
[22] פירוש התורה, בראשית ג, כב; ויקרא א, ט.
[23] פירוש התורה, שמות כח, ב.
[24] פירוש התורה, שם.
[25] שוורץ, אסטרולוגיה, עמ׳ 128-134.
[26] הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 265-282
[27] חנוך, הרמב״ן, עמ׳ 394-430.
[28] בער, עבודת הקרבנות.
[29] גרינפלד, סוד הקרבן.

להבחין האם הם מושפעים מתפיסות קבליות אחרות של סוד הקרבן. ביאור סוד הקרבן של הרמב״ן מתוך היבטים עקרוניים ומהותיים אלו, הוא מתרומתו של המחקר הנוכחי.

2.1 סוד הקרבן בחוג גירונה

העניין הרב שגילה הרמב״ן בסוד הקרבן איננו נחלתו הפרטית בלבד, ויש לראותו כחלק מעלייתו של סוד הקרבן על סדר היום של מקובלי קטלוניה. סוד הקרבן בחוג המקובלים, המוגדר ׳חוג גירונה׳, זכה להתעניינות גדולה. על ההתעניינות הגדולה בסוד זה אנו למדים לא רק מריבוי כתבי היד שבהם הוא מופיע, אלא גם מן הוורסיות השונות המאפיינת אותם. לא סוד מצומצם ואזוטריקה חמורה מאפיינת את הסוד, אלא דווקא גיוון בדרשות השונות ובדקויות אשר מעידות, בעיני, על מעורבותם של מקובלים שונים בקביעת התהליך של הסוד ושכלולו. כל זאת הביא את **גרשום שלום** לקבוע כי סוגיה זו ׳העסיקה הרבה את מקובלי גירונה׳.[30] בתוך כך יש לשים לב שסוד הקרבנות התבאר ונלמד לא רק כחלק מסוגה פרשנית על פרשות השבוע או על אגדות התלמוד. זכה סוד זה וקנה לו מקום לעצמו. בכתבי המקובלים אנו מוצאים שגרת לשון של ׳ענין הקרבנות׳ או ׳סוד הקרבן׳, המעידים על קובץ סוד מובחן וברור בתודעת המקובלים – בין שהיה בכתב ובין שעבר בעל פה.[31] העובדה שסוד זה זכה להעתקות רבות – ובתוך כך גם לוורסיות מגוונות – בכתבי היד, מעיד על כך שקהילת המקובלים גילתה את עניינה בהיות קבצי סודות המכילים את סוד הקרבן דווקא.

אולם, לא רק מכתבי היד המתארים את סוד הקרבן למדים אנו על התעניינות זו, אלא גם מתוך ההקשרים שבו מקובלים אלו מציבים את הקרבנות. בכתבים אחרים של חלק ממקובלי גירונה אנו מוצאים עיסוק בעבודות המקדש בכלל והקרבן בפרט.[32] דוגמא לכך היא תפיסת הקרבן כפולחן שמתקן את הפגם של עמלק:

> ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ואין השם שלם ואין הכסא שלם עד שינקם מעמלק ולכך היו צריכים להקריב קרבנות ולהזכיר השם המיוחד מאסקופת העזרה ולפנים. ובזמן הגלות, משכילי ישראל והיחידים שבהם דעה לברך ולקדש שם שמים בסתר ובגלוי – כאילו נבנה בית המקדש בימיהם...[33]

עמלק נתפס כאן לא רק כעם מקראי, אלא כעם מיתי אשר פוגם בכיסאו ובשמו של הקב״ה בכל עת ובכל שעה.[34] המלחמה בעמלק נעשית באמצעות הקרבנות והזכרת שם השם. הקשר בין עמלק לקרבן מקנה אפוא לקרבן משמעות אסכטולוגית. יחוס משמעות גורלית שכזו לפולחן הקרבן עשויה להוביל

---

[30] שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 141.

[31] לטענת פדיה קובץ סוד משקף סוגה ספרותית ׳ישנה׳ ומסורתית ואילו הסוגות הפרשניות למיניהם משקפים את המעבר מסוד לגילוי בראשית הקבלה. פדיה, השם והמקדש, עמ׳ 74 הערה 7.

[32] חביבה פדיה הקדישה לנושא זה דיון רחב. ראו: פדיה, השם והמקדש.

[33] שלום, שרידים חדשים, עמ׳ 218-219. וראו פדיה, שם, עמ׳ 214-215.

[34] פדיה, השם והמקדש.

להתעניינות רבה באופן שבו הוא פועל. במקומות אחרים אנו מוצאים שהתהליך הקבלי של ברכת כוהנים – היינו הפעלת הספירות השונות – מכונה 'דרך הקרבן'.[35] אם כן, הקרבן נתפס בעיני מקובלים אלו לא רק כפולחן קמאי שהיה ואיננו, אלא הופך להיות 'דרך עבודה', מודל פרדיגמאטי, של עבודה קבלית בעולמם של המקובלים בימי הביניים. אם כנים הדברים, הרי שההבנות השונות, או הוורסיות החלוקות בסוד הקרבן, אינן רק בגדר סוגיה העומדת בקרן זווית של התסיסה הקבלית במאה השלוש-עשרה, אלא ניצבות אפוא בלב ליבה של התעצבות התיאוריה הקבלית וטיב העבודה הנגזרת ממנה.

על אף שהדיון בקבוצת כתבי יד אלו, ובחוג המקובלים הגירוני, בעבודה זו, הינה כהקדמה לדיון בתפיסתו של הרמב"ן, בכל זאת סבורני כי יש בדיון זה כדי לתרום גם להארת היבטים היסטוריים וקונספטואליים חדשים אודות חוג המקובלים בגירונה. **ישעיהו תשבי,**[36] **אפרים גוטליב**[37] **ויוסף דן**[38] דנו במחקריהם בקבוצת כתבי יד אלו העוסקים בסוד הקרבנות. שלושתם בחנו את כתבי היד כאילו שיקפו עמדה קבלית אחת. הפרק שיוקדש לביאור קובצת כתבי יד אלו, שם לו למטרה לעמוד גם על ההבדלים בין כתבי היד ולהציע את הוורסיות הקבליות השונות, המשקפות את העושר הקיים בתוך חוג מקובלים זה. מטרה זו תוסיף לנו הבנה מורכבת יותר של חוג מקובלי גירונה ותספק תמונה בהירה יותר בבואנו להבין את סוד הקרבן של הרמב"ן.

2.2. הרקע ההיסטורי לעליית סוד הקרבן

מה הסיבה לעליית סוד הקרבן? מדוע היווה מוקד עניין משמעותי במאות השלוש עשרה והארבע עשרה? קשה לקבוע קביעה היסטורית חד משמעית. אולם החוקרים הציעו כיוונים אחדים, והצביעו על נתונים שונים אשר יכולים להסביר, או למצער לאפיין, את הסביבה הריאלית בה צמחה התעניינות זו.

גרשום שלום[39] **וישעיהו תשבי**[40] נתנו את דעתם על הפולמוס הפנים-יהודי העיקש בעקבות עליית הפילוסופיה וחדירתה לחכמי היהדות, ובעיקר לתורתו של הרמב"ם. לדבריהם, הפירושים האלגוריים של בעלי הפילוסופיה לסיפורי התורה ומצוותיה, הציבו את המקובלים כמגשרים בין תפיסה חדשה זו לתפיסה המסורתית-שמרנית מנגד. ברוח זו הטעינו המקובלים פרשנות ומשמעות רוחנית בפרטי המצוות, אך יחד עם זאת התנו זאת בפולחן, כפעולה הכרחית לאפקטיביות. כמו כן, הרמב"ם העלה את זעמם של חכמי התורה בעקבות טענתו שהקרבנות הם התמודדות חינוכית עם הרוח האלילית, אשר ישראל נדבקו בה בעבר. תשבי מצביע על הקשר ההדוק בין דברי הרמב"ם על הקרבנות לתפיסתו הכללית לגבי מצוות רבות, אשר בעין ביקורתית יכולים להיות מובנים כלא רלוונטיים בעקבות

---

[35] כת"י מוסקבה גינצבורג 131/3 דף 18א. וכן בקטע מקביל בביאור על פירוש הרמב"ן, עמ' כג ע"ב.
[36] תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' קצו-קצח.
[37] גוטליב, מחקרים, עמ' 563-562.
[38] דן, תולדות, ח, עמ' 262-250.
[39] שלום, ראשית הקבלה, שם.
[40] תשבי, שם.

ההשתחררות מהאלילות. עליית סוד הקרבנות באה מתוך רצון של המקובלים 'לדחות ולסתור את ההסברות השכלתניות, שדלדלו את ערך הקרבנות'.[41]

יוסף דן,[42] לעומת זאת, מדבר על 'התפתחות פנימית שהתחוללה בקבלה בתקופה זו', לדבריו, אין בהסבר הריאליסטי של הפולמוס נגד הפילוסופיה, בכדי לתת פשר לפיתוח הרחב והעמוק של הקרבנות. סוד הקרבן הינו מודל מרכזי אשר אותו ניתן להחיל על התפילה, וכן הוא מייצג את כללן של המצוות המעשיות.

משה אידל ראה אף הוא את סוד הקרבן כחלק מהתפתחות פנימית של הקבלה. אך בניגוד לדן, שרואה את סוד הקרבן כמושא המקורי של הדבקות, אשר ממנו מתחילים כעת ללמוד על מצוות אחרות; אידל תופס שמודל הדבקות הספיריטואלי-קבלי קיים כשלעצמו, ואילו החיבור בינו לבין הקרבן הוא פרי חידושם של מקובלי גירונה, ובפרט ר' עזריאל. לדבריו, שתי מגמות מאפיינות חיבור זה: הטמעת התהליך הפסיכולוגי לתוך הפעילות הפולחנית, וכן 'מפנה בכיוון השתלבות החוויה המיסטית בערכים הדתיים ה"נורמליים"'.[43]

גרשום שלום, **משה אידל**,[44] ובאופן רחב יותר **אדם אפטרמן**,[45] עמדו על ההשפעה המכרעת של הניאו-אפלטוניזם על המקובלים הראשונים ועל תפיסת 'השיבה המיסטית'. לדבריהם, למפגש של המתודולוגיה הקבלית עם זו הניאו-אפלטונית השלכות גדולות על עיצוב הקבלה בראשית דרכה. הכוונה במונח 'השיבה המיסטית' היא ניסיונו של הפילוסוף, המיסטיקן או המקובל לעלות מעל לבושי גופו ותודעתו האנושית אל עבר זו האידאית, האלוהית. על כן, פולחן הקרבן, מעצם היותו מעשה שבו בעל חיים נפרד מגופו ועולה השמיימה, יכול להוות פרדיגמה למודל יהודי-מצוותי לתהליך השיבה המיסטית. לדבריו של אפטרמן, מטרת העיסוק בקרבנות היא 'יצירת מערך מושגי שבאמצעותו הפועל ההלכתי יוכל לבצע את המצווה באפקטיביות'.[46]

חביבה פדיה[47] מצביעה על הזיקה בין העיסוק בקרבנות, בירושלים ובבית המקדש, לבין הריאליה ההיסטורית של מסעות הצלב, אשר להם שני מוקדים - כיבוש ירושלים בידי הנוצרים ועליית רמת הסבל של יהדות ספרד, וכן הויכוחים התיאולוגיים בין הנוצרים ליהודים.[48] לדבריה, לקרבן תפקיד

---

[41] תשבי, שם. עוד על סוד הקרבנות בתוך ההקשר של פולמוס הרמב"ם ראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ' 257-253 וראו שם, הערה 365.

[42] דן, תולדות תורת הסוד, עמ' 254-253.

[43] אידל, היבטים חדשים, עמ' 70.

[44] אידל, שם, עמ' 65-60.

[45] אפטרמן, דבקות.

[46] אפטרמן, שם, עמ' 177.

[47] פדיה, השם והמקדש, עמ' 176-175; 290-288.

[48] בנוסף לויכוח המפורסם של הרמב"ן בברצלונה היו, ככל הנראה, עוד ויכוחים רבים אך רק מעט מהם הועלו על הכתב. ראו: בן-שלום, בין ויכוחים. ויכוח חשוב בעיני הוא 'ויכוח מאיורקה' שהתקיים בשנת 1286. ראו: לימור, בארמון ברצלונה; הנ"ל, ויכוח מאיורקה. חשיבותם של מחקרים אלו בכך שהם מצביעים על 'ויכוחי רחוב', כלומר שגם פשוטי העם היו חשופים לויכוחים תיאולוגיים עם שכניהם הנוצרים. ויכוחים אלו לא פסחו גם על העיר גירונה ראו: ויכוח הרמב"ן, עמ' שכ. וכן לימור, בארמון ברצלונה, עמ' 112. עוד על המתח הבין-דתי בין יהודים לנוצרים במאה השלוש עשרה ראו: פונקנשטיין, תדמית ותודעה, עמ' 164 ואילך. מיוחס-ג'יניאו, קרובים ורחוקים, עמ' 107-95.

כפול. מחד הוא ביטוי של סבל[49] והוא אשר מכפר על עם ישראל בגלות. מאידך, הקרבן הוא מעין התמודדות ספיריטואלית כמענה לקושי הריאלי. המקובלים מנסים לבנות את 'ירושלים של מעלה', או את ה'מקדש ברוח', בזמן שירושלים של מטה הולכת ונחרבת.

אם כן, לפנינו מכלול הסברים, שכל אחד מהם בוחר מישור התרחשות שונה. דן מביט על תהליכים פנים-קבליים, שלום ותשבי על פנים-יהודיים, אפטרמן מדגיש את המפגש שבין שתי צורות חשיבה – היהודית (הלכתית וקבלית) והנאו-אפלטונית. פדיה את ההתרחשות הבין-דתית במסעות הצלב ובמישור התיאולוגי של הוויכוחים. קשה להצביע על אחד ממוקדים אלו ולזהותו כמסביר באופן בלעדי את ההתעניינות בקרבנות, ודומה שכל אחד מהיבטים אלו תרם את חלקו לעניין.

כמה וכמה מחקרים עסקו ביחסים המורכבים בין תפיסת הרמב"ן לתפיסות נוצריות.[50] מן הראוי לבדוק את היחס שבין סוד הקרבן של הרמב"ן לתפיסות נוצריות אודות הקרבן. ברם, קצרה יריעת העבודה הנוכחית מלהכיל דיון זה.

3. לחקר התמונה ההיסטורית של חוגי המקובלים בקטלוניה במאה השלוש עשרה

כמה מן החוקרים בקשו להעמיד את ר' משה בן נחמן כדמות העומדת בצומת היסטורית-תרבותית. **הלברטל**[51] דן על מקומו ההגותי של הרמב"ן *'בין אשכנז לאנדלוסיה'*; **שלם יהלום**[52] חקר את החידושים על התלמוד כעומדים *'בין גירונה לנרבונה'* **וברנרד ספטימוס**[53] דין ביחס בין רציונאליזם פילוסופי למסורת רבנית כמתח *'בין אנדלוסיה המוסלמית לספרד הנוצרית'*. מבחינת חקר הקבלה של הרמב"ן, **משה אידל**[54] עמד על הקשר שבין קבלת הרמב"ן לחוג העיון. **חביבה פדיה**[55] דנה בהשפעה של חכמי צרפת על הרמב"ן. תחומים אלו חשובים וראויים לבדיקה אולם מקוצר היריעה אין ביכולתנו לעסוק בעבודה זו גם בקשרים אלו.

המחקר הנוכחי מבקש להתמקד ביחסים שבין שתי עיירות סמוכות בתוך קטלוניה – *'בין גירונה לברצלונה'*. השאלה המרכזית, בהקשר הזה, היא מה טיב היחסים בין המקובל הגדול ר' משה בן נחמן לבין חוג הקבלה בגירונה, שבראשו עומדים ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה. שאלה זו אינה חדשה וכבר נידונה במחקר. **גרשום שלום**,[56] כאמור, ביקש אמנם להעלות על סדר היום את משנתו הקבלית של הרמב"ן, אולם ראה בבן-נחמן כעוד אחד מחוג המקובלים בגירונה, שהחשוב שבהם והעומד בראשו הוא

---

[49] פדיה, השם והמקדש, עמ' 205 וכן שם בהערה 32. וכן אידל, היבטים חדשים, עמ' 313 הערה 119.
[50] פינס, דברי הרמב"ן; פונקנשטיין, פרשנותו הטיפולוגית; ספרן, ר' עזריאל, עמ' 106. פדיה, השם והמקדש, עמ' 283. לורברבוים, קבלת הרמב"ן, עמ' 324, הערה 139; הלברטל, על דרך האמת, עמ' 225-223, וכן עמ' 125 הערה 166.
[51] הלברטל, על דרך האמת, עמ' 352-334.
[52] יהלום, בין גירונה לנרבונה.
[53] ספטימוס, רמב"ן.
[54] אידל, היבטים חדשים, עמ' 158-153; וכן, פדיה, הרמב"ן, עמ' 396.
[55] פדיה, הרמב"ן, עמ' 95-91
[56] שלום, ראשית הקבלה, עמ' 151.

ר׳ עזרא מגירונה. **ישעיהו תשבי**[57] העלה במחקריו כי אין הרמב״ן מתייחס לר׳ יצחק סגי נהור, ולא לר׳ עזרא או ר׳ עזריאל ביחס של תלמיד לרב. **בצלאל ספרן**[58] **ויאיר לורברבוים**[59] עמדו גם הם על הפערים שבין משנתו של הרמב״ן לבין זו של ר׳ עזריאל. גם תשבי ודן עמדו על כך שבין קבלתו של הרמב״ן לזו של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל אין תמימות דעים, וכי תפיסתם שונה בכמה ׳עניני יסוד׳.[60] לדבריו של דן: ׳אין כל אפשרות לתאר את בעלי הסוד בשני הדורות הראשונים שהקבלה הופיעה בספרד ובפרובנס כתופעה אחדותית שמלכודת סביב מערכת מינוחית ורעיונית אחת׳.[61] למרות כל זאת, גם הם, כמו שלום, מבינים כי בקטלוניה באותם הימים יש חוג קבלי אחד. לקבוצת מקובלים זו שורש משותף, אולם כל אחד מהם ׳הלך בדרכו שלו׳ והבדלים ביניהם נובעים מתוך ׳נטיות ועקרונות אינדיבידואליים׳.[62] **משה אידל**[63] ביקש לחלוק על גישה זו, אותה הוא מכנה ׳התיאוריה החד-קווית׳. בשורה של מחקרים ביקש אידל לטעון כי הרמב״ן משתייך לחוג קבלי אחר היושב בברצלונה, וכי מקור המסירה של קבלתו שונה מזו של החוג בגירונה.[64] טענתו של אידל זכתה להתקבל במחקריהם של **משה הלברטל**,[65] **יונתן גארב**,[66] **דניאל אברמס**[67] ו**אדם אפטרמן**.[68] בנוסף, מחקריו של **עודד ישראלי**,[69] העוסקים בסוגיות שונות בראשית הקבלה תורמים אף הם לביאור יחסים אלו.

יהיה זה יומרני למדי לחשוב שבמחקר העוסק בסוד אחד – מרכזי ככל שיהיה – ומתוך ספרות רבנית או קבלית, ניתן להבין את התמונה ההיסטורית המלאה של מפת החוגים הקבליים בקטלוניה שלפני כשמונה מאות שנה.[70] עם זאת, סבורני כי המחקר הנוכחי עשוי, בכל זאת, לתרום הבנה נוספת וחשובה בדבר ההבדלים בפנומנולוגיה הקבלית העומדים בין חוג המקובלים הגירוני – הקרובים בתפיסתם לזו של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל – לבין תפיסתו הקבלית של הרמב״ן.

4. מבוא מתודולוגי והרמנויטי

בעיה מתודולוגית יסודית עומדת בבסיס חקר קבלת הרמב״ן. בעיה קשורה למעבר שבין המסורת האוראלית של הקבלה לבין העלתה על הכתב.[71] כאשר לצד המסורת הכתובה ישנה גם מסורת על פה

---

[57] תשבי, חקרי קבלה, עמ׳ 9.
[58] ספרן, ר׳ עזריאל.
[59] לורברבוים, קבלת הרמב״ן.
[60] תשבי, שם. דן, תולדות, ח, עמ׳ 26-27.
[61] דן, שם.
[62] דן, שם.
[63] אידל, רמב״ן.
[64] אידל, אין בידינו דבר; הנ״ל, רמב״ן; הנ״ל, באור החיים.
[65] הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 333-297.
[66] גארב, הופעותיו, עמ׳ 112-107.
[67] אברמס, כתבים קבליים, עמ׳ 203-199.
[68] אפטרמן, דבקות, עמ׳ 287-286.
[69] ישראלי, פתחי היכל. ספר זה עוסק אמנם בזוהר, אולם בעקבות גישתו המתודולוגית של ישראלי פרקים רבים מבארים את עמדתם של ר׳ עזרא, ר׳ עזריאל והרמב״ן בסוגיות שונות.
[70] בעניין מתודולוגי עקרוני זה של גבולות המחקר ראו: גריס, ספר, עמ׳ 16-11.
[71] לדיון רחב בדבר המשמעויות של המעבר מסוד על פה לסוד כתוב ובפרט בקבלת הרמב״ן, ראו: פדיה, הרמב״ן, עמ׳ 90-47.

עולות שתי שאלות מרכזיות: 1. האם הרובד הקבלי בפירוש התורה של הרמב"ן מציג תפיסת עולם קוהרנטית, או שמא כל תפקידו הוא ברמיזה על היות סוד כזה אך לא בבניית תפיסת עולם שיטתית. 2. גם אם נניח כי לרובד הקבלי של הפירוש אכן יש עמידה עצמית, האם הוא משקף את כל הסוד כולו או שמא ישנם גופי ידע שהרמב"ן עצמו בחר שלא לחשוף. אם ננקוט בגישה זו הרי שכדי לחשוף את תפיסתו ה'אמיתית' של הרמב"ן עלינו להיעזר במקורות שמחוץ לפירוש התורה – במידה ואכן יש כאלו.

הרמב"ן בהקדמתו לתורה, מזהיר את לומד פירושו 'לבל יסבור סברה ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דבר ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולתי מפי מקובל חכם לאוזן מקובל מבין'. לדבריו, אי אפשר להבין את הסודות המשוקעים בפירוש התורה ללא מסורת על פה, העוברת מרב לתלמיד. נדייק בדברי הרמב"ן – הוא איננו תולה את חוסר ההבנה בכך שפירוש התורה איננו שלם ושיש גופי ידע שהוא לא כתב, אלא בכך שמשמעותם של הסודות נסתרת. נדמה שהרמב"ן רואה בפירושו שיקוף נאמן של המסורת הקבלית אשר בידיו.

ממחקרם של **יוסף עופר ויהונתן יעקבס**,[72] ברור כי אזהרה זו הינה תוספת מאוחרת ששלח הרמב"ן לאחר עלייתו לארץ ישראל. בביאור הדברים, מסביר **עודד ישראלי**[73] כי גישתו הבסיסית של הרמב"ן בה אחז במרבית שנות חייו הייתה להרחיב, במידה מה, את מעגל המקובלים. גילוי חדש זה מחזק את הטענה כי ברובד הקבלי של פירוש התורה טמונה תפיסת עולם מגובשת, גם אם עדיין כתובה בשפת רמזים.

ר' שם טוב אבן גאון טוען שיש בידיו מסורת אוראלית שקיבל מרבו ר' יצחק טודרוס שהיה תלמיד הרמב"ן. כפי שנראה בהרחבה בגוף העבודה, אבן גאון איננו שולל קיומה של תפיסה קבלית מגובשת בפירוש התורה. טענתו היא שיש גופי ידע נוספים, שמסיבה זו או אחרת בחר הרמב"ן שלא לכתבם, אלא להעבירם בע"פ. אולם, כבר חכמים בדורו של אבן גאון פקפקו באמינות דבריו.[74] כך עולה משני מפרשי הרמב"ן, בעל הביאור לפירוש הרמב"ן – המיוחס לר' מאיר בן שלמה אבוסאולה – ור' יצחק דמן עכו בחיבורו 'מאירת עינים'.[75] בימינו, דומה כי קיימת מחלוקת בין החוקרים הממשיכה, במידה רבה, את המחלוקת הקדומה שהייתה בין מפרשי הרמב"ן עצמם. **חביבה פדיה**[76] טוענת מחד כי לרמב"ן 'שיטה דתית', הגות יהודית קוהרנטית המבוססת על מסורות קבליות. מאידך, דומה שהיא מאמצת את

---

[72] עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן, עמ' 96-93.

[73] עודד ישראלי, מוקדם ומאוחר.

[74] על ויכוח זה בין מפרשי הרמב"ן ועל המשמעויות הנגזרות מכך לתפיסת מדיום ההסתר עצמו, ראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ' 333-297.

[75] ר' יצחק מצטט תלמיד מובהק של הרשב"א שתוקף באופן חריף ביותר את אבן גאון וטוען כי חלק מפירושיו לסודות הרמב"ן הינן ספקולטיביות ובדויות ולא מסורת אוטנטית כפי שטוען: 'ודע לך שכמה דברים מצאתי הפך מכתבכם ממה שקבלתי לפניכם שר' יהושע [אבן שועייב] וכל שכן ר' שם טוב בדו דברים רבים בפירוש מלבם מה שאינו דעת הרב ז"ל לא במושכל ולא במורגש'. ר' יצחק דמן עכו, ספר מאירת עיניים, עמ' רמה; רמו. על העימות החריף הזה ראו: שלום, ספר שבילי דירושלים, עמ' נא, הערה 3; לוינגר, ר' שם טוב, עמ' יא.

[76] פדיה, הרמב"ן, עמ' 77-47 ובמיוחד בהערות 43-41 שם היא דנה במחלוקת העקרונית על תפיסתו של אידל.

גישתו של ר׳ שם טוב ודברי הרמב״ן עצמו מתבארים מתוך מפרשיו. **דניאל אברמס**,[77] לעומת זאת, דן בבעייתיות הרבה הקיימת במסורת שבעל פה משמו של הרמב״ן וממילא בהסתמכות מוחלטת על דבריהם.

כיון שגם מדברי הרמב״ן עצמו וגם מדברי אבן גאון עולה כי פירושו הקבלי של הרמב״ן בפירושו לתורה מציג תפיסה מגובשת וקוהרנטית, וכיון שמסורות העל פה של ר׳ שם טוב מוטלות בספק ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות, במחקר הנוכחי נעמוד בעיקר על הסוד הקבלי של הקרבן כפי שהוא בפירוש התורה. עם זאת, במהלך העבודה נתייחס גם למפרשי הרמב״ן ונעמוד על משמעות דבריהם. את השאלה האם בכך נצליח לאפיין את הידע הקבלי שידע משה האיש או רק את המסורת הקבלית כפי שביקש להבנות בפירוש לתורה, נשאיר, לעת עתה, כחידה לא פתורה.

4.1 פירוש התורה כהיפרטקסט

׳היפרטקסט׳ הוא טקסט המכיל בתוכו ׳גושי מידע׳, המחוברים זה לזה בעזרת מערכת מסועפת של קשרים המפנים את הקורא לטקסטים אחרים.[78] עמידה מלאה על משמעות הטקסט מחייבת חיבור של מרחב הטקסטים המפנים זה אל זה. טענתי היא שהרמב״ן כתב את הרובד הקבלי של פירושו לתורה כהיפרטקסט. ממילא כדי לעמוד על תמונה שלמה של סוד הקרבן, או כל סוד אחר, על מפרש וחוקר הרמב״ן להפעיל כלי הרמנויטי של היפרטקסטואליות, כלומר להבין טקסט אחד ע״פ טקסטים אחרים, אליהם הטקסט המקורי בעצמו מפנה.

בספרה על הרמב״ן, עומדת **חביבה פדיה**[79] על משמעות יציקת סודות הקבלה – שעד כה עברו בעל פה – אל תוך סוגה ספרותית של פרשנות התורה. אחד מן המאפיינים למעשה פרשני זה, הוא שפרישת הידע האזוטרי איננו נעשה באופן ׳קווי ועקבי׳. במקום זאת ׳הרמב״ן פורש את תורות המסתורין באותם מקומות שבהם על פי המסורות שבידיו משתלשל הענק מן החרוז׳. לא כל פסוק רומז לסוד קבלי ואולם, גוף ידע קבלי מסוים הנמצא תחת ידו של הרמב״ן, עשוי להיחשף במקומות שונים לאורך התורה. בנוסף, הרמב״ן נוקט בשפה סימבולית בפירושיו הקבליים. סמלים אלו מפוזרים לאורך המקרא, ועל כן הרמב״ן מתייחס לרעיונות משותפים במקומות שונים. הבנה מלאה של הסמל תתקבל על ידי ליקוט המקומות השונים בהם הוא קיים. זאת ועוד, וכאמור לעיל, הרמב״ן בעצמו מפנה בתוך פירושו ממקום למקום בבחינת ׳דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר׳. שפה זו מאפשרת לרמב״ן להכניס אל תוך קטע פרשני מסוים תהליכים קבליים מורכבים, עליהם הוא מרחיב במקום אחר. במחקר זה אני משתמש בהיפרטקסטואליות על מנת לעמוד על מלוא המשמעות של סוד הקרבן.

---

[77] אברמס, המסורת שבעל פה.
[78] להיבטים שונים של היפרטקסט ככלי הרמנויטי ראו ז׳ראר ז׳נט, פלימפסטס.
[79] פדיה, שם.

פרק ראשון

הקרבן בספר הבהיר

ספר הבהיר הינו אחד מספרי היסוד הראשונים בקבלה, ולו השפעה מכרעת על התעצבותה של המחשבה הקבלית. זכה הבהיר וקנה לו מקום חשוב בקבלה הגירונית. לאורך מרבית כתביהם השונים של מקובלי גירונה וברצלונה במאה השלוש עשרה ואחריה, ניכר חותמו של ספר הבהיר.[80] חיבור זה כולל כמה דיונים על המשמעות התיאורגית של כמה מן המצוות ובתוכן הקרבנות. הקרבן הוא אולי הפולחן הבסיסי והמשמעותי ביותר במקרא, והוא ניצב במרכז העבודה של המשכן ובית המקדש. ספר הבהיר רואה בקרבן פולחן תיאורגי בעל עוצמה שבכוחו להביא לאחדות הכוחות השונים של האלוהות. אופיו וטיבו התיאורגי של הקרבן, לדעת הבהיר, נלמדים בעיקר משלוש מילים במקרא: 'קרבן' ו'לריח ניחוח'. השם 'קרבן' טומן בחובו את תכלית הפולחן והיא לקרב את הכוחות העליונים. צמד המילים 'לריח ניחוח' מלמד על התהליך שבאמצעותו קירוב זה נעשה. להלן נדון ונרחיב בתפיסת הקרבן של הבהיר ומשמעותה.

בטרם נכנס בפתח הספר נעיר הערה מתודית חשובה, עליה עמדו מספר חוקרים.[81] עובדת התקבלותו של ספר הבהיר בחוג גירונה, מחייבת אותנו בזהירות יתירה - שלא ניפול למדרון האנכרוניזם. לאמור, עלינו לגשת להבנת הבהיר נקיים מהשיח הקבלי בספרד של המאה השלוש עשרה והארבע עשרה. לאורך הדורות, וכן בשדרות האקדמיה, ספר הבהיר מתפרש לא אחת לאור פיתוחים מאוחרים. להלן נשתדל עד כמה שניתן, להבין את האופן שבו הקרבן מתפקד בתוך ספר הבהיר כפי שהוא מבנה אותו, ולא באופן שפירושו התקבל ממקובלי ספרד.

1. מקומו של הקרבן בספר הבהיר

הקורא בספר הבהיר יבחין עד מהרה כי הוא מהלך בין המסורת המיתית-חזיונית ששורשה בספרות ההיכלות וספר שיעור קומה, ולפיה האל שוכן במעון וסביבו צבאות רבים, ובידי המקובל או החכם הידע לעלות ולצפות בהיכלות העליונים; לתפיסת עולם תיאוסופית, הסופחת אל תוכה את תמונת העולם המיתית, כלומר שהצבאות הינם חלק מהאלוהות עצמה. ספר הבהיר משקף את המעבר מהמיתי

---

[80] אין מטרתנו בעבודה זו לדון באופן היווצרותו של ספר הבהיר והשפעתו על ראשית הקבלה. נושאים אלו נידונו על ידי חוקרים רבים. תפיסתו היסודית של גרשום שלום נמצאת בכמה מכתביו: שלום, מקורות הקבלה, עמ' 198-49; שלום, ראשית הקבלה; שלום, הקבלה והבהיר; שלום, הקבלה בפרובאנס. אולם דבריו אינם התקבלו באופן מלא על ידי חוקרים מאוחרים יותר. ראו: ורמן, ספרי העיון, עמ' 178-166; פדיה, שכבת העריכה; ליבס, בריכה; אידל, לחקר מקרותיו; מרוז, אור הבהיר; מרוז, מובאה; אברמס, שכינה.

[81] וולפסון, לימודים, עמ' 70; ישראלי, עץ החיים, עמ' 274; אפטרמן, דבקות, עמ' 172-170.

לתיאוסופי, ומשמעות הדבר היא תפיסת האלוהות כמערך של כוחות דינאמיים.[82] אחת ההשלכות לשילוב זה היא בכך שהמקובל איננו רק עולה לשמים וצופה בהיכלות של מעלה ובצבאות ה', אלא הוא בבחינת 'צופה-משתתף'.[83]

לאינטראקציה זו עשויים להיות שני פנים, שיש לבחון את היחס ביניהם. פן אחד הוא תיאורגי, היינו יכולתו של האדם להשפיע על הזיקה ויחסי הכוחות בין הספירות השונות. הפן השני הוא היחס שבין האדם בעצמו לעליונים; באיזה אופן ובאיזו מידה יכול המקובל, או המיסטיקן, להתקשר[84] עם הספירות השונות, לדבוק בהן, ומתוך כך אף להיות ניחן בכוח מסוים. שני פנים אלו אינם סותרים זה את זה בהכרח, ויכול להיות כי הניסיון להשפיע על העליונים מביא גם לדבקות בהם. שני פנים אלו באים לידי ביטוי גם בפירוש הניתן לקרבן. במקום אחד נמצא את כוחו של הקרבן בפעולה התיאורגית שהוא פועל, ואילו במקום אחר משמע כי כוחו מופנה דווקא כלפי הכהן המקריב ומתוך כך ניחן הכהן בכוח ברכה.

2. קירוב כוחותיו של האל כמענה לבעיית היסוד של התפיסה התיאוסופית

התפיסה היסודית של התיאוסופיה בספר הבהיר היא שלקב"ה פנים רבים. הביטוי 'הצורות הקדושות' מבקש ללמדנו כי יש צורות רבות לאופן שבו האלוהי פועל.[85] עניין זה מתבטא בשמו של האל. לאל שבעים ושנים שמות שהם שבעים ושנים צבאות או חיילות אלוהיים. בקטע הנידון לפנינו ע"ב צורות קדושות ואלו מחולקות לשלוש קבוצות, עליהן מופקדים המלאכים גבריאל, מיכאל ואוריאל. ריבוי זה איננו מבטא רק את רב הגוניות שבאלוהות, אלא מעיד למעשה על הריבוי של המציאות הריאלית באופן אשר לכל צד במציאות יש שורש בעליונים. יחס זה מבטא את אופני השלטון של ה' בעולמו, וכן את נתיבי השפע ממקורם האלוהי אל אותו צד השייך לו במציאות.

המבוכה של הבהיר נמצאת בהבנת הזיקה בין החיילות המרובים לאחדותו של האל. מי שאמון על תפיסה מונותיאיסטית, אחדותית, של האל, נדרש להסביר כיצד לאל עצמו יש כוחות רבים. במידה ובין כוחות אלו קיימת הרמוניה מלאה אזי ניתן להבין טוב יותר את הפן האחדותי ולראותם כמעין גוף אורגני אחד. אולם, עבור הבהיר, לכוחות השונים ישנה אוטונומיה מסוימת, ועל כן, ההרמוניה ביניהם והאופן שבו הם מהווים מערכת אחת - איננה מובנת מאליה. אם כן, חזרה השאלה - כיצד תפיסה מרובה זו האלוהות מתיישבת עם אחדותו של האל. את המבוכה הזו פותר הקרבן:

---

[82] אפטרמן, דבקות, עמ' 170. ליבס דן באופן רחב בתמורות הפנימיות של המסורת המיתית. ראו במאמרו המקיף: ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 297-243.

[83] ראו: שלום, ראשית הקבלה, עמ' 281-280; הנ"ל, מקורות הקבלה, עמ' 129-126; אפטרמן, דבקות, עמ' 172-169.

[84] שלום זיהה התקשרות זו כ'דבקות'. שלום, ראשית הקבלה, עמ' 64-62. אפטרמן חולק על כך, ומתוך חילוק בין הבהיר לבין הפירושים שניתנו לו בגירונה מדייק את תפסיתו של הבהיר בסוגיה זו. אפרטמן, דבקות, עמ' 175-173.

[85] על ניתוח מושג 'צורות האל' בתפיסה היהודית ראו: סטרומזה, לבושים, עמ' 288-269; אידל, היבטים חדשים, עמ' 138-144.

ומי הם אלה, השרים שלשה הם, מלמד שהגבורה שר על כל הצורות הקדושות מצד שמאל של הקב״ה והוא גבריאל, ומימינו שר על כל הצורות הקדושות מיכאל, ובאמצע הוא האמת, שר על כל הצורות הקדושות, ו[ל]כל שר כ״ד צורה ואין חקר לגדודיו, דכתי׳ (איוב כה, ג) היש מספר לגדודיו. אם כן הרי הם שבעים ושתים ושבעים ושתים. אמ׳ ליה לא, דבעת שישראל מקריבין קרבן לפני אביהם שבשמים מתיחדים יחד, והינו יחודו של אלי״ם.[86]

לאחר פירוט המלאכים והצורות הקדושות, מגיע ספר הבהיר למספר המדויק של כוחותיו של האל. מתוך כך מתמודד הבהיר עם השאלה האם יש מספר לגדודיו אם לאו. מקורה של שאלה זו בדברי בלדד השוחי בספר איוב. מובנו הפשוט של הפסוק – וכך הובן גם בתלמוד[87] – הוא האדרת האל מכך שבאמת אין חקר לגדודיו, לאמור שגדודיו וחיילותיו של ה׳ כה מרובים עד שלא ניתן למנותם ולסופרם. הריבוי הוא שבחו של האל.

אולם הבהיר פוגש את הפסוק מכיוון אחר לגמרי ולמעשה מציב אותו בין שתי בעיות. ספר הבהיר, כאמור, רואה באלוהות מערך של כוחות שונים. מתוך כך, מנסה הבהיר לארגן כוחות אלו בסדר מסוים; למצב את כל הכוחות השונים של האלוהי בתוך מבנה אורגני אחד, הבנוי על המספר שבעים ושנים, שמקורו בשם השם. אולם, דווקא בשל כך הרי שיש מספר לגדודיו. הואיל וכך, מה שבעיני בלדד השוחי בלתי אפשרי, היינו לספור את צבאות ה׳, הרי שלשם כך בדיוק חותר הבהיר וגם עושה זאת בפועל. אלא שזה מביא את הבהיר למבוכה גדולה עוד יותר משום שהתיאוסופיה שלו מנכיחה את ריבויו של האל וכביכול שבעים ושנים רשויות הן (!). בנקודה זו, הבהיר כבר לא יכול לחזור אחורה ולענות שבאמת אין מספר לגדודיו, משום שתיחומם ומספורם הם הם מגמתו. התשובה הניתנת היא אפוא ביטול הריבוי. הסיבה שאין מספר לגדודיו איננה מחמת ריבויים, אלא דווקא בשל אחדותם. מעתה, תמיהת השבח של האל בפסוק ׳היש מספר לגדודיו׳ איננה באה בשל אינסוף הגוונים, אלא דווקא בשל האחדות המאחדת אותם. מהו הפולחן שאכן משנה את חיילות מעלה ממצב של ריבוי למצב של אחדות? הקרבן.

ואמאי אקרי קרבן, אלא על שם שמקרב הכחות הקדושות, כד״א (יח׳ לז יז) וקרב אותם אחד אל אחד, לך לעץ אחד <והיו לאחדים בידך>. ואמרינן לריח ניחוח ואין ריח אלא באף ואין נשימה שהיא ריח אלא באף ואין ניחוח אלא ירידה, דכתי׳ (ויק׳ ט כב) וירד ומתרגמיהן ונחת הרוח יורד ומתיחד בצורות הקדושות ההם ומתקרב על ידי הקרבן, והינו דאקרי קרבן.[88]

---

[86] ספר הבהיר, מהדורת אברמס, סעיף 77, עמ׳ 165.
[87] ראה למשל בבבלי, חגיגה, יג ע״ב.
[88] ספר הבהיר, סעיף 78, עמ׳ 165.

הבנת השפעתו של הקרבן טמונה, לדעת הבהיר, באטימולוגיה של שמו. משמעותו הבסיסית של פולחן הקרבן הוא מתנה לאל מחד, ומאידך ויתור של האדם על נכס כלשהו. פעולת ההקרבה טומנת בחובה משמעות עמוקה של כניעה כלפי האל. פירושו של הבהיר שומט, לכאורה, את ממד ההכנעה של האדם כלפי האל, וזאת משום שהוא פועל על האל ומציאותו כריבוי. לא האדם הוא שצריך את חמלת האל, אלא האל הוא שצריך את עזרתו של האדם. במובן הזה, הקרבן הינו 'צורך גבוה'. אולי עניין זה יכול להסביר מדוע אין כל התייחסות בבהיר לפן הכפרה, האימננטי לקרבן המקראי, שכן לא הבעיה האנושית היא העומדת בבסיסה של ההקרבה כי אם הבעיה האלוהית.

בשלב הבא של ספר הבהיר הוא מטפל בביטוי 'לריח ניחוח'. במקרא, מילים אלו משמשות כתיאור אנתרופומורפי של האל כמו: 'וירח ה' את ריח הניחוח'.[89] חז"ל פירשו את הריח והניחוח כשתי כוונות שונות, אותן נדרש הכהן לכוון בעת ההקרבה.[90] כוונת 'ריח' מתפרשת כריח ממשי. כלומר שהכהן יעלה על המזבח איברים חיים ולא צלויים, כדי שריח הצלייה יהיה מאש המזבח. כוונת ה'ניחוח' מתפרשת ככוונה לעשות נחת רוח לה'.[91] אולם ע"פ הבהיר, הריח איננו מכוון לחוש הריח אלא למקום מסוים בתיאוסופיה, היינו לאפו של ה'. הבהיר לא מפרט מה בדיוק עולה לאפו של האל – האם הקרבן עצמו עולה לשם, או שמא כוונת האדם. על כל פנים, הקרבן מבקש להשפיע על מקום הריח שנמצא מעל מקומם של 'הצורות הקדושות'. ה'ניחוח' איננו מתאר את התרצותו או נחת רוחו של האל מהקרבן שזה עתה קיבל. הוא מובן כתהליך דינאמי פנים-אלוהי, לפיו הרוח יורדת ומתייחדת בצורות הקדושות.

פירוש זה דרמאטי הרבה יותר מן הפירוש הקבלי לתהליך עליית הקרבן. הבנת 'ריח' הקרבן כעליית הקרבן לספירת חכמה, הגם שחידוש טמון בו, סוף סוף הוא פירוש ספיריטואלי לעליית הקרבן השמיימה. המקרא מתאר בכמה מקומות כיצד הקרבן עולה מעלה באש, והבהיר, בדברים אלו, מתרגם לשפת הספירות את יעדה של העלייה. אולם ביחס לפירוש ה'ניחוח', נדמה שהבהיר מחדש תהליך. תהליך ההקרבה איננו רק תהליך של עליית קרבן מעלה, אלא גם תהליך של ירידה – 'ואין ניחוח אלא ירידה... הרוח יורד ומתיחד בצורות הקדושות'. לפנינו מעבר מתיאור אנתרופומורפי של האל הנהנה מריחו של הקרבן, לתיאור של תהליך ירידת הרוח האלוהית. רק הירידה מטה וה'יחוד של אלוהינו' הוא שמשלים את תכלית הקרבן, אשר על כן נקרא שמו 'קרבן'. באמצעות שני צעדים פרשניים אלו – פירוש 'ריח' כספירת חכמה ו'ניחוח' כמסמן את ירידת הרוח – סולל הבהיר את דרכו של הקרבן להיות המענה לבעיה התיאוסופית של ריבוי האל.

וכאן יש גם לעיין בטיב יחוד זה. למרות היות כל הכוחות חלק משמותיו של האל, חלק מהתיאוסופיה, הרי שהמצב הטריוויאלי הוא פירוד בין הרוח לבין הכוחות ואפילו בין הכוחות השונים.

---

[89] בראשית ח, כא.
[90] משנה זבחים ד, ו.
[91] בבלי זבחים, מו ע"ב.

הקרבן, לא רק שיוצר אינטגרציה ביניהם, אלא ממש מאחד אותם. אם כן, התיאורגיה הקרבנית משנה את הפוזיציה של הכוחות.

בסעיפים הבאים מתאר ספר הבהיר את הכוחות כשנים עשר שבטי ישראל. את היחס של הקב״ה אליהם מבנה הבהיר כמערכת הידראולית.[92] הקב״ה הוא מקור הנביעה אשר ממנו זורמים המים בצינורות אל השבטים. לולא המים ימותו השבטים. המים עצמם הינם סמל לאותיות התורה המחיות את המציאות. גם כאן, זרימת המים מותנית בהקרבת הקרבן:

> וכל נקודה עגולה וכל א[נ]פית אתיא ריבועא ומתקימי, אתיא בנקדוה ואינון חיינון, והדין נקודה אתיא דרך הצנורות להדין אתיא על ידיה דריח הקרבן ומשם יורד, דכתי׳ (ויק׳ א ט) ריח ניחוח ליי׳, שיורד יי׳ ליי׳, הה״ד (דב׳ו ד) שמע ישראל יי׳ אלהינו יי׳ אחד.[93]

לעיל הדגיש הבהיר את כוח האחדות המאפיין את הרוח היורדת מריח הקרבן. כעת, מאופיינת רוח זו כשפע החיים, שאף היא יוצרת אחדות הנרמזת בפסוק שמע ישראל. אם נחבר את שתי ההבנות אודות טיבה של הרוח היורדת ממקום הריח, נוכל לומר שהקרבן מבקש לפתור שתי בעיות. האחת היא הבעיה התיאולוגית, היינו שאלת ריבוי האל. הבעיה השנייה היא אופן תפקודה של המערכת האלוהית. צבאות ה׳ וחילותיו, ׳הצורות הקדושות׳, אינם יכולים לפעול את פעולתם ללא שפע החיים היורד אליהם ממקום הריח. את שתי הבעיות פותר הקרבן. השפע האלוהי היורד ממקום הריח, באמצעות הקרבן, גם מחיה את הכוחות הרבים ובכך גם הופך את כולם למערכת אחדותית אחת. אחדות זו איננה מתרחשת בעת עליית הקרבן מעלה, אלא בעת ירידת הרוח האלוהית מטה. מטרת הקרבן, אם כן, איננה בהעלאת כל הכוחות ל׳מקור הנביעה׳, אלא בפתיחת הנביעה עצמה, בשחרורה של הרוח האלוהית שתרד ותשפיע למטה.

3. עליית הכהן לעליונים – הדרך אל הכוח

עד כה עסקנו בתמונת העולם התיאוסופית של ספר הבהיר ובתפקיד התיאורגי של הקרבן הנגזר מכך. כפי שציינו בתחילה, לתפיסת האלוהות של הבהיר ישנה השלכה נוספת, והיא באה לידי ביטוי באפשרות המיסטית הנפתחת בדרכו של המקובל. גם במקרה זה, הקרבן הוא הפולחן המביא לכדי אפשרות זו.

בקטע הבא מתייחס הבהיר לקרבן כחלק מהעיסוק בברכת הכהנים. דומה כי הבהיר מבקש להתחקות אחר כוח הברכה בו ניחן הכהן, ובאופן שבו ניתן להשיגו. כוחה של הברכה קשור לתפיסה האיזומורפית, תפיסה הרואה את ההקבלה שבין מבנה גוף האדם למבנה של מערכת הספירות. ברכת

---

[92] ראו גארב, הופעותיו של הכח, עמ׳ 74-73. ובהרחבה: ליבס, בריכה.
[93] ספר הבהיר, סעיף 83, עמ׳ 171.

הכהנים נעשית באמצעות 'נשיאת כפיים', וזאת משום שבכפיים ישנן עשר אצבעות התואמות את עשר הספירות, עשרה מאמרות בהם נברא העולם, עשרת הדברות שבהם כלולים גם כל האותיות. במילים אחרות, ישנה זיקה עמוקה בין המבנה הפיזיולוגי של האדם לבין ה'מערכת' של העולם. זיקה זו מאפשרת את 'המשכת' הברכה מאת ה'. כאשר הכהן נושא את ידיו הוא מפעיל את כל המערכת עליה בנוי העולם, וממילא יש בכוחו להמשיך שפע לעם.[94] עמידה על התפיסה האיזומורפית, ביחס לברכת כהנים, חשובה בכדי להבין את תפקידו ומקומו של הקרבן, והאופן שבו ממצב אותו הבהיר כחלק מהפרוצדורה של הכהן בטרם ניגש לברך את העם:

> אמ' ר' רחמאי מאי דכתי (ויק' ט כב) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וירד, והא כבר ירד, אלא וירד מעשות החטאת והעולה. ואחר כך וישא אהרן את ידיו, נשיאות זו למה, לפי שהקריב קרבן ונתקרב לפני אביהם שבשמים, כדאמ<רינן> לעיל צריך אותו שמקרבן[ן] ומברכן לעליונים ומיחדן, ליחד בכללן אלו.[95]

סעיף זה מפרש את ההתרחשות במהלך עבודתו של אהרן הכהן, כאשר חנך את המשכן במדבר. הפסוק בספר ויקרא מתאר את ברכתו של אהרון לעם, ולאחר מכן את ירידתו מהקרבת הקרבנות: 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים'.[96] רש"י מפרש שלאחר הקרבת הקרבנות אהרון נותר בראש המזבח ובירך משם את העם, ולאחר מכן ירד מעל גבי המזבח. ר' רחמאי, לעומת זאת, דורש את הפסוק וטוען שהירידה האמורה כאן איננה ירידה מעל גבי המזבח אלא ירידה ממעשה ההקרבה. לולא הביטוי 'וירד' ניתן היה לפרש את 'קירבתו' של הכהן לאביו שבשמים במובן הפשוט של עשיית רצון הבורא. אולם כאשר הכהן צריך 'לרדת' לאחר התקרבות זו. דומה שהבהיר מבקש לנסוך בקִרבה זו משמעות מיסטית, כלומר שהכהן ממש עולה ומתקרב לעליונים.[97] הקרבן, אם כן, איננו פועל רק באופן תיאורגי, היינו מייחד את הכוחות העליונים, אלא הוא ניחן בהשפעה מיסטית על הכהן המקריב ובאמצעותו יכול הכהן לברך את העם.

לעיל הזכרנו את התפיסה האיזומורפית של הבהיר, המסבירה את הכוח שיש בנשיאות ידיים. בעוד שניתן היה להבין את הצלחת ברכת הכהן כעניין סיבתי-טכני, היינו בהתאמה שבין מבנה האדם לבנה

---

[94] בדברי הבהיר יש אפילו נימה מכאנית כאשר מתאר כיצד המערכת עובדת. על הזיקה בין התפיסה ההידרואלית של מערכת צינורות לבין גישה מכאנית בספר הבהיר ראו: אידל, היבטים חדשים, עמ' 178-177.

[95] ספר הבהיר, פסקה 87, עמ' 173.

[96] ויקרא ט, כב.

[97] פרשנות זו נתמכת גם מהביאור לקטע זה שמביא ר' מאיר אבן סהולה בשם ר' יצחק סגי נהור: 'והנה כאשר מקריב הכהן הקרבן בכונה גדולה הוא מקריב נפשו ונפש הבעלים למזבח ומתעלה בקרבן דרך עלויה... והנפשות מתקרבות ועולות בדרך ירידתן בתחלת יציאתן לעולם ועולה עד מקום שרשם... וזהו ענין ברכת הכהנים הנעשית אחר כל קרבן צבור כדכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד ואמר ר' נחוניא הרי כבר ירד אלא וירד מעשות את החטאת ואחר כך וישא אהרן והברכה היא כדרך הקרבן ממטה למעלה... וכאשר נפרדת הנשמה מהגוף אחר המות כך היא עולה'. ביאור לפירוש הרמב"ן, עמ' כג ע"ב. לצד הפירוש המיסטי המובהק של עליית הנפשות לעליונים, ישנו ההבדל בין הפירוש לבהיר שהצענו לבין פרשנותו של אבן סהולה. הבדל זה קיים בהבנת היחס בין העלייה המיסטית לברכה. לעניות דעתי פשטו של הבהיר הוא שהקרבן מתנה את הברכה. אולם הפירוש המובא בשם ריס"ן רואה את ברכת הכהנים כמקבילה לקרבן ולאו דווקא באה אחריו. הבהיר, כך לדברי הפירוש, מבין את הסמיכות בין הקרבת הקרבן לברכת הכהנים כמבקשת לממדנו ששניהם פועלים ע"פ אותו תהליך של עלייה.

האלוהות, הרי שכעת הבהיר מתנה את כוח הברכה בהשפעה המיסטית של הקרבן. כוח הברכה ניתן לכהן רק לאחר שהכהן 'עולה' לאביו שבשמיים. מכאן אנו למדים לא רק על הדרך המאפשרת את כוח הברכה, אלא גם על אולי על תכלית ההתקרבות לעליונים. ההתקרבות, או הדבקות, איננה רק תכלית לעצמה, אלא היא בתורת שלב מקדים לזכייה בכוח הברכה.[98]

בניסוח הדברים השתמשנו בלשון 'מיסטי' ביחס למה שעובר הכהן המקריב את הקרבן. ואולם יש לסייג ולומר שדווקא ביחס לכהן הבהיר איננו נוקט לשון 'יחוד'. על כן, אין הכרח להבין כי יש כאן התקשרות ייחודית בין הכהן לספירות.[99] ממיעוט דבריו של הבהיר, קשה להגדיר ולהבין מהי בדיוק התקרבות זו או באיזה אופן הכהן שותף אקטיבי ומכוון בעלייתו שלו. ניתן לומר שההתקרבות מתרחשת באופן אגבי להקרבת הקרבן. אולם אפשר להציע שהבהיר מניח או מצפה מהכהן לדעת את הסוד הקבלי של הקרבן. ואם כן, המחשבה של הכהן אודות התהליך הנ"ל היא שמקרבת אותו ומעלה אותו מעלה ומציבה אותו במקום שבו הוא בעל היכולת להעלות ולייחד בספירות גם את העם, ומתוך כך למשוך להם שפע בברכת הכהנים. אולם מכלל ספק עוד לא יצאנו.

סיוג נוסף יש להסתייג מהכרחיותו של הקרבן כמתנה את ברכת הכהנים. שהרי ברכת הכהנים מוזכרת לא אחת לאורך ספר הבהיר, ורק פעם אחת בהקשר של הקרבן. במקומות אחרים ברכת הכהנים נקשרת לידע של הכהן בשמותיו של האל.

4. סיכום

זכה הקרבן והשתלב בשני דיונים חשובים ביותר בספר הבהיר – הדיון התיאוסופי, והתיאורגי הנגזר ממנו, וכן בדיון אודות כוח הברכה, הנגזרת מהשפעתו המיסטית של הקרבן על הכהן המקריב. על אף שניתן למצוא את הקשר בין השניים, שני דיונים אלו אינם קשורים זה לזה באופן ישיר. בכך, הבהיר מבנה שתי תודעות שונות ביחס לקרבן – תודעה תיאורגית שמטרתה להשפיע על עליונים, ותודעה מיסטית לפיה האדם המקריב זוכה לעלות או להתקרב לה'.

עם זאת, הקרבן לא זוכה לדיונים ארוכים בספר הבהיר. גם משנדרש הבהיר להבהרת הפולחן המקדשי הוא איננו מתייחס לפרטים השונים בתהליך ההקרבה, אלא מגדיר באופן כללי את השפעתו. על אף השתלבותו של הקרבן בעולם המיתי והשפעתו התיאורגית והמיסטית, הקרבן איננו סמל וההקרבה איננה תהליך קוגניטיבי מופשט. הקרבן הוא גשמי וההקרבה ממשית. המובן

---

[98] הערה דומה העיר כבר אידל ביחס לתפיסת הקרבן והמיניות בחוג גירונה. אידל, היבטים חדשים, עמ' 71-70.

[99] אפטרמן עומד על כך ש'תיאורי תהליכי השתלמות מחשבתיים או רוחניים' נעדרים מ'היהדות הרבנית' והיא מופיעה בקרב חכמי ימי-ביניים כחלק מהשפעה ניאו-אפלטונית. אפטרמן, דבקות, 181. ביחס לספר הבהיר מעיר אפטרמן כי 'אין בספר הבהיר תיאור של התקשרות נואית או סובסטנטיבית עם המחשבה האלוהית'. שם, 170.

הספיריטואלי שמציע ספר הבהיר לפולחן הקרבן איננו מתיימר להחליף המובן הריאלי שלו.[100] על כן, פירוש קבלי זה לא מבשיל לכדי 'מודל קבלי', כלומר לא נראה שהוא נעשה פרדיגמה לעבודה קבלית.

אולם, הפרשנות החדשה המוענקת לקרבן והטמעתו בתוך השיח הקבלי, הן שמאפשרות מעתה ואילך להעלות את הקרבן על סדר יומם של מקובלים, לפתח ולשכלל את סודו. בפרק הבא נראה כיצד הופך הקרבן להיות מודל פרדיגמאטי לעבודה הקבלית.

[100] על מהלך דומה של הבהיר על כך שהמיתי איננו שולל את הריאלי ראו: ישראלי, עץ החיים, עמ' 276.

פרק שני

סוד הקרבנות בחוג גירונה

1. קווים לאופיו של סוד הקרבן הגירוני

כתבי יד רבים מקוטלגים במכון לכתבי יד של הספרייה הלאומית בקטגוריה 'סוד הקרבנות'.[101] חלקם זוהו ויוחסו ל'חוג גירונה' וכמה מכתבי היד אף מיוחסים לר' עזריאל.[102] כיון שעיקר עניינו כאן הוא בהבנת הרקע לסוד הקרבן של הרמב"ן, נתעכב באופן טבעי על כתבי יד אלו.

הייחוס של שלום לר' עזריאל עולה משני פנים. האחד הוא ייחוסם המפורש של חלק מן הסודות בכתבי היד לר' עזריאל: 'עוד על הקרבן סוד מלשון החכם ר' עזריאל'[103], 'לשון החכם ר' עזריאל'[104]. הפן השני הוא הסמנטיקה המשותפת בין כתבי יד אלו, לבין כתבים אחרים שיצאו מתחת ידו של ר' עזריאל. קביעה זו ביחס לכתבי יד אלו, נקבעה בראש ובראשונה על ידי גרשום שלום[105] והתקבלה לאחר מכן ע"י חוקרים רבים.[106] מטרת פרק זה היא לנסות להבין ולאפיין את תפיסת הסוד של הקרבן העומדת ברקע סוד הקרבן של הרמב"ן.

1.1 כתבי היד – תמונה ראשונית

בבדיקתי את כתבי היד העוסקים בסוד הקרבן, התגלתה בפני תמונה שונה ממה שעמדו עליו במחקר עד עתה. בחרתי לבדוק את מה שנדמה כשכבה הראשונה של כתבי היד המיוחסים לחוג גירונה ור' עזריאל, היינו אותם כת"י שהעתקתם מוערכת למאות 13-15. כתבי יד אלו הם: וטיקן 211, 28ב; מוסקבה-גינצבורג 131/3, 13ב; אוקספורד-בודלי 1945/7 (Ox Mich 217), 11ב; פארמה 2486, 105ב; מוסקבה-גינצבורג 132/2; ניו-יורק JTS 1887, 24א.

בדיקת כתבי יד אלו, וכפי שנראה בפירוט להלן, מגלה כי לא אדם אחד עומד מאחורי כל הסודות. אין תמימות דעים בין הסודות השונים וניתן לעמוד על ההבדלים ביניהם ולהבחין מתוך כך בדגשים או במוקדי עניין שונים. עם זאת, בין רבים מכתבי היד ישנה זיקה עמוקה וניתן להבחין כי הם מִבְנִים שיח

---

[101] לרשימה מפורטת של כתבי היד ראה בנספח א.

[102] שלום, ראשית הקבלה, עמ' 142; תשבי, משנת הזוהר, עמ' קצז. וראו בנספח א.

[103] כת"י וטיקן 211, 10ב.

[104] כת"י פארמה 2486, 105ב.

[105] שלום, ראשית הקבלה, עמ' 142.

[106] חלק מן החוקרים לא הבחינו בין סודות המובאים סתם לבין סודות המובאים במפורש משמו של ר' עזריאל. גם אלו שהבחינו בכך ניתחו את כתבי היד באופן אחיד ללא עמידה על השונה. ראה גוטליב, מחקרים, עמ' 562-563; דן, תולדות, חלק ח, עמ' 254-262.

קבלי או מִבנים קבליים ותהליכים ספירתיים דומים. על כן, ניתן לומר כי כתבי יד אלו משקפים 'זרם קבלי' או 'חוג קבלי' אחד. אם כנים הדברים, הרי שעלינו להבין מה היחס – ההיסטורי והרעיוני – בין הסודות השונים אשר בכתבי היד. בשל מגבלות המסגרת של העבודה הנוכחית, אין ביכולתנו למצות עד תום את טיבם של כל הסודות השונים ולהבין במדויק את התמונה ההיסטורית שהם משקפים. מטרת פרק זה, כאמור, היא להבין את ההקשר ההיסטורי והרעיוני שבו כותב הרמב"ן את סוד הקרבן בסגנונו שלו בפירושו על התורה.

1.2. המכנה הקונספטואלי המשותף של סוד הקרבן

בטרם נעמוד על השונה, מן הראוי לעמוד על קווי המתאר הכלליים שעל בסיסם ניתן לטעון כי הסודות השונים משקפים 'חוג' או 'זרם' קבלי מובחן.[107]

הקרבן כמודל – העצמת הכוח, ההשפעה והמשמעות הניתנת לקרבן, מוציאה אותו ממעשה פולחני עתיק יומין וספציפי והופכת אותו להיות מודל של עבודה ספיריטואלית. תהליך ההקרבה מסרטט לא רק את הדרך שבה פולחן ההקטרה יהיה אפקטיבי אלא את **ה**דרך בה"א הידיעה, את תבנית ותכנית העבודה שבה הנביא, החסיד או המקובל עובד גם הוא.

שפה – בין הסודות השונים יש סמנטיקה קבלית וסימבולית משותפת, המשקפת מצע לשוני וממילא מצע רעיוני משותף. אמנם ישנם גם הבדלים, ועליהם נעמוד בהמשך, אולם אין ספק כי המצע המשותף גדול עד מאד. זאת ועוד, שגרות לשון אלו נטועות לא רק בסוד הקרבן, אלא בכתבים רבים אחרים הידועים לנו ממקובלי גירונה - ריס"ן ובעיקר ר' עזרא ור' עזריאל.

עקרון ההתעלות[108] – בדיוננו בספר הבהיר עמדנו על שני צירי השפעה של הקרבן - 'הציר האופקי' ו'הציר האנכי'. כמו כן, עמדנו על היות שני פנים של התעלות בבהיר. במקום אחד עוסק הבהיר בספירות שמתעלות מעלה ובמקום אחר בכהן המתעלה. בסוד הקרבנות הגירוני הדגישו ואף פיתחו מאד את הציר האנכי, היינו את ההתעלות מעלה. אולם, מה שנאמר בספר הבהיר באופן בסיסי ויכול להיות מובן באופנים שונים, התפתח בסוד הקרבן הגירוני לכדי 'מודל' של עבודה קבלית שעשוי לשמש לא רק את מקריב הקרבן אלא אף את המקובל בימי הביניים. הסודות השונים רואים במצבי הטרנספורמציה השונים של תהליך ההקטרה – היינו מאיברים גשמים לעשן, אש ולסוף רוח – עלייה במעלה התיאוסופיה הקבלית. אחת מנקודות המחלוקת או הבדלי הגישות בין הסודות השונים, היא בדיוק בעמידה על היחס שבין התעלות הספירות להתעלותו של האדם; מהי ההשפעה העיקרית והמרכזית ומה רק נלווה לה.

---

[107] על המאפיינים השונים של סוד הקרבנות עמדו חלק מהחוקרים. תשבי, משנת הזוהר, עמ' קצו-קצח. גוטליב, שם; דן, שם.

[108] פדיה עמדה על עקרון זה כאחד מן המאפיינים של משנת ריס"ן כפי שמשתקפת בתלמידיו בגירונה. פדיה, השם והמקדש, עמ' 89-86.

מודל העליה – עלייתו של הקרבן במשעולי התיאוסופיה עוברת בשלוש (בחלק מהסודות בארבע) 'תחנות'. בשפת הספירות התחנות הם: 1. ספירת מלכות 2. ספירת פחד, או חסד פחד ותפארת. 3. ספירת חכמה או כתר.

הבעיה המרכזית עליה עונה הקרבן – בכל הסודות הקרבן מקרב בין הרצון השפל לרצון העליון. לקמן נעמוד על המובנים השונים של רצון זה, אולם הניסוח של הבעיה אותה מבקש הקרבן לפתור שווה – לקרב וליחד את הרצונות. ההנחה שעומדת בבסיס הדברים היא שיש רצון שפל שיכול לפעול באופן מנותק ואולי אף מנוגד לרצון העליון. הבעיה אפוא היא לא דיסהרמוניה, היינו חוסר בשיתוף פעולה או בחוסר איזון בין כוחות שונים, אלא בכך שהרצון התחתון איננו מממש את הרצון העליון. הנה כי כן, תפקיד הקרבן הוא ליצור את ההמשכיות של הרצון העליון בזה התחתון ולממש האחדות ביניהם.

עמידה על קווי היסוד המשותפים של המחשבה הגירונית אודות הקרבן, מבהירה עד כמה העמידה על השונה חשובה היא. זאת, משום שסוד הקרבן איננו עוד סוד אחד מיני רבים וכן איננו רק פירוש קבלי לפולחן המקדשי; סוד הקרבן מצייר את האופק של העבודה הקבלית וטיבה.

2. דרך העבודה – חלוקת כתבי היד לקבוצות והיחוס לר' עזריאל

את הסודות השונים בתוך 'השכבה הראשונה' של כתבי היד ניתן לחלק לארבע קבוצות, המהוות ארבע סוגים שונים של סוד הקרבן (אציין רק את כתבי היד הטובים והקריאים): 1. הסוד המיוחס לר' עזריאל (כת"י וטיקן 211 ופארמה 2486) 2. הסודות הראשונים המצויים בכת"י וטיקן 211 (גם בתוך כת"י ישנן קבוצות שונות ועל כך להלן) ובמקבילות בכת"י ניו-יורק 1887. 3. כת"י מוסקבה גינצבורג 131[109] - להלן **כת"י מוס'** – והקטעים המקבילים בכת"י אוקספורד1945. להלן נסמן קבוצה זו בשם "כת"י מוס"' 4. מוסקבה-גינזבורג 132.

הקבוצה הרביעית איננה שייכת לדעתי לחוג גירונה ועל כן אין היא במסגרת עבודתנו. שלושת הקבוצות הראשונות שייכות לחוג גירונה, או ליתר דיוק משוחחות בשפת הקבלה הגירונית.

שני כתבי היד הטובים המשקפים את הקשת הרחבה של סוד הקרבנות הקשורות לחוג הגירוני הם וטיקן 211 וכת"י מוס'. על כן הם יידונו באופן נרחב.[110] התייחסות לכתבי היד הנוספים תבוא במקרים בהם הם תורמים לדיון.

כאמור, בתוך כת"י וטיקן 211 אני מחלק בין הסודות השונים, לבין הסוד המיוחס לר"ע. מניין נובעת החלטה זו? ראשית נציין את עדותו של יוצר כתב היד. לאחר הבאת כמה סודות של הקרבן מביא המעתיק סוד נוסף תחת הכותרת "עוד על הקרבן סוד מלשון ר' עזריאל"[111] ובסופו כותב כך:

---

[109] כתב יד מוס' נמצא בזיקה חזקה לסוד שמביא אבן סהולה בשם החסיד, הוא ר' יצחק סגי נהור (ביאור לפירוש הרמב"ן, עמ' כג ע"א).

[110] וכן הם מובאים במלואם בנספחים.

הרי כתבתי לך סוד הקרבן שהגיע לידי מפי מקובלים אמתים ומתוך ספרים העתקתים ולפי שתקנו רז״ל תפלות וברכות כנגד קרבנות על כן אכתוב לך אחר סוד הקרבן סוד קדיש ואמן וק״ש וי״ח ברכות וסוד תפלות כל השנה ואדון העולם ישפיע עלינו חסדו ואמתו כי עליו נסמך ובו נעזר. בש״ם המלמ״ד לאד״ם דע״ת.[112]

בדברים אלו מבקש המעתיק לתאר את המקורות שעל בסיסם, או מתוכם, כתב את קובץ הסודות. לשם כך הוא משתמש בלשון רבים – 'מפי מקובלים אמתים', 'מתוך ספרים'. כלומר שלפניו מונחים כמה וכמה ספרים אשר בכל אחד מהם יש סוד קרבן שכתוב באופן אחר מחברו. עדותו של המעתיק טוענת אפוא כי יותר ממקור מסירה אחד מזין את תוכנו של כתב היד. אם כן, לפנינו טקסט אקלקטי שמאגד בתוכו כמה וכמה מסורות או סגנונות שונים להבנת סוד הקרבן. אינני בא להכריע באופן נחרץ האם המעתיק עצמו היה ער לכך שההבדלים בין הסודות השונים עשויים לשקף תפיסות עקרוניות שונות, או שמא בתודעתו הללו משקפים מסורת אחת והמבואות הרבות תפקידן, להשקפתו, לאשש ולאשר מסורת זו.[113]

אולם לא רק על עדות המעתיק סומכים אנו. קריאה ביקורתית – הן פילולוגית והן פנומנולוגית - של הסודות השונים בכתב יד זה, וכפי שנראה ונוכיח במהלך הפרק, מאשרת את עדותו הישירה של המעתיק, ואכן ניתן לקבוע באופן פשוט למדי כי אכן אקלקטי הוא. זאת ועוד, על סמך קריאה ביקורתית זו, סבורני כי ההבדלים בין הסודות מעידים לא רק על מקורות שונים בהם השתמש המעתיק, אלא גם על תכנים שונים המשקפים נרטיבים שונים של סוד הקרבן.

מניתוח כתב יד וטיקן 211 עולה כי הוא מכיל לפחות ארבעה סודות של הקרבן.[114] על בסיס הכתבים הרבים שפורסמו ויוחסו ע״י גרשום שלום וישעיהו תשבי לחוג מקובלי גירונה, ובפרט לר׳ עזרא ור׳ עזריאל, ניתן לקבוע כי הסוד הראשון[115] הוא גירוני באופן מובהק והוא מדבר בשפה של מקובלי גירונה. כמו כן, סוד זה משוחח באופן הדוק, ואפילו די מקביל, לסוד המיוחס לר׳ עזריאל. להלן נכנה סוד זה בשם 'סוד1'. הסוד השני[116] מצוי בזיקה חזקה לרמב״ן – להלן 'סוד2'. הסוד השלישי שונה מאד משאר הסודות, ונעדרים ממנו הסמלים והסמנטיקה הקבלית שאנו מכירים מכלל כתביהם של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל.[117] יחד עם זאת, הוא בהחלט שייך לחוג הגירוני, ולדעתי מקורו בר׳ יעקב בן ששת.[118] בשל

---

[111] וטיקן 211, 10ב.

[112] וטיקן 211, 11א.

[113] כמו כן, מתוך דבריו ניתן ללמוד כי בספרים המונחים לפניו כנראה שסוד הקרבן איננו בא בסמיכות לסודות הקשורים בתפילה. העתקתם אלו לצד אלו מייחס המעתיק לפרי רעיונו המקורי. המעתיק, אם כן, איננו רק סופר שנשכר ע״י מקובלים המעוניינים בסוד הקרבן, אלא הוא בעצמו מעוניין ביצירתו, כלומר הוא מייצר את הקובץ הקבלי ומחבר בין סודות שונים כפי השקפת עולמו או מתוך שיקולים אחרים.

[114] העתקה של כת״י וטיקן 211 עם חלוקה לסודות השונים ראו נספח ב.

[115] מתחילת הסוד בדף 8ב עד הסוד קרבן מנוח בדף 9ב. גם בתוך קטעים אלו אפשרי שיש העתקות ממקומות שונים אך איני משוכנע בכך במאת האחוזים.

[116] ביאור קרבן מנוח דף 9ב עד 10 א. ראו נספח ב.

[117] וראה דן, תולדות, ח, עמ׳ 258 שייחס גם קטע זה כמו את כל כתב היד לר׳ עזריאל.

עמדתו השונה בתכלית מאלו של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל וכן מזו של הרמב״ן, ובשל העובדה שהוא פחות נוגע במהות הקרבן שלעצמו, ומפרט סודות של סוגים שונים של הקרבן - לא ראיתי לנכון לדון בסוד זה במסגרת עבודה זו.[119] הסוד הרביעי הוא הסוד המיוחס לר׳ עזריאל.

אם כן, עיקר האתגר הוא לעמוד על הקשר הסבוך בין סוד1 וסוד2 לסוד המיוחס לר׳ עזריאל. השאלה עליה נצטרך לענות היא האם ההבדלים, עליהם נצביע, משקפים שתי קונבנציות קבליות שונות, או שמא מערכת היחסים ביניהם מורכבת יותר.

את הייחוס לר׳ עזריאל ניתן לאשש באמצעות השוואות לכתבים אחרים של ר׳ עזריאל. הכתבים הרבים על ר׳ עזריאל שפירסמו שלום ותשבי יוצרים עבורנו רשת נתונים המאפשרת השוואות והקבלות בין סודות שונים במקומות שונים. בעזרת רשת זו אנו יכולים לעמוד הן על הסמנטיקה הייחודית והן על העניין הקבלי המיוחד לר׳ עזריאל. ואכן השוואת הסמנטיקה הקבלית, הסגנון והתכלית המיסטית אשר בסוד הקרבן קרובים עד מאד, שלא לומר תואמים, את אשר אנו מכירים משמו של המקובל הגירוני משאר כתביו.

מתוך כך, ומשום שמקובל זה בוודאי פועל לפני ובמקביל לרמב״ן, והללו מכירים זה את זה, בחרתי להציב סוד זה כבריח התיכון אשר יהווה את נקודת הייחוס להבנת החוג הגירוני והסודות האחרים אשר בכתבי היד.

היוצא מכל הנ״ל הוא שעלינו לעמוד על המכנה המשותף, וכן על ההבדלים, שבין הסודות השונים. בניתוח שכזה נצא נשכרים לא רק ברמה הפנומנולוגית, היינו בראיית קשת התפיסות של סוד הקרבן, אלא גם ברמה ההיסטורית. אולי מחקר זה יוכל לתרום הן להבנה הרעיונית של הסוד והן להבנה החברתית של בעלי הסוד. אם אכן תצלח דרכנו נוכל להעלות השערות, או למצער להציע כיוונים חדשים, באשר להבנה ההיסטורית של ראשית הקבלה וצמיחתה בגירונה וברצלונה.

אם כן, שאלות המחקר הנידונות בפרק זה הן:

1. מהו המודל הקבלי שמבנה סוד הקרבן? על איזה מתח או בעיה הוא מבקש לענות? מהי תכליתו של הקרבן וכיצד משיגים אותה?
2. כל הסודות מצטטים את ספר הבהיר על הפרשנות האטימולוגית של המילה קרבן. על כן עלינו להבין באיזה אופן עומדים הסודות השונים ביחס לספר הבהיר? האם הם מפתחים אותו או מאירים בו פנים חדשות לגמרי?

---

[118] ראו בנספח ב. על מקומו של ריב״ש בחוג גירונה ראו פדיה, השם והמקדש, עמ׳ 68.

[119] אין ספק כי עמידה על כך מחזקת את אשר נראה לאורך פרק זה, והוא שחוג גירונה איננו מונוליטי והוא מכיל בתוכו שיחים קבליים שונים. אמנם שיחים אלו נמצאים בזיקה אחד לשני, אולם ראוי לבחון האם גם הגרעינים הדומים בקטנותם צומחים בצבעים אחרים בשלב מאוחר יותר. דיון על כך ראו אצל אפרטמן, דבקות עמ׳ 179 והפניות שם בהערה 15. עם זאת, כמה מן החוקרים כבר עמדו על עצמאותו של ר׳ יעקב בן ששת. ראו: שלום, מקורו, עמ׳ 382-376; הלברטל, סתר וגילוי, עמ׳ 62-59; אפטרמן, דבקות, עמ׳ 285-270.

3. האם הסוד המיוחס לר׳ עזריאל אכן משקף וחופף את התפיסה הקבלית של ר׳ עזריאל? עד כמה ניתן לקרב את הדעת ולומר שאכן זהו סוד שיצא מתחת ידו של ר׳ עזריאל?
4. שאלה זו חשובה במיוחד מכיוון שר׳ עזריאל פעל לפני ובמקביל לרמב״ן, והיה ממייסדי וחשובי החוג הקבלי הגירוני.
5. מה היחס בין סוד1 וסוד2 לסוד המיוחס לר״ע? האם הם מפתחים את הסוד המיוחס או שמא מבקשים להעמיד את הסוד על מתח קבלי-רוחני אחר?

כיון שלפנינו לא רק הסודות השונים אשר בתכ״י וטיקן 211 אלא גם כתבי יד אחרים, עלינו לבחון בזהירות מספר לא קטן של מרכיבים: 1. התהליכים השונים של הקרבת הקרבן נתפסים כמשקפים תהליכים המתרחשים בספירות. עלינו אפוא לברר את הנוסחה הקבלית של תהליך ההקרבה. 2. טרמינולוגיה – הסמנטיקה הקבלית 3. האופי הספיריטואלי של תהליך ההקרבה ומגמתו - בין תיאורגיה, מיסטיקה ומאגיה. 4. האלמנט הדרשני – אילו פסוקים נדרשים ומה מבינים מהם. 6. הרחבה וצמצום – ככלי לבחון פיתוחים של טקסט קדום.

כאן עלי לסייג את היכולת לעמוד באופן מלא על טיבם של חלק מן הסודות במסגרת המחקר הנוכחי. על אף שנעמוד על היחסים שבין הסודות השונים שבכתבי היד, ומתוך כך ננסה לאפיין אותם, בכל זאת מה שעומד בליבו של עבודה זו הוא קבלת הרמב״ן. על כן, לא נוכל למצות עד תום את התמורות ההיסטוריות הן של כתבי היד והן של חוג המקובלים בגירונה.

להלן נדון בסודות השונים של סוד הקרבן. תתי-הפרק מחולקים לפי המגמות הקבליות השונות של הקרבן אשר מצאתי בכתבי היד של חוג גירונה.

3. אחדות הרצונות - האדם מתקרב לאלוהים

הסוד המיוחס לר׳ עזריאל נמצא בשני כתבי יד: וטיקן 211 ופארמה 2486.[120] סוד זה שונה מן הסודות האחרים. הוא מתאפיין בארגונו התמטי ולא דרשני.[121] והוא מיוסד בתחילתו על דרשת הבהיר ולא על פסוקי המקרא. ההבדל העיקרי בינו לבין שאר הסודות אשר בכתבי היד מתבטא באופי העבודה הקבלית.

חלקו הראשון של הסוד מיוסד על ספר הבהיר, אך הפירוש הניתן לו לוקח אותנו לכיוון שונה מפשט הדברים.[122] כאמור, ספר הבהיר מנתח את האטימולוגיה של המילה ׳קרבן׳ כקירוב הכוחות או ׳הצורות

---

[120] שני כתבי יד אלו זהים ועל כן סביר להניח כי הם הועתקו מאותה התעודה. סוד זה מובא גם בספר מאירת עיניים לר׳ יצחק דמן עכו ללא יחוס לחכם ספציפי.

[121] על כך עמד כבר דן, תולדות, חלק ח׳, עמ׳ 259.

[122] תשבי דן ביחס שבין ספר הבהיר לבין פירוש האגדות של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל. הוא קובע כי ספר הבהיר מהווה תשתית קבלית חשובה לקבלתם וכי הוא מצוטט במקומות רבים. לדבריו, הללו לא נדרשו לפרשו ׳כי רוב רעיונותיו וסמליו נכנסו כמות שהם לתוך מערכת המחשבה שלהם׳. תשבי, מבוא לפירוש האגדות, עמ׳ כו. מניתוח סוד הקרבנות בספר הבהיר ובסודו של ר׳ עזריאל, ניתן להציע כיוון נוסף. אולי נכונים דברי תשבי לפירוש האגדות, אך הם אינם מוחלטים. לפנינו דוגמא ברורה

הקדושות׳. מתוך ההקשר הברור של ההתייחסות לקרבן, הצענו כי עבור ספר הבהיר חשיבותו של הקרבן היא לא רק בהשפעה של האדם על העליונים, אלא היא עונה גם עם בעיה תיאולוגית. תפיסה קבלית של האלוהות כעשר כוחות מקשה על תפיסה מונותיאיסטית חמורה. הקרבן הוא שגורם לכוחות השונים להיות מערכת הרמונית אחת.[123] הגם שהצבענו על ההשלכות המיסטיות של הקרבן, אשר הכהן מתעלה לעליונים, הרי שאין בכך לדחוק את המובן הראשוני והמובהק של הקרבן והוא המובן התיאורגי של יחוד הספירות. לא כן פירושו של ר׳ עזריאל לספר הבהיר:

> בספר הבהיר אמ׳ מאי קרבן שהוא מקרב את הכחות[124] ופי׳ הדבר כי הקרבן נפרד ומשתנה ואיבריו וחלקיו הפנימים והחיצונים משתנים זה מזה אך פעולתו אחת להחיות ולחזק נפש האוכלת וכן בהתקרבו כל חלקיו חוזרים לעיקר אחד והוא הרוח הדק שהנשמה נהנית ממנו בהתקרבו ובהדבקו בה כאילו הם דבר אחד ובהיות מחשבת המקריב ונשמתו דבקה ברוח הקדש כדי להקריב ולהדביק בו הרוח ההוא היה הרצון נמשך בכחו מתוך רוח הקדש והיתה תפלתו מתקבלת בין שהיה מתפלל בעד עצמו או בעד אחר והיה חטאו מתכפר מפני שהיה מיחד הקרב והמקריב בכונה אחת להשיב הנפרד לשרשו והענף לעיקרו להודות שהקונה והקנין שורש אחד לשניהם ולו הם שבים באחריהם ואם הם מתפרדים ומשתנים בדמיוניהם מעיקר אחד היו ולעיקר אחד ישובו... כללו של דבר ענין הקרבן היה לקרב וליחד הדמיונות הנפרדות בדמיון אחד ומוצא אחד ומיחד רצון הנשמות הנפרדות בעניין אחד. ונקרא עולה ונקרא ריח ונקרא ניחח נקרא עולה כנגד כח רבים שנתכוין לעלותו ונקרא ריח כנגד כח היחוד המתאחד בכח הרבוי ונקרא ניחוח בעד הרוח שהוא כח הקיום שהרוח מתאחד בו והוא בא ונח כח הקדושה ולכך נקרא ניחוח על שם נחת הרוח ושניהם נקראים נחת רוח ולפי שהעולה עולה למעלה נקראת עולה שהיא מתעלה מעלוי לעלוי בתחלת העשן עולה עד המעלה הראשונה ונקרא׳ רצון שהיא מתקרבת לעילותו משם ולהלן ואחרי הפסק עלית העשן יהפך הבשר לאש ונקרא אשה ואותה האש מתערבת באש אוכלת אש הנקרא אש ושניהם נקראי׳ אשם והינו הפ׳ ואחרי התבטל האש וניצוציו לגמרי ישובו להיות רוח ויתעלה ויתקרב אותו רוח להתערב ברוח העליון כדכתי׳ בריח ניחח אתכם[125] ובאותו הרוח יש בו ריח על כך בהתערב רוח הקרבן ברוח עליון המתאחד בו נקרא ניחח ואין הרוח ההוא אלא רצון גמור שבו

לכך כי לא רק שהסוד מפרש ומסביר את הבהיר אלא שהוא אף אולי משנה ממובנו המקורי. כל זאת, כמובן, בתנאי שאכן היחוס לר׳ עזריאל נכון הוא.

[123] ראו בהקשר זה על תפקידו של ׳שמע ישראל׳ אצל ר׳ אשר בן דוד, ׳ספר היחוד׳, עמ׳ 62-61. נראה להציע כי פירושו לאחדות של קריאת שמע נובעת מההקבלה שהבהיר בעצמו, כפי שראינו לעיל, מקיים בינה לבין הקרבנות. וראו להלן, לעומת זאת, את פירושו של ר׳ עזריאל לאחדות של קריאת שמע המקבילה לתפיסת הקרבן שלו ופירושו שלו לספר הבהיר.

[124] ספר הבהיר, מהדורת אברמס, סעיף 77, עמ׳ 165.

[125] ע״פ יחזקאל כ, מא. בכת״י פארמה 2486: ׳כדכתי׳ בריח ניחוח ארצה אהבם׳.

יתאחד רצון העליון ורצון השפל וזהו שכתו' וירח את ריח הניחוח הריח הריח והניח הניחה שהוא כלל הריח והרוח ומקרא זה מתפרש {11א} מלמטה למעלה ומלמעלה למטה.[126]

בדברים אלו, איום הפירוד עליו מפצה הקרבן איננו מצוי בתוך המרחב השמימי, בין הספירות ופמליה של מעלה; האיום מצוי בסכנת הפירוד שבין הארצי לשמימי, בין התודעה האנושית העצמית לבין החיות האלוקית הזורמת בתוך האדם והמציאות בכלל.[127] לעומת סודות אחרים של הקרבן, אין אנו קוראים כאן על התעלותן והתקבצותן של כלל הספירות בספירת החכמה או הכתר. בהמשך הדברים נעמוד בהרחבה על טיב התיאורגיה של סוד הקרבן.

3.1 אחדות ופירוד בין אדם לאלוקים

בתפיסתו של ר' עזריאל,[128] אמונה באלוהים פירושה תודעת חיים או הכרה בכך שאלוהים ואדם אינם נפרדים זה מזה וכן אין הפרדה בין האין ליש. היש מתהווה מן האין, כלומר, בתוך האדם יש נקודת השקה לאין האלוקי.[129] מילה מרכזית בקטע שלפנינו היא דמיון. התודעה האנושית כי אדם ואלוקים נפרדים, וכי הפירוד הוא שמאפיין נכוחה את מצב הנבראים - מקורה בדמיון האנושי ולא בממשות. הריאליה הנראית לעין, היינו עולם שבו יש ריבוי, היא הדמיון. הממשי, לעומת זאת, הוא 'הרוח הדק',[130] אותה רוח שלא ניתנת להראות אך היא זאת המחיה את הכל.[131] במקום אחר[132] מסביר ר' עזריאל שאחד הפגמים הקמאיים של עם ישראל, אשר מזוהה כסמל של עמלק, החל כאשר שאלו ישראל ברפידים "היש ה' בקרבנו אם אין". שאלה זו מניחה כי יש פירוד בין היש לאין. בין הקיום של האדם לבין מציאותו של אלוקים. עם פגם זה, לדברי ר"ע שם, מבקש הקרבן להתמודד.[133]

סוד זה רואה את הבהמה עצמה כמשקפת את הפער שבין הריבוי לייחוד. כלפי חוץ דומה כי הבהמה מורכבת מאיברים וחלקים רבים ושונים, אולם לאמתו של דבר כולם ניזונים מן 'הנפש האוכלת'. נפש זו ניזונת לא רק מן האוכל הגשמי אלא אף מהרוח האלוקית. תהליך ההקרבה הוא אפוא תהליך שבו שבים האיברים השונים של הבהמה אל העיקר האחד שממנו הם מתחיים.[134] בפעולת ההקטרה משיב

---

[126] כת"י וטיקן 211, דף 10ב.

[127] אידל קבע ש'מטרת העלאת הקרבנות כגרימת ייחוד בספירות [...] פרשנות שקיבלוה כמעט כל המקובלים הראשונים'. אידל, היבטים חדשים, עמ' 72. הסוד המיוחס לר' עזריאל אשר לפנינו מניח הנחה שונה.

[128] ראו: 'דרך האמונה והכפירה לר' עזריאל', שלום, שרידים חדשים, עמ' 207.

[129] גברין הגדירה את מגמתו של ר' עזריאל וכן של ר' עזרא כ'להתפלמס עם כל תפיסה דואליסטית של הרע'. ראו גברין, תפיסת הרע, עמ' 33.

[130] הסוד המיוחס לר' עזריאל, כת"י וטיקן 211, דף 10ב.

[131] דיון בפנומן הרוח וחווייתו במשנת ר' יצחק סגי נהור, ר' עזרא ור' עזריאל, ראו אצל פדיה, המראה והדיבור, פרק שישי, עמ' 207-137.

[132] ראו: 'פירוש יחוד השם', שלום, שרידים חדשים, עמ' 218. וראו דיון על כך אצל פדיה, השם והמקדש, עמ' 219-214.

[133] פדיה פירשה חטא זה כ'פקפוקם של ישראל באלוהות', היינו כפגם תיאולוגי או תיאורגי. ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 216. אולם, לפי הצעתנו כאן היש והאין עליהם מדבר ר' עזריאל אינם מושגים פנים-תיאוסופיים אלא הם מוצבים כיחס שבין האדם לתיאוסופי. או ליתר דיוק בין היש של האדם לאין שלו.

[134] זאת גם הסיבה לדעת ר' עזריאל שלא מקריבים את המוח, הלב ועוד איברים בשל היותם אברים יחידים ולא זוגיים וממילא הם כבר נמצאים במצב האחדות. על אפשרות של הזנת הנפש מכוחות הרע ראו בתעודה 'סוד עץ הדעת' שפורסמה ע"י שלום, פרקי יסוד, עמ' 196-194. על זיהויו של ר' עזרא בן שלמה כבעל התעודה ראו שלום, שם, וכן גברין, תפיסת הרע, עמ' 47-42. כמו כן בדיונו של ישראלי על כך, פתחי היכל, עמ' 64-61.

האדם את הבהמה לרוח שממנה נוצרה, וממילא מכיר האדם כי מה שנראה על פניו כנפרד, בעומקו הוא אחד. את מחשבת האחדות ביחס לבהמה מפנים האדם גם כלפי עצמו. בתעודה 'אגרת לבורגוס' – אותה זיהה גרשום שלום כאגרתו של ר' עזריאל[135] – אנו מוצאים שימוש באותה שגרת לשון גם ביחס לאדם:

> ולפי שהיה אחד וכח הרבים בו, רצון חלקיו יכול להשתנות בין במצוה בין בעבירה. ומן הרצון עצמו שהיה מתחייב היה זוכה אם היה מכוין להשלמת האחדות.[136]

במילות הסוד אשר לפנינו, תפקיד הקרבן הוא 'ליחד הדמיונות הנפרדות בדמיון אחד', כלומר להתפקח מהדמיון של הפירוד מאלוהים חיים. המשמעות של ההכרה ב'ממשי' מתנסחת לפנינו כייחוד הרצונות הנפרדים, כ'השוואת הרצונות'. לדבריו של גרשום שלום תכלית זו היא אחד מן המאפיינים המובהקים של ר' עזריאל:

> ...בפרט מושג ה'השואה' במשמעות של indifferentia, של העדר השינויים וחיבור ההפכים בשרשם... כמובן גם כל עצם התפישה של האלהות כפי שהיא מופיעה כאן, רחוקה מהנמצא בספרותנו הפילוסופית ואף אצל הנוטים לאפלטוניות החדשה. כאן מתגלה לפנינו תפישה חדשה של האל בבחינת concidentia oppositorum.[137]

גם כח הכפרה של הקרבן בא מתוך הודאתו של האדם כי "הקונה והקנין שורש אחד לשניהם', כלומר שהשוואת רצונות זו היא סיבת הכפרה הבאה בעקבות מעשה ההקרבה. בתעודה 'אגרת לבורגוס' אנו מוצאים כי כפרה זו איננה מוגבלת לחטא מסוים, וזוהי ההגדרה היסודית של החטא הקמאי של אדם הראשון, וממילא של כל חטא וחטא:

> כי כל הברואים נקראים אמוני אמנה אומן... והיה ראוי שיהיה רצון אחד... ולפי שהיה אחד וכח הרבים בו, רצון חלקיו יכול להשתנות בין במצוה בין בעבירה. ומן הרצון עצמו שהיה מתחייב, היה זוכה אם היה מכוין להשלמת האחדות וזהו שאמרו: זכה אדם נעשה מלאך חיים, לא זכה נעשה מלאך המות. ובחסרון אמונתה של חוה החטיאה את האדם מדרך האומן... ולא היה אדם צריך להתנהג בשאר המידות אלא כפי הרצון הנעלם המנהיגו, והיה ראוי להתקיים בלא אכילה ושתייה ואף לחיות לעולם היה ראוי[...] וכיון שחטא באומן נקנסה מיתה עליו ועל תולדותיו ונדון בכל דרכי התמורות. ואחר שהכניס עצמו בדרכי התמורות, לא היה ראוי להתנהג עצמו באומן עד שיתברר ויתלבן מאותו עוון.[138]

---

[135] שלום, קבלות, עמ' 293-165 (א-קלא).
[136] שלום, קבלות, עמ' 234.
[137] שלום, שרידים חדשים, עמ' 204.
[138] שלום, קבלות, עמ' 235-234. וראו דיונו של ישראלי על אגרת זו ותפיסתו המיסטית של ר' עזריאל מגירונה. ישראלי, פתחי היכל, עמ' 66-64. הניתוח להלן מבוסס על דברי ישראלי שם.

מחשבת הבורא הייתה כי למרות ריבויים של הברואים, הרי שהיה ראוי שיהיה רצון אחד. בריאת הריבוי לוקחת בחשבון את הסכנה של השינוי, שמעצם אופייה הדינאמי יכולה גם לסטות מאחדות הרצון. יכול היה האדם להשלים את האחדות, כלומר לחבר את הריבוי עם האחד, ע״י שהיה משווה את רצונו לרצון בוראו. גם כאן מציב ר׳ עזריאל את ההתמודדות בין הגלוי לנסתר, בין התנהגות ע״פ ׳שאר המידות׳ לבין זו שפועלת לפי ׳הרצון הנעלם המנהיגו׳. הכוח המניע ש׳באמת׳ מנהג את האדם הוא הרצון האלוקי, אלא שזה נעלם מהכרתו ומכאן נולדת הבחירה האנושית.[139] הבחירה במידות ולא ברצון האלוקי הנעלם, היא שורש החטא והיא שהביאה את המיתה לעולם.[140] הבנת החטא באופן כזה קושר את חטאו של אדם הראשון עם חטאם של ישראל ברפידים. המילים ׳היש השם בקרבנו אם אין׳ נאמרו אמנם על ידי עם ישראל בצאתם ממצרים, אולם אין הן תחומות בזמן ומקום ספציפיים, אלא מבטאות את שורש החטא באשר הוא החל מגן עדן בראשית הבריאה ועד לגירונה של ימי הביניים.

בסוד המיוחס לר״ע תכלית הקרבן היא להגיע לאחדות בין ׳הרצון השפל׳ של האדם ל׳רצון העליון׳, המכונה גם ׳רצון גמור׳:[141] ׳בהתערב רוח הקרבן ברוח עליון המתאחד בו נקרא ניחח ואין הרוח ההוא אלא רצון גמור שבו יתאחד רצון העליון ורצון השפל׳. יוצא אפוא, שגם סוד הקרבן מבנה תודעה ועבודה דתית המבקשת לחבר את רצון האדם עם רצון בורא. ניתן להציע כי הקרבן מבקש להגיע לאותו ׳רצון נעלם׳ של הבורא ולכונן באמצעותו ועל בסיסו תודעת חיים הפועלת - לא ע״פ המידות, כי אם בדרכו וברצונו של הרצון העליון. השינוי הבא בעקבות עבודת הקרבן הוא קודם כל התקשרותו, ואולי גם דבקותו, של האדם ב׳רוח העליון׳. הזיקה בין האדם לאל משתנה וכעת הוא איננו עומד כנפרד מאלוהים, ורצונו הפרטי אחוז ברצון האל. מתוך כך ממילא עשויה להתרחש הפנמה פסיכולוגית, היינו שהאדם יברר את רצונותיו בינו לבין עצמו, לאור רצונו של הקב״ה.

אם אמת דיברנו, הרי שהסוד שלפנינו מבקש להציב את הקרבן כתהליך המאפשר לאדם להגיע ולגעת בתודעת אחדות הרצון, שהייתה אפשרית קודם לחטא אדם הראשון. במובן הזה, פירוש זה של הקרבן מציב אלטרנטיבה לתודעת ה׳חטא הקדמון׳ לפיה חטא זה אינו בר תיקון. הקרבן, בעצם האפשרות שהוא נותן להתעלות ולהתייחד עם הרצון העליון, מבקש לשחרר את האדם מ׳דרכי התמורות׳ אליו נידון המין האנושי.[142] זוהי המשמעות העמוקה של הכפרה הבאה בעקבות הקרבן. הקרבן אפוא הוא הפולחן אשר בכוחו ובאמצעותו מבקש המקובל להניח את ׳סדר היום המיתי׳[143]

---

[139] בקרב מקובלי קסטיליה של אמצע המאה השלוש עשרה ישנה תפיסה קבלית שונה של חטא אדם הראשון, ולפיה האדם בחטאו נתן אחיזה לסטרא אחרא בתוך מרחב הקדושה. דיון בתפיסה זו והפניות נוספות ראו: ישראלי, פתחי היכל, עמ׳ 63 הערה 14.

[140] תפיסה זו של הרצון האנושי האוטונומי והנבדל מאלוהים משותפת במידה רבה גם לתפיסתו של הרמב״ן אודות מהותו של חטא אדם הראשון. על תפיסה זו ברמב״ן ויחסה לתפיסה הנוצרית ראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 121-126, ובמיוחד הערה 166.

[141] על ביטוי זה ראו אצל אידל, היבטים חדשים, עמ׳ 61-60. לטענתו, ביטוי זה מורה על ׳התמזגות מוחלטת׳.

[142] על המימד המשיחי והאסכטולוגי אצל ר׳ עזריאל ותפיסת הרע ובפרט ב׳אגרת לבורגוס׳ ראו: גברין, תפיסת הרע, עמ׳ 29-50.

[143] בהשאלה מניסוחיו של בטאיי, תיאוריה, עמ׳ 52-39.

ולפעול על פיו; מה שמנחה אותו הוא לא התפיסה ה'אובייקטיבית' הנראית לעין, אלא תפיסה מיתית או דתית המאמינה באחדות האימננטית של רצון האל ורצון האדם.

3.2 השוואת הרצונות כתהליך שיבה מיסטי

על פי מדרש חכמים,[144] הקרבן הוא תחליף לקרבן האדם. במקום שהאדם יתחייב בנפשו ויעלה בעצמו על גבי המזבח, הוא זוכה בחמלת האל עליו באפשרות להמיר את נפשו בנפשה של הבהמה. בימי הביניים התפתחה תפיסה אצל חכמים יהודים לפיה זביחת בעל חיים ממחישה את המוות אל מול עיני האדם.[145] בתוך כתבי היד וכן בקרב מקובלים בימי הביניים, אנו עדים לפיתוח של רעיון זה על ידי תיאור מוחשי של הריגת הבהמה והקרבתה. אולם, ברוב המקומות המחשה פסיכולוגית זו נכתבת לצד הסוד הקבלי ולא כחלק ממנו, וכך למשל אנו מוצאים בדברי הרמב"ן: 'ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלהיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו'.[146] בשני סודות – הסוד המיוחס לר' עזריאל וכן בכת"י מוס' – אנו מוצאים זליגה של השפה הפסיכולוגית אל תוך התהליך הקבלי, ופעמים שהפסיכולוגי הופך להיות אפילו עיקרו של התהליך הקבלי, ובכך הוא מקבל את אופיו המיסטי. במילים אחרות, התהליך הקבלי הוא לא רק פסיכולוגי, היינו שינויים קוגניטיביים או מנטאליים המתרחשים רק 'בתוך' האדם, אלא האדם נתפס כמי שמתקשר או דבק בספירות ועולה מעלה מחוץ לעצמו אל תוך העולם האלוהי.

עלייתה של הבהמה השמיימה נעשית דרך עץ הספירות, החל מספירת מלכות ועד למעלה העליונה. הבהמה דבקה ב'רוח הקודש' וע"י כך יכולה לפעול את פעולתה. שיבת הבהמה אל העיקר האחד שממנה נוצרה, עוברת דרך הספירות השונות והסוד מתאר זאת לפרטים. תהליכי הטרנספורמציה המוחשיים שעוברת הבהמה מבשר גשמי ועד לרוח – או בשלבים שמתאר הסוד: עשן-אש-רוח – מבטאים שלבי עליה בספירות השונות – רצון-פחד-רוח העליון. רק בהגיע הבהמה אל המעלה העליונה, המכונה גם 'רוח הקודש',[147] פועל הקרבן את פעולתו, ומתחיל תהליך ה'ניחוח' שהוא הירידה, והוא המשלים את תכלית ההקרבה, היינו יחוד הרצונות.

אולם, תהליך אונטולוגי זה מותנה בדבקותו של האדם. רק האדם הוא שיכול 'להדביק' בקרבן את הרוח: 'ובהיות מחשבת המקריב ונשמתו דבקה ברוח הקודש כדי להקריב ולהדביק בו הרוח ההוא היה הרצון נמשך בכוחו מתוך רוח הקודש'. הצלחת הקרבן תלויה לא רק בפעולת זביחת הבהמה, והתהליך הפנימי של האדם איננו רק הפנמה של מעשה הזביחה; יכולת הקרבן לדבוק בספירות השונות ולפעול

---

[144] ראו למשל מדרש תנחומא, פרשת בחוקותי, ז.
[145] ראו אצל רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, עמ' 144. וראו סקירה על תפיסה זו אצל לסקר, פיצוי.
[146] פירוש התורה, ויקרא א,ט. וראו בדברים לקמן מתוך כת"י וטיקן 211.
[147] ראו בפירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 35. כמו כן, בעמ' 109 ישנה הקבלה בין רוח הקדש לבין ספירת חכמה.

את פעולתו תלויה במידת דבקותו של האדם בספירות, והתהליך הפנימי של האדם הוא הוא שמכונן אותו. בעוד שבביאורים הפסיכולוגים של הראשונים והמקובלים לקרבן, עיקר המשמעות מבחינת האדם מסתיים בעת העלאת הבהמה על גבי המזבח, הרי שבביאור המיסטי לקרבן, זה הרגע שבו כל התהליך רק מתחיל. אם כן, תהליך ההקרבה אשר בו הדמיונות הנפרדים מתאחדים ברוח העליונה, ברצון האלוקי, הוא איננו רק תהליך שעוברת רק הבהמה אלא אף האדם שותף בה. יוצא אפוא, כי משמעות הקרבן איננה אלגורית בלבד והתהליך האנושי איננו קוגניטיבי או פסיכולוגי גרידא.[148] השפעת הקרבן היא אונטולוגית – היינו גורמת להשפעה ממשית בעליונים – והתהליך האנושי הוא מיסטי.[149] גם האדם מקריב את עצמו ועל ידי כך עולה ודבק בספירות השונות ולבסוף ברצון האלוקי. גרשום שלום היטיב לתאר זאת במילותיו:

> המזבח הוא דבר כפול הוא לב האדם המקריב עצמו קרבן, אבל הוא גם הרצון העליון האלוהי שבו מתעלים באש ומתבטלים כל הרצונות הפרטיים של התחתונים.[150]

תהליך העלייה של הקרבן איננו נחלת הבהמה בלבד, ויש כאן עלייה מיסטית של האדם. לאחר שהמזבח הפך ממומנט אובייקטיבי למומנט תיאוסופי, או מיתי, לא רק הבהמה היא זו שמוקרבת עליו אלא גם האדם בעצמו: 'וכאשר מקריב הכהן הקרבן הו' מדביק נפשו למזבח ומתעלה הנשמה'.[151] מעתה, הקרבן הוא לא רק תחליף למיתתו והקרבתו של האדם, אלא האדם בעצמו עובר תהליך של הקרבה, של עלייה לעליונים. המקובל הגירוני איננו מסתפק אפוא במתן פירוש קבלי, תיאוסופי, לפולחן הקרבן – כפי שעשה ספר הבהיר – אלא מבקש להתקדם צעד אחד נוסף. ההטמעה וההפנמה של פולחן הקרבן אל תוכי העבודה הקבלית, ואולי אף הפיכתו למודל להתעלות האדם לעליונים, היא זו שמכוננת את התפיסה החדשה של קרבן האדם. במובן הזה, לא רק שקרבן הבהמה זקוק לקרבן האדם כדי לפעול את פעולתו, אלא אף האדם זקוק לקרבן הבהמה על מנת שיוכל להקריב את רצונו שלו.

3.3 טיב השיבה המיסטית – חיים ומוות בקרבן האדם

את הפנמת הפסיכולוגי אל תוך הקבלי זיהינו כתהליך שמכונן את התודעה המיסטית של הקרבן, ובשל כך כינינו אותו זה עתה 'קרבן אדם'. לתהליך זה אנו מוצאים שני כיוונים שונים של משמעות – העצמת החיים ומוות. טענתי היא שבכת"י מוס' תהליך ההתעלות המיסטית של המקריב הינה ספיריטואליזציה של תהליך המוות. בשל ההזדהות עמו הופך המוות לסכנה ממשית. לעומתו, הסוד

---

[148] ראו אידל, משמעויות, עמ' 42 הערה 12.

[149] שלום תיאר את סוד הקרבן כ'אליגוריה מיסטית להקרבת האדם את עצמו וכסוד עליית המחשבה'. שלום, ראשית הקבלה, עמ' 141. אין ספק בעיני כי אכן הקרבן מהווה פרדיגמה להתהליך מיסטי כולל שאיננו מתוחם אך ורק למעשה ההקרבה הממשית בבית המקדש. אולם, בעקבות הדיון הנוכחי יש מקום לתהות האם בכל זאת ישנה להקרבה הממשית משמעות נוספת, ואולי מעלה או כח גדול יותר של השפעה, בעיני ר' עזריאל על פני תהליך שהוא אך ורק בתודעת המקובל.

[150] שלום, ראשית הקבלה, עמ' 142.

[151] כת"י מוס', דף 17ב.

המיוחס לר׳ עזריאל מבנה תפיסה חדשה של הקרבן לפיה פעולת ההקרבה מעצימה את החיים ולא מבטלת אותם. השיבה היא לא אל מעל החיים אלא אל לשד החיים, אל הוויטאליות העמוקה שלהם. תפיסה זו מתבטאת בכמה נקודות: 1. תפיסת הקטרת הבהמה 2. טיב היחסים שבין כוח הריבוי, כוח הקיום וכוח היחוד. 3. טשטוש בין תהליך העלייה לירידה.

עמידה על עניין זה משמעותית בעיני, משום שהוא מסביר לא רק את המשמעות הקבלית של הקרבן, אלא גם את תפיסת הכוח של הקרבן, וכן מאיר סוגיה כללית יותר בדבר היחס של ר׳ עזריאל לפילוסופיה הניאו-אפלטונית.

3.3.1 קרבן האדם כהעצמת החיים – הסוד המיוחס לר׳ עזריאל בכת״י וטיקן 211

לאורך הסוד המיוחס, מודגש כי תודעת האדם צריכה להיות שהוא לא הורג את בעל החיים אלא ׳משיב אותו לעיקרו׳. עיקרו של בעל החיים הוא החיים בעצמם. הרוח אליה שבה הבהמה היא הרוח המזינה את הנפש וממילא היא מקיימת את החיים. ההקרבה היא שיבה אל נקודת החיים השורשית.[152] תודעת המקריב אמורה לראות את הרחנת הבהמה ולא את כליונה. פעולת ההרחנה היא למעשה התהליך קבלתי, ספירתי, שהקרבן עולה במעלות הספירות מעלה מעלה. הקרבת הבהמה, כאמור, מבקשת להנכיח בתודעת האדם את ׳סדר היום המיתי׳.

בסוד אשר לפנינו, כמו בכמה מכתביו של ר׳ עזריאל, אנו מוצאים חלוקה של הספירות לשלושה כוחות – כוח הריבוי, כוח הקיום וכוח היחוד. כוח הריבוי הוא הכוח בתוך התיאוסופיה הקבלית, אשר מוציא בפועל לעולם את הריבוי מתוך האחד.[153] הוא השורש לכל הנמצאים. בסוד שלפנינו הוא מכונה ׳עולה׳ ובמקומות אחרים ׳רצון שפל׳ או ׳מזבח׳. כוח הקיום מבטא את וויטאליות החיים הניתנת מאת האלוקים, בסוד שלפנינו הוא מכונה ׳רוח׳. כוח היחוד הוא המקום שממנו כל הפרטים יוצאים ובו טמונה גם היכולת לאחד מחדש את כל הפרטים, ולחדש את השפע האלוקי לספירות, לעולם ולאדם. בסוד שלפנינו מכונה כוח זה ׳ריח׳, ׳רצון גמור׳, ׳המעלה העליונה׳, ׳רוח הקודש׳.

ההיררכיה בין כח היחוד לכח הריבוי היא ברורה. הראשון מוצב בפסגת עץ הספירות והאחרון בתחתיתו. אם נרצה, כח הריבוי הוא ספירת מלכות וכח היחוד הוא כנגד ספירת חכמה/כתר.[154] גם

---

[152] כמה מן החוקרים רואים בתפיסה זו של ר׳ עזריאל כמעידה על כך שהושפע עמוקות מן הפילוסופיה הניאו-אפלטונית. ראו שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 146-137. תשבי, פירוש האגדות, עמ׳ 82 הערה 7. למקורותיו הניאו-אפלטוניים של ר׳ עזריאל ראו: אלטמן ושטרן, יצחק ישראלי, עמ׳ 132-131; שלום, מחקרי קבלה, עמ׳ 59-55; הנ״ל, מקורות, עמ׳ 37-374; אידל, קבלה יהודית; פכטר, שורש האמונה; גברין, תפיסת הזמן; ספרן, ר׳ עזריאל; לדיון רחב במשנתו של ר׳ עזריאל על רקע הניאו-אפלטוניות ראו: אפטרמן, דבקות, עמ׳ 270-265.

[153] גארב כותב על כוח הריבוי בתוך סוד הקרבנות שהוא ׳מזוהה עם הבחינה העולה של הכח׳. ראו גארב, הופעותיו של הכח, עמ׳ 285. דברים אלו נאמרים על בסיס כת״י אוקספורד 1945, דף 65א. למרות שהעליה של כוח הריבוי אל כוח היחוד משותפת למרבית סודות הקרבן של חוג זה, דומני כי יש להבין את היחס בין כוח הריבוי ל׳בחינה העולה׳ באופן מעט שונה. ראשית, לכוח הריבוי תפקיד בפני עצמו בתוך התיאוסופיה גם ללא עבודת הקרבנות והוא ההוצאה לפועל של כל הנבראים. שנית, כוח הריבוי לא ׳מזוהה׳ עם הכח העולה אלא כוח העלייה טמון בקרבן – או בכל פולחן מצווה או כוונה אחר – והוא שמעניק לכוח הריבוי את יכולת העלייה.

[154] על פי התיאור כאן ה׳ריח׳ ניצב בראש ההיררכיה. מעניין שבהקבלות לכתבים אחרים של ר׳ עזריאל ור׳ עזרא הריח הוא כנגד ספירת חכמה ולא ספירת כתר. ראה בפירוש שיר השירים לר׳ עזרא (המיוחס בטעות ע״י שעוועל לרמב״ן), עמ׳ תפא:

בסודות אחרים אשר בכתבי היד[155], ההיררכיה בין כח הקיום ליחוד ברורה למדי. כח הקיום הוא כנגד ספירות חסד, פחד ותפארת ושוב, כח היחוד נמצא מעליהם. כלומר ההתעלות לכח היחוד משמעה התעלות מעל כח הקיום. אולם דברי הסוד כאן מבלבלים בכל הקשור ליחס שבין כח היחוד לכח הקיום. על אף ההבחנה בין ה'ריח' שהוא היחוד – והוא קשור לתהליך העליה מעלה – לבין ה'ניחוח' שהוא הרוח – והוא כח הקיום – הרי שר' עזריאל מציין כי 'ובאותו הרוח יש בו ריח'. כלומר באותו מקום שיש את כח היחוד שם יש את כח הקיום. בהמשך הדברים ישנה גם בקשה לביטול הדיכוטומיה שבין שני תהליכים, שלכאורה שונים ונבדלים זה מזה - העליה והירידה:

> ואין הרוח ההוא אלא רצון גמור שבו יתאחד רצון העליון ורצון השפל וזהו שכתוב וירח את ריח הניחוח הריח הריח והניח הניחה שהוא כלל הריח והרוח ומקרא זה מתפרש מלמטה למעלה ומלמעלה למטה.

כפי שראינו לעיל, תכלית הקרבן היא 'השוואת הרצונות' בין האנושי השפל לאלוקי העליון. יחוד רצונות זה נעשה לא ב'ריח', שהוא כח היחוד, אלא דווקא ב'רוח', שהוא כח הקיום. אלא שהקרבן מגיע למקום – או אולי יוצר מצב – הכולל בתוכו גם את הריח וגם את הרוח. לאמור, אין פער בין יחוד לקיום, או במילים אחרות אין פער בין קיומו של האדם לבין היחוד הגמור עם רצון האל. ברצוני להציע כי כך נכון להבין את הביטוי 'ומקרא זה מתפרש מלמטה למעלה ומלמעלה למטה'. זוהי איננה רק אמירה פרשנית לפיה ניתן ללמוד מן הפסוק הן תהליך העליה אל המעלה העליונה וגם את תהליך הירידה, אלא יש כאן אחדות תוכן וצורה. כלומר שהקרבן, בהיותו מביא להשוואת הרצונות, יוצר יחסי אדם-אל באופן כזה שאכן אין זה משנה אם התהליך הוא עליה או ירידה. בסוד אחר של ר' עזריאל דומה כי כל מגמת העבודה הקבלית-מיסטית היא הטשטוש:

> ...יחד כולם כדי ליחד רם ושפל בהשואה אחת שאם יהיה בהם מוקדם ומאוחר ומשפיע ומרים אין זה כתר שלם שאין ענינם עדות ואחדות.[156]

'כתר שלם' הוא רק כאשר ההיררכיה בין אדם ואלוקים מתבטלת. אין משפיע ומושפע. אין מרים ומורם. בפרפראזה למאמר חז"ל "עשה רצונך כרצונו כדי שיעשה רצונו כרצונך" יאמר ר' עזריאל כי הכתר הא מקום שבו רצונך הוא רצונו ורצונו הוא רצונך. כן אנו מוצאים דברים מקבילים גם אצל ר'

'...הכל משל על החכמה. לפי שהוא תחילת הדבר, ומשם התחלת התפשטות הריח'. מאידך, זהו מקום משכנו של 'הרצון' עליו מרחיב כאן ר' עזריאל ובכתבים אחרים. ניתן להבין כי הרצון הוא הכתר והוא זה ש'גורם ההשכל'. ראו על כך אצל שלום, שרידים חדשים, עמ' 220 הערה 6.

[155] ראו בסוד אשר בכת"י וטיקן 211, דף 9א.

[156] 'ענין הקדושה', שלום, שרידים חדשים, עמ' 221.

עזרא בפירושו לשיר השירים: 'אין הפרש בדבר הסובב בין מעלה ומטה, והירידה היא עליה והעליה היא ירידה'.[157]

אם כן, הסוד כאן מבקש להבנות את תודעת הקרבן לא ככיליון ומוות, אלא כהרחנה של הגשמי אל כח החיים הרוחני. האדם מתעלה ודבק בכוח הקיום. ההתעלות של האדם איננה אל מעבר לחיים עצמם, אלא מעבר לחיים הנפרדים מאלוקים חיים. לא את חייו הביולוגיים מקריב האדם אלא את רצונו הנבדל מה'.

אם כנים הדברים הרי שיש כאן הבנה שונה, או מדויקת יותר, ממה שהציעו חלק מן החוקרים עד כה, כאשר הדגישו את הרגעיות של התאחדות הרצונות, את חמקמקותה; ויותר מכך, שתיארו את תכלית העבודה המיסטית של המקובל כתהליך שיבה ניאו-אפלטוני.[158] אכן תהליך שיבה שכזה לפנינו, ואכן יש איזה רגע שבו הוא מתרחש, אך רגע זה מתמשך הוא, ותכליתו היא לאו דווקא בעלייתו ובשיבה אל מקור מחצבתו אלא גם בירידתו. במובן הזה, הסוד שלפנינו ממשיך את החידוש שייחסנו לספר הבהיר, הרואה את ה'ניחוח' כחלק אינטגראלי מתהליך ההשפעה של הקרבן, ואולי אף את תכליתו. תפקידו של הקרבן הוא לא רק להגיע למעלה, אלא גם לרדת למטה, כלומר – ע"פ בעל הסוד המיוחס לר"ע – להבנות תודעת חיים שלימה הרואה וחווה את האחדות הממשית ולא את הפירוד הדמיוני.[159] בעוד שפילוסופים נאו-אפלטונים תיארו את הדיכוטומיה שבין גופם ושכלם הפרטי לבין ההתעלות מעלה, הקרבן מבקש להתמודד בדיוק עם בעיה זו ולפתור אותה בכך שנצמצם את הפער, את הדיכוטומיה בין הרצון האנושי לאלוקי. הקרבן מבקש לממש את היחוד בתוך החיים ולא רק בעליה מעלה.[160]

---

[157] פירוש שיר השירים לר' עזרא, עמ' תקד. ההבדל שבין דברי ר' עזריאל לר' עזרא הוא שהטשטוש בין העליה לירידה אצל ר' עזריאל הוא בין האדם לאל, ואילו ר' עזרא מדבר על תהליכים פנים-ספירתיים ולא על מעורבתו של האדם בכך. וראה עוד על ההבדל ביניהם לקמן.

[158] שלום, ראשית הקבלה, עמ' 139. אפטרמן, דבקות, עמ' 285-227.

[159] ניתן אף להציע שהקרבן, לפי ר' עזריאל, מבקש לכונן תפיסה מרחבית חדשה לפיה אין 'למעלה' ו'למטה'.

[160] אפטרמן מקדיש בספרו פרק לתיאור תורת השיבה המיסטית הניאו-אפלטונית. אפטרמן, דבקות, פרק ב. בפרק זה ולאורך כל הספר מציע אפטרמן כי תפיסה זו היא שעומדת ברקע לתפיסה התיאורגית והמיסטית של הקבלה הגירונית. אולם הבנת משמעותו של תהליך ה'ניחוח' של הקרבן מצביע על הבדל משמעותי. התיאורים השונים של החויות המיסטיות של הפילוסופים מדווחים על הקושי והקרע שיש בין מצבו הפשוט של האדם בגופו לבין ההשתחררות מגופו ועליית המחשבה. הגוף עומד בסתירה למצב העליון. תהליך הניחוח של הירידה מטה, מלמד אותנו כי האדם במצבו הטבעי איננו רק 'זוכר' את מה שהיה 'שם' למעלה, אלא כל תודעת חייו משתנה. הדבקות בסוד הקרבן מבקשת את תהליך הניחוח שבו האדם יפנים ויחווה את הגוף כחלק מהחיות האלוקית שבעולם. סוד הקרבן ותכלית השוואת הרצונות, במובן הזה, מבקש לפתור את הפרדוקס הקיומי המטריד את הפילוסופים (וראה בדברי פלוטינוס ושם טוב אבן פולקירא בתוך אפטרמן, דבקות, עמ' 41-39). על הבנה זו של השוואת הרצונות ראו שלום, ראשית הקבלה, עמ' 139. לפני התהליך המיסטי של השוואת הרצונות אכן קיים הפרדוקס, אולם הוא נעלם לאחר השוואת הרצונות הבאה בעקבות הקרבן. וראה בדבריו של ר' עזריאל שהביא שלום, קבלות, עמ' 240-233. כמו כן, ניתן להציע כי ההבדל נעוץ בעצם התפיסה של המעלה העליונה לא כשכל/מחשבה אלא כרצון. שלום כבר עמד על כך (ראשית הקבלה, עמ' 140) אולם הדגיש בעיקר את היסוד הוולונטרי של הרצון. על כך ניתן להוסיף כי הרצון מוסיף גם מימד של דינאמיות וחיות וממילא כבר באין האלוקי מצוי יסוד היכול להיות מושווה עם הדינאמיות של הרצון האנושי.

3.3.2 קרבן האדם כתהליך של מוות - כת״י מוסקבה-גינזבורג 131[161]

עד כה אפיינו את הסוד המיוחס לר״ע כקרבן אדם לא רק במובן הסימבולי, אלא גם במובן הספיריטואלי שהאדם עולה מעלה במעלֵה עץ הספירות ומקריב את רצונו על גבי מזבח הרצון העליון. עם זאת, ההקרבה איננה פעולה של חידלון , אדרבה ההקרבה היא ההעצמה, התוועדות והודאה ברוח האלוקית האחדותית הזורמת ומפכה בהוויה כולה. כת״י מוסקבה-גינצבורג 131/3 (להלן מוס׳) מאמץ אף הוא מודל זה של קרבן האדם, אולם בהשקפתו זהו תהליך של מיתה ולא רק במובן הפסיכולוגי אלא כסכנה ממשית. בעוד שהספיריטואליזציה בסוד המיוחס לר״ע, מנטרלת את חוויית המוות של הקרבן, הרי שבכת״י מוס׳ הרחנה זו מעצימה אותה.

וכאשר מדביק נפשו ומעלה אותו דרך עלוי מעלה עליהם הקב״ה כאלו הם בעצמם הקריבו ומתדבקים ביוצרם כי הלך כי נפשות האדם באות למזבח העליון שוכדות[162] מלמעלה לכסא שהוא כסא קב״ה ומן הראש יורדות דרך חוט השדרה לברית ומן הברית נכללות למזבח ומשם יוצאות {18א}ובאות ומתלבשות צורה בגוף השפל[163] וזהו מאמר ר׳ אליעזר תוצא הארץ נפש חיה זה היא[164] על כן בהדבק הנפש למעלה בתחלה מתעלה רוחו של אדם **כלו׳ שהיא יוצאה מארץ החים** ושבה לשרשה מאשר לוקחה ביציאתה לגוף ואחרי כן נתעלה למעלה עד מקום שרשה מעלוי לעלוי כמו המי׳ שעולין עד מן המדרגה שממנה יוצאין.

וזהו ברכת כהנים כאשר נושאים ופורשי׳ כנפיהם לרום השמים הם ומברכין ישראל ומדבקין נפשו למעלה ומברכין את העם וזהו מאמרם[165] א״ר רחומאי מאי׳ דכת׳ וישא אהרון את ידיו על העם ויברכם וירד מעשות והלא כבר ירד אלא וירד מעשו׳ החטאת והעולה ואחר וישא אהרן את ידו נשיאות זו למה לפי שהקריב קרבן ונתקרב לפני אביהם שבשמים וכן פי שהוא מברך אותם אחר הקרבה והברכה היא זו דרך הקרבן... וזהו המזבח[166] שני ההין בראש המלה והי בסוף שהן כוללין הכל באחת על חכמת שלמה ואחרת על חכמת אלהים רצו לו׳ כי הקרבן מתחלה מתעלה בחכמת שלמה ועולה דרך גבולו לחכמת אלהים וכן הוא ענין הנביאים כי כלם מהם דבקים ומתוך התבודדותם בחכמתם לחכמת שלמה ומשם ולהלן כפי השגם **וגם כן כאש נפרדת הנשמה מגוף השפל והיא שבה ליסודה** מתחלה היא נאחדת[167] בקרב המזבח ומשם מתעלה כפי פעולתה **וזהו תפלת החסידים שמתפללים שיצילם מדין של שמים שלא ישרף**

---

[161] ראו בנספח ג. הסוד אשר בכתב יד זה בוודאי היה בנמצא בראשית המאה ה14 משום שר׳ יצחק דמן עכו בספרו מאירת עיניים מביא את הדברים כהווייתן.

[162] אולי צ״ל שוכחות דהיינו סוככות או שוכנות.

[163] ראו פירוש שיר השירים לר׳ עזרא בן שלמה, שם.

[164] ע״פ בראשית רבה ח,א: ׳דאמר ר׳ אלעזר תוצא הארץ נפש חיה למינה זה רוחו של אדם הראשון׳. בילקוט שמעוני גורסים אליעזר. ילקוט שמעוני תהלים רמז תתפז.

[165] ספר הבהיר, פסקה 87, עמ׳ 173.

[166] לפי ההמשך אולי צריך להיות ׳המזבחה׳ וכמו בויקרא א,ט שעל פסוק זה מיוסד סוד הקרבנות.

[167] צ״ל נאחזת.

בלהב המזבח העליון וזהו שא׳ משיח משיח השם תודיעני ארח חיי שיעטר נפשו בגבול החסד.[168]

כמו אצל ר״ע, ובניגוד לסודות האחרים בוטיקן 211, התהליך המיסטי מקבל דגש חזק מאד ובתוך תיאורים אלו אנו מוצאים גם מוות. עליית הנשמה של האדם במעלה עץ הספירות מסכנת אותו בכיליון הגוף.[169] במילים אחרות, אותה הרוח שאליה שואף האדם, סותרת את מציאותו של הגוף. בדיוק כמו הבהמה, שדבקותה במקום זה מותנית בהכרח במוות שלה, כך גם אצל האדם עניין המוות וההתנתקות מן הגוף הוא שעומד על הפרק. ע״פ כת״י מוס׳ תהליך הקרבן מקביל הן לדבקותם של הנביאים המבקשים נבואה וכן לחסידים. דומני כי הכוונה כאן היא לחסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת קודם לתפילה, ובה היו מתעלים במחשבתם מעלה.[170] גם החסידים הראשונים נזקקים לתפילה ולשמירה שלא ישרפו בלהב המזבח, היינו שיישארו בחיים לאחר שיעלו מעלה מעלה. עבור סוד זה, תהליך השיבה המיסטי מבקש לשחזר באופן הופכי את הדרך אשר ממנה ירדה הנשמה מתחת כסא הכבוד עד למשכנה בגוף הגשמי.[171] על כן, מאוימת הנשמה בהישארות שם. אולם, זאת הדרך (היחידה) להוריד שפע וברכה מן העליונים.[172]

סכנת המוות הכרוכה בעליית הנפש או המחשבה, ודבקותה בעליונים מוכרת לנו הן מכתביהם של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל והן מר׳ יעקב בן ששת.[173] בפירוש האגדות של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל, מתוארת תפילת החסידים כהתפשטות המחשבה, היינו שהיא עולה לספירת חכמה ומתבוננת בה. עלייה זו חוננת את האדם בידיעת העתיד ובידיעת סודות העליונים. מקובלים אלו מזהירים את המתפלל ע״פ הכוונות הקבליות שלא ינסה לעלות ולהתבונן מעבר לספירת חכמה והעושה כן מסתכן במיתה.[174]

---

[168] כת״י מוסקבה-גינצבורג 131/3, 17ב-18ב.

[169] דברים אלו מזכירים את דבריו של ר׳ עזרא בפירוש האגדות שהזהיר אף הוא מפני הסכנה הממשית הכרוכה בתהליך השיבה למעלה העליונה. ר׳ עזרא, פירוש האגדות, בתוך ליקוטי שכחה ופאה, דף ז ע״ב – דף ח ע״א. וראו על זיהויו ויחוסו של ספר זה אצל שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר״צ, עמ׳ 2-1. דיון על קטע זה ראו אצל אפטרמן, דבקות, עמ׳ 256-255.

[170] משנה מסכת ברכות ה,א. החסידים הראשונים מוזכרים כמה וכמה פעמים בחוג גירונה בהקשר של מעלת דבקותם בעליונים. ראו למשל ר׳ עזרא, פירוש האגדות, ח ע״א. וכן בקטע מקביל בפירוש האגדות לר׳ עזריאל, עמ׳ 40.

[171] ראה בדיונה של פדיה על הקשר שבין מוות, ארץ ישראל והמזבח. פדיה, השם והמקדש, עמ׳ 207-200. מן המבואות שמביאה פדיה וההקבלה לכת״י מוס׳ ובעיקר על המודל של ׳הקו האמצעי׳, דומה שיש זיקה עמוקה ביותר בין כת״י זה לבין ר׳ עזרא בן שלמה ולא מן הנמנע כי פרי מחשבתו ותפיסתו הקבלית היא שעומדת ברקע כת״י זה.

[172] אידל עסק בסוד הקרבנות וביקש לחלק באופן דיכוטומי בין חוג גירונה לר׳ אברהם אבולעפיה ובכך לטעון כי הללו משקפים שתי אסכולות או שתי קונבנציות קבליות שונות. לדבריו, כל ההתעניינות של מקובלי גירונה בקרבן היה ׳תיאורגי׳ ואילו ר׳ אברהם אבולעפיה, לעומת זאת, עסק בקירוב הכוחות האלוהים לכוחות האנושיים. אידל, משמעויות, עמ׳ 45-42. דומה שדבריו של אידל מבוססים על ביאורה של פדיה לקרבנות, בספרה השם והמקדש, וכמו שאידל מפנה שם. בנוסף ראו: גארב, הופעותיו של הכוח, עמ׳ 84-82. הבנה שונה של היחסים בין ר׳ עזרא ור׳ עזריאל לאבולעפיה ראו אצל פדיה, המראה והדיבור, עמ׳ 187-186, 197-193. דומה שדברינו כאן בונים גשרים מעל התהום שביקש אידל לכרות בין המקובלים הגירוניים לאבולעפיה. זאת בעקבות הסוד המיוחס לר׳ עזריאל לפיו הקירוב שבין האנושי לאלוהי הוא עיקרו ומהותו של סוד הקרבן. גם בסוד1 אשר בכת״י וטיקן 211, אותו אנחנו מאפיינים כבעל זיקה תיאורגית חזקה, לא מתעלם מהמימד המיסטי והקירוב שנוצר בין אדם לאל בעקבות הקרבן. זאת ועוד, בהמשך נראה את דבריו של ר׳ עזרא הרואה בקרבן כפולחן שכל תכליתו היא משיכת העליונים למטה. לאור בחינת כתבי היד של סוד הקרבן, אין בהבדלים אלו כדי להגדיר כאן שני חוגים שונים שאין בהם זיקה עמוקה – לפחות לא בסוד הקרבנות.

[173] ראה את תיאורו של ריב״ש את הדבקות כהתנתקות מהגופניות. ספר משיב דברים נכוחים, עמ׳ 82. וראה בדיונו של תשבי על המשמעות המיסטית המשתקפת מדברים אלו. תשבי, משנת הזוהר, עמ׳ רפ-שו.

[174] פירוש האגדות לר׳ עזריאל, שם. וכן ראו בקטע המקביל בפירוש האגדות לר׳ עזרא, שם. עם זאת, ישנו הבדל יסודי בין פירוש האגדות לסוד הקרבן. בסוד אשר לפנינו נדמה כי סכנת המוות קיימת כבר בעת אשר הנפש מתעלה אל המזבח, היינו ספירת מלכות. דומה שבכך עסק אידל שהבחין בין ׳יחוד גמור׳ של הנפש ולבין ׳יחוד אפיסטמי׳. אידל, היבטים חדשים, עמ׳ 64-60.

בדיוננו לעיל על ספר הבהיר, הצבענו על כך שאחד החידושים המשמעותיים של ספר הבהיר הוא בשינוי 'אופיו הקרבני' של הקרבן. בפשט הפסוקים וכן בהבנה הבסיסית של חז"ל, וכנאמר זה עתה, המובן האטימולוגי הראשוני של קרבן הוא נתינה או וויתור, עבור או בגלל משהו אחר, ובהקשר המקראי - למען אלוהים. ממילא, הקרבן קשור באופן עמוק למוות. המהפך הגדול של ספר הבהיר הוא בכך שהקרבן לא מסמן הקרבה אלא קירוב, אחדות ויחוד. האדם איננו מוותר ואיננו נפרד ממשהו למען משהו, אלא מתקרב לעליונים או מקרב את העליונים אלו לאלו.

עד כה, דומה כי הסודות הגירוניים המפתחים את הסוד של הבהיר מחדשים את 'אופיו הקרבני' של הקרבן. על פי הסוד המיוחס לר' עזריאל, בהקרבת הקרבן מוותר האדם על תודעתו הפרטית, על האינטואיציה הטבעית שרואה את הדואליות, את הפירוד, הקיים בעולם. כדי לזכות להשוואת הרצונות נדרש האדם להקריב בתחילה את רצונו הפרטי. בכת"י מוס' הקרבן מקבל גם אופי של מיתה. האדם המקריב איננו רק מפנים את עונש המוות החמור שהיה חייב בו לולא החליפתו הבהמה, אלא באופן ספיריטואלי הוא עובר וחווה תהליך של מיתה בה הוא משיב את נשמתו אל מקור מחצבתה בטרם ירדה לזה העולם, מתוך בקשה להתחדש שוב בשפע חיים ובכח אלוקי.

4. 'ייחודו של אלוהינו' – אחדות הספירות

כפי שראינו לעיל בדיון על ספר הבהיר, המשמעות התיאורגית של הקרבן – היינו תפקידו כיוצר השפעה בין-ספירתית – היא מובנו הפשוט של הבהיר והוא איננו נזקק למקובלי גירונה על מנת להיות כזה. יחד עם זאת, השיח הגירוני פיתח את סוד הקרבן גם במובנו התיאורגי.

בסוד המיוחס לר' עזריאל, לצד השלד המרכזי של דבריו והוא היחוד המיסטי, ניתן להבחין גם בשפה תיאורגית, היינו שישנה התרחשות בין הספירות השונות. הקרבן יוצר זיקה ועלייה של כוחות מספירה אחת לחברתה, או במילים אחרות – מהמעלה הראשונה לפחד, ומשם למעלה העליונה. אולם, אם נדייק בדבריו נבחין בכך שאין הסוד מכריח כי הספירה עצמה היא שעולה. בלשון הכתוב, מה שמגיע בסופה של העלייה למעלה העליונה הוא 'רוח הקרבן'. כלומר, הדגש הוא בעיקר על כך שמה שעולה הוא רוח הקרבן והאדם. מאידך, הטרנספורמציה של הבהמה מעשן לאש ולרוח מקבילה לאופיין השונה של התחנות במעלה הספירות. דומני שהסוד מבֻנה כאן יחסי קרבן-ספירות באופן הבא: הטרנספורמציה שעוברת הבהמה בתהליך ההקרבה עומדת כנגד העליה של הספירות והאדם. לדוגמא, המעבר של הבהמה מאיברים גשמיים לעשן הוא הוא העלייה אל ספירת מלכות. בשינוי זה מתרחש דבר נוסף – כח עולה מספירת מלכות לספירת פחד. כמו כן, בהגיע רוח הקרבן למעלה העליונה של הספירות הרי שישנה רוח ה'משתחררת' ממקום עליון זה ויורדת מטה. רוח זו הינה ביטוי לכוח הפוקד את האדם ואולי אף את הספירות השונות.

תפיסה תיאורגית זו ניתן לכנות כ׳תיאורגיה מוחלשת׳ משתי סיבות: אחת, על אף שספירה אחת משפיעה על חברתה עדיין טיב ההשפעה הפנים-ספירתי איננו משנה את הקומפוזיציה של הספירות. הקרבן איננו מבצע שינוי כירוגי במבנה הבסיסי של התיאוסופיה, של עץ הספירות; שתיים, בכך שהתיאורגיה מפנה את קדמת הבמה לתהליך השיבה המיסטי.

לעומת סוד זה, בסוד1 אשר בכת״י וטיקן 211 וכן בסוד אשר בכת״י מוס׳, ניתן להבחין בתפיסה מרכזית וחזקה של התיאורגיה והיא היא עניינו של הקרבן:

> כתי׳ מה קרבני לחמי לאשי לריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו[175] לקרב לא נאמר אלא להקריב רו׳ לומ׳ להקריב שמותיו של הקבה להיות אח׳ כדכתי׳ והיה ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד.[176] ומיקרי נמי קרבן שמקרב כחות העליונים בייחוד שלם[177] כי הרצון מקבל תחלה כח לעלות מעלוי לעלוי עד המעלה העליונה ואחרי כן מקבלים כח הת׳ והח׳ והפ׳ בעלותם מתעלים שמותיו של הב״ה ומתאחדים יחד יחוד שלם והיינו ייחודו של אלהינו ב״ה והינו דאיקרי קרבן.[178]

הקרבן הוא תיאורגי באופן מובהק. כל עניינו הוא ׳ייחודו של אלהינו ב״ה׳. זה עניינו של הקרבן. בניגוד לסוד המיוחס לר״ע, בו הקרבן והאדם הם העולים מספירה לספירה, הרי שכאן הספירות דינמיות הן. הרצון (-מלכות) הוא שעולה מעלה עד למעלה העליונה (כתר?). עלייה זו נותנת תוספת כח בספירות תפארת, חסד ופחד ואז הן בעצמן עולות גם כן למעלה העליונה. הספירות עצמן הן אלו שעולות מעלה. הספירות מתעלות ממקומן ומתקבצות לכדי ספירה אחת, מקובצות כולן במעלה העליונה. בהמשך הסוד מתואר יחוד זה כחתונה בין הכלה לחתן (-מלכות ותפארת) אשר עולים לחדר היחוד. בכת״י מוס׳ ישנה התייחסות לשבעים הפרים המוקרבים בחג הסוכות. הללו מביאים ליחוד התיאוסופי לא רק של עשר הספירות אלא של שבעים השרים. הקרבן אפוא גורם לשינוי בקומפוזיציה של הספירות, הוא משנה את המנח הטבעי שלהם.

4.1 מקומו של התהליך הפנים אנושי לצד התכלית התיאורגית

איפה האדם בסודות אלו? גם בסודות אלו ישנה התייחסות לאדם. אף הוא עובר תהליך, אך הוא שונה מזה שראינו בסוד המיוחס לר״ע:

> וענין הקרבן לעלות רצון השכל[179] כדי לקרבו וליחדו ברצון העליונים שהם שמותיו ולקרב גם כן רצון העליון ורצון השפל אל רצון אחד לפיכ׳ השפל צריך לקרב לו רצונו שהוא שפל בקרבן

---

[175] במדבר כח, ב.
[176] זכריה יד, ט.
[177] ספר הבהיר, סעיף 77, עמ׳ 165.
[178] כת״י וטיקן 211 עמ׳ 28ב.
[179] תשבי העתיק ׳שפל׳. בכת״י NY JST 1887 A24 נראה כגרסתנו.

השפל. וכן הענין מתחלה לוקח הבהמה ומשליכה לארץ בחזקה ודומה בנפשו כאילו משליך עצמו והיינו וידוי שמודה שחייב סקילה עוד שוחט את הבהמה ודומה בנפשו כאילו שוחט עצמו מודה שהוא חייב הרג וחנק כי בעת ששוחט את הבהמה הוא תוקף ידו לשוחטה ולחנקה מעט בתקיפת השחיטה כדי שלא ישהה הרי בשחיטה הרג וחנק אחר כן שורפה ודומה בנפשו כאלו שורף עצמו ומתודה ומודה שהוא חייב שריפה וכואב על עונותיו ומודה ועוזב חטאתיו והב"ה מקבלו בתשובתו כדכתי' בנח וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו[180] וכבר ידעת מהו לב.[181]

תחילת הדברים דומה מאד ללשון ר"ע על איחוד הרצון השפל, היינו רצונו של האדם עם רצון העליונים, ובסופו של דבר הכול מתקרב ומתייחד עם הרצון העליון, שהוא הרצון האחד; וכל זאת ע"י הקרבן. אולם בבואו להסביר כיצד ומתי מתרחשת עליית רצון זו, מתייחס בעל הסוד לתהליך המטרים את הקטרת הקרבן. השלבים השונים של שחיטת הקרבן והקטרתו על גבי המזבח, עומדים כנגד תהליך התשובה הקלאסי של וידוי ועזיבת החטאים. תהליך ההקרבה ממחיש לאדם את ארבע מיתות בית-דין. כמעט כל המשמעות הפסיכולוגית של הקרבן מתמצה בפעולות שלפני ההקטרה עצמה. גם לשריפת הבהמה יש משמעות אך הסוד לא מבחין בדקויות של השריפה בעצמה, היינו במעבר שבין חומר לעשן ולאש. המעברים הדקים האלו, כאמור, הם מבטאים את התהליך של הספירות. התהליך הפנימי של האדם, אם כן, מסתיים בהקטרת הקרבן ושם מתחיל התהליך הקבלי שראשיתו בעליית העשן והאש. יוצא אפוא שהתהליך הפנימי-מנטאלי והתהליך הקבלי-ספירתי הינם שני תהליכים שונים ונפרדים זה מזה.[182]

עבור הסוד המיוחס לר"ע התהליך הקבלי הוא הוא התהליך האנושי, וחיבור זה הוא שהופך את תהליך ההקרבה למיסטי וממילא לאפקטיבי. אולם כאן, הגם אם נבין את תכלית יחוד הרצונות לא רק כתהליך קוגניטיבי אלא גם כתהליך מיסטי, הרי שאין הוא בא במגע עם התהליך הקבלי-ספירתי. התרגום והמימוש של אחדות הרצונות בתהליך האנושי דומה יותר כתהליך מוסרי של תשובה במובנה הקלאסי. האדם רואה את שריפת הבהמה ובכך הוא נזכר שאולי אף הוא חייב עונש של שריפה ועל ידי כך עוזב את חטאיו ושב בתשובה. הסוד איננו מתיימר לנסוך בתהליך הקבלי, המתבטא במעבר של הבהמה מחומר לעשן ולאש, משמעות פסיכולוגית או מיסטית. כאשר האדם רואה את תהליך הטרנספורמציה של הבהמה ומכוון את הכוונה הקבלית, לא את עצמו הוא מקריב אלא את ספירת מלכות; לא רצונו הפרטי עולה במעלה עץ הספירות אלא רצונו של אלוהים.

---

[180] בראשית ח, כא.
[181] כת"י וטיקן 211 עמ' 9ב.
[182] ישראלי מקיים הבחנה דומה בין ר' עזריאל לרמב"ן בקשר לטיב חטא האדם הראשון. ראו: ישראלי, פתחי היכל, עמ' 66.

אם כנים הדברים הרי שההבדל בין הסוד המיוחס לר׳ עזריאל לבין הסודות האחרים הוא כפול. בין סוד1 לבין הסוד המיוחס לר׳ עזריאל יש כמעט מחלוקת בהבנת עיקר תפקידו של הקרבן - אם הוא תיאורגי, היינו בא להשפיע על העליונים, או שמא מיסטי הוא, היינו שעניינו בדבקותם של אדם ואלוהים. אולם דומה שגם טיב התיאורגיה המתוארת שונה בין סוד אחד למשנהו. בסוד1 ישנה תיאורגיה חזקה, היינו שהקרבן משנה את הקומפוזיציה הבסיסית של הספירות והן כולן מתאחדות בספירה אחת. בסוד המיוחס לר״ע, לעומת זאת, ישנה תיאורגיה חלשה, היינו השפעה של ספירה אחת על חברתה, אולם אין שינוי דרמאטי של המנח הטבעי של כל ספירה וספירה.

5. תפיסת הכוח של הקרבן

על אף שברור מדברי ר״ע כי תכליתו של הקרבן היא מיסטית, היינו אחדות הרצונות, הכוח המאגי הממלא את האדם המקריב לא פסח על משנתו. מקריב הקרבן זוכה לכוח רב, עד אשר ׳תפלתו מתקבלת בין שהיה מתפלל בעד עצמו או בעד אחר׳. התקבלות התפילה איננה קשורה לתמורה בעבור הפולחן או פעילות ליטורגית; ׳התקבלות׳ התפילה איננה כהתרצות האדון לבקשת עבדו אלא בגין תודעת המקריב ודבקותו. כוח התפילה בו ניחן האדם קשורה לתפיסה כללית יותר של ר׳ עזריאל וחוגו על יכולתה של הרוח האלוקית להיכנס באדם:[183] ׳ובהיות מחשבת המקריב ונשמתו דבקה ברוח הקדש... היה הרצון נמשך בכחו מתוך רוח הקדש׳. לעיל הרחבנו על כך שהאדם הוא המשדך, הוא המתווך בין הבהמה לרוח הקודש – היא המעלה העליונה, הרצון העליון. בשל כך הרצון האלוקי אכן היה נמשך בתוכו. כל מאמצו התודעתי של האדם הוא להיות כצינור המחבר[184] בין הרצון העליון לרצון השפל של הקרבן. על פי הסוד המיוחס, האדם אכן הופך להיות כזה וממילא הוא ניחן בכוח הרצון האלוקי.[185] על כן, לא משנה מהי תכלית תפילתו ומיהו מושאה הרי שתפילתו הייתה מתקבלת.[186] דברים אלו עולים בקנה אחד עם סוד אחר של ר׳ עזריאל:

> ...בהתאחד רצון העליון ורצון השפל בהשוואתו בדבקות האחדות, [אזי] ימשך השפע כדי השלמתו. ואין השלמת רצון השפל בהתקרבו לצורך עצמו, כי אם בהתקרבו ובהתלבש בו חפץ ורצון לגלות די ההשוואה המתעלמת בסתר תעלומה. ובהתקרבו על דרך זה, אז רצון העליון

---

[183] לדבריו של גארב: ׳כניסתה של הרוח בכלי אנושי היא בתורה חלק מה׳פנומנולוגיה של הרוח׳ בקבלה׳. גארב, הופעותיו של הכח, עמ׳ 67-68 וראו בדיונו שם.

[184] גארב מכנה זאת בשם ׳המודל ההידרואלי׳. על מודל זה וקישורו לחוג בגירונה ראו: גארב, הופעותיו של הכח, עמ׳ 73-104.

[185] ראו בדבריו של שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 142-143. דברים אלו מתקפים את הגדרתו של גארב כי ׳היחס בין המחשבה האנושית לכוחות האלוהיים אינו ׳השתקפות גרדא, אלא זיקה איזומורפית בין הכוח האנושי לכוח האלוהי׳. גארב, שם, עמ׳ 78. וכן, אפטרמן, דבקות, עמ׳ 189-188.

[186] תפיסה זו של הכוח התלוי בדבקות ולא בתוכן התפילה, נמצא ב׳אגרת הקודש׳. זאת ועוד, בעל האגרת רואה דבקות מעין זו כתכלית הקרבן(!): ׳דע כי בהיות החסידים המדבקים מחשבתם בעליונים, כל דבר שהיו מחשבים בו ומתכונים עליו באותה שעה היה מתקיים, אם טוב ואם רע, וזהו שאמרו ז״ל נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות... ומן הענין הזה הוא ענין התפלה והקרבנות שהוא סוד הדיבוק בעליונים׳. אגרת הקודש, עמ׳ שלד. וראו דיונו של אידל על קטע זה. אידל, היבטים חדשים, עמ׳ 61.

יתקרב אצלו ויוסיף אומץ בכחו וחפץ ברצונו לגמור ולהשלים כל דבר ואפילו לרצון נפשו שאין לרצון העליון חלק בו.[187]

על האדם להשוות את רצונו לרצון בוראו לא מתוך אינטרס, כלומר, לא כדי שהקב״ה ישלים את תאוותיו אלא מתוך כנות פנימית לקיים את רצון ה׳. או אז נוסף לאדם ׳כח׳ להשלים, כלומר להגשים ולממש, את רצונו הגם שאין זה מלכתחילה רצונו האל.

תפיסת הכוח של ר״ע מלמדת אותנו לא רק על כוח התפילה של האדם, אלא גם חוזרת ומחדדת את הגדרת המשכיות הדבקות וכן את ביטול רצון האדם עליהם עמדנו לעיל. כדי להבין את הדברים לאשורם עלינו לשאול מתי בדיוק האדם מתפלל אשר תפילתו זוכה בכוח כה גדול? קשה לומר כי ר״ע מתכוון לומר כי תפילה זו נעשית בעת ההקרבה עצמה. בעת זו, תודעתו של המקריב נתונה להצלחת פעולת הקרבן. ברמה המעשית האדם עסוק בשחיטת הבהמה ובטיפול בבשר ודם. ברמה המנטאלית, המקריב דבק ברוח הקודש וכל התרכזותו המחשבתית היא להדביק את הקרבן בספירות השונות ולהעלותו במעלה עץ הספירות. סביר יותר, בעיני, לומר כי תפילה זו מתבצעת לאחר תהליך סיום תהליך ההקרבה. אם צודקת טענה זו הרי שהמצב של אחדות הרצונות הינו מצב מתמשך, וכן גם במצב של אחדות רצונות יש לאדם רצון אשר מביא אותו להתפלל על חייו ועל חיי זולתו. ואם כן הרי שיש להבין את מושג ביטול הרצון או הקרבת הרצון באופן מורכב יותר. ר׳ עזריאל אינו מתכוון לבטל את רצונו של האדם, אלא להציב אותו ביחסי אדם-אל חדשים – לא יחסים דואלים של התנגשות בין הרצונות אלא ביחס אחדותי, היינו בתודעה כי גם הרצון האנושי לא פרטי הוא אלא נובע מן הרצון העליון.[188] השלב ההכרחי כדי להגיע לכך הוא הנכונות של האדם להקריב את רצונו ולוותר על נפרדותו.[189]

אם כן, הרי שהסוד המיוחס לר״ע איננו מתעלם מההשפעה המאגית, אולם דומה כי זאת רק נלווית לכוונתו המרכזית של האדם וכן לתכליתו של הקרבן - השוואת הרצונות.

לעומת הסוד המיוחס לר׳ עזריאל, בסוד1 אשר בכת״י וטיקן 211 הכוח המרכזי והמשמעותי עליו מדובר הוא תיאורגי:

---

[187] מובא בתוך: שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 144-143. וראה שם על זיהויו של ר׳ עזריאל כבעל החיבור. וראה גוטליב, מחקרים, עמ׳ 563, המסביר אף הוא את ההנמקה ללקיחת בהמות לקרבן.

[188] ניתוח זה יפה עם דברי ר׳ עזריאל במקום אחר אודות האחדות התמידית, או הקשר ההדוק, הקיימים בין היש לאין. וראה: ׳דרך האמונה והכפריה לר׳ עזריאל׳, שלום, שרידים חדשים, עמ׳ 207. כמו כן ב׳פירוש יחוד השם׳, שם, עמ׳ 218, הקרבנות מובנים כבאים לכפר או להשלים את הפגם של עם ישראל ברפידים כאשר אמרו ׳היש ה׳ בקרבנו אם אין׳, היינו שהפרידו בין היש לאין. וראו דיון על כך אצל פדיה, השם והמקדש, עמ׳ 219-214.

[189] שלום מדגיש כי תפקידו של ביטול הרצון האנושי כשלב ראשון בא על מנת למנוע את הטשטוש שבכל זאת קיים בין האלוהי לאנושי. שלום, שם, עמ׳ 143.

כי הרצון מקבל תחלה כח לעלות מעלוי לעלוי עד המעלה העליונה ואחרי כן מקבלים כח התי והחי והפי בעלותם מתעלים שמותיו של הב״ה ומתאחדים יחד יחוד שלם.[190]

הכוח איננו זה הניתן לאדם כי אם לספירות.[191] הקרבן הוא שמעניק באופן הדרגתי כח לספירות ובכך הם יכולות לעלות למעלה העליונה ולהתאחד ביחוד שלם.

משמע גם מהתיאורים בהמשך, כי ההשפעות של תהליך ההקרבה שמשפיעות על התחתונים הן מעטות, חלשות ומסתפקות בתיאורים כלליים כמו קיום העולם במידת הרחמים[192] או ׳תוספת רוח הקודש׳[193].

6. ר׳ עזרא – המשכת השפע לעולם

בדברינו עד כה בהבנת מרכזו ויסודו של הקרבן - האם תיאורגי הוא או שמא מיסטי. שבנו והזכרנו גם את ההשפעה המאגית, אולם היא הייתה נלוות לקרבן. במקום אחד מצאתי כי ההשפעה בארץ מוגדרת ככוונתו התכליתית של האדם בקרבן. מקום זה הוא פירוש האגדות לר׳ עזרא מגרונה:

בענין הקרבנות שהכתוב אומר צדיק אוכל לשובע נפשו... הדבר ברור כי לתועלתינו ולהשפיע ברכה לעולם עולה בריח עד למעלה וזהו הפירוש הנכון ומיד ניחוח ליי׳ אבל למעלה אין בו לא הנאה ולא חסרון חלילה וחס.[194]

בדברים אלו שולל ר׳ עזרא הן את התכלית והמיסטית והן את זו התיאורגית מכל וכל. התכלית הבלעדית של הקרבן היא אפוא השפעת הברכה לעולם.[195] דברים אלו תואמים את פירושו לשיר השירים:

...בערוגות הבושם, מקום שהריח הזה והאצילות מתפשט משם, הוא החכמה. לרעות, להסתפק לעצמו ולהמשיך הזוהר לגנים עם השכינה. וללקוט שושנים, היא המחשבה, זוהר החכמה לשש קצוות. וכל זה בימי הגלות אשר אין זבח ותודה ומנחה, והדברים הרוחנים מתעלים ונמשכים אל מקום יניקתם, וכן הוא אומר כי מפני הרעה נאסף הצדיק, ולכן צריך

---

[190] כת״י וטיקן 211 עמ׳ 8ב.

[191] אפטרמן חלק על פדיה בעניין הבנת הכוח בכתבים אלו ודומיהם. הסוד אשר לפנינו מקרב את הדעת כי ׳הדברים׳ הם ספירות ולא דיבורים. ראו פדיה, המראה והדיבור, עמ 152-140, 161. אפטרמן, דבקות, עמ׳ 258-257.

[192] כת״י וטיקן 211, דף 29ב.

[193] שם.

[194] ר׳ עזרא, פירוש האגדות, עמ׳ לד.

[195] הגדרה כמעט זהה של הקרבן מצינו אצל ר׳ יעקב בן ששת, תלמידו של ר׳ עזרא: ׳וידענו שהקרבנות להמשיך כדכתי׳ ריח נחוח כתרגומו וירד ונחת׳. ר׳ יעקב בן ששת, ספר משיב דברים נכוחים, עמ׳ 176. דברים אלו חשובים עד מאד מבחינת הבנת התמורות ההיסטוריות של חוג המקובלים בספרד. מאוחר יותר, בקרב חלק ממשיכי בית מדרשו של הרמב״ן ניתן יהיה להבחין בנימה מאגית שתופסת מקום בולט יותר מזו של הרמב״ן או תלמידים אחרים. שוורץ ביקש לתלות זו בהשפעה ׳מאגית-אסטראלית׳ מבית מדרשו של אבן-עזרא. שוורץ, מתיאורגיה למגיה, עמ׳ 411-393. אולם בעמידה על יסוד זה בחוג גירונה וכן על ההשפעה האדירה של חוג זה על חוג תלמידי הרמב״ן – כפי שנעמוד עליה בפרקים הבאים – נראה כי לא הכרחי שאבן-עזרא השפיע על תלמידי הרמב״ן, אלא לפנינו צמיחה של גרעין הנזרע בתוך חוג המקובלים פנימה מיסוד דבריו של ר׳ עזרא בן שלמה.

להשתדל ולהאציל ולהמשיך אל האבות את הברכה להיות לבנים המשכה ונקראת בכאן אצילות וההמשכה לקיטה.[196]

ללא פעולת פולחן דתית הספירות מתעלות מעלה אל 'מקום היניקה'. התכלית של עבודת הקרבנות אם כן איננה בהתעלות אלא בירידה, בהמשכת השפע מנקודת החכמה ל'אבות', היינו לשש הקצוות ומשם 'להיות לבנים המשכה' היינו לבני האדם. מעניין כי המתח הרוחני שמבנה כאן ר' עזרא שונה בתכלית ואולי אפילו הפוך מזה של ספר הבהיר ומזה של ר' עזריאל. בעוד ששני אלו האחרונים רוצים להעלות את הספירות מעלה, הרי שר' עזרא מעוניין להשאירם למטה.[197]

7. קיצוץ בנטיעות

עד כה עסקנו בהגדרה הפוזיטיבית של כוונת הקרבן. בתוך כמה מן הסודות הכוונה הקבלית של הקרבן מוגדרת גם על דרך השלילה, היינו למה אין לכוון:

וקין הביא מפרי האדמה ולא שת לבו רק לזאת ולא התעלה עשן למקום עילוי. ולזה לא נתרצה ולזה אמרו רבו' ז"ל כי האחד לקח דרך האב והאחד דרך האם כי הבל לקח מעשה אביו שהקריב תודה לשם המיוחד וקין תפס מעשה האם שהפרידה העץ מן הגן.

אחריהן בא נח והתבונן במעשיהן ונפקחו עיניו והלך בדרך ישרה והקרי' עולות כמשפטו וזהו שנ' ויבן מזבח מלמד שנתן למזבח חלקו והעלה הדברי' בהויתן ולכן נתרצה כדכתו' וירח יי' את ריח הניחח ויאמר יי' אל לבו לא אוסיף עוד שמו המיוחד לקלל את האדם בעבור האדם וגו'. ראה כי בקבלת הריח מזכיר שם המיוחד ושמו המיוח' נחת אל לבו שהוא מדת וכרת עמו ברית שישלים לו מדת הדין וזהו אות הקשת לאמר שלא יקלל עוד את האדמה האדם שיוכל להשלים רצון קונו ובפירות האדמה כי הבהמות שיהיו תחת ידו ובהם יתקרב לרצון בוראו.[198]

קין כיוון בהקרבתו רק למידת 'זאת', היינו ספירת מלכות ולכן לא התעלה העשן למקום עילוי, כלומר לספירות הגבוהות יותר. זאת הסיבה שקרבנו לא נתרצה. הבל, לעומת זאת, הקריב 'לשם המיוחד' וממילא נרצה קרבנו. כמו כן, הסוד קושר את הבעיה של כוונת המקריב לחטא הקדמון של עץ הדעת המכונה בשם 'קיצוץ בנטיעות'. משמעות המילה קיצוץ היא הפרדה בין שני דברים שאמורים להיות מחוברים באופן אורגני. כוונת האדם לספירת מלכות בלבד, מביאה לכך שגם הקרבן מגיע אך ורק לספירה זו ולא מתעלה עד למעלה העליונה.

---

[196] פירוש שיר השירים לר' עזרא, שם.

[197] ראו דיון על דברים אלו אצל פדיה, השם והמקדש, עמ' 210-209. וכן יש להשוות ולחדד תפיסה זו ביחס לדבריו של ר' עזרא בסוד הקדיש. פירוש האגדות לר' עזרא, כת"י פרמה 1390, דף 42 ע"ב. וכן מובא אצל ר' יצחק דמן עכו בספרו מאירת עיניים, עמ' פו-פז.

[198] כת"י מוס', דף 18א.

לאחר קין בא נח והוא כבר ידע את סוד הקרבן והקריב לשם המיוחד, וממילא ההקרבה הייתה אפקטיבית. בתוך כתבי היד ניתן למצוא שלושה מימדים שונים של קיום אשר חסרים בעקבות ההקרבה הלקויה – מימד האדם, מימד העולם והמימד האלוקי, היינו המימד התיאוסופי. הקרבה רק לספירת מלכות איננה מקרבת את נשמת האדם לבוראו,[199] איננה משפיעה שפע של חיים וקיום לעולם וכן איננה מוסיפה כוחות בפמליה של מעלה.

ההסבר לבעיה זו ברור. הנביעה של הכוח והשפע האלוקי, וממילא גם המקור שבו דבקה הנשמה, מגיעה ממרום פסגת המערך התיאוסופי, מצמרת עץ הספירות. העלייה עד ל'מעלה העליונה' הינה תנאי הכרחי למשיכת שפע. רק החזרה אל השורש יכולה לחדש ולהוסיף כוח. בכת"י וטיקן 211 מתואר הדיאלוג בין המלאך למנוח בעקבות הפסוק: 'אם תעצרני לא אוכל בלחמך'.[200] לדברי הסוד כאן, המלאך טוען בפני מנוח כי אם הוא רוצה לעזור לו ולהוסיף לו כוח, לא תועיל ההקרבה ישירות אליו אלא מוכרח הוא להקריב לשם המיוחד. במילים אחרות, 'אין הבור מתמלא מחולייתו' כלומר, אין במלאך – או באף ישות אחרת בעולם התיאוסופי – יכולת להוסיף לעצמו כוח. ההנאה של המלאכים היא אך ורק מהשם המיוחד.

על אף ההשוואה לחטא עץ הדעת, ועל אף ביטויים המוזכרים בחלק מן הסודות כמו 'פגול', עדיין חשוב לשים לב שהסודות כאן אינם משווים להקטרה, לספירת מלכות, אופי קטסטרופלי. היחס להקרבה מעין זו הוא פשוט פספוס, כלומר זהו מעשה חסר משמעות, הקרבן איננו ממצה את הפוטנציאל הטמון בו.

8. סמנטיקה ספירתית - היחס שבין הסודות השונים

מתוך הניתוח הפילולוגי של הסודות השונים, עמדנו עד כה על היחס בין הסודות השונים מהבחינה הרעיונית וטיב העבודה הקבלית. בנוסף לתחום זה, עלינו לבחון גם את הסמנטיקה הקבלית המאפיינת כל אחד מן הסודות על מנת לחדד את היחס שביניהם.

לעיל ראינו כי בתוך כת"י וטיקן - בין סוד1 וסוד2 לסוד המיוחס לר"ע – ישנם שני ייעדים שונים של הקרבן: תיאורגי ומיסטי. אולם ההבדל הוא לא רק בתכלית הקרבן, כי אם גם בשפה הקבלית. בשני הסודות הראשונים השפה הקבלית-ספירתית מפותחת ומורכבת יותר. הם לא מסתפקים בחלוקה המשולשת של הספירות לכח ריבוי, קיום ויחוד, אלא יש פירוט של ספירות נוספות והיחוד מוגדר כ'אחדות שלימה בעשר ספירות'; ספירת תפארת משמעותית יותר בפעולת הרחמים המאפיינת אותה, דהיינו שתהליך הירידה של הניחוח המבטא את ירידת השפע שמקיים את העולם, עובר דרך הפריזמה

---

[199] ב'סוד עץ הדעת' שפורסם ויוחס לר' עזרא ע"י שלום, פרקי יסוד, עמ' 194-196, ישנו קשר ישיר בין קיצוץ בנטיעות לבין פירוד הנשמות. דיון על סוד זה ועל תפיסת 'קיצוץ בנטיעות' בחוג גירונה ראו בדיונו של ישראלי. ישראלי, פתחי היכל, עמ' 59-77.

[200] שופטים יג, טז.

של הרחמים; במובן הזה השפעתו של הקרבן היא לא רק בירידת שפע גרידא אלא בירידת שפע של רחמים ולא במידת הדין; גם השפה הסימבולית עשירה יותר – לב, מזבח, רצון, חתן, כלה. וכן, מופעים מסוימים של שם ה׳ משולבים כחלק מתיאור תהליך ההתעלות והירידה של הקרבן.[201] גם תיאור השיבה המיסטית של הנשמות אשר בכת״י מוס׳ מפותח הרבה יותר:

> כי הלך כי נפשות האדם באות למזבח העליון שוכדות[202] מלמעלה לכסא שהוא כסא קב״ה ומן הראש יורדות דרך חוט השדרה לברית ומן הברית נכללות למזבח ומשם יוצאות ובאות ומתלבשות צורה בגוף.[203]

אם כן, לפנינו יחסים מורכבים בין שני טקסטים אלו. מחד ניתן להציע כי הסוד המיוחס לר״ע משקף תודעה קדומה יותר או אולי שכבת יסוד בחוג הגירוני. מאידך, לצד ההתפתחות הסמנטית, הסודות האחרים מבנים עבודה קבלית שונה ותכלית הקרבן משתנה אף היא. על כן, קשה עדיין לקבוע האם השינוי הרעיוני הינו תולדה של התפתחות השפה, או שמא התכלית התיאורגית או המאגית משקפת מסורת קבלית שונה מזה של בעל הסוד המיוחס לר׳ עזריאל.

נמצאנו למדים כי כת״י וטיקן 211 איננו מונוליטי, וכי לא ניתן לייחס את כולו לאדם אחד ובטח לא לר׳ עזריאל בלבד. סודו של ר׳ עזריאל מאופיין באופיו המיסטי המובהק, לעומת התכלית התיאורגית המאפיינת את סוד1 וסוד2 אשר בכתב יד זה. כמו כן, ראינו כי האופי המיסטי מועצם בכתב יד מוסקבה-גינזבורג 131 והופך את תהליך השיבה המיסטית של ׳קרבן האדם׳ להיות ממשי ואף מסוכן. עם הדגש התיאורגי, מגיע גם פיתוח סמנטי של השיח הספירתי ותהליך ההקרבה הופך למורכב עוד יותר.

9. סיכום ומסקנות

סוד הקרבן מכיל בתוכו הן מיסטיקה, הן תיאורגיה והן מאגיה. ובמובן הזה יש לומר כי תהליך ההקרבה איננו בלעדי לאחת משלוש הקטגוריות הללו, או כפי שטוען גארב כי החלוקה הדיכוטומית ביניהן – לפחות בכתבי היד הנידונים – מצויה בקרב החוקרים יותר מאשר בקרב המקובלים.[204] הבנה נכונה של התהליך בכללותו ידרוש מאיתנו אולי להשתחרר מקטגוריות אלו,[205] או למצער להביא בחשבון בכל פעם את שלושתן ולהבין את יחסי הגומלין ביניהן. אם נלך באפשרות האחרונה, אזי נוכל

---

[201] איזכור שם השם בסמל ׳לב׳ כמקום שבו מתחיל העבודה ואף מסתיים מעידים על מסורות שהשתקעו מר׳ יצחק סגי נהור. ראה אפטרמן, דבקות, עמ׳ 188.

[202] אולי צ״ל שוכחות דהיינו סוככות או שוכנות.

[203] כת״י מוס׳, דף 217ב-18א.

[204] גארב, הופעותיו של הכוח, עמ׳ 76.

[205] גארב מעדיף את תיאוריית המודלים ומאפיין את קבלת ר׳ עזרא ור׳ עזריאל כמודל הידראולי, אולם גם הוא בעצמו מודה ש׳שוב אנו נוכחים לדעת, כי קשה לבודד מודל ׳טהור׳ אחד׳. גארב, הופעותיו של הכוח, עמ׳ 79. ואכן לפנינו טקסט משמעותי וטעון ביותר בתהליך ספיריטואלי אינטנסיבי שאיננו נדרש לתיאורים הידרואליים.

להצביע על ההבדלים שבין הסודות השונים ככאלו המציבים יחסים שונים בין שלושת הקטגוריות הנ״ל.

הסוד המיוחס לר׳ עזריאל מדגיש בעיקר את הפן המיסטי ואת יחוד הרצונות של השפל והעליון; הפן התיאורגי מוחלש; והכוח בו ניחן האדם עוצמתי עד למאד. כן הדבר בכת״י מוסקבה-גינצבורג 131. לעומת זאת, בסוד1 אשר בכת״י וטיקן, הפן המיסטי מוחלש ולעומתו הפן התיאורגי מועצם והופך כמעט לבלעדי, ותפיסת הכוח מעורפלת ומוחלשת. נמצאנו למדים כי בקבוצת הטקסטים הנידונים ישנו קשר הדוק בין מיסטיקה למאגיה ולהם דין אחד – כאשר האחד מרכזי ונוכח כן גם השני. תמונת הראי לזוג זה הוא הפן התיאורגי שנידון להיות הצד ההופכי להם. העצמת המיסטיקה תעלה את הכוח בו ניחן האדם, ואילו העצמת התיאורגיה תפחית אותו.[206]

אם כן, סוד הקרבן המיוחס לר׳ עזריאל, מיוחד בכך שמחד הוא איננו מתעלם מהתיאורגיה והכוח המאגי, ומאידך לא ניתן לומר שהמיסטי שבו הוא רק אמצעי אליהם. במקום זאת, מציב הסוד את המיסטי, או ליתר דיוק את אחדות הרצונות כתכלית בפני עצמה, שכן זוהי בעצם חזרה למצב הנכון וה׳ממשי׳ של האדם והעולם, בו ׳סדר היום המיתי׳ הוא המכונן את התודעה.

בסיכום הדברים עד כה ובניסיון לעמוד על היחס שבין הסודות השונים, ניתן להצביע על שני צירי התייחסות – הצורני והמהותי. הציר הצורני מתכוון הן לתבנית של התהליך הקבלי: עלייה בשלושה שלבים בעולם הספירות ותהליך ירידת הרוח, והן לסמנטיקה הספירתית. ציר ההתייחסות השני הוא המהותי, כלומר המתח או הבעיה היסודית שעמה מבקש הקרבן להתמודד. בציר החיצוני אנו מוצאים קשר הדוק בין הסודות השונים. על אף הפיתוח הסמנטי של הספירות, סוף סוף התבנית הקבלית די זהה בין סוד1, סוד 2, כת״י מוסקבה-גינצבורג 131/3 והסוד המיוחס לר׳ עזריאל. הגם שניתן לעמוד על השונה, אין בכך כדי להאפיל על הזהות הרבה. אכן הפיתוח הסמנטי של הסוד המיוחס לר׳ עזריאל, מעיד בעיני על יחס של מוקדם-מאוחר בינו לבין הסודות האחרים. אולי את מה שאמר ר׳ עזריאל בצמצום פִּתחו תלמידיו, ואולי מה שנכח כהבנה גרעינית-ראשונית אצל הראשונים צמח וגדל בכיוונים שונים בקרב האחרונים.

אני נוטה לתת משקל רב לשפה כמתחמת חוג אחד מחברו. הרגיל בקריאת טקסטים קבליים ימי-ביניימיים יבחין בנקל בין שיחים קבליים שונים. לא הרי טיב השיח והסמנטיקה הקבלית של ׳חוג העיון׳, כהרי שיחו של ריס״ן וכהרי כתבי ר׳ עזרא בן שלמה ור׳ עזריאל וכן על זו הדרך. המכנה המשותף הרחב שבין הסודות השונים בהם דנו, מקרב את הדעת לומר שהינם שייכים לאותו ׳בית מדרש׳,

---

[206] מעניין שהסודות כאן מציבים את המיסטי והתיאורגי כשני מרכזים שונים אשר עלייתו של האחד מפחיתה את עוצמתו של השני או לפחות משנה את אופיו. לדיון רחב יותר על היחס שבין המיסטי והתיאורגי ראו: דן, על הקדושה, עמ׳ 146; אידל, היבטים חדשים, עמ׳ 76-69 וכן בעמ׳ 312 הערה 109; גארב, הופעותיו של הכוח, עמ׳ 77 וראה שם בהערה 32.

משקפים הם 'חוג קבלי' אחד אשר מתוך קרבתם לשפה הידועה לנו ממקובלי גירונה, ניתן לקבוע ולומר כי הללו שייכים ל'חוג גירונה'. בהתייחס ל'סוד המיוחס', ניתן לומר כי לאור ההקבלות הרבות שהצענו לאורך הדברים, נוטה אני לומר שנאמן הוא מעתיק כת"י וטיקן 211 ואכן לשון הסוד ותוכנו משקפים נאמנה את עמדתו של המקובל ר' עזריאל מגירונה.

עם זאת, בציר הפנימי, היינו בבעיה היסודית שעמה מבקש הקרבן להתמודד, ההבדל שבין התיאורגי למיסטי משקף מרחק מה בין הסודות. לאמור, היחס ביניהם הוא לא רק מוקדם-מאוחר אלא שלפנינו הבנות או מסורות שונות בדבר תכליתו של הקרבן, ואולי של עבודתו של המקובל בכלל. בעוד שהמסורת התיאורגית מבינה או אפילו מרגישה את השבר והפירוד הקיים במימד התיאוסופי, באלוהות, הרי שהמסורת המיסטית מפנימה את השבר אל תוך המקובל.[207] הטמעת פולחן הקרבן בתודעה הגירונית, או אולי הבחירה המודעת בקרבן כיסוד למודל העבודה הקבלית, מביאה את האחד להקריב את אלוהים ואת השני להקריב את האדם.

[207] מעניין להשוות בין הבחנה זו להבחנה עליה מצביע ישראלי בין ר' עזרא לר' עזריאל. ישראלי, פתחי היכל, עמ' 66, הע' 20. לדבריו 'ניתן לזהות הבדלי ניואנסים בין פירושיהם של ר' עזרא ורמב"ן, הרואים באינדיווידואציה את תוצאת החטא, לבין פירושו של ר' עזריאל, שממנו משתמע שהפירוד של רצון בני האדם זה מזה ומן האלוהים הוא הוא גופו של חטא'. הבדל במוקד המרכזי של הבעיה – האם היא בתוך האלוהות או שמא בין אדם לאלוהים – עשוי להשליך גם על מוקד העבודה הקבלית המבקשת לתקן חטא זה.

פרק שלישי

סוד הקרבן בקבלת הרמב"ן

בין חוג המקובלים בגירונה לבין הרמב״ן, קיים הבדל משמעותי באופי הסוגה הספרותית בהם הם חושפים את הסודות הקבליים. הלברטל הגדיר את החיבורים הגירוניים כ׳פרישה שיטתית בעלת אופי פילוסופי ניאופלטוני מובהק׳.[208] אופיו הספרותי של סוד הקרבן אצל הרמב״ן שונה לחלוטין. דיוניו של הרמב״ן בסוד זה פזורים במקומות רבים לאורך פירושו לתורה. כדי לנסות ולעמוד על התמונה השלמה של סוד הקרבן, יש ללקט בזהירות מכל המקומות בהם רומז הרמב״ן לסוד הקרבן. כיון שאת הרובד הקבלי של פירוש התורה כתב הרמב״ן כהיפרטקסט, וכפי שפירטתי בפרק המבוא, גם סוגיות ופירושים נוספים שאינם קשורים באופן ישיר לסוד הקרבן, אך משלימים אותו, ישתלבו בתוך הדיון. אופיה של כתיבה זו דורשת גם כן רגישות לשיח, באמצעותו מבנה הרמב״ן את סוד הקרבן. הפרק פותח בדיון מתודולוגי עקרוני - האם הרמזים בסוד הקרבן, הפזורים לאורך הפירוש לתורה, מתלכדים לכדי תפיסה קוהרנטית המצביעה על היות סוד קרבן מובחן ומגובש בידי הרמב״ן. לאחר מכן יעבור הפרק לדון בהגדרת נמעני הקרבן – האם הקרבן מיועד למערכת הטבעית-אסטראלית או למימד התיאוסופי, היינו למערכת הספירות. מעבר לחשיבותו העצמי של הדיון, יהיה בו גם כדי להאיר את עמדתו של הרמב״ן ביחס לספר הבהיר בסוגיית סוד הקרבן. מכאן ואילך יעסוק הפרק בביאור פרטני של טיב העבודה הקבלית-ספירתית, השלכותיה ומשמעותה.

1. סוד או פרשנות – תיחום ראשון

לאורך פירושו של הרמב״ן לתורה, אנו פוגשים שתי סוגות אזוטריות מרכזיות – פרשנות וסוד. כמה מן החוקרים כבר עמדו על הבחנה זו, ואת היחס ביניהם הבינו כך שהסוד הוא המטען הקבלי המוקדם, שבאמצעותו מבקש נחמני לפרש את פסוקי המקרא.[209] תפקידה של הפרשנות הוא אפוא הבהרת הטקסט המקראי. ההידרשות לרובד הסוד מגיעה מתוך מניע הרמנויטי, היינו כדי לעמוד על ההבנה הנכונה והמדויקת של הכתוב.[210] פסוקי התורה הם המרכז ותפקיד הקבלה הוא לפרש אותם. במובן הזה הרמב״ן משתמש בשפה הקבלית, בידע התיאוסופי אשר ברשותו, על מנת לפרש את כל הנדרש

---

[208] הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 305. לדיון רחב יותר על העמדה העקרונית בדבר היחס להסתרת הסוד וגילויו שמשתקפת מעצם הסוגה הספרותית ראו בדיונו של הלברטל, שם, עמ׳ 311-297.

[209] אידל, רמב״ן, עמ׳ 549. וראו בהרחבה בדיונה של פדיה על היחס והמעבר שבין ׳דרשנות׳ ל׳פרשנות׳. פדיה, הרמב״ן, עמ׳ 77-57.

[210] על סוגת פרשנות הפשט המתפתחת בימי הביניים ראו דרורי, ראשית המגעים, עמ׳ 165-156; סגל, מבוא המקרא עמ׳ 1005-997; גרינברג, פרשני צרפת; קמין, רש״י, עמ׳ 247-262; פדיה, הרמב״ן עמ׳ 54-49.

לביאור בפסוקי התורה. האזוטריקה משמשת את ההרמנויטיקה. יחד עם זאת, בסל האזוטרי של הרמב"ן נמצאים לא רק ידע של מערכת הספירות וסמליה, אלא גם 'סודות', שהם גופי ידע קוסמולוגיים המלמדים אותנו על החוק הפנימי שעל פיו הקוסמוס פועל.[211] בממד הזמן זהו 'סוד השמיטות';[212] במימד נפש האדם וגלגוליה זהו 'סוד העריות' או 'סוד היבום';[213] בממד המקום זהו הסוד של ארץ ישראל ועוד. כפי שמציין הרמב"ן בהקדמה לפירושו, התורה עצמה מכילה בתוכה גופי ידע אזוטריים על קיום העולם. מפעם לפעם חושף הרמב"ן, על רצף פירושו, גם מסודות אלו. ניתן להבין, שחשיפה זו מתרחשת מתוך צורך פרשני, מכיוון שסודות אלו בונים מסגרת מושגית להבנה האזוטרית של חלק מן המצוות.[214] אולם, מדברים ששח לי בע"פ, טוען עודד ישראלי, שאת כתיבת הסודות ניתן להבין לא כצורך פרשני, היינו בהבהרת הכתוב, אלא מתוך רצון לגלות את העומק הטמון בתוך הטקסט; להראות כיצד פסוקי המקרא הם שרומזים על הסוד האזוטרי. במובן הזה ההרמנויטיקה היא שמשמשת את האזוטריקה.[215]

בעקבות ההצבעה הנ"ל, על ריבוי הדברים בטעם הקבלי של הקרבן, עלינו בראש ובראשונה להבין האם לפנינו 'פרשנות' או 'סוד'. האם הרמב"ן מפרש באופן מקומי ופרטי את פסוקי התורה והוא עושה זאת באמצעות השפה הקבלית; או שמא הרמב"ן מחזיק באמתחתו סוד מובחן וקוהרנטי של הקרבן. סוד זה רמוז לאורך פסוקי התורה, ועל כן הרמב"ן פורט אותו במקומות רבים לפי מה שמזמן המקרא.

אם נלך בדרך הראשונה, הסיבה לעיסוק בקרבנות נעוץ בעניין שמגלה הרמב"ן בפירוש המקרא ולא בסוד הקרבן שלעצמו. הקרבנות הינם מוטיב חוזר לאורך התורה. הסיפור המקראי מייחס את הקרבן הראשון לקין והבל. הרמב"ן אף מאמץ את מדרש חז"ל שייחס גם לאדם הראשון מעשה הקרבה.[216] האבות כולם בונים מזבחות וחלקם אף מקריבים קרבנות. סיפור יציאת מצרים, מתחילתו, מתעד את בקשתם של ישראל לעבוד את האלוהים בעבודת הקרבנות למרגלות הר סיני.[217] חומש שלם מוקדש כמעט באופן בלעדי לענייני הקרבנות, ואף זכה בשל כך לכינוי 'תורת כהנים'.[218] אי לכך, אך טבעי שפרשן כמו הרמב"ן, שמגמת חיבורו היא פרשנות המקרא, יתייחס אף הוא ויבאר פעמים רבות את

---

[211] על משמעות של עצם היות סודות מובחנים כאלו ראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ' 314-311. ולעומת זאת, פדיה, הרמב"ן, עמ' 71-68; ישראלי, מוקדם ומאוחר.

[212] לדיון רחב בסוד השמיטות ותפיסת הזמן של הרמב"ן ראו: פדיה, הרמב"ן.

[213] לדיון נוסף בסוד זה ראו: אידל, אין בידינו דבר.

[214] אידל, רמב"ן, שם.

[215] ישראלי מבקש ללכת צעד נוסף ולטעון כי ניתן להבחין מתוך עיון טקסטואלי בין שתי סוגות אלו (מאמר בהכנה). תודתי נתונה לו על השיתוף והנכונות לפרסם את הדברים עוד בטרם פורסמו באופן רשמי.
הבחנה זו מעלה שאלה נוספת אודות רמת יצירתיותו הקבלית של הרמב"ן. מסתבר כי ה'סודות' של הרמב"ן באים מתוך גופי ידע אותם הוא קיבל והחופש היחיד שנטל לעצמו הוא היכן ובאיזה אופן לשבץ אותם במהלך הרצאת הדברים. אך באשר לפירושים הקבליים, קשה להכריע באופן חד משמעי האם כל הפירושים הקבליים לפסוקים השונים מגיעים ממסורת סוד חמורה ומדויקת, או שמא החופש הפרשני של הרמב"ן הוא גם באופן שבו הוא משבץ, כפי הבנתו, את הידע הקבלי כפירוש נאות לפסוק או למצווה. הקושי נובע בעיקר מאופיה הטבעי של הסוגה הפרשנית. סוגה זו נותנת למקרא להכתיב את הקצב ואת סדר הדברים וממילא מקשה על סידור המחשבה באופן דוקטרינרי ועל הרצון להבין את מחשבת הרמב"ן באופן קוהרנטי. וראו: אידל, שם, עמ' 560. פדיה, רמב"ן, עמ' 69.

[216] פירוש התורה, בראשית ב, ח; בראשית ג, כב.

[217] שמות ה. וראו פירוש התורה, שמות ה, ג.

[218] ראו למשל בבלי מנחות, מה ע"א.

ענייני הקרבנות. אולם, אם נלך בדרך השנייה, הרי שההתייחסויות הרבות לסוד הנידון - מעידות על העניין הרב שיש לנחמני בקרבן דווקא. עניין זה הוא המניע לרמוז על סוד זה שוב ושוב. אם נלך בדרך זו, הרי שמוטיב הקרבנות במקרא משרת את הרמב"ן וסודו יותר מאשר האחרון משרת את ביאור הטקסט.[219]

להבחנה בין שתי הדרכים – האם פירושיו הקבליים של הרמב"ן לענייני הקרבנות הם 'סוד' או 'פרשנות', וכפי שבואר עד כה – והכרעה כאחת מהן, ישנן שלוש השלכות:

א. אם מגמת רמזים אלו היא רק במתן ביאור קבלי לפסוקי הקרבנות, אזי הרמזים הקבליים עשויים לספק אך ורק תמונה חלקית של סוד הקרבן. במידה ואפשרות זו נכונה, ניתן אף לטעון שאין בידי הרמב"ן סוד מובחן שכזה. אולם, אם נבין את רמזיו הקבליים של הרמב"ן לענייני הקרבן כ'סוד', אזי ניתן לראות ברמזים אלו מגמה של הרמב"ן לחשוף את הסוד. אם נבין כך, הרי שנוכל לנסות ולגבש מתוך רמזים אלו תפיסת קוהרנטית ומגובשת של סוד הקרבן.

ב. מה פשר הפער הקיים בין סוד הקרבן של רמב"ן לזה של מקובלי גירונה. כפי שראינו בפרק הקודם, סוד הקרבן אצל מקובלי גירונה הינו מובחן ומסודר. יש לו מבנה קבלי-ספירתי ברור והוא איננו בא כדי לפרש את המקרא, אלא כדי להציב מודל לעבודה קבלית. כפי שנראה במהלך העבודה, סוד הקרבן של הרמב"ן שונה מהסוד הגירוני. אם נלך בדרך הראשונה, כלומר, שהעיסוק הרחב והרב-גוני בקרבן הינו תוצר פשוט של מעשה הפרשנות, הרי שאת ההבדלים בין נחמני לסוד הגירוני ניתן ליחס לאופי היסודי של מעבר מסודות לפרשנות מקרא.[220] במידה ואכן כך, הרי שהפערים בין השניים לא משקפים בהכרח אסכולות קבליות שונות, אלא אולי מחלוקת בפירוש הנכון של פסוקי המקרא. ברם, אם ננקוט בדרך השנייה, ולפיה העיסוק בקרבן מקורו בסוד מובחן ובעניין העמוק שמגלה בו בן נחמן, ומטרתו להציג סוד קוהרנטי - אזי הפערים בינו לחוג הקבלי הגירוני הינם עקרוניים. אם אכן באמתחתו של הרמב"ן נמצא 'סוד הקרבן', כלומר דוקטרינה ברורה ומובחנת של הטעם הקבלי של הקרבן, אזי הניסיון להשוות ולהקביל בינו לבין הסוד הגירוני מוצדק. במידה וגם נסיק כי אכן נבדלים הם אחד מן השני – וכך אני סבור – הרי שיש לפנינו שני סודות של הקרבן הנמצאים באותו זמן ובאותו המקום ואולי ניתן ללמוד מכך, אולי, אף על מסורות שונות של הסוד הקבלי. ובאשר סוד הקרבן, הן בגירונה והן בברצלונה, נוגע בתבניות היסוד של המחשבה הקבלית, נוכל ללמוד מכאן גם על הבדלים עקרוניים ותשתיתיים העומדים ביסוד החשיבה הקבלית של החוגים השונים. אם אכן כך הוא, אפשרי שהפרשנות משרתת לא רק את הבהרת הסוד כשהוא לעצמו, אלא את הסוד בתוך מציאות של פולמוס פנים-קבלי.

---

[219] ניתן להציע אפשרות שלישית לפיה מה שהכתיב מלכתחילה את הקרבן כסוד כה יסודי במסורתו של הרמב"ן היה מרכזיותו בתורה. בתודעתו של הרמב"ן זה וודאי נכון שהרי הוא מייחס את חשיבותו של הקרבן לסיפור המקראי: '...אבל המעלות שהפריט בקרבנות, שעל ידיהם שכינה שורה לעולם בישראל ושהמקום הנבחר בעולם השפל הוא מקום הקרבנות, והוא כסא ה' בארץ, אלו הדברים צריכין לטעם אחר' (תורת ה' תמימה, עמ' קסה).

[220] ראו פדיה, הרמב"ן, שם.

הפסוקים, במובן הזה, עוזרים לרמב"ן לעצב מערכת סוד אלטרנטיבית. במהלך הפרק הנוכחי אנסה להוכיח את טענתי.

ג. אם ננקוט בדרך השנייה, הרי שמקומו הנכון של הקרבן הוא לא רק בתוך מערכת המצוות, אלא בתוך תפיסת מציאות ותפיסה תיאולוגית, או תיאוסופית, רחבה יותר. הקרבן, במובן הזה, קשור למערכת הקוסמולוגית של העולם, לחוק הפנימי שעל פיו פועל הפיסי והמטאפיסי; יותר מכך, הקרבן מפעיל את המערכת הזו, הוא משפיע עליה. הקרבן, כחלק מתרי"ג מצוות, הוא שלב מאוחר בפנומן הקרבני. בניסוחו של הלברטל: 'מתן תורה בסיני אינו האירוע המכונן את כוחו ותוקפו של הפולחן, אלא ההתגלות חושפת את המבנה הסיבתי והמפעיל של התנועה האלוהית הראשונית הבסיסית'.[221] ניתן להציע כי הבנת הקרבן כפועל באופן סיבתי, שלא לומר טכני, פותחת פתח להבנה כי הקרבן עשוי לשמש לא רק כמילוי אחר ציווי האל, אלא גם כאמצעי להשפיע באופן מניפולטיבי על האלוהות, שהרי זהו 'חוק' שהאלוהות בעצמה מתנהלת על פיו וכפופה לו.

1.2 הקרבן כ'סוד'

טענתי היא שעלינו לנקוט בדרך השנייה, היינו שהקרבן שייך למערכת הסודות של הרמב"ן. לטענה זו שתי ראיות הבאות משני חיבורים שונים – דרשת 'תורת ה' תמימה' ופירושו לתורה.

'תורת ה' תמימה' הוא שמה של דרשה שנשא הרמב"ן, ככל הנראה, בבית הכנסת בברצלונה לאחר הויכוח הגדול בפני מלך אראגון בשנת 1263.[222] בתוך הרצאת הדברים, הרמב"ן משבח את התורה, מבקש להוכיח את אמיתתה ולעמוד על גדולתה. במהלך הדרשה, מציין הרמב"ן מספר סודות חשובים אשר התורה רומזת עליהם, ובתוך כך גם סוד הקרבן:

> ועוד התורה מאירת עינים שהודיעה לנו ענין נסתר ואינו מתקבל בעיון, והוא יוצא לתועלת גדולה והוא ענין הקרבנות... שמצינו לאדם השני בעולם, והבל הביא גם הוא... ורבותינו נתנו קרבן לאדם הראשון... ונח הקריב קרבן וכתוב בו וירח ה' גו', ואברהם ויצחק הקריבו קרבנות ובנו מזבחות כמ"ש בתורה, ולא זזו החכמים העובדים האל מהקריב קרבנות, עד שבאה התורה והסכימה בהם וצותה והאריכה בהם יותר מכל משפטי התורה, ככל הכתוב בחומש ויקרא, ולא שרתה שכינה במשכן אלא על ידי קרבנות... ובבית המקדש נמי ע"י קרבן נבחר... וכל מי שיש עינים לו ויראה בכתוב יודה, כי ענין הקרבנות נפלא מאד... אבל המעלות שהפריט בקרבנות, שעל ידיהם שכינה שורה לעולם בישראל, ושהמקום הנבחר בעולם השפל הוא מקום הקרבנות, והוא כסא ה' בארץ, [אלו הדברים] צריכין לטעם אחר.[223]

---

[221] הלברטל, על דרך האמת, עמ' 260-259.
[222] ראו דבריו של שעוועל במבוא לדרשה, כתבי רמב"ן, עמ' קלט-מ.
[223] תורת ה' תמימה, עמ' קסג-קסה.

התורה, בעיני הרמב״ן, היא שמבקשת לחשוף את הסוד הקבלי של הקרבן. כלומד תורה וכפרשן, הרמב״ן מבין שהתורה בעצמה מלמדת אותנו על כך שהקרבן הוא 'סוד גדול' ולו 'תועלת גדולה'. הסוד של הקרבן איננו תלוי במעמדו כמצווה, אלא בהיותו 'חוק טבעי-מדעי', ועל כן 'החכמים' הקריבו קרבנות לאורך כל ההיסטוריה האנושית. זאת ועוד, ע״פ ייחוס הקרבן לאדם הראשון בגן עדן בעת יצירתו, אנו מבינים כי הקרבת הקרבנות הכרחית לעולם וקיומו, עוד בטרם מציאות של חטא.[224] שזירת סוד הקרבן באירועים שונים לאורך הסיפור המקראי, מעניקה לקרבן מעמד מטא-היסטורי; הוא איננו תוצאה של אירוע כזה או אחר, אלא טעמו הקבלי נתון מראש ורק 'החכמים' הם שעוסקים בו באופנים ובזמנים שונים, ופסוקי התורה הם אלו שמגלים את זה. בהתייחסו לסוד הקרבן, נוקט הרמב״ן לשון יחיד. לטענתו, לכל האירועים וההשפעות הרבות ישנו 'עניין נסתר', או 'טעם אחר'. ללמדנו, כי באמתחת הרמב״ן סוד אחד ומובחן של הקרבן. אין בכוונתי לטעון כי מעשה הפרשנות והתאמת הסוד ליישוב המקראות, לא עשויים להביא לשינויים של צמצום או פיתוח של הסוד, אלא שאין בשינויים אלו לשמוט את הקרקע מתחת הניסיון לעמוד על הסוד המובחן. כמו כן, אין בכך לטעון כי אותו סוד, במידה ואכן הוא קיים, הוא פרי טהור של מסורת אוראלית. ניתן בהחלט לטעון כי הרמב״ן הוא שעיצב את סוד הקרבן, אולם, עדיין, הוא קיים כסוד מובחן ולא רק כצורך פרשני.

גם בפירושו לתורה נוקט הרמב״ן, ביחס לקרבן, לשון 'סוד'[225] המלמדת אותנו, כי הפסוקים מצביעים על הסוד ולא רק שהטעם הקבלי מסביר את הפסוקים.[226] בנוסף, ציינו לעיל כי הקרבנות מהווים מוקד של התנגשות חזיתית בין הפילוסופיה המימונית, מבית מדרשו של אריסטו, למסורת הקבלית ותפיסת העולם המדעית של הרמב״ן.[227] כבר בתחילת ספר בראשית, מודיע הרמב״ן כי הוא מכיר את סוד הקרבנות והם מהווים מערכה מכרעת כנגד עמדתו של הרמב״ם:

> ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' והבל הביא גם הוא – הבינו האנשים האלה סוד גדול מהקרבנות והמנחות, וכן נח. ורבותינו אמרו שגם אדם הראשון הקריב שור פר. וזה יחסום פי המבהילים בטעם הקרבנות, ועוד ארמוז בו עיקר גדול ברצון הקב״ה.[228]

ללא כל צורך פרשני מצד ישוב הפסוק על פשטו, מצהיר הרמב״ן כי יש סוד גדול של הקרבנות ופסוקים אלו מוכיחים זאת. כל זאת, כדי להכריז כבר עתה על המתקפה כנגד 'פי המבהילים בטעם

---

[224] הלברטל, על דרך האמת, עמ' 259.
[225] בראשית ד, ג, עמ' מג; בראשית יב, ז; שמות ה, ג.
[226] ישראלי, מאמר בהכנה.
[227] על תמונת העולם המדעית של הרמב״ן ראו: לנגרמן, הרמב״ן ומדע.
[228] בראשית ד, ג, עמ' מג.

הקרבנות', הלא הם הפילוסופים.[229] דומני שהרמב"ן איננו פורט את טענותיו כבר בשלב זה משום שהוא מחכה לפסוק הנכון באמצעותו הוא יוכיח את שיטתו.

אם כנים הדברים, ניתן לקבוע כי רמזיו הקבליים של הרמב"ן לענייני הקרבנות מצביעות על 'סוד' מובחן ומגובש. מטרתנו כעת היא אפוא ללקט את המקומות הרבים בהם חושף הרמב"ן טפח וטפחיים מסוד הקרבן, לגבשם לכדי תפיסה אחת ולהבין את משמעותה.

2. בין השפעה אסטראלית לתיאורגיה – תיחום שני

עוד בטרם נבואה בשערי הסוד הקבלי של הקרבן, עלינו להבין את תחומי ההשפעה האפשריים עבור הקרבן. בדברים הבאים אבקש לחלק בין פולחן המבקש להשפיע על המערכת ה'טבעית', היא המערכת האסטראלית, הכוללת את השכלים הנבדלים[230] והמלאכים[231] – שבהקשר הפולחני הרמב"ן מקביל אותם לאלילים – לבין פולחן המשפיע על המערכת התיאוסופית, היינו על מערכת הספירות. נראה כי הרמב"ן מבקש לשלול מכל וכל את ההקרבה למערכת האסטראלית, ומתוך כך גם שולל את ההקרבה למלאכים.[232] ננסה, אם כן, לעמוד על משמעות הדבר. מתוך כך, נבין כיצד מתמקם הרמב"ן ביחס לסוד הקרבן של ספר הבהיר.

כדי להבין את החלוקה והיחס שבין המערכות השונות, הקיימות ומקיימות את העולם, נציג בקצרה את תפיסת העולם של הרמב"ן, ובה את היחס שבין עולם האלוהי לעולם הטבעי, בין הספירות ל'שכלים הנבדלים' והמזלות, והיכן ממוקם האדם.

תפיסת העולם של הרמב"ן משלבת בתוכה מסורת קבלית עם תפיסה מדעית-הרמטית, שהייתה רווחת בתקופתו, ובה המאגיה היא עובדה מדעית מוכחת מן הניסיון.[233] בתודעת הרמב"ן, שילוב זה איננו חידוש, אלא שיקוף נאמן של המסורת היהודית הרבנית, כפי שהיא משתקפת מן המקרא ועד חז"ל.[234] בנוסף, ע"פ המסורת הקבלית שביד הרמב"ן – שלה זיקה חזקה לתפיסת האצלה הנאו-אפלטונית[235] – כל המציאות נבראה יש מאין. האינסוף המוחלט הצטמצם ויצר מתוכו עשרה כוחות שונים, הם הם עשר הספירות.[236] הספירות הם תחילת האצלה. מתוך העולם התיאוסופי נאצלים בזה אחר זה השכלים הנבדלים, המלאכים והאלילים, אותם נכנה ה'מערכת האסטראלית', משום שיש להם

---

[229] הויכוח על טיבם של הקרבנות מהווה אחד ממוקדי הפולמוס החריפים בין תפיסתו של הרמב"ן לחשיבה המימונית. יש לבחון האם הקרבן הוא אך ורק מייצג של תפיסה רחבה יותר במחלוקת או שמא יש לסוד הקרבן גם מאפיין ייחודי אשר על כן נחמני רואה צורך כה גדול להסביר ולהרחיב בו יותר מהרבה סודות או נושאים אחרים. אולם, דיון בפולמוס זה הינו מחוץ למסגרת העבודה הנוכחית. הפניות לדיונים הרלוונטיים בנושא ראו בפרק המבוא.

[230] פירוש התורה, בראשית ב, א.

[231] פירוש התורה, שמות כב, יט.

[232] על רגישותו של הרמב"ן לסכנה הטמונה בהתייחסות למלאכים כעלולה להביא לאמונה שגויה בפוליתיאיזם ראו: ישראלי, מוקדם ומאוחר.

[233] לנגרמן, שם.

[234] תורת ה' תמימה, עמ' קמז.

[235] ראו הלברטל, על דרך האמת, עמ' 154-153.

[236] פירוש הרמב"ן לספר יצירה, עמ' 89-88. וראו: אידל, צמצום, עמ' 68-59.

קשר עמוק עם גרמי השמיים. מתחת למערכת זו נמצאים השדים.[237] העולם הפיזי, הגשמי, נוצר מתוך השתלשלות הדרגתית של ירידה או האצלת האלוהות. במובן זה, העולם שלנו הוא 'אלוהות שנתעבתה'; הוא שיקוף של ההשתלשלות ההדרגתית שעובר האין כתהליך של התעבות עד שהרוח נעשית לחומר עב וגשמי. בלשונו של הרמב"ן: 'כי הנבראים בראשון דקים וקרובים לסיבה הראשונה וליסוד המוקדם יותר מן הנבראים בשני, וכן השני מן השלישי, כאשר תראה אפילו בפשט הכתובים'.[238] גם ממטרי השמים היורדים מן העננים הינם שפע רוחני, שבמהלך ירידתו עבר תהליך טרנספורמטיבי עד שהפך לגשמי וממילא, יכול הוא להרוות את הארץ.[239]

למרות הרצף הקיים בין האין האלוקי לבין העולם הגשמי, אנו מוצאים לאורך כל פירושו של הרמב"ן התייחסות לשני מימדים שונים – התיאוסופי והאסטראלי. בין שני מימדים אלו מערכת יחסים מורכבת. מחד, הספירות הן שמשפיעות לעולם האסטראלי ומשם לטבע ולעולם כולו. מאידך, בכמה וכמה מקומות אנו רואים כי הרמב"ן מייחס למערכת האסטראלית פן אוטונומי.[240] משמעותה הבסיסית של האוטונומיה היא, שכל האלים וגרמי השמיים מכילים בתוכם – במבנה שלהם ובאופן שבו האם נראים לבני האדם – חלק מההנהגה האלוקית של העולם. על כן, ניתן דרכם לגלות עתידות וכן ניתן להשפיע עליהם. את הביטוי לכך אנו מוצאים בהגדרת עבודה זרה:

> כי המעונן והמנחש אינה תועבה ולא הוריש הכנענים בעבורם, כי כל בני אדם יתאוו לדעת עתידות למו ומתעסקין בחכמות רבות כאלה לדעתם. ועתה דע והבן בעניני הכשפים, כי הבורא יתברך כאשר ברא הכל מאין עשה העליונים מנהיגי התחתונים אשר למטה מהן, ונתן כח הארץ אשר עליה בכוכבים ובמזלות לפי הנהגתם ומבטם בהם, כאשר הוא מנוסה בחכמת האצטגנינות, ועשה עוד על הכוכבים והמזלות מנהיגים מלאכים ושרים שהם נפש להם, והנה הנהגתם מעת היותם עד לעולם ועד גזירת עליון אשר שם להם, אבל היה מנפלאותיו העצמות ששם בכח המנהיגים העליונים דרכי תמונות וכחות להמיר הנהגת אשר למטה מהם, שאם יהיה מבט הכוכבים בפניו אשר כנגד הארץ טובה או רעה לארץ או לעם או לאיש, ימירו אותם הפנים העליונים עליו להפך במבט עצמו... ועשה כן להיות הוא יתברך שמו מהשנא עדניא וזמניא, קורא למי הים, לעשות בהם כרצונו... מבלי שנוי טבעו של עולם, ושיעשו הכוכבים והמזלות מהלכם כסדרן, ועל כן אמר בעל ספר הלבנה, החכם בנגרמונסי"א, כשהלבנה, והיא נקראת גלגל העולם, בראש טלה על דרך משל, ויהיה פני מזל פלוני, תעשה תמונה לדבר פלוני

---

[237] על מקומם של השדים בתוך המערכת הטבעית ראו בפירוש התורה, ויקרא יז, ז.

[238] תורת האדם, עמ' רפו.

[239] פירוש התורה, בראשית ב, ח.

[240] על בסיס פירושיו של ר' שם טוב אבן גאון, מסביר הלברטל אוטונומיה זו כנובעת מ'שבר' שנוצר בתהליך האצלה האלוקית בעת בריאת העולם. שבר זה מתבטא במדרש חז"ל על הקטנת הירח וכן בחטאו של האדם הראשון. ראו הלברטל, על דרך האמת, עמ' 154-149. עוד על משבר בתהליך האצלה האלוהי בתפישת הרמב"ן ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 257; פדיה, הרמב"ן, עמ' 379-359; אידל, לויתן, עמ' 170-164. על התפתחות המדרש של מיעוט הלבנה בקבלה ראו: ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 289-283.

ויוחק בה שם השעה ושם המלאך הממונה עליה מן השמות ההם הנזכרים באותו הספר, ותעשה ההקטרה פלונית בענין כך וכך, יהיה המבט עליה לרעה... וכאשר תהיה הלבנה במזל פלוני תעשה תמונה והקטרה בענין פלוני לכל טובה, לבנות ולנטוע... אבל ההנהגה הפשוטה אשר במהלכה הוא חפץ הבורא יתברך אשר שם בהם מאז, וזה הפך, וזה סוד הכשפים וכחם שאמרו בהם שהם מכחישים פמלייא של מעלה, לומר שהם הפך הכחות הפשוטים... ועל כן ראוי שתאסור אותם התורה שיונח העולם למנהגו ולטבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו... כי יש למזלות שרים ינהיגו אותם... והם הנקראים נגידי התלי יודיעו העתידות... הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, כי חכמתם לדעת הבאות, ואתה לא כן נתן לך ה׳ אלהיך... ואסר לך הנחשים והקסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ, שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו ואתה תשמע ממנו מה יפעל אל, ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש שיקבלו אותם מן הכוכבים או מן השפלים בשרי מעלה, שאין כל דבריהם אמת ולא יודיעו בכל הצריך, אבל הנבואה תודיע חפץ השם ולא יפול דבר דבריה... כי הנחשים שרש דבר נמצא בם...[241]

איסור עבודת אלילים, לדעתו של נחמני, אסורה לא משום שהיא איננה נכונה, כפי שגורס הרמב״ם,[242] אלא דווקא בשל נכונותה. בלשונו של הרמב״ן, עובדי האלילים ׳היו רשעים, לא שוטים גמורים׳.[243] משילותו של הבורא בעולמו איננה ריכוזית, והיא מסתעפת במערכת מורכבת ומסועפת לפרטים רבים. לכל עם, לכל מקום[244] ולכל זמן ישנו אל, גרם שמימי או מזל, שאחראים ושולטים עליו. השפע והשליטה של הקב״ה מנותבים באמצעות כוחות אלו. אולם, כל הגורמים במערכת האסטראלית המסועפת הזו, הם אינם רק בבחינת ׳צינורות׳ שדרכם זורם השפע האלוקי, אלא יש להם גם מעין עמידה עצמית. על אף ששפע החיים של העולם מגיע תמיד מן האין ומן המערכת הספירתית, בכל זאת יש לאלילים כוח, שליטה ושררה. ממילא, כל אלו מחוברים באופן חלקי ל׳אמת׳ האלוהית. זאת הסיבה שיש במזלות ׳משהו׳ וכי המעוננים והמכשפים יכולים לעיתים לדייק בחיזוי העתיד, משום שהם אכן קשורים באופן חלקי לכוח המנהיג של העולם.

אליבא דנחמני, ההיגיון הפנימי של יצירת מערכת הנהגה מסועפת שכזו, הוא לאפשר להתנהלות העולם להיות ׳טבעית׳, היינו אינרטית, שמתנהלת ללא התערבויות חוזרות ונשנות של האל. אלא, שבמקום שבו מוצאים גדולתו של הקב״ה, שם אנו מוצאים גם את חולשתו. מה שמכנה הרמב״ן כ׳נפלאותיו׳ של הבורא, מתגלה כנקודת התורפה של המערכת כולה. יצירת מערכת בעל חוקיות פנימית,

---

[241] פירוש התורה, דברים יח, ט. דברים דומים נמצאים גם בפירוש התורה, בראשית לא, יט; שמות כ, ג; ויקרא יז, ז; יח, כה; דברים יג, ב. וכן בדרשה על ספר קהלת, עמ׳ ר.

[242] ראו מורה הנבוכים ג, לז.

[243] פירוש התורה, שמות כ, ג.

[244] על היחס שבין אל למקום גיאוגרפי ראו פירוש התורה ויקרא יח, כה. וראו: ישראלי, ארץ ישראל, עמ׳ 141-126; הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 175-173; רביצקי, הציבי לך ציונים, עמ׳ 13-8.

מאפשרת ליודע הצופן הסודי שלה לנצלה באופן מניפולטיבי לצורכו הפרטי. הפן האוטונומי של המערכת האסטראלית מתבטא אפוא, ביכולתה לפעול בניגוד ל'חפץ הבורא'. יכולת זו מספרת בעצם לא רק על חולשתה של המערכת, אלא על חולשתו של אלוהים. למרות התעקשותו של הרמב"ן על כך שאלוהים נמצא מעל המערכת האסטראלית, וממילא יכול הוא 'לשדד' אותה ולשנותה כרצונו[245], בכל זאת אנו מוצאים בשני מקומות כי מערכת זו כובלת את אלוהים – בשעיר לעזאזל ביום כיפור ובפרה אדומה.

את הציווי על השעיר לעזאזל שביום הכיפורים, מסביר הרמב"ן, כצורך לתת קרבן 'לשר המושל במקומות החרבן, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים ומלחמות'.[246] הצורך בנתינת קרבן לשר זה הוא כעין שוחד, על מנת שיספר בשבחם של ישראל ולא בגנותם.[247] יוצא אפוא, כי הכפרה לעם ישראל ביום הכיפורים איננה יכולה לפעול סתם כך על ידי רצונו החופשי של האל, אלא שהוא נזקק לפעול דרך המערכת האסטראלית, כדי שהכפרה תכפר ברמה הגבוהה ביותר.

גם את שריפת פרה אדומה מחוץ לבית המקדש, מסביר הרמב"ן באופן דומה: 'והאמת שהיא להעביר רוח טומאה ושריפתה כריח ניחוח בחוץ'.[248] את רוח הטומאה לא ניתן להעביר באמצעות תפילה או כמבע רצוני של האל בעקבות פעולת האדם. יש להעביר אותה באמצעות הכלים הנכונים, באמצעות הפעולות שמשפיעות על המערכת ה'טבעית' ומשנות אותה. את שני פולחנים אלו קושר הרמב"ן בקשר הדוק ומגדיר אותם כתת-קטגוריה בתוך מערכת המצוות[249], כ'דברים שיצר הרע מקטרג בהם ואומות העולם משיבין עליהם'.[250] הרמב"ן עצמו מודע לבעיה התיאולוגית החמורה שיש במעשים אלו, שהרי האדם מקריב לישות רוחנית שאיננה מלך מלכי המלכים. את הבעיה הזאת מבקש הרמב"ן לפתור במישור הקוגניטיבי. בעת ההקרבה, מחשבתו ונאמנותו הדתית של האדם חייבים להיות אך ורק לקב"ה, ואילו את מעשה הפולחן עצמו יש להבין אך ורק כמעשה טכני הממלא אחר רצונו של האל. מדברים אלו עולה בבהירות, כי על אף בעיית הנאמנות לאלוהים, הקיימת בהקרבה לשר המדבר והחורבן, סוף סוף הקרבה זו אפקטיבית. אם כי, עבור הרמב"ן, תפיסת עולם מורכבת זו – על דרגותיה השונות – היא 'מדעית' כלומר היא 'אמיתית'.

---

[245] פירוש התורה שמות ו, ב.

[246] פירוש התורה, ויקרא טז, ח.

[247] על גישתו המיוחדת של הרמב"ן לנושא ותרומתה לתורת הרע הקבלית ראו: דן, רמב"ן; דן, תולדות, ח, עמ' 294-284. מתוך דיוננו כאן עולה כי דווקא הדיכוטומיה שיוצר הרמב"ן בין הרע כשייך למערכת האסטראלית לבין המערכת התיאוסופית היא זו שמכשירה את הרע ונותנת לו את מלוא הלגיטימציה. גישה זו, לפיה במקום לחלוק על תפיסה קיימת הרמב"ן מעדיף למקם אותה בהקשר מסוים, נמצאת במקומות נוספים במשנת הרמב"ן. דוגמא לכך בהקשר אחר ראו: ישראלי, עץ החיים. ספטימוס טוען כי גישה זו של הרמב"ן קשורה לסביבה התרבותית האנדלוסית בה פעל הרמב"ן. ספטימוס, רמב"ן.

[248] פירוש התורה, במדבר יט, ב.

[249] הלברטל, על דרך האמת, עמ' 253.

[250] פירוש התורה, ויקרא טז, ח.

היכן עומד האדם בין שתי מערכות אלו? אם אכן שתיהן 'אמיתיות' והעבודה להם אפקטיבית, האם הן גם מותרות? במילים אחרות, מה יש לתפיסה הדתית, היינו לתורה, לומר על התפיסה המדעית וכיצד היא מגיבה אליה?

על אף הרצף הברור בין חפצו של האל לבין קיומה של המערכת האסטראלית, ושזו האחרונה היא האמצעי דרכו רצון ה' פועל בעולם, בתפיסתו הדתית, הרמב"ן מבקש להפריד ביניהם הפרדה ברורה. אמנם לאדם מאומות העולם יש את מלוא הלגיטימציה להשתמש במערכת זו ואף לעבוד אליהם, אולם, לאדם הישראלי זהו איסור חמור. התורה דורשת מהאדם להיות נתון תחת דבר ה' באופן ישיר, שאיננו מתווך ע"י המערכת האסטראלית:[251] 'והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם'. ידיעת המעשה הנכון לפעולה וכן ידיעת העתיד לגיטימיים רק דרך הנביא, המשמש כצינור לדיבור ישיר מאת הקב"ה.

כמו כן, הפולחן הדתי כשר רק בפנייתו לה', הניצב מעל המערכת הטבעית; וכך מפרש הרמב"ן את הפסוק: 'זובח לאלוהים יחרם, בלתי לה' לבדו'.[252] הדיכוטומיה בין שתי המערכות כה חשובה בעיני הרמב"ן, עד שגם על השעיר לעזאזל, שהינו מעשה אפקטיבי, הוא אומר: 'כי המשתלח איננו קרבן'.[253] עבור הרמב"ן, 'קרבן' מבטא נאמנות דתית: 'ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתינו לעשות רצון בוראינו שצונו כך'.[254] גם הקרבנות של האבות לפני מעמד הר סיני ולפני הציווי הפורמאלי עליהם, הם לה' בלבד ולא לאחד מן המלאכים. הרמב"ן מבקש להפריד בין התיאוסופי לבין המדעי, או הריאלי. התפיסה הדתית איננה שוללת את אמינותה של התמונה המדעית או הריאלית, אולם היא מבקשת לרוקן אותה מכל זיקה של נאמנות דתית. גם כאשר הדת בעצמה משתמשת במערכת האסטראלית, הרי שזה רק באופן טכני מובהק במצוותו של האל האחד.[255] ההפרדה בין התיאוסופי למדעי-ריאלי נובע מהחשש לעבודה זרה.[256]

---

[251] להשוואה בעניין זה בין הרמב"ן לריה"ל ראו: חנוך, הרמב"ן, עמ' 414-411.

[252] שמות כב, יט. וראו פירוש הרמב"ן שם.

[253] פירוש התורה ויקרא ויקרא טז, ח

[254] פירוש התורה, שם. ראו בעניין זה: שטרן, רמב"ם ורמב"ן, עמ' 249-247.

[255] ראו בדיוניו של שוורץ, מתאורגיה למגיה, עמ' 411-393. שוורץ טוען בדבריו כי בתפיסת הרמב"ן ישנו מיזוג של הבחינה התיאוסופית עם האסטראלית וכי 'הטכניקה התיאורגית היא גם טכניקה מגית אסטרלית'. גארב, לעומת זאת, ביקש לפרק את הקשר ההדוק בין האסטראלי לתיאוסופי בתפיסת הרמב"ן, ולהדגיש את דחייתה ושלילתה של המאגיה האסטראלית. ראו: גארב, הופעותיו של הכוח, עמ' 105. לאור דברינו כאן ניתן להבחין בכך שהרמב"ן מבקש לחלק ולהפריד ככל שניתן בין המערכת האסטראלית לזו התיאוסופית. על אף שאינו כופר באמיתותה המדעית של האסטרולוגיה, הרי שהוא מציב אותה מתחת למערכת הספירות. על כן, מבחינת הפולחן הדתי הוא שולל כל פנייה אליה. בעניין הקרבנות, שעיר המשתלח הוא בהחלט פולחן שמבקש לפעול על המערכת האסטראלית באופן ישיר, אולם הרמב"ן דואג שוב ושוב להדגיש כי זהו מקרה חריג והוא כלל לא מוגדר כ'קרבן'. כך גם לגבי ידיעת העתיד, הרמב"ן מחלק באופן חד בין הטכניקות של יודעי האסטרולוגיות והמאגיקונים לבין נביא ה' ולטכניקת השאילה באורים ותומים, המבוססת על שם השם ולא על ידע אסטרולוגי. בדיוק בהבחנה זו מבקש הרמב"ן לחלוק על האבן-עזרא ואומר כנגדו 'ולא אמר כלום'. פירוש התורה, שמות כח, ל.

[256] מעניין שדווקא הפרדה זו היא שמאפשרת להשתמש במערכת הטבעית כאמצעי טכני. דברים אלו באים לידי ביטוי בתשובה של הרמב"ן בענייני אסטרולוגיה וניחוש: 'לפיכך אין שואלים בהם אלא מהלך בתמימות, שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך... אבל אם ראה באצטגנינות יום שאין טוב למלאכתו, נשמר ממנו, ואינו סומך על הנס. וכסבור אני שאסור לבא כנגד המזלות על הנס' (כתבי רמב"ן, א, עמ' שעט). כמו כן, שוורץ מביא בדיונו עדות לכך שהרמב"ן עסק בריפוי באמצעות טכניקות מגיות-אסטראליות. שוורץ, מתאורגייה למגיה, עמ' 388 והערה 1. בשל עדות זו קובע גארב כי 'יש כאן עדות לפער בין עמדה רשמית לפרקטיקה אישית'. לאור דברנו כאן, ניתן להציע כי לא 'פער' יש כאן אלא הבדל עקרוני המשתלב גם בעמדתו הרשמית של הרמב"ן ולא רק כהתנהלות של משה בן נחמן האיש בחייו האישיים. ההבדל העקרוני שעליו אנו

בפירושו לשעיר המשתלח, כפי שראינו לעיל, מסביר הרמב״ן שההקרבה היא נאמנות דתית, ועל כן אסור לו לאדם לכוון במחשבתו להקריב לישות אחרת זולת הקב״ה. ממקומות אחרים בפירוש התורה, נדמה כי הויתור על המערכת האסטראלית וההקרבה לקב״ה היא לא רק הצהרה אמונית גרידא, אלא שהיא בחירה להיכנס אל תוך מערכת החוק האלוהית, היינו אל מערכת ההלכה. ההשגחה הניסית של הקב״ה על האדם, היא פועל יוצא של רמתו הדתית והקפדתו ההלכתית. העמידה תחת שליטה אסטראלית משוחררת מתנאים אלו: ׳אם יונח האדם לטבעו או למזלו לא יוסיפו בו מעשיו דבר ולא יגרעו ממנו׳.[257] לדבריו של הלברטל: ׳המצוי בדרגת הקיום הנמוכה והמנוכרת יותר לחיי האלוהות, משתקף בשלטון המזלות הסיבתי והעיוור למעמדו הדתי של האדם׳.[258] במערכת התיאוסופית הדברים הפוכים, ויכולתו של האדם להתעלות לשם ובעצם להשתחרר ממערכת הטבע תלויה בדבקותו ומעמדו הרוחני והדתי של האדם. יחסו של המכשף כלפי אליל זה או אחר, הגם שיכול להיות מלא כבוד ויראה, הוא יחס טכני ולא של נאמנות דתית, וממילא ניתן לנצלו ו׳להפיק רצון׳ ממנו. בניגוד לכך, על האדם להישמע לציווי: ׳תמים תהיה עם ה׳ אלהיך׳,[259] שמשמעותו: ׳שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו׳. בהקריב את הקרבן לה׳ ולא לאלים, מקריב האדם את הדחף שלו לשליטה וניצול של האלוהות, ומכיר בדרישה כלפיו להיות נאמן ולשמור את מצוותיו של האל.

2.1 תפיסת הרמב״ן על רקע ספר הבהיר

ספר הבהיר זוכה למקום של כבוד בפירוש התורה לרמב״ן. בן נחמן רוחש לו כבוד רב ורואה אותו כמקור לידע אזוטרי רם מעלה, והוא משתמש בו פעמים רבות לאורך פירושו. אולם, דווקא משום כך תמוה עוד יותר העדרו של הבהיר בפירוש התורה של הרמב״ן, בכל הקשור לקרבנות. ולא זו אף זו, כאשר הרמב״ן משתמש בספר הבהיר הוא מביא את הדברים בשם אומרם ונוקט בדרך כלל בלשון ׳מדרשו של ר׳ נחוניא בן הקנה׳. והנה, בפירושו הגדול לסוד הקרבנות בספר ויקרא (א,ט), הרמב״ן אמנם מזכיר את פירושו האטימולוגי של הבהיר למילה קרבן (פירוש בעל משמעות תיאורגית): ׳וכל קרבן לשון קריבה ואחדות׳, אך איננו מביאו בשמו. שמא נאמר, שהרמב״ן קיבל פירוש זה ממקור אחר שאיננו הבהיר או אולי חשב על כך בעצמו? הגם שתתכן תשובה חיובית לאפשרות זו, בכל זאת הציפייה מהרמב״ן היא להביא דברים בשם הבהיר כאשר יש זהות מוחלטת ביניהם. הרמב״ן מציג עצמו כפרשן ומקובל בעל אופי מסורתי, המשתדל לסמוך את דבריו על מדרשי חז״ל ומקורות קדומים. אם כן, מה

מצביעים הוא שמאפשר את ההבחנה בין עמדה דתית ביחס לאסטרולוגיה לבין שילובה הלגיטימי כחלק מפרקטיקה מדעית רפואית.

[257] פירוש התורה, שמות ו, ב. וראו דרשה לספר קהלת, עמ׳ קצא-קצב.

[258] הלברטל, שם, עמ׳ 162. גוטליב ניסח זאת כך: ׳הרמב״ן לעומת זאת הכיר בחוקי הטבע אבל הוא הכניס גורם סיבתי נוסף על חוקים אלה והוא קיום המצוות. ההשגחה על עם ישראל תלויה בקיום המצוות על ידם וזהו הגורם היחיד שבאמצעותו יכולים חוקי הטבע להשתנות׳. גוטליב, מחקרים, עמ׳ 266.

[259] דברים יח, יג.

יותר טבעי שגם אם הרמב"ן חשב על כך בעצמו, הוא היה בכל זאת מזכיר שמקורם של דברים גם במדרשו של ר' נחוניא בן הקנה? מסתברת בעיני יותר האפשרות כי שתיקה מכוונת לפנינו.

כפי שראינו בפרקים הקודמים, תפקידו של הקרבן, ע"פ ספר הבהיר, הוא ליצור אחדות בין המלאכים והצבאות הרבים של מעלה. הריבוי ואף הפירוד הוא המצב הבסיסי, והקרבן הוא שמקרב את הכוחות השונים אלו לאלו לכדי אחדות אחת. עמדנו על כך שהריבוי, אצל הבהיר, נובע מספיחת העולם המיתי של ספרות ההיכלות אל תוך מערכת תיאוסופית. בעוד שבספרות ההיכלות ברור שיש רק אל אחד היושב על הכסא אולם חילותיו רבים, הרי שספר הבהיר רואה בגדודים אלו לא רק שליחי האל אלא חלק אינטגראלי מהאלוהות בעצמה. האל הוא לא דמות אחת היושבת על כסא; האל הוא מערכת שלמה של צינורות ונתיבי שליטה ושפע, המקבלים את חיותם ממקור הנביעה האלוהית. שמות האל, המלאכים והספירות מקבילים זה לזה ומבטאים פנים שונות של האלוהות עצמה. הקרבן מיועד אפוא למלאכים, על מנת שהללו יוכלו להתקרב זה לזה ולקיים מערכת הרמונית אחידה.

הרמב"ן, לעומת זאת, מעוניין להפריד את המלאכים מהספירות. עבורו, הם שייכים למערכות שונות ונבדלות. לשיטתו אין צורך בהאחדת המלאכים, משום שהללו שייכים למערכת האסטראלית שכל ענייניה להיות מסועפת לסניפים ופרטים רבים, כאשר כל מלאך ממונה על תחום פרטיקולארי. לאורך פירושים רבים בפירוש התורה, ראינו כי הרמב"ן מבקש שוב ושוב לחלק ולהבחין בין המלאכים לקב"ה. המלאכים, בהקשר הפולחני, הם אלילים ויש להם שליטה וכוח, אבל חד-משמעית הם אינם שמות האל, הם לא הספירות עצמן. אשר על כן, ההקרבה למלאכים הרי היא עבודה זרה. הרמב"ן איננו שולל בהכרח את ההטבה הנעשית למלאכים בעקבות הקרבת קרבן,[260] אולם זוהי השפעה מסדר שני, לאחר ההשפעה התיאורגית היינו על האלוהות עצמה. חשיבותה של הבחנה זו מתבטאת גם למעשה בכוונה המדויקת של האדם בעת ההקרבה, כוונה שאין לזוז ממנה, והיא שעל האדם לכוון אך ורק לה'. ואולי, לא לחינם מסיים הרמב"ן את פירושו הגדול לסוד הקרבנות בסיפור מנוח והמלאך. בסיפור זה, המשובץ מיד לאחר הבאת הפירוש האטימולוגי לקרבן, המלאך בעצמו הוא שמלמד את מנוח שלא מקריבים למלאכים אלא רק לה'.[261]

בבקשתו להפריד בין האסטראלי לתיאוסופי ולדייק את הראוי לשם 'קרבן', ושעליו - ורק עליו - מצווה התורה, מבקש הרמב"ן להבנות תפיסה תיאולוגית שונה מזו של ספר הבהיר ולהבהיר, כי 'הזובח לאלוהים' – היינו למלאכים – יחרם; 'בלתי – לה' לבדו'. את מה שהבהיר רואה כתכלית הקרבן – היינו

---

[260] ראו פירוש התורה, בראשית ב, ח: 'ובקרבנות יהיה משך ברכה לעליונים'. כמו כן בפירוש לסיפור מנוח והמלאך. פירוש התורה, ויקרא א, ט. ברם, יש להסתפק בראיה זו משום שבפירוש הרמב"ן בבראשית יח, א, ניתן להבין שהמלאך שהתגלה למנוח איננו מלאך ככל המלאכים השייכים למערכת האסטראלית, אלא הוא 'כבוד נברא' היינו ספירת מלכות ש'התלבשה' בדמות וממילא הוא שייך למימד התיאוסופי. לפי אפשרות זו, שלילת ההקרבה למלאך בסיפור מנוח איננה שלילת המימד האסטראלי אלא שלילת ההקרבה לספירת מלכות. דיון על כך ראו: לורברבוים, רמב"ן, 317-312.

[261] ראו בהערה הקודמת.

לאחד בין המלאכים – הרמב״ן רואה כאיסור חמור. הקרבה למלאכים, אליבא דנחמני, לא תביא לקירוב, אלא אדרבה לפירוד בין התיאוסופי לאסטראלי.

אם כנים הדברים, הרי שיש כאן ׳פולמוס שקט׳ כנגד אחד מספרי הסוד היסודיים עליו נשענים רבים ממקובלי דורו של הרמב״ן, כולל הוא עצמו.[262] לא ברעש מבקש הרמב״ן להוציא את המחשבה אודות ההקרבה למלאכים מליבם של לומדי הבהיר – כפי שמוציא מליבם של הפילוסופים – כי אם בקול דממה דקה.

3. התהליך הספירתי של סוד הקרבן – הקרבת ספירת מלכות

במקומות רבים, כאמור, רומז הרמב״ן על סוד הקרבן ומגלה זעיר פה זעיר שם. אולם יש מקום אחד שבו הרמב״ן בוחר לחשוף את עיקר סודו של הקרבן, ו עשה זאת בצורה רחבה עד מאד ובאופן חריג בהשוואה לקוד האתי-אזוטרי בו הוא נוהג בדרך כלל.[263] סוד זה נכתב על בסיס הפסוק בויקרא א, ט העוסק בקרבן העולה: ׳עלה אשה ריח ניחוח לה״. כבר בתחילת פירושו לתורה, מצהיר הרמב״ן כי בענייני הקרבנות ירחיב מעבר למנהגו הרגיל באומרו: ׳ועוד ארמוז בו עיקר גדול׳.[264] אין ספק כי המוטיבציה הגדולה של הרמב״ן להרחיב אודות הקרבן נובעת, בין השאר, מהפולמוס הגדול עם הרמב״ם בטעם הקרבנות.[265] אנחנו נלך בדרכו של הרמב״ן ונניח את הדיון בויקרא א, ט, כאבן היסוד של הסוד הקבלי, ומשם נבקר ונבאר גם פירושים אחרים. כאמור לעיל, הצהרה זו של הרמב״ן מלמדת אותנו כי לא צורך פרשני או רמז סודי בלבד נכתב כאן, כי אם מערכה מחושבת מראש. ממילא, דומני כי עלינו להאזין ולהקשיב, לא רק לתוכן הדברים אלא גם לצורתם. מהו השיח שבו בוחר הרמב״ן להבנות את הסוד הקבלי של הקרבן.

3.1 קיצוץ בנטיעות – סכנתו של המקובל

בהיכנסו לעולם התיאוסופי בסוד הקרבן, מבקש הרמב״ן לא רק לדייק את כוונתו של האדם המקריב, אלא גם להגביר את המתח הרוחני ע״י הנהרת הסכנה הטמונה בעולם זה.

הבא בשערי הסוד הקבלי כבר לא יכול לדבר על דמות אלוהים היושבת במרום. הכניסה אל היכל התיאוסופיה, מגלה דווקא את מורכבותו של האל ולא את אחידותו הפשוטה. האל הוא לא אחד, האל הוא עשר. עשר ספירות, בחינות, מידות.[266] בהיכל זה על מחשבתו של האדם להיות מדויקת לאיזו ספירה בדיוק הוא מכוון. מערכת הספירות היא רגישה עד מאד וככל שאדם נכנס בשעריה, לא רק

---

[262] על מקומו של ספר הבהיר בראשית הקבלה ראו: שלום, מקורות, עמ׳ 198-49. לעמדה אחרת במחקר ראו: אידל, לחקר מקורותיו; וולפסון; שורשים; אידל, מבוא.

[263] על גישתו האזוטרית של הרמב״ן, ראו בדיון סביב האגרת של ר׳ יצחק סגי נהור לרמב״ן: שלום, תעודה חדשה, עמ׳ 10-9. אידל, רמב״ן, עמ׳ 547-535; הלברטל, סתר וגילוי, עמ׳ 69-63; הנ״ל, על דרך האמת, עמ׳ 333-297.

[264] פירוש התורה, בראשית ד, ג.

[265] הלברטל, על דעת האמת, עמ׳ 316. וראו בפירושו בבראשית, שם וכן בויקרא א, ט.

[266] על תפיסת הספירות כ׳עצמות׳ האל ראו: שלום, זרמים עיקריים, עמ׳ 12; אידל, היבטים חדשים, עמ׳ 154-153; לורברבוים, רמב״ן, עמ׳ 299-298.

שהיכולת שלו לטעות גדלה, אלא גם טעותו משמעותית יותר ואף הרת אסון. האם פונה האדם לספירה זו או אחרת, היא השאלה האקוטית של המקובל. הקדוש יותר הוא הרגיש יותר ועל כן מתחייבת התנהלות זהירה יותר.[267]

את סוד הקרבנות מבנה הרמב"ן בתוך שיח הנע בין הגדרה פוזיטיבית להגדרה נגטיבית. מיהו או מהו נמענו של הקרבן? מהי הנוסחה הקבלית של פולחן ההקרבה? את אלו בוחר הרמב"ן לתאר ע"י ההבנה של היעד המוטעה. כאשר הרמב"ן בוחר לפרוש באופן נרחב ביותר את סוד הקרבנות, הוא לא רק מפרט את הכוונה הפוזיטיבית, כלומר את הכוונה הקבלית הראויה, אלא אף מגדיר את הכוונה הנכונה על דרך השלילה, כלומר מהי הכוונה הקבלית השגויה והמסוכנת. בכך, חורגת הרצאת דבריו של הרמב"ן בעניין הקרבן לעומת הסודות של מצוות רבות אחרות. הסיבה לכך נעוצה, בעיני, בהבדל המהותי שיש בין הקרבן לרוב המצוות. הקרבן איננו רק ציווי של האל אלא גם פניה אליו. ממילא, כמו שיכול האדם לפנות בפולחנו ליעד הרצוי, כך יכול הוא לפנות אל השגוי. על כן, בקרבן דווקא, במידה רבה כמו בתפילה,[268] כוונת האדם איננה רק נלווית למעשה המצווה, אלא חלק אינטגראלי מהגדרת המצווה והיא מהווה גורם מכריע בתועלת התיאורגית. ללא הכוונה, או למצער בכוונה שגויה, גם לא יוצאים ידי חובה וגם עלולה להיות השפעה שגויה על העליונים.

במצוות עשה אחרות בעלי מטען קבלי, כמו ארבעת המינים למשל, ניתן להבין בדברי הרמב"ן כי ההשפעה התיאורגית נעשית מעצם עשיית המצווה גם ללא כוונה קבלית. עשיית המצווה בפועל לא רק שמגדירה את המצווה מבחינה הלכתית – האם האדם 'יצא ידי חובה' – אלא גם מן הבחינה הקבלית, התיאורגית.[269] גם אם נאמר שאף בשאר המצוות הכוונה הקבלית היא שמחוללת את ההשפעה התיאורגית, הרי שבכוונה שגויה יש אולי פספוס אך לא אסון, כמו בקרבן. זהו המתח הרוחני, הדתי, שבו מבקש הרמב"ן לפרש את סוד הקרבן. טענתי היא, שהסיבה לכך איננה רק חידוד והבהרה של הכוונה הפוזיטיבית, אלא שבכך מגדיר הרמב"ן את הבעיה שעמה הקרבן מבקש להתמודד ומתוך כך להגדיר גם את מושא ההקרבה, כלומר את מה האדם מקריב על גבי המזבח.

---

[267] תפיסה זו של הרמב"ן באה לידי ביטוי במספר מקומות. דוגמא מובהקת לכך היא בתפיסת הארץ של הרמב"ן. ארץ ישראל נתפסת כקדושה יותר, כלומר בעלת נוכחות אלוקית גבוהה יותר, או ליתר דיוק כמקום בעל זיקה ישירה ובלתי-אמצעית לקב"ה, ועל כן היא רגישה יותר. אותם עוונות יזכו לתגובה שונה על פי המקום שבו הם נעשים. תועבה שתיעשה מחוץ לארץ הקדושה לא בהכרח תגרור אחריה עונש אולם בארץ ישראל 'יזכה' האדם החוטא לטעום מזעמו של האל. ראו בפירוש התורה, ויקרא יח, כה. על תפיסת ארץ ישראל כטריטוריה ייחודית של הקב"ה ראו עוד: רביצקי, שם; ישראלי, ארץ ישראל. על הסימבוליקה הקבלית של ארץ ישראל בתפישת הרמב"ן ראו: פדיה, ארץ של רוח, עמ' 270-264; הלברטל, על דרך האמת, עמ' 261 הע' 377.

[268] אידל דן בכוונת התפילה של הרמב"ן בהשוואה לזו של ר' יצחק סגי נהור. מתוך הדברים משתקפת גם הקבלה בין כוונת התפילה לכוונת הקרבן באשר הכוונה צריכה להיות באופן בלעדי לספירת תפארת. ראו: אידל, כוונת שמונה עשרה, עמ' 42-47.

[269] לטענה זו חיזוק מפירושו של הרמב"ן לציווי עשיית בגדי הכהונה. בגדי הכהונה הם 'לכבוד ולתפארת' (שמות, כח, ב). בפירושו, הרמב"ן מסביר את המשמעות הקבלית של 'כבוד' ו'תפארת' ולאחר מכן אומר כך: 'והיו הבגדים צריכין עשייה לשמן, ויתכן שיהיו צריכין כוונה ולכן אמר ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה, שיבינו מה שיעשו'. הרמב"ן מדגיש שדווקא בגדי הכהונה זקוקים לכוונה הקבלית על מנת שיקבלו את משמעותם המיסטית. וראו בדבריו של הלברטל, על דרך האמת, עמ' 294, הע' 435. על אף שהצביע על ההבדל שבין הקרבן והתפילה לבין מצוות אחרות הוא בכל זאת רואה בקרבנות כפרט מייצג של כלל המצוות. אולם לדעתי יש לתת להבדל זה משקל רב יותר ולהבין את הפנומן הקבלי של הקרבן כשונה וייחודי.

ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם תכנס בו ממה שאמרו רבותי׳ בספרי ובסוף מנחות אמ׳ ר׳ שמעון בן עזאי בא וראה מה כתיב׳ בפרשת קרבנות שלא נאמ׳ בהם לא אל ולא אלי׳ ולא אלהים ולא שדי ולא צבאות אלא יוד הא׳ שם המיוחד שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק... ובתחלת תורת כהנים ר׳ יוסי אומ׳ כל מקום שנאמר קרבן אמור ביוד והא שלא ליתן פתחון פה למינין לרדות אלו דבריהם ז״ל... כי הכוונה לה׳ לבדו תהיה לא יכוון המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד והוא מאמר החכמים ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד.[270]

הרמב״ן מבקש להבין את סוד הקרבנות באמצעות מדרש חז״ל, המבחין בכך שבכל הציוויים על הקרבנות אין שם ׳אלוהים׳ אלא רק שם ׳הוי״ה׳. הסיבה לכך, לדעת המדרש, היא ׳שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק׳ – כדברי הספרי במדבר,[271] או כלשון הספרא ׳שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסים לרדות׳.[272] בפשט המדרש, דומה שההבדל בין שם ׳יו״ד ה״א׳ לבין ׳אלהים׳ או ׳שדי׳ איננו במידות שונות של הקב״ה; ההבדל בין השמות, הוא באפשרות לייחס את השמות לאלים שונים. שם ׳יו״ד ה״א׳, הינו שם פרטיקולארי, המסמן באופן מובהק ובלעדי את אלוהי ישראל, שהוציאם ממצרים ושנתן להם את התורה. שאר השמות, לעומת זאת, הינם שמות אוניברסאליים שיכולים להצביע גם על אלים אחרים. המתח הקיים בעבודת הקרבנות, לפי המדרש, הוא בין עבודת ה׳ לבין עבודה זרה. דווקא בשל העובדה שהקרבנות יכולים להתפרש כפולחן פגאני, מדגישה התורה לאורך כל ציווי הקרבנות שהקטרתם נעשית לשם ה׳, דהיינו למלך מלכי המלכים.

הרמב״ן, לעומת זאת, קורא את המדרש באופן יצירתי, מתוך משקפיים קבליות, ובכך עושה ׳מעתק קבלי׳, דהיינו מעבר משפה והרמנויטיקה מדרשית לקבלית. מעתה, היחס שבין שם הוי״ה לשם ׳אלוהים׳ הוא לא בין אמונה מונותיאיסטית לבין פוליתיאיסטית, אלא בין ספירת תפארת לספירת מלכות. המתח כעת איננו תיאולוגי אלא תיאוסופי. הסכנה החמורה הטמונה בקרבנות היא איננה עבודה זרה אלא ׳קיצוץ בנטיעות׳.[273] על פי הרמב״ן, התורה עצמה מבנה את סוד הקרבן ככזה הבא לשלול את המקצץ בנטיעות. קיצוץ זה, אם כן, איננו רק סוגיה חיצונית לסוד הקרבן, אלא הבנת שלילתו היא הדרך להבין את סוד הקרבן. עלינו אפוא להבין מהו הפשר הקבלי של קיצוץ בנטיעות, מהי המשמעות ומהי המוטיבציה לעשות זאת?

---

[270] פירוש התורה, ויקרא א, ט.

[271] ספרי במדבר, פרשת פנחס פיסקא קמג, עמ׳ 191. וראה שם בדברי המהדיר שמפרש כדברינו כאן. פירוש זה נתמך גם בדברי רש״י במקבילה של המדרש בבבלי מנחות דף קי ע״א, ד״ה ׳לבעל דין׳.

[272] ספרא ויקרא, דיבורא דנדבה, פרשה ב.

[273] וראו בפירוש התורה, במדבר י, ו, שם הרמב״ן משתמש בביטוי זה באופן ישיר לסכנה הטמונה בעבודת הקרבנות. כמו כן, כך מפרש הרמב״ן את עוונם של נדב ואביהוא. ראו פירוש התורה, ויקרא י, ב. על היחס שבין הסוד הקבלי של הרמב״ן לבין המסורת המדרשית ועמדתו של הזוהר בסוגיה ראו: ישראלי, המרד הקדוש.

בין ספירת מלכות לספירת תפארת שמעליה צריך להיות זיקה ישירה. הכוח והשפע האלוהי אמור לזרום דרך מידת הרחמים אל מידת הדין. קיצוץ בנטיעות הוא הפרדת ספירת מלכות מספירת תפארת, שם אלוהים משם הוי״ה.[274] כאשר האדם פונה אך ורק לשם אלוהים או לחילופין לשם הוי״ה[275] הוא מקצץ בנטיעות. סיפור מקראי מובהק של קיצוץ בנטיעות, אליבא דנחמני, הוא חטא העגל.

מה הניע את עם ישראל לרצות עגל לאחר שחזו במעמד הר סיני? האם באמת חשבו שזהו אלוהים? הרמב״ן בפירושו, מסביר כי עם ישראל לא חיפשו תחליף לקב״ה עצמו אלא תחליף למשה. ידוע ידע עם ישראל כי משה איננו אלוהים והוא לא מי שמחולל את הניסים. אולם, משה הוא 'איש אלוהים' כלומר, נציגו של האל בעולם. אכן הקב״ה הוא בעל הכוחות כולם, אך הוא נתנם 'ביד משה': 'נעשה לנו משה אחר שיורה הדרך לפנינו ע״פ ה' בידו. וזה טעם הזכירם משה האיש אשר העלנו, לא האל אשר העלם, כי יצטרכו לאיש אלהים'.[276] משה רבנו הוא 'מורה דרך' והוא הנוכחות הוודאית והנגלית של אלוהים. ממילא, גם העגל הוא לא תחליף לקב״ה אלא למשה: 'אבל הענין כמו שאמרתי, שלא בקשו העגל להיות להם לאל ממית ומחיה, וקבלו עבודת אלהותו עליהם, אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם'.[277] העגל אמור להיות 'מורה דרך', כלומר מדריך שידריך אותם בתוהו של המדבר, שיורה להם מה לעשות ולהיכן לצעוד. ניתן לומר, כי הצורך בעגל מזהב מבטא את הצורך בביטחון, בוודאות. הקב״ה טמיר ונעלם ולא בהכרח מספק את הוודאות, את ההדרכה המעשית הבהירה. באופן מפתיע, הרמב״ן מסביר כי עשיית העגל שלעצמה היא לא פרובלמאטית ואפילו יש בה הגיון רב:

> והנה אהרן הוא אשר הוציא הצורה הזאת... כי הם לא ידעו בה יבחרו ואיזה הטוב להם, והכוונה לאהרן היתה מפני שישראל היו במדבר חורב שממה, והחרבן ושממות עולם יבואו מן הצפון, כדכתיב מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ... אבל כי מן השמאל תבא מדת הדין לעולם ולהשיב על כל יושבי הארץ כרעתם, והנה במעשה המרכבה אמר פני שור משמאל לארבעתם, ולכן חשב אהרן כי המחריב יורה דרך מקום החרבן כי שם כחו הגדול, ובהיותם עובדים שם לאל יערה רוח ממרום, כאשר נאצל על משה, וזהו שאמר חג לה' מחר, שיהיו העבודות והזבחים לשם המיוחד להפיק רצון ממנו אל בעל הצורה כי בהיותה לפניהם יכונו אל ענינה.[278]

---

[274] עוד על עוון קיצוץ בנטיעות בתפיסת הרמב״ן ראו הלברטל, עמ' 276-265 וכן שם בהערה 397; ישראלי, פתחי היכל, עמ' 66-62.

[275] במקום אחד מצאתי שקיצוץ הנטיעות הוא דווקא דבקות בספירת תפארת וניתוק ממלכות. בפירוש התורה, שמות כג, כ, מתאר את הרמב״ן אזהרה מפני זניחת תורה שבע״פ לטובת אימוץ רק של תורה שבכתב. גם מעשה זה מכנה הרמב״ן כקיצוץ בנטיעות.

[276] פירוש התורה, שמות לב, א.

[277] שם.

[278] שם.

הצורה האייקונית של העגל היא כנגד פני השור שבמרכבה העליונה, והיא הצורה הנכונה למקום השממה של המדבר. הצבת עגל אשר יהיה בו רוח ה׳ ויורה לעם ישראל את הדרך, נתפסת כבעלת הגיון זהה לתפיסת משה כאדם אשר רוח ה׳ שורה עליו והוא שמורה בפועל את הדרך. מדברי הרמב״ן עולה, כי באופן תיאורטי יכול להיות שאכן רוח ממרום הייתה שורה על העגל, והוא היה מחליף את משה בצורה טובה. הבעיה החלה אפוא כאשר זבחו בפועל לעגל בעצמו:

> והם השכימו בבקר ויעלו עולות ויגישו שלמים, ולא אמר הכתוב ויעלו לו עולות ויגישו לו שלמים, והענין מפני שהיו בהן מכוונים לשם הקב״ה כאשר אמר אהרון, ומהם משחיתים וזובחים לעגל, ועל אלה אמר הקב״ה למשה וישתחוו לו ויזבחו לו, כי הם החטאים.[279]

כל עוד היו בני ישראל ממשיכים על פי התכנית של אהרן, כלומר היו מקריבים לשם המיוחד ולא לעגל בעצמו, הרי שלכאורה הכול היה בסדר גמור. הבעיה נוצרה מחמת אלו שסגדו לעגל עצמו. דברים דומים אנו מוצאים ביחס לחטא מגדל בבל, שגם אותו מכנה הרמב״ן כקיצוץ בנטיעות.[280] ומה היה חטאם? ׳ונעשה לנו שם׳. הרמב״ן עצמו לא מפרט ואומר ש׳היודע פירוש שם יבין כוונתם׳. ר׳ מאיר אבוסאולה, מפרש הרמב״ן, מסביר שזוהי המידה המנהגת את העולם.[281] כמו בחטא העגל, גם הם בקשו את הוודאות של הנהגת המציאות.

בהמשך לפירושו על חטא העגל, מסביר הרמב״ן שהבעיה כאן כפולה, והיא מהדהדת בשני מישורים – מישור המחשבה ומישור המעשה:

> אמר השם למשה כי עשו שתים רעות, האחת כי שחת עמך, וענין ההשחתה הריסת בנין... ופי׳ ההשחתה בכאן הדבר שקראו רבותינו מקצץ בנטיעות, והשני כי עשו עגל מסכה והשתחוו לו ויזבחו לו. והנה העבירה הראשונה לא ידענה רק השם לבדו שהוא יודע תעלומות לב, והשנית מעשה הזובחים החוטאים שבהם כאשר פירשתי... והנה הנהרגים והנגפים מועטים כי ברובם היה החטאת במחשבה רעה.[282]

בדברים אלו מתברר כי החטא העיקרי המכונה ׳קיצוץ בנטיעות׳ הוא לא מעשה הפולחן, אלא התפיסה הדתית. החטא הוא אפוא ראיית פני העגל כחזות הכול, כדמות אלוהית בעלת כוח עצמי ללא זיקה לבחינה הגבוהה יותר של האלוהות. בעיה זו מכנה הרמב״ן כ׳חטא במחשבה׳. זהו העוון שהוא ׳הריסת בנין׳ ו׳השחתה׳. הבניין הנהרס הינו הקונסטרוקציה התיאוסופית של הספירות. יחד עם זאת, מעניין להעיר כי, ע״פ הרמב״ן, העונש החמור בא בעקבות המעשה ולא המחשבה. אלו שרק חשבו את העגל לאלוהים לא מתו, אך מי שזבחו לו בפועל נענשו במיתה.

---

[279] פירוש התורה, שמות לב, ה.
[280] פירוש התורה, בראשית יא, ב.
[281] ביאור על פירוש הרמב״ן, ז עמוד א.
[282] פירוש התורה, שמות לב, ז.

גם במקומות נוספים, מדגיש הרמב"ן ש'קיצוץ בנטיעות' הינו חטא שבמחשבה. את חטא מגדל בבל מגדיר הרמב"ן: 'ויבין כל הענין כי חשבו מחשבה רעה, והעונש שבא עליהם להפרידם בלשונות ובארצות מדה כנגד מדה כי היו קוצצים בנטיעות'.[283] וכן גם ביחס לחטא אדם הראשון[284] – חטא אותו מגדיר הרמב"ן כקיצוץ בנטיעות – נאמר: 'והאדם חטא בפרי עץ הדעת תחתון ועליון, במעשה ובמחשבה'.[285] וגם חטא זה מקורו ברצון לעצמאות אנושית מן החפץ האלוקי. חטאו של אדם הראשון הביא לתהליך של אינדיווידואציה, כלומר למציאות בה יש לאדם רצון היכול להתנהל ע"פ חפצו הפרטי, והוא איננו מוכרח לפעול ע"פ התכתיב האלוקי.[286] ע"פ הבנה זו של החטא הקדמוני, ניתן להסביר מדוע הרמב"ן מכנה את עוון קיצוץ בנטיעות כ'חטא במחשבה'. מעשה החטא בפועל הוא אך ביטוי לרצון האינדיבידואלי של האדם, רצון שאינו תלוי בחפץ האלוהי, שהתוצאה המעשית שלו היא עבירה על ציווי ה'.

בפירושו לחטא העגל, משלב הרמב"ן מדרש[287] המבקש להסביר את התקדים שסלל את הדרך אל הקיצוץ בנטיעות. באופן מפתיע, התקדים שהוא המקור לטעות הוא לא אחר מאשר התגלות סיני:

> ורבותינו למדו אותנו הענין הזה, והם שגלו סודו, אמרו ראה ראיתי את עני עמי, אמר לו הקב"ה למשה, משה אתה רואה ראיה אחת ואני רואה שתי ראיות, אתה רואה אותן באין לסיני ומקבלין תורתי, ואני רואה היאך מתבוננין בי שאני יוצא בקרונין שלי שאתן להם את התורה, שנאמר רכב אלהים רבותים אלפי שנאן, ושומטין אחד מטטראמולין שלי שכתוב ופני שור מהשמאל, ומכעיסין אותי בו.

הרמב"ן מבנה כאן מתח בין שני פנים של התגלות סיני – נתינת התורה והתגלות חזיונית, וויזואלית, של האל. בשפת הספירות, התורה שבכתב היא כנגד ספירת תפארת ואילו מראה ה', החזיון, מזוהה עם ספירת מלכות. במעמד הר סיני התורה וההתגלות הגיעו כאחת, אך עדיין ניתן לחוות אותן בנפרד. משה רבנו – המזוהה באופן עמוק עם ספירת תפארת – הוא שרואה רק את קבלת התורה של ישראל. אולם, הקב"ה רואה ראיה נוספת, היאך עם ישראל ממקד את תשומת ליבו וראייתו להתגלות האלוקית, לצורה ולתמונה ולא לתורה. דווקא את ההתגלות הגדולה של הקב"ה, עלולים בני ישראל לחוות באופן ההופעה שלה בקול ובמראה,[288] ולזנוח את התוכן, הלא הוא התורה.

המשותף בין כל המקרים הוא הרצון לוודאות ושליטה. מידת המלכות היא המידה הנגלית והנראית. ניתן לתפוס אותה, לצייר אותה ולפסל אותה. אך לא רק במובן האייקוני, אלא גם במובן ההכרתי.

---

[283] פירוש התורה, בראשית יא, ב.
[284] הרמב"ן רואה במצוות ארבעת המינים כתיקון לחטא קיצוץ הנטיעות של אדם הראשון. ראו פירוש התורה, ויקרא כג, מ.
[285] פירוש התורה, בראשית ג, כב.
[286] ראו: הלברטל, על דרך האמת, שם.
[287] ראו בהערות של שעוועל שמנסה לעמוד על המקור המדרשי עליו מסתמך הרמב"ן. פירוש התורה, א, עמ' תקז, הע' 63.
[288] ראו בפירוש התורה, דברים ד, טו.

מידת מלכות היא המנהגת את העולם, והכניעה אליה, הדבקות בה, ההשגה בה מקנה לאדם את יכולת הבנת המציאות ואולי אף שליטה בה, כמו תמונת האל המבטאת הגדרה ברורה ותחומה של האל. מאידך, כפי שראינו ביחס לחטא העגל, אין בעיה ביצירת עגל, במורה דרך, כל עוד כוחו מגיע מרבדים גבוהים יותר במערכת הספירות.

אם כן, נקודת המוצא של הבעיה היא לא בעצם הרצון לשליטה, ידיעה או השגה חזיונית של האל, אלא באופן שבו אדם עומד אל מול מערכת הספירות וחושב אודותיה. שאלת המבחן היא אפוא האם האדם מבקש להפעיל את ספירת מלכות כשלעצמה, או שהוא עושה זאת מתוך מודעות להיותה חלק מן המכלול הרחב של מערכת הספירות ושל עולם האלוהות. נדמה, כי שלילת העבודה לספירת מלכות, היא בקשה לשלילת המאגיה או להשפעה מניפולטיבית של האדם על האלוקות. הוודאות והידיעה לגיטימיים רק כאשר הם באים מתוך עמדה פאסיבית וכנועה לדבר ה׳.

זוהי דעתו של הרמב״ן גם ביחס לידיעת העתיד. הבעיה בפניה לאובות והידעונים, איננה בעצם הבקשה להדרכה מעשית ברורה; הבעיה היא במקור הידע. אם מקור הידע הוא אליל כלשהו, או במקרה שלנו ספירת מלכות, אז יש בעיה. אולם אם פונים לאורים ותומים או לנביא האומר את דבר ה׳, הרי שהדבר כשר.[289] הלברטל מאפיין את המקצץ בנטיעות כ׳היבריס אנושי׳, המנסה לכפות את רצונו וטובתו הפרטית על החפץ האלוהי המכונן את ההוויה.[290] יצירת הזיקה בין אדם לספירת תפארת לא בהכרח מזכה את האדם בפחות כוח, אולם היא שונה בכך שהיא באה מעמדה פאסיבית המקבלת את רצון האל.

מבחינת סוד הקרבן, הרי שהפחד הגדול הוא שהאדם ישתמש וינצל את כוחו של הקרבן, כדי להקריב לשם אלוהים, לספירת מלכות ובכך להשיג כוח ושליטה. זאת, אולי ללא מחויבות או כניעה לחפץ האלוהי הטמון בספירת תפארת.

3.2 הקרבת המלכות – התנועה ההופכית לקיצוץ

נחזור כעת לדון בדברי הרמב״ן בסוד הקרבן בויקרא א, ט, ונראה כי הקרבת הקרבן איננה רק מתחמקת מעוון קיצוץ הנטיעות ופועלת באופן נכון, אלא אף פועלת את הפעולה ההפוכה. לא רק שהקרבן איננו מנתק את ספירת מלכות משאר הספירות, אלא הוא מקריב ומעלה אותה מעלה אל ספירת תפארת:

> ואמת כי בפרשת הקרבנות לא נאמר לא אל ולא אלהים, אבל מצאנו והעלית עליו עולות לה׳ אלהיך, וכתיב לחם אלהיהם הם מקריבים, וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב. וכתוב במזמור הנזכר, זבח לאלהים תודה. ועוד כתוב כי מעלו אבותינו ועשו הרע בעיני ה׳ אלהינו גם

---

[289] פירוש התורה, דברים יח, יג.
[290] הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 276-265.

סגרו דלתות האולם ויכבו את הנרות וקטרת לא הקטירו ועולה לא העלו בקדש לאלהי ישראל.

המדרש שראינו לעיל מבקש להגדיר את הקרבן כמוקרב לשם הוי״ה ולא לשם אלוהים, אולם טענה זו איננה עומדת בפני הביקורת. הרמב״ן מדייק בלשונו של המקרא ומצביע על כך שדברי המדרש נכונים רק בציוויים השונים על הקרבנות, אך בפסוקים רבים המתארים הקרבה בפועל או שמדברים על פעולת ההקרבה, הרי שאנו מוצאים גם שמות אחרים של אלוהים.

כדי ליישב את המדרש, ובעצם את הפער בין פסוקי הציווי ופסוקי ההקרבה, חוזר הרמב״ן לפשט הפסוק בויקרא ומבקש להבין את המילה 'אשה':

> אבל הענין כלו מבואר בתורה, שנאמר את קרבני לחמי לאשי, ואמר לחם אשה, שהם לחם לאשה, וממנו לאשים, ואשה לשון אש. ואמר ר״א, אשה שם התואר וטעמו קרבן אש והוא תואר למלת הכל. ובמנחה שאמר והקטיר הכהן את אזכרתה אשה ריח ניחוח לה', יהיה תואר לקומץ. ואינו כן, אבל אשה שם, כמו אש, ״ועולה אשה״ כמו עולת אש ריח ניחוח לה', וכן כלם, כי טעמם כמו לחם אשה.

בין הרמב״ן לר' אברהם אבן עזרא ישנה מחלוקת דקדוקית כיצד להבין את המילה 'אשה'. האם היא תואר או שם עצם. לדעת אב״ע[291], יש להבין את המילה כשם תואר, כלומר האש היא התיאור כיצד הקרבן מוקרב.[292] לדעת הרמב״ן, יש להבין את המילה 'אשה' כשם עצם. זאת אומרת, אל האש יש להתייחס כקרבן בפני עצמו. עמדה לשונית זו משנה את כל מובן הקרבן, ובדברים אלו מסיט הרמב״ן את מובנו המסורתי של ה'קרבן' מהבהמה אל האש. מעתה, מושא הקרבן הוא איננו הבהמה המוקטרת על גבי המזבח, אלא דווקא האש שעולה מעלה. לא האש היא זו שמשרתת את שריפת הבהמה, אלא הבהמה היא חומר הבערה שבעזרתו האש יכולה להתקיים ולהעלות מעלה.

עמדה דקדוקית זו לא זו בלבד שמשנה את מושא הקרבן, אלא שכעת היא יוצרת קושי לשוני אחר בפסוק, קושי הניתן לפתרון בעיני הרמב״ן אך ורק באמצעות הסמלים הקבליים.[293] הבעיה הלשונית היא, שאם המילה 'אשה' איננה שם תואר אלא שם עצם, הרי שהיה צריך לכתוב 'אש'. המילה 'אשה' היא מופע דקדוקי 'לא תקני' ודורשת אפוא הסבר:

> אבל לא אמר אש ואמר אשה כמשמעו, כאשר הראה אותך בהר במתן תורה, והוא הקרבן במדת הדין.

---

[291] פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, ויקרא א, ט, שם, עמ' ז.

[292] ראה בהערות של שעוועל על אתר. פירוש הרמב״ן על התורה, שם, כרך ב, עמ' יג.

[293] וולפסון מצביע על הפרשנות כאן כאחד המקומות בהם הרמב״ן רואה בטעם הקבלי את הדרך היחידה להסביר את פשט הכתוב. ראו: וולפסון, על דרך האמת, עמ' 133-131.

הרמב"ן אומר שהצורה 'אשה' היא 'כמשמעו כאשר הראה אותך בהר במתן תורה והוא הקרבן במידת הדין', כלומר שהיא מצביעה על אותה האש שהייתה במעמד הר סיני. אולם דומה שניתן להציע פרשנות נוספת לדבריו. בפירושו לדברים טז, ח, אומר הרמב"ן: 'כי **האשה עצרת**'[294]. במקום אחר הוא כותב: 'ובחטאת היחיד הזכיר 'לריח ניחוח לה" ולא הזכיר **אשה**, כי **בידוע שהוא אשה**, כי הכונה כולה באשה לה".[295] עינינו הרואות שעבור הרמב"ן, המילה 'אשה' איננה מתפרשת כ'אש' בתוספת ה"א מיידעת, אלא מהווה שם בפני עצמה. 'אשה' היא סמל כמו 'עצרת', ושתיהן מסמלות את מידת הדין (=ספירת מלכות).[296] לדבריו, כאשר נאמר 'אשה' בענייני הקרבנות, הכוונה היא שהקרבן הוא במידת הדין. אם ברמת הנגלה - האדם מקריב את הבהמה על גבי המזבח והאש היא שאוכלת ומכלה אותה, הרי שברמת הסוד לא את הבהמה מקריב האדם כי אם את האש. האדם מקריב את מידת הדין. ספירת מלכות היא שמוקרבת על גבי המזבח ועולה מעלה.

ר' שם טוב אבן גאון, מפרש הרמב"ן, מסביר בפירושו שהקרבן לא רק גורם לספירת מלכות 'לעמוד' בסמוך לספירת תפארת אלא ממש מכניס אותה לתוכה:

> רומז בעולה ואשה למדת הדין בקמצותו ובמלת הוא רמז לת"ת [תפארת ש.ר.] בלשונו לזכר שהנקבה בכלל בכח שלא נאמר ביו"ד ותנקד הה"א בחי"רק נמצא הרמז לדו פרצופין.[297]

את היחס בין מידת הדין לתפארת מתאר ר' שם טוב כהתכללות, כלומר שהיחס הנוצר בין שתי ספירות אלו הוא לא רק קירבה, אלא שמידת הדין נכנסת לתוך התפארת. את זה לומד אבן-גאון מהפער בין האיות בתורה לבין מסורת הקריאה. המילה 'עולה' רומזת למידת הדין, שהיא נקבית ביסודה, אך בתורה נאמר עליה 'הוא' בלשון זכר. במסורה, לעומת זאת, מנקדים את המילה 'הוא' בחיריק, כלומר 'היא'. את הפער בין הכתוב לאופן ההגייה מסביר ר' שם טוב - שמדובר על ספירת תפארת אשר מידת הדין נמצאת בתוכה ב'כח', וממילא נוצר כאן ספירת אחת בעלת 'דו פרצופין'.

מכאן ניתן להבין, אולי, טוב יותר מדוע סכנת קיצוץ הנטיעות אורבת בקרבנות יותר מכל. הרמב"ן מדגיש שהאש המדוברת היא האש אשר נראתה על הר סיני בעת נתינת התורה. השילוב של מראה ה' ונתינת התורה מהדהד את שתי הבחינות הקיימות במעמד הר סיני, אותן הזכיר הרמב"ן בפירושו לחטא העגל. הסכנה במראה האש היא, אם כן, שהאדם ידמה את האש כחזות האלוהות כולה ויעבוד רק לה, ללא התורה הניתנת. דווקא בעל הידע האזוטרי המבין שהאש היא לא רק אמצעי להקטרת הבהמה אלא סמל של בחינה באלוהות, הוא הנמצא בקבוצת הסיכון הגבוהה ביותר. בקרבן איננו

---

[294] דברים טז, ח: שם, כרך ב, עמ' תיז.
[295] ויקרא ד, ב: שם, עמ' כב.
[296] פירוש התורה בראשית ט, יב; יח, כ; שמות יד, יט ועוד רבים. וראו הלברטל, על דרך האמת, עמ' 235 הערה 329. כמו כן, פעמים שמידת הדין מסמלת את ספירת גבורה.
[297] כתר שם טוב, דף מא, ע"ב.

מתעלמים ממידת הדין. נהפוך הוא, מידת הדין, ספירת מלכות, היא היא הקרבן. זאת הסיבה שהרמב״ן חוזר ומדגיש:

> והזביחה לשם ה׳ לבדו, שלא יתכוין לדבר אחר בעולם רק לשם ה׳ לבדו, וזה טעם עולה הוא, אשה הוא. ולכך אמר הכתוב כי את אשי ה׳ לחם אלהיהם הם מקריבים והיו קדש, כי לאישי ה׳ קרבן אלהיהם. ולכך אמרו שלא הזכיר בצואות של קרבנות לא אל ולא אלהים אלא אשה ריח נחוח לה׳, כי הכונה לה׳ לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד.

הקרבן הוא אמנם האש שהיא מידת הדין, אך המחשבה של האדם צריכה להיות רק לשם המיוחד, דהיינו שם הוי״ה. מתוך כך, הפער במקראות בין פסוקי הציווי על הקרבנות ופסוקי תיאור ההקרבה בפועל - לא זו בלבד שאינו יוצר סתירה וקושיה, אלא יש לראותו כהדרכה אזוטרית עבור מקריב הקרבן. הציווי על הקרבנות מכיל אך ורק את שם הוי״ה, משום שעל האדם המקריב לכוון את מחשבתו אך ורק אליו. מאידך, תיאורי ההקרבה של הקרבנות מכילים גם את שם ׳אלהים׳, משום שהוא זה שמוקרב על גבי המזבח.

יוצא אפוא, שבחירתו של הרמב״ן לשים את הסוד הקרבן בסד ההגדרה הנגטיבית של קיצוץ הנטיעות, איננה רק כדי לחדד ולהבהיר מהו היעד הנכון, אלא כדי להגדיר באופן פוזיטיבי את מה האדם מקריב. סוד הקרבן מלמד אותנו לא רק את נמענו של הקרבן, אלא גם את מושא ההקרבה – ספירת מלכות. בכך הקרבן הוא התהליך ההפוך לקיצוץ בנטיעות.

3.3 האינטרס האנושי והאלוהי – הילכו יחדיו?

למרות הצגת הדברים עד כה, לפיה הקרבן הוא פנומן של השפעה תיאורגית, הנעשית מתוך עמדה פאסיבית של דעת האדם ושלילת האופציה המאגית; אנו מוצאים בכמה מקומות בהם הקרבת הקרבן נעשית מלכתחילה מתוך רצון להשפעה מסוימת על האלוהות, וכדי להפיק כך רווח ברור במציאות הריאלית.

כאשר יעקב יורד למצרים, הוא מקריב זבחים ׳לפחד אביו יצחק׳.[298] הביטוי החריג של נמען הקרבן עורר את המדרשים והפרשנים לתת פשר להקרבה זו. בסודו הקבלי מסביר הרמב״ן, שיעקב הקריב כעת קרבנות בשל הפחד הבא בעקבות הירידה למצרים, שהיא התחלת הגלות. ׳פחד יצחק׳ הוא סמל לספירת הפחד ומטרת ההקרבה הייתה למתק ולעדן את הדין:

> אבל הפסוק הזה יש בו סוד יגלו לנו אותו שם בבראשית רבה, כי כאשר בא יעקב לרדת מצרים ראה כי הגלות יתחיל בו ובזרעו ופחד ממנו וזבח זבחים רבים לפחד אביו יצחק שלא תהא

[298] בראשית מו, א.

מדת הדין מתוחה כנגדו... ואמר הכתוב זבחים, להודיע שלא היו עולות כאבותיו, כי אברהם עולות הקריב. ורבותינו אמרו לא הקריבו בני נח שלמים, עולות הקריבו, ובנח כתוב מפורש ויעל עולות במזבח, אבל יעקב מפני פחד ה׳ הקריב שלמים להשלים אליו כל המדות, כמו שדרשו שלמים שמטילין שלום בעולם. והנה היתה תחלת כונתו במדת הגבורה שהיא הקרובה אליו וזהו הטעם שהזכירו בבראשית רבה שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו...[299]

הרמב״ן מתאר כאן תיאורגיה של קרבן השלמים, והיא שונה מזו של קרבן העולה. בעוד קרבן העולה משפיע על יחסי מלכות-תפארת, הרי שקרבן שלמים משפיע על כל שבע הספירות התחתונות ויוצר ׳שלום׳ ביניהם. על אף שהפסוק מגדיר רק את ספירת הגבורה כיעדו של הקרבן – ׳פחד יצחק׳, לדעת הרמב״ן זוהי רק התחנה הראשונה, ואילו ההשפעה בפועל הייתה אחר כך לכל הספירות.[300] חשיבותה של ספירת גבורה כאן נובעת מהפרובלמאטיות שהיא מייצרת עבור יעקב. מידת הגבורה היא מידת הדין, ובעת ירידתו למצרים יודע יעקב כי היא מתוחה כנגדו. כדי לשנות את מצבה של ספירת הגבורה, כדי לאזן או להחליש את מידת הדין, מבין יעקב כי עליו להשפיע על המצב התיאוסופי ולשנותו. אם כן, אנו רואים שההקרבה נעשית מתוך כוונת מכוון להשפיע באופן מניפולטיבי על מערכת הספירות לא רק כ׳צורך גבוה׳ אלא כ׳צורך הדיוט׳.

בעיה דומה נמצאת גם בספר שמות, עת מבקש משה מפרעה לצאת למדבר דרך שלושת ימים ולזבוח לה׳ אלוהינו ׳פן יפגענו בדבר או בחרב׳:

והם נזכרו וחזרו ואמרו לו כאשר צוו אלהי העברים נקרה עלינו, כי הזכירו לו אלהי העברים בלבד שהוא אל שדי ואמר נקרה עלינו שהודיעוהו לשון המקרה כאשר נצטוו לו, ופירשו לו כי במקרה הזה אשר נקרה עליהם יצטרכו לזבוח לפניו פן תהיה הפגיעה בדבר או בחרב.[301]

הרמב״ן מדייק שהציווי על יציאה זו למדבר, היה בשם אלוהים ולא בשם הוי״ה. שם אלוהים הוא ספירת מלכות ומידת הדין, ולכן הסכנה אורבת בעת היציאה למדבר. גם כאן, הצורך בקרבנות איננו ׳צורך גבוה׳ אלא צורך אנושי מִדִי. הקרבן משפיע באופן ישיר על המערכת התיאוסופית, ובכך ניתן להינצל ממידת הדין.

הנה כי כן, הקרבנות משמשים לא רק להקרבת המלכות, וממילא לעמדה דתית המתבטלת כלפי התפארת, כעין מסירת מפתחות השליטה אך ורק בידיו של הקב״ה; אלא משמשים גם ככלי להשפעה ישירה על המציאות הקונקרטית, באמצעות המערכת התיאוסופית. עד כה הצגנו את הבעיה של קיצוץ בנטיעות כניצול מניפולטיבי של האדם את הכוח האלוהי באמצעות הקרבן, ולעומת זאת הכוונה

---

[299] פירוש התורה, בראשית מו, א.

[300] דברי הרמב״ן מציבים אותו בעמדה בעייתית משום שבסוד הקרבן בויקרא א, ט, הוגדר באופן חד משמעי שעל האדם לכוון אך ורק לתפארת ולא לשום נמען אחר. כדי לפתור זאת מוכיח הרמב״ן כי יעקב נמצא כעת במצב נפשי-הכרתי כזה שהוא דבוק באופן מוחלט בספירת תפארת ולכן לא האדם פועל כאן אלא התפארת בעצמה וממילא לא צריך להקריב לה.

[301] פירוש התורה, שמות ה, ג.

האזוטרית הראויה של הקרבן היא זו המבקשת להשתחרר מניצול שכזה. אולם, כעת אנו רואים כי ניתן 'לעקוף' הן את הבעיה של הקרבה למערכת האסטראלית – כפי שראינו לעיל – והן את הבעיה של הקיצוץ בנטיעות ולא להפריד את המלכות מתפארת, ובכל זאת המניע להקרבה הוא השפעה על המציאות הקונקרטית מתוך השפעה על המערכת התיאוסופית. אם כן, מה ההבדל העקרוני בין השפעה אחת לחברתה? מה עושה את האחת לגיטימית ואת האחרת עוון חמור? האם כל ההבדל הוא קוגניטיבי, שלא לומר טכני, בלבד, כלומר שניתן להשפיע באופן מניפולטיבי על התיאוסופי בתנאי שפועלים על מכלול שבע הספירות ולא על ספירת מלכות בלבד? אם כן, הרי שלכאורה כל נסיונו של הרמב"ן להציב את סוד הקרבן בתוך המתח של שאלת קיצוץ הנטיעות, וככזה הפותר את ההיבריס האנושי, היה לשווא?!

לפתרון בעיה זו ברצוני להציע כיוון אפשרי המובסס על הבחנתו של הלברטל בין 'תיאורגיה' ל'מאגיה':

> התיאורגיה המעצימה את יכולת הפעולה האנושית היא נסיון לייצב את המערכת האלוהית בהתאם לחפצה הפנימי... ואילו המאגיה אסורה כסוג של יוזמה ופעילות משום שהיא פועלת [...] בכיוון המנוגד לחפץ האלוה.[302]

מטרת הקרבנות של יעקב ומשה היא אמנם השפעה ארצית ישירה שתעמוד לטובתם, אולם שניהם מבקשים בקשה דומה – לעדן את מידת הדין. תכלית זו הינה חלק מהחפץ האלוהי, היא אינטרס ראשון במעלה עבור הקב"ה. האיום ממידת הדין מבטא מצב של חוסר איזון ואיחוד במערכת הספירות. תפקוד עצמי ונבדל של מידת הדין, ללא איזון מצד מידת הרחמים - מבטא חסרון במציאות, הן הארצית והן השמימית.[303] משום כך, כל פעולה הפועלת לאיזון המערכת התיאוסופית ואיחודה מחדש, נתפסת כ'צורך גבוה', כביטוי לרצון הפנימי של הקב"ה, הגם שהיא עשויה לשרת גם אינטרס אנושי. יעקב אבינו יורד לגלות והרמב"ן, בפירושו, רואה בכך שעה גורלית, משום שהיא מבשרת על תחילתה של גלות מצרים. לדברי חביבה פדיה, מצב של גלות מבטא מצב של שבר פנים-אלוהי.[304] יעקב ומשה מקריבים קרבנות בבקשה לתקן שבר זה, כלומר לשרת את האינטרס האלוהי.

---

[302] הלברטל, על דרך האמת, עמ' 271. מדברינו כאן נדמה כי ההגדרה 'תיאורגיה' כפי שמשתמש בה הלברטל עשויה להטעות. זאת, משום שההבחנה האנאליטית החדה בין תיאורגיה למאגיה יוצרת דיכוטומיה בין פעולה אנושית שמיטיבה עם האלוהי בלבד לבין זו המבקשת להיטיב עם בני האדם. אולם מדברי הרמב"ן על קרבנות יעקב ומשה, וכפי דברנו כאן, נדמה כי אין הפרדה מוחלטת בין האינטרס האנושי לאלוהי והם עשויים להיפגש. תכלית להטבה אנושית לגיטימית במידה והיא עולה בקנה אחד עם האינטרס האלוהי. וראו: גארב, הופעותיו של הכוח, עמ' 76.

[303] פדיה, הרמב"ן, ע'מ 379-359; הנ"ל, השם והמקדש, עמ' 257; לדברי אידל: 'כדי שהעולם יוכל להתקיים אין אפשרות לפעול באמצעות ספירת גבורה, מידת הדין הקשה, אלא רק במידה "מצוננת" ש"הקושי" שבה התמעט'. אידל, לויתן, עמ' 170-164; הלברטל, על דרך האמת, עמ' 148-143, 260-256.

[304] ראו פדיה, שם, עמ' 284-254.

3.4 קרבנות ורצון

עד כה דיברנו על כך שעידונה של מידת הדין הוא 'צורך גבוה' ולא רק אינטרס פרטי של האדם. הקרבן, במובן הזה, משמש כאמצעי לעידון מידת הדין. אולם אין בדברים אלו די. עלינו לצעוד צעד אחד קדימה ולטעון כי הקרבנות הם לא רק כלי שבאמצעותם ניתן לעדן את מידת הדין, והצלת עם ישראל איננה רק תוצר נלווה של עידון זה; רצון זה הוא המשמעות הראשונה של עידון מידת הדין, ושני אלו גם יחד הינם חלק אינטגראלי ומהותי במטרתם והגדרתם של הקרבנות. הרמב"ן מבקש להראות כי פסוקים רבים מגדירים את מטרת הקרבנות כזו המביאה לרצייה אלוהית בקיומם והצלחתם של עם ישראל ואף של העולם כולו:

> אחרי שאסר הזביחה וכל עבודה לאלילים ולאלהי מסכה וריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד, אמר כי כאשר תזבחו לשם לא תזבחו לו אלא לרצונכם, שתהיה עבודתכם לרצון לפניו וירצה בכך כעבד יתרצה אל אדניו, בעשותו כל אשר יצונו, כלשון ונרצה לו לכפר עליו, ואור פניך כי רציתם.[305]

למילה 'רצון' מייחס הרמב"ן משמעות כפולה. העבד עושה את רצון אדונו, וכתוצאה מכך האדון רוצה את עבדו. לאחר שאדם השתחרר והתנקה מהקרבה למערכת האסטראלית ומיצירת זיקה אליה, ולאחר שרוקן את מחשבתו גם מספירת מלכות ומיקד את כוונתו רק לשם המיוחד, כעת כל שנמצא במחשבת האדם הוא רצונו את אדונו. אלא, כמו השתקפות ראי, רצון האדון הוא לְרַצות את העבד. ממילא, הכוונה או האינטרס שעומד בבסיס ההקרבה הם, אם כן, לגרום לקב"ה לרצות את המקריב. במקום אחר, בעל אופי קבלי מובהק, הרמב"ן מסביר מדוע אסור להקריב על גבי המזבח שאור ודבש:

> ובעבור שהקרבנות לרצון לשם הנכבד, לא יובאו מן הדברים אשר להם היד החזקה לשנות הטבעים, וכן לא יבאו מן הדברים המתוקים לגמרי כגון הדבש, רק מן הדברים המזוגים, כאשר אמרו בבריאת העולם (ב"ר יב טו) שיתף מדת רחמים במדת הדין ובראו.[306]

שאור ודבש הינם מרכיבי מזון דומיננטיים. השאור משנה את טבע העיסה והדבש מוסיף מתיקות רבה באוכל. שני מרכיבים אלו נאסרים בהקרבה, משום שעל המזבח עולים רק 'מן הדברים המזוגים'. זאת, מסביר הרמב"ן, משום שגם בריאת העולם התאפשרה ע"י שיתוף מדת הרחמים עם מדת הדין. החוקיות ההלכתית המופעלת במערכת הקרבנות, נובעת מתכלית הקרבן וממערכת הכוחות שבאמצעותה נברא העולם. משמעות הביטוי 'הקרבנות לרצון לשם הנכבד' היא, אם כן, שהקרבנות מפעילים את הרצון האלוהי והמשמעות היא רצון בקיום העולם וטבעו.

---

[305] פירוש התורה, ויקרא יט, ה. (במהדורה של שעוועל תחת ויקרא יט, ב, עמ' קיז).
[306] ויקרא כג, יז; שם, כרך ב, עמ' קנ.

הרצון בכללותו הינו נושא רחב ביותר בתורת הרמב״ן בכלל ובקבלתו בפרט. הרמב״ן משתמש במושג זה בעשרות מקומות, והוא נידון בהרחבה במחקרים אחרים.[307] למושג זה משמעות כפולה בכתבי הרמב״ן. הוא משמש גם כרצייה של האל (Will) וגם כסמל קבלי. משמעות הרצון כרצייה היא ה׳חפץ׳ האלוהי, דהיינו חפצו של הקב״ה במשהו או במישהו.[308] הרצון הוא הכוח המפעיל של המערכת כולה. זהו רצון בקיומו או בהצלחתו של משהו.[309] רצונו של הקב״ה בקיומו של דבר קשור באופן עמוק להשפעתה של מידת הרחמים (-ספירת תפארת)[310] וכך גם בסוד הקרבן. רצון זה הוא שמביא לכפרת החטאים – ׳מפני שהקרבנות לרצון על אשי ה׳ והנם מרצים ומכפרים׳.[311] עם זאת, בסוד הקרבנות הרמב״ן מציין שהרצון הוא סמל למזבח:

> ואמר בקרבנות יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר. והנה המזבח רצונו והכבוד בית תפארתו.[312]

המזבח איננו רק אמצעי טכני גרידא עליו מקריבים קרבנות, שתפקידם לעורר את הרצון האלוהי; המזבח לא רק מפעיל את הרצון, אלא ׳המזבח רצונו׳. עבור פרשני הרמב״ן ישנה הקבלה בין ׳רצון׳-׳מזבח׳-ספירת מלכות[313] ובמובן הזה, ספירת מלכות היא התחנה הראשונה של הקרבנות והיא גם זו המוציאה לפועל את רצון ה׳ הנמשך ממידת הרחמים. אולם, ניתן להציע פרשנות נוספת לביטוי זה – פרשנות הנסמכת על דבריו של אבן-סהולה[314] – ולפיה הוא משקף תפיסה פרדיגמאטית-אונטולוגית, או ׳ציורי דברים׳, בלשונו של הרמב״ן. לפי תפיסה זו, המזבח הוא לא רק ביטוי לספירה ספיריטואלית אלא גם מבנהו הגשמי משמש כמומנט טליסמני, היינו כזה המושך אליו את רצון ה׳. ההיגיון בטליסמה היא בכך שהשראת האלוהות בעולם נעשית באמצעות יצירת מבנים ארציים המקבילים באופן סימבולי למבנים עליונים, המבנה הפיסי משקף מבנה מטאפיסי, וממילא גם זיקה מהותית ביניהם.[315] ביטוי לקשר המהותי בין מומנט המזבח לבין הרצון האלוהי, נמצא בכללים על אופן בניית המזבח. את המזבח אסור לבנות באמצעות כלי ברזל, ועל כך אומר הרמב״ן:

---

[307] ראו בדיונה הרחב של פדיה, הרמב״ן, עמ׳ 313-274; הלברטל, על דרך האמת, 170-169.

[308] ראו בפירושו ה׳מילוני׳ של הרמב״ן למילה ׳רצון׳ בבראשית ב, ט; דברים ל, ו; במובן ספציפי יותר לענייני הקרבנות ראו בראשית לג, י.

[309] ראו למשל שמות לג, ז; ויקרא יז, יא; במדבר ה, טו; ועוד רבים.

[310] שמות לב, א; דברים לב, כו.

[311] ויקרא טז, כא.

[312] ויקרא כב, כג. מקבילה לכך ראו: ויקרא א, ט.

[313] כתר שם טוב, עמ׳ לט ע״ב. ביאור על פירוש הרמב״ן, עמ׳ כג. וכן במאירת עינים לר׳ יצחק דמן עכו, עמ׳ נט-ס.

[314] ראו בביאור על פירוש הרמב״ן, עמ׳ יח ע״ב בתחילת פרשת תרומה, וכן בעמ׳ יט בתחילת פרשת תצוה.

[315] על תפיסה זו של הרמב״ן ראו ישראלי, עץ החיים, עמ׳ 282-279; הלרבטל, על דרך האמת, עמ׳ 74, 274-273.

וטעם המצוה בדברי רבותינו להדור מצוה שלא יונף המקצר על המאריך... ואני אומר כי טעם המצוה בעבור היות הברזל חרב והוא המחריב העולם, ולכן נקרא כך, והנה עשו אשר שנאו השם הוא היורש החרב שאמר לו ועל חרבך תחיה... ולכן לא יובא בית ה׳.[316]

הרצון הוא, כאמור, החפץ האלוהי בקיום העולם ושלומו. המזבח מכונה כאן ׳מאריך׳ החיים וזאת, באשר הוא ה׳רצון׳. בכמה מקומות חוזר הרמב״ן ומציין את מדרש חז״ל המפרש את מטרת האדם בגן עדן, ׳לעבדה ולשומרה׳, כעבודת הקרבנות:[317]

ורבותינו נתעוררו בזה, אמרו בבראשית רבה לעבדה ולשמרה, אלו הקרבנות, שנאמר תעבדון את האלהים, הדא הוא דכתיב תשמרו להקריב לי במועדו. והכונה להם בזה לומר כי הצמחים וכל בעלי חיים צריכים לכוחות הראשונות, ומהם יבא להם הגידול, ובקרבנות יהיה משך הברכה לעליונים ומהם לצמחי גן עדן, ומהם יהיו ויחיו לעולם בגשמי רצון וברכה שיגדלו בה.[318]

בזכות הקרבנות יש ׳משך ברכה לעליונים׳. במקום אחר כותב הרמב״ן: ׳כי הקרבנות יצמיחו ויגדלו בעץ החיים ועץ הדעת׳.[319] אם כן, הרי שהקרבנות מוסיפים כוח בעולם התיאוסופי,[320] כלומר הם פועלים פעולה תיאורגית, ומתוך כך העולם ממשיך להתקיים. הקשר בין שם הוי״ה, מידת הרחמים וקיום העולם לבין הקרבנות כה מהותי בעיני הרמב״ן, עד שגם כאשר יש אזכור של שם הוי״ה ללא שום אזכור מקומי לקרבנות, הרמב״ן יוצר קשר ביניהם. כאשר הקב״ה מצווה את נח על בניית התיבה שתציל אותו ממי המבול, הוא מתגלה אליו בשם הוי״ה וכך אומר הרמב״ן:

הודיעו השם כי במדת רחמים ימלט אותו ואת ביתו ויחיה מהם זרע לדורות... ורמז לו עתה במדת רחמים על הקרבן להודיע אותו שישעה אל קרבנו, ובזכות קרבנו יקיים העולם ולא יכרת עוד מפני מי המבול. ועל כן מזכיר בו שם המיוחד כי בכל ענין הקרבנות לא יזכיר אלהים, כאשר אזכיר בהגיעי לשם בעזרת השם.[321]

הסיבה שהוזכר כאן שם הוי״ה ולא שם אלוהים, לדעת הרמב״ן, היא כדי לרמוז על הקרבן. הרמב״ן קושר כאן בין הצלתו של נח לפני המבול, לבין הקרבן שלאחר המבול; כאילו הסיבה להצלת נח נעוצה בידיעת ה׳ שעתיד הוא נח להקריב קרבן. בקרבן, בזיקתו המהותית לשם הוי״ה, טמון סודו של קיום העולם.

---

[316] פירוש התורה, שמות כ, כג.
[317] על המשמעות קיומו של ציווי הקרבנות בגן עדן בעידן שלפני החטא הראשון ראו אצל הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 257-260.
[318] פירוש התורה בראשית ב, ח.
[319] פירוש התורה, בראשית ג, כב.
[320] על היחס שבין עץ החיים ועץ הדעת למערכת התיאוסופית ראו ישראלי, עץ החיים.
[321] פירוש התורה, בראשית ז, א.

נסכם ונאמר, שהרמב״ן מבקש להציב את הקרבנות כתנועה ההופכית למגמת קיצוץ הנטיעות. ספירת מלכות היא כח ההנהגה והשליטה, היא כח הרצון. כמו כן היא ההופעה החיצונית, הנראית, של האלוהות. ספירת תפארת מבטאת את התורה, את התוכן של רצון ה׳, את מידת הרחמים המעוניינת בקיומו של העולם ושל עם ישראל בפרט. המקצץ בנטיעות מבקש את ספירת מלכות בתקווה להשיג כוח, שליטה וודאות, או מתוך רצון לכפות את רצונו הפרטי ולהשתמש רק בכוחו של הרצון האלוהי ללא תוכנו. ניתן אף להציע שהוא מעוניין להפוך את הטמיר והנעלם לממשי, לאובייקט שניתן לאחוז בו ולסגוד לו. הקרבנות, בניגוד לכך, מבקשים להקריב את ספירת מלכות, כלומר להעלותה מעלה אל ספירת תפארת, ולקבוע את השם המיוחד כיעד הבלעדי בו נתונה מחשבתו של האדם. עם זאת, בכך שהמזבח מבטא את הקשר הפנימי בין רצון ה׳ לבין הרצון בקיום העולם, ניכר שאין סתירה מהותית בין רצון ה׳ לקיומו של האדם, אדרבה האחד מחזק את השני. ממילא, הקרבת קרבן מתוך מגמה מכוונת מראש להצלה מפני מידת הדין איננה מגלומניה אנושית המבקשת לכפות עניין זר על המערכת התיאוסופית, אלא מימוש של רצונה הפנימי של האלוהות.

4. עד היכן עולה הקרבן?

עד כה, דיוננו צמחו מתוך התבנית התיאורגית של הקרבת ספירת מלכות אל ספירת תפארת. ע״פ תבנית זו, היעד אליו הקרבן עולה הוא ספירת תפארת, היא מידת הרחמים. כמו כן, ראינו כי קרבן השלמים מבצע תיאורגיה מסוג אחר, והוא מבקש לפעול על כל שבע הספירות התחתונות ולעשות שלום ביניהן. השאלה העומדת לפתחנו כעת היא האם קרבן העולה ׳נעצר׳ בספירת תפארת, באשר היא פסגת העלייה, או שמא ממשיך הוא לעלות מעלה אל ספירות גבוהות עוד יותר. האם הקרבת המלכות ומשמעותה הינה רק השלב הראשון בהקרבת הקרבן, או שמא היא ממצה את תהליך עלייתו של הקרבן?

4.1 בין שבע לשלוש

התפיסה הקבלית של הרמב״ן מבחינה באופן חד וברור בין שבע הספירות התחתונות לשלוש העליונות.[322] בחיבורו ׳שער הגמול׳ כותב הרמב״ן שגבול ההשגה בעולם הזה מוגבל לשבע הספירות התחתונות: ׳והנה בעולם הזה ישיגו החכמים ברוח הקדש שבע ספירות׳[323], כיון שכמה מחקרים חשובים ומפורטים כבר עסקו בכך בהרחבה, אין בכוונתי לפתוח מחדש את הדיון, אלא לעמוד על עיקרי הדברים ומשמעותם.[324]

---

[322] על חלוקה קדומה יותר בין שבע לשלוש ראו: אידל, עולם המלאכים, עמ׳ 31-30.

[323] תורת האדם, עמ׳ שג.

[324] פדיה, הרמב״ן. ראו במיוחד עמ׳ 397-393; 142-137. רבים מן הדברים כאן מבוססים על מחקרה. הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 183-182. על הזיקה לספר הבהיר ראו אצל פדיה, שם, עמ׳ 182-180.

החלוקה בין שלוש הספירות העליונות לבין שבע הספירות התחתונות, מהווה מבנה המארגן מספר נושאים מרכזיים בקבלת הרמב"ן: ההבנה ההיסטורית ומחזורי הקיום, השגת האלוהות, המצווה והתורה הקדומה. את שבע הספירות ניתן להבין ולהשיג, ואילו השלוש העליונות הינן טמירות ונעלמות וניתנות רק לרמיזה או ידיעה חיצונית, אך לא כהשגה נבואית או הבנה קיומית.[325] לדברי פדיה, השלוש העליונות אינן מהוות מושא לתיאורגיה, היינו לניסיונות השפעה על האלוהות.[326] להבדל זה יש משמעות גם מבחינת תפיסת הזמן והאסכטולוגיה של הרמב"ן. בעולם הזה, בעידן הנוכחי ניתן להשיג רק את שבע ספירות הבניין. השגתן של השלוש העליונות, לעומת זאת, תהיה בימות המשיח ובעולם הבא.[327] שלוש הספירות קשורות לתורה שקדמה לעולם, אותה תורה הכתובה באש שחורה על גבי האש הלבנה.[328] שבע הספירות קשורות לתורה שניתנה בסיני. הנדר, בהיותו שייך לספירת בינה, יכול לבטל מצוות משום שהוא שייך למערכת השלוש נמצאות מעל השבע. בעוד שהתורה ושבע הספירות עומדות כנגד ארבעים ותשע שערי בינה אותם יכול האדם להשיג, הרי ששלוש העליונות מיוצגות בשער החמישים, ואותו לא נתן הקב"ה לבינת האדם: 'ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא'.[329] דברים אלו של הרמב"ן מציבים את ספירת חכמה כבלתי אפשרית להשגה.

ביחס לספירת הבינה דומה כי יש כאן יחס אמביוולנטי, שהרי מצד אחד שער החמישים נמצא מעבר להשגה, אולם שבע הספירות התחתונות נבנות מתוך ארבעים ותשעה השערים השייכים אף הם לבינה.[330] עם זאת, במספר מקומות רומז הרמב"ן, מתוך פסוקי התורה, לספירות העליונות. בישוב הדברים מציעה פדיה את ההבחנה הבאה, ובכך מחלקת גם בין הרמב"ן למסורות בשם ר' יצחק סגי נהור: 'נוכל לומר כי ניתן לדבר עליהן [שלושת הספירות העליונות ש.ר.] או לדעת עליהן, אך לא להשיגן – לא ניתן להיות קשור עימהן בחוויה בלתי אמצעית. יתכן אפוא לומר שלשיטת ר' יצחק סגי-נהור ממדיה הגבוהים של האלוהות אינם ניתנים להשגה אלא דרך יניקה, דהיינו לא ניתן לפתח שפה דתית אודותם אך ניתן לחוש אותם, ואילו לפי הרמב"ן ממדים אלו אינם ניתנים להשגה ב"יניקה", דהיינו בחוויה בלתי אמצעית, וניתן לשוחח עליהם רק מתוך קביעת גבולות השפה'.[331]

כפי שציינו, הספירות הגבוהות קשורות בתודעה העתידית של זמן הגאולה והמשמעות היא שהדיכוטומיה הברורה עליה הצבענו כעת איננה נצחית. תורת השמיטות, המכוננת את תפיסת הזמן של

---

[325] פדיה, שם, עמ' 141, מבקשת לקשור בין מבנה פרדיגמאטי זה לבין תחושתו החוזרת ונשנית של הרמב"ן שחסר בידיו ידע קבלי. הסוגיה שלפנינו, ועוד רבות, מצביעה על כך שגם התלמידים חשו בכך ובקשו להשלים את החסר ממקורות אחרים.

[326] פדיה, שם, עמ' 139.

[327] שער הגמול, עמ' שג'.

[328] פדיה, הרמב"ן, עמ' 140.

[329] הקדמת הרמב"ן לתורה, פירוש התורה, עמ' ג.

[330] אמביוולנטיות זו נובעת מכך שספירת בינה היא שבונה או מאצילה את שבע הספירות שמתחתיה ויחד עם זאת היא מעליהם. ראו בדברי הרמב"ן בעניין נדרים ושבועות, פירוש התורה, במדבר ל, ג. עוד על תפיסת הנדר של הרמב"ן ראו: פדיה, הרמב"ן, עמ' 140-139. צריך עיון בדבריה של פדיה משום שהיא קושרת את הנדר לספירת חכמה בעוד שנראה שהנדר שייך לספירת בינה. כן משמע ברמב"ן וכן במפרשיו. וראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ' 198-197. הסוד הקבלי של הנדר הוא אחד מהסודות הקבליים היחידים אותם שיבץ הרמב"ן בפירושו לתלמוד. על כך ראו: תא-שמע, הספרות הפרשנית, ב, עמ' 53-52.

[331] פדיה, שם, עמ' 394.

הרמב״ן, מלמדת על תהליך ׳שיבה׳ של ההוויה אל מציאות עליונה יותר ובה האדם ידבק בספירות, ואילו בתוך התיאוסופיה יתעלו שבע הספירות התחתונות לשלוש העליונות. זמן זה הוא השמיטה ובאופן משמעותי יותר היובל. האפיון המרכזי של עידן זה הוא הפריצה של השבע אל השלוש, זמן של התייחדות ואחדות של אדם ואלוהים.

בדיון להלן ננסה להבין עד היכן עולה הקרבן - האם הוא נשאר בגבולות השבע או שמא פורץ מעלה אל ספירות גבוהות יותר. לאור ההבחנה בין שתי הקומות בספירות ניתן להבין כי לשאלה זו משמעות רבה.

4.2 שתי קומות במפרשי הרמב״ן – המורכבות הפרשנית

התשובה לשאלה האם לפי הרמב״ן הקרבן עולה מעל שבע הספירות התחתונות, נמצאת במחלוקת בין פרשני הרמב״ן. על כן, קשה עד מאד להכריע באופן חד-משמעי מה הייתה כוונתו המקורית של ר׳ משה בן נחמן. סיבוכה של הסוגיה נובע מכך שלא זו בלבד שפרשני הרמב״ן נוקטים בעמדות שונות ביחס אליה, אלא שבתוך כל אחד מהם יש יותר מכיוון אחד של פרשנות. הן ר׳ שם טוב אבן-גאון, בספרו כתר שם טוב, והן בעל הביאור על פירוש הרמב״ן, המיוחס לר׳ מאיר בן שלמה אבוסאולה,[332] בונים שתי קומות בפירושם לסוד הקרבן. בקומה הראשונה יעדו של הקרבן הוא ספירת תפארת, ובקומת הפירוש השנייה יעדו של הקרבן הוא ספירת חכמה.

אבן-גאון נע לאורך כל פירושו בין שתי מתודות פרשניות – בין ׳פרשנות טקסטואלית׳ ל׳פרשנות מסורתית׳. הפרשנות הטקסטואלית היא זו הצומחת מתוך פירושו של הרמב״ן, ונותנת לטקסט לכונן את המשמעות. הפרשנות הטקסטואלית איננה בהכרח ליטראלית, במובנה החמור, ואף לא לוקאלית; והיא יכולה להשתמש בהרמנויטיקה היפרטקסטואלית המשלימה פיסות מידע ממקומות שונים בתוך פירוש הרמב״ן. מובנה של ׳פרשנות טקסטואלית׳ הוא בכך שהיא משתדלת להישאר נאמנת לגבולות השיח והסוד שהרמב״ן טמן בפירושו לתורה. כמובן, שגם כאן אין סטרילליות מוחלטת, וניתן להצביע על מושגים שאין מקורם בסמנטיקה הקבלית של הרמב״ן, כפי שאנו מכירים מתוך כתביו. ׳פרשנות מסורתית׳, לעומת זאת, היא ניסיון להחיל או להעמיס על הטקסט את המסורת שבעל פה. הפרשנות היא תולדה של המסורת. בראיה הרמנויטית זו, הטקסט הופך גמיש ומשוחרר הרבה יותר מהמשמעות הליטראלית שלו, וישנה הוספה של מושגים הזרים לשדות הסמנטיים של הטקסט המפורש.[333] הרבה דרשות, סמלים, ספירות ותהליכים פנים-תיאוסופיים נשזרים להם בתוך הפרשנות הטקסטואלית הקודמת.

---

[332] יש חוקרים המזהים את בעל החיבור עם ר׳ יהושע אבן שועייב.

[333] אידל מכנה זאת ׳רדיקאליות סמנטית׳. אידל, שלמויות, עמ׳ 335.

הבחנה זו באה לידי ביטוי באופן בולט ביותר בסוד הקרבן. לאחר שהוא מפרש את דברי הרמב״ן בסוד הקרבנות, אומר ר׳ שם טוב: ׳אך כונת הקרבן בפרט הנני רומז לדעת הרז״ל כאשר קבלתי ממור״י החסיד נר״ו׳. עד כאן פירש אבן-גאון את דברי הרמב״ן באופן ׳כללי׳, במה שכעת כינינו ׳פרשנות טקסטואלית׳, וכעת הוא ׳מפרט׳ לפי מה שקיבל ממורו החסיד, הלא הוא ר׳ יצחק טודרוס. מדברים אלו והלאה סוד הקרבן הולך ותופח, הסמלים הולכים ומתרבים, מספר הספירות המעורבות בסוד גדל והתיאורגיה נעשית מורכבת יותר. חשיבותם של דברי אבן-גאון הם, בין השאר, בהצבעתם על המודעות הפרשנית שלו ועל החלוקה שהוא יוצר בין הסוד הכתוב לסוד האוראלי. אמנם כבר הרמב״ן כתב בהקדמה לפירושו, שלא ניתן להבין את דבריו ללא מסורת העוברת בעל פה ממקובל אחד לתלמידו, אולם משמע מדבריו שההזדקקות למסורת היא בהבנת הסוד הכתוב.[334] אבן-גאון, לעומת זאת מתאר מצב שבו המסורת האוראלית מכילה לא רק את ה׳מובן׳ של הטקסט, את הפרשנות שלו, כי אם את ה׳משמעות׳ שלו.[335] משמעות זו הינה גופי ידע או תהליכים קבליים גבוהים או עמוקים יותר, שהרמב״ן, בכוונת מכוון, בחר שלא להעלותם על הכתב.[336] יחד עם זאת, ר׳ שם טוב איננו סותר את ההיגיון הפנימי של הקומה הראשונה. הוא טוען כי היא חלקית או ׳כללית׳, אך לא ׳לא נכונה׳.

אבוסואלה, כמו אבן-גאון, בונה אף הוא שתי קומות של פרשנות לסוד הקרבן. גם אצלו הקומה הראשונה הינה פרשנות טקסטואלית לדברי הרמב״ן והקומה השנייה משתמשת במסורת. אלא שמסורת זו איננה מסורת אוראלית, וכלל לא מבית מדרשו של הרמב״ן: ׳ואם ענין הקרבן נסתר ונעלם והרב רמז ממנו די למבין, נשאר לי לבאר יותר מעת להיות מבואר יותר לכונת הרב ז״ל ממה שמצאתי כתוב להרב החסיד ז״ל׳.[337] אבוסאולה שותף לר׳ שם טוב בכך שאינו ׳שבע-רצון׳ מסוד הקרבן של הרמב״ן. גם הוא רואה את דבריו נסתרים ונעלמים ולא מסבירים דיים את הסוד. גם הוא רוצה ׳לבאר יותר׳. אולם, בניגוד לאבן גאון, אבוסאולה פונה למסורת כתובה – שמקורה מחוץ לבית מדרשם של תלמידי הרמב״ן, מסורת שמצא בשם ׳הרב החסיד ז״ל׳ הלא הוא ר׳ יצחק סגי נהור.[338] יש להעיר שגם דבריו של אבן גאון ׳חשודים׳ בהשפעה ׳גירונית׳. ניתן להבחין בסמנטיקה ׳גירונית׳ או פרובנסאלית בפירושו של אבן גאון לסמל הריח, וכך הם דבריו: ׳מעלוי עולה לעלוי ומשם עולה לריח שהיא חכמת

---

[334] לפירוט והרחבה ראו בפרק המבוא.

[335] דונלד הירש, מחלק בין meaning (מובן) ל- significant (משמעות). הירש, תקפות. בפירושו הראשון, אבן-גאון מבקש לעמוד על ה׳מובן׳ האובייקטיבי של הטקסט ואילו בפירושו השני על ה׳משמעות׳ הטמונה בתוך הטקסט שאיננה מחויבת לאובייקטיביות של הטקסט. אולם, בכל זאת הגדרותיו של הירש אינן תואמות במאת האחוזים את השקפתו של אבן גאון. לפי הירש ה׳מובן׳ של הטקסט הוא ׳כוונת המחבר׳, ואילו ה׳משמעות׳ קשורה ליצירתיות שמפעיל הקורא ואותה הוא מעמיס על הטקסט מבלי להתחשב בכוונתו המקורית של מחבר. תודעתו של ר׳ שם טוב שונה משום שלטענתו קומת ה׳משמעות׳ היא היא כוונתו המקורית של בעל הטקסט – הרמב״ן. ניתן להציע גם את ההבחנה של משה אידל בין צורת פרשנות ׳סמנטית׳ – והיא מאפיינת את קומת הפירוש הראשון – לבין צורת פרשנות ׳פרה-סמנטית׳ – כמאפיינת את קומת הפירוש השני. ראו: משה אידל, שלמויות, עמ׳ 316-315.

[336] להשלכות שיש לדברים אלו של אבן-גאון על חקר קבלת הרמב״ן מתוך הפירוש לתורה ראו בפרק המבוא.

[337] ביאור על פירוש הרמב״ן, דף כג, ע״א.

[338] על אף הצורה הרטורית הדומה ועל אף ששניהם פונים ל׳חסיד׳, אין לזהות בין החסיד של אבוסאולה לחסיד של אבן-גאון. ראשית, משום שתוכן הדברים שונה והדברים שמביא אבוסאולה אכן קרובים לאשר אנו מכירים אצל תלמידי ריס״ן בגירונה. שנית, אבן-גאון מכנה את החסיר ״מורי נר״ו״ היינו גם מי שהיה מורו וגם הוא עדיין בחיים.

אלהים'. הביטוי 'מעלוי לעלוי', המתאר את עליית הקרבן או את עלייתה של המלכות אל החכמה, הוא הנרטיב הברור של הסוד הגירוני, ומהווה שגרת לשון בסוד זה. בנוסף, הדומיננטיות הרבה של ספירת חכמה היא מן ההבדלים המובהקים שבין קבלת גירונה לקבלת הרמב"ן.[339]

יוצא אפוא, שהן אבן-גאון והן אבוסאולה רואים בפרישת סוד הקרבן, כפי שהוא בפירוש התורה, מערך קוהרנטי שעומד בפני עצמו; הגם ששניהם רואים בו ככזה שלא ממצה את כל רובדי הסוד, הקיימים מחוץ לטקסט זה. עם זאת, הבדל חד ומשמעותי, עבור מחקר זה, קיים בין שני סופר-קומנטריים אלו. אם דבריו של אבן גאון נכונים, ואכן משקפים 'אמת היסטורית', ולפיה הרמב"ן עצמו לא גילה 'הכול', הרי שמטרת הבירור הנוכחי הוא לא לרדת לסוף דעתו של משה בן נחמן האיש והמקובל; אלא להבין לשורשי המחשבה של פירושו לתורה, היינו את התפיסה הקבלית אותה ביקש להנחיל לרבים.[340] לפי אפשרות זו, את ההבדלים שנמצא בין הפירוש לתורה, לסודות שמוסר אבן-גאון - נייחס לפער בין הסודות האקזוטריים לבין אלו האזוטריים של הרמב"ן עצמו, בין תפיסת העולם הקבלית אותה הוא בחר להפיץ לבין זו השמורה כמסורת אוראלית העוברת מפה לאוזן ומרב לתלמיד. אולם, אם אבוסאולה צודק בדבריו, והרמב"ן עצמו לא היה אמון על רבדי סוד נוספים בעניין הקרבן, ואת הכול הוא העלה על הכתב, הרי שניתוח טוב של פירוש התורה ישקף את משה האיש והמקובל, ואילו ההוספות הבאות מן החוץ מצביעות לא על תחומי ידע אחרים אותם בחר הרמב"ן להסתיר, אלא על מסורות אחרות שמקורן בבית מדרש קבלי אחר או פיתוח מאוחר של תלמידים המוסיפים על דברי רבם.

4.3 הנדר והריח – יעודו של הקרבן

לאחר שדחה הרמב"ן את האפשרות להקריב לשם אלוהים, ודרש מהאדם לחשוב אך ורק לשם המיוחד, מביא הרמב"ן שני מאמרי חז"ל. האחד ממסכת סנהדרין (ס ע"ב) והשני מספרא[341] – מדרש ההלכה על ספר ויקרא. במסכת סנהדרין נאמר שכל העבודות הן 'לשם המיוחד'. בספרא, ה', אליו מקריבים את הקרבן, מאופיין כ'מי שעשה את העולם'. דרשתו של הרמב"ן מבקשת, ברובד הפשוט שלה, ליצור את החיבור בין שני אספקטים אלה – השם המיוחד ובורא העולם:

> כי הכונה לה' לבדו תהיה לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר חכמים ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד. ובתורת כהנים לה', לשם מי שעשה את העולם, והוא מה שאמר המזמור זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך (תהלים נ, יד), כי ה'

---

[339] ספרן, ר' עזריאל.

[340] ישראלי טוען שזאת הייתה כוונתו הראשונית של הרמב"ן בעת שכתב את הסודות הקבליים על התורה. ישראלי, מוקדם ומאוחר. טענה זו מבוססת על מחקרם של יוסף עופר ויונתן יעקבס אשר הראו כי חתימתו של הרמב"ן בסוף ההקדמה לתורה, אודות אי היכולת להבין את הסודות ללא מסורת אוראלית חמורה של רב ותלמיד, הינה הוספה מאוחרת שנשלחה מארץ ישראל לספרד לאחר עלייתו של הרמב"ן ארצה. ראו: עופר ויעקבס, תוספות הרמב"ן, עמ' 96-93.

[341] ספרא, דבורא דנדבה, פרשה ד.

עליון נורא מלך גדול על כל הארץ (תהלים מז, ג), ואין נודרין אלא לשמו המיוחד, והוא מה שאמר אלהים אלהיך אנכי לא על זבחיך אוכיחך (תהלים נ, ז-ח), כאשר אמר אנכי ה׳ אלהיך, וזה טעם המזמור כולו שאמר אל אלהים ה׳ דבר ויקרא ארץ וגו׳, שהזכיר שם מלא על עולם מלא, והזכיר בהם הקרבנות והוא שנאמר יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר (ישעיהו ס, ז), לאמר שיהיו הקרבנות על הרצון שהוא מזבחו ובית תפארתו יפאר בעלותם לריח ניחוח...[342]

את החיבור בין השם המיוחד לבורא העולם, מבקש הרמב״ן לעשות באמצעות מזמור נ׳ בתהלים. הרמב״ן מדגיש שלושה מרכיבים בפסוק ידי אשר במזמור זה: זבח, עליון, נדר. את התיאור של האל כ׳עליון׳ מקשר הרמב״ן לפסוק במזמור מז׳ – ׳כי ה׳ עליון נורא מלך גדול על כל הארץ׳ – שבו עליונותו של האל מאופיינת בהיותו ׳מלך הארץ׳. את המילה ׳נדר׳ מקשר הרמב״ן ל׳שם המיוחד׳ ומוסיף על כך את המילה ׳אנכי׳, שאף היא במזמור נ׳, והיא שולחת אותנו לדיבר הראשון ׳אנכי ה׳ אלהיך׳. עבור הרמב״ן, הקשר בין שמו של ה׳ לבין קיום העולם או בריאתו, וממילא לאפיונו כ׳מלך העולם׳, ׳זה טעם המזמור כולו׳. רעיון זה מתמצה, בעיני הרמב״ן, בפסוק מישעיהו, ׳יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר׳, המתאר את ירידת התפארת לבית המקדש. בסוף דבריו מציין הרמב״ן, שירידה זו של התפארת מתרחשת כאשר הקרבנות עולים ׳לריח ניחוח׳. עד כאן הניתוח טקסטואלי של הדרשה ומכאן נפנה לפרשני הרמב״ן.

נתחיל את ביאור הדברים עם פירושו של ר׳ שם טוב אבן גאון, בחיבורו ׳כתר שם טוב׳. כאמור, אבן גאון מחלק את פירושו לשניים, הפירוש הטקסטואלי והפירוש המסורתי. את הפירוש הטקסטואלי הוא מפרש בשני מקומות לפחות, ובשניהם הוא נוטה להסבר טכנוקראטי של התהליך התיאורגי:

בקרבנות סוד נעלם כלל הקרבנות כולם וסודם מסרתי לך במקצת בפ׳ יתרו ואלה המשפטים וזהו מה שהבטחתי לגלות בפ׳ ויגש ועתה תבן ענין הקרבנות בדו פרצופים ואשר רמזתי במנוח אף עתה אבאר אם תבין. דע שהקרבן צריך לכוין בזביחתו בלבד לשם הגדול שהיא העבודה לו לבדו ויקריבנו ע״ג המזבח. הכונה לשם הנכבד ושיתקרב מעילוי לעילוי ויתיחד בשם הגדול יחוד שלם גמור אמיתי והברכה והחיים ימשכו לעולם השפל ויזהר במחשבתו שלא יקצץ בנטיעות שאם יטה מן הדרך הזה בו יסתכל ואז האש בא מן השמים הרובץ כארי ועולה הקרבן בלהב המזבח.[343]

---

[342] פירוש התורה, ויקרא א, ט.
[343] כתר שם טוב, דף מא.

הקרבן הוא הקרבת השם הנכבד אל השם הגדול. במקום אחר משתמש אבן-גאון בשמות הספירות תפארת ועטרה (-מלכות).[344] היחוד העליון והשלם, הוא אפוא עליית המלכות אל תפארת. תוצאת יחוד זה היא המשכת ברכה ושפע החיים לעולם. בתוך הדברים מציין ר׳ שם טוב גם את סכנת קיצוץ הנטיעות עליה עמדנו לעיל. מכאן ואילך מביא אבן גאון את המסורות שקיבל מפי מורו, ר׳ יצחק טודרוס. מההסבר הטכנוקראטי עובר ר׳ שם טוב לדרשנות צבעונית, מלאת דרשנות ופסוקים, ספירות ותהליכים תיאורגיים. מפאת אריכות הדברים נזכיר אך את אשר נוגע לדיוננו כאן – עד היכן עולה הקרבן:

> רומז בעולה ואשה למדת הדין בקמצותו ובמלת הוא רמז לת״ת בלשונו לזכר שהנקבה בכלל בכח שלא נאמר ביו״ד ותנקד הה״א בחי״רק נמצא הרמז לדו פרצופין מעלוי עולה לעלוי ומשם עולה לריח שהיא חכמת אלהים ומיד ניחוח ינוח...
>
> מי שעשה את העולם שהוא מעמיד את העולם והוא עיקרו כאשר הקדמתי והוא שאמר אלהים אלהיך אנכי. הנה לך הוכחה שהשם המיוחד נק׳ לפעמים אלהי״ם גם בלשונינו תבין בשלם עליון נדריך שקורא לשם המיוחד בינה כאשר פי׳ בי״ג מידות א״ל אלהי״ם ה׳ דבר ג׳ שמות אלו רומזים לחסד ועטרת ות״ת. שם מלא על עולם מלא הוא השם הגדול שהו ממלא את העולם בד׳ אותיות. ותנח עליהם.[345]

בתחילה הדברים מתארים את עליית מידת הדין לתפארת, ועל כך דנו לעיל. אולם לאחר עלייה זו טוען ר׳ שם טוב כי מדת הדין ממשיכה לעלות ׳מעילוי לעילוי׳ עד ל׳ריח׳. הרמב״ן בפירושו, אמנם הזכיר את הביטוי ׳לריח ניחוח׳, אך נדמה כי ביקש בכוונת מכוון לא להעניק למילה ׳ריח׳ מעמד מיוחד ולא לפרשה כסמל קבלי. את הביטוי השאיר הרמב״ן כמעט במובנו האנתרופומורפי המקראי: ׳ובית תפארתו יפאר בעלותם לריח ניחוח׳. בניגוד לכך, מסורתו האוראלית של אבן גאון טוענת כי ה׳ריח׳ הינו סמל לספירת חכמה. רק כאשר עולה הקרבן לספירה זו מתחילה ירידת השפע.

בהמשך, ניתנת פרשנות לדברי הרמב״ן, שביקש לאפיין את השם המיוחד אליו מקריבים - כאל שברא את העולם. כאמור לעיל, דרשה זו של הרמב״ן השתמשה בנדר כחוליה מקשרת בין בריאת העולם לשם המיוחד. אולם, עבור אבן-גאון, השימוש בנדר הוא לא רק כדי לאשש את האסוציאציות בין הפסוקים, אלא יש כאן רמז עקרוני לכוונת הקרבן, כלומר שהנדר רומז לספירת בינה.[346] לדבריו, כאשר הרמב״ן אומר שעל המקריב לכוון ל׳שם המיוחד׳ - אין הכוונה לספירת תפארת, אלא לספירת בינה. על אף הבהרת הזיהוי הספירתי של חכמה ובינה בתוך דברי הרמב״ן, דבריו לא נהירים דיים,

---

[344] כתר שם טוב, דף לח.

[345] כתר שם טוב, דף מא, ע״ב.

[346] הזיהוי של הנדר כרומז לספירת בינה מצוי במפורש בפירושו של הרמב״ן, במדבר ל, ג. על היחס שבין הלכה וחוק לסודות הקבליים ותהליך הגאולה ראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 148-117.

שהרי לא ברור לאיזו ספירה צריך המקריב לכוון - האם רק ל'שם המיוחד', היינו לספירת בינה, או שמא ל'ריח', היינו ספירת חכמה? אם כל הכוונה היא רק לשם המיוחד, היינו בינה, באיזה אופן משתלבת כאן ספירת חכמה? האם האדם מכוון לספירת בינה, ובכל זאת הקרבן עולה מאליו לחכמה?

על כל פנים, יוצא אפוא שבפרשנות הטקסטואלית לדברי הרמב"ן טוען אבן-גאון שכל הסיפור הקבלי הוא בין מלכות לתפארת. בפרשנות האוראלית, לעומת זאת, הקרבן חוצה את גבול שבע הספירות התחתונות ועולה אל עבר שלושת העליונות, אל עבר הבינה והחכמה.

אבוסאולה, בפירושו, הבין גם הוא את הזכרת הנדר כרומז לספירת בינה:

> ומה שאמר זבח לאלהים תודה כי הנה מצאנו זביחה לאלהים והוא מפרש והזביחה לשם ה' לבדו ולכן הוא מפרש כי אלהים זה הנזכר בתחלת זה המזמור שאמר אל אלהים ה' שהוא שם מלא שם המיוחד והראיה שאמר זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך וידוע כי אין נודרין אלא לשם המיוחד וכבר כתבתי למעלה בפסוק ויעבור כי נקרא השם המיוחד השם הראשון הנזכר בי"ג מדות כי לו הנדר ולשמו כל העבודת ולשמו הגדול.[347]

אבסאולה מסביר שהרמב"ן בדרשתו מתמודד עם הפסוק מתהלים, ממנו משמע כי הזבח הוא לשם 'אלהים', ואם כן הרי זה סותר את כל הבניין שבנה הרמב"ן. זאת הסיבה שהרמב"ן טורח להסביר כי 'אלוהים' במזמור תהלים זה - לא מכוון לספירת מלכות אלא לספירת בינה. גם לדעתו של אבוסאולה הנדר, הנזכר בדברי הרמב"ן, איננו רק אמצעי דרשני; הוא עקרוני ורומז ל'שם המיוחד', שהוא ספירת בינה.[348] הדמיון בין אבוסאולה לאבן-גאון בעניין זה הוא לא רק בהבנת הנדר כרומז לספירת בינה, אלא גם בכך ששניהם מוכיחים זאת מהפירוש לי"ג מידות רחמים. דמיון סגנוני זה מחזק את הסברה שהבנה זו של דברי הרמב"ן מקורה במקור משותף. גם רבנו בחיי בן אשר טוען כי הקרבן עולה לספירות בינה וחכמה.[349]

באשר לזיהוי ה'ריח' כספירת חכמה, אנו מוצאים כיוון דומה גם אצל אבוסאולה, אלא שאצלו רמז זה כבר לא בא מתוך ידיעותיו שלו וגם לא במסורת אוראלית מבית מדרשו של הרמב"ן, אלא מתוך מסורת בשם ר' יצחק סגי נהור:

---

[347] ביאור על פירוש הרמב"ן, שם.

[348] ביאור על פירוש הרמב"ן, דף כא, ע"א. וראו שם בדף כו, שמסביר שעל אף ש'השם המיוחד' רומז פעמים רבות לתפארת ישנם פעמים שביטוי זה מציין את ספירת בינה.

[349] רבנו בחיי על התורה, ויקרא א, ט.

ואם ענין הקרבן נסתר ונעלם והרב רמז ממנו די למבין נשאר לי לבאר יותר מעת להיות מבואר יותר לכונת הרב ז״ל ממה שמצאתי כתוב להרב החסיד ז״ל: הנדר והזביחה לשם המיוחד שהוא אמון ראש המעין...[350]

הסמנטיקה והתוכן הקבליים אכן תואמים את אשר אנו מכירים מבית מדרשו של ריס״ן, וכן מן החוג הקבלי הגירוני. דמיון רב, אם לא זהות כמעט, מצוי בין הסוד בשם החסיד למקבץ כתבי היד אשר דנו בהם בפרק על סוד הקרבן של חוג גירונה. על אף שמדברי אבוסאולה, ניכר כי הוא מודע לפער שבין סוד הקרבן כפי שהוא בבית מדרשו של תלמידי הרמב״ן למסורת הגירונית, דומה כי הוא מבקש לאחד ביניהם. הוא לא מציב את שני הסודות זה לצד זה, אלא מבקש להסביר את האחד באמצעות השני. את הלגיטימיות למעשה זה מבקש אבוסאולה לקבל באמצעות הבניית יחסים של 'נסתר'/'נעלם' מול 'מבואר'. ישנם הבדלים רבים בין סודו של הרמב״ן לבין סודו של של ריס״ן, אך אבוסאולה תולה זאת לא במחלוקת תמטית או קונספטואלית, אלא בהבדל של היחס לסוד: האזוטריות של הרמב״ן לעומת האקזוטריות של ריס״ן.

עיון בסופר-קומנטרים של פירוש הרמב״ן לתורה, מעלה אפוא תמונה בהירה. בקרב חשובי פרשני הרמב״ן מן הדור השני לתלמידי הרמב״ן, שקיבלו תורה מהרשב״א ור׳ יצחק בן טודרוס, מצויה תפיסה ברורה לפיה הקרבן עולה מעל שבע המידות, מעל שבע הספירות התחתונות. על אף הבדלי הנוסח ומקורות ההשפעה, הן ר׳ שם טוב אבן גאון, הן ר׳ מאיר בן שלמה אבוסאולה והן רבנו בחיי בן אשר מבינים כי הקרבן חוצה את גבול שבע הספירות התחתונות, ועולה מעלה אל ספירת בינה וחכמה.

4.4 דיון ביקורתי במפרשי הרמב״ן

בדברים הבאים ברצוני להמשיך את אשר נטען בפרק הקודם – כלומר, שהקרבן פועל על ספירות מלכות ותפארת – ולהוסיף כי בפירוש הרמב״ן לתורה סוד הקרבן קשור בדווקא למערכת של שבע הספירות התחתונות. טענתי היא שקביעה זו איננה תוצאה של פירוש מקומי זה או אחר, אלא שהיא עולה מפירושים רבים, היוצרים מערכת אחת של סמלים ויחסי כוחות.

בכמה מקומות הרמב״ן מציין כי סוד הקרבן קשור לשבע הספירות התחתונות. בחיבורו 'שער הגמול', אשר בתוך המסה 'תורת האדם', מביא הרמב״ן את הגמרא במסכת ערכין, המבחינה בין העולם כעת לימות המשיח: 'רבי יהודה אומר כנור של מקדש של שבע נימין היה, שנא׳ שובע שמחות את פניך, אל תקרי שובע אלא שבע. של ימות המשיח שמונה, שנאמר למנצח על השמינית, על נימא שמינית, של

[350] ביאור על פירוש הרמב״ן, דף כג, ע״א. דברים אלו משקפים נסיון לחבר בין המודל הקבלי ההידרואלי מבית מדרשו של ריס״ן עם קבלת הרמב״ן.

עוה״ב [עולם הבא, ש.ר.] עשר, שנאמר עלי עשור ועלי נבל׳.[351] בית המקדש במצבו הראשוני מאופיין במספר שבע, ואילו בימות המשיח במספר שמונה. את ההבדל הזה מסביר הרמב״ן באופן הבא:

> ופירוש הענין הזה כי כנור וכלי הזמר במקדש רמז להשגת המחשבה שהיא נתלית ברוח, ואין בגשמיות דא כמוזיק״א, כענין שאמרו קל ודברו ורוח וזהו רוח הקדש. והנה בעולם הזה ישיגו החכמים ברוח הקדש שבע ספירות, וידבק אורן במשכן ובמקדש ונרמזות בשבע הנרות של מנורה ובקצת הקרבנות, גם בלעם אמר את שבעת המזבחות, הזכיר אותן בה״א הידיעה.[352]

הפולחן בבית המקדש, במצבו בעולם הזה, פועל על שבע הספירות ותו לא. התיאורגיה של הקרבנות היא ׳תיאורגיית השבע׳ ואת זה גם בלעם הבין. כלי המקדש המשמשים לפולחן במקדש אף הם עשויים בתבנית השבע. כמו הקרבנות, כך גם השגתם של החכמים בעולם הזה אינה חוצה את קו השבע. זוהי השגה של ׳רוח הקודש׳. בפירושו על קרבנו של יעקב, מסביר הרמב״ן שקרבן שלמים מבקש לאחד את כל שבע הספירות.[353] בסיפור זה יעקב מקריב קרבנות ל׳פחד אביו יצחק׳, היינו לספירת הגבורה, והרמב״ן מרגיש צורך להסביר מדוע הקרבן איננו לספירת תפארת. על כך הוא עונה שיעקב, בשלב זה של חייו, כבר ׳זכה במדתו׳, היינו הוא דבק בספירת תפארת כך שמיניה וביה הקרבן כבר לתפארת. גם בדיון בהבדלי הזהות המינית של הקרבנות השונים, הרמב״ן מבקש לתת פשר לזהות המינית של כל קרבן וקרבן ובתוך זה העולה היא ממין זכר.[354] סמל הזכרות לאורך כל פירוש התורה לרמב״ן מציין את ספירת תפארת ומידת הרחמים.[355] ספירת בינה, לעומת זאת, מזוהה עם אמא ולא עם סמל זכרי.[356] הנה כי כן, סוד הקרבן קשור באופן מהותי לשבע הספירות התחתונות, עליהן הוא מבקש לפעול והן אלו שגוזרות אף את פרטי הלכותיו. יעדו של קרבן העולה הוא ספירת תפארת, ועל כן הוא קשור למידת הרחמים, לאופי המיוחד של ה׳פאר׳, וזאת הסיבה שזהותה המינית של הבהמה הוא זכר.

זאת ועוד, מכיוון שהננו מכירים את המסורת הקבלית לסוד הקרבן, כפי שהיא בספר הבהיר וכפי שהיא בחוג הגירוני, ניתן לטעון שהרמב״ן, בכוונת מכוון, מבנה תפיסה שונה המבקשת לעקר את הספירות העליונות מסוד הקרבן.

---

[351] בבלי ערכין יג, ע״ב.

[352] תורת האדם, עמ׳ שג. ראו: דן, תולדות, ח, עמ׳ 394-393.

[353] פירוש התורה, בראשית מו, א.

[354] פירוש התורה, ויקרא ג, א.

[355] פירוש התורה, שמות כ, ח; דברים ה, יב ועוד. רבנו בחיי בפירושו טוען כי הזכרות של קרבן העולה היא איננה זהות זכרית בדווקא אלא היא ׳למעלה מהמקום ששם מתחלקין זכר ונקבה׳ (ויקרא א, ט) כלומר שהעולה מתעלה עד לספירת בינה. בעקבות הבניה זו מסביר רבנו בחיי שגם קרבן האשם עולה לספירת בינה באשר אף הוא ממין זכר. ההגיון במבנה זה, לדבריו, נובע מכך שהאשם בא על חטאים שחייבים עליהם עונש כרת ועל כן: ׳וכדי שיתכפר בו החוטא ותשוב נפשו אל האלהים אשר נתנה, כלומר אל הבינה אשר שם יסוד הנפשות ושמה תשובתן, על כן היה זכר, כי המקום הזה הוא למעלה מן המדות׳. הבעיה החמורה בדבריו היא שקרבן אשם כלל לא בא על חייבי כרת, כי אם קרבן החטאת. על טעות זו כבר עמד המהדיר לרבנו בחיי, ובשל כך הציע שיש לתקן את הנוסח בדבריו. אולם אפשרות זו כמובן בלתי אפשרית, משום שאין כאן רק ׳טעות נוסח׳ בהחלפת החטאת באשם אלא בעיה בהבנייה שלמה של כל סוד הקרבנות, אשר משמעות הזהות הזכרית של הקרבן הוא ספירת בינה. הבנייה זו איננה עומדת במבחן הביקורת. לא ניתן לזהות את הזהות הזכרית, לפחות לא בסוד הקרבן, עם ספירת בינה. כמו כן, בוודאי שאין זו תפיסתו של הרמב״ן משום שלדבריו חייבי כרת מביאים קרבן נקבה בדווקא, משום שבמצבם הם נדרשים לתקן את היחס בינם לספירת מלכות והיא הספירה אשר עליה נאמר ׳ותשוב אל האלהים אשר נתנה׳. ראו בפירוש התורה, ויקרא ג, א; שמות לא, יג.

[356] פירוש התורה, דברים כב, ו.

המילה בתורה שרומזת לעליית הקרבן לספירת חכמה, וכמו שראינו בפרק הקודם, היא 'ריח'. ספר הבהיר מסביר אף הוא את מילות הפסוק 'לריח ניחוח': 'ואמרינן לריח ניחוח ואין ריח אלא באף ואין נשימה שהיא ריח אלא באף'.[357] הבהיר בונה את רשת הסמלים ריח, אף ונשימה. סמלים אלו אינם זרים לרמב"ן, והוא מביאם בפירושו לפסוק: 'ויפח באפיו נשמת חיים'.[358] בפירוש זה הרמב"ן אף מציין במפורש את ספירת בינה כמקורה של הנשמה.[359] אם היה הרמב"ן רוצה לרמוז בסוד הקרבנות לספירת בינה או חכמה, מן הראוי שהיה מצטט מספר הבהיר כשם שהוא עושה במקומות רבים אחרים. דברים אלו מחזקים את אשר טענתי לעיל, כי הרמב"ן איננו מקבל את עמדתו של הבהיר בסוד הקרבן. בנוסף, הרוח היורדת כתוצאה מהקרבת הקרבן – ועל כך נרחיב בהמשך – מובנת על ידי פרשני הרמב"ן כבאה מספירת חכמה. אולם, הרמב"ן קושר רוח זו לשני פסוקים שמורים, לכאורה, אחרת. פסוק אחד מתאר את רוח הנבואה של אליהו ואלישע,[360] ופסוק שני מתאר את האצלת הרוח של משה רבנו על שבעים הזקנים.[361] מקורה של רוח הנבואה בפירוש הרמב"ן היא ספירת מלכות או ספירת תפארת,[362] אך היא איננה קשורה לספירת בינה או חכמה.[363]

נסכם ונאמר, כי לפנינו שני כיוונים בהבנת סוד הקרבן של הרמב"ן. בפירושו לתורה דומני כי הרמב"ן בונה מערך שלם הבנוי אך ורק על שבע הספירות התחתונות, ובפרט מלכות ותפארת. הבנייה זו חורזת פירושים רבים ומיישבת את המקראות בתוך נרטיב ברור ומסודר. לא זו אף זו, דומה כי הרמב"ן ביקש בדבריו גם להבנות סוד העומד כנגד ספר הבהיר והמסורת הגירונית. על אף הקרקע הנוחה לרמוז על מעורבותן של ספירות בינה וחכמה בתהליך הקרבת הקרבן, הרמב"ן בחר, למעט מקום אחד מסופק בעניין הנדר, שלא לעשות זאת. מאידך, שני דורות מאוחר יותר, אנו מוצאים שלושה מחשובי פרשני הרמב"ן המציעים כיוון אחר להבנת דבריו; ולפיו הקרבן עולה מעל שבע הספירות התחתונות אל עבר ספירות בינה וחכמה, והשפעתו של הקרבן קשורה בספירות אלו.

הן אבן-גאון והן אבוסאולה מודעים היטב לפער זה. אבן-גאון תלה זאת בפער שבין הכתב למסורת. אבוסאולה ביקש להסביר את הרמב"ן על רקע מסורת מבית המדרש הפרובנסיאלי. ההבדל בין שני פרשנים אלו מעלה שתי אפשרויות להבנת מקורו של הפער – האם המקור נעוץ כבר ברמב"ן עצמו שהפריד בין הכתוב לנמסר, או שמא המקור לפער נעוץ בהשפעה חיצונית על חוג הרמב"ן. את האפשרות הראשונה כמובן שיהיה קשה להפריך משום שהיא מבוססת על מסורת אוראלית שביסודה היא אזוטרית ועליה ניתן לדעת רק באמצעות מי שבוחר לספר עליה. מה שמחזק את האפשרות האחרונה

---

[357] ספר הבהיר, סעיף 78, עמ' 165.
[358] בראשית ב, ז.
[359] על מקורה האלוהי של הנשמה בתפיסת הרמב"ן, ראו שלום, הקבלה בגירונה, עמ' 399-407; חלמיש, למקורו של פתגם; אידל, נשמת אלוה.
[360] מלכים ב, ב, טו.
[361] במדבר יא, כו.
[362] לדיון רחב בתפיסת הנבואה של הרמב"ן ראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ' 181-211.
[363] הלברטל, שם, עמ' 209. וראו בדבריו שרואה בהבחנה זו כמבדילה בין הרמב"ן לר' עזריאל.

היא העדות של אבוסאולה כי רעיונות מחוץ לבית מדרשו של הרמב״ן חודרים פנימה. אבוסאולה מעיד על כתבי-יד המצויים בסביבתו ומכילים קבצי סודות בשם החסיד, וסביר להניח שגם סודות מבית המדרש הגירוני היו שם.[364] בנוסף, הצבענו על שגרת לשון גירונית בה משתמש אבן-גאון בפיתוחו לסוד הקרבן.[365] העובדה שהקשר בין הקרבן למערכת השבע איננה, כאמור, צורך פרשני מקומי אחד, אלא נובעת מחשיבה מבוקרת ומודעת המבקשת לבנות את סוד הקרבן לאורך כל פירוש התורה - מלמדת על נכונותו של הניסיון להבין את הסוד הקוהרנטי שבפירוש התורה וכן על חשיבותו. על כן, בניתוחנו את סוד הקרבן של הרמב״ן לעצמו וכן בהשוואה לסוד הגירוני, נעמוד בעיקר על הסוד הקבלי הטמון בפירוש התורה. את השאלה האם בכך נצליח לאפיין את משה האיש, או רק את המסורת הקבלית כפי שביקש להבנות בפירוש לתורה, נשאיר, לעת עתה, כחידה לא פתורה.

5. ירידת הרוח – תכלית הקרבן

עד כה עסקנו בתהליך עליית הקרבן מעלה, אולם זהו רק התהליך הראשון של הקרבן. התהליך השני הוא ירידת הרוח. תהליך זה איננו פרי חידושו של הרמב״ן, והוא מצוי כמעט בכל הפרשנות הקבלית לקרבנות. יחד עם זאת, דומה שהרמב״ן מפרש את תהליך הירידה באופן ייחודי ומקנה לו אופי מיסטי שונה מהמוכר לנו בספר הבהיר ובסוד הקרבנות הגירוני.

בשני מקומות מבאר הרמב״ן את הפסוק בישיעה (ס,ז): ״יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר׳. בפרישת סוד הקרבן בויקרא א, ט, כותב הרמב״ן כך: ״שיהיו הקרבנות על הרצון שהוא מזבחו ובית תפארתו יפאר בעלותם לריח ניחוח׳. לעיל עמדנו על משמעות הזיהוי בין המזבח והרצון וטענו שהמזבח מושך את רצון האלוהי. דומני, כי משמעות נוספת טמונה במשפט זה - בתוך כינויו של בית המקדש כ׳בית תפארתו׳. משמעותו הקבלית של הכינוי היא שספירת תפארת יורדת לשכון בבית המקדש. בית המקדש הוא אפוא ביתה של ספירת תפארת. במקום נוסף מרחיב הרמב״ן על בית המקדש כמקומם של הכבוד האלוהי – סמל לספירת מלכות – והתפארת. על הפסוק ׳ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת׳[366] אומר הרמב״ן:

> ועל דרך האמת לכבוד ולתפארת, יאמר שיעשו בגדי קדש לאהרן לשרת בהם לכבוד השם השוכן בתוכם ולתפארת עזם, כדכתיב כי תפארת עזמו אתה, וכתיב בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו וקדשנו הוא הכבוד ותפארתנו תפארת ישראל, ועוד נאמר עוז ותפארת במקדשו, וכן לפאר מקום מקדשי ומקום רגלי אכבד שיהיה מקום המקדש מפואר בתפארת,

---

[364] בעניין זה ראו: אברמס, כתבים קבליים, עמ׳ 223-218.

[365] ניתן אף להוסיף ולטעון שבתודעתו של ר׳ שם טוב אבן גאון אין פער בין טענתו לבין זו של אבוסאולה. זאת, משום שבתודעתו של אבן-גאון קבלת הרמב״ן שייכת לרצף מסורתי אחד אותו קיבל מר׳ יצחק סגי נהור. ממילא, את מה שאבוסאולה מבין כ׳השפעה חיצונית׳, ר׳ שם טוב מבין כמסורת אחידה. ראו בספרו בדי אהרון, עמ׳ 27. אולם ראו בדיונו של אידל, רמב״ן, עמ׳ 540.

[366] שמות כח, ב.

ומקום רגליו שהוא מקום בית המקדש מכובד בכבוד השם, וכן ובישראל יתפאר, שיהיה מראה ומיחד בהם תפארתו, וכן אמר למטה גם בבגדי הבנים כלם לכבוד ולתפארת, ואמר בקרבנות יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר, והנה המזבח רצונו והכבוד בית תפארתו.[367]

בדברים אלו מבאר הרמב״ן את משמעות היות בגדי הכוהנים ׳לכבוד ולתפארת׳. הצורך בעשיית בגדים שיהיו מכובדים ומפוארים נובע מכך שבית המקדש הוא המקום שבו שוכנים הכבוד האלוהי, היינו ספירת מלכות, והתפארת. דומה שבדברים אלו הרמב״ן מבקש לומר שבית המקדש הוא לא רק ביטוי למידות האלוקיות, אלא שבבית המקדש ישנה נוכחות ממשית, אונטולוגית, של האל. מדברים אלו ניתן אף להבין שבגדי הכוהנים משמשים גם כטליסמות, כ׳קולטנים׳ לכוח של הספירות.[368] במובן הזה, הבגדים אינם רק ביטוי לנוכחות האלוהית, אלא הם גורמים לה שתבוא. בתוך רצף הדברים משבץ הרמב״ן את סוד הקרבנות. ניתן להבין שמעמדם של הקרבנות מקביל לבגדים, ושניהם מביאים להשראת האלוהות, אולם ניתן להציע כי הרמב״ן מבקש לרמוז כי הבגדים הם אולי תנאי הכרחי אך לא מספיק. יצירת הבגדים קשורה למאמץ בניית המקדש וכליו כטליסמות איזומורפיות, אולם השראת השכינה בפועל תבוא רק בעקבות הקרבת הקרבנות.

הקטע המצוטט מספר לנו יותר מאשר שהכבוד והתפארת שוכנים בבית המקדש. יש בו גם גילוי על טיב היחסים ביניהם. בית המקדש הוא ׳מקום הכבוד׳, ולאחר מכן אומר הרמב״ן ׳והכבוד בית תפארתו׳. מילים אלו יכולות להתפרש לא רק כתיאור של יחוד בין כבוד (-מלכות) לתפארת, אלא שהכבוד הוא הבית של התפארת. הכבוד הוא מעין ׳כלי׳ שבתוכו שוכנת התפארת. דומני, כי הבנה זו רמוזה גם בראשית דברי הרמב״ן בסוד הקרבן בויקרא א, ט. לעיל עמדנו על זיהויה של האש בידי הרמב״ן כספירת מלכות. לאחר שהוכיח כי המילה ׳אשה׳ היא איננה רק מתארת את האופן שבו הקרבן מוקרב, כפי שהבין אבן-עזרא, אלא מהווה שם עצם, ביארנו כי הרמב״ן מבין שהאש היא עצמה הקרבן. כדי להוכיח ש׳אשה׳ היא גם סמל לספירת מלכות אומר הרמב״ן:

אבל לא אמר אש ואמר אשה כמשמעו כאשר הראה אותך בהר במתן תורה, והוא הקרבן במדת הדין.[369]

בכמה מקומות אנו מוצאים התייחסות של הרמב״ן ל׳אשה׳ כסמל קבלי: ׳כי האשה עצרת׳;[370] ׳ולא הזכיר אשה כי בידוע שהוא ׳אשה׳, כי הכונה כולה באשה לה׳.[371] אם כן, הסמל ׳אשה׳ מקביל ל׳עצרת׳

---

[367] פירוש התורה, שמות כח, ב.
[368] על פי הגדרתו של גארב, הופעותיו, עמ׳ 105.
[369] פירוש התורה, ויקרא א, ט.
[370] פירוש התורה, דברים טז, ח.
[371] פירוש התורה, ויקרא ד, ב.

ושניהם מקבילים לסמל 'כנסת ישראל', שהיא מידת הדין וספירת מלכות. אם נכונים הדברים, הרי שיש לתת את הדעת על הזכרת האש של מעמד הר סיני בפירוש זה. ההפניה למעמד הר סיני מיותרת לכאורה, שכן במקומות אחרים שהרמב"ן מדבר על 'אשה' הוא מסתפק ב'קידוד קבלי' כמו בדוגמא לעיל: 'האשה-עצרת', מבלי לטרוח להפנות אותנו למעמד הר סיני. הרמב"ן איננו צריך 'להפעיל' את מתודיקת ההפניות המקראיות שלו אלא רק את מתודיקת ההסמלה. לביאור העניין ניתן להציע כמה כיוונים:

1. זוהי הפעם הראשונה שהמילה 'אשה' מופיעה בתורה, והפעם הראשונה שהרמב"ן נדרש להסבירה בהסבר קבלי, וממילא הוא טורח להראות את העקביות בפירושו ואת הנכונות של פירושו הקבלי. הרמב"ן עושה זאת ע"י הפניה למקום הקודם שבו הוא הסביר את המשמעות הקבלית של הסמל 'אש'.[372]

2. בדומה לכיוון הקודם, ניתן להוסיף ולומר שיש להבין את הטקסט בתוך הקשר רחב יותר של פולמוס, שהרי הרמב"ן מתקיף את הרמב"ם, וכעת העמדת שיטה כנגדו מחייבת פרישת עמדה נהירה וקוהרנטית. בדברים אלו, הרמב"ן לא יכול להסתפק בקודים סתומים. הקישור למעמד הר סיני מראה את הקוהרנטיות שבפרשנות הקבלית לעניין האש. כמו שבמעמד הר סיני האש הינה מידת הדין, הרי שכך יש להבין גם את האש של הקרבנות.

3. אפשרות אחרת להסבר מבוססת על גישה הרמנויטית של היפרטקסטואליות.[373] כאשר הרמב"ן מקשר את אש הקרבן לאש של מעמד הר סיני, הוא משיג בכך הרבה מעבר להוכחת שמה של המידה האלוקית או הספירה הקבלית. בכמה מקומות טורח הרמב"ן להסביר את הייחודיות של מחזה האש במעמד הר סיני. המשותף לכולם הוא שהאש היא ספירת מלכות, שאליה ירדה ספירת תפארת ובתוכה היא שרויה. דרך יחוד זה של תפארת ומלכות מדבר הקב"ה לעם ישראל. בפירושו למעמד הר סיני אומר הרמב"ן: 'אם תשכיל בפרשה תבין כי **שמו הגדול ירד על הר סיני ושכן עליו באש**, והוא מדבר עם משה'.[374] ובמקום אחר: 'וידבר ה' אליכם מתוך האש - כבר פירשתי הדבר במקומו (שמות יט כ) שהם שמעו דבור השם הגדול יתברך **מתוך האש**, שראו אשו הגדולה והשיגוה'.[375] וכן: 'ועל דרך האמת, שידעו השם פנים אל פנים, לדבקה בו בעת **שתבוא הרוח במשה רבינו**, וכן היה בעת מתן תורה אבל לא השיגו הם אלא לקול **מתוך האש**'.[376] על פי קריאה זו, כאשר הרמב"ן מזכיר כאן שהאש היא האש של מעמד הר סיני, הוא מרוויח בכך לא רק את הזיהוי הסמלי של ספירת מלכות או של מידת הדין למילה 'אשה', אלא גם את הפן התיאורגי של הייחוד בין תפארת ומלכות שנגרם כתוצאה מהקרבת הקרבן. תיאורגיה

---

[372] דומה שבכיוון הזה בחר גם בביאור על פירוש הרמב"ן, דף כג, ע"א.
[373] ראו בפרק המבוא.
[374] פירוש התורה, שמות יט, כ.
[375] פירוש התורה, דברים ד, יב.
[376] פירוש התורה, דברים לד, י.

מסוג זה של כניסת התפארת מתוך מידת הדין נרמזת, או אפילו נאמרת במפורש, ביחס לפסוק 'ובית תפארתי אפאר', אולם קריאת דבריו בדרך זו מגלה שעניין זה רמוז גם בסמל האש.

אם כן, התיאורגיה הקרבנית מביאה לא רק ל'המשכה' או ל'הנכחה' של הספירות בארץ, אלא מעצבת מחדש את מערכת היחסים ביניהם. אם תהליך עלייתו של הקרבן מתאר את עלייתה של מלכות אל תפארת והתכללותה בו, הרי שתהליך הירידה גורם לתהליך ההפוך, היינו לירידת התפארת והתכללותה בתוך ספירת מלכות. אולם, מה משמעות ירידה והתכללות זו? מהי ההשפעה הנגרמת מכך?

5.1 דבקות הרוח בעם ישראל

על אף שיש להנכחת המלכות והתפארת בארץ השלכה משמעותית על מצבו של האדם ביחס לאל, ה'צורך' הראשוני בקרבנות הינו 'צורך גבוה' ולא 'צורך הדיוט'. בהידרשו לפסוק 'וידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלהיהם',[377] מסביר הרמב"ן את משמעות הביטוי 'לשכני בתכם':

> ואם כן יש בענין סוד גדול, כי בפשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב ישראל אשר בך אתפאר, ואמר יהושע ומה תעשה לשמך הגדול, ופסוקים רבים באו כן, אוה למושב לו, פה אשב כי אויתיה, וכתוב והארץ אזכור.[378]

הלברטל מבין כי הצורך הגבוה של פולחן הקרבן, והתיאורגיה בכללותה, 'הנו מרכיב הכרחי מהתחזוק התמידי של המערכת האלוהית בכללה'.[379] תפקידם של הקרבנות הוא להמשיך את שפע החיים האלוהי ממקורם העליון למערכת התיאוסופית וכן לזה העולם. הקרבנות שומרים אפוא על זרימת שפע תקינה בשרשרת ההוויה. זוהי 'תאורגיה של הסטטוס-קוו', אם ננקוט את הגדרתו של אידל.[380] תפיסת הקרבן, כמוריד את שפע החיים מהעולם התיאוסופי דרך המערכת האסטראלית ועד לעולם התחתון, אכן מוזכרת אצל הרמב"ן פעמיים.[381] יחד עם זאת, הביטוי 'צורך גבוה' אצל הרמב"ן מופיע בהקשר אחר לגמרי והוא השראת שכינה בתחתונים. הפסוק 'פה אשב כי אויתיה' מורה על התאווה האלוהית לשכון בארץ. לא רק לקיים את הארץ ואת החיים צריך היושב במרומים, כי אם לשכון בעולם התחתון. על הפסוק 'ובישראל יתפאר'[382] אומר הרמב"ן: 'שיהיה מראה ומיחד בהם תפארתו'.[383] הצורך הגבוה הוא אפוא דבקות - לא רק באדם פרטי - אלא בעם ישראל כקולקטיב.[384] הבנה זו של הצורך האלוהי, קשורה לתפיסה כללית יותר של הרמב"ן לפיה אין חלוקה דיכוטומית בין

---

[377] שמות כט, מו.
[378] פירוש התורה, שמות כט, מו.
[379] הלברטל, על דרך האמת, עמ' 257.
[380] ראו: אידל, היבטים חדשים, עמ' 205-196.
[381] פירוש התורה, בראשית ב, ח; בראשית ג, כב.
[382] ישעיהו מד, כג.
[383] פירוש התורה, שמות כח, ב.
[384] אפטרמן מכנה זאת בשם 'מיסטיקה קולקטיבית'. אפטרמן, דבקות, עמ' 313-311; כהן, שכינה, עמ' 251-250, 269-265.

העולם הרוחני ובין העולם החומרי. האיווי האלוהי איננו מתמצה בדבקותו של האדם הפרטי באלוהי ואף לא בדבקותם של הרבים, אלא גם בהיות העולם הגשמי מקום שיכול להיות בית לספירות במובן הממשי. הצורך האלוהי הפנימי הוא אפוא לא רק קיום הנבראים אלא דבקות בהם.

5.2 התגלות ונבואה

ירידת התפארת למלכות מכוננת, כאמור, השראת שכינה בתחתונים וכן דבקות במובנה הקולקטיבי. אולם, דומה שקשר מיוחד עוד יותר נוצר עם האדם המקריב. בדברים הבאים נראה כיצד הרמב״ן קושר קשר עבות בין הקרבת קרבנות להתגלות ונבואה.[385]

הקישור שעשה הרמב״ן לאש של מעמד הר סיני, מלמד אותנו לא רק על תהליך תיאורגי, אלא גם על ההשפעה המְדִית והיא ההתגלות של האל, שהרי זוהי המשמעות היסודית של האש על הר סיני. לשם הבנה זו איננו זקוקים רק לרמיזות המפנות להתגלות סיני, משום שהדברים נאמרים במפורש.

לאחר שמגיע לארץ כנען, הקב״ה נראה לאברהם ומבטיח לו שוב שהוא יירש את הארץ. בעקבות התגלות זו מספר הפסוק: ׳ויבן שם מזבח לה׳ הנראה אליו׳.[386] על פי הפסוק, דומה שהתגלותו של ה׳ כעת הינה אירוע מיוחד, אשר על כן בוחר אברהם לציין זאת בבניית מזבח. הרמב״ן מסביר שאכן התגלותו של ה׳ בשלב זה של הסיפור, שונה מפעמים קודמות: ׳כי עד הנה לא נראה אליו השם ולא נתודע אליו במראה ולא במחזה, אבל נאמר לו לך לך מארצך בחלום הלילה או ברוח הקדש׳.[387] הרמב״ן מבחין בין סוגי התגלות שונים של אלוהים לאדם. עד הנה התגלה ה׳ לאברהם רק במדיום עקיף של חלום או רוח הקודש.[388] כעת, התגלה ה׳ באופן בלתי אמצעי – במראה ומחזה. משום כך אברהם ׳הודה לשם הנכבד וזבח לו זבח תודה על שנראה אליו׳. הרמב״ן ממשיך ומציע פירוש נוסף: ׳ויתכן שירמוז הנראה אליו על סוד הקרבן׳. אם בפירוש הראשון הקרבן הוא תגובה אנושית אלמנטארית של הודיה על ההתגלות, הרי שלפי הפירוש השני יש קשר אינהרנטי בין ראיה לקרבן.[389] גם יעקב זכה להתגלות בעקבות הקרבנות. לאחר שהקריב קרבן ׳לפחד אביו יצחק׳, וכפי שדנו לעיל, ה׳ מתגלה ליעקב בשם אלוהים: ׳והנה בזכות הקרבנות נראה אליו אלהי יצחק אביו במראות הלילה במדת דין רפה, זהו שאמר אליהם במראות הלילה׳. על אף שאצל אברהם הסביר הרמב״ן שהקרבן מביא להתגלות ישירה ולא באמצעות חלום, ההתגלות ליעקב הייתה גם בשם אלוהים וגם במראות הלילה, וזאת משום שההתגלות הייתה ב׳מדת דין רפה׳; זאת כדי לרמוז ליעקב ׳שלא ייירא במצרים כי יזכה בדינו ויגאל אחר הענוי׳. כאן אנו רואים שטיב ההתגלות משתנה לפי סוג הקרבן אשר בעצמו משתנה לפי כוונתו הראשונית של

---

[385] על תפיסת הנבואה של הרמב״ן באופן כללי וכן במובנה החזיוני ראו בהרחבה אצל הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 181-211.
[386] בראשית יב, ז.
[387] פירוש התורה, בראשית יב, ז.
[388] למשמעות המושג ׳רוח הקודש׳ אצל הרמב״ן ראו: הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 75-74, 201-200.
[389] אבוסאולה וריקאנטי מציעים את הזהות הספירתית הרמוזה במילים ׳נראה אליו׳. ביאור על פירוש הרמב״ן, דף ז, ע״א; ריקאנטי בראשית יב, ז.

האדם. אופי ההתגלות כרוך אפוא בקשר פנימי בסוג התיאורגיה של הקרבן. יעקב פחד מדין הגלות, ועל כן הקריב קרבן שלמים שישפיע בראש ובראשונה על 'פחד יצחק' (ספירת גבורה). מתוך כך, גם ההתגלות הייתה במידת הדין הרפה, ועל כן הייתה בשם אלוהים ובמראות הלילה.

דומני שהקשר בין קרבן והתגלות רמוז גם בפירושו הארוך של הרמב"ן לסוד הקרבן, בו הוא מסביר את משמעות המילה 'ניחוח':

> והנה ניחוח מן נחה רוח אליהו על אלישע ותנח עליהם הרוח, וכל קרבן לשון קריבה ואחדות ולכך אמר ועולה לא העלו בקדש לאלהי ישראל כי העולה בקדש תהיה לאלהי ישראל.[390]

שני פירושים אטימולוגיים משוקעים בדברים אלו. המילה 'ניחוח' מבוארת כתהליך של ירידה, ואילו 'קרבן' מבואר מלשון קירבה. שני פירושים אלו נמצאים גם בבהיר, וניתן לומר כי הרמב"ן נסמך עליהם. גם כאן מתחוורת העובדה שהרמב"ן לא מביא את הדברים בשם הבהיר, למרות שהם מופיעים שם. כבר הצענו לעיל, כי הסיבה לכך היא ניסיונו של הרמב"ן לעצב את סוד הקרבן באופן שונה מזה של הבהיר.[391] בפשט הדברים, הירידה והקִרבה עליהם מצביע הרמב"ן, הן ירידתה והתקרבותה של תפארת למלכות. באמצעות הבנה תיאורגית זו, מבקש הרמב"ן להסביר את הפסוק 'ועולה לא העלו בקדש לאלהי ישראל',[392] בו הנביא גוער בישראל שלא העלו את הקרבן ל'אלהי ישראל'. פסוק זה קשה לשיטת הרמב"ן, משום שיש בו ציפייה להעלות את הקרבן לשם אלוהים ולא לשם הוי"ה. משום כך, הרמב"ן מחלק בין תהליך העלייה לתהליך הירידה. אכן בתהליך העלייה הקרבן הוא לה', היינו לספירת תפארת, אולם סופו של התהליך בשם אלוהים, כאשר ספירת תפארת יורדת למלכות. לכן, העולה מגיעה בסופו של דבר ל'אלהי ישראל'.

ברם, על אף הקוהרנטיות שבהסבר התיאורגי, אנו נדרשים להבין את שיבוצם של שני הפסוקים שבהם משתמש הרמב"ן בפירושו האטימולוגי למילה 'ניחוח'. הבהיר הוכיח שמילה זו מתארת תהליך של ירידה באמצעות תרגומו של אונקלוס לפסוק 'וירד מעשות החטאת והעלה והשלמים'[393] המתורגם ל'ונחת מלעבד חטתא...'. על אף שהרמב"ן מרבה להשתמש בתרגום אונקלוס כתרגום סמי-קבלי,[394] ועל אף ששוב ישנה הזדמנות להביא מסורת בשם הבהיר, בוחר הרמב"ן לרמוז או להוכיח את קיומו של תהליך ירידת הרוח בהקרבת הקרבן משני פסוקים אחרים. הפסוק הראשון מתאר את ירידת רוחו של אליהו על אלישע, והפסוק השני מתאר את ירידת הרוח הנבואית על אלדד ומידד.

---

[390] פירוש התורה, ויקרא א, ט.

[391] בדוגמא שלפנינו הדברים ברורים. את תהליך הירידה מבאר הבהיר כירידה מה'ריח' ומתייחד ב'צורות הקדושות'. לא רק שיש כאן תיאורגיה שונה הכוללת מעורבותם של ספירות שהרמב"ן כלל לא מזכיר, אלא שכפי שכבר הרחבנו לעיל הצורות הקדושות אצל הבהיר מקבילים למלאכים ומכך מבקש הרמב"ן להתרחק כמה שיותר.

[392] דברי הימים ב, כט, ז.

[393] ויקרא ט, כב.

[394] על יחסו של הרמב"ן לאונקלוס והוויכוח עם הרמב"ם על עמדותיו ראו: הלברטל, על דרך האמת, 189-188.

ניתן לפטור הבדל זה כלאחר-יד ולומר שהרמב״ן לא הסתפק בפסוקו של הבהיר, משום ששם המקרא לא נוקט בשורש ׳נחת׳, ונכתב ׳וירד׳ ורק התרגום הוא שנוקט לשון ׳ונחית׳. ולעומת זאת, בפסוקים אותם מביא הרמב״ן, המקרא עצמו משתמש בשורש ׳נחת׳, ומן ההקשר ניתן להבין שמדובר על תהליך של ירידה; בכך מוכיח הרמב״ן את פירושו האטימולוגי למילה ׳ניחוח׳. אולם, כאשר אנו נמצאים בעיצומו של הפירוש על דרך האמת; וכאשר יש מסורת קבלית ברורה מספר הבהיר; ועל רקע הפירושים הנוספים של הרמב״ן, המקשרים באופן חד וברור בין התגלות לקרבנות; דומני ששינויי מקורות מבטאים מהלך דרמאטי יותר מאשר הוכחה לשונית.

אם כנים הדברים, הרי שהרמב״ן רומז כאן גם לירידה אחרת מזו שמתאר ספר הבהיר. הירידה אינה רק תהליך ספירתי של ירידת התפארת למלכות. ישנו מכנה משותף ברור בין שני הפסוקים בהם משתמש הרמב״ן: שניהם מתארים טקסי חניכה נבואית. הפסוק הראשון מתאר חלק מתהליך החניכה של אלישע כנביא שיורש את אליהו; הפסוק השני מתאר אף הוא תהליך של חניכה נבואית, והפעם מדובר על אלדד ומידד שהתנבאו במחנה. הרמב״ן ציין לעיל כי הקרבן מביא להשראת השכינה בתחתונים, ולהנכחה של תפארת ומלכות בבית המקדש ובעם ישראל.

אם לעיל עסקנו בהנכחה ספירתית כללית בבית המקדש, הרי שכעת עוברת משמעותה של הירידה למישור הפרטי של האדם המקריב. הייחוד אפוא איננו רק בין תפארת ומלכות או בין ה׳ למקום המקדש והקולקטיב, כי אם בין ה׳ ליחיד המקריב את קרבנו. ירידת הרוח האלוהית מתפארת למלכות איננה נשארת תהליך פנים-אלוהי. ירידת הרוח מניעה דחף אלוהי של ירידה ויציאה מהמרחב התיאוסופי, אל עבר העולם הארצי והאנושי. באופן אחר ניתן לומר, כי הדחף הוא לא ליציאה מהתיאוסופי, אלא הרחבה של התיאוסופי והכללת האדם בתוכו. הלברטל טוען ׳שהפעולה התיאורגית של הקורבן היא פעילות של האלוהות עצמה, או ליתר דיוק פעילותו של האדם כהרחבה נמשכת ובלתי נפרדת של האלוהות׳.[395] דבריו מתארים את הקרבת הקרבנות של האדם הראשון בעידן שלפני החטא הקדמון, בו האדם היה דבק באופן מוחלט באלוהות. לאור דברינו כאן, וכפרפראזה לדבריו, ניתן לומר כי הקרבת הקרבן היא היא שמביאה את האדם למצב מיסטי של ׳הרחבה נמשכת ובלתי נפרדת של האלוהות׳.

6. סיכום

דבריו הארוכים והרבים של הרמב״ן בדבר משמעותם הקבלית של הקרבנות, יוצאים מגדר צורך פרשני לביאור הכתובים ומעידים על סוד מובחן. הסוגה ההרמנויטית היא המדיום דרכו חושף הרמב״ן

[395] הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 259.

את הסוד. סוד הקרבנות בקבלת הרמב"ן מפוזר לאורך כל פירושו לתורה. בתוך כך יוצר הרמב"ן מערכת שלמה של סמלים ופסוקים אשר בונים יחד את בניינו של סוד הקרבן.

השפעתו של הקרבן היא אונטולוגית, ממשית. היא מוסיפה כח, ועשויה לשנות את סדרי העולם. עבור הרמב"ן השפעה זו איננה אמונה דתית אלא אמת מדעית. נחמני מקיים ויכוח חריף מול התפיסה הפילוסופית הכופרת ואף מזלזלת בפולחן הקרבן, ככזה המשפיע על המציאות. אמנם זוהי מערכה חשובה על הנחות היסוד עליהן מושתתת התורה, אולם עבור הרמב"ן זהו ויכוח על אמת מדעית יותר מאשר ויכוח על אמונה דתית. האתגר הראשון של האדם הדתי הוא בהסכמה לשמור את הנאמנות הדתית של הפולחן לה' ולא לכוחות האסטראליים, שהיכולת להבין את האופן שבו הם פועלים קלה יותר וההתקשרות עמם זמינה יותר. הפולחן הקרבני, הן כפולחן אפקטיבי והן כמשקף נאמנות דתית, מוכרח להיות אך ורק לה' ולא לאף אחד מהאלים האחרים וגם לא למלאכים, על אף היותם משרתי ה' נאמנים. הצענו כי הפרדה זו בין האנגלולוגי לתיאולוגי משוחחת עם ספר הבהיר. מבחינת הבהיר, המלאכים הם חלק אינטגראלי מהמערכת התיאוסופית וממילא השפעתו של הקרבן מכוונת להיטיב עמם ולקרבם זה לזה. הרמב"ן מבקש להפריד בין שתי המערכות ולהציב את התיאוסופי נקי מאלים ומלאכים. הקרבן הוא לה' ולא למלאך. על רקע ניתוח זה ביקשנו להסביר את היעלמותו של ספר הבהיר מכל פירושיו של הרמב"ן לסוד הקרבנות. בעוד שאת הפולמוס מול הפילוסופיה עושה הרמב"ן ברעש גדול, הרי שאת הפולמוס כנגד מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה עושה הרמב"ן בקול דממה דקה.

אתגר גדול עוד יותר עבור האדם הדתי הנאמן לה' ולא לכוחות אחרים, הוא להבין באופן מדויק מיהו האל אותו הוא עובד, לאיזו ספירה עליו לפנות, ומהי משמעות ידיעה זו. הבנה לא נכונה של העבודה הדתית עשויה להיכשל בעוון 'קיצוץ הנטיעות'.

הרמב"ן, כמו בכתבים קבליים אחרים, מתאר את הקרבן כתהליך כפול של עלייה וירידה. הקרבן עולה מעלה, יוצר השפעה תיאורגית ומביא לירידת הרוח האלוהית מטה. מבחינת התבנית הקבלית, עיקר הקרבן הוא האש ולא הבהמה והיא מידת הדין המסמלת את ספירת מלכות. יחד עם זאת, לאדם המקריב אסור בתכלית האיסור לחשוב כי ספירה זו היא יעדו של הקרבן, וכל אשר אמור להימצא במחשבתו הוא שם ה' המקביל למידת הרחמים, המסמלת את ספירת תפארת.

פרשני הרמב"ן טוענים כי דבריו לאורך פירוש התורה אינם ממצים את כל הסוד הטמון בקרבנות. כל אחד טען, בדרכו, שהקרבן איננו נעצר בספירת תפארת וריחו עולה אל מקום הריח - אל ספירת חכמה. משם משתחררת הרוח האלוהית והיא שמתחילה את תהליך הירידה, הן של הרוח והן של ספירת תפארת. מידת הרחמים יורדת מטה ומתייחדת עם הכבוד האלוהי – ספירת מלכות – באופן כזה שהכבוד הופך להיות כלי קיבול למידת הרחמים של ה'. ספירת תפארת כלולה בתוך ספירת מלכות. לאורך פירוש התורה, ניתן למצוא תיאורים תיאוסופיים המתארים יחסים זהים בין תפארת למלכות. יחד עם זאת, אירועים אלו אינם קשורים לפולחן תיאורגי, אלא הם נעשים מרצונו של האל מסיבה זו

או אחרת. דוגמא לכך היא התגלות סיני. הקול האלוהי המדבר מתוך האש, מסמל עבור הרמב״ן את ספירת תפארת המתקשרת עם בני ישראל במדיום של ספירת מלכות, אולם התגלות זו לא מתרחשת בעקבות מצווה או פולחן כזה או אחר. הקרבן, במובן הזה, ייחודי בכך שהוא זה שגורם ומפעיל סוג כזה של תיאורגיה. אכן, ישנן מצוות נוספות הרומזות לייחוד הספירות ובמיוחד להאחדה של ספירת מלכות עם שאר המערכת, אך איננו מוצאים מצווה שמשנה את הקומפוזיציה הבסיסית של עץ הספירות - גורמת לספירת מלכות לעלות מעלה ולספירת תפארת לרדת למטה ולהיכנס בתוך ספירת מלכות. ניתן להציע, כי תפיסה תיאורגית ייחודית זו, היא שהביאה את הרמב״ן לראות את הקרבן כעניין ייחודי וחשוב כל כך העומד ביסוד רצונו של האל לדבקות בבני אדם ולבחור לכונן את כסאו בעולם השפל.[396]

דבריו של הרמב״ן אינם נשארים רק כתיאור טכנוקראטי של התיאורגיה הקרבנית. הרמב״ן מציב את סוד הקרבן בתוך המתח שבין עבודת ה׳ לעבודה זרה, ובין עבודה קבלית נכונה לבין הסכנה של קיצוץ הנטיעות. כמו כן, את סוד הקרבן הוא מתאר באמצעות פסוקים רבים וכן על בסיס סיפורים שונים בתורה. המחקר הנוכחי מיוסד על גישה לפיה כל אלו אינם רק בתורת קישוטים חיצוניים לכוונה הקבלית-הטכנית, אלא שהם מבקשים לנסוך משמעות תיאולוגית ומנטאלית אל תוך התהליך הקבלי ולבאר אותו. הימצאות הידע הקבלי ללא הפנמה של המשמעות התיאולוגית והפסיכולוגית, איננה מועילה למעשה ההקרבה. במובן הזה, לא ניתן ׳לנצל׳ את הידע התיאוסופי לכדי פעילות מאגית, שאיננה עולה בקנה אחד עם הרצון האלוהי בעצמו. מי שמפנים את הרצון האלוהי ומבין מהו ׳צורך גבוה׳ - יכול להפעיל את התיארוגיה הקרבנית, הגם שהיא נעשית להצלתו והצלחתו.

את הקרבתה של ספירת מלכות, מבין הרמב״ן כתנועה ההופכית להקרבה לשם ספירת מלכות, היינו לקיצוץ הנטיעות. ביארנו כי קיצוץ הנטיעות, בפירוש התורה, מובן כניסיון אנושי לשליטה וודאות אלוהית. האדם המקצץ הוא זה שמבקש את הכוח הטמון בספירת מלכות או בשם אלוהים; כוח של הנהגת המציאות. מה שעומד כנגד ניסיון זה, הוא ׳פינוי מקום׳ של הבנתו הפרטית של האדם לטובת הרצון האלוהי, היוצא מספירת תפארת. פן אחר של המתח הוא בין ההתגלות האלוהית שלעצמה, החיזיון והנראות האלוהית לבני האדם לבין תוכנה של תורה. חטא העגל הוא ביטוי לאימוץ התמונה האלוהית וזניחת הרצון האלוהי המגולם בתורה שבכתב. השלב הראשון של הקרבת הקרבן הוא אפוא מסירת מפתחות השליטה והאינטרסים האנושיים לידי האל.

בתוך כך ראינו כי הרצון האלוהי משתקף בקרבנות בשני פנים – קיום העולם ונוכחות בתוכו. סוד הקרבנות הוא סוד קיומו של העולם. הקרבן מושך את שפע החיים ממקורו האלוהי ועד למציאות הארצית. אף פרטיו ההלכתיים של הקרבן מעוצבים באופן שמבקש לשמור על האיזון של העולם. את הפן הזה של הקרבן ניתן לכנות ׳תיאורגיה של הסטטוס-קוו׳. אולם כאמור, ישנו פן נוסף. על ידי הקרבן

---

[396] על בסיס דברי הרמב״ן בתורת ה׳ תמימה, עמ׳ קסה.

'שכינה שורה לעולם בישראל ושהמקום הנבחר בעולם השפל הוא מקום הקרבנות, והוא כסא ה' בארץ'.[397] סוד הקרבן הוא סוד הנבואה וההתגלות האלוהית. ספירת תפארת שיורדת אל ספירת מלכות וממשיכה כירידה משותפת לעולם הארצי, איננה רק מידת רחמנותו של ה' המקיים את העולם אלא בה טמון גם הרצון האלוהי לבוא בשיח עם בני האדם, לשכון בתוכם ולדבוק בם. הקרבנות, כפולחן המרכזי של בית המקדש, הם שיכולים גם לכונן סוג חדש של מיסטיקה – 'מיסטיקה קולקטיבית'. נראה כי אלו לא רק שני פנים של אותה המטבע, אלא האחד הוא סיבתו של השני. הגדרתו של הרמב"ן ל'צורך גבוה' היא כינונו של העולם ככסא ה', כמקום שבו אלוהים נוכח ושורה; קיומו של העולם הוא האמצעי לכך. מתוך כך ניתן להציע פשר ליחס בין תהליך העליה לירידה. החשש האלוהי, כפי שעולה במדרש אותו מביא הרמב"ן על חטא העגל, הוא ההתגלות בעצמה. הרמב"ן מתאר את התגלות סיני כמלאת חשש מצדו של הקב"ה, שמא יאמצו ישראל את תמונתו ויזנחו את רצונו. הצורך הגבוה הוא ההתגלות, אולם המערכת התיאוסופית פגיעה ורגישה. הקרבן, במובן הזה, הוא מנגנון ההגנה. האדם מקריב את ספירת מלכות, ובכך מקריב את שאיפתו 'לתפוס' את אלוהים ולזכות לכוח ושליטה, ומכניע עצמו לרצון האלוהי ותורתו - הוא שמצליח 'להפעיל' את המערכת התיאוסופית ולזכות להתגלות. זהו המצב האנושי היוצר בית לה' וממילא מממש את צורכו של האל.

בחקר הרמב"ן, עד כה, נגעו כמה מן החוקרים גם בסוד הקרבן. חלקם הדגישו את הפן המאגי (ומתוך כך גם את הפן האסטראלי) של הקרבן, ואילו חוקרים אחרים הבחינו בפן התיאורגי של הקרבן. אולם הפן המיסטי, המגע החי עם אלוהים הבא בעקבות הקרבן, כמעט ולא זכה להתייחסות על אף היותו תכליתו של הקרבן.[398] דומה שעניין זה קשור בהיבט אחר של המחקר. החוקרים כמעט ולא דנו בקרבן כתופעה ייחודית, אלא ראו אותו רק כמייצג בולט של מערכת המצוות בכללותה. ממילא, אופייה הייחודי של פעולת הקרבה לא זכה לביאור ודיון. המחקר הנוכחי ביקש להתחקות אחר הקרבן שלעצמו.

ניתוח ודיון במקורות הרבים בפירוש התורה של הרמב"ן העוסקים בקרבנות, מעלים את המסקנה הבאה. לקרבן מאפיינים תיאורגיים ייחודיים והוא איננו כשאר המצוות האחרות. מאפיינים אלו קשורים באופן מובהק לפנומנולוגיה של פעולת הקרבה. ראינו כי תכליתו של הקרבן היא 'צורך גבוה' והיא השראת האלוהות בתחתונים ודבקות בעם ישראל. במובן הזה, סוד הקרבן של הרמב"ן איננו מוכרח לציית לאנליטיות המחקרית המפרידה בין תיאורגה, מאגיה ומיסטיקה, כאילו היו שלוש תוצאות של פעולות שונות. ההתגלות, הנבואה והדבקות אינן רק פועל יוצא של המעשה התיאורגי, היינו ייחוד הספירות. בסוד הקרבן, הייחוד בין ספירות תפארת ומלכות איננו מנותק מהשראת השכינה, כאשר הראשון יוגדר כ'צורך גבוה' והאחרון כ'צורך הדיוט', אלא שניהם כאחד מהווים את הצורך של

---

[397] תורת ה' תמימה, שם.

[398] יוצאים מן הכלל הם עבודתם של חנוך, הרמב"ן, עמ' 394-414, וגרינפלד, סוד הקרבן. אולם שניהם לא הבחינו בין סודו של הרמב"ן לזה של ספר הבהיר ומקובלי גירונה וראו בהם סוד משותף.

העליון. במובן הזה, ניתן לומר כי התפקיד של דיוניו הרבים של הרמב״ן בפן התיאורגי והמאגי של הקרבן הוא ׳להכשיר׳ את השטח ואת לבבות בני האדם - לקבל את השראת שכינתו של בורא העולם.

סיכום

בין גירונה לברצלונה

בפרק שעסק בחוג גירונה, ביקשנו להצביע על ההבדלים בין הסודות השונים אשר בכתבי היד, הבדלים אשר מעידים על העושר הרב - אם לא הוורסיות השונות - הקיים בתוך החוג הגירוני. עם זאת, הצבענו גם על המשותף ביניהם ועל האופן שבו ניתן לראותם כמשקפים חוג קבלי אחד. כעת, לאחר הדיון בקבלת הרמב״ן ועמידה על קווי היסוד של סוד הקרבן, הננו באים להשוות בין שני כתבים קבליים אלו. בדברים הבאים נבקש לעמוד על הדומה והשונה, ומתוך כך ננסה להבין את טיב היחסים בין קבלת הרמב״ן לבין זו שצמחה בבית מדרש של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל מגירונה.

1. בין כתבי היד לפירוש התורה לרמב״ן

את היחס בין הסוד הגירוני לסודו של הרמב״ן נבדוק בשלושה היבטים. ראשית, נשווה בין המבנים הקבליים של הסודות. מבנים אלו הם הפרוצדורה או הנוסחה הקבלית המארגנת ומגדירה את התהליך הספיריטואלי של הקרבת הקרבן. בתוך כך, נבדוק כמה שלבים ישנם בהקרבת הקרבן, אילו ספירות מופעלות ומעורבות בתהליך זה, ומתי והיכן התהליך מגיע למיצוי משמעות הקרבן כ׳קירוב׳. כמו כן, נשאל כיצד ממצב כל אחד מן הסודות את האדם ביחס לתהליך התיאורגי. שנית, נעמוד על פערי השפה והסמנטיקה הקבלית, המבנים את הסודות הקבליים השונים. לסמנטיקה, בעיני, משמעות רבה ככזאת המעידה על לכידות של אנשים או טקסטים שונים סביב מוקד שיח משותף. כמובן שהבדלי שיח עשויים להצביע גם על הבדלים מהותיים ועקרוניים. לבסוף, נבחן את המשמעויות השונות הניתנות לסוד הקרבן ; על איזו בעיה או כמיהה עונה העבודה הקבלית של סוד קרבן.

1.1. המבנה הקבלי

בין סוד הקרבן הגירוני לבין סוד הקרבן של הרמב״ן, ניתן למצוא מרכיבים משותפים במבנה התהליך הקבלי של הקרבת הקרבן. דומה כי בקטלוניה של המאה השלוש-עשרה, אימצו המקובלים את סוד הקרבן כמכיל תהליך כפול של עלייה וירידה. המקור הקבלי הראשון הידוע לנו, שמציע נוסחה זו לקרבן הוא ספר הבהיר. השלב הראשון של תהליך העלייה הוא עלייתה של ספירת מלכות מעלה, והשלב האחרון הוא ירידתה של הרוח אליה ומשם לעולם, לנבראים או לכהן ובעלי הקרבן.

גם בשלבים השונים של תהליך עליית הקרבן אנו מוצאים מכנה משותף. רוב הסודות שבכתבי היד מתארים שלוש קומות בעליית הקרבן. הקומה הראשונה היא ספירת מלכות. הקומה השנייה היא

ספירת תפארת. בחלק מן הסודות אנו מוצאים בקומה זו מעורבות של ספירות נוספות כמו חסד וגבורה. הקומה השלישית היא ספירת חכמה.

בקבלת הרמב״ן אנו מוצאים פער בין הקבלה הכתובה לבין המסורת האוראלית, הקיימת בדור השני של תלמידיו. לדברי ר׳ שם טוב אבן גאון, המסורת האוראלית, העוברת מרב לתלמיד ואותה הוא מייחס לכוונת הרמב״ן בעצמו, מכירה בעלייתו של הקרבן מעלה השלישית - אל ספירת חכמה, והיא היא ממקור הברכה הנמשכת מטה. בפירוש התורה, לעומת זאת, נדמה כי לקרבן שתי קומות בלבד: מלכות ותפארת.

הבנת עמדתו של הרמב״ן בעניין זה משמעותית משום שהיא עשויה להשפיע על הבנת היחס והזיקה בין סודו לסוד הגירוני. אם נקבל את דברי אבן-גאון, ונאמר שגם בסוד הקרבן לרמב״ן ישנה עלייה לספירת חכמה, אזי התבנית הקבלית-ספירתית של הקרבן, במובנה הסכמאתי, דומה לזו הגירונית. ברם, אם נקבל את דבריו של בעל הביאור לפירוש הרמב״ן, המיוחס לאבוסאולה, אזי יעדו העליון של הקרבן הוא ספירת תפארת ולא חכמה. לכל הפחות, ולכך גם אבן-גאון בעצמו יודה, בפירוש התורה ספירת חכמה ודאי לא מעורבת בתהליך עלייתו של הקרבן בעץ הספירות. על פי אפשרות אחרונה זו, ההבדל שבין הסוד הגירוני לרמב״ן גדול עוד יותר.

על אף הדמיון בתבנית הקבלית הסכמתית של סוד הקרבן, ישנו הבדל אחד משמעותי המבדיל באופן חד את מרבית הסודות אשר בכתבי היד הנידונים, מסודו של הרמב״ן. הבדל זה טמון בהבנה היכן ומתי מתרחש ה׳יחוד׳ או ה׳קירוב׳. קריאה מדוקדקת בסוד1 אשר בתכ״י וטיקן 211,[399] בסוד המיוחס לר׳ עזריאל וכן בכת״י מוס׳, תגלה כי הייחוד של הקרבן מתרחש בסוף תהליך העלייה בספירת חכמה. בלשונו של סוד1: ׳להתייחד כולם בעלת העלות׳, ׳ליחד כלם כל בניין במעלה העליונה׳. עבור ר׳ עזריאל הקרבן שב אל ׳עיקר מוצאו׳; ובכת״י מוס׳ ׳שקרב הכחות ונתעלו עד רום המעלה׳. לעומת כתבי יד אלו, בסוד הקרבן של הרמב״ן הייחוד שייך לתהליך הירידה. דברי הרמב״ן ׳וכל קרבן לשון קריבה ואחדות׳, מופיעים רק לאחר שהוא מתחיל לעסוק על משמעות ה׳ניחוח׳, היינו הם מתייחסים לתהליך הירידה. תכלית הקירוב של הקרבן היא אפוא בירידת ספירת תפארת אל ספירת מלכות או, כפי שהצענו, בירידת הרוח האלוהית על הארץ ועל האדם. ניתן להציע, כי הבדל זה יכול להיות מובן מתוך הכינוי הגירוני לספירת חכמה כ׳כוח היחוד׳. כינוי זה איננו מוזכר כלל בקבלתו של הרמב״ן בפירוש לתורה. הבדל זה משמעותי עבורנו, משום שגם במסורת האוראלית של אבן-גאון עיקר הייחוד הוא למטה בספירת מלכות. גם כאשר הוא מפרט את סוד הקרבן, מדגיש ר׳ שם טוב כי כוונתו של האדם צריכה להיות ׳ליחד בתוכה הכחות כלם׳. כפי שציינו לעיל, מה שמקרב יותר מכל את הסוד הנחמני לסוד הגירוני הוא המעורבות של ספירת חכמה בתהליך הקבלי; כלומר שהקרבן הוא לא רק תיאורגיה של שבע הספירות

[399] באחד הוורסיות של סוד הקרבן בכת״י וטיקן 211 אנו מוצאים לשון ׳יחוד שלם׳ גם כתיאור של תהליך ׳ירידת הרוח ולא רק של עליית הקרבן.

התחתונות, אלא עולה גם אל שלוש הספירות העליונות. ההבדל בהבנת המקום בו מתרחש הייחוד מבחין בין סודו של הרמב״ן לסוד הגירוני גם אליבא דר׳ שם טוב. ברם לא רק בכך נבדלת המסורת האוראלית של ר׳ שם טוב מהסוד הגירוני. ההבדלים המובאים להלן רלוונטיים גם לגביו.

בתוך הדיון הנוכחי, עלינו לתת את הדעת על מקומו של האדם בתהליך הקבלי, כפי שהוא משתקף בסודות השונים. באשר לסודות בכתבי היד, ניתן לומר כי כולם רואים את הקרבן כפולחן, וכמודל של עבודה קבלית, שבו האדם משווה את רצונו עם הרצון האלוהי העליון. הגם שבחלק מן הסודות טענו כי המטען התיאורגי חזק יותר מזה הפסיכולוגי או המיסטי, בכל זאת בכולם האדם מקריב את רצונו בניסיון להדביקו ולייחדו ברצון ה׳. הצענו כי בחלק ניכר מן הסודות אפשר להבין כי האדם עצמו מתעלה מעלה עם הקרבן ומתייחד עם העליונים, עם הרצון האלוהי. אצל הרמב״ן, לעומת זאת, לא האדם הוא העולה מעלה, כי אם ספירת מלכות, ותו לא.[400] נחמני לא מדבר על ייחוד וביטול האינדיבידואציה האנושית אלא על מפגש, על ירידת הרוח האלוהית לעולם ולאדם. מפגש זה, לדברי הרמב״ן, נעשה אך ורק בתהליך הירידה, כאשר הרוח האלוהית – ולפי הצעתנו הרוח הנבואית – היא שיורדת אל האדם.

1.2. השפה

אחד ההבדלים המשמעותיים ביותר בין כתבי היד של סוד הקרבן, וכתבים אחרים של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל, לבין הרמב״ן - נמצא בהבדלי השפה. התהליך הקבלי ושמות הספירות שונים לחלוטין בין החוג הגירוני לשפתו של הרמב״ן. הבדל זה איננו נחלתו של סוד הקרבן, אולם בנידון דידן הבדל זה מתחדד לאור המסורת האוראלית של אבן-גאון. כאמור, דברים אלו של אבן גאון מבקשים לחשוף את הסוד ה׳אמיתי׳ של הרמב״ן ו׳לפרט׳ את דבריו ה׳כלליים׳. והנה, על אף המכנה המשותף עליו הצבענו, בין מסורת זו לבין הסוד הגירוני בדבר עלייתו של הקרבן לספירת חכמה, ישנו הבדל משמעותי בפיתוח הסמנטי של מושגי היסוד הקבליים. הגם שמפרש אבן גאון את ה׳ריח׳ כיעדו של הקרבן, התרגום הסמלי הוא פשוט ביותר – ספירת חכמה. בסודות הגירוניים, לעומת זאת, נוכל למצוא שלל סמלים ותיאורים של סמל הריח וספירת חכמה כמו: ׳ראש המעיין׳, ׳כח היחוד׳, ׳אמון׳/׳אומן׳, ׳המעלה העליונה׳, ׳רצון גמור׳ ועוד.[401] סמלים אלו אינם רק קישוטים טקסטואליים, אלא שהם מבטאים את הפיתוח המושגי והרעיוני של הספירות, וממילא משפיעים על הבנת טיב העבודה הקבלית של סוד הקרבן. הנה כי כן, בהיבט ניתוח השפה הקבלית של סוד הקרבן, אין ספק כי פער גדול קיים בין סודו של הרמב״ן לסוד הגירוני.

---

[400] בהקשר הזה מעניין להזכיר את הבחנתו של אידל בין תפיסת הרמב״ן, לפיה מקורה האלוהי של הנשמה הוא עניין טריוויאלי ללא כל צורך בהוכחה, לבין החוג הגירוני אשר לדידם ׳השאיפה היא להפוך את הנשמה לאלוהית׳. אידל, נשמת אלוה, עמ׳ 361-360.

[401] ראו תשבי, פירוש האגדות, עמ׳ 135-129. והשווה לקטעים המיוחסים לר׳ עזריאל אצל שלום, שרידים חדשים, עמ׳ 207-222.

1.3. משמעותו של הקרבן

מתוך הדיון בהבדלים הצורניים – במבנה התהליך הקבלי ובסמנטיקה הקבלית – ניגש כעת לתת את דעתנו על ההבדלים הרעיוניים שנוסכים המקובלים השונים במשמעותו של סוד הקרבן. בהבדלים אלו טמון עיקר השונות וההבדל, שלא לומר המחלוקת, בין כתבי היד הגירוניים לפירוש התורה לרמב״ן.

בחוג גירונה, הקרבן משובץ בתוך שיח אסכטולוגי. הקרבן הינו חלק חשוב בתהליך הגאולה של העולם והאדם, באשר הוא מבקש לתקן את חטא אדם הראשון ולהילחם בעמלק ובפירוד בשם השם שהוא יוצר. מודל העבודה הקבלית של הקרבן מבקש אפוא להחזיר את האדם למצבו הראשוני, להחזיר את הנשמה לכור מחצבתה, לאפס את רצונו של האדם ולייחדו באופן מוחלט ברצון האלוהי העליון. בלשונו של ז׳ורז׳ בטאיי, הקרבן הוא השיבה אל ׳האינטימיות של העולם האלוהי, של האימננטיות העמוקה של הישׁ.[402] התפיסה האסכטולוגית של הרמב״ן איננה שונה בהרבה.[403] גם הוא רואה את המצב הבראשיתי קודם לחטא האדם הראשון, וכן את המצב בימות המשיח, כזמן שבו האדם מאבד את חפצו ורצונו הפרטי ודבק באופן מוחלט בחפץ האל. זהו זמן שבו מאבד האדם את האוטונומיה האנושית, אותה ירש בעקבות החטא הקדמוני.[404] אולם, דיונים אלו של הרמב״ן אינם קשורים כלל ועיקר לסוד הקרבן(!) התפיסה האסכטולוגית של הרמב״ן קשורה באופן הדוק לעניין הדבקות, אולם כפי שכבר העיר אפטרמן: ׳במשנת המקובלים הניאו-אפלטוניים רעיון הדבקות כרוך בתיאורגיה הקבלית, כתנאי לפעולה על מערך הכוח האלוהי ולפעולת הייחוד. לעומת זאת, במשנת הרמב״ן הדבקות אינה כרוכה בפעולה התיאורגית והיא עומדת כפרקטיקה מיסטית עצמאית ונפרדת, הגלומה במצוות הדבקות המקראיתי.[405]

בתפיסת הרמב״ן, סוד הקרבן מבקש דבר אחר לחלוטין – למשוך ולהנכיח את האלוהות בעולם. בקשה זו איננה תלויה באיחוד מלא בין אדם לאל. במובן מסוים, ניתן אפילו לומר שעבור הרמב״ן סוד הקרבן הפוך מתכלית אסכטולוגית זו. היפוך זה בא לידי ביטוי קודם כל ביחסים בין ספירות מלכות ותפארת. הקרבן, כאמור, מביא בסופו של תהליך לירידתה של ספירת תפארת והתכללותה בתוך ספירת מלכות. המצב בגאולה העתידית, לעומת זאת, הפוך לחלוטין, ובה ספירת מלכות היא שתתעלה אל ספירת תפארת ותתכלל בה.[406] בלשונו של הרמב״ן, סוד הקרבן מביא לי׳זיכוי בדין׳[407] ואילו בגאולה

---

[402] בטאיי, תיאוריה, עמ׳ 40.

[403] אפטרמן, דבקות, עמ׳ 330. אולם אפטרמן, שם, וכן ספרן, ר׳ עזריאל, מצביעים על ההבדל בין קבלת הרמב״ן לבין החוג הגירוני בכל הקשור למצבו של החומר ושל הגוף בימות המשיח ובעולם הבא.

[404] פירוש התורה, בראשית ב, ט; ב, יז; דברים ל, ו; תורת האדם, עמ׳ שד. וראו דיונו המעמיק של הלברטל על תפיסת הגאולה של הרמב״ן בהקשר של מצב האדם ביחס למציאות האל: הלברטל, על דרך האמת, עמ׳ 121-148. על היחס שבין הרמב״ן לר׳ עזרא ור׳ עזריאל בעניין זה ראו: ישראלי, פתחי היכל, עמ׳ 61-66.

[405] אפטרמן, דבקות, עמ׳ 340, ובהרחבה עמ׳ 286-332. וכן: גארב, הופעותיו של הכוח, עמ׳ 111-112.

[406] פירוש התורה, שמות יג, כא.

[407] פירוש התורה, בראשית מו, א.

העתידית 'הכל במדת רחמים מיוחדת'.[408] גם בדבריו ב'שער הגמול', אותם הבאנו לאורך הפרק הקודם, הרמב"ן מבחין בין הקרבן הקשור לסוד שבע הספירות, שהן השגת החכמים בעולם הזה, לבין המצב האסכטולוגי שבו יושגו גם שלוש הספירות העליונות. אלא שניתן לטעון אף יותר. בביאורנו את סוד הקרבן לרמב"ן, ביקשנו לטעון כי ההקרבה של ספירת מלכות משמעה הקרבה של הרצון האנושי לדבוק בכוח ההנהגה האלוהי, העשוי לזכות את האדם בכוח ידיעה ושררה. אם כנים דברינו, הרי שבהקרבת הקרבן, בניגוד הופכי לקרבן הגירוני, הרמב"ן מציב את האדם כיצור נפרד מהאל ולא ככזה האוחז בשיפולי גלימתו וזוכה בכוחו.

ההבדלים במבנה הקבלי, על מקומו של האדם בתוכו והמשמעות האסכטולוגית של הקרבן, מבנים תפיסה שונה של הכוח בו זוכה מקריב הקרבן. אמנם לא כל הסודות שבכתבי היד עוסקים בכוח, אולם בכת"י מוס' ובעיקר בסוד המיוחס לר' עזריאל זוכה המקריב לכוח רב. בכת"י מוס' זהו כוח של ברכה, ואילו אצל ר' עזריאל זהו כוח חזק ביותר של התקבלות תפילות האדם והתגשמות רצונו הפרטי. הזכייה בכוח נובעת מביטול האינדיבידואציה האנושית, מן הדיכוטומיה בין אדם לאלוהים. האדם, במצב זה, הינו חלק מהאלוהי וממילא זוכה גם לכוחו. הרמב"ן, לעומת זאת, לא משתמש במושגים של 'כוח'. הקרבן, לשיטתו, מביא להתגלות ולנבואה. ההתגלות הנבואית היא אמנם מדרגה גבוהה, אך היא בהחלט משמרת את ההיררכיה הטבעית בין מוסר הנבואה לבין מקבלה.

הקרבן הגירוני מבטא אפוא את היומרה האנושית להתאחד עם הכוח האלוהי.[409] הקרבת הרצון משמעה עליית הרצון האנושי מעלה ודבקות ברצון העליון; רצון האדם עולה מעלה וזוכה להתאחד עם הרצון העליון. האדם את רצונו האנושי, וזאת מתוך שאיפה להמירו ברצון האלוהי וזכייה בכוחו.

בסוד הקרבן מבקש הרמב"ן ליצור מבנה קבלי ותכלית שונים לגמרי. את סוד הקרבן מעמיד הרמב"ן בתוך השיח של הטעות הפולחנית של האסטרולוגיה וסכנת קיצוץ הנטיעות. עמדנו על כך שלשתי טעויות אלה מכנה משותף, והוא השיבוש של הפעילות האלוהית התקינה, המקיימת ומנהיגה את העולם. אם כן, הרי שבחירתו של הרמב"ן להציב בשיח הזה את סוד הקרבן, מעקרת לחלוטין את הדיון אודות הכוח, שכן מעתה השאלה המרכזית איננה האם האדם זוכה לכוח, אלא מה הוא עושה עם הכוח; האם בכוחו האנושי הוא משבש את הפעילות האלוהית התקינה, כלומר את הכוח האלוהי.[410] בפעולת ההקרבה, אליבא דנחמני, האדם איננו עולה מעלה ולא מתיימר להמיר את רצונו הפרטי ברצון האלוהי. בכך, הרמב"ן משאיר את הכוח אצל האל באשר הוא 'כח הכחות כולם'.[411]

---

[408] פירוש התורה שמות יג, כא.
[409] גארב, הופעותיו של הכוח, עמ' 74-79.
[410] ראו: גארב, שם, עמ' 107-110.
[411] גארב, שם, עמ' 110.

2. בין גירונה לברצלונה

לאור הניתוח הרחב שהצענו זה עתה, ובמידה ונכונים הדברים, הרי שאנו רואים כי פער תהומי קיים בין סוד הקרבן של הרמב״ן לזה שיצא מתחת ידם של מקובלי גירונה, מבית מדרשם של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל. על אף דמיון מסוים הקיים בידיעה הטכנית והסכמתית של התהליך הספירתי, נדמה כי רב השונה על המשותף. הבנת המוקד של הייחוד – האם הוא למעלה בספירות העליונות או למטה בספירת מלכות – יש בו יותר מאשר פרשנות או הבדל דק והוא משנה לחלוטין את התהליך התיאורגי של הקרבן ומטרתו. הבדלי השפה מחזקים ומתקפים את הפער הגדול, שלא לומר את המחלוקת, בדבר ההשפעה והמשמעות של סוד הקרבן. אין ספק בעיני, כי בסוד הקרבן ניתן בהחלט לומר כי לפנינו שתי תפיסות קבליות שונות בתכלית.

דברים אלו עשויים אולי לתרום משהו גם למחלוקת החריפה הקיימת בין החוקרים השונים, בשאלת מקורה של קבלת הרמב״ן.

גרשום שלום[412] ביקש אמנם להאדיר את מקומה של הקבלה במשנתו ותפיסתו של הרמב״ן, אך הוא ראה בבן-נחמן עוד אחד מקבוצת המקובלים הגירוניים, להם מורים משותפים. ישעיהו תשבי ביקש לטעון כי הרמב״ן כלל לא מתייחס לר׳ יצחק סגי נהור, וכן לא לר׳ עזרא או ר׳ עזריאל ביחס של תלמיד לרב.[413] כמו כן, תשבי ויוסף דן עמדו על כך שבין קבלתו של הרמב״ן לזו של ר׳ עזרא ור׳ עזריאל אין תמימות דעים, וכי תפיסתם שונה בכמה ׳עניני יסוד׳.[414] לדבריו של דן: ׳אין כל אפשרות לתאר את בעלי הסוד בשני הדורות הראשונים שהקבלה הופיעה בספרד ובפרובנס כתופעה אחדותית שמלוכדת סביב מערכת מינוחית ורעיונית אחת׳.[415] למרות כל זאת, גם הם, כמו שלום, מבינים כי בקטלוניה באותם הימים יש חוג קבלי אחד. לקבוצת מקובלים זו שורש משותף, אך כל אחד מהם ׳הלך בדרכו שלו׳ וההבדלים ביניהם נובעים מתוך ׳נטיות ועקרונות אינדיבידואליים׳.[416] משה אידל ביקש לחלוק על גישה זו, אותה הוא מכנה ׳התיאוריה החד-קווית׳.[417] בשורה של מחקרים ביקש אידל לטעון כי הרמב״ן משתייך לחוג קבלי אחר היושב בברצלונה, וכי מקור המסירה של קבלתו שונה מזו של החוג בגירונה.[418]

באשר אין באף טקסט בו עסקנו עדות על מקור סודו של הרמב״ן, ניתן לטעון באופן תיאורטי כי לחוג הגירוני ולרמב״ן מקור מסירה משותף. אולם טענה זו רחוקה עד מאד בעיני. ההבדלים בין החוג הגירוני לרמב״ן בסוד הקרבן כה משמעותיים, ונוגעים כמעט בכל האספקטים אותם ניתן להשוות ולהגדיר, כך שלא מסתבר לדעתי לטעון כי אלו שני פירושים לאותו מקור. גם אם נאמר שהרמב״ן הכיר

---

[412] שלום, ראשית הקבלה, עמ׳ 151.
[413] תשבי, חקרי קבלה, עמ׳ 9.
[414] תשבי, שם. דן, תולדות, ח, עמ׳ 27-26.
[415] דן, שם,
[416] דן, שם.
[417] אידל, רמב״ן.
[418] אידל, אין בידינו דבר; הנ״ל, התפילה; הנ״ל, רמב״ן. וראו ביקורתו של דן, שם, עמ׳ 27, הערה 59.

את מקור המסירה של החוג הגירוני, הרי שסוד הקרבן שלו הינו יצירה חדשה לגמרי. הסוד הקבלי של פולחן הקרבן מצביע על קונבנציה קבלית שונה בתכלית המבדילה בין גירונה לברצלונה.

אין בסוגיה אחת של סוד הקרבן בכדי להכריע בשאלת הביוגראפיה של המקובלים בקטלוניה, ואף לא לחשוף את מקור מסירת הקבלה של הרמב״ן. כמו כן, אין בידינו להכריע האם לפנינו סוד שקיבל הרמב״ן ממקור סמכותי כלשהו, או שמא עדות על יצירתיותו הקבלית של נחמני. אולם, דבר אחד ברור – הרמב״ן לא אימץ את סוד הקרבן הגירוני, ובכך אפשר לומר שאף לא קיבל אותו מהיכן שהם קיבלו אותו. סוד הקרבן בקבלת הרמב״ן מבטא קונספציה קבלית שונה בתכלית ובמהות מהסוד הקבלי של חוג המקובלים בגירונה.

נספחים

נספח א: סוד הקרבנות בכתבי היד[419]

מאה 14

1. אוקספורד-בודלי 217 (Oxford - Bodleian Library MS Mich. 217). כתב איטלקי. דף 11ב.
2. מוסקבה-גינצבורג 131 (Moscow - Russian State Library, Ms. Guenzburg 131). כתיבה ספרדית. דף 13ב
3. פארמה 2486 (Parma De Rossi 1420) כתב איטלקי מאה 14. דף 105 ב.
4. מוסקבה-גינצבורג 132. (Moscow - Russian State Library, Ms. Guenzburg 132). כתב ביזנטי.
5. מוסקבה-גינצבורג 14 (Moscow - Russian State Library, Ms. Guenzburg 14). כתב ביזנטי.
6. ואטיקן 211 (Vatican - Biblioteca Apostolica ebr 211/5). כתב ביזנטי. דף 28ב.
7. ציריך 27 (Zurich - Zentralbibliothek Heid. 27) כתב איטלקי. דף 122ב.

מאה 15

8. ואטיקן 290 (Vatican - Biblioteca Apostolica ebr. 290). כתב ביזנטי. דף 71א.
9. ששון 596. כתב ספרדי.
10. ניו-יורק 1887 (NY JTS 1887) כתב ספרדי. דף 24א.
11. וינה - הספריה הלאומית האוסטרית COD HEBR149/2 (Wien - Oesterreichische Nationalbibliothek Cod hebr. 149). כתב איטלקי. דף 35א.
12. ואטיקן 405 (Vatican - Biblioteca Apostolica ebr. 405) כתב ביזנטי. דף 105א.
13. ניו-יורק 1982. (NY JTS 1892). כתב ספרדי. דף 28ב.
14. לונדון - ולמדונה 267/24 (London - Valmadonna Trust 267). כתיבה ספרדית. דף 285ב.

מאה 16

15. ניו-יורק 2194 (NY JTS 2194) כתיבה אשכנזית. דף 62א.
16. ספריית אדמו״ר מסטולין קרלין, הרב שוחט 804 (JER KARLIN 804). כתב איטלקי. דף 55ב.
17. מינכן - ספרית מדינת בווריה HEBR9/112 (Muenchen - Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 112). כתיבה אשכנזית. דף 119ב.
18. אוקספורד - בודלי, קטלוג נויבאואר 2456 (Oxford - Bodleian Library MS Christ Church 198). כתיבה איטלקית. דף 12ב.

---

[419] ע״פ קטלוג המכון לכתבי היד של הספריה הלאומית בירושלים.

נספח ב: כתב יד ואטיקן 211[420]

סוד 1

כתי׳ מה קרבני לחמי לאשי לריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו[421] לקרב לא נאמר אלא להקריב רו׳ לומ׳ להקריב שמותיו של הקבה להיות אח׳ כדכתי׳ והיה ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד.[422] ומיקרי נמי קרבן שמקרב כחות העליונים בייחוד שלם[423] כי הרצון מקבל תחלה כח לעלות מעלוי לעלוי עד המעלה העליונה ואחרי כן מקבלים כח הת׳ והח׳ והפ׳ בעלותם מתעלים שמותיו של הב״ה ומתאחדים יחד יחוד שלם והיינו ייחודו של אלהינו ב״ה והינו דאיקרי קרבן.

וענין הקרבן לעלות רצון השכל[424] כדי לקרבו וליחדו ברצון העליונים שהם שמותיו ולקרב גם כן רצון העליון ורצון השפל אל רצון אחד לפיכ׳ השפל צריך לקרב לו רצונו שהוא שפל בקרבן השפל. וכן הענין מתחלה לוקח הבהמה ומשליכה לארץ בחזקה ודומה בנפשו כאילו משליך עצמו והיינו וידוי שמודה שחייב סקילה עוד שוחט את הבהמה ודומה בנפשו כאילו שוחט עצמו מודה שהוא חייב הרג וחנק כי בעת ששוחט את הבהמה הוא תוקף ידו לשוחטה ולחנקה מעט בתקיפת השחיטה כדי שלא ישהה הרי בשחיטה הרג וחנק אחר כן שורפה ודומה בנפשו כאלו שורף עצמו ומתודה ומודה שהוא חייב שריפה וכואב על עונותיו ומודה ועוזב חטאתיו והב״ה מקבלו בתשובתו כדכתי׳ בנח וירח הש׳ את ריח הניחוח ויאמר הש׳ אל לבו[425] וכבר ידעת מהו לב. ואמ׳ תחלה אל לבו כי הוא המקבל ראשון וכתי׳ בנח ג״כ ויבן מזבח לשם נתן כח למזבח תחלה ואח״כ לשם בן ד׳ אותיות כל הבניין ולמעלה למעלה ויהיה המשכן אחד באחדות שלימה בעשר ספי׳.

ופסוק מפורש יותר בישעיה יעלו על רצון מזבחי [ובון] (ובין)[426] תפארתי אפאר[427] ראש הפסוק כל צאן קדר יקבצו לך ואילי[428] נביות ישרתונך יעלו על רצון מזבחי פי׳ יקבצו לך לתועלתך וישרתונך כמו כן כי כולם ימשיכו להם רצון כי אחרי שימשך כח הראשון בכחות העליונים שהם שמותיו להיות עץ אחד ימשיכו אורם אל התחתונים ונוסף עליהם רוח הקדש ויהיה שכינה שרויה במעשיהם ושורה בתחתונים. ועתה מפרש היאך יעלו על רצון שהוא מזבחי ובית תפארתי אפאר ועל כמו עד כדכתי׳ על מיז[ד]בח שהוא כמו עד. ואמ׳ מזבחי תחלה אם אתה מן המשכילים תדע מהו מזבחי ואמ׳ יעלו עד רצון העולה למעלה העליונה שהוא אדני האדנים ומלך המלכים ואדון כל המעשים אחר כך אמ׳ ובית תפארתי אפאר

---

[420] Vatican - Biblioteca Apostolica ebr 211/5. כתב ביזנטי. מאות 15-14. על הייחוס של כתב היד לר׳ עזריאל ראו שלום, שרידים חדשים, עמ׳ 220 הערה 7.

[421] במדבר כח, ב

[422] זכריה יד, ט.

[423] ספר הבהיר, מהדורת אברמס, סעיף 77, עמ׳ 165.

[424] תשבי העתיק ׳שפל׳. בכת״י NY JST 1887 A24 נראה כגרסתנו.

[425] בראשית ח, כא.

[426] בפסוק המקורי בישעיה ׳ובית תפארתי אפאר׳ ונראה שיש כאן טעות העתקה.

[427] ישעיה ס, ז.

[428] בפסוק המקורי ׳אילי׳ ללא ׳ו׳.

כחתן יכהן פאר[429] החתן והפאר אחר שהכלה תעל[ד]ה כליה ותלבש אסתר מלכות[430] שמוסיף רוח הקודש אחרי כן החתן יכהן פאר וכן ומהללים לשם תפארתך[431] לשון הלולא ומעטרים אותם בחס׳ ופ׳ ואותה [תאנא] עולם לראש קונה והיכן דכתי׳ הביאני הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך[432] תוספת רוח הקודש בדברים ויחוד הכל בעלת העלות ברוך הוא.

ובקרבן נח כתי׳ ויבן מזבח לשם וכתי׳ ויעל עלת במזבח עלת כתי׳ והמשכי׳ יבין. במזבח כלומ׳ העלה הכח ההוא מעלוי לעלוי למעלה למעלה במעלה העליונה. וכתי׳ עלת ליחד הכל לאדון הכל שהוא אחד. הקריב בתחלה להתיחד כח הרבוי[433] שהוא המזבח אחרי שהוציאה לפעול בני האדם והיה כח הרבוי שהם הרבים וכח הקיום ג״כ עם שאר הבניין ואמ׳ ויבן מזבח לכח הרבו[י] וכח הקיום שהם התפ׳ והח׳ והפ׳ לשם לכח היחוד ליחד כלם כל בניין במעלה העליונה ונתרצה כוונתן דכתי׳ וירח הש׳ את ריח הניחח. ונקרא עולה וריח ונקרא ניחוח. נקרא עולה שעולה ומקרב רצון התחתון שהוא מכח הרבוי עם העליון כי יתיחד עמו הרצון עם כח הקיום בכח היחוד כי העשן עולה עם הרצון שהוא המזבח והרצון עולה מעלוי {9ב}לעלוי עד המחשבה הקדושה ואחרי הפסק העשן חוזרת להיות אש ומתערבת באש אוכלת אש ומתיחדת עמו ועולה עמו למעלה ונקראים [אה?](אשה?) והינו כליל לאישים ואחרי התבטל האש בניצוציו חוזרת ונעשית רוח ואותו הרוח מתיחד ברוח ובריח והינו דכתי׳ וירח את ריח רוח ברוח והריח במחשבה. עתה נתעלה רצון התחתון עם רצון העליון למעלה עד המחשב׳ הקדושה והינו ממטה למעלה צריך שיתקרב ויתיחד המחשבה ברצון העליון וברצון התחתון והינו הניחח שניחת רוחו בכחות להתיחד רצונם ברצון התחתון ולהתיחד הכל ייחוד שלם בעשר ספי׳.

כתו׳[434] והקטיר הכהן את הכל המזבחה אשה ריח ניחוח לי׳[435] אמ׳ חכמי׳ ז״ל עולה לשום עולה אשה לשום אשים ריח לשום ריח ניחוח לשום נחת רוח ליי׳ למי שאמ׳ והיה העולם[436] ופי׳ הפסוק כת׳ המזבחה בה״א כי בה״א האחרונה מן השם [י]תחיל ההמשכה עד למעלה במחשבה מעלוי לעלוי. עולה שעולה רצון התחתון שהוא כח הריבוי עד הרצון שהוא המזבח. אשה שמתיחד עם אש אוכלת אש ומתערבת עמו לעלות גם כן למעלה ריח אחרי התבטל האש וניצוציו חוזר להיות רוח ומתיחד הרוח ברוח ובריח עד המחשבה ניחוח שמתיחד רום מעלה עם ריח ורוח. ליי׳ שיורד יי׳ ליי׳ לרחמים ומתיחד

---

[429] ישעיה סא, י.
[430] אסתר ה, א.
[431] דברי הימים א כט, יג.
[432] שיר השירים א, ד.
[433] ראו קטע מקביל ב׳פירוש הקדושה׳ המיוחס ע״י שלום לר׳ עזריאל. שלום, שרידים חדשים, עמ׳ 220, ושם בהערה 7: ׳בתחלה מתקדש מרום מעלה כדי שיתקדש מקדושתו בשלש קדושות כנגד שלשה שבחים גדולה גבורה ויראה שהם שלשה. הגדולה כנגד כח הרבוי שהוא מגדל כל הגדלים בזמן המתחיל לגדולה. הגבורה כנגד כח הקיום שהוא מגביר את הגדל בזמן העומד. היראה כנגד כח הייחוד שהכל מתייחד בו עבר עומד עתיד. וקדושה זו משלשת לכל שבח לפי שכל אחד מהם כלול משלש מכח הייחוד ומכח הקיום ומכח הרבוי׳.
[434] דומה שכאן מתחיל קטע חדש. מחמת הדמיון הרב לנאמר עד כה כללתי קטע זה עם אלו שלפניו.
[435] ויקרא א,ט.
[436] הנוסח כפי שהוא כאן מופיע במדרש לקח טוב (בובר) דף ד ע״ב.

עם התחתוני׳ ברחמים והינו למי שברא העולם כמו שארז״ל ראה שאין העולם מתקיים בדין ושתפו במדת רחמים על כן אמ׳ מי׳ שברא העולם שעל ידי הרחמים נברא העולם.

סוד 2[437]

אם תבין עניין מנוח ודבר המלאך אז תדע סוד הקרבן אם תעצרני לא אוכל בלחמך[438] כלומר אם לי לבדי תעשה עולה ולחמך כמו לחם אשה ואינני ראוי לקבל תוספת רוח הקודש מעצמי על כן אמ׳ אם תעצרני לא אוכל בלחמך כלומ׳ אנני ראוי לקבל קרבן מעצמי כדכתי׳ זובח לאלהים יחרם בלתי ליי׳ לבדו[439] לשם בן ד׳ אותיות בלבד ואם תעלה עולה לשם תעלנה אם זה כמו אם מזבח אבנים שהוא מצוה הגיד לו המלאך שאם ירצה ליהנות לו ולזכות בו ולהוסיף לו רוח הקדש ולמנוח גם כן יעשה עולה ליי׳ ואז ייטב לו בעבורו כי יתעלה המלאך באור העליון ויתיחד עמו ויתרבה כחו על כן עשה מנוח מצותו והינו דכתי׳ ויקח מנוח גדי העזים ואת המנחה ויעל על הצור ליי׳[440] וכתי׳ ויהי בעלות הלהב מעל המזבח השמימה ויעל מלאך יי׳ בלהב המזבח כלומ׳ נתעלה לעלות ולהתיחד באור העליון כשלהבת קשורה בגחלת וכבר ידעת מי הוא המזבח כי בכאן ל[א] מצינו במנוח שעשה מזבח רק הכוונה כאשר רמזתי לך אל השמימה תפ׳ וח׳ ופ׳ תחלה למזבח ואחר כך לכך[ל?] הבניין עד למעלה למעלה ומנוח ואשתו רואים משוים רצונם לרצון העליון והינו תוספת רוח הקודש בהם ויראו את כבוד הש׳ והציצו על כן פחדו ואמ׳ מנוח אל אשתו מות נמות כי אלהים ראינו כעניין בן זומא הציץ ונפגע ונחמתו אשתו ותאמר לו לו חפץ הש׳ להמיתנו לא לקח מידינו עולה ומנחה כלומ׳ לא צונו להקריב עולה ומנחה כמו שאמרנו ואם תעשה עולה שהיא מצות המלאך אליו {10א}לעשות עולה ולא הראנו את כל אלה כלומ׳ לא היה מוריד כבודו לקרבננו לולא אשר חפץ לחיותינו וכעת לא השמיענו כזאת אם ימיתנו איך יחיה הילד המושע ישראל ועל כן ארז״ל מנוח עם הארץ היה[441] ועל אשתו נאמ׳ חכמות נשים בנתה ביתה[442] שהשיבתו כהוגן.

---

[437] דומה כי קטע זה משלב בין הסגנון ה׳גירוני׳ לבין סוד הקרבן של הרמב״ן. מחד יש כאן שפה גירונית כמו השוואת רצונות ועליית הקרבן ׳עד למעלה למעלה׳ וכן פירוט הספירות. מאידך, דומני כי הבסיס היסודי של הסוד נמצא בדברי הרמב״ן. זאת, משום שהמתח שעליו נבנה סוד הקרבן הוא בין ההקרבה לשם אלוקים להקרבה לשם הוי״ה וזהו המתח הנחמני ולא הגירוני. וראו קטע מקביל בספר שושן סודות, רלה.

[438] שופטים יג, טז.

[439] שמות כב, יט.

[440] שופטים יג, יט.

[441] בבלי ברכות סא, ע״ב.

[442] משלי יד, א.

סוד 3[443]

דע כי מצד מדת החסד צורת עגל ובצורה ההיא טעו ישראל ועל כן חיבה תורה להביא פרה אדומ׳ ואמ׳ הבא תבא אם ותכפר על מעשה בנה.[444] ומצד מדת הגבורה צורת אריה ומשום סוד הזאת דמים עבור ששם מדת הדין שגוונו אדום ולכך עבודתה בדם כי כן חיבה החכמה לתת לכל מדה כח לפי ענינה ולכך אמ׳ הפסוק בשני השעירים גורל אחד לשם וגורל אחד לעזאזל לשטן שהוא מקבל שפע ממדת הדין כדי שלא יקטרג ועוד נרמז משם מצות שחיטה וכיסוי הדם כי השחיטה היא מכח מדת הדין ועל כן אמרו לשחוט בסכין שאינה פגומה כדי שתצא נפשה מהרה בשביל כבוד המדה הנמשך ממנה כח זה וגם כסוי הדם לכבוד המדה ההיא וסוד איסור חלב ודם לפי שהיו מיוחדים להקריב לכוונת שתי המדות האלו אשר גווניהם לובן ואודם מה שאין כן בבשר כי במקדש היו שלמים שהיו נאכלים לבעליהם ועל כן לא נאסר הבשר ועוד אמרו על שתי המדות האלה הח׳ והפ׳ שהם נקראים הרים והגויים היו עובדים להם לבדם על ידי חציצה וגם כן נקראו גבעות שנ׳ על ההרים הרמים ועל הגבעות וכמו כן כיון הפסוק לב׳ מדות אלה שנ׳ שמעו הרים את ריב יי׳.[445]

נצח והוד אמרו מצד נצח שהוא נמשך מן החס׳ צורת כבש וכוונת קרבן הכבש לאותה מדה ולכך אמרה תורה אם כבש הוא מקריב ומזה סוד הכלאים ולבישת שעטנז שעל כל דבר ודבר כח ממונה עליו ומצד הוד שהוא נמשך מן הגבורה צורת שור ועל זה אסרה תורה לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו כי על כל אחד ואחד כח ממנוה[?] ואין ראוי לערב הכחות בפעולותיהם. ומבין אלה שני העמודים שהם הנצח וההוד נמשך היסו׳ המקבל מלמעלה וממשיך ומשפיע למטה כנגד מחברתו היא הע׳ ומשם סוד מצוות לא תנאף כי אין ראוי לדבק זולתי בבת זוגו ומשם כמו כן מצות פריה ורביה ומילה מן היסוד ומשם סוד נעשה אדם בצלמינו כדמותינו כי הכל בדוגמ׳ זו ובצד היסוד כמו כן צורת איל והוא סוד האיל שהקריב אברהם אבי׳ וכונתו היתה כשהקריב האיל לאיל העליון כ[נ]שלם טעם הללוהו בתקע שופר כונתו על האיל העליון כי השופר נלקח מקרן האיל והמדה העשירי׳ המקבלת שפע מן הט׳ מדות שלפניה היא החיה הנרמזת ביחזקאל והיא הע׳ והיא ערוכה בכל ושמורה ומשם סוד מצות עונה כי ארז״ל עונת תלמידי חכמי׳ מערב שבת לערב שבת כי המדה הזאת השביעית לז׳ ספירו׳ כי על כן חיב ביום המצוה במצוה הזאת וממנה סוד מעשרות ותרומה לעשירית ויקחו לי תרומה לי התרומה הע׳ [ו]הב״ה יזכנו לראות נפלאות {10ב} וליאור בתורתו ובאור שגנז לצדיקים באשכול יסוד עולם.

---

[443] קטע זה מקורו, לדעתי, בר׳ יעקב בן ששת. בספרו שער השמים, עמ׳ 111-112 כתוב כך: ׳...למטה מהם שני עמודים, בקנה אחד משקדים, אחד מימין ואחד משמאל עומדים, הם נצ״ח והו״ד, אשר מצא ידו, רבו ענינים וסודות עמוקים לעמוד הימני, וכאלה לעמוד השני, שם צורת כבש מימין עומדת, הבהמה היורדת, ובדבור ״לא תגנוב״ נרמז ענינו, כבש הוא ״מקריב את קרבנו ...״ שם מצות שעטנז וגדילים וחליצה, ולא תגוז בכור עיזים ורחלים״. על קטע זה ראו דן, תולדות, ח, עמ׳ 87-86. וכתב היד שלפנינו: ׳נצח והוד אמרו מצד נצח שהוא נמשך מן החס׳ צורת כבש וכוונת קרבן הכבש לאותה מדה ולכך אמרה תורה אם כבש הוא מקריב ומזה סוד הכלאים ולבישת שעטנז שעל כל דבר ודבר כח ממונה עליו ומצד הוד שהוא נמשך מן הגבורה צורת שור ועל זה אסרה תורה לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו כי על כל אחד ואחד כח ממונה ואין ראוי לערב הכחות בפעולותיהם׳.

[444] במדבר רבה פרשת חקת יט, ח. וכן במדרשי אגדה נוספים.

[445] מיכה ו, ב.

סוד 4: הסוד המיוחס לר׳ עזריאל

עוד על הקרבן סוד מלשון החכם ר׳ עזרי[אל] ז״ל בספר הבהיר אמ׳ מאי קרבן שהוא מקרב את הכחות[446] ופי׳ הדבר כי הקרבן נפרד ומשתנה ואיבריו וחלקיו הפנימים והחיצונים משתנים זה מזה אך פעולתו אחת להחיות ולחזק נפש האוכלת וכן בהתקרבו כל חלקיו חוזרים לעיקר אחד והוא הרוח הדק שהנשמה נהנית ממנו בהתקרבו ובהדבקו בה כאילו הם דבר אחד ובהיות מחשבת המקריב ונשמתו דבקה ברוח הקדש כדי להקריב ולהדביק בו הרוח ההוא היה הרצון נמשך בכחו מתוך רוח הקדש והיתה תפלתו מתקבלת בין שהיה מתפלל בעד עצמו או בעד אחר והיה חטאו מתכפר מפני שהיה מיחד הקרב והמקריב בכונה אחת להשיב הנפרד לשרשו והענף לעיקרו להודות שהקונה והקנין שורש אחד לשניהם ולו הם שבים באחריהם ואם הם מתפרדים ומשתנים בדמיוניהם מעיקר אחד היו ולעיקר אחד ישובו והמקריב היה יודע לכוין ולהקריב בכל נתח ונתח וכל חלב וחלב וכל דם ודם לעיקר מוצאו כדגרסי׳ בספרא[447] אתה ובית אביך תשאו את עון המקדש ר׳ ישמעאל אומ׳ למי הדבר מסור לו הן מוזהרין ר׳ יאשיה אומ׳ מכן[448] אתה אומ׳ שאם זרק הדם כראוי ואין יודע לשם מי זרקו והק[ט]יר[449] והקטיר את החלב ואין יודע לשם מי הקטיר שהכהנים נושאים עון על כך ת״ל אתה ובית אביך וידוע הוא שלא היו מקריבים לא המוח ולא הלב והריאה והקרום החולק המשמש ללב ואיפשר שלא היו מקריבים מפני שהם מיוחדים למחשבת הנשמה החכמה ואין קודם להם והם אחד [אחד?] ראש אחד לב אחד וקרום אחד כללו של דבר ענין הקרבן היה לקרב וליחד הדמיונות הנפרדות בדמיון אחד ומוצא אחד ומיחד רצון הנשמות הנפרדות בעניין אחד. ונקרא עולה ונקרא ריח ונקרא ניחח נקרא עולה כנגד כח רבים שנתכוין לעלותו ונקרא ריח כנגד כח היחוד המתאחד בכח הרבוי ונקרא ניחוח בעד הרוח שהוא כח הקיום שהרוח מתאחד בו והוא בא ונח כח הקדושה ולכך נקרא ניחוח על שם נחת הרוח ושניהם נקראים נחת רוח ולפי שהעולה עולה למעלה נקראת עולה שהיא מתעלה מעלוי לעלוי בתחלת העשן עולה עד המעלה הראשונה ונקרא׳ רצון שהיא מתקרבת לעילותו משם ולהלן ואחרי הפסק עלית העשן יהפך הבשר לאש ונקרא אשה ואותה האש מתערבת באש אוכלת אש הנקרא אש ושניהם נקראי׳ אשם והינו הפ׳ ואחרי התבטל האש וניצוציו לגמרי ישובו להיות רוח ויתעלה ויתקרב אותו רוח להתערב ברוח העליון כדכתי׳ בריח ניחח אתכם[450] ובאותו הרוח יש בו ריח על כך בהתערב רוח הקרבן ברוח עליון המתאחד בו נקרא ניחח ואין הרוח ההוא אלא רצון גמור שבו יתאחד רצון העליון ורצון השפל וזהו שכתו׳ וירח את ריח הניחוח הריח הריח והניח הניחה שהוא כלל הריח והרוח ומקרא זה מתפרש {11א} מלמטה למעלה ומלמעלה למטה.

---

[446] ספר הבהיר, סעיף 77, עמ׳ 165.
[447] לפנינו בספרי, פרשת קרח, פסקה קטז.
[448] בספרי: ׳מנין׳.
[449] בספרי מילה זו ליתא.
[450] ע״פ יחזקאל כ, מא. בכת״י פארמה 2486: כדכתי׳ בריח ניחוח ארצה אהבם.

הרי כתבתי לך סוד הקרבן שהגיע לידי מפי מקובלים אמתים ומתוך ספרים העתקתים ולפי שתקנו רז״ל תפלות וברכות כנגד קרבנות על כן אכתוב לך אחר סוד הקרבן סוד קדיש ואמן וק״ש וי״ח ברכות וסוד תפלות כל השנה ואדון העולם ישפיע עלינו חסדו ואמתו כי עליו נסמך ובו נעזר. בש״ם המלמ״ד לאד״ם דע״ת.

נספח ג: כתב יד מוסקבה-גינצבורג 131/3[451]

דפים 16ב – 18ב

אשה לשום אשה, ריח לשום ריח, ניחוח לשום נחת רוח כלו׳ ועל זה קראי עולה למדרגה לרצון שהיא המזבח ומשם ולהלן מעילוי לעילוי. אשה לשום אישים שהמזבח שהוא הרצון מקבל תחלה ומתערבת עם האש הגדולה לעלות גם כן למלעלה וזהו אשה כליל לאישים. ריח ניחוח לשום ריח שהכל מתעלה עם הריח. ניחח לשו׳ נחת רוח שמשם יתברכו כלם ומתיחד המלך בכסאו ומבר[ך][452] פועליו וזהו הריח [הריח][453] והניחוח הניחוח שהוא כלל הריח והרוח. וכן הוא מעשה הקרבן הזביחה לשם המיוחד שהיא האלף.[454] וכאשר נשרפו הבשר אז יקטירו האמורים הדברים כפי מלאכתם העשן עולה לרצון שהוא המזבח וכאשר נשרף הבשר או יקטירו האמו[455] יערב אש המזבח במזבח ומן המזבח באש הגדולה וזהו אשום[456] וכאשר יתבטל האש עונותיו חוזר להיות רוח ומתיח[ד][457] אותו כרוח וכריח על האומן שממנו ית׳ כל אומן. ניחח שמתיחד עם האל״ף ועם הריח והרוח ומתאחד ברחמי׳ וזהו ובית תפארתי אפאר ומשם מתברכין כלן וזה נקר׳ קרבן שמקרב הכת אלו ואלו דרך עלוי וברך אותן בתוספ[ת] הרוח וגם כן מקרב רצון השפל ברצון העליון על ידי הקרבן וזהו שנ׳ נפש תקריב מעלה הכת׳ כאלו הקריב נפשו ולזה נתרצה הכל שהוא זבח[458] לשם המיוחד והעלה עולה כמשפט שקרב הכחות ונתעלו עד רום מעלה ולקחו כלם חלקם ועל ידי קרבנו נהנו ונתעלו ונרצה קרבנו.

וקין הביא מפרי האדמה ולא שת לבו רק לזאת ולא התעלה עשן למקום עילוי. ולזה לא נתרצה ולזה אמרו רבו׳ ז״ל כי האחד לקח דרך האב והאחד דרך האם כי הבל לקח מעשה אביו שהקריב תודה לשם המיוחד וקין תפס מעשה האם שהפרידה העץ מן הגן.

אחריהן בא נח והתבונן במעשיהן ונפקחו עיניו והלך בדרך ישרה והקרי׳ עולות כמשפטו וזהו שנ׳ ויבן מזבח מלמד שנתן למזבח חלקו והעלה הדברי׳ בהויתן ולכן נתרצה כדכתו׳ וירח יי׳ את ריח הניחח ויאמר יי׳ אל לבו לא אוסיף עוד שמו המיוחד לקלל את האדם בעבור האדם וגו׳. ראה כי בקבלת הריח מזכיר שם המיוחד ושמו המיוח׳ נחת אל לבו שהוא מדת וכרת עמו ברית שישלים לו מדת הדין וזהו

---

[451] Moscow - Russian State Library, Ms. Guenzburg 131. כתיבה ספרדית. מאה 14. דף 213ב.

[452] הוספה בצד הגיליון.

[453] הוספה בצד הגיליון.

[454] ראה בפירוש יחוד השם לר׳ עזריאל: ׳ומה היא הויתיו׳ אותה הויה שהייתי כבר שהייתי אחדות השוה לכל צד ובדרך האחדות אמצא והאמציא מעשי שהם ממני. ולמה מהות זה מהות לכל השמות׳ לפי שהוא אחד ואין שניות שהאלף ראש לכל האותיות ואין אלף שאין ה״א מתחדש בסתר תנועתה...׳. כת״י הלברשטאם 444 דף 2b-3a. בתוך: שלום, שרידים חדשים, עמ׳ 218. וכן ב׳פירוש קדושה׳: ׳ולכן כשהשם המיוחד מתקדש מתחילין לדון באות שהיא ראשונה במהות וקרובה להתקדש מן אות אל״ף שהיא סמוכה לה׳. כ״י הלברשטאם 444 דף a\b3, בתוך: שלום, שם, עמ׳ 220. וכן שם, עמ׳ 221: ׳ולפי שהה״א אחרונה יש אצלה במהות האלף שממנה הכל מתברך ומתקדש ויש אלף בתחלת המהות שהכל מתקדש ומתברך ממנו לכך אומרים ממקומו כלומר מכל צד הראוי להתברך בו׳.

[455] צ״ל אמורים.

[456] צ״ל אשים

[457] הוספה בצד הגיליון.

[458] צ״ל שבח.

אות הקשת לאמר שלא יקלל עוד את האדמה האדם שיוכל להשלים רצון קונו ובפירות האדמה כי הבהמות שיהיו תחת ידו ובהם יתקרב לרצון בוראו.

וזהו שאמ׳ הנביא כל צאן קדר יקבצו לך ואילי נביות ישרתונך יעלו לרצון על מזבחי ובית תפארתי אפאר[459] כלומ׳ כל הבהמות יקבצו לך להנאתך ולפעולתך כי בהם תתקרב אל הרצון ותקרב כל הכחות הקדושות שנ׳ והקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך. ואז תהיה מבורך בשמים ובאר׳

ולזה רומז השבעים פרים מקריבי׳ בחג כנגד שבעים שרים[460] כדי לקרבם ולעלותם זה בזה ולהיות המשכן אחד וידו לשמי שכלם מקבלים ממנו יהיו הם מתברכי׳ מן הברכה העליונה ויברכו הם את העם ופר שהיו מקריבים ישראל מורה אחדות שלמה כי ישראל הם חלק יי׳ ואין עליהם שר ושליט כי אם השם לבדו ועל ידיהם הם מתברכים שאר העמים כי הם מבלים תחלה ואחריהם כן וזהו שא׳ והתברכ׳ בזרעך שתקבל אתה הברכות תחלה ועל ידך תתפשט להם הברכות וזהו שא׳ כל הארצות מתמצית של ארץ ישראל שותות ועוד אמר׳ יוחנן אוי להם לאומ׳ העולם שאבדו ואינם יודעים מה אבדו כי בהיות המקדש על מכונו ישראל מקריבים ע׳ פרים כמו שהזכרנו והיו מתברכין על ידי ישראל.

וכאשר מקריב הכהן הקרבן הו׳ מדביק נפשו למזבח ומתעלה הנשמה למעלה דרך עילוי והוא נקרא מלאך שנ׳ כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך יי׳ צבאות והוא לוקח חלקו בקרבנות וזהו שאמר מלמד שהכהנים אוכלי׳ והבעלי׳ מתכפרים כי הוא עומד במקו׳ הבעלים ונקרא מלאך בתחתונים וכאשר מדביק נפשו ומעלה אותו דרך עלוי מעלה עליהם הקב״ה כאלו הם בעצמם הקריבו ומתדבקים ביוצרם כי הלך כי נפשות האדם באות למזבח העליון שוכדות[461] מלמעלה לכסא שהוא כסא קב״ה ומן הראש יורדות דרך חוט השדרה לברית ומן הברית נכללות למזבח ומשם יוצאות {18א}ובאות ומתלבשות צורה בגוף השפל[462] וזהו מאמר ר׳ אליעזר תוצא הארץ נפש חיה זה היא[463] על כן בהדבק הנפש למעלה בתחלה מתעלה רוחו של אדם כלו׳ שהיא יוצאה מארץ החים ושבה לשרשה מאשר לוקחה ביציאתה לגוף ואחרי כן נתעלה למעלה עד מקום שרשה מעלוי לעלוי כמו המי׳ שעולין עד מן המדרגה שממנה יוצאין.

וזהו ברכת כהנים כאשר נושאים ופורשי׳ כנפיהם לרום השמים הם ומברכין ישראל ומדבקין נפשו למעלה ומברכין את העם וזהו מאמרם[464] א״ר רחומאי מאי׳ דכת׳ וישא אהרון את ידיו על העם ויברכם וירד מעשות והלא כבר ירד אלא וירד מעשו׳ החטאת והעולה ואחר וישא אהרן את ידו נשיאות זו למה

---

[459] ישעיה ס, ז.

[460] בבלי סוכה נה, ע״ב. וראה דברים מקבילים בפירוש שיר השירים לר׳ עזרא בן שלמה, עמ׳ תצב.

[461] אולי צ״ל שוכחות דהיינו סוככות או שוכנות.

[462] ראו פירוש שיר השירים לר׳ עזרא בן שלמה, שם.

[463] ע״פ בראשית רבה ח, א: ׳דאמר ר׳ אלעזר תוצא הארץ נפש חיה למינה זה רוחו של אדם הראשון׳. בילקוט שמעוני גורסים אליעזר. ילקוט שמעוני תהלים רמז תתפז.

[464] ספר הבהיר, פסקה 87, עמ׳ 173.

לפי שהקריב קרבן ונתקרב לפני אביהם שבשמים וכן פי שהוא מברך אותם אחר הקרבה והברכה היא זו דרך הקרבן כי בתפלה הוא מברך אותם ואומ יברך יי׳ וישמרך כבר יודע מי נקרא שומר ישראל שתרגו הוא [מטרת] והוא המזבח ואחר כך מעלה נפשו ואו יאר יי׳ פניו אליך [(ו)חינך וכבר הוא מקובל נעים (פנים?) המאירות ואחרי כן אומ׳ (ישא?) פניו אליך][465] וישם לך שלום שם זה הוא המלך שהוא יסוד ושורש הנשמות כי הוא רוח מרוח ונותן שלום בעולם נמצא שהכהן במעלה הנפש מעלוי לעלוי וזהו המזבח[466] שני ההין בראש המלה והי בסוף שהן כוללין הכל באחת על חכמת שלמה ואחרת על חכמת אלהים רצו לו׳ כי הקרבן מתחלה מתעלה בחכמת שלמה ועולה דרך גבולו לחכמת אלהים וכן הוא ענין הנביאים כי כלם מהם דבקים ומתוך התבודדותם בחכמתם לחכמת שלמה ומשם ולהלן כפי השגם וגם כן כאש נפרדת הנשמה מגוף השפל והיא שבה ליסודה מתחלה היא נאחדת[467] בקרב המזבח ומשם מתעלה כפי פעולתה וזהו תפלת החסידים שמתפללים שיצילם מדין של שמים שלא ישרף בלהב המזבח העליון וזהו שא׳ משיח משיח השם תודיעני ארח חיי שיעטר נפשו בגבול החסד ולזה רומז מאמר רבותי׳[468] כל הקבור בארץ ישראל כאלו נקבר תחת המזבח ר״ל שארץ ישר׳ היא כנגד המזבח והכחות העליונות כאשר הם מתעלים למזבח ומשם ולהלן דרך עילוי.

וזהו שאמ המלאך[469] אם תעצרני לא אוכל בלחמך כלו׳ אין לבדי תעשה לחם לא תקריבהו לי כי פגול הוא לשם להקריב לאחד מן הכחות כי אם לו לבדו ואם תעלה עולה לשם המיוחד תעלהו ויקח כל אחד חלקו ויהנה לו בעלוי ומנוח קבל עצתו וזבח לשם המיוחד ואז עלה המלאך בלהב המזבח פי׳ בכח המל׳ ומשם נתעלה לשמים וכבר הוא מקובל וזהו השמים וזה מוכרח כי מזבח מנוח ר״ל הרצון כי לא הגיד הפסוק שבנה מזבח כי על הצור הקריב.

---

[465] הוספה בצד הגיליון.
[466] לפי ההמשך אולי צריך להיות ׳המזבחה׳ וכמו בויקרא א, ט, שעל פסוק זה מיוסד סוד הקרבנות.
[467] צ״ל נאחזת.
[468] בבלי כתובות קיא, ע״א.
[469] שופטים יג, טז.

ביבליוגרפיה

כתבי יד

כתב יד אוקספורד-בודלי 1945

כת״י הלברשטאם 444

כתב יד וטיקן 211

כתב יד פארמה 2486

כתב יד פארמה, 1390

כתב יד מוסקבה-גינצבורג 131

כתב יד מוסקבה-גינצבורג 132

כתב יד ניו-יורק JTS 1887

ספרות מקור

ספר אמונות ודעות, ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי, מהדורת יוסף דוד קאפח, ישיבה אוניברסיטה, ירושלים-ניו יורק, תש״ל.

מורה הנבוכים, ר׳ משה בן מימון, תרגם מ׳ שורץ, תל אביב תשס״ג.

פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, מהודרת אשר וייזר, ירושלים, תשל״ו.

פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן, א, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי״ט.

פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן, ב, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש״ך.

תורת ה׳ תמימה, כתבי רמב״ן, א, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ״ד, עמ׳ קמא-קעה.

תורת האדם, כתבי רמב״ן, ב, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ״ד, עמ׳ ט-שיא.

שער הגמול, כתבי רמב״ן, ב, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ״ד, עמ׳ רסד-שיא.

דרשה על ספר קהלת, כתבי רמב״ן, א, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ״ד, עמ׳ קפ-רי.

ויכוח הרמב״ן, כתבי רמב״ן, חלק א, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ״ד, עמ׳ רצט-שכ.

פירוש הרמב״ן לספר יצירה , ג׳ שלום, י׳ בן שלמה ומ׳ אידל (עורכים), מחקרי קבלה א, ירושלים תשנ״ח. עמ׳ 87-104.

חידושי רמב״ן לתלמוד, מסכת שבועות, הוצאת מכון הרב הרשלר, ירושלים תשל״ו.

אגרת הקודש, כתבי רמב״ן, ב, מהדורת ח״ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ״ד, עמ׳ שטו-שלז.

ספר היחוד, ר׳ אשר בן דוד, בתוך: דניאל אברמס, ר׳ אשר בן דוד כל כתביו ועיונים בקבלתו ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובנס ובקירונה, לוס אנג׳לס, תשנ״ו.

דרך האמונה והכפירה לר׳ עזריאל, בתוך: שלום, שרידים חדשים.

פירוש יחוד השם, ר׳ עזריאל, בתוך: שלום, שרידים חדשים.

פירוש שיר השירים לר׳ עזרא, עזרא בן שלמה, בתוך: כתבי הרמב״ן, מהדורת שעוועל, כרך ב, עמ׳ תעו-תקיח.

פירוש האגדות, ר׳ עזרא בן שלמה, ספר לקוטי שכחה ופאה, פירארה שט״ז.

פירוש האגדות לר׳ עזריאל, מהדורת י׳ תשבי, ירושלים תשמ״ג.

משיב דברים נכוחים, ר׳ יעקב בר ששת, מהדורת יהודה אריה וידה, ירושלים, תשכ״ט.

שער השמיים, ר׳ יעקב בן ששת, מהדורת נהורה גבאי, ספר שער השמיים לר׳ יעקב בן ששת גירונדי, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 1989.

ביאור לפירוש הרמב״ן, מיוחס לר׳ מאיר אבן סהולה, ורשא תרל״ה.

מאירת עינים, ר׳ יצחק דמן עכו, מהדורת ע׳ גולדרייך, ירושלים תשמ״א

בדי אהרון, ר׳ שם טוב אבן גאון, מהדורת ד״ש לוינגר, ירושלים תשכ״ד, פקסימיליה של כ״י פריס 408.

כתר שם טוב, בתוך: מאור ושמש׳ לר׳ יהודה ברבי אברהם קורייאט, ליוורנו, תקצ״ט, דף מא, ע״ב.

רבנו בחיי על התורה, מהודרת שעוועל, ב, ירושלים, עמ׳ תב

שו״ת ריב״ש, ניו יורק תשי״ד.

עץ חיים, ר׳ חיים ויטאל, הוצאת מקור חיים, ירושלים.

<u>מחקרים</u>

אברמס, המסורת שבעל פה: Abrams Daniel, "Orality in the kabbalistic school of Nahmanides: preserving and interpreting esoteric traditions and texts", <u>Jewish Studies Quarterly</u>, 3,1 (1996), pp. 85-102.

אברמס, כתבים קבליים: Abrams Daniel, <u>Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Theory and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticis</u>, Jerusalem - Los Angeles 2010.

אברמס, שכינה: Abrams Daniel, The condensation of the symbol "Shekhinah" in the manuscripts of the "Book Bahir", <u>Kabbalah</u>, 16 (2007), pp. 7-82.

אונא, חייו ופעולתו: יצחק אונא, ר' משה בן נחמן: חייו ופעולתו, ירושלים, תשי"ד.

אידל, אין בידינו דבר: Idel Moshe, "We have no kabbalistic tradition on this", Isadore Twersky (ed.), Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity, Massachusetts and London, 1983, pp. 51-74.

אידל, באור החיים: משה אידל, "באור החיים: עיון באסכטולוגיה קבלית", קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (עורכים), מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 191-211.

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

אידל, כוונת שמונה עשרה: משה אידל, "על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי נהור", מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-52.

אידל, לויתן: משה אידל, "'לויתן ובת זוגו': ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים", מ' אידל, וא' גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשס"ד, עמ' 145-186.

אידל, לחקר מקורותיו: משה אידל, "לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 55-72.

אידל, מבוא: דניאל אברמס, ספר הבהיר, דברי מבוא מאת משה אידל, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס, תשנ"ד, עמ' א-ו.

אידל, משמעויות: משה אידל, "על משמעויות המונח קבלה: בין הקבלה הנבואית לקבלת הספירות במאה הי"ג", פעמים, 93 (תשס"ג), עמ' 39-76.

אידל, נשמת אלוה: משה אידל, "נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו", ש' ארזי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית, משכל, תל אביב, תשס"ד, עמ' 338-380.

אידל, עולם המלאכים: משה אידל, "עולם המלאכים בדמות אדם", מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו 75 שנים, יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 1-66.

אידל, צמצום: משה אידל, "על אודות מושג הצמצום בקבלה ובמחקר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י תשנ"ב, עמ' 59-112.

אידל, קבלה יהודית: Idel Moshe, "Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance", Neo-Platonism and Jewish Thought, Goodman L. (ed.), University of New York, Albany 1992, pp. 319-351.

אידל, רמב"ן: משה אידל, 'ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535-580.

אידל, שלמויות: משה אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, ידיעות אחרונות, ישראל, 2012.

אידל, תפילה: משה אידל, "התפילה בקבלת פרובנס", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 265-286.

אלטמן ושטרן, יצחק ישראלי: Altman Alexander & Stern Samuel M, Isaac Israeli : A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works Ttranslated with Comments and an Ooutline of his Philosophy, Oxford University, London, 1958.

אפטרמן, דבקות: אדם אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס, תשע"א (2011).

בטאיי, תיאוריה: ז'ורז' בטאיי, תיאוריה של הדת, תירגם: עידו בסוק, רסלינג, 2008.

בן-שלום, בין הויכוחים: Ben-Shalom Ram, "Between Official and Private Dispute", AJS Review, 27:1 (2003), pp. 23-72.

בער, עבודת הקרבנות: יצחק בער, "עבודת הקרבנות בימי הבית השני", ציון, ג-ד (תשלה), עמ' 153-95.

בער, תולדות היהודים: יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עם עובד, תל אביב, 1965.

ברגר, וויכוח ברצלונה: Berger David, "The Barcelona Disputation", AJS Review, 20 (1995), pp. 379-388.

גארב, הופעותיו: יהונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, מאגנס, ירושלים, תשס"ה (2004).

גבריו, תפיסת הזמן: מרטל גבריו, "תפיסת הזמן במחשבת ר' עזריאל מגירונה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 309-336.

גבריו, תפיסת הרע: מרטל גבריו, "תפיסת הרע במחשבת ר' יצחק סגי נהור ותלמידיו בגירונה", דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 29-50.

גוטליב, מחקרים: אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, תשל"ו.

גרינברג, פרשני צרפת: משה גרינברג, "פרשני צרפת", פרשנות המקרא היהודית: פרקי מבוא, משה גרינברג (עורך), מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 68-86.

גרינפלד, סוד הקרבן: יוסי גרינפלד, "סוד הקרבן' על פי הרמב"ן לאור בדיקת כתבי יד מובחרים של החיבור 'רמב"ן הקצר'", עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג (2013).

גריס, ספר: זאב גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, הקיבוץ המאוחד, ישראל, תשנ"ב.

דן, על הקדושה: יוסף דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, מאגנס, ירושלים, תשנ"ח.

דן, רמב"ן: Dan Joseph, "Nahmanides and the Development of the Concept of Evil in the Kabbalah", Joan Boadas i Reset and Silvia Planas i Marc'e (eds.), Moss'e Ben Nahman i el seu temps: simposi commemoratiu del vuit centenary del seu naixzement 1194-1994, Girona 1994, pp. 161-179. (Dan Joseph, Jewish Mysticism, New Jersey and Jerusalem 1999, 3, pp. 391-414).

דן, תולדות: יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשס"ח-תשע"ג (2012).

דרורי, ראשית המגעים: רנה דרודי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1988.

הירש, תקפות: Hirsch Eric Donald, Validity in Interpretation, Yale University, New Haven, 1967.

הלברטל, סתר וגילוי: משה הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, הוצאת ארנה הס, ירושלים, תשס"א.

הלברטל, על דרך האמת: משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, מכון שלום הרטמן, ירושלים, תשס"ו (2006).

וולפסון, לימודים: Wolfson Elliot, Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics, New York, 1975.

וולפסון, על דרך האמת: Elliot R. Wolfson, "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides Kabbalistic Hermeneutic", AJS Review ,14 (1989), pp. 103-178.

וולפסון, שורשים: Wolfson Elliot, "The Tree That is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in Sefer ha-Bahir", Journal of Jewish Thought and Philosophy, 3 (1993), pp. 31-76.

ורמן, ספרי העיון: Verman Mark, The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Source, Albany, 1992.

ז'נט, פלימפססט: Genette Gerard, Palimpsests: Literature in the second degree,. Channa Newman and Claude Doubinsky (Tranc.), Lincoln: University of Nebraska, 1997.

חזן, ברצלונה: Chasan Robert, Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath, Berkeley 1992.

חלמיש, למקורו של פתגם: משה חלמיש, "למקורו של פתגם בספרות הקבלה: "כל הנופח - מתוכו הוא נופח"", בר אילן, יג (תשל"ו), עמ' 223-211.

חנוך, הרמב"ן: חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל: הגותו התורנית מתוך פרשנותו למצוות, הוצאת תורה לעם, ירושלים, תשל"ח.

יהלום, בין גירונה לנרבונה: שלם יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, מכון בן-צבי, תשע"ג (2012).

ישראלי, ארץ ישראל: עודד ישראלי, "ארץ ישראל: בין קדושת המקום לטהרת האדמה", דרך אגדה, ט (תשס"ו), עמ' 141-117.

ישראלי, המרד הקדוש: עודד ישראלי, "המרד הקדוש: מעשה נדב ואביהו בספר הזוהר", ח' קרייסל, ב' הוס וא' ארליך (עורכים), סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, באר שבע, 2009, עמ' 101-83 (וכן בתוך: ישראלי, פתחי היכל, עמ' 238-220).

ישראלי, מוקדם ומאוחר: עודד ישראלי, "מוקדם ומאוחר בתולדות הסוד בפירוש רמב"ן לתורה", (טרם פורסם).

ישראלי, עץ החיים: עודד ישראלי, "עץ החיים ושורשיו: הורתו ולידתו של סמל קבלי", רחל אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים, מאגנס, ירושלים, תש"ע, עמ' 289-269.

ישראלי, פרשנות הסוד: עודד ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, לוס אנג'לס, תשס"ה.

ישראלי, פתחי היכל: עודד ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, מאגנס, ירושלים, תשע"ג (2013).

כהן, שכינה: Cohen Mordechai Z, "Interpreting "The Resting of the SHEKHINAH": Exegetical Implications of the Theological Debate Among Maimonides, Nahmanides, and Sefer Ha-Hinnukh", The Temple of Jerusalem: From Moses to the Messiah: in Honor of Profesor Louis H. Feldman, Steven Fine (ed.), Leiden & Boston, 2011, pp. 237-274.

לוינגר, ר' שם טוב: דוד שמואל לוינגר, "רבי שם טוב בן אברהם בן גאון", ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' ט-לט.

לורברבוים, קבלת הרמב"ן: יאיר לורברבוים, "קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים", קבלה, 5 (תשס), עמ' 287-326.

ליבס, בריכה: יהודה ליבס, "בריכה ומלא בספר הבהיר: עיון מחודש", קבלה, 21 (תש"ע), עמ' 121-142.

ליבס, המיתוס היהודי: יהודה ליבס, "De natura dei: על המיתוס היהודי וגלגולו", מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשם לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 243-297.

לימור, בארמון ברצלונה: אורה לימור, "בארמון בברצלונה ובשוק במיורקה: לקראת טיפולוגיה חדשה של ויכוחי הדת בימי הביניים", פעמים, 95-94 (תשסג), עמ' 105-134.

לימור, ויכוח מאיורקה: אורה לימור, ויכוח מאיורקה 1286 - מהדורה ביקורתית ומבוא, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1985.

לנגרמן, הרמב"ן ומדע: Langermann Tzvi, "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude towards Science", Journal of Jewish Thought & Philosophy, 1,2 (1992), pp. 223-245.

לסקר, פיצוי: Lasker Daniel J. "The theory of compensation (’iwad) in Rabbanite and Karaite Thought : Animal Sacrifices, Ritual Slaughter and Ccircumcision", Jewish Studies Quarterly, 11,1-2 (2004), pp. 59-72.

מיוחס-ג'יניאו, קרובים ורחוקים: עליזה מיוחס-ג'יניאו, קרובים ורחוקים: עיונים בסוגיות שבין יהודים לנוצרים בספרד של ימי הביניים, מפעלים אוניברסיטאיים, תל אביב, תש"ס (2000).

מרוז, אור הבהיר: רונית מרוז, "אור בהיר הוא במזרח: על זמנו ומקומו של מקצתו של ספר הבהיר", דעת, 49 (תשס"ב), עמ' 137-180.

מרוז, מובאה: רונית מרוז, "מובאה המיוחסת לספר הבהיר", קבלה, ז (תשס"ב), עמ' 319-326.

סגל, מבוא המקרא: משה צבי סגל, מבוא המקרא, ד, הוצאת קרית ספר, ירושלים 1977.

סטרומזה, לבושים: Stroumsa Gedaliahu, "Form(s) of God : some notes on Metatron and Christ", Harvard Theological Review, 76,3 (1983), pp. 269-288.

ספטימוס, מאבק: ברנרד ספטימוס, "מאבק על שלטון ציבורי בבארצלונה בתקופת הפולמוס על ספרי הרמב"ם", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 389-400.

ספטימוס, רמב"ן: Bernard Septimus, ""Open Rebuke and Concealed Love": Nahmanides and the Andalusian Tradition", Isadore Twersky (ed.), Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity, Massachusetts and London, 1983, pp. 11-34.

ספרן, ר' עזריאל: Safran Bezalel, "Rabbi Azriel and Nahmanides; two views of the fall of man", Isadore Twersky (ed.), Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity, Massachusetts and London, 1983, pp. 75-106.

עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן: יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, אשכולות, ירושלים, תשע"ג.

עסיס, עידן הזהב: Yom Tov Asis, The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon 1217-1327, London, 1997.

פדיה, ארץ של רוח: חביבה פדיה, "ארץ של רוח וארץ ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), ירושלים, תשנ"א, עמ' 233-289.

פדיה, הרמב"ן: חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות, זמן מחזורי וטקסט קדוש , תל אביב, תשס"ג.

פדיה, המראה והדיבור: חביבה פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס, תשס"ב.

פדיה, השם והמקדש: חביבה פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי-נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, מאגנס, ירושלים, תשס"א.

פדיה, שכבת העריכה: חביבה פדיה, "שכבת העריכה הפרובאנסלית בספר הבהיר", ש' שקד, ז' הרוי ומ' אידל (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (תש"ן), עמ' 139-164.

פונקנשטיין, תדמית ותודעה: עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, עם עובד, תל אביב, תשנ"א.

פונקנשטיין, פרשנותו הטיפולוגית: עמוס פונקנשטיין, "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", ציון, מה (תש"ם), עמ' 35-59.

פינס, דברי הרמב"ן: שלמה פינס, "דברי הרמב"ן על אדם הראשון בגן עדן לאור פירושים אחרים על בראשית ב' וג'", גלות אחר גולה; מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט, אהרן מירסקי [ואחרים] (עורכים), מכון בן צבי, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 159-164.

פכטר, שורש האמונה: מרדכי פכטר, "שורש האמונה הוא שורש המרי במשנת ר' עזריאל מגירונה", על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, מ' הלברטל, ד' קורצוויל וא' שגיא (עורכים), כתר, ירושלים, תשס"ה, עמ' 293-280.

קמין, רש"י: שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים, תשמ"ו.

רביצקי, הציבי לך ציונים: "הציבי לך ציונים' לציון", משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשנ"א, עמ' 39-1.

שוורץ, אסטרולוגיה: דב שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ"ט (1999).

שוורץ, מתיאורגיה למגיה: דב שוורץ, "מתאורגיה למגיה: התגבשות התפיסה המגית-הטליסמנית של טעם הקרבנות בחוג הרמב"ן ופרשניו", קבלה, 4 (תשנ"ט), עמ' 411-387.

שוחט, בירורים: עזריאל שוחט, "בירורים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב"ם", ציון, כרך לו (ג-ד), תשל"א, עמ' 66-27.

שטרן, רמב"ם ורמב"ן: Stern Josef, "The Fall and Rise of Myth in Ritual – Maimonides versus Nahmanides on the "Huqqim", Astrology, and the War Against Idolatry", Journal of Jewish Thought and Philosophy, 6 (1997), pp.185-263.

שלום, הקבלה בגירונה: גרשם שלום, הקבלה בגירונה: פרקים בתולדות הקבלה בספרד א', יוסף בן שלמה (עורך), הסתדרות הסטודנטים של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג.

שלום, הקבלה בפרובאנס: גרשם שלום, הקבלה בפרובאנס: הרצאותיו של פרופ' ג' שלום, בעריכת רבקה ש"ץ, ירושלים, תשל"ו.

שלום, הקבלה והבהיר: גרשם שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר: הרצאותיו של ג' שלום בשנת תשכ"ב, בעריכת רבקה ש"ץ, ירושלים, תשמ"ו.

שלום, מקורות הקבלה: Scholem Gershom, Origins of the Kabbalah, R.J.Z. Werblowsky (ed.), Philadelphia, 1987.

שלום: ספר שבילי דירושלים: גרשום שלום, "ספר שבילי דירושלים המיוחס לר' יצחק חילו – מזוייף", ציון, ו (תרצ"ד).

שלום, פירושו האמיתי: גרשום שלום, "פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו", הדפסה שנייה בתוך: מחקרי קבלה, א, תל אביב, תשנ"ח, עמ' 136-67.

שלום, פרקי יסוד: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן שלמה, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"א.

שלום, קבלות: גרשם שלום, "קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן", מדעי היהדות, ב (תרפ"ז) עמ' 165-293 (א-קלא).

שלום, ראשית הקבלה: גרשם שלום, ראשית הקבלה 1150-1250, שוקן, ירושלים, תש"ח.

שלום, שרידים חדשים: גרשם שלום, "שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה", ספר הזכרון לאשר גולאק ושמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, בעריכת המכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית, עמ' 201-222.

שלום, תעודה חדשה: גרשם שלום, "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", יוסף בן שלמה ומשה אידל (עורכים), גרשם שלום: מחקרי קבלה, (א), עם עובד, תל אביב, 1998, עמ' 38-7.

שעוועל, תולדות חייו: חיים דוד שעוועל, רבנו משה בן נחמן: תולדות חייו זמנו וחיבוריו, ירושלים, תשכ"ז.

תשבי, חקרי קבלה: ישעיה תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, מאגנס, ירושלים, תשמ"ב.

תשבי, מבוא לפירוש האגדות: ישעיה תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל מגירונה, הוצאת 'מקיצי נרדמים', ירושלים, תש"ה, מבוא, עמ' א-מה.

תשבי, משנת הזוהר: ישעיה תשבי ופישל לחובר, משנת הזוהר, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"א.

תא-שמע, הספרות הפרשנית: ישראל מ. תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, מאגנס, ירושלים, תשנ"ט.