

הקבלה בגרונה במאה השלוש עשרה: עזריאל ורמב"ן, הערכה מחודשת

מאת

יהודית וייס

מבוא

גרשם שלום וממשיכיו ישעיהו תשבי ויוסף דן תיארו את הפעילות הקבלית בעיר הקטלאנית גרונה במאה השלוש עשרה – שהבולטים מקרב העוסקים בה היו המקובלים בני העיר עזרא, עזריאל, יעקב בר ששת ורמב"ן – כעשויה מקשה אחת ומבוססת על דרכו של יצחק סגי נהור בן פרובנס.¹ במאמר פוריץ דרך שפרסם לפני כ-20 שנה ביקש משה אידל לתקן תיאור זה של הפעילות הקבלית בגרונה, ועמד על ייחודו של רמב"ן ביחס לשאר מקובלי גרונה. הבחנתו של אידל בין שתי הקבוצות הללו נסמכה בעיקר על השוואה בין מאפייניהן החברתיים, תפיסות הסוד שלהן, הסוגות שבהן כתבו, יחסן לפילוסופיה ומעמד המורה-המנהיג בכל אחת מהן. על בסיס זה קבע אידל כי רמב"ן

* רוב תודות לרם בן-שלום, אבישי בר-אשר, בועז הוס, עודד ישראלי, יאיר לורברבוים, יהודה ליבס ועודד פורת, שקראו גרסאות שונות של המאמר והציעו הערות חשובות, וכן לנועם לב-אל על סיועו בעריכה. המאמר נכתב בעת שהייתי עמיתת בתר-דוקטור במרכז מנדל סכוליון. אני מודה מקרב לב למרכז מנדל סכוליון וכן לקרן עזריאלי על תמיכתם בעבודתי.

1 G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. J. Z. Werblowsky, Trans. A. Arkush, Philadelphia, PA 1987, pp. 365-475; ג' שלום, הקבלה בגרונה, בעריכת י' בן-שלמה, ירושלים תשכ"ד; י' תשבי, 'המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גירונה', הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 6-7. דעות אלה התקבלו בייחוד במחקריו של יוסף דן, גם במאוחרים שבהם. ראו לדוגמה: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ח, ירושלים תשע"ג, עמ' 17. ההנחה במחקר היא שבר ששת היה צעיר מעזרא ועזריאל, אף כי אין בידינו מידע של ממש על שנות חייו פרט לכך שכפי שהראה וידה, הוא הביא מסורות מפי יצחק סגי נהור ועזרא מגרונה. ראו: יעקב בן ששת, ספר משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 14; נ' גבאי, 'ספר שער-השמים לר' יעקב בן ששת גירונדי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב 1989, עמ' 48.

לא נמנה עם 'קבלת גרונה' אלא ייסד חוג נפרד, חוג ברצלונה, כינוי שהעניק אידל על שם מקום מגוריו של גדול תלמידי רמב"ן – שלמה בן אברהם אבן אדרת (רשב"א).² בהמשך לכך טען אידל כי מקור תפיסותיו הקבליות של רמב"ן אינו בתורתם של מקובלי גרונה המבוגרים ממנו: 'על-אף שהרמב"ן היה בלא ספק בן גרונה וודאי הכיר היטב את מקובלי עירו, הוא שאב את קבלתו ממקורות אחרים. לאמתו של דבר אין כל עדות ברורה לקיומם של קשרים רעיוניים משמעותיים בינו ובין מקובלי גרונה, והוא מעולם לא התייחס למי מהם כאל מורו'.³

מאז פרסום מאמרו זה של אידל ומאמרים נוספים משלו שהלכו באותה הדרך ושאיטשו אותה⁴ ועד לאחרונה מקובל היה בספרות המחקר – פרט להערות הסתייגות בודדות אך חשובות⁵ – לראות ברמב"ן, בממשיכי קבלתו ובתלמידי תלמידו רשב"א חוג קבלי נפרד מקבלת גרונה. בתוך כך התקבלה בקרב החוקרים קביעתו של אידל שרמב"ן שאב את קבלתו רק ממקורות מחוץ לגרונה, עד כדי כך שגם במקרים הבודדים שבהם נזכרו במחקר נקודות קרבה בין תפיסות של מקובלי גרונה המבוגרים לתפיסות של רמב"ן, הדגישו החוקרים דווקא את ההבדלים ביניהן ולא דנו במשמעותו של הדמיון בתכנים.⁶

2 מ' אידל, 'ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535–580.

3 שם, עמ' 539.

4 ראו למשל: מ' אידל, 'פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה', קבלה, 12 (תשס"ד), עמ' 104–105, 146–147, 193–192; הנ"ל, 'פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוגיה במאה הי"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה', דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 5–49; 73 (תשע"ב), עמ' 5–44. הפניות נוספות למחקרי אידל ואחרים שהלכו בכיוון זה, ראו: שם, 72, עמ' 7, הערה 4.

5 ראו בעיקר: י' לורברבוים, 'קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים', קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 289 והערה 8, ושם הפנה לדברי אידל, משה בן נחמן (לעיל הערה 2), עמ' 562. לאמתו של דבר במספר מקומות במחקריו ציין גם אידל כי אין הכרח להניח שחילוקי הדעות – שהציג בהרחבה – בין רוב מקובלי גרונה לרמב"ן מקיפים את מכלול כתיבתם הקבלית. ראו: אידל, משה בן נחמן (שם), עמ' 536; הנ"ל, 'באור החיים: עיון באסכטולוגיה קבלית', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 203.

6 לגישתו של אידל ראו למשל: אידל, משה בן נחמן (שם), עמ' 536 והערה 7, 539; תפיסה זו היא השלטת ברוב המחקרים שהופיעו מאז. ראו לדוגמה: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות, זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג – שם הדבר ניכר על דרך השתיקה בסעיף העוסק במוריו של רמב"ן, עמ' 91–95, וכן בהתבטאויות על הנתק בין השניים, כגון שם, עמ' 87, 93. דברים אלה נוגעים גם לשאלה הרחבה יותר בדבר מוריו של רמב"ן בקבלה, וגם בתחום זה מתעוררים לאחרונה ספקות באשר לעמדות שהתקבלו בעקבות אידל. ראו: ע' ישראלי, 'מקובל בעל כרחו: ר' יהודה בן יקר – בין דמות לדימוי', קבלה, 31 (תשע"ד), עמ' 281–309; לורברבוים, קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 5), עמ' 296, הערה 33; O. Yisraeli, 'Jewish Medieval Traditions Concerning the Origins of Kabbalah', E. R. Wolfson, 'By: *JQR*, 106, (2016), p. 26, n. 11; p. 29 n. 15

בשנים האחרונות ניכר כיוון מחקרי אחר, התר גם אחר רצף בין כלל מקובלי גרונה ורמב"ן בתוכם. כיוון כזה הציג לא מכבר יאיר לורברבוים,⁷ וזו גם גישתו של עודד ישראלי.⁸ בהמשך להסתייגויות שהועלו במחקרים אלה אבקש להעיר על טענותיו של אידל כי להבדלים החשובים והמעניינים שבין מאפייני פעילותן הקבלית של שתי הקבוצות שעליהם עמד אין כשלעצמם נגיעה לשאלת מידת הרציפות הרעיונית שבין שתי הקבוצות, ואין בהם ללמדנו על מידת הקרבה או הריחוק הרעיוני שביניהן.⁹ בכל

Way of Truth: Aspects in Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutics', *AJS Review*, 14 (1989), pp. 103-178. במקרים שבהם בכל זאת הצביעו חוקרים על רציפות רעיונית בין כלל מקובלי גרונה, הם הסתייגו ממשקנות הממצאים או שלא הדגישו את משמעותם. ראו את הדוגמה שתידון להלן, בעניין הרצון והחטא, וכן אצל פדיה בעניין תפיסת התורה: פדיה, הרמב"ן (שם), עמ' 174-176, והפניות למחקרים קודמים שדנו בכך שם בהערה 97. וכן הביעה פדיה הסתייגות בסיכום הדיון בדמיון שבין עזריאל לרמב"ן בתפיסות של טקסט וזמן שעליו הצביעה: 'זוהי כמובן בחינה השוואתית של תבניות אודות הטקסט והזמן אצל שניהם [עזריאל ורמב"ן] ולא טענה לזהות בגופי תורה אצלם'. (שם, עמ' 263, וראו דיונה: שם, עמ' 255-263). דעה שונה על תפיסת הזמן אצל יצחק סגי נהור ומקובלי גרונה ראו: מ' אידל, 'היובל במיסטיקה היהודית', 'קפלן (עורך), שלהי מאות: קיצם של עידנים, ירושלים תשס"ה, עמ' 67-98. נקודות דמיון נוספות בין עזרא ועזריאל לבין רמב"ן שעליהן הצביעה פדיה ראו: פדיה, הרמב"ן (שם), עמ' 322, 370, 451.

7 'לורברבוים, 'האמנם קבלת הרמב"ן היא "ידע סגור"?', ציון, פב (תשע"ז), עמ' 310-354. מאמר זה, הקרוב בכמה היבטים לדברי כאן, לא היה מול עיניי בעת שכתבתי את מאמרי. אני מודה ליאיר לורברבוים על שהניח לי לקרוא את עבודתו טרם פרסומה ועל שיחות מעניינות בינינו בנושא מחקרנו.

8 ישראלי העיר על קיומם של קווי דמיון בין רמב"ן ליעקב בר ששת. ראו: ע' ישראלי, 'ביכורי קבלה בדרשה לחתונה לרמב"ן', פעמים, 153 (סתיו תשע"ח), עמ' 87-124. וכן מצא קווי דמיון בין רמב"ן לבין עזרא. ראו: O. Israeli, 'Tradition and Creativity in Nahmanides' Kabbalah: The Commentary on the Creation Story and its History', *REJ*, 177 (2018), pp. 37-73. מציג בהרחבה את תפיסותיו בספרו על רמב"ן שעומד לצאת לאור בקרוב. אני מודה לו על ששיתף אותי במחקרו טרם פרסומו.

9 רצף רעיוני בין כותבים שהפרופיל הסוציולוגי שלהם או דפוסי פעילותם הקבלית שונים בתכלית התקיים תדיר בראשית הקבלה, וככלל איני רואה כל מניעה שכן אליטה ראשית יקבל מסורות קבליות – באופן בלתי אמצעי ובוודאי דרך טקסטים כתובים – מבן אליטה משנית. כך למשל במקרה של יצחק הכהן ומשה מבורגוס ואולי בראש ובראשונה במקרה של אב ובן מפורסמים ביותר, אברהם בן דוד מפוסקיייר ויצחק סגי נהור. ואכן אידל עסק בהרחבה במקרה זה כאשר דן במעברים בין אליטות, ועמד על ההבדלים במאפייניהם של האב והבן בהקשר זה. ראו: M. Idel, 'Kabbalah and Elites in Thirteenth Century Spain', *Mediterranean Historical Review*, 9, 1 (1994), pp. 5-19, esp. p. 10; וראו גם: מ' אידל, "'חלון ההודמנויות" של הקבלה: 1270-1290', דעת, 48 (תשס"ב), עמ' 8. לבסוף, אף שאיננו יודעים הרבה על זהותו של בן בלימה, מקובל בן זמנו של רמב"ן שנודע בדור שלאחר רשב"א כמורהו של רמב"ן בקבלה, מתקבל הרושם שאף מקובל זה, שרמב"ן

הנוגע לאופייה והיקפה של הזיקה הרעיונית בין תפיסותיו הספירטיות של רמב"ן לבין אלה של שאר מקובלי גרונה, אני סבורה כי הערכה אמינה יכולה להתקבל רק על סמך בחינת תוכני החיבורים ואיתור נקודות של דמיון תוכני ביניהם.

לפיכך בדבריי הבאים אתרכז בטקסטים פרי עטיהם של עזריאל מגרונה ורמב"ן אשר מעידים על זיקות רעיוניות משמעותיות ביניהם, ואטען, בניגוד לעמדה המחקרית הרווחת, כי אין לראות בתפיסותיו הספירטיות של רמב"ן גוף ידע שונה ומנותק גניאלוגית מיצירתם של שאר בני עירו המבוגרים ממנו ובראשם עזריאל מגרונה. לטעמי ההבדלים הרבים שבין התכנים הספירטניים של עזריאל ושל רמב"ן, ההבדלים שאיש לא יטיל ספק בקיומם, אינם שונים באופן מהותי מן ההבדלים ומן הגיוון הפנימי שמאפיינים את כלל הקורפוס של מקובלי הדור הראשון בגרונה – עזרא, עזריאל ויעקב בר ששת. מדובר בשורה של כותבים שלא ביטאו גישה תיאולוגית אחת ואחידה באשר לספירות, ושכל אחד מהם כתב דברים שונים מרעהו ונקט גישות תיאולוגיות וסגנונות ייחודיים לו. מנגד לצד ההבדלים איני מפקפקת בקיומן של זיקות רעיוניות בין כותבים אלה, זיקות שתיארו החוקרים במחקריהם. מטרתי במאמר זה לצעוד כמה צעדים נוספים לקראת ריכוכה של החלוקה הבינארית המקובלת בין תפיסותיהם הספירטיות של מקובלי הדור הראשון בגרונה, המכונים קבלת גרונה, לבין אלה של רמב"ן, ולהציע להחליפה בדגם רעיוני מבוזר יותר, דגם של כעין מארג רשתות, שיאפשר שרטוט צורות רבות ומגוונות יותר של העברת ידע בתקופה הנדונה. תרומתי לכיוון זה במאמר הנוכחי תהיה בהטלת אור על חוליה אחת ברשתות אלה – הזיקות הרעיוניות שבין החיבורים המיוחסים לעזריאל, מייצגם המובהק של מקובלי הדור הראשון בגרונה, לבין חיבוריו הספירטניים של רמב"ן.

רצון וחטא

כמה חוקרים כבר עמדו על הדמיון בין עזריאל לרמב"ן בקישור בין תפיסת הרצון כקטגוריה של התבחנות או אינדיווידואציה לבין החטא הקדום והמוות שבא לעולם בעקבותיו. רמב"ן כתב בכמה מקומות בכתביו על קישור זה, והוא זכה לדיונים מחקרניים מעמיקים.¹⁰ כך לדוגמה כתב בפירושו לתורה:

קיבל ממנו מסורות קבליות, מתאים יותר, על פי הקטגוריות שהציע אידל, להגדרות של אליטה משנית.

10 בעיקר דן בכך בהרחבה ובעמקות הלברטל ראו: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 117–148, והפניות למחקרים נוספים שם.

‘ומל ה’ אלהיך את לבבך’ [דב’ ל 6] [...] מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו – צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש ברצותם ברע; אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל. והיא המילה הנזכרת כאן, כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו [...] וכן נאמר ביחזקאל ‘ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם וגו’ ועשיתי את אשר בחקקי תלכו’ [יח’ לו 26–27]. והלב החדש ירמוז לטבעו, והרוח לחפץ ולרצון וזהו שאמרו רבותינו ‘הגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ’ [קה’ יב 1], אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ.¹¹

כפי שהראו חביבה פדיה ומשה הלברטל,¹² רמב"ן תיאר את המצב הקמאי לפני החטא ואת השיבה המעגלית למצב זה באחרית הימים, כמצב של טרום רצון וחפץ, ואילו את מצב החטא ואת ההיסטוריה – כתקופה של התגברות הרצון האינדיווידואלי, אשר מוביל לחטא ולמציאות הפגומה.

בצאלל ספרן, לורברבוים, הלברטל וישראל כבר הראו כי גם עזריאל הציג באיגרתו לבורגוש תפיסה מסוג זה,¹³ שלפיה עניינו של החטא בסטייה מן המודוס הנכון של רצון למודוס חוטא של רצון, שבעקבותיה נפרד רצון בני האדם מן הרצון האלוהי, ונגרמו הנפילה והמוות:¹⁴

11 פירוש רמב"ן לדב' ל 6 (מהדורת חיים דב שעוועל, ב, ירושלים תש"ך, עמ' תפ).

12 השניים דנו בין היתר בקטע זה. ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 6), עמ' 287–288; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 124.

13 B. Safran, 'R. Azriel and Nahmanides: Two Views on the Fall of Man', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 75–106; לורברבוים, קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 5), עמ' 322–323; הלברטל, על דרך האמת (שם), עמ' 187 – שם תיאר בפירוט את הדמיון בין עזריאל לרמב"ן בסוגיה זו ועמד גם על הבדלים מסוימים ביניהם; ע' ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 56–66.

14 ישראלי הראה כי יש זיקה בין תפיסת החטא של עזריאל לזו שהציג עזרא ב'סוד עץ הדעת', ולדעתו מדובר בפיתוחים למסורת משותפת שהעבירה את מוקד הדרמה משבר פנים-אלוהי לפירוד בין האלוהות לתחום האנושי. ראו: ישראלי, פתחי היכל (שם), עמ' 61–65. עוד על נושא זה אצל עזריאל

והיה ראוי שיהיה רצון שלשתן רצון אחד. ורצון אדם היה ראוי לשלוט¹⁵ תחלה בכח אומן ואחר כך רצון חוה בכח אמונה אומן ואחר כך רצון תולדותם שהוא אמן באמונה אומן. ושלשתן רצון אחד שלכך היו גולם אחד [...] ובחסרון אמונתה של חוה החטיאה האדם מדרך האומן, וחטא קין בדרך אמן והרג אחיו [...]. ואם היה רצון שלשתם אחד לא היה קטיגור מתגלה במעשיהן ולא היה אדם צריך להתנהג בשאר המדות אלא כפי הרצון הנעלם המנהיגו.¹⁶

על פי רמב"ן הגורם לחטא ולמציאות הפגומה, כפי שהראה הלברטל, נראה כהתגברות יתר של הרצון, ואילו להבנתי על פי תיאורו של עזריאל גרמה לכך התערערות האיוון והאחדות בין כוחות אמ"ן, תהליך שלפי שיטתו החל בשל חוסר אמונה (אחד ממונחי אמ"ן, שלעניות דעתי מזוהה עם הכוח הנקבי הנמוך, כמו במקרה זה) אצל חוה.¹⁷ אם כן

ראו: מ' גברין, 'תפיסת הזמן במחשבת ר' עזריאל מגירונה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 328–329; הנ"ל, 'תפיסת הרע במחשבת ר' יצחק סגי נהור ותלמידיו בגירונה', דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 41–47.

15 נוסח מעניין אחר המופיע בכתבי יד מן המאות השלוש עשרה – הארבע עשרה עניינו שלילת הרצון או שילוחו: 'לשול/לשלל' או 'לשלח'. ראו: כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינבורג 131, דף 167ב; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 15299, דף 115ב; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1887, דף 35א. ראוי לדון בכיוון זה של שלילת הרצון ולא איחודו כחלק ממחקר נפרד בתוכני האיגרת.

16 ערב הדפסת מאמר זה הופיעה מהדורת כל כתבי עזריאל פרי עטו של עודד פורת, והמובאות במאמר מחיבוריו של עזריאל מועתקות לכאן ממהדורה חדשה זו (סימני הפיסוק הם משלי). לצערי לא היה סיפק בידי להתייחס לתכנים המחקריים הכלולים במהדורה, מעבר לטקסטים עצמם. בהזדמנות זו אבקש להודות שוב לעודד פורת שחלק עמי כבר לפני כעשור בנדיבות רבה העתקות מכתבי יד של חיבורים המיוחסים לעזריאל, שחלקן עומדות בבסיס המהדורה: ע' פורת, מחברות ר' עזריאל איש גירונה, לוס אנג'לס תש"פ, איגרת אל בורגוש, עמ' 108 שורות 66–76.

17 על תורת כוחות אמ"ן של עזריאל ראו: ק"א גרוצינגר, 'כוחות "אמן" העליונים ותמורותיהם במחשבת ר' עזריאל מגירונה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 299–308; מ' פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי במשנת ר' עזריאל', קבלה, ד (תשנ"ט), עמ' 315–341; ע' פורת, 'תקון המעגל: יסודות ההווה והיצירה הלשונית בספר "מעין החכמה" ובחבורים הקרובים אליו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב, עמ' 109–110. בהמשך אציג את האופן שבו אני מבינה מונחים אלה של עזריאל. עוד אעיר, כי מטבע הדברים מונחים אלה, הקרובים מאוד זה לזה באופן כתיבתם והנבדלים לעתים רק בניקודם, שלרוב אינו מופיע בכתבי היד ושמועד בכל מקרה לשגיאות רבות בעת העתקת כתבי היד, סובלים מפגמים רבים בנוסחאות שמולנו. הדוגמה המובהקת והחשובה ביותר היא אופן כתיבת 'אמן', המייצג את הכח העליון ביותר, שבכתבי היד מופיע על פי רוב בכתוב מלא, 'אומן', כפי הנראה מתוך רצון המעתיקים להבהיר לקוראים כי מצוי שם חולם. ואולם, ברי כי פתרון זה רק החמיר את הבעיה, מאחר שכך אבדה

נקודת המוצא הן של עזריאל והן של רמב"ן היא מרכזיותו של הרצון כקטגוריה ראשונית של התבחנות, קטגוריה שעשויה להופיע במודוס נכון, אחדותי ומאוזן, או במודוס לא נכון – מוגזם, מפורד או לא מאוזן – ובמקרה זה, בשל הפרת האיזון, היא עלולה להביא לפירוד והתפרדות מן המקור, והביטוי המובהק לכך הוא הופעת המוות. מניה וביה עולה כי בדומה לרמב"ן, שראה במוות תופעה קונטינגנטית, ללא הויה מלכתחילה אלא תוצאת טעות גרידא, כפי שהראה הלברטל,¹⁸ עבור עזריאל המוות אינו אלא תוצאה של סטייה קונטינגנטית מסדר הדברים המקורי. עניינים אלה נדונו במחקר, אולם החוקרים לא הדגישו דמיון זה שבין עזריאל לרמב"ן ולא ביקשו להסבירו. לדוגמה ספרן התמקד במחקרו דווקא בהבדלים בין תפיסותיהם של עזריאל ורמב"ן בנושא זה.¹⁹ בניגוד לכך אני סבורה שלפני דיון בהבדלים, שגם ברגיל אנו מצפים למצוא בין כתביהם של הוגים שעסקו בסוגיות קרובות, עלינו להדגיש את הקרבה המובהקת בין עזריאל לרמב"ן בעצם דיוניהם בסוגיה זו ובתכנים הקרובים העולים אצל שניהם.

עבור עזריאל התוכנית המקורית להאצלת הספירות ולדרמה של אדם וחווה בגן עדן המשתקפת ממנה אמורה הייתה להתאפיין בשלושה רצונות הנובעים זה מתוך זה אולם יכולים, אם יצליחו, לשמר את אחדות הרצונות בתוך הריבוי: בדרגת כתר (אמן), בדרגת

הדרך להבדלה בין 'אמן', ו'אומן', שתי דרגות ספירתיות שונות מאד. אני רואה בתופעה זו, לצד שיבושים הרגילים בהעתקת מונחים כה קרובים בכתיבתם ובמצלולם בעוד משמעותם מורכבת להבנה, סיבה עיקרית לכך שהחוקרים התקשו בהבנת הטקסטים העוסקים בכוחות אמ"ן. למרבה המזל, נותר מוצא אחד ממיצר זה, והוא המובאות המקראיות שלעתיים נלוות למונחי אמ"ן בכתיבי המקובלים (דוגמה מפורטת המופיעה אצל אשר בן דוד ראו להלן עמ' 88, הערה 63), ובראשן הציירוף 'אמונה אמן' (בכתיבי היד על פי רוב: אמונה אומן). הן על סמן מקורו המקראי והן בשל משמעותו הספירית, צירוף זה אינו יכול להתפרש כמתייחס ל'אומן' אלא רק ל'אמן', הדרגה הספירית הגבוהה ביותר. לפיכך לא תיקנתי בגוף המובאות, בקטעים שיידונו להלן, את 'אומן' ל-'אמן', אולם הסברתי את תוכן הטקסטים בהסתמך על תובנה זו.

18 הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 121–134.

19 ספרן, עזריאל ורמב"ן (לעיל הערה 13). מאמר זה של ספרן קשה מכמה בחינות, וביניהן ההנחה שיש להבין את האיגרת לבורגוש על סמך חיבורים אחרים המיוחסים לעזריאל, ובראשם 'פירוש האגדות' (שם, עמ' 76 ולאורך המאמר); הסתמכותו על קטע מ'פירוש האגדות' לעזריאל שתשבי הראה כי הוא משל עזרא (שם, עמ' 81, הערה 32); הנחתו שדמות המשיח ייצגה עבור עזריאל את מצבו של אדם לפני הנפילה (שם, עמ' 80); כמה מניחותי הטקסטים המוצעים בו (בייחוד זה של האיגרת לבורגוש בעמ' 81). ואולם השגתי העיקרית היא כי קודם שאנו מצביעים על הבדלים נקודתיים בין עזריאל לרמב"ן, שוודאי קיימים, כדאי לתת את הדעת דווקא לדמיון הרב והמובהק ביניהם ולשותפות הברורה בנושאי העניין. גם לורברבוים דן בהבדלים בין עזריאל לרמב"ן בנושא זה ובמשמעויותיהם. ראו: לורברבוים, קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 5), עמ' 323; וראו גם: הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 187).

מלכות (אמונה) ובתולדתם (אמון). ואולם הדבר לא עלה בידיהם בפועל – חוה הייתה הראשונה שהפרה את איוון אחדות הרצונות, ובעקבותיה חטאו אדם (אמון) וכן תולדתם קין (אמון); כלומר הרצונות נפרדו זה מזה והפרו את אחדות הרצון ואחדות הספירות. בגרסתו של רמב"ן (שנעדרים ממנה המונחים של כוחות אמ"ן, בהם אין הוא דן בכתביו)²⁰ – הנפילה היא הסרח העודף, מעין מקטע מועצם ומוגזם בתהליך הלגיטימי והמתוכנן של התבחנות ההווייה והרצון בתהליך האצילות. רמב"ן לא תיאר אחדות משולשת שנתפרדה בעקבות הפרדת אחד מהדבקים, שגררה אחריה את היפרדות המבנה כולו, אלא מסלול שהתארך והועצם יתר על המידה, ושבשל כך איבד את כוח אחיזתו במקורו ואת יכולתו לשוב אליו. הכתר, המכונה בדיונו של רמב"ן רצון, נדון אצל עזריאל בזיהויו כאמון, שהוא כידוע הכתר לפי שיטתו, שהופרד מן האמונה, הכוח שבו כשלה חוה, ושמייצג אצלו את המלכות. נקודה חשובה, שגם היא כנראה משותפת לעזריאל ולרמב"ן, היא נעיצת תופעת הנפילה דווקא בכתר – הן בתיאורו כרצון, הוא הכתר בתפיסתם של עזריאל ושל רמב"ן, והן בשילוש כוחות אמ"ן סביב האמון, הוא הכתר בתיאוסופיה הספירתית של עזריאל.

אחד הפיתוחים הבולטים של רמב"ן בהקשר זה הוא קישור הרצון לל"ב – על בסיס הנתיבות שב'ספר יצירה' – ופיתוח תורת הרצון או החפץ סביב מטפורת הנשימה המטפיזית, שעליה עמדה בהרחבה פדיה. מוטיב זה נעדר מדיונו של עזריאל באיגרת לבורגוש, ובמקומו כאמור הוא בנה את דיונו ברצון ובנפילה על בסיס תורת כוחות אמ"ן שלו. עם זאת ב'פירוש האגדות' המיוחס לעזריאל, וללא כל זיקה לענייני החטא הקדום והופעת המוות, נרמזת זיקת הל"ב לרצון, על ידי זיהוי הכתר כרצון: 'ועל דרך] זה כל מלת לב שהיא במקרא שהחכמה נתונה בלב ויש בה ל"ב נתיבות'.²¹

במה שנוגע להתלבטות במאה השלוש עשרה בין זיהוי הכתר כמחשבה לבין זיהויו כרצון, עזריאל הוא מהבולטים שבמקובלים אשר צידדו בראיית הכתר כרצון וכעליון על המחשבה. במשפט שהובא כאן מ'פירוש האגדות' רמז עזריאל כי החכמה, הספירה השנייה, נתונה בלב, היינו בספירת כתר, שהיא הרצון. אם כן עזריאל, בדומה לרמב"ן, זיהה את הל"ב, שמקורו בנתיבות 'ספר יצירה', עם הרצון כספירת כתר. במקרה זה ייתכן שאנו פטורים מן התהייה אם רמב"ן הכיר קטע זה של עזריאל, מאחר שנראה כי יש בידינו עיבוד לעניין זה, כפי שציין גם תשבי במהדורתו ל'פירוש האגדות', והוא אף כתב

20 אף כי אני מעריכה שהכיר אותה, אולם יש להקדיש לכך מחקר נפרד.

21 פירוש האגדות לרבי עזריאל, מראשוני המקובלים בגירונה, מהדורת י' תשבי, ירושלים תש"ה, מסכת ברכות, עמ' 29, שורות 13–14.

שם כי ייתכן שרמב"ן השתמש במאמר זה ב'דרשה לחתונה'.²² לאחרונה אישש ישראלי את ההנחה שהדרשה לחתונה היא החיבור המוקדם ביותר שהגיע אלינו מידי רמב"ן העוסק בספירות, ושהיא מעידה על תפיסותיו הספירתיות המוקדמות.²³ הנה דבריו של רמב"ן ב'דרשה לחתונה':

הלב הזה יש בו ל"ב נתיבות חכמה [...] ובאותם נתיבות ל"ב נתיבות חכמה, שהם חיי רוח נמשכי' [ן], כדכתיב והחכמה תחיה (את) בעליה, וכת' [ב] תורת חכם מקור חיים, וכת' מקור חיים שכל בעליו. ואיזה ענין [או: ואין זה ענין] גורם שיתחכם בנתיבות החכמה שהם ל"ב, וזהו שכתוב ואיש דעת קונה לב. וכי חכם יכול לקנות לב אלא אלו ל"ב נתיבות חכמה הנמשכים בלב, וז"ש – שמים לרום וארץ לעומק [ולב מלכים אין חקר], כלומר יכול אתה לשער השמים, שאין השגת מחשבה תוספת [ייתכן שצ"ל: תופסת] יותר בממשות [...] כלומר כל מה שהוא נתפש בגבול תוכל להשיג, אבל ולב מלכים, שהם ל"ב נתיבות, אין חקר ואין תוספת רומם ועומקם. ולכך אמר ולב מלכים ולא אמר ולבות מלכים, שהלב הם הנתיבות, שהחכמים שהם מלכי התורה, מתנהגי' [ם] בהם – אין חקר, שמצינו שחכמת התורה נקרא מלכים, כדכתיב בי מלכים ימלוכו, שהחכמה יש בה ל"ב נתיבות, והמלכו' [ת] נקנית בשלשים ושתים מעלות.²⁴

זהו קטע לא פשוט, העוסק להבנתי בספירה הראשונה, המכונה כאן לב, ובשפע הנובע ממנה באמצעות ל"ב נתיבות החכמה אל הספירה שתחתיה – חכמה. הכתר כאן הוא בעליה של החוכמה ומקור החיים של החכם. לדברי רמב"ן לא ניתן להגיע להשגת הכתר, אלא רק עד החכמה, מאחר שאין השגת המחשבה יכולה להגיע מעבר לאזורים השכליים בספירות, היינו ספירת חכמה. אולם המבקש להתקרב בכל זאת אל הלב – היינו הכתר – יכול לנסות לדבוק בל"ב הנתיבות שרגליהן בחכמה וראשן בלב, הוא הכתר.²⁵

22 תשבי, פירוש האגדות (שם), עמ' 29, הערה 8.

23 ישראלי, ביכורי קבלה (לעיל הערה 8).

24 הנוסח לפי מהדורת ישראלי (לעיל הערה 8), עמ' 114–115; לדיון בקטע ובמקורותיו וכן לחילופי נוסח מלאים ראו שם.

25 תפיסה דומה באשר לל"ב מופיעה ב'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן. ראו: ג' שלום, 'פירושו האמתי של הרמב"ן לס"י ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו', הנ"ל, מחקרי קבלה, א, בעריכת י' בן-שלמה, עדכן והשלים מ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 88, שורות 2–5. ובאופן אחר מופיעה תפיסה זו ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ראו: ג' שלום, הקבלה בפרובנס, חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגי נהור, בעריכת ר' ש"ץ, נספח, עמ' 1, שורות 1–6. לאחרונה טען אבישי בר-אשר כי אין לראות ביצחק סגי נהור מתברו של 'פירוש ספר יצירה' זה, ראו: א' בר-אשר, 'דמיון ומציאות

פדיה והלברטל כבר עמדו בהרחבה רבה על מרכזיותם של הרצון והחפץ עבור רמב"ן, אך מהו הרקע המתאים – לאור הידוע לנו על תפיסות המקובלים במאה השלוש עשרה – להבנת חשיבות הרצון והחפץ בתפיסותיו הספיריות של רמב"ן? כפי שבכוונתי להראות במקום אחר,²⁶ אף כי יש מקום לדייק בתיאורו של שלום את המעבר ממחשבה לרצון בספירת כתר במאה השלוש עשרה, בכל זאת ניכר כי המקובלים המוכרים לנו הן בפרובנס והן באזור גרונה התחבטו בשאלת זהות הספירה הראשונה בין שני קטבים אלה – מחשבה ורצון והביעו דעות מגוונות בעניין זה. לעומת עזרא מגרונה וכתבי העיון, שעמדתם בסוגיה זו מורכבת, נקט עזריאל מגרונה תפיסה ברורה מאוד, מוצהרת ולעיתים אף לעומתית – הוא צידד בכתר כרצון, וסבר שהרצון עליון במובהק על המחשבה. אני סבורה שאם אנו מבקשים לעמוד על הרקע למרכזיות הרצון והחפץ אצל רמב"ן, אין להתעלם מכך שההקשר הרעיוני הטבעי ביותר עבורו, הקרוב אליו בזמנו, במקומו וגם בפרטי תכניו, הוא כתבי עזריאל מגרונה – בייחוד מפני שנראה כי עזרא ראה בכתר מחשבה.²⁷ לצד עזריאל יש להביא בחשבון גם את אשר בן דוד הפרובנסלי, שזיהה את המשך הבא מן האין־סוף כרצון.²⁸

הנהגת העולם על דרך הספירות: נס גלוי ונס נסתר

בדיונו של רמב"ן בכמה נושאים ניכר שהיה משוכנע שממדים שונים בעולם נובעים מן הדינמיקה שבין הספירות, מבטאים אותה ומונהגים על ידיה. תורת הנס שלו בנויה על כך, וכן מבוססות על כך תפיסותיו הטיפולוגיות באשר להיסטוריה, וכפי שהראה הלברטל – שתיים אלה עולות בקנה אחד.²⁹ בפירושו לתורה תיאר רמב"ן את שתי דרגות ההוויה העיקריות שבהן דן במה שנוגע לנס ולנבואה והציג את משמעותן הספירית:

והנה אמר האלהים למשה: נראיתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות

בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו ב-ג (תשע"ט), עמ' 269–384.

26 במאמר שבהכנה והעוסק במונחים הספיריים חכמה, מחשבה ורצון בקבלה פרובנסלית במאה ה־13 (להלן: וייס, חכמה, מחשבה ורצון).

27 על כך העיר כבר י' תשבי, משנת הווהר, ב, ירושלים תש"ז, עמ' קלב, הערה 2, וראו עוד וייס (שם).

28 ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו, ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 26. על מעמד הספירה הראשונה אצל אשר ויחסה למושג המשך, המרכזי אצלו, ראו: וייס, חכמה, מחשבה ורצון (שם).

29 הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 158–162.

ועוזר לבחירי [ספירת מלכות]; אבל בשמי של יו"ד ה"א [ספירת תפארת], אשר בו נהיה כל הווה, לא נודעתי להם לברוא להם חדשות בשנוי התולדות. ולכן אמור לבני ישראל – 'אני ה', ותודיע להם פעם אחרת השם הגדול כי בו אני עושה עמהם להפליא [ספירת תפארת], וידעו כי אני ה' עושה כל [...] ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר: אני ה' נראתי להם באספקלריא של אל שדי [של ספירת מלכות], כטעם 'במראה אליו אתודע' [במ' יב 6]; ואותי, אני ה' לא נודעתי להם' [שמ' ו 3], שלא נסתכלו באספקלריא המאירה [של תפארת] שידעו אותי, כטעם 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים' [דב' לד 10]. כי האבות ידעו ה' המיוחד [תפארת] אבל לא נודע להם בנבואה, ולכן כשידבר אברהם עם השם יזכיר השם המיוחד עם אלף דלת, או אלף דלת לבדו [עם שם המלכות]. והנה הענין, שהאבות היה גלוי השכינה להם והדבור עמהם במדת הדין רפה ונהג עמהם בה [מידת המלכות], ועם משה יתנהג ויודע במדת הרחמים שהוא בשמו הגדול [מידת התפארת] [...] ולכן לא יזכיר משה מעתה שם אל שדי [שם המלכות], כי התורה בשמו הגדול נתנה [בשם התפארת], שנאמר 'אנכי ה' אלהיך' [שמ' כ 2].³⁰

האל נגלה לאבות ופעל לטובתם במידתה של ספירת מלכות הנמוכה, ולפיכך הוא נודע להם בשם המלכות (שדי, אדני) וחולל להם ניסים חלשים באופן יחסי, שנראו כחלק מהטבע ומההיסטוריה הנורמטיבית, ועל כן הם מכונים נס נסתר. לעומת זאת למשה נגלה האל ופעל מולו בספירת תפארת; לכן נגלה האל למשה בשם התפארת (שם הויה), ולכן נעשו בזמנו ניסים חזקים, ששברו את דרך הטבע וההיסטוריה, והם מכונים נס גלוי. כפי שעולה ממקומות אחרים בכתבי רמב"ן, שתי דרגות אלה גבוהות מדרגת הטבע האקראי, שבה מתקיימת מציאות בלתי מושגת בהנהגת המזלות. הלבטל דן בהרחבה בסוגיות אלה וכן בעיקרון המשיק להן – תפיסות טליסמניות באשר לספירות.³¹ באיגרתו של עזריאל לבורגוש מופיעים ניסוחים ממצים של העקרונות העומדים בבסיס תפיסת רמב"ן בדבר הנהגת העולם בדרך הספירות במקרה של תורת הנס ותפיסת ההיסטוריה שלו. כאמור לדעת רמב"ן נס נסתר, שלעין תמימה נראה כטבע אינרטי לכל דבר, עניינו הנהגת העולם על ידי המלכות, מידת הדין הרפה, שבה הונהג העולם בתקופת האבות. המלכות אינה חזקה דיה לחולל נס גלוי, הנראה לעין כול כשבירה של הטבע, אולם היא בכל זאת עליונה על הטבע ומשחררת את האדם משלטון המזלות.

30 פירוש רמב"ן לשמ' 2 ו 1 (מהדורת חיים דב שעוועל, א [לעיל הערה 11], עמ' שד).

31 הלבטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 149–180, 225–226, 265–276 ועוד.

נס גלוי ייתכן רק מכוחה של ספירת תפארת ומכוח החסד, ולפיכך הוא נקשר לשם המפורש, שבו התנבא משה. באיגרת לבורגוש יש דיון קרוב לכך, וכך כתב עזריאל בחלקו הראשון:

וכשהוא ממיר דבר לתמורה ותמורה לדבר נקרא אומן³² הוא שכתו' [ב] 'יי' אלהי אתה ארוממך אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אמן' [יש' כה 1]. פי' [רוש] [...] 'כי עשית פלא' – כל מעשיך בדבר ותמורתו אינם אלא פלא, כי הפלא סתר כל המעשים והדברים והחפצים המתגלים מסתר עליון הנעלם. כי מן הנעלם ימצא הגלוי. ואין אחד מן הנבראים יכול להשיג סוף המעשים כאשר הוא, ויש לו להאמין כי סוף השגתו הנגלית מדרך הנעלם. ולכך אפילו המעשים הגלויים נקראים 'פלא', וכמו שיש לנו לרוממך ולהודות שמך על כל המעשים הנגלים, כך יש לנו לרומם ולהודות על פלאי הפלאות שהם בסתרי הפעולות הנסתרות, הנקראות עצות הבאות ממרחקים, שמהם כח כל סבה.³³ והעצה שהיא סבתן באה 'מרחוק' שהוא – רחוק מהשגת השכל. כדכתי' 'רחוק מה שהיה' [קה' ז 24] וכת' 'מרחוק יי' נראה לי' [יר' לא 2] ודאי זה³⁴ ענין העצות, שהן כח לכל סבה, נמצאות מרחוק – מכח אמונה. והאמונה מכח אומן. כי כל הברואים נקראים אמוני אמונה אומן. לפי שכל אחד מהם כחו נמשך מאומן.³⁵

לדיונו של עזריאל בחלק ראשון זה ולדבריו של רמב"ן משותפים העיסוק בשתי רמות של פעולות או אובייקטים בעולם הנבדלות במידת ההסתרה, והטענה שהסיבה להבדל בין שתי הרמות נעוץ בספירות שמהן הן שואבות. בקטע זה לא דן עזריאל בקטגוריה של נס או בשאלת שבירת הטבע, אלא ב'מעשים, דברים, חפצים', היינו הנבראים או הפעולות האלוהיות בהנהגת העולם, ובייחוד בולט אצלו השימוש במונח עצה למעשים הנסתרים יותר.³⁶ זאת ועוד, רמב"ן ראה בשבירת הטבע אירוע חזק הנתלה בכוח התפארת, ובהשגחה השגרתית יותר – את הנהגתה הרפה יותר של המלכות, ואילו

32 להבנתי צ"ל: אמן.

33 בנוסח של שלום יש מעט יותר: 'הנקראות "עצות מרחוק" הבאות ממרחקים, שהם נקראות עצות שמהם כח כל סבה', אך לא כך הוא ברוב כתבי היד. ראו ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן' (מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזוהר), מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 234.

34 או: מאיזה עניין (כ"י מוסקוה גינזבורג 131, דף 167ב; כ"י לונדון Add. 15299, דף 115ב).

35 מחברות עזריאל (מהדורת פורת [לעיל הערה 16]), עמוד 108, שורות 52–64.

36 מונח ששאל עזריאל מפסוק מפתח עבורו, פסוק שגלום בו לדעתו סוד תורת אמ"ן: 'ה' אלהי אתה ארוממך אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחק אמונה אמן' (יש' כה 1).

עזריאל האדיר דווקא את המעשים הנסתרים כנובעים מהאזור הגבוה ביותר באלוהות, הכתר; את המעשים הנגלים – אף כי הוא לא התייחס בהכרח לשבירה של הטבע אלא רק לנראותם של המעשים – הוא ראה כהשתלשלות של אלה הנסתרים וכתלים בכוח אמונה, הנמוך יותר, ולהבנתי ככלל אצל עזריאל אמונה היא מלכות ולעיתים בינה. עזריאל הסביר כי קבוצת המעשים, העליונה יותר, מוצאה מהכתר, בלשונו: האמן שבכוחו להשוות דבר ותמורתו. מעשים אלה קרויים פלא, מאחר שהם נסתרים, וכן עצות הבאות מרחוק/ממרחקים, בשל מוצאן העליון והמרוחק והיותן רחוקות מהשגת השכל. עם זאת הן מקור כל הסיבות, ולכן יש להללן אף שהן נסתרות. קבוצת המעשים התחתונה יותר משתלשלת אף היא במקורה מן הכתר (הנעלם), אולם היא נגלית מאחר שהיא מופיעה באזורים הנמוכים יותר – האמונה, שמקורה כמובן מכוח האמן. בשל מוצאם העליון קרויים גם הללו פלא אולם לא עצה, ואין הם יכולים להגיע ולהשיג את מקורם העליון עד תכליתו.

בפסקה זו של עזריאל, המבוססת על חלוקת פעולות האל בעולם לשתי דרגות הסתרה, ועל דיון במקורותיהן של דרגות אלה בעולם הספירות באופן שמבטא את ההייררכייה ביניהן מתוך הבנה שהדרגות השונות בעולם הספירות מניעות את הנהגת העולם, באות לידי ביטוי תפיסות המשותפות לו ולרמב"ן. אצל שניהם בולט השכנוע בכך שגם מציאות שאינה נראית ניסית או מונהגת על ידי כוחות אלוהיים היא לאמיתו של דבר ביטוי לפעולת הספירות בעולם, מאחר שעולמנו אינו אלא קצותיו של העולם האלוהי, שהולך ומשתלשל מן המקור האלוהי אל העולם, 'כי מן הנעלם ימצא הגלוי' כדברי עזריאל.

חלקו השני של הדיון באיגרת לבורגוש עוסק במפורש בסוגיית הנס, וניסוחו קרוב מאוד לתפיסות רמב"ן:

וכמו שנקרא אומן כשהוא ממיר המנהג, נקרא אמן כשהוא משנה המנהג, כקריעת ים סוף שקפאו תהומות ושם 'הים לְחֶרְבָה' [שמ' יד 21] מפני 'רוח קדים עזה' [שם] אך לא העבירם על הים ולא הוציאם מיד פרעה עד שהודה לשלחם לפי שלא היו מתנהגים בכח אומן [...] ואע"פ שיש מעשים שנעשו על ידי משה בכח אומן שהוא ממיר המנהג כמתוק מי מרה שהוא נקרא נס כדכתי' 'וְשֵׁם נִסְהוּ' [שם טו 25] שהמתיק מר במר. ויש מעשים שנעשו על ידו בכח אמונה כמלחמת עמלק שכתו' בה 'יְיָהּ יָדִיו אֲמוֹנָה' [שם יז 12] ויש מעשים שנעשו על ידו בדרך אומן כגון עשר מכות שכתו' בהן 'וַיֵּאמֶן הָעָם' [שם ד 31] שהיה כמנהגו של עולם כדי לכבוש עיר שצרים עליה. אעפ"כ עיקר מעשיו לקיים התורה שהיא אמונה כדי שלא תמוש

ולא תמוט מגבול מדתה. ופעמים היה משנה המנהג בכח מעשה כדכתי' 'והכית בצור' [שם יז 6]. ופעמים בדבור שאין בו מעשה כגון 'ודברתם אל הסלע' [במ' כ 8] ולפי שהיה הסלע ראוי להוציא מימיו בדבור בלבד והכהו נענש. וכשהכהו פעמים נתמעטה האמונה כדכתי' 'יען לא האמנתם בי להקדישני' [שם 12]. וכמו שנקרא אמון כשהוא משנה המנהג נקרא אימון כשהוא מחליף דרך המנהג. וכל המעשים שהם כדרך מנהגו של עולם בדרך זו. כגון עמידת חמה ליהושע שיש יום קצר ויש יום ארוך, וכגון השלכת אבנים דכתי' בהם 'ויי' השליך עליהם אבנים גדלות' [יהו' י 11]. ולפי שלא היו ישראל מאמינים אפי' בדבר שהוא מדרך המנהג נאמר בהם 'בנים לא אמן' [דב' לב 20]. וכתוב 'ודבר הזה אינכם מאמינים ביי' אלהיכם ההלך לפניכם בדרך' [שם א 32–33]. ומעת שנטו ישראל מדרך האמונה וחטאו בעגל, מתנהגים בדרך המנהג ומתגלגלים בדרכי התמורות. משלום למלחמה, ומחכמה לאנולת, ומעושר לעוני, ומזרע לשממה, ומחן לכיעור, ומממשלה לעבדות ומחיים למוות. ואע"פ שקבלו התורה ויצאו מפתקו של אדם וחוה ולא היה מלאך המות ולא אומה ולשון ראויין לשלוט בהן, כשחטאו בעגל היו ראויין לשלוט בהם ונתגלגלו בעון.³⁷

עזריאל הציע כאן טיפולוגיה ברורה של סוגי ניסים בהייררכייה יורדת: בראש הניסים הגלויים ביותר, המשנים את הטבע לחלוטין ונעשים בכוח אמן, היינו הכתר; אחריהם הניסים שמשנים את הטבע, היינו תופעות הקיימות בטבע אולם מופיעות בהגברה או בהעצמה שמחוץ לגדר הטבע, ונעשות בכוח אמון; אחר כך הניסים שגם הם תופעות טבעיות, ושממד הנס שבהם הוא עיתוי הופעתם, והם נעשים בכוח אמון; בהמשך הניסים הנעשים בכוח אמונה – להבנתי המלכות – והנראים כאילו הם מדרך הטבע אולם למעשה מתרחשים בזכות השגחה. לבסוף מתחת להשגחה במידת האמונה נמצא התחום הלא מושגח, המכונה דרכי התמורות. ניכר כי לא רק שתורת הנס המתוארת בכתבי רמב"ן הייתה משותפת – על כל פרטיה – לו ולעזריאל, אלא שבגרסתו של עזריאל טיפולוגיית הניסים הספירתית עולה עד הכתר, שממנו לדעתו משתלשלים הניסים הגלויים ביותר. לדרגת הנס הגבוהה ביותר, שהיא שבירה של ממש של חוקי הטבע, הביא עזריאל דוגמה אחת בלבד: מיתוק מי מרה, מאחר שכפי שנאמר במדרש, משה מיתק מר במר,³⁸

37 מחברות עזריאל (מהדורת פורת [לעיל הערה 16]), איגרת אל בורגוש, עמ' 109, שורות 84–117.

38 שמות רבה כג, כ.

ולדעת עזריאל לניסיותו של אירוע זה מכון הצירוף 'ושם ניסו'.³⁹ למשה היה תפקיד מרכזי בביצוע ניסים ששברו את דרך הטבע, בדומה לתפיסת הנס והנבואה של רמב"ן. עזריאל ציין כאן פעמיים כי יציאת מצרים והניסים הגלויים שהתחוללו סביבה נעשו בזכות משה בלבד, מאחר שבני ישראל לא עמדו במעלה ספירתית גבוהה די הצורך להתרחשות ניסים מסוג זה – הם לא התנהגו בכוח הכתר, כח אמן. איני מרחיבה במאמר זה בתפיסת ההיסטוריה של עזריאל ובקרתה לתפיסות הטיפולוגיות של רמב"ן, אך חשוב לשים לב כי הוא הסביר שההכרח לקבל את אישורו של פרעה לשחרור בני ישראל מעבדות נבע אך ורק מכך שבני ישראל לא התנהגו בכוח הכתר (כח אמן), ולכן כפי הנראה לא יכלו להשתחרר על דרך הנס הגלוי של הכתר אלא רק בספירות בדרגות נמוכות יותר – בדרגות אלה מתרחשים ניסים שהם בגדר הטבע אולם בשינויים מסוימים. היחיד שהצליח לחרוג מכך היה כאמור משה, שיכול היה לבצע ניסים גלויים בכוח הכתר. לבסוף יש להדגיש כי המינוח של עזריאל לשבירת הטבע הוא המרה, ואילו הטבע הוא בלשונו מנהג. זו נקודה חשובה מאוד, מאחר שלשיטתו כוח התמורה – להבדיל מדרכי התמורה – הוא ממאפייניו העיקריים של הכתר.

דרגת הנס השנייה במעלתה עניינה שינוי המנהג – ולא תמורה או המרה, שהן תכונות הכתר – והיא תלויה ברמה הספירתית המכונה אמן, ולהבנתי יש לקרוא אמן. איני יכולה לקבוע את זהות ספירה זו, אולי חכמה ואולי תפארת. ניסים הנתלים בדרגה זו הם מעין התגברות של תופעות טבע, כגון קריעת ים סוף – במפתיע עזריאל לא ראה באירוע זה נס גדול, מאחר שכדברי הכתוב הים נקרע כתוצאה ממשב רוח. מכאן שהסיבתיות הטבעית נשמרה אך הוגברה מאוד: בדרך כלל כאשר רוח נושבת, הים סוער, אך כאשר רוח נושבת באופן מוגבר – הים נבקע. דוגמה נוספת לנס מדרגה זו היא לדעת עזריאל עשר המכות, מאחר שאין הן אלא צורה מוגברת של האסטרטגיה המקובלת של מצור על ערים לשם הפעלת לחץ על שליט עיקש. עזריאל כלל לא התעניין בפן הלא-טבעי שהיה כרוך בחלק מן המכות, אלא רק ביחס שבין התרחשות המכות לבין שחרור העם, יחס שהוא ראה כסיבתיות טבעית אך מוגברת. מעניין לראות כי טיבה של הפרקטיקה המעוררת את התרחשות הנס לא היה רלוונטי לדעת עזריאל לעניין דרגתו של הנס ומקורו בספירות, אלא רק שאלת שמירת היחסים הסיבתיים שבין גורם ותוצאה או

39 רמב"ן נבדל משאר המפרשים בהדגשתו את הנס שבמילה 'נסו' ואת המסורות המדרשיות בדבר מיתוק מר במר. אולי יש להבין בדרך זו את דבריו בסופו של הפירוש: 'ויורהו' עץ, ויראהו לא נאמר אלא 'ויורהו', הורהו דרכו כלומר שהורהו ולמדוהו דרכו של הקב"ה שהוא ממתיק המר במר' – ייתכן שבמילים אלה התכוון לדרכה של ספירת תפארת, אולם איני בטוחה בפירוש זה.

הפרתם, והוא הדגיש שהן המרת המנהג והן שינויו עשויים להתרחש באמצעות מעשה (הטלת עץ, הכאה בסלע).

דרגת הנס השלישית עניינה החלפת דרך המנהג, והיא תלויה בדרגה הספיריתית המכונה אימון, ולהבנתי יש לקרוא אימון, על פי הפסוק שיידון בהמשך. גם כאן איני בטוחה באיזו ספירה מדובר, אולם זו ספירה הנמוכה מאמון וגבוהה מאמונה, אולי תפארת ואולי יסוד. בדרגה זו תיאר עזריאל התרחשויות שהן כמנהגו של עולם, ושהממד הניסי בהן הוא תזמון עיתוין כך שיתאימו למגמת ההשגחה. כאן אנו מוצאים ימים ארוכים – תופעה טבעית כשלעצמה – בעיתוי ששירת את צורכיהם האסטרטגיים של בני ישראל, או מפולות אבנים, תופעה טבעית נוספת, שהתרחשו בזמן ובמקום שבהם מחצו את אויבי ישראל. לדברי עזריאל בני ישראל נכשלו באמונה בניסים מסוג זה, וכפי הנראה ייחסו אותם לטבע המקרי, ולפיכך נקראו 'בנים לא אמן' (דב' לב 20).

הדרגה הרביעית מעניינת ביותר, אולם דווקא על אודותיה קימץ עזריאל במילותיו. זוהי דרגת אמונה, היינו הספירה העשירית, והדוגמה היחידה לנס מסוג זה היא ניצחון בני ישראל בזכות סמיכת ידיו של משה במלחמת עמלק. אני משערת שהמאפיין של דרגה זו והסיבה לנחיתותה היחסית הם התבססותה על עקרונות הרמטיים או טליסמניים, המבוטאים בהרמת הידיים כתנאי פיזי לירידת השפע של מלכות ולניצחון במלחמה. אם השערת נכונה, ניתן ללמוד מכך על מקומן של תפיסות טליסמניות אצל עזריאל, הדומה מאוד למוכר לנו מכתביו של רמב"ן, ואולם עזריאל לא הרחיב בכך ואלו השערות בלבד.

לכסוף, מתחת לאמונה, נמצאת הדרגה החמישית, שכבר אינה בגדר נס ואינה בתחומי ההשגחה כלל. אלו הן דרכי התמורות, המנוגדות, כתמונת מראה, לכוח התמורה, המאפיין את הכתר. במצב זה היו בני ישראל נתונים לאחר חטא העגל, כאשר התגלגלו מדבר להיפוכו, במה שנראה כשלטון הגורל העיוור ואולי – אם אכן ניתן לייחס לעזריאל תפיסות אסטרטגיות בדומה לרמב"ן – שלטון המזלות. עזריאל הדגיש כאן, אף זאת בדומה לרמב"ן, כי המוות לא היה תופעה הכרחית מלכתחילה, וכי אין הוא אלא תוצאת אותו חטא. למוות הוסיף עזריאל את הגלות, תופעה שגם היא מבטאת את מציאות החטא ואינה הכרח המציאות.

לסיכום הדיון בתורת הנס של עזריאל ורמב"ן אני מבקשת להעיר כי מבחינה סוגיתית קטע זה של עזריאל מתאפיין בפרשנות ספיריתית-סמלית של פסוקים ובהקבלת מונחים מקראיים לשפת הספירות, וקרוב בכך מאוד לדרכו של רמב"ן בפירושו לתורה. עם זאת אין לו המאפיינים הפורמליים של סוגת פרשנות התורה על דרך הספירות שבה החל רמב"ן בהערותיו 'על דרך האמת' בפירושו לתורה.

נבואה על דרך הספירות: אספקלריה מאירה ושאינה מאירה

על פי תפיסתו של רמב"ן תחום נוסף הפועל על דרך הספירות הוא תורת הנבואה. הוא פירש באופן ספירתי – כנראה עוד בתקופה שקדמה לעיקר יצירתו הקבלית⁴⁰ – את דברי המדרש שכלל הנביאים הסתכלו באספקלריה שאינה מאירה ואילו משה היה היחיד שהסתכל באספקלריה מאירה,⁴¹ וצירף מסורת רבנית זו לתפיסת ההיסטוריה ולתפיסת הנס שלו, שאף הן ספירטיות. כפי שעולה מפירושו של רמב"ן לתורה, לשיטתו האספקלריה המאירה שבה התנבא משה היא דרגת תפארת או השם הגדול (השם המפורש), ואילו האספקלריה שאינה מאירה היא מידת מלכות, השם המיוחד או שם שדי, שבו הנהגה העולם בתקופת האבות, לפני שנודע האל בשמו הגדול, השם המפורש, למשה.⁴² זיהוי זה בין דרגות האספקלריות לדרגות הנבואה הופיע בהמשך אצל מקובלים שהושפעו מרמב"ן, כגון משה די ליאון ויצחק דמן עכו.⁴³ אולם עוד לפני רמב"ן נכתבו דברים דומים מאוד ב'פירוש האגדות' של עזריאל, כפיתוח של האמור ב'פירוש האגדות' של עזרא.⁴⁴ גרסתו של עזרא:

ועל זה נאמר 'אור זרע לצדיק' [תה' צו 11] כבר רמזתי לך מהו ענין לב וכל הנביאים זולתי משה לא זכו לא לאורה היא אספקלריא המאירה כי אם לשמחה זו הי' [א] שאינה מאירה ובה היו הנביאים נפרדים ממעלותם זה מזה.⁴⁵

ב'פירוש האגדות' של עזריאל מופיעים שלושה עיבודים של מסורת זו,⁴⁶ ואדון כאן בעיבוד הראשון, שהוא הקרוב ביותר לתפיסתיו של רמב"ן:

- 40 כך עולה מדיון תיאוסופי במשמעות הנבואה באספקלריות השונות המופיע בחידושו של רמב"ן למסכת יבמות. ראו: חידושי רמב"ן למסכת יבמות וסוטה, א, מהדורת ש' דיקמן (חידושי הרמב"ן על מסכתות הש"ס [...] בעריכת משה הרשור, ד), ירושלים תשמ"ז, עמ' קפה-קפו. ייתכן שמדובר בתוספת מאוחרת לחיבור מוקדם זה, אך לדעת ישראלי אין בטקסט עצמו דבר שעשוי לרמז על כך. אני מודה לעודד ישראלי שהביא לידיעתי קטע חשוב זה.
- 41 בבלי, יבמות מט ע"ב ומקבילות.
- 42 פירוש רמב"ן לשמ' 2 (מהדורת חיים דב שעוועל, ב [לעיל הערה 11], עמ' שפח-שפט) ועוד. וראו: הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 181-211.
- 43 משה די ליאון, ספר משכן העדות, מהדורת א' בר-אשר, לוס אנג'לס תשע"ו, עמ' לד-לו.
- 44 הלברטל התייחס מכיוון שונה לסוגיית הדבקות והנבואה, ולדעתו הדברים נושאים אופי שונה של קשר בין מיסטיקה לנבואה. ראו: הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 208.
- 45 ר' עזרא, פירוש האגדות, מסכת תענית, דף ז ע"א, נדפס בתוך: לקוטי שכחה ופאה, ניו יורק תשל"ט.
- 46 שני המקומות הנוספים נמצאים בפירוש על מסכת מגילה. הראשון על דף טז ע"ב (מהדורת תשבי

אמ' [ר] רב נחמן בר יצחק אף אנו נאמ' לא הכל לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקי' [ם] לאורה וישרים לשמחה שנ' [אמר] 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה' [תה' צו 11] [...]. והאורה הזו היא אספקלריא המאירה שמחה היא אספקלריא שאינה מאירה, וישרים שלא זכו לעשות צדקה אלא לעשות דיני יושר לשמח בהם העשוקים זוכין באותה מידה שמדדו והם שמחים ונהנים מזיו השכינה, כמ' [ו] 'שאמ' ולשמחה מה זו עושה, וכן כל אחד ואחד מבני אדם שכרו לפי מדותיו במדה שהוא מודד בה מודדין לו. ופי' אור זרוע לצדיק – לצדיק הידוע שהוא יסוד עולם, ועל זה אמר ובל"ב מדות דר' נתן אמרו אור זרוע לצדיק אי אתה יכול לומר שיש לצדיקי' אור בלא שמחה ולישרים שמחה בלא אור, והוא הדין אור. פי' אור יקראו להם לפי מדתם לצדיקי' אור של צדקה ושמחה של צדקה ולישרים אור של שמחה ושמחה של אורה, כי מפני שהמדות סמוכות זו בזו ודבוקות זו בזו ומתיחדות זו עם זו אין זו בלא זו, אך העקר הוא המדה שהם זוכים בה אם אורה אורה ואם שמחה שמחה. וכל הנביאי' [ם] נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה ביותר והיא הנקראת שמחה, ומרע"ה [ומשה רבנו עליו השלום] נסתכל באספקלריא המאירה היא הנקראת כאן אורה, שעליה אמר אלמלא נשתייר במערה שעמדו בה משה ואליהו אפילו כמלא נקב מחט סדקית לא היו יכולין לעמוד מפני האורה.⁴⁷

קטע זה מעוגן במינוח ספירתי ברור, המבואר בתוכו. האורה, המזוהה עם האספקלריה המאירה שבה התנבא משה, היא מידתם של הצדיקים, ולכן נראית כיסוד או תפארת – לפי הפסוק 'אור זרע לצדיק'. השכינה היא שמחה, היא האספקלריה שאינה מאירה (או 'אינה מאירה ביותר'), והיא מידתם של הישרים. עזריאל הסביר כי המידות הללו סמוכות, דבוקות ומתייחדות זו בזו, ואינן יכולות לעמוד בנפרד, וכי בכל זאת עבור כל נביא מודגשת המידה העיקרית שהיא בדרגתו, ואילו זוגתה שנייה לה בחשיבותה. עזריאל, בדומה לרמב"ן, הציג תורת נבואה זו בראש ובראשונה בקשר להשגתו של משה רבנו את האל בנקרת הצור, כפי שעולה מפירושו את המדרש מבבלי מגילה, שלפיו

[לעיל הערה 21], עמ' 53), והשני על דף יט ע"ב (שם, עמ' 59). מבחינת סמליות הספירות מעניין לראות כי בפירוש על מגילה טז ע"ב סמלה העיקרי של השמחה, המזוהה עם השכינה, הוא יום ואור. עזריאל, פירוש האגדות (לעיל הערה 21), עמ' 33–34. אפטרמן דן בקטע זה בקשר לתפיסת הדבקות של עזריאל. ראו: א' אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א, עמ' 268–269. וכן דן בו הוס. ראו: ב' הוס, כוונה הרקיע: פרקים בתולדות התהוות הזוהר ובהבניית ערכו הסימבולי, ירושלים תשס"ח, עמ' 20 והערה 36, עמ' 70, הערה 103.

האורה הבוהקת שבה חזו משה ואלהיו בנקרת הצור היא אורה – לדברי עזריאל, ספירות יסוד או תפארת.

דירוג דומה של הנבואה בדרגות הספירות מופיע אצל אשר בן דוד מפרובנס, וייתכן כי הוא היה המקור של עזריאל בעניין זה. אשר בן דוד הרחיב כמה פעמים ב'ספר היחוד' בהבדל שבין נבואתם של הנביאים שהביטו באספקלריה שאינה מאירה לבין נבואתו של משה, שהתבונן באספקלריה המאירה. ככלל הוא תיאר את האספקלריה שאינה מאירה כאמצעי מיסוך והגנה מפני אור הנבואה הבוהק.⁴⁸ לעומת הזיהוי המפורש של דרגת נבואתם של הנביאים כספירה העשירית – או בכינויה אצלו כבוד⁴⁹ – את האספקלריה של משה זיהה רק באופן מרומז, וייתכן שמאפיין זה נכון גם לקטע של עזריאל, שלא ברורה בו הדרגה הספירתית – יסוד או תפארת.⁵⁰

אמת ואמונה

בקטעים הספירתיים המשובצים בכתביו השתמש רמב"ן לעיתים בכינוי אמת לספירת תפארת.⁵¹ גם עזריאל כינה את התפארת אמת, ולכך דוגמאות רבות.⁵² נראה שהכינוי אמת לתפארת נטוע גם במסורת פרובנס, והוא מיוחס כבר ליצחק סגי נהור באחת

48 אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 28), עמ' 92, 94, 103. עוד על כיוון זה אצל עזריאל ראו: אפטרמן, דבקות (שם), עמ' 266 והערה 175.

49 אברמס, אשר בן דוד (שם), עמ' 95, 103, 113, 116.

50 שם, עמ' 108, 113. אגב כך אעיר כי אצל אשר מופיע פיתוח המסביר את ההבדל ברמת ההשגה בכך שהשכינה כוללת את כלל הספירות, ולכן נבואה בה היא התבוננות בעשר אספקלריות המוצבות זו לפנים מזו, דבר המוריד את איכות הראייה. לעומת זאת משה הצליח להביט באספקלריה יחידה, ומכאן חדות השגתו.

51 כך בפירושו לבר' מט 24 (מהדורת חיים דב שעוועל, א [לעיל הערה 11], עמ' רעג): 'זעל דרך האמת [...] כי "אביר יעקב" הוא אלהי אמת, ולא בא בכתוב אביר אברהם או יצחק וזולתם, רק "אביר יעקב" או "אביר ישראל" (יש' א 24), הוא יעקב. והנה, מידי אביר יעקב הגדולה והגבורה, משם מידי אביר יעקב, רועה אבן ישראל'; יעקב וישראל הם כינויים מובהקים של ספירת תפארת.

52 הדבר מופיע במפורש ב'שער השואל', מחברות עזריאל (מהדורת פורת [לעיל הערה 16]), עמ' 25, שורות 258–259. וכן מופיע הדבר ב'פירוש האגדות', ששם מזוהה האמת כמידתו של יעקב. ראו: עזריאל, פירוש האגדות (לעיל הערה 21), עמ' 30, 57. וב'פירוש התפילות' כתב: 'ברוך יי' המברך לעולם ועד ככה מורגש ובכח מושכל ויוצר אור פותח בברוך וחותרם בברוך כנגד אור אשי שהוא כח הגבורה כד"א [כדאמרינן] כצאת השמש בגברתו [שופ' ה 31] שניה אהבת עולם כנגד אהבת חסד שלישית אמת ויציב כנגד תפארת שיש בו דין לזה ורחמים לזה. ובערב ברכה זו מתחלקת לשנים להוסיף בה ענין שמירה' (מחברות עזריאל [שם], עמ' 60, שורה 697).

הגרסאות לקטע טקסט שכותרתו 'עניין קדושה', ושאוּלי גם הוא של עזריאל.⁵³ בסעיף זה אתמקד בכינוי שנקט לעיתים רמב"ן לספירת מלכות – אמונה. הוא השתמש בכינוי זה בצירוף הידוע אצלו 'דרך אמת ואמונה', המתאר את ירידתה של הנשמה מן הבינה דרך ספירות תפארת (אמת) ומלכות (אמונה): 'כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו וזהו שנאמר 'ונשמת שדי תבינם' [איוב לב 8], כי היא מיסוד הבינה בדרך אמת ואמונה'.⁵⁴ וכן השתמש בכינוי אמונה לכוונה התיאורגית בעת נשיאת כפיים שמטרתה להוריד שפע אל ספירת מלכות,⁵⁵ ולהסבר משמעות חטא ההכאה בסלע כהורדת דרגת הנס שאמור היה להיות גלוי – היינו מנוגד לטבע – ושאמור היה להתבצע בשם התפארת, לכדי נס נסתר, הנראה כפוף לחוקיות הטבע הרגיל, והמתבצע בשם המלכות – האמונה.⁵⁶

53 'עניין הקדושה' מופיע בשני כתבי יד וכן נדפס אצל שלום כמיוחס לעזריאל, ראו שלום, 'שרידיים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה', ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, עמ' 221–222. הוא מופיע במהדורת פורת (ראו מחברות עזריאל [מהדורת פורת (שם)], עמ' 135). אולם החלק שבו ההתייחסות ליצחק סגי נהור נמצא בתוספת לקטע זה המופיעה רק בכ"י פירנצה, לורנציאנה 44 14 Plut., דף 129א, ואיני מכירה עדויות נוספות לקטע זה. וכך נאמר שם: 'ולדעת החסיד רבי יצחק בן הרב ז"ל השבח הזה לתשובה שהיא הבינה וג' קדושות לג' אבות ועל זה נתכוון הכתוב לומר "ראש דברך אמת" [תה' קיט 160] ראש הכתר הזה ודברך אמת זה התפארת שהוא תורה שבכתב' (רוב תודות לעודד פורת שחלק עימי את העתקתו לקטע זה שלא נכלל במהדורתו).
54 פירוש רמב"ן לבר' ב (מהדורת חיים דב שעוועל, א [לעיל הערה 11], עמ' לג–לד). וראו למשל: מ' אידל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', ש' ארוי מ' פכרוב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב 2004, עמ' 344 ולאורך המאמר; לורברבוים, קבלת הרמב"ן [לעיל הערה 5], עמ' 296–297. בהמשך לדברי לורברבוים (שם, עמ' 301), אכן ניכר כי התפיסה שמקור הנשמה אלוהי – ביתר דיוק, מן הבינה – היה מקובל בפרובנס וכן בגרונה. ראו למשל: עזריאל, פירוש האגדות [לעיל הערה 21], עמ' 32–33; וכן רמזים בחיבור 'סוד עניית אמן', מחברות עזריאל [מהדורת פורת (שם)], עמ' 129, שורות 12–13. נראה כי תפיסה פסיכולוגית זו אפיינה לא רק את רמב"ן וממשיכיו כפי שטען אידל. ראו: אידל, נשמת אלוה (שם).

55 'וטעם "ויהי ידיו אמונה" [שמ' יז 12] שהיו עומדות וקיימות ברוממותן [...] ועל דרך האמת, נשא עשר אצבעות לרום השמים לרמוז על עשר ספירות לדבקה באמונה הנלחם לישראל, ובכאן נתבאר ענין נשיאות כפים בברכת כהנים וסודו' (פירוש רמב"ן לשמ' יז 12 [מהדורת חיים דב שעוועל, א [לעיל הערה 11], עמ' שעב). רמב"ן התכוון לרמזו במקומות אחרים על נשיאת כפיים, שעניינה לשיטתו איחוד כלל הספירות והורדת שפע כלפי מטה – אל המלכות. לדיון מפורט בסוגיה זו ראו: י' וייס, 'מחלוקת יצחק סגי נהור ובן-בלימה בענין הכוונות הספיריות בקריאת שמע ובברכת הכהנים' (בדפוס).

56 'והאמת כי הענין סוד גדול מסתרי התורה – כי בראשונה אמר לו "הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב והכית בצור" [שמ' יז 6], יאמר כי שמי הגדול על הצור בחורב שהוא כבוד ה' האש האוכלת בראש ההר, ובעבור כן לא הכה אלא פעם אחת ויצאו מים רבים; אבל בכאן לא פירש לו כן, והסכימו

בכתבים המיוחסים לעזריאל כוח אמונה, אחד מכוחות אמ"ן שבהם הוא דן, מייצג את ספירת דין – בינה וגם מלכות, מאחר שבכמה מקומות יש לספירה זו גם גוון נקי. זיהוי אמונה כדין רווח בין היתר ב'פירוש התפילות', ששם אמת, המזוהה כתפארת, היא החסד, ואמונה היא מעין בת זוג או תמורה של האמת, ומזוהה בראש ובראשונה כדין, המוכל בסופו של דבר בחסד של אמת וממוזג עימו. כך למשל: "דבר טוב" דבר שהוא מכח רחמים הנק' [רא] טוב [...]. "וקים" דבר שהוא מכח הדין הבא לקיים האמת "טוב" באמת "וקים" באמונה "חק" האמת "ולא יעבור" מדרך אמונה.⁵⁷ וכן ב'פירוש תפילת ראש השנה': "וטהר לבנו" מן הדברים הטבעיים "לעבדך באמת" בכח רחמים "ובאמונה" כח הדין "ודברך" שכתו' בו "דברך נצב בשמים" [תה' קיט 89] הוא "אמת" כד"א "ראש דברך אמת" [שם 160] והכל באמת והכל בדין ואין הדין אלא לקיים האמת ולכך דין האמת הוא המתקיים.⁵⁸

נקביותה של האמונה מרומזת מאוד. היא מידה נמוכה, בעיקר ביחס למידות הזכרות תפארת וכתר. לפי האיגרת לבורגוש אמונה היא דרגת הנס הנמוכה ביותר במערכת הספירית. פן נקבי ממש נרמז בדיוני לעיל בחטא הקדום – האמונה היא דרגתה של חוה, ובחטאה היא פגעה באמונה. עם זאת ניכר מכלל דיוניו של עזריאל בכוחות אמ"ן כי הצירוף המקראי 'אמונה אמן' מייצג לשיטתו את מערכת הספירות – או הכוחות האלוהיים – בהיותה קשורה ומדובקת יחד, היינו הכוח העליון ביותר, הכתר, הוא אמן, והכוח המבריא את המערכת הוא אמונה.⁵⁹ נראה כי לפנינו שלבים במה ששלום ראה כמעבר מזיהוי דו-פרצופין כחסד ודין בפרובנס לזיהויים כזכר ונקבה בגרונה.⁶⁰ איני עוסקת כאן בביקורת על תזה זו של שלום, אולם לדעתי ניכרים בטקסטים המיוחסים לעזריאל מגרונה שלבים במהלך רעיוני זה. מעניין במיוחד שהייתה בגרונה תפיסה שייחסה את חטא הקיצוץ בנטיעות להפרדת האמת, היינו החסד, מהצדק או הדין, תוך

שניהם להכות בצור פעמים והנה זה חטא? ועל כן אמר "לא האמנתם בי", לשום אמונה בשמי, ובאמונה יעשה הנס ונאמר "מריתם פי", כי מרו את רוח קדשו הנקרא בכל מקום "פי ה'" (פירוש רמב"ן לבמ' כ 1 (מהדורת חיים דב שעוועל, ב [לעיל הערה 11], עמ' רעו).

57 מחברות עזריאל (מהדורת פורת [לעיל הע' 16]), פירוש התפילות עמ' 59, שורות 665–667.

58 מחברות עזריאל (שם), פירוש תפילת ראש השנה עמ' 81, שורות 81–84.

59 ראו גם: מ' אידל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי נהור', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 37 והערה 74.

60 ראו למשל: ג' שלום, הקבלה בפרובאנס (חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגי נהור), ירושלים תשכ"ד, עמ' 107.

תיאור השניים כמעין דו־פרצופין, אם כי ללא התייחסות למושג זה. כך במקבילה ל'שער הכפירה' המיוחס לעזריאל שפרסם שלום:

והאמת והצדק אע"פ שהם נראות כשתי מדות אינן אלא אחת. שהדין אינו אלא כדי לאמת האמת והאמת הוא ראוי להיות ולהתקיים מן הדין והדין הוא ראוי להיות ולהתקיים כשהוא דין אמת האמת. והאומר שהאמת מדה אחת זולתי הצדק והצדק מדה אחרת זולתי האמת הוא בדרך אחרת שנקרא מקצץ בנטיעה והוא מודה למה שאמרו 'והוא באחד ומי ישיבנו' [איוב כג 13] הכל באמת הכל בדין כלומר שתי מדות אלו אחת הן שאין זו בלא זו.⁶¹

סוף דבר, אף שהדברים מורכבים ומצריכים עיון ודיון נוספים, עולה שעזריאל השתמש בכינויים אמת ואמונה לספירות תפארת ומלכות וראה אותם כצמד. הכינוי אמת לתפארת הוא מסורת שהכיר וקיבל ממקורות קודמים, ואילו הכינוי אמונה למלכות קשור לתורה הייחודית לו שעניינה כוחות אמ"ן, ואשר נגזרת מן הצירוף המקראי 'אמונה אמן'. כך או אחרת, צירופן של אמת ואמונה לכדי צמד ספירות מאפיין הן את כתבי עזריאל והן את כתבי רמב"ן, אף שאצל עזריאל מודגש יותר המודוס של חסד-דין.

יש להעיר כי המסורת על כוחות אמ"ן, המאפיינת את כתביו של עזריאל, מסורת שפרטיה סבוכים למראה, אומנם לא פותחה בכתביהם של מקובלים אחרים, אך נראה שעצם קיומה של מסורת מסוג זה – לא בהכרח בצורתה המופיעה אצל עזריאל – היה ידוע בפרובנס,⁶² וגם בגרונה היא הייתה כפי הנראה ידועה היטב ולא רק עזריאל דן בה. ראשית, אשר בן דוד התייחס ב'ספר היחוד' כבדרך אגב לעניין אמ"ן כדוגמה לתופעה של שלושה יסודות שבשינוי ניקוד בכוחם ליצור כל דבר: 'ועוד: "אמונה אמן" [יש' כה 1]; "אמן את הדסה" [אס' ב 7]; "ולא אמן במ" [דב' לב 20]; "אמן" [איני בטוחה כיצד לנקד]; "מעשה ידי אמן" [שה"ש ז 2]; כן נקודם מורה על עניינם'.⁶³ יש בדברים

61 מחברות עזריאל (מהדורת פורת [לעיל הע' 16]), עמ' 104, שורות 24–29. לדעת שלום זהו לקט מסורות מגרונה, ובהן גם מסורות משל עזריאל, כפי שנראה מן הזיקה ההדוקה לחיבורו 'דרך הכפירה ודרך האמונה'. ראו שלום, שרידים חדשים (לעיל הערה 53), עמ' 214

62 פורת העריך כי בלנגדוק התקיים לימוד משותף לעזריאל ולחיבור המשויך לשכבה הראשונה של כתבי העיון 'סוד ידיעת המציאות', סביב הפסוק 'עצות מרחק אמונה אמן' (יש' כה 1). ראו: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 17), עמ' 113. ככלל רואה פורת בלימוד משותף כגון זה היוצא לשתי שיטות שונות תופעה מרכזית להבנת אופן התפתחות הקבלה בדורותיה הראשונים, ואני מסכימה מאוד עם תיאור זה.

63 אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 28), עמ' 72. הוספתי ניקוד על פי הפסוקים ועל פי הבנת את שיטתו של עזריאל במונחי אמ"ן וכן פיסוק להבנת איברי המנייה. לכאורה ייתכן שאשר כלל לא

אלה ביטוי לתפיסת הכלים באשר לספירות, תפיסה שאשר בן דוד נחשב על ידי חוקרים כמייצג מובהק שלה, ושלפיה תוכן השפע האלוהי אחיד, ומה שמופיע כאיכויות שונות בו הוא תולדת טיבה של הספירה – הכלי – שבה הוא נמצא. שנית, בשיר ידוע ('לעתיקים אשר כראי חזקים') מאת משולם דפיארה כתב המשורר: 'וְלִי עֲזָרָא / וְעֲזָרְיָאֵל לְעֲזָרָה / וְקַבְּלוֹת עָלַי יְדֵי מְרִיקִים // יְדְעוּנִי / וְחַכְמָה לְמַדוּנִי / וְאֵתִי מְשָׁדֵי אִמּוֹן מְנִיקִים'.⁶⁴ לפי עדות משולם גוף התורה הקבלי – כלשונו – העיקרי שלמד מעזריאל (וחשוב לשים לב: גם מעזרא) הוא תורת כוחות אמ"ן, ויש בכך אישוש לאפשרות שתורה זו הייתה ידועה לא רק לעזריאל, ואף לא רק לעזרא, אלא גם למשורר שלא היה מקובל יוצר, ושלמד קבלה מפי עזרא ועזריאל. לדעתי לא סביר להניח כי עדות יקרת ערך כזו מעידה על מקרה יחיד וחד-פעמי, ואנו רשאים לשער שחכמים נוספים, שלא נותר בידינו תיעוד עליהם, למדו קבלה זו מפי עזריאל ועזרא בגרונה.

אסכטולוגיה

כפי שעולה ממחקרו של אבישי בר־אשר, לאורך המאה השלוש עשרה נוצרו והתגבשו תפיסות בסיסיות באשר לעולם הבא ובייחוד באשר למבנהו ולמשמעותו התיאוסופית-הספיריתית, ותפיסות מגובשות ומקיפות בנושאים אלה באו לידי ביטוי אצל רמב"ן

התייחס כאן לדרגות ספיריות, שאכן אינן נזכרות במפורש בדבריו. בכך יכולה הייתה לתמוך גם העובדה שהוא לא הזכיר את אמונה בסוף המנייה אלא רק כחלק מהחוליה הראשונה, אמונה אומן, ולכן נראה שמנייה זו אינה תואמת להייררכיית הספירות. ואולם לטעמי מסתבר יותר כי אכן הוא מנה שמות אמ"ן אלה כדרגות ספיריות מתוך הכרת תורה זו: ראשית מן הטעם הבסיסי, שכתבתו של אשר, בפרט כאשר הוא מונה איברים, עניינה, כהכללה, תיאוסופית-ספיריתית. שנית, מאחר שאשר נזקק במנייתו לפסוקים כגון 'בנים לא אמן במ' (דב' לב 20), שעליו הסתמך עזריאל באיגרת לבורגוש. שלישית, מאחר שידוע לנו בדיעבד כי תורה תיאוסופית-ספיריתית של כוחות אמ"ן נדונה באותן שנים בגרונה, אין זה מסתבר בעיני שאשר ידון באותה תמטיקה ועל סמך אותם פסוקים ללא הממד הספירית. רביעית, תיאור מונחי אמ"ן כמהות ראשונית עליונה שבשניוים חיצוניים בכוחה ליצור כל דבר, תואם את תפיסת השפע התיאוסופי שבה החזיק אשר. לבסוף אעיר כי אם בכל זאת יתברר בסופו של דבר כי מנייה זו של אשר משוללת ממד ספירית, הרי יש לראות בה שלב ביניים בדרך להתגבשות תורת אמ"ן כפי שהיא מופיעה למשל באיגרת לבורגוש, שלב שבו עסקו במונחי אמ"ן המקראיים ללא התאמה ישירה לספירות. במקרה כזה נצא נשכרים מן הכיוון ההפוך – נוכל לראות בכך צוהר מעניין לאופני התגבשותן של תורות תיאוסופיות בתקופה זו. על כל פנים כאמור לפי שעה איני רואה בכך את האפשרות הסבירה.

64 ח' בראדי (מהדיר), 'שירי משלם בן שלמה דאפיארה', ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ד, ברלין וירושלים תרצ"ח, עמ' צב, שיר מ, שורות לז–לח.

ולאחר מכן בקסטיליה, בעיקר בכתבי משה די ליאון וב'זוהר'.⁶⁵ נראה שתפיסתו של רמב"ן את גן עדן העליון הייתה תיאוסופית-ספירתית: הרמה הספירתית מבטאת בה את רמת השגתם הרוחנית של הצדיקים הנמצאים ברבדים שונים של גן עדן זה, ומקבילה לדרגות הספירתיות של הנבואה (היינו נבואה באספקלריה המאירה היא בדרגת השגה של התפארת, ולא מאירה – בדרגת מלכות) וכן, במהופך, למסלול ירידת הנשמה אל הגוף (מן הבינה דרך התפארת והמלכות):

כבר פִּרְשְׁנו שְׁהַעֲנִין כְּפֹל, וְזֶה הַגֵּן וְהָעֵדֶן הַתַּחְתּוֹנִים הֵן צִיּוּרֵינָן לְסוּדוֹת הָעֵלְיוֹנִים [...] כִּיצַד? יֵשׁ בְּעֵלְיוֹנִים הַשְּׂגָה שֶׁנִּקְרָאת בְּדַבְרֵי רַבּוֹתֵינוּ בְּרִמּוֹ 'גֵּן' [כְּפִי הַנִּרְאָה סְפִירַת מַלְכוּת],⁶⁶ וְהַשְּׂגָה לְמַעַלָּה מִמֶּנָּה שֶׁהִיא הַנִּקְרָאת 'עֵדֶן' וְהוּא הַנִּקְרָא 'צִרּוּר הַחַיִּים' [סְפִירַת בִּינָה], וְסוּדָם עֲמוּק וְתַפּוּס בִּיד מְקוּבְלֵי הָאֲמוּנָה [...] וְאִמְרוּ בְּסוּכָה 'רֵאִיתִי בְּנֵי עֲלִיָּה וְהֵן מוֹעֲטִין' וּפִירְשׁוּ הָא דְמִסְתַּכְלֵי בְּאִסְפַּקְלָרִיא הַמְאִירָה הָא דְמִסְתַּכְלֵי בְּאִסְפַּקְלָרִיא שְׂאִינָה מְאִירָה [בְּבַלְי, סוּכָה מָה ע"ב], וְהֵבִין הַהִסְתַּכְלוֹת הַזֶּה שְׂאִמְרוּ עֲלֵיו 'מִשֶּׁה נִסְתַּכַּל בְּאִסְפַּקְלָרִיא הַמְאִירָה וְשָׂאֵר נְבִיאִים נִסְתַּכְלוּ בְּאִסְפַּקְלָרִיא שְׂאִינָה מְאִירָה' [בְּבַלְי, יְבִמּוֹת מִט ע"ב], הֵבִיאוּ לְשׁוֹן רֵאִיָּה בְּהִסְתַּכְלוֹת הַשֶּׁכַּל וְעֲלוּי הַהִבְנָה וְלִפְיֶכֶךְ קְרָאוּם בְּנֵי עֲלִיָּה.⁶⁷

באשר למקובלי גרונה המבוגרים מרמב"ן סקר בר־אשר בהרחבה סוגים שונים של התייחסויות תיאוסופיות למושגי גן עדן. ואולם בכל הנוגע למשמעויות האסכטולוגיות של גן עדן, הוא טען כי הכותבים שקדמו לרמב"ן לא תיארו את הפן האסכטולוגי של גן עדן, היינו הם לא תיארו את המקום או האזורים שבהם נמצאת הנשמה לאחר המוות במונחים תיאוסופיים-ספירתיים. יוצא הדופן היחיד לעניין זה שעליו הצביע, בצדק רב, הוא האיגרת לבורגוש המיוחסת לעזריאל, אולם לדעת בר־אשר התוכן התיאוסופי בה מרומז ואינו ברור כל צורכו.⁶⁸ מעניין, עם זאת, לציין בהקשר זה כי גם ישראלי נזהר מלקבוע שרמב"ן התייחס לגן עדן ולגיהנום בשיח ספירתי.⁶⁹

65 א' בר־אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה, בדמיון ובספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 111–191 ולאורך הספר.

66 כך להבנת וראו גם: בר־אשר, גן עדן (שם), עמ' 116; אולם ראו: ע' ישראלי, 'עץ החיים ושורשיו: הורתו ולידתו של סמל קבלי', ר' אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים תש"ע, עמ' 279–280.

67 רמב"ן, 'תורת האדם', 'שער הגמול', כתבי רבינו משה בן נחמן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' קכג.

68 בר־אשר, גן עדן (לעיל הערה 65), עמ' 193–194.

69 ישראלי, עץ החיים (לעיל הערה 66), עמ' 279–286.

לעניות דעתי יש באיגרת לבורגוש תיאור תיאוסופי־ספירתי מובהק של המבנה האסכטולוגי של גן עדן או העולמות שלאחר המוות, וניתן לפענח, לפחות באופן חלקי, את המפה הספירטית המוצעת בה בהתאם לתפיסות התיאוסופיות של עזריאל. אם אכן כך הוא, מתברר כי האיגרת לבורגוש היא טקסט טרום־רמב"ן שהציע דגם תיאוסופי־ספירתי של גן עדן, בדומה לזה המופיע אצל רמב"ן.⁷⁰ עם זאת חשוב להדגיש כי רק חלק מן ההקבלה של רובדי גן עדן למערכת הספירות מופיע באיגרת במפורש, ואילו חלקה האחר של ההקבלה רק משתמע:

ובצאת הנשמה מן העולם הזה שהוא עולם הגופות הנראה לעין הבשר הולכת לבית עולמה, הוא הנקרא עולם הנשמות שהוא דומה לעולם הגופות. ולכך הנשמות דוברות ומספרות ומגידות דברים שהם מצרכי הגופות [...] ותמורתו הגנם. וכמו שהעולם הזה נקרא דור, כן עולם הנשמות נקרא דור, והטעם ידוע לכל מי שנכנס בסוד העבור. ומעולם הנשמות הנשמה מתעלה לעולם הרוחות שהוא נקרא צרור שהנשמות צרורות בו וקשורות [...] וכתו' ושם ינחו יגיעי כח' [איוב ג 17] אלו נפשותיהם של צדיקים שהם פורחות באויר. ועל זה אמרו 'העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה' [בבלי, ברכות יז ע"א]. ומעולם הרוחות הנשמה מתעלה לעולם החיים שממנו האור [...] ומי שאינו ראוי להאריך ימים בעולם החיים וראוי לקבל מדה כנגד מדה בעולם הגופות חוזר לחיות בתחיית המתים שהוא מכח עולם החיים [...] ומי שראוי להאריך ימים בעולם החיים אין לו הפסק [...] לעולם ולעולמי עולמים. ועולם החיים הוא הנקרא נצח. ומעולם החיים הנשמה מתעלה לעולם השכל שהוא מקור החיים שהוא נקרא סלה [...] כי אין כח האנושי נמשך כי אם עד סלה. ומעולם השכל הנשמה מתעלה לעולם הרצון שקלו ארוך שכתוב בו 'עולם ועד' [תה' כא 5] [...] ומעולם שכלו ארוך הנשמה מתעלה לעולם הנעלם שכתו' בו 'המהלך על כנפי רוח' [תה' קד 3] ומשם ולהלן יתנהג באמונה אומן.⁷¹

70 בנושא המשיק לכאן, הגלגול, הביא אשר בן דוד מסורת מפי יצחק סגי נהור שלפיה נפש האדם שבה לחיים פעמים רבות על מנת להתעלות בדרגות שבע הספירות עד שתגיע למעלת הספירה השביעית ותוכל לשוב אל הבינה. ראו: אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 28), עמ' 133–134. בקטע זה של אשר בולטת גם ההתייחסות למוטיב ההיצרפות, ולאור המבנה השביעוני בהחלט אפשר להביא בחשבון כאן גם תיאורי כור המצרף בני התקופה. דיון במסורת זו מפי אשר ראו: י' וייס, "דחיה", "חליפה" ו"עבור": תפיסות ספירטיות בדבר גלגול נשמות בין גופים מאמצע המאה השלוש עשרה ועד לראשית המאה הארבע עשרה' (בהכנה).

71 מחברות עזריאל (מהדורת פורת [לעיל הע' 16]) עמ' 111, שורות 164–187.

לפי האיגרת, לאחר חיי הנשמה בעולם הזה, המכונה עולם הגופות,⁷² היא עוברת אל עולם הנשמות, שהוא מעין לימבו בדמות העולם הזה – ובו רועה המלאך דומה את הנשמות – ולצידו גיהינום, שהוא אולי כור המצרף (purgatorium). עולם הנשמות הוא כפי הנראה בדרגת מלכות.⁷³ השלבים הבאים נראים רלוונטיים לנשמות הצדיקים בלבד. ראשית, עולם הרוחות, עולם רוחני משולל ממד פיזי שנשמות הצדיקים פורחות בו באוויר, ואני מציעה לזהותו עם דרגת תפארת. לאחריו עולם החיים, שעניינו אור נצחי ללא הפסק, והוא מקור הנשמות בעולם הזה. כאמור עזריאל היה שותף לדעת רמב"ן שמקור הנשמות בבינה, ולכן נראה כי עולם החיים הוא הבינה. הבא אחריו הוא עולם השכל, הוא מקור החיים, היינו מקור הבינה, והוא קצה ההשגה האנושית. כל אלה לפי תפיסתו של עזריאל הם תיאורי ספירת חכמה. לאחר מכן נמצא עולם הרצון, המתואר כאחדותי ונצחי (עולם שכולו ארוך), וזוהי נראית כדרגת כתר. מעל לכתר נמצא עולם הנעלם, היינו דרגת האינסוף. וממנה נוהגת הנשמה 'באמונה אמון', היינו בכוח כלל הספירות.

אם ניתוח זה מתקבל, הרי שעזריאל ורמב"ן היו המקובלים הראשונים שהציעו מפה תיאוסופית-ספירתית לתיאור עולמות גן עדן. ובכל זאת יש לחזור ולהדגיש את מורכבותה של התמונה. אומנם שניהם תיארו את גן עדן באופן שמרמז על תפיסה טופוגרפית-ספירתית שלו, אולם בשני המקרים מדובר בשלבים הנתונים בטווח שבסופו נמצאות תפיסות טופוגרפיות-ספירתיות, שכן התפיסה הטופוגרפית של גן עדן והמונחים הספירתיים בעניינו אינם מגובשים ובהירים לגמרי. כאמור לדעתי באיגרת לבורגוש אכן תואר מהלך ספירתי מובנה התואם את הידוע לנו על התיאוסופיה של עזריאל, אף כי

72 אף שהעניין חורג מהמחקר הנוכחי, חשוב לראות שעזריאל לא התייחס לתחיית מתים באחרית הימים, אלא זיהה את תחיית המתים עם מעין גלגול – אף שלא השתמש במונח זה – שמטרתו ענישה של נשמות חוטאות מידה כנגד מידה, ולשם כך הנשמות חוזרות לעולם הזה, עולם הגופות. לעזריאל היה גם ידע על עיבור, אולם הוא לא הרחיב בעניין זה פרט למיקומו כחלק מעולם הנשמות, היינו – לפי הצעתי – תחומי המלכות. מכאן שעיבור עליון על הגלגול, המכונה תחיית המתים, והוא כבר שייך לתחום הספירתי. בכך אני חולקת על דעתו של אידל באשר לקטע זה. ראו: אידל, עיבור (לעיל הערה 4), 72, עמ' 16–17. אני סבורה כי מן ההקשר עולה בבירור משמעות סוד העיבור לדעת עזריאל. במילים אחרות, כינויו של הלימבו הנמוך, בדרגת מלכות – שבו נמצאות נשמות המתים בדמותן הפיזית אך במצב דק יותר – כדור, על בסיס סוד המכונה עיבור, נשמע כרמיזה לגלגולי נשמות השבות מלימבו זה לעולם וחזור חלילה על מנת לעלות בדרגתן הרוחנית. תיאור זה, אם יתקבל, יש לצרף למסורת הנוספת שעניינה גלגול נשמות בדרגות הספירות אשר הזכרתי לעיל. ראו: וייס, דחייה (לעיל הערה 70); והשוו: אידל, עיבור (שם), 73, עמ' 8–10.

73 כך סברו גם שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 1), עמ' 458–459 וחוקרים נוספים. ראו הפניות אצל: אידל, עיבור (שם), א, עמ' 16, הערה 31.

זיהוין של הספירות משתמע ולא מוצהר. מכל מקום להערכתני הן אצל עזריאל והן אצל רמב"ן ניכרת מגמה חדשה משותפת של זיהוי אזורי גן עדן עם דרגות ספירותיות.

כוח הספירות

עיקרון נוסף שבולט אצל רמב"ן הוא תפיסת כוח הספירות שבאמצעותו נמשך שפע הספירות לאובייקטים ולהתרחשויות בעולם. עיקרון זה בא גם הוא לידי ביטוי, אם כי באופן ראשוני יותר, אצל עזריאל. על נושא זה נכתבו מספר מחקרים חשובים, והחוקרים ניסו לדייק מכמה נקודות מבט בטיבו של הקשר בין התחתונים לעליונים, וכינוהו איזומורפי, מאגי ואסטרלי. ניכר כי זהו ציר עומק במחשבתו של רמב"ן, וכפי שהראו אליוט וולפסון, יאיר לורברבוים, דב שוורץ, יהונתן גארב ואחרים, יש להבין כמה נושאים עיקריים בתוכני קבלתו וכן בתפיסותיו ההרמנויטיות בזיקה לציר זה.⁷⁴ נוסף על כך הראה הלברטל שהעיקרון האיזומורפי או הטליסמני רלוונטי גם לתפיסת ההיסטוריה של רמב"ן – אירועים היסטוריים הם כעין טליסמה תרחישית שקובעת או מבטאת אירועים עתידיים, גדולים או חשובים יותר.⁷⁵ אחת הפסקאות המוכרות שבהן המחיש רמב"ן גישה זו נמצאת בפירושו למעשה העגל:

והנה אהרן הוא אשר הוציא הצורה הזאת, כי הם לא אמרו לו מה יעשה שור או כשב או עז וזולתם [...] והכוונה לאהרן היתה מפני שישאל היו במדבר חורב שממה, והחרבן ושמות עולם יבואו מן הצפון, כדכתיב 'מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ' [יר' א' 14], שאין הכוונה במלך בבל בלבד כאשר יראה בנגלה מן הכתוב, אבל כי מן השמאל תבא מדת הדין לעולם להשיב על כל יושבי הארץ כרעתם. והנה, במעשה המרכבה אמר 'פני שור מהשמאל לארבעתם' [יח' א' 10],

74 לורברבוים, קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 5), עמ' 306–317, 320–326 ועוד לאורך המאמר; וולפסון, על דרך האמת (לעיל הערה 6), עמ' 110–129. וולפסון דן בהרמנויטיקה, והבחין בין שני טיפוסים זיקה בין התרחשות עליונה להתרחשות תחתונה. נראה כי הטיפוס הרלוונטי יותר לענייני הוא זה שכינה parallelism, וכוונתו לעיקרון ההרמנויטי שלפיו ניתן להבין התרחשויות בעולם או את המקרא רק מתוך הבנה של ההתרחשויות המקבילות להן בעולם האלוהות, היינו בספירות. וולפסון הדגיש כי תפיסה הרמנויטית זו אכן גורסת את קיומם של שני רובדי מציאות מקבילים, עליון ותחתון, ושקיומם תקף באותה מידה. ראו למשל: שם, עמ' 143–144. וראו גם: ד' שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 128–134; י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 107–112.

75 הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 10), עמ' 212–248, ובייחוד עמ' 226–228. והשוו: ע' פונקשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן, ציון, מה (תש"ם), עמ' 58–59.

ולכן חשב אהרן כי המחריב יורה דרך מקום החרבן כי שם כחו הגדול, ובהיותם עובדים שם לאל יערה רוח ממרום, כאשר נאצל על משה. וזה שאמר 'חג לה' מחר' [שמ' לב 5], שיהיו העבודות והזבחים לשם המיוחד להפיק רצון ממנו אל בעל הצורה, כי בהיותה לפנייהם יכוננו אל ענינה.⁷⁶

כפי שציינו החוקרים, רמב"ן הביין את בחירתו של אהרן בשור כמבוססת על היגיון טליסמני. לדבריו אהרן הניח שבהיותם במדבר, מקום שלטון כוחות השמאל, יקל על העם למשוך שפע מן הכוח השולט באזור זה אם יפנו את פולחנם לצורה המזוהה עם השמאל – שור. לאור זאת חשוב לראות כי בסיפא העיר רמב"ן שעיקרון זה תקף גם לפולחן האלוהי המכוון אל הספירות.⁷⁷

תפיסה איזומורפית מסוג זה באשר לספירות ולאופן פעולתן בעולם הייתה גם בגרונה – ובמובהק אצל עזריאל. בקטע מ'פירוש האגדות' מתואר היחס בין פירות לבין הספירות כחס איזומורפי – הצורה הדומה, המשותפת לספירה ולפרי היונק ממנה, מבוטאת בשלושה מישורים: בצבעו, בסגולתו הרפואית ובשמו:⁷⁸

כל מיני פירות יש מהם אדומים יש מהם ירוקים יש מהם לבנים והם וכל מיני גוונים מקבלים כח מן המידות העליונות. ואותן הפירות נקראים בשם המידה שהם מקבלים ויונקים ממנה, ויש אילן או עשב קטן למטה ושמו וכחו גדול למעלה ממנה, ושהם למטה הם מקבלים כח מלמעלה ואותו כח נקרא כשם היונק מהם. יש מהם מאירים העינים, ויש מהם מסמים העינים, ויש מהם סמי חיים, ויש מהם סמי מות. והפרי שהוא נקרא על שם המהדר הוא האתרוג שהוא נקרא עץ, פרי עץ הדר, מפני שהוא יונק ומקבל ממדת הדר.⁷⁹

במקרה זה אין שותפות בתכנים קונקרטיים אלא קרבה בצורת החשיבה הכללית, המניחה כי היחס בין הספירות לבין שאר דרגות ההוויה מבוסס על עקרונות איזומורפיים או טליסמניים. תפיסה זו הייתה קיימת בגרונה בצורות שונות ובהיקפים שונים אצל כמה

76 פירוש רמב"ן לשמ' לב 1, (מהדורת חיים דב שעוועל, א [לעיל הערה 11], עמ' תקא-תקו).

77 ראו לדוגמה דינו של שוורץ בקטע זה: שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה (לעיל הערה 74), עמ' 130-131.

78 יעקב בר ששת כתב על האדם והאלוהות: 'זה הכלל הדבק נקרא על שם הדבר [הספירה] שהוא דבק בו והדבר ע"ש [על שם] הדבק בו' (יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים ב [מהדורת וידה] (לעיל הערה 1), עמ' 75). וכן כתב בחיבורו ספר האמונה והבטחון טו, לפי תשבי בתוך: עזריאל, פירוש האגדות (לעיל הערה 21), עמ' 35, הערה 8.

79 עזריאל, פירוש האגדות (שם), עמ' 35.

כותבים; ביטוי מובהק אחד נמצא בקטע זה מ'פירוש האגדות' של עזריאל, וביטוי נרחב ותשתיתי הרבה יותר קיים בכתיבתו הספירתית של רמב"ן.

סיכום

בניגוד לתפיסה שהיה נתק בין תוכני כתיבתו הספירתית של רמב"ן לבין תוכני כתיבהם של שאר מקובלי עירו גרונה, מתברר כי יש זיקות ושותפויות אמיצות בין תכנים המופיעים בכתבים המיוחסים למייצגם הבולט של מקובלי גרונה, עזריאל, ובין אלה המופיעים אצל רמב"ן עצמו. לשם המחשה נדונו כאן שישה מוקדים רעיוניים שבהם באות זיקות אלה לידי ביטוי: תפיסת הרצון בראשית ההאצלה ומשמעות היפרדותו; תורת הנס הגלוי והנס הנסתר על דרך הספירות; זיהוי ספירת מלכות כאמונה כחלק מהצירוף 'אמת ואמונה', המתייחס לתפארת ומלכות, וקשריו לתורת כוחות אמ"ן, המאפיינת את מקובלי גרונה ובייחוד את עזריאל; תורת הנבואה על דרך הספירות; תפיסות אסכטולוגיות על דרך הספירות; שיח טליסמני באשר לספירות. שותפויות רעיוניות אלה הן למיטב ידיעתי מובהקות לעזריאל ולרמב"ן בתקופתם. עם זאת בגלל המצאי הטקסטואלי המצומצם מפרי עטם של המקובלים בני הדור הראשון בגרונה שהגיע עדינו איני טוענת בהכרח לקשר ישיר בין עזריאל לרמב"ן – זו אפשרות סבירה בהחלט, אך ייתכנו גם אפשרויות חלופיות הכוללות אולי אישים נוספים שעסקו בקבלה בגרונה ובסביבותיה, גם כאלה שאינם מוכרים לנו בשמותיהם.

על בסיס זיקות רעיוניות אלה, שבוודאי אינן ממצות, אני סבורה כי יש מקום להתייחס לכתבים מגרונה כגון אלה המיוחסים לעזריאל שנדונו לעיל, כמקורות אפשריים שמהם שאב רמב"ן תכנים ספירתיים, אם במישרין ואם בעקיפין. וכפי שטענו וולפסון ואחרים,⁸⁰ הוא המשיך ופיתח תכנים אלה וטבע בהם את חותמו האישי או את חותמן של השפעות נוספות שספג.

עזרא, עזריאל, יעקב בר ששת, אברהם החזן, משולם דפיארה, ואולי כמה אישים נוספים, השתתפו בפעילות למדנית-קבלית בעיר גרונה בה חיו בשכנות תוך קיום אינטראקציות רעיוניות ריאליות לאורך תקופה, אף כי המידע ההיסטורי שבידינו לגבי פעילות זו, היקפה וזמנה הוא חלקי. בשליש השני של המאה השלוש עשרה השתנו פניה של הפעילות הקבלית בגרונה, ובתקופה זו היה רמב"ן המקובל העיקרי בעיר. אידל

80 וולפסון, דרך האמת (לעיל הערה 6); לורברבוים, האמנם (לעיל הערה 7); וכן ישראלי בספרו שיראה אור בקרוב.

הראה נכונה כי רמב"ן היה בעל פרופיל סוציולוגי-אינטלקטואלי שונה מזה של שאר המקובלים בעירו, שלכל הפחות רובם היו מבוגרים ממנו. נוסף על כך, אידל וחוקרים אחרים עסקו בהרחבה בסוגיית תפיסת הסוד של רמב"ן והגידוה לזו של שאר מקובלי גרונה. כאמור אני משערת כי ההבדל בין רמב"ן לבין רוב מקובלי גרונה מבחינת דפוסי פעילותם הקבלית נבע בעיקר מן העובדה שבדור הראשון של המקובלים בגרונה התקיימה בה קבוצה ריאליית של מקובלים שעסקו בתכנים קבליים-ספירתיים, בעוד שלא ידוע לנו על דפוס לימוד כזה אצל רמב"ן.⁸¹ עם זאת ואף שיש בסוגיות אלה עניין רב כשלעצמן, אני סבורה כי הן נוגעות לשאלת מקור התכנים הספירתיים שבהם עסק רמב"ן ולזיקות הרעיוניות בינו לבין שאר המקובלים שפעלו בגרונה. מן הבחינה המתודולוגית אני סבורה כי אנו רשאים ללמוד על קיומן או היעדרן של זיקות רעיוניות כאלה רק על בסיס ניתוח תוכני הטקסטים שכתבו המקובלים, וזאת ניסיתי לעשות במאמר הנוכחי.

אידל הציג במחקרו נרטיב היסטורי שלפיו התקיים קונפליקט בין רמב"ן למקובלי גרונה המבוגרים ממנו,⁸² והסביר זאת במעמדו החברתי והתרבותי הדומיננטי והבלתי מעורער של רמב"ן, אשר האפיל על מעמדם של שאר המקובלים וסירס את פעילותם האינטלקטואלית.⁸³ לדעתי אין הכרח לראות הבדלים אלה כביטוי למציאות פוליטית

81 כך העיר גם לורברבוים, האמנם (שם), וכן ראו אצל ישראלי בספרו.

82 וכן בינו לבין מקובלים ספרדים צעירים ממנו, אולם פרשה זו אינה מענייני כאן, ראו על כך דבריו הנכוחים של לורברבוים, האמנם (שם).

83 הבדלים אלה נובעים לדעת אידל מכך שדפוס חייו של רמב"ן היה דפוס של אליטה ראשית ולא משנית על כל המשתמע מכך – בעיקר, למיטב הבנתי, בפן של תוכנית הלימוד – וכן מהכרעה של רמב"ן להיבדל משאר המקובלים בעירו, למשל מבחינה סוגתית וביחס להפצת הסוד. ראו לדוגמה: אידל, חלון ההודמנויות (לעיל הערה 9) – הוא תלה שם את הפריחה הקבלית לאחר שנת 1270 בשחרור מהשפעתו המסרסת של רמב"ן, שנפטר בשנה זו. לורברבוים עסק בהרחבה בטענה זו של אידל וכינה אותה 'טענת הנתק-היריבות' בין רמב"ן למקובלי גרונה ובהמשך בין חוג תלמידי רשב"א למקובלים שבקסטיליה, ואף הוא הדגיש את מרכזיותה של טענה זו של אידל על ההיסטוריוגרפיה של ראשית הקבלה. ראו: לורברבוים, האמנם (שם). אני מבקשת להוסיף על כך כי בהערכתו באשר ליחסי הכוחות בין רוב מקובלי גרונה לרמב"ן לא נתן אידל דעתו על מעמדו הפוליטי של רמב"ן בשנות חייהם של עזרא ועזריאל, שככל הנראה היה מורכב ולא איתן, בעיקר בגלל חלקו בפולמוס הנשיאים בברצלונה ומאמציו לטהר את שמו של בן דודו יונה גרונדי מחשד מזמורות שטפלו עליו חכמי פרובנס. על רקע היסטורי זה בהתבסס על ניתוח מחודש של חליפות האיגרות בהן היה מעורב רמב"ן ראו: Tz. Weiss, 'Between Scholarly Assumptions and Historical Reality: The Letter of Isaac the Blind to Nahmanides and Jonah Gerondi in Its Context', *Journal of Jewish Studies* (forthcoming)

קונפליקטואלית, ויתרה מזאת, גם נקודות מחלוקת או אי הסכמה מוצהרת בענייני קבלה בין רמב"ן לשאר מקובלי גרונה, שבחלקן דן אידל בהרחבה ובפרטות,⁸⁴ אינן סיבה להניח שאלה שתי קבוצות שביניהן עימות. תיאור קונפליקטואלי פחות מתאפשר כאשר מרפים מעט מפרדיגמת החוגים כפי שהיא משמשת במחקר מאז שלום, מאחר ש'חוג' הוא מושג שלטעמי מזמין מניה וביה תיאורים פוליטיים ודיאלקטיים.⁸⁵ אם איננו מניחים יחס של קונפליקט בין המקובלים המבוגרים לאלו הצעירים מהם, לא נופתע מכך שחלק מהתפיסות הספיריות של המבוגרים יעברו בדרך כזו או אחרת לבני עירם הצעירים, כפי שהראיתי במאמר הנוכחי באשר לעזריאל ורמב"ן.

מבחינת דפוס הפעילות הקבלית וכן מבחינות סוציולוגיות ואחרות שעליהן עמדו חוקרים ובראשם אידל, לא הייתה רציפות רבה בין שני חלקיה של הפעילות הקבלית בגרונה במאה השלוש עשרה. ואולם כפי שהשתדלתי להראות, מן הבחינה הרעיונית אכן התקיימו קשרים רעיוניים ביניהם, כפי שעולה מן הדוגמה שנדונה במאמר זה – כתביהם של עזריאל מגרונה ורמב"ן.

ד"ר יהודית וייס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן,
אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר שבע 8410501
weissj@bgu.ac.il

84 אידל, סוד העריות (לעיל הערה 4); הנ"ל, סוד העיבור (לעיל הערה 4); M. Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition on This', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 51-57 ובמאמרים רבים נוספים.

85 אני מקווה להקדיש דיון נפרד לאופן השימוש המחקרי במושג זה ולהציע הצעה משלי. פורת כתב דברי טעם על קונפליקטואליות בתקופת ראשוני המקובלים, הן מהבחינה ההיסטורית והן מבחינת הבנת תוכני החיבורים. עמדתו נוגעת בראש ובראשונה לפרובנס ולכתבי העיון, אולם היא חלה במידה רבה על כלל הכותבים הקבליים במאה השלוש עשרה. לדבריו עדיף לדבר על התחלות מקבילות ולא על התפצלויות של נתיבי ידע מתוך קונפליקט, ובאופן עקרוני נראה שעבודתם של ראשוני המקובלים ממילא אינה מתאפיינת בשיתוף רב (פרט אולי לעבודתם של עזרא ועזריאל ב'פירוש האגדות'). כמו כן בהחיר פורת כי אין בידינו מידע של ממש על פעילות של חוגים בתקופת ראשית הקבלה. דברים אלה של פורת פזורים במחקריו. וראו: כתבי העיון: מהדורות מדעיות, מהדורת ע' פורת, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 7, 28-29.

