

התהלכות, התהפכות ולקיחה: על האפותיאוזה בקבלת ר' בחיי בן אשר

מאת

אדם אפטרמן ועידן פינטו

האידיאל האפותיאוטי העתיק של עלייה למרום והפיכה למלאך, אידיאל שנדחה לשוליים בספרות חז"ל, חזר ותפס מקום מרכזי בקבלת המאה השלוש עשרה.¹ בעוד האידיאל העתיק שם דגש על המעתק מהמרחב האנושי לאלוהי ועל השינויים הגופניים והתודעתיים הנחוצים לשם כך, בספרות הקבלית התפרש הווקטור האפותיאוטי במסגרת תורת דבקות באלוהות והיטמעות בה. התיאורים והנוסחאות ששימשו לתיאור תהליכי השלמות האפותיאויים שימשו בקבלת המאה השלוש עשרה על מנת לשרטט תורת שלמות מיסטית שמאפייניה שונים בהיבטים רבים מאלו של התורה העתיקה. צורת המיסטיקה הקדומה שהושתתה על יסודות של עלייה למרום, הכתרה, ישיבה על כס והפיכה למלאך,² הותמרה לתהליכים מיסטיים רוחניים, מופשטים ומופנמים יותר, שכללו דבקות באלוהות, התכללות בה ואף התאחדות עימה.³

- * ברצוננו להודות לפרופ' משה אידל, ד"ר אבישי בר-אשר, ד"ר יונתן מ' בן-הראש, ד"ר עומר מיכאליס ולקוראים האנונימיים מטעם המערכת, על שקראו טיוטה של מאמר זה והעירו הערות חשובות.
- 1 על הווקטור האפותיאוטי וספיגתו בקבלה ראו בפירוט: מ' אידל, עולם המלאכים: בין התגלות להתעלות, תל אביב 2008, עמ' 74–134, 194–218; ע' ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 78–100; idem, *Ben*: 100–78; M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, CT 1998, pp. 88–89; idem, *Sonship and Jewish Mysticism*, London & New York 2007, pp. 1–7
- 2 על יסודות אלו ראו לדוגמה: מ' שניידר, מראה כהן: תיאופניה, אפותיאוזה, ותיאולוגיה בינארית – בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, לוס אנג'לס תשע"ב, עמ' 49–96, 118–143, 201–313; מ' אידל, "והיות אשר הנה מרובעות הכסא": פירושו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לפיוט של הקליר, קבלה, מא (תשע"ח), עמ' 65–79, 173–179; א' אפטרמן, "מלך מעוטר ברקמי שיר": פרק בהיסטוריה של התפילה והשירה המיסטית ביהדות, דעת, 81 (תשע"ו), עמ' 39–49; E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1994, pp. 74–124; A. Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1995, pp. 3–120; P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009, pp. 53–85, 243–330; A. A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen

מבחינת המקובלים הראשונים – ובעניין זה יש דמיון בין מקובלים תיאוסופיים לאקסטטיים – השלמות האפותיאוטית זהה לקיום האסכטולוגי, ולכן ניתן ללמוד ממצבן של דמויות מופת דוגמת חנוך ואליהו על מצבם של בני העולם הבא ועל תהליכי השלמות המובילים לקיום זה. במקרים מסוימים התהליך האפותיאוטי, ובפרט היסוד הטרנספורמטיבי ההופך את האדם לכוח מלאכי או אלוהי, שימש להבניית מיסטיקה איחודית, שבמסגרתה תואר השלם כמי שבסוף התהליך נהיה לאחד עם הכוח או עם השם האלוהי. תהליך השלמות שנשלם בהתמרה אונטולוגית חריפה – אפותיאווה בהקשר העתיק ואיחוד בהקשר הקבלי – זוהה כעת כציר המוביל לקיום אסכטולוגי. לחלק מהמקובלים היה עניין רב גם בתהליכים המובילים לשיא המיסטי, והמתממשים בהדרגה לאורך חיי העולם הזה והעולם הבא. תהליך ההיטמעות לתוככי האלוהות מסתיים באיחוד מיסטי עם יסוד מסוים או עם דרגה מסוימת באלוהות, ואיחוד זה מאפיין את הקיום האסכטולוגי. דרגה זו מושגת בדרך כלל רק אחרי המוות, אך במקרים נדירים יכולים להשיגה בני מעלה כבר בחיי העולם הזה. עיקרון זה נכון למקובלים אקסטטיים כגון אברהם אבולעפיה, שהשגת האיחוד האסכטולוגי – 'חיי העולם הבא' – זוהתה אצלו עם השלמות האפותיאוטית,⁴ אך גם למקובלים תיאוסופיים שתהליך ההשתלמות האפותיאוטי כולו, ולא רק השיא האיחודי, שימש להם כמפתח להבנת תהליך ההשתלמות המיסטית.⁵ על כן ניתוח תהליך השלמות האפותיאוטית הוא מפתח להבנת השלבים המתקדמים ביותר של סולם העלייה המיסטי בחיי העולם הזה והבא, ומכאן החשיבות הרבה שייחסו המקובלים לניתוח שלמותם של חנוך ואליהו עוד לפני שנלקחו למרום.

עניין מיוחד מצאו מקובלי המאה השלוש עשרה בסוגיית השלמות הגופנית והטרנספורמציה הגופנית המתוארת במעתיקים האפותיאוטיים; האפותיאווה הקלסית תיארה שינויים מנטליים וגופניים המכוננים את השינוי מאדם למלאך, ואילו האנתרופולוגיה הימי ביניימית פירשה את הטרנספורמציה האפותיאוטית במונחים מופשטים בהרבה, וניהלה דיונים ערים בשאלת מקומו של היסוד הגופני בתהליך המיסטי. חלק מהמקובלים שפעלו בהשפעה פילוסופית מובהקת, כגון אברהם אבולעפיה, גרסו כי לגוף אין חלק בתהליך המיסטי כל שכן שאינו נטמע באלוהות, לעומת זאת גרסו אחרים כי הגוף עשוי לקחת חלק בתהליך ההשתלמות המיסטי כל עוד האדם נטוע בעולם הזה, אך עם המעבר לעולם הבא הגוף נותר מאחור, והיו שגרסו – ובדברים הבאים

2005, pp. 247–248; J. Ch. Steinberg, 'Angelic Israel: Self-Identification with Angels in Rabbinic Agadah and its Jewish Antecedents', Ph.D. dissertation, Columbia University 2003

3 M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*,: ראו בפירוט; Budapest and New York 2005, pp. 23–71

4 מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 21–22; הנ"ל, מיסטיקה משיחית (לעיל הערה 1), עמ' 88–98.

5 A. Afterman, 'And They Shall Be One Flesh': *On the Language of Mystical Union in Judaism*, Leiden & Boston, MA 2016, pp. 21–22, 49–59, 126–128, 156–157, 172–181, 228–230, 239–240

נתמקד בתפיסה זו – כי הקיום האסכטולוגי הוא גופני, ושלגוף חלק חשוב בתהליך ההיטמעות לתוככי האלוהות.

האידיאל האפותיאוטי תפס מקום מרכזי בכתיבתו של אחד המקובלים הפוריים והמעניינים שפעלו בסוף המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה – ר' בחיי בן אשר אבן חלאה מסרגוסה.⁶ בחיי נשען ברבים מדינוני בנושא זה על רמב"ן, אך עשה שימוש נרחב במקורות ובדיונים נוספים, ואריגתם יחד יצרה תפיסה מקורית ומעניינת. הדיון של בחיי באפותיאוזה משרטט תורת שלמות עשירה, שבשיאה השגת המידות תמימות, התהלכות, התפכות וליקה; אנשי מופת שונים מגלמים לפחות אחת מהמידות המובילות לשלמות העליונה, ודמותו של חנוך מגלמת את האידיאל המיסטי המפותח והשלם ביותר, הכולל את כל ארבע המידות. לפני שנדון בארבע מידות השלמות האפותיאוטית בכתיב רבנו בחיי, נעיין בקיצור הכרחי במספר דיונים רלוונטיים של רמב"ן.

על אפותיאוזה בכתיב ר' משה בן נחמן

דמויותיהם של חנוך ואליהו הן דמויות מפתח בדיונים של הרמב"ן בתורת השלמות המיסטית. רמב"ן הניח רציפות בין תהליכי השלמות המתקדמים בעולם הזה לתהליכי השלמות המתמשכים ומתהווים בחיי העולם הבא. מכיוון שהמערכת האלוהית אינה סטטית אלא דינמית, ועוברת תהליכים מורכבים בתוך עצמה, העובדה שפרט כזה או אחר נבלע לתוככי האלוהות אינה מבטיחה קיום סטטי אלא תהליכי השתלמות הנמשכים ומתהווים כחלק מהתנועה הפנים-אלוהית גם לאחר המוות.⁷ השלמות המיסטית שהשיגו חנוך ואליהו מלמדת על המדרגה המיסטית הגבוהה ביותר הניתנת להשגה בחיי העולם הזה. דרגה זו הושגה על ידי התמוזגות מתקדמת של המחשבה, הנפש ואף הגוף עם האלוהות. ההנחה היסודית של רמב"ן היא שאנשי המופת האפותיאוטיים הם אנשי מופת אסכטולוגיים המתהלכים עדיין בקרב בני העולם הזה.⁸ מכאן שניתן לגזור ממאפייני הקיום האפותיאוטי על הקיום האסכטולוגי ובפרט על הקיום הגופני של בני העולם הבא.

6 בדיון להלן צוינו מראי המקום על פי מספרי העמודים במהדורות שעוועל, וצורפו תיקונים וחילופי נוסח על פי כתיב יד רלוונטיים.

7 ח' פדיה, הרמב"ן: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ח, עמ' 366; מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 141–142.

8 רמב"ן התבסס כאן על הדיונים של ר' יהודה הלוי בספר 'הכוזרי' באנשי המופת המשמשים כמעין לשכינה ואות מופת להיתכנות של השלמות האסכטולוגית הכוללת מיוזג עצמותי בין השלם לאלוהות. ראו: א' אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א, עמ' 302–303; D. Lobel, 'A Dwelling Place for the Shekhinah', *Jewish Quarterly Review*, 90; 303–302 (1999), pp. 103–125; A. Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, New York 2008, pp. 69–70 and n. 51; אפטרמן, והיו לבשר אחד (לעיל הערה 5), עמ' 90–94.

תורת ההשתלמות והדבקות של רמב"ן נדונה באריכות במחקר,⁹ וכאן נבקש להתמקד רק בשלב האחרון – השיא המיסטי, שבו זכו אנשי המופת, נוסף על דבקות המחשבה באלוהות, אף למדרגה האסכטולוגית הנדירה שבה 'נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים':

ויתכן שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תִפָּרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו ולבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה'. ויתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפשם גם בחייהם צרורה בצרור החיים, כי הם בעצמם מעון לשכינה, כאשר רמזו בעל ספר הכוזרי,¹⁰ וכבר הזכרתי מזה בפרשת העריות.¹¹

בפירושו לויקרא יח 4 כתב רמב"ן:

והעוסקין במצות מאהבה כדין וכראוי עם עסקי העולם הזה כענין הנזכר בתורה בפרשת אם בתקוה, 'והשיג לכם דיש את בציר' וגו' (וי' כו 5), יזכו בעולם הזה לחיים טובים כמנהג העולם ולחיי העולם הבא זכותם שלמה שם. והעוזבים כל עניני העולם הזה ואינם משגיחים עליו כאלו אינם בעלי גוף וכל מחשבתם וכוונתם בבוראם בלבד כענין באלוהו בהדבק נפשם בשם הנכבד, יחיו לעד בגופם ובנפשם כנראה בכתוב באלוהו, וכידוע ממנו בקבלה, וכמו שבא במדרשים בחנוך ובבני העולם הבא העומדים בתחיית המתים. ולכך

9 הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 7), עמ' 75–76, 129–126, 148, 170–165, 177–175, 209–204, 248; מ' אידל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', ש' ארוזי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב 2004, עמ' 279–278; ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 1), עמ' 89–90; פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' 133, 210, 248–249, 295; אפטרמן, דבקות (שם), עמ' 286–333; G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. J. Z. Werblowsky, trans. A. Arkush, Princeton, NJ 1987, p. 456; B. Safran, 'Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man', I. Twerski (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 75–106; J. Feldman, 'The Power of the Soul over the Body: Corporeal Transformation and Attitudes Towards the Body in the Thought of Nahmanides', Ph.D. dissertation, New York University, 1999, pp. 219–268; E. R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, pp. 250–255 (לעיל הערה 5), עמ' 120–125.

10 יהודה הלוי, הכוזרי ג, סה (תרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת א' צפרוני, תל אביב תש"ח, עמ' 202). גם הדיון של החבר בדמותו של חנוך רלוונטי ובפרט הביטוי המעניין שטבע 'הבדידות השלמה' – ראו: שם ג, א (מהדורת צפרוני [שם]), עמ' 139–140). ועיינו: E. R. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, New York 2006, p. 294, n. 37

11 רמב"ן על דב' יא 22 (פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט) – תש"ך, עמ' שצה). בפרשת העריות כוונת רמב"ן לפירושו על וי' יח 4; ראו להלן.

יאמרו הכתובים בשער המצות 'למען יאריכון ימיך' (שמ' כ 12), 'למען תחיה' (דב' טז 20), 'הארכת ימים' (שם כב 7), כי הלשון יכול לייחס חיים כולם כפי הראוי לכל אחד.¹²

ההישג המיסטי הגדול והנדיר ביותר, המתגלם בדמויותיהם של חנוך ואליהו, כולל דבקות נפשית (ולא רק מחשבתית) בשם המפורש. דרגה זו מושגת בדרך כלל רק אחרי המוות, אך במקרים נדירים במיוחד אנשי המופת מסגלים להם את הקיום האסכטולוגי עוד בחיי העולם הזה. הם עושים זאת באמצעות שינויים מסוימים בגוף ושינוי יחסי הגומלין בין הגוף לנפש – שינויים המאפשרים להם להשיג אינטגרציה מתקדמת של המחשבה, הנפש והגוף עם האלוהות.¹³ רמב"ן דן במאפייני המדרגה האסכטולוגית של בני העולם הבא באמצעות ניתוח של מספר אנשי מופת, כולל דמותו הסיפית של משה בעת שעלה להר ושהה שם 40 יום ללא אכילה ושתייה. באמצעות אפיון מדרגתם נפרס מדרג השלמות הרלוונטי לבני העולם הזה, וניתנת גם הצצה מעבר לפרגוד להמשך ההתעלות.¹⁴

לשיטת רמב"ן במצב האפואטי-האסכטולוגי תפקודי הגוף הרגילים מתבטלים, והגוף נהפך ליסוד סביל – ובאנלוגיה הפוכה למצב הנפש בגוף בחיי העולם הזה. עתה מופעלים החושים הדקים או הפנימיים ללא צורך בתיווכו של הגוף, המשמש כמלבוש בלבד.¹⁵ האפואטיאווה כאן אינה מעתק למרחב אחר אלא מעתק פנימי ביחסי הגוף והנפש. הנפילה של אדם הראשון ממצבו הראשוני הובילה להתגשמות הגוף מן הגוף הזך, ובהתאם לכך לנפילה של מערכת החושים ולהיווצרות מערכת תזונה קונקרטיית ממזון מעובה. תהליך ההשתלמות המיסטית מצריך את תיקון חטאו של אדם הראשון ושחזור הגוף הזך והזיקה המלאה של כושרי הרוח לאלוהות. תיקון חטאו של אדם הראשון נתפס במשנת רמב"ן קשור לימות המשיח, ואילו את חנוך ואליהו הוא רואה כמציינים למעמדם הנעלה יותר של בני העולם הבא.¹⁶ חנוך ואליהו זכו אפוא לקיום הגופני הזך והנצחי של אדם הראשון לפני הנפילה, ובכך דילגו על תחנה שאומנם ניצבת על

12 רמב"ן על וי' יח 4 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' ק). וראו: אפטרמן, והיו לבשר אחד (לעיל הערה 5), עמ' 124–126.

13 בתהליך החזרה לחיק האלוהות משתתפים כל רכיבי האדם: הגוף, הנפש והמחשבה – שהן שלוחות עצמותיות של דרגות שונות במערכת האלוהית. ראו: 'לורברבוים, קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים', קבלה, ה (תש"ס), עמ' 296–312, 316–317, 322–326; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 7), עמ' 130–134.

14 שער הגמול (כתבי רמב"ן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' רצט, שג-שה). וראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' 337–338, 341.

15 ראו הבחנותיהם של ספרן ושל פלדמן: ספרן, ר' עזריאל ורמב"ן (לעיל הערה 9), עמ' 83; פלדמן, כוח הנשמה (לעיל הערה 9), עמ' 251–254.

16 על חנוך, אליהו ומשה ראו למשל בשער הגמול (לעיל הערה 14). על תיקון חטאו של אדם ועל ימות המשיח אצל רמב"ן ראו למשל בפירושו על דב' ל 6 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 11], ב, עמ' תפ), וכן עתה בזיקה לכתבי ר' עזריאל מגירונה: 'וייס, הקבלה בגירונה במאה השלוש עשרה: עזריאל ורמב"ן, הערכה מחודשת', תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 70–74.

הציר האסכטולוגי הדטרמיניטיסי. שחזור הגוף הרוחני והיפוך יחסי התלות והכוח בין הגוף לנפש מאפשרים קיום נצחי בגוף ללא אכילה גופנית, וקיום זה נלמד ממצבם של חנוך ואלהיה ואף ממצבו הזמני של משה.

ר' בחיי בן אשר אבן חלאוה: האידיאל האפותיאוטי של השיבה המיסטית

האידיאל האפותיאוטי תפס מקום חשוב בהגותו של בחיי בן אשר אבן חלאוה מסרגוסה, שהציג עצמו כתלמיד של ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (רשב"א) והרבה לצטט ולהרחיב את לשון רמב"ן, ובה בעת ינק באופן בלתי תלוי ממקורות מגוונים ורבים מאוד, שאותם עיבד בדרכו.¹⁷ בחיי אימץ מרמב"ן את תפיסת הקיום הגופני הוך טרם החטא, אך הוא לא אימץ את פשרם התיאולוגי של החטא והנפילה כפי שאלה משתמעים מאפיונו של רמב"ן את אדם הראשון כישות נטולת רצון.¹⁸ הוא הציג אנתרופולוגיה שונה מעט מזו של רמב"ן ומתוך כך הבנה אחרת של הנפילה בעקבות חטא אדם הראשון, ובהתאמה גם הבנה אחרת של תהליכי התיקון והשיבה המיסטיים. הוא לא קיבל את הפירוש של רמב"ן שאדם הראשון שלפני החטא היה נטול רצון פרטי.¹⁹ את האפשרות לחטא לפני שנתעורר באדם יצר התאוה הסביר בחיי באמצעות

17 תחומי הידע הבאים לידי ביטוי בכתביו נרחבים מאוד וטרם זכו לעיון מספק. על הגיוון במקורותיו ראו: 'רייפמאן, 'תולדות רבנו בחיי', ב"מ לוין (עורך), אלמה: מאסף האגודה למדעי היהדות, ירושלים תרצ"ו, עמ' 69–101; א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל; א' ליפשיץ, עיונים בביאור על התורה לרבנו בחיי בן אשר, ירושלים תשס"א; B. Bernstein, *Die Schrifterklärung des Bachja b. Asher ibn Chalawa und ihre Quellen*, Berlin 1891, pp. 23–38; H. Millen, 'Bahya ben Asher: The Exegetical and Ethical Components of his Writings', I, Ph.D. Dissertation, Yeshiva University, New York, 1974, pp. 12–51; M. Mottolese, *La Via della Qabbalah: Esegese e Mistica nel Commento alla Torah di rabi Bahya ben Aser*, Bologna 2004, pp. 21–89; V. Tohar, 'The Exegesis of Bahya Ben Asher for Gen. 15:7', *EJJS*, 9 (2015), pp. 134–153 וראו עוד להלן.

18 על החטא והנפילה אצל רמב"ן כהתרחשות שיסודה למעשה לא באדם ראו: ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 256–257; הנ"ל, הרמב"ן (לעיל הערה 7), עמ' 359–379; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 7), עמ' 143–148; ספרן, ר' עזריאל ורמב"ן (לעיל הערה 9), עמ' 90–97.

19 בביאורו לבר' ב 9 אומנם יש פרפרזה על לשון רמב"ן בדבר הקיום של אדם הראשון בלא רצון פרטי, אלא שזו מקבלת משמעות שונה לנוכח פתרונו לסתירת היתכנות החטא בהיעדר יצר הרע, וכן בויקה לפירושו את החטא בבחינת קיצוץ בנטיעות – קיצוץ שפירושו חטא מובן רק בהנחה שהאדם הוא אדון למעשיו. לדגם שהציע בחיי כדי להסביר את היתכנות החטא ראו המובאה בהערה הבאה. ספרן וישראלי נחלקו בשאלה אם גם רמב"ן הבין את החטא כקיצוץ בנטיעות. ראו: ספרן, ר' עזריאל ורמב"ן (לעיל הערה 9), עמ' 90–97; ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 1), עמ' 62–63, 66; ועתה: וייס, הקבלה בגירונה (לעיל הערה 16), עמ' 72–74.

הקטגוריה של מלאך בעל רצון.²⁰ לשיטתו החטא אינו מוליד את הרצון הפרטי אלא מפריד את הרצון שכבר קיים מהרצון של האלוהות – כך מועצם יסוד רצוני אשר האפשרות לממשו כבר הייתה נתונה לאדם, כפי שהיא נתונה למלאכים. דוגמת המלאך החוטא משמרת בו בזמן גם את היסוד הגופני, והדבר בא לידי ביטוי באפיונם של אנשי המופת חנוך ואליהו כ'מלאכים גופניים', כמי שהתעלו בחזרה למצב הקיום הראשוני שטרם הנפילה.²¹ נמצא כי אנשי המופת האסכטולוגיים דוגמת חנוך ואליהו הם – כמו המלאכים – בעלי רצון וגוף, ועובדה זו מעצבת את תהליך ההשתלמות שמטרתו לשחזר את הקיום שלפני החטא. נושא נוסף שנדון בו בהמשך הוא הפן הנומיסטי של תהליך השלמות, שאצל בחיי נמשך עד השלב הגבוה ביותר, כלומר תוך ביצוע המצוות בזיקה לתצורתן התיאוסופית, בעוד אצל רמב"ן משלב מסוים תהליך האינטגרציה לתוככי האלוהות נעשה ללא קשר לביצוע מצווה כזו או אחרת.

בחי בן אשר ביאר את עניין החטא שנעשה 'במעשה ובמחשבה'²² כאכילה שלווה בפעולה מחשבתית שהובילה לקיצוץ במערכת האלוהית – להתייבשות הנטיעה ממימיו המחיים של השם המיוחד.²³ קיצוץ זה בין איברי האלוהות הוביל בהתאמה²⁴ להתעבות הגוף ולהיפוך שחל באדם ביחסי הכוחות שבין הגוף לנפש, היפוך שגרר את היפרדות הנפש מן הגוף ולמות אדם

20 כך עולה מפירושו לבר' ג 6: 'אל יקשה עליך לומר והלא הנכשלים בחטאים והעוברים על ברית מצד יצר הרע הוא, ואם כן מי הביאו לעבור והוא כלו שכלי בלא יצר הרע. שהרי מדה זו גם בשכלים תמצאנה, שאע"פ שאין בהם יצר הרע הרי הם נוטים לפעמים מן הדרך הראוי [...]. והמוכן מזה כי יש בקצת שאר המלאכים שחוטאים' (רבינו בחיי, ביאור על התורה, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו – תשכ"ח, עמ' עח).

21 הכינוי מלאכים גופניים חל על חנוך ואליהו בספר כד הקמת, ערך 'אבל (א)' (כתיב רבינו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' מא-מב).

22 לשון זו בהקשר הנוכחי לקוחה מפירוש רמב"ן על בר' ג 22 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 11], א, עמ' מב). אך השוו את לשונו לזו שב'סוד עץ הדעת': ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 196; וראו: ישראלי, פתחי היכל [לעיל הערה 1], עמ' 63–64; ע' ישראלי, 'עץ החיים ושורשיו: תורתו ולידתו של סמל קבלי', ר' אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים תש"ע, עמ' 279–286.

23 שניידר, מראה כהן (לעיל הערה 2), עמ' 155 והערה 41; בחיי על בר' ג 6 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' עח-עט); שמ' לב 7 (שם, ב, עמ' של). ועיינו אצל מוטלוזה וספרן על ביאורו של בחיי לזווי' כג 40 (שם, ב, עמ' תקנו), בדבר הבאת האתרוג יחד עם 'שאר הפרי' כריטואל אנלוגי הפוך לחטאו של אדם: M. Mottolese, 'Between Somatics and Semiotics: The Lulav Ritual Gesture and its: Kabbalah, 42 (2018), pp. 37–38, 58–59; ספרן, ר' עזריאל ורמב"ן (לעיל הערה 9), עמ' 89.

24 העיקרון האנלוגי או עקרון הדוגמה נדון בהרחבה במחקריו של מוטלוזה כמפתח להבנת היבטים הרמנויטיים, אונטולוגיים וביצועיים-תיאורגיים-מיסטיים בשיטת ר' בחיי. ראו: מוטלוזה, דרך הקבלה (לעיל הערה 17), עמ' 31–34, 55–57, 64–65, 145–147, 206–214; M. Mottolese, *Analogy in Midrash and Kabbalah: Interpretive Projections of the Sanctuary and Ritual*, Los Angeles, CA 2007, pp. 195–198, 267–283, 300–301, 321–326, 361–362; idem, *Bodily Rituals in Jewish Mysticism: The Intensification of Cultic Hand Gestures by Medieval Kabbalists*, Los Angeles, CA 2016, pp. 144–145, 288 and nn. 93, 301; הג"ל, לולב (שם), עמ' 22, הערה 46, עמ' 23–24, 28–29, 48. ראו

הראשון.²⁵ אם כן מות הגוף אינו הכרחי – הוא תוצר של הנפילה ושל הדיסוננס החריף בין הגוף ליסודות הרוחניים, עיוות שניתן לתקנו באמצעות שחזור הזיקה בין היסודות השונים במקורם באלוהות ושחזור יחסי התלות המקוריים בין הנשמה לגוף. מקורה האלוהי של הנשמה ויכולתה לדבוק בצור מחצבתה הם המפתח לתהליך השיבה המיסטית. מקורה וטבעה האלוהיים של הנשמה נרמזים בתיבת 'יהי' (המצורפת מאותיות השם המפורש) אשר נסמכת בסיפור הבריאה לאור ולנשמת אדם.²⁶ בהקשר זה תיבה זו רומזת לקדמותו של האור ולטבעה האלוהי של הנשמה.²⁷ מקורם המשותף של הנשמה והאורות העליונים מסמן את האופק האסכטולוגי שלהם: 'כי נפש האדם קיימת נצחית כמו האור העליון'²⁸ ומעותדת להתענג מזיוו.²⁹ טבעה האלוהי של הנשמה מזמן לה את האפשרות לדבוק באור העליון, ודבקות נפשית זו ניתנת להשגה במקרים מיוחדים כבר בחיי העולם הזה.³⁰

טבעם המשותף של השם המפורש, הנשמה והאור העליון משיק לפרשה מרכזית נוספת

- גם: לורברבוים, קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 13), עמ' 310–312, והערה 84; א' בר-אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 129–134.
- 25 רעיון זה מופיע גם בפירושו המחזור לר' יצחק טודרוס: 'שלחו מגן עדן, קצץ טייעים, קצץ בנטיעות, ונדון במיתה שהיא פרידת הנפש מן הגוף מדה כנגד מדה' (כ"י פריז, הספרייה הלאומית F heb. 839 [מתכ"י F 14468], דף 193א).
- 26 בחיי על בר' ב 7 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' 10–11); כד הקמה, ערך 'נר תנוכה' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' 101). על הציטוט משם 'הפייט', הוא ר' יהודה הלוי, אשר נזכר גם בכמה מכתבי רמב"ן, ראו הערותיו של שעוועל על אתר, וכן: אידל, נשמת אלוה (לעיל הערה 9), עמ' 348, 581 הערות 53–55. הציטוט לקוח משירו של יהודה הלוי 'ברכי אצולה מרוח הקודש', ואת הרעיון הנזכר בו בדבר האצלת הנשמה מרוח הקודש החיל בחיי על הנפש השכלית בפירושו הנזכר לבר' ב 7, וכן בשולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' 121). עיינו: אידל, נשמת אלוה (שם), עמ' 364, 589, הערה 176; A. B. Shear, 'The Later History of a Medieval Hebrew Book: Studies in the Reception of Judah Halevi's Sefer Ha-Kuzari', Dissertation, University of Pennsylvania, 2003, pp. 137–138 (העניין לא נכלל בספר המבוסס על עבודה זו). על האור ותיבת 'יהי' ראו לדוגמה ביאורו של בחיי לבר' א 3 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' 10), והשוו לביאורו לשמ' לד 30 (שם, ב, עמ' 10); כד הקמה, ערך 'אבל (ג)' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' 10).
- 27 בחיי על בר' א 3 'על דרך הקבלה' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' 10), ושם נרמזים דברי ר' ברכיה מ'ספר הבהיר'. ראו: ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, סי' 17, עמ' 127. פסוקים שהמונח נשמה מופיע בהם בסמיכות לשם אלוהי שימשו את רמב"ן כהוכחה לזיקה הישירה שבין נשמת האדם לאל. ראו: אידל, נשמת אלוה (לעיל הערה 9), עמ' 347; ע' ישראלי, 'מדרשת תורת ה' תמימה לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן', תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 175–176.
- 28 אור עליון – שלא כאור ראשון והאור שנקרא ראשית – עשוי לחול על מגוון של דרגות באלוהות. עיינו לדוגמה בביאורו של בחיי לשמ' לד 28 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' 10) ועוד בדיון להלן.
- 29 בחיי על בר' ב 7 (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' 10).
- 30 בחיי מיקם לעיתים את מקורה של הנפש ברבדים אלוהיים שגבוהים אף מספירת בינה. ראו למשל ביאורו לבר' ב 7 (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' 10), אך השוו לעומת זאת ביאורו לווי' טו 1 (שם, ג, עמ' 121); גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (לעיל הערה 17), עמ' 178; בחיי על שמ' כ 7 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' 121); פירוש על פרקי אבות, (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' 121) תקעג–תקעד). כמו כן הוא אימץ

בדיוניו של בחיי בן אשר על האידיאל האפותיאוטי. סוגים שונים של אינטראקציה עם שמות האל – שם אל שדי ושם הויה – מגלמים שלבים שונים במעלה הדרך שמתהלך בה הצדיק. האינטראקציה המיסטית עם השמות האלוהיים ובפרט עם השם המפורש היא לב הטרונספורמציה האפותיאוטית, ועניין זה, שמופיע כבר במקורות קדומים ובספרות האשכנזית, פותח בהרחבה בקבלת המאה השלוש עשרה. תהליך המזיגה בין האדם למלאך או בין האדם שנהפך למלאך והאלוהות נתפס כתהליך של אינטראקציה והפיכה לשם האל. בקבלת המאה השלוש עשרה התפרש התהליך האפותיאוטי כתהליך של דבקות מחשבתית, נפשית וגופנית בשם המפורש, דבקות המביאה לידי היטמעות של השם האלוהי באדם. דבקותם של מרכיבי האדם בשמות האל מובילה בהדרגה להתהלכות שם המפורש באדם – אירוע שבשיאו מגלם את המהפך האפותיאוטי המתואר לא פעם תוך שימוש בעקרון חילוף השמות. השם המפורש תופס מקום מרכזי בהפיכה האפותיאוטית, מאחר שהפיכה זו מתממשת באופן המלא ביותר כאשר האדם מתאחד עם השם – אם על ידי הוספת אות מאותיות שם האל השוכנת עתה בקרבו ואם על ידי החלפת השם האנושי בשם אחר, מלאכי ולמעשה אלוהי. שינוי שמו של האדם מציין אפוא את הטרונספורמציה האפותיאוטית ולעיתים אף את סופה. את העיצוב של השלבים השונים בסולם העלייה המיסטי שרטט בחיי באמצעות זיהוי וניתוח של מונחי מפתח נוספים המופיעים בצמידות לחנוך, נח, אברהם, משה ואליהו. הסימן הראשון שמופיע ברוב ההקשרים האפותיאויטיים הוא מידת ההתהלכות, ובחיי פרס לפניו בדיוניו שלושה סימנים או דרגות במידת התהלכות זו.

התהלכות כדבקות מחשבתית

ההתהלכות מופיעה בהקשרים שונים בצמידות לדמויות המופת המכוננות 'סגולות כל דור ודור',³¹ ומופיעים שונים שלה פותחו בקבלת המאה השלוש עשרה בזיקה להתהלכות חנוך ודמויות מופת נוספות.³² מקומה המרכזי של ההתהלכות בהגותו של בחיי בן אשר כמעט לא נדון

את התפיסה הנמצאת אצל רמב"ן בעניין פריחת הנשמה מהספירה המכונה מלכות. ראו דבריו על בר' ז' 22 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קיב). להלן נראה כי הדבר בא לידי ביטוי גם בדרך העולה.

31 בחיי על בר' ו' 9 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קד). על לשון 'התהלך' בזיקה לדמויותיהם של חנוך, אברהם ונח ראו גם: דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב, ירושלים תשכ"ט (קראקא של"ג), דף פג ע"א – שם לציין הליכה אחרי מאמרו של הקב"ה, נביאיו והמלאך ששם השם בקרבו. ההתהלכות נדונה אצל אבן שועיב גם בזיקה למידת התמימות (שהעסיקה כפי שעוד נראה גם את בחיי), על פי 'מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו' (מש' כ' 7), בנוגע לשלמות קומתו של אברהם. ראו: שם, דף ו' ע"ב. השוו לרבנו יונה גירונדי, להלן הערה 63, וללשון רמב"ן על בר' יז' 1 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 11], א, עמ' צח-צט).

32 לרוב נדונה ההתהלכות בזיקה להיבט הפרקטי של הליכה בדרך. ראו לדוגמה: מ' הלנר-אשד, ונהר יצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בוהר, תל אביב תשס"ה, עמ' 138–148, 389–391; ב' רואי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר, רמת גן תשע"ז, עמ' 162–164; ר' מרוז, 'דיקמתו של

בספרות המחקר.³³ דוד גרינשטיין השווה בין סיפורי ה'זוהר' המתרחשים במסגרת סיפורית של הליכה בדרך לבין מקבילות לחלקים מסיפורים אלו בביאורו של בחיי לתורה (על סמך הממצאים של אפרים גוטליב), ומצא כי מוטיב ההליכה המופיע בסיפורי ה'זוהר' נעדר מן המקבילות אצל בחיי.³⁴ ממצא זה חשוב להבנת הדגש המחשבתי שהקנה בחיי להתהלכות, אם כי כפי שנראה דווקא לפשר המתקדם של ההתהלכות אצלו יש משמעות גם ברובד הפיזי, אומנם לא כפרקטיקה מפותחת של הליכה.³⁵ בדברי בחיי על ההתהלכות של אבי אבות המתהלכים, חנוך, נזכרת ההתהלכות כמידה המשותפת לצדיקים נוספים, כגון נח ואברהם:

'ויתהלך חנוך את האלהים' (בר' ה' 24). מעלת מדת ההתהלכות לא יזכר רק בצדיקים,³⁶ כגון חנוך נח ואברהם, הוא שהזכיר כאן בחנוך: 'ויתהלך חנוך'. וכתוב בנח: 'את האלהים התהלך נח' (שם ו' 9). וכתוב באברהם 'התהלך לפני' (שם יו' 1). וכלן השיגו מהלך השמש וכחותיו הגדולים המורים על שלטנות³⁷ אדון הכל ורוממותו ית'.³⁸

לפי קטע זה מידת ההתהלכות היא השגה של תוכן מדעי קוסמולוגי המובילה להכרה בשלטון אדון הכול. כרקע להופעתו של רעיון זה אצל בחיי מוטב לציין את החיפוש האינטלקטואלי שנקשר בדמותו של אברהם ב'משנה תורה' לרמב"ם (הלכות כוכבים ומזלות) וכן את הדרשות על הליכת אברהם ב'זוהר' (פרשת לך לך) – שכבר דן בהן עודד ישראלי ברוחב דעת, על רקע ספרות המדרש וביזיקה לדמותו של אברהם ב'ספר יצירה'.³⁹ ההתחקות אחר מהלך השמש והכוכבים

מיתוס: דיון בשני ספורים בוהר', ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 186–193; ח' פדיה, 'הליכה וטקסי גלות: ריטואלים של גירוש והבניית העצמי במרחבי אירופה וארץ-ישראל', הנ"ל וא' מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות: ספר רבקה, באר שבע תשס"ו, עמ' 73–147; הנ"ל, הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב תשע"א; ב' זק, 'גלות ישראל וגלות השכינה בספר "אור יקר" לר' משה קורדבירו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א–תשמ"ב), עמ' 176–178; מ' אידל, 'חנוך – תופר מנעלים היה', קבלה, ד (תש"ס), עמ' 279. למובנים אחרים של ההתהלכות שנדונו בספרות המחקר ראו בהערות לקמן.

33 יוצא מכלל זה וולפסון, שהעיר על הספיריטואליזציה של ההתהלכות אצל בחיי בביאורו לבר' יג' 17 (שנעסוק בו עוד בהמשך): E. R. Wolfson, 'Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism', idem, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*, New York 1995, p. 223, n. 2

34 D. Greenstein, *Roads to Utopia: The Walking Stories of the Zohar*, Stanford, CA 2014, app. 4

35 ועיינו גם בהערותיו של אידל בדבר שימוש של בחיי במונח דרך כמציין למסלול עליית הנשמה: אידל, עליות (לעיל הערה 3), עמ' 175–177, 179, 196, הערות 27–28.

36 הכוונה 'לא יזכר [אלא] רק בצדיקים'.

37 השוו: 'המורים על שלמות שולטנות אדון העולם וחכמתו ית' (כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 4°443 [מתכ"י F B 388], דף 40א).

38 בחיי על בר' ה' 24 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20]), א, עמ' צו–צז.

39 ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 1), במיוחד עמ' 113–120; י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים

היא דינמיקה מחשבתית המובילה דרך נקודה פנימית או קו משווה להתעלות המתרחשת במספר שלבים. בשלב ראשון התהלכות המחשבה מתחקה אחר תנועת גרמי השמיים, וזו מובילה להתקשרות עם המסובב הנעלם. בחיי הוסיף עוד על התהלכות המחשבתית של נח ואברהם:

'את האלהים התהלך נח' (בר' ו' 9) וידוע כי מדת ההתהלכות לא מצאנוה רק ביחידי הדור. ומה שאמר הכתוב 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' (דב' יג' 5), ולא אמר התהלכו, לפי שהוא מדבר על כלל ישראל, והמעלה הגדולה הזאת איננה כי אם בפרטי היחידים, סגולות כל דור דור. ועוד שאין לשון זה [התהלכות] נופל אלא על הצדיק שהשיג מעלת השמש וכחות הגלגלים והכוכבים, וכיצד הם פועלים פעולות בשפלים, לפי שעם ההשגה הזאת מתפרסם מעלת אדון הכל ורוממותו [...] ועל כן אמר בנח 'את האלהים התהלך נח', כי השיג מהלך השמש וכחותיו העצומים וידע כחות הכוכבים והמזלות ולא נטה לבו אחריהם, כי ידע בחכמתו כי יש סבה עליונה על כלן ונדבק בה, וזה בהפך מאנשי דורו שהיו עובדי השמש, והיו שקועים בעבודת הכוכבים והמזלות ועושים אותם אלהות.⁴⁰

אנשי המופת, 'סגולות כל דור ודור', השיגו באופן מופתי את חוקיות המציאות הנבראת, ומתוך כך עמדו על הסיבה העליונה הנסתרת ודבקו בה. דבקות המחשבה באל כוללת אפוא גם יסוד של ייחוד השם.⁴¹ באופן אנלוגי אך מסדר נמוך מזה שקיצץ בו אדם הראשון, בניסיון התיקון של הצדיק כרוכה הסכנה של נטיית הלב אחר ידע קוסמולוגי המשקף מדרגה אונטולוגית מסוימת כאילו הייתה זו עיקר. גדולתו של אברהם היא שדרישתו בחוכמות לא מנעה ממנו להשיג את הסיבה העליונה אלא שימשה רק כמדרגה⁴² לדבקותו בה. כך עולה מפירושו של בחיי ללשון הפסוק 'קום התהלך בארץ' (בר' יד' 17), שכפי שמצא דוד גולדשטיין, נכלל בו חומר שיש לו מקבילה ב'מדרש החכמה', חיבור אנציקלופדי עשיר מאת ר' יהודה בן שלמה הכהן אבן מתקה מטולדו.⁴³

תשס"א, עמ' 79-73. על חומר מדרשי נדיר הנוגע לדמותו של אברהם שבחיי שימר ועיבד ביצירתיות ראו: טוהר, הפרשנות (לעיל הערה 17).

40 בחיי על בר' ו' 9 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קד-קה) בדילוגים.

41 תמונה זו מזכירה את פירושו של בחיי את האכילה מפרי עץ הדעת כקיצוץ המשקף טעות באשר למעמד השכינה, טעות שהובילה את אדם הראשון לעבוד אותה במקום את השם המפורש השוכן בתוכה – אך התמונה כאן אינה זהה לפירוש זה. ראו על כך לאורך הסעיף הקודם.

42 על החוכמות כסולם לידיעת האלוהות ראו פירושו של בחיי על פרקי אבות (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקצא-תקצב).

43 D. Goldstein, 'The Citations of Judah ben Solomon ha-Cohen in the Commentary to Genesis of Rabbenu Bahya ben Asher', *Journal of Jewish Studies*, 26 (1975), pp. 105-112. בהמשך הדפיס גולדשטיין את פירושו של יהודה בן שלמה הכהן על בראשית, תהילים ומשלי, שהם חלק (קטן) מתוך חיבורו האנציקלופדי 'מדרש החכמה'; idem, 'The Commentary of Judah ben Solomon Hakohen ibn Matqah to Genesis, Psalms and Proverbs', *Hebrew Union College Annual*, 52 (1981), pp. 203-252. גרסתו הערבית המקורית של החיבור אבדה, ותרגומו העברי (פרי ידי המחבר) שרד

- בחיי בן אשר, ביאור על התורה
- קום התהלך בארץ' (בר' יד 17) [...] ועל דרך השכל: מלת התהלכות נזכרת אצל החכמה, כענין שכתוב: 'בהתהלךך תנחה אותך' (מש' ו 22), וכתוב: 'אך בצלם יתהלך איש' (תה' לט 7), היא צורת הנפש השכלית, ולא נזכרה כי אם ביחידי הצדיקים, מחפשי החכמה כנח וחנוך ואברהם ויוצא בהם.⁴⁴ ולפי שאברהם העתיק שכלו בחפוש החכמות ממדרגה למדרגה, ומסיע נפש השכלית 'הלך ונסוע' בהשגת הענין הכולל 'הנגבה',⁴⁶ א"ל [אמר לו] הש": קום התהלך בארץ, כלומר נענע צורת שכלך בדרישת הנמצאים שבארץ, כי לא מצינו שהלך אברהם את הארץ לארכה ולרחבה כמו שאמר לו הש", אבל מצינו בו שישב ולא הלך, הוא שכתוב: 'ויאהל אברם ויבא וישב' (בר' יג 8) ועל כל פנים ההלך הזה הוא תנועת הנפש השכלית והשקט הגוף, וזהו 'ויאהל' (שם), מלשון: 'וישב אהלים' (שם כה 27), כי דרישת החכמות צריך תנועת הנפש השכלית והשקט הגוף,
- יהודה בן שלמה, מדרש החכמה
- עיינן היאך אמ'ר] 'אך בצלם יתהלך איש' (תה' לט 7) רוצ' [ה] לומ'ר] צורת הנפש הדברנית. ועיינן היאך פרט בתנועת צורת האדם בדרישת החכמות יתהלך בת' >'י' בנין < האתפעל. הוא שנ' [אמר] 'זיתהלך חנוך' (בר' ה 24) 'בהתהלךך תנחה אותך' (מש' ו 22) 'התהלך נח' (בר' ו 9) 'התהלך לפני' (שם יז 1) [...] ויראה כי תנועת הצורה היא נבדלת מתנועת הגולם.⁴⁵ ומזה הטעם קום התהלך בארץ כלו' [מר] נענע צורת שכלך בדרישת הנמצאין שבארץ לפי שלא מצינו שהלך אברהם בארץ לארכה ולרחבה אך ישב ולא הלך שנ' 'ויאהל אברם ויבא וישב' (שם יג 18). לפיכ' [ך] זה ההילוך היה תנועת הנפש הדברנית בנמצאין ובתכונת הארץ וזה אי אפש' [ך] אלא בישיבה ונחת והשקט הגוף והוא 'ויאהל' (שם) כמ' [ן] 'וישב אהלים' (שם כה 27). כי הדרישה בעבור סודות הנמצאין והוא עידון הנפש וצרכה הוא כנגד דרישת צרכי הגוף כי בצרכי הגוף צריך נענעו הגוף והשקט הנפש

R. Fontaine, 'The Early Reception of Aristotle through Averroes in Medieval Jewish Philosophy: The Case of the *Midrash ha-Hokhmah*', A. M. I. van Oppenraay (ed.), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden and Boston, MA 2013, p. 212 and n. 4

44 מן ההשוואה ל'מדרש החכמה' ניכר שבחיי המיר את לשון הפסוקים שציטט יהודה בן שלמה בשמות הדמויות שמדובר בהן בפסוקים אלו. לדוגמאות נוספות שכנראה יש לכלול בתוספת 'יוצא בהם' ראו: 'אהלים אשר התהלכו אבתי לפניו אברהם ויצחק' (בר' מח 15). שעוועל, בהערתו לפירושו של בחיי על בר' יג 17 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קמג, הערה 46), ציין גם את תפילת חזקיהו: 'אנה ה' זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת' (מל"ב כ 3).

45 כדי להגדיר טענה זו הוא הנגיד לתנועת מחשבת האדם את לשון המקרא על תנועת 'שאר החי', שאינה מנוסחת בבניין התפעל. במקבילה אצל בחיי לא נדרשו תכונותיהן הדקדוקיות של הופעותיה המקראיות של ההתהלכות כאסמכתא לאופייה השכלי הסביל והשונה מתנועתו של הגוף.

46 למשמעות של 'הנגבה' כאן ראו מייד להלן.

בחיי בן אשר, ביאור על התורה
 יהודה בן שלמה, מדרש החכמה
 בהפך מצרכי הגוף שהם צריכים נענוע הגוף
 ובצרכי הנפש והוא חיפוש החכמות והשכל
 והשקט הנפש.⁴⁷
 צריך תנועת הנפש והשקט הגוף.⁴⁸

בהעמדת דברי בחיי כנגד דבריו של יהודה בן שלמה מטולדו ניכר שאצל בחיי נוסף עניין 'הנגבה'. על פי פירושו לבר' יב 9 תכלית 'הלוך ונסוע הנגבה' היא 'כדי להשיג השגת נבואתו של אל שדי, הוא פנוי של אל"ף דל"ת שהשיג שכולל אותו הנגבה'.⁴⁹ אברהם השיג את שם אל שדי ה'משדד ומנצח מערכות הכוכבים', והמוזהה עם 'מדת הדין של מטה' (ספירת מלכות), המחריגה את מי שמחשבתו דבקה בה משלטון המערכת האסטרונומית.⁵⁰ בחלקים אחרים בחיבורו של יהודה בן שלמה מטולדו נזכר ה'מדע האלוהי' גם כ'קבלה' בבחינת מסורת של ידע התגלותי אמיתי, המשקף לרוב חשיבה ניאופלטונית, שהציג כפנימיות המסורת היהודית.⁵¹ אף שתוכנה של 'קבלה' זו אינו זהה לזה שנדון לרוב אצל בחיי בקטגוריה ההרמנויטית של 'דרך הקבלה', דומה כי בעיני שני המחברים מידת ההתהלכות משקפת את התנועה ההדרגתית של 'מחפשי החוכמה' (אברהם נח וחנוך) דרך תחומים שונים של ידע ועד החוכמה העליונה, תהא חוכמה זו

- 47 בחיי על בר' יד 17 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קמב-קמג).
 48 הציטוט על פי מהדורת גולדשטיין, הפירוש (לעיל הערה 43), עמ' 212-213. השלמות ע"פ כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 338 (מתכ"י F 377), דף 145א, ששימש כאחד מעדי הנוסח במהדורתו.
 49 בחיי על בר' יב 9 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קלט). אדני=65=הנגבה. כפי שניתן ללמוד מפירושו של בחיי על בר' יז 1 (שם, עמ' קנח) – בעקבות רמב"ן על אתר – השם אל שדי הוא 'מדת הגבורה מנהגת העולם שיאמרו בה החכמים: מדת הדין של מטה [בראשית רבה לה, ד]'. באופן ברור מזה וברוך הקבלה תיאר בחיי את דבקות שכלו של אברהם במידה העשירית בביאורו ללשון הפסוק 'יעתק משם ההרה' (בר' יב 8 [מהדורת שעוועל (שם), א, עמ' קלח]), וראו הערתו של שעוועל על אתר; וכן ראו: ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 1), עמ' 106 והערה 8, עמ' 115-116; גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (לעיל הערה 17), עמ' 133.
 50 לעיון ברעיון זה בשיטת רמב"ן ראו הדיונים והביבליוגרפיה אצל אפטרמן, דבקות (לעיל הערה 8), עמ' 313-316; ועתה במבט אחר: וייס, הקבלה בגירונה (לעיל הערה 16), עמ' 76-82. השוו לדיון המעניין של בחיי בביטול הרצון הפרטי מפני רצון השם (על פי משנה, אבות ב, ד), כתהליך שמוביל לביטול רצון האחרים, כלומר להחרגת האדם משלטון הטבע או אף הכוחות האנגלולוגיים שמעליו: פירוש על פרקי אבות (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקנח).
 51 אפשר שלתחום זה מכון הביטוי 'סודות הנמצאין', הנזכר בדבריו לעיל. על משמעותה של ה'קבלה' אצל ר' יהודה ראו: C. Sirat, 'Juda b. Salomon ha-Cohen: philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIII^e siècle', *Italia*, 2 (1977), pp. 39-61; idem, 'La qabbale d'après Juda b. Salomon ha-Cohen', G. Nahon and Ch. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda: Études d'histoire et de pensée juives*, Louvain 1980, pp. 189-202; R. Fontaine, 'Judah ben Solomon ha-Cohen's "Midrash ha-Hokhmah": Its Sources and Use of Sources', S. Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Dordrecht 2000, pp. 204-206; Tz. Langermann, 'Some Remarks on Judah ben Solomon ha-Cohen and His Encyclopedia, *Midrash ha-Hokhmah*', *ibid.*, p. 382 and nn. 30-31

אשר תהא. ייתכן אפוא שבתוספת עניין 'הנגבה' ביקש בחיי לזהות את החוכמה העליונה הזו עם מה שהוא החשיב כ'קבלה'.⁵²

התהלכות המחשבה של אברהם הצריכה את 'תנועת הנפש השכלית והשקט הגוף', כלומר העצמת הנפש השכלית על חשבון הגוף, מצב שביקשו להשיג גם רועי צאן צדיקים ונביאים שבודדו את מחשבתם מטרדות היישוב לטובת ריכוזה והדבקותה באלוהות. כאן נסמך בחיי בן אשר על דיון ב'שער הפרישות' שבספר 'תורת חובות הלבבות' לבחיי אבן פקודה,⁵³ ואת דבריו עיבד לפי דרכו:

בחי אבן פקודה, כתאב אלהאיה אלי פראיץ' אלקלוב	בחי בן פקודה, תורת חובות הלבבות, בתרגום יהודה אבן תיבון	בחי בן אשר, ביאור התורה
ששם [בהר] מקום התבודדות לנבואה ואין אדם רואה שם דבר יטריד מחשבתו מן המחשבה בהש"י. וכבר ידעת כי מגדולי הנביאים היו מתרחקים ופורשים מן הישוב ומתבודדים במדבר אפילו בלא מרעה, והם: אליהו ואלישע ⁵⁴		
[...] וכד'לך לא מחאלה כאנת	[...] וכן היה [בלי ספק ⁵⁵	[...] וכן היה בלי ספק
סירה' אכת'ר בני הנביאים פי	מנהג ⁵⁶ בני הנביאים בדור	מנהג בני הנביאים בדור

52 אצל בחיי העיון המדעי-סיבתי-טבעי מובחן מהשגתה של המערכת האלוהית הנסתרית, ונדון לרוב במסגרת הקטגוריה ההרמנויטית המכונה דרך השכל, ואילו העיון בתורת הנסתר מסווג לרוב כדרך הקבלה. על הקווים המבחינים אצלו בין דרך השכל לדרך הקבלה ראו: מילן, בחיי בן אשר (לעיל הערה 17), א, עמ' 46-49; מוטלוזה, דרך הקבלה (לעיל הערה 17), עמ' 61-66; אך ראו גם ההערות על נזילות החומר בין הקטגוריות ההרמנויטיות בביאורו לתורה: שם, עמ' 57-61. כאן, אף שהדברים באים בדרך השכל, נרמזת על דרך סוד אל שדי נקודה שחורגת מעבר לשיא העיון. כפי שהראה מוטלוזה, תפיסת השמות האלוהיים היא לא פעם נקודה שנחשף בה עומק ההבדל אצל בחיי בין קבלה לפילוסופיה. ראו: שם, עמ' 66-69.

53 המהיר שעוועל כבר ציין לשימוש כאן בדברי אבן פקודה.

54 גם לשונו של בחיי בן אשר עד כאן היא בגדר פיתוח של דברי אבן פקודה בחובות הלבבות, שער ט (שער הפרישות), פרק ו, אולי בשילוב מקורות נוספים כדוגמת המובאה מרמב"ן דלעיל. בפרט הביטוי 'הפורשים מן הישוב' ואזכורם של אליהו ואלישע יסודם בדברי אבן פקודה שם.

55 'בלי ספק' ליתא במהדורת צפרוני. נוסח זה מופיע למשל בכ"י פרמה, פלטינה 2124 (דה רוסי 684); ריצ'לר 1381; מתכ"י (F 13343), דף 225, וכתבי יד רבים אחרים.

56 קאפח: 'הליכות' – והוא בעל רלוונטיות מרתקת לענייננו, שכן ההליכות כאן הן ביטוי לדרך שבה מושגת התהלכות המחשבה.

בחי אבן פקודה, כתאב אלהדאיה אלי פראיץ' אלקלוב	בחיי בן פקודה, תורת חובות הלבבות, בתרגום יהודה אבן תיבון	בחיי בן אשר, ביאור התורה
ד'לך אלעצר ופי מא קבלה אן יתרכוא אלשגל בעמארה' אלדניא ואלענאיה באמור אלאג'סאם, ויכ'רג'ז'ן ען אלחואט'ר ליכ'לון באנפסהם ואפכארהם ללה תעאלי. ⁵⁸	ההוא ואשר לפניו, שהניחו העסק בישוב העולם וההשגחה בעניני הגופות, ויצאו למדברות, כדי שתתיחד נפשם ומחשבתם לאלהים. ⁵⁹	ההוא ואשר לפניו, להניח עסקי העולם וישובו, ומניחו ההשגחה בעניני הגוף ויוצאים אל המדברות להתבודד ⁵⁷ שם ולהיות מחשבתם דבקה בה' יתברך. ⁶⁰

בחיי בן אשר תרגם את 'באנפסהם' הערבי באופן מילולי פחות משתרגם יהודה אבן תיבון וללא זיקה ישירה לנפש דווקא. שלא כמו אבן תיבון הוא השתמש כאן במונח 'התבודדות', והוסיף את המונח 'דבקות' (שאינו לו זכר אצל אבן פקודה) שאותו החיל על המחשבה בלבד. הוספת המונח 'דבקות' – ולא מן הנמנע שבזיקה ל'שתתיחד' אצל אבן תיבון – מקרינה על פשר המונח 'להתבודד' כאן, כך שההתבודדות כפרישות נקשרת בדבקות המחשבה.⁶¹ הביטוי 'להניח עסקי

57 קאפת, בדומה לבחיי בן אשר, בחר ב'להתבודד' כתרגום 'ליכ'לון' כאן, וכך גם ב' אברהמוב, ספר ההדרכה אל חובות הלבבות, רמת גן תשע"ט, עמ' 309. השוו לתרגומים האנגליים של חיימון ומנסור: 'wholeheartedly devote' (*Duties of the Heart*, II, English trans. M. Hyamson, Jerusalem 1962, p. 329); 'seeking solitude' (*The Book of Direction to the Duties of the Heart*, trans. M. Mansoor, London 1973, p. 420).

58 ספר תורת חובות הלבבות: כתאב אלהדאיה אלי פראיץ' אלקלוב לרבנו בחיי בן יוסף בן פקודה זצ"ל: מקור ותרגום, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשל"ג, עמ' תג. לדיון בכתבי היד שביסוד מהדורה זו ראו: ב' אירבך, 'דרכי התרגום של ר' יהודה אבן-תיבון: לשאלת הנוסח והלקסיקון בתרגומו לספר "תורת חובות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2014, עמ' 23–24.

59 בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, שער ט (שער הפרישות), פרק ו (תרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת א' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, עמ' 256). בבדיקת כל כתבי היד הרלוונטיים של תרגום אבן תיבון (בשניים מכתבי היד חסר הקטע הנדון), שניתח אירבך, דרכי התרגום (לעיל הערה 58), עמ' 25–57, לא מצאנו בנקודה ספציפית זו חילופי נוסח בעלי משמעות.

60 בחיי על בר' מו' 32 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' שסה–ססו). וראו ביאורו לשמ' ב' 25: 'ומשה היה רועה. אחו משה רבינו האומנות הזה כמנהג הצדיקים הראשונים [...] והטעם שיתרחק מן הישוב שהוא עלול אצל החטא, ועוד כדי להתבודד בנבואה' (שם, ב, עמ' כא).

61 ייתכן שעמד לפניו המקור הערבי והוא תרגם ועיבד אותו בדרכו. אפשר גם שעמד לפניו עותק 'חובות הלבבות' בתרגום אבן תיבון בנוסח שלא הגיע לידינו, אולי בשילוב תרגומים נוספים. ארבעת הפרקים האחרונים משער ז (שער התשובה) ששרדו מתרגומו של יוסף קמחי פורסמו בידי א' ילינק בהקדמתו לחובות הלבבות, לייפציג 1846, עמ' 24, ושוב בלוויית חילופי נוסח לתרגומו של אבן תיבון בידי צפרוני, חובות הלבבות (לעיל הערה 59), עמ' 293–299. נוסף על כך השתמר תרגום עברי אנונימי (?) לחלק משער א (שער היחוד) בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 8118 (מתכ"י F 11309), דפים 82–89. בעבר הועלתה הסברה שהוא חלק מתרגום קמחי. ראו: A. Marx, *Bibliographical Studies and Note on*

העולם' לצד אזכורו של אליהו (הנזכר גם הוא בשולי הקטע שעייבד בחיי בן אשר מאבן פקודה) מזכיר את לשון רמב"ן שהובאה לעיל על מדרגת 'העוזבים כל עניני העולם', אלא שבדיון של בחיי בן אשר עדיין אין מדובר בהשגת הדבקות הנפשית הנדירה, שבשלביה המתקדמים עשויה להוביל ללקיחת האדם מן העולם. בשלב ראשוני זה מדובר על התבודדות יזומה שמטרתה ליצור תנאים אידיאליים לבידוד המחשבה והדבקותה בשם.⁶²

בדיון בהתהלכותו של נח נזכרות לפני מידת ההתהלכות גם מידות הצדיקות והתמימות על פי סדר הפסוק 'נח איש צדיק תמים' [...] 'התהלך' (בר' ו 9).⁶³ בעקבות סמיכותה של התמימות להתהלכות גם בלשון הפסוק 'התהלך לפני והיה תמים' (שם יז 1) הרחיב עוד בחיי על מידת התמימות:

Rare Books and Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America, ed. M. H. Schmelzer, New York 1977, p. 221. לפי דברי אבן תיבון בהקדמתו לשער השני (מהדורת צפרוני [שם], עמ' 55–56), תחילה פירש קמחי רק משער ב ואילך, אולם בהמשך השלים את תרגום שער א. אף שבשני המקרים הנזכרים החלק הרלוונטי לא שרד, יצוין כי בקטעים ששרדו לא מצאנו שום סימן רלוונטי לשינויים שאצל בחיי בן אשר. כך גם באשר לחילופי הנוסח בשולי חלק מן הגיליונות, שנשמרו בהם גרסאות אחרות (אולי מפירוש קמחי). לפי אפשרות אחרת – ולהבנתנו הסבירה ביותר – בחיי בן אשר עיבד כאן את תרגום אבן תיבון, אולי בסיוע המקור הערבי ואולי בלעדיו. ייתכן שהוא נסמך (במכוון או אינטואיטיווי) על כמה מן המקרים שבהם השתמש אבן תיבון בשורש בד"ד כדי לתרגם את התצורות השונות של כ'לוה הערבי, הגם שבמרבית המקרים – וביניהם המקרה דגן – השתמש אבן תיבון בשורש יח"ד. ראו: אוירבך, דרכי התרגום (לעיל הערה 58), עמ' 170. כדוגמה רלוונטית לשימוש אבן תיבון בשורש בד"ד לתרגום כ'לוה ראו בשער השמיני (חשבון הנפש), פרק ג (מהדורת צפרוני [שם], עמ' 227). בדרך כלל השתמש אבן תיבון בשורש בד"ד לתרגום צורותיו של השורש הערבי פר"ד. ראו: אוירבך, דרכי התרגום (שם), עמ' 129, וכן הלשון בשער הרביעי (שער הבטחון), פרק ד (מהדורת צפרוני [שם], עמ' 136). למקרה דומה שייכתן שעמד בו לפני בחיי בן אשר מקור ערבי לצד תרגומים עבריים עיינו: א' אליהו, 'אבן אלסיד אלבטליס ומקומו בהגות המוסלמית והיהודית בימי הביניים, בצירוף מהדורה ותרגום של 'כתאב אלדואאר אלוהמיה' הידוע בשם 'כתאב אלחדאאק', א, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע, עמ' 217–218. והשוו לדיון של אברמסון בשימוש של אבן שועיב ב'חובות הלבבות': דרשות על התורה (לעיל הערה 31), עמ' 24.

62 יושם אל לב שאצל בחיי ההתבודדות כאן – בעקבות אבן פקודה וכנראה אבן תיבון – מכוונת לפרישות, ומאידך גיסא בסמיכותה לדבקות המחשבה מדהדד פשרה של ההתבודדות כריכוז. על התבודדות כריכוז המחשבה ראו: מ' אידל, 'ההתבודדות כ"ריכוז" בפילוסופיה היהודית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז [ספר היובל לשלמה פינס, א] (תשמ"ח), עמ' 60–39; הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 4), עמ' 111–184. השוו להבחנותיו החשובות של פנטון בעניין ההתבודדות במסורות הסופיות, ובכלל זה אצל אבן פקודה: P. B. Fenton, 'La «Hitbôdedût» chez les Premiers Qabbalistes en Orient et chez les Soufis', R. Goetschal (ed.), *Prière, Mystique et Judaïsme*, Paris 1987, pp. 135–146, 150–151.

63 ראו גם בפתיחה לפרשת נח (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קג–קד). והשוו כפי שציין שעוועל ללשון רבנו יונה בפתיחת פירושו לפרשת נח (על מש' כ 7): ספר דרשות ופירושי רבנו יונה גירונדי לחמשה חומשי תורה, מהדורת ש' ירושלמי, ירושלים תש"ם, עמ' כא–כב.

ודע כי נקרא 'תמים' מי שתוכו כבדו, ⁶⁴ ופיו ולבו שוים, ⁶⁵ ומפני שאברהם אבינו עליו השלום היה שרש האמונה, וראש כל המיחדים, וענין היחוד צריך שתהיה עדות הלב והפה שוים, ⁶⁶ על כן הוכירו הש"י והיה תמים', הוא הדין בכל שאר עבודות הש"י יצטרך האדם שיהיו פיו ולבו שוים [...] ועל כן באה מצות עשה שבתורה, שנאמר: 'תמים תהיה עם ה' אלהיך' (דב' יח 3), ⁶⁷ והוא השבח הגדול האמור בכל הצדיקים [...] וכבר הודיענו דוד ע"ה [עליו השלום] כי בעל מדה זו הוא לפני הש"י קיים נצחי לעולם, הוא שאמר: 'ואני בתומי תמכת בי ותציבני לפניך לעולם' (תה' מא 13). ⁶⁸

פעולת הייחוד נועדה לאחות את הקיצוץ שחולל אדם הראשון, אך מאחר שהצדיק פועל מתוך מצב הקיום שלאחר הנפילה – תנאי הכרחי לייחוד המערכת העליונה הוא לחבר ולייחד תחילה את המרכיבים המפוררים שלו עצמו. ⁶⁹ תשלום בניינו של האדם מכל הבחינות – גופנית, ⁷⁰ מוסרית ואינטלקטואלית – הוא שלב לקראת ההתהלכות ותנאי הכרחי לפעולת הייחוד. ⁷¹ בדיון אחר הרחיב בחיי על מידות התמימות וההתהלכות, המביאות לדבקות ולקבלת רוח הקודש:

שהעיקר תלוי בלב, ואם הלב שלם עם השי"ת הכל שלם עם השי"ת, ואם לב חסר הכל

64 על פי בבלי, ברכות כח ע"א.

65 משנה, תרומות ג, ח.

66 השוו ללשון הפסוק המתפרש: 'וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שְׁדֵי' (בר' יז 1).

67 השוו לפירוש על 'ותמים תהיה עם ה' אלהיך' (דב' יח 13): 'אם אתה תמים, תהיה עם ה' אלהיך, כענין במשה: "ויהיה שם עם ה'" (שמ' לד 28), וכן באור העליון, "ונהורא עמיה שרא" (דנ' ב 22), ולמדך הכתוב הזה על מעלת מדת התמימות ועל גודל שכרה, וכן אמר דוד ע"ה: "ואני בתומי תמכת בי ותציבני לפניך לעולם" (תה' מא 13) (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' שסג – שם בפירוש לפסוק 12).

68 בחיי על בר' יז 1 (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' קנט-קס). ראו גם: כד הקמה, ערך 'אמונה' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' כד-כה); ערך 'גול' (שם, עמ' צז); ערך 'כפורים (ב')' (שם, עמ' רכב).

69 תובנה זו נרמזת בקשר שבין דמויותיהם של אדם ואברהם, קשר שעל פיו מתפרש הייחוד שאברהם ניחן בו כתיקון של קיצוץ אדם הראשון. ראו: בחיי על בר' ב 17 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' עא-עב [שם נרמזת מסורת נוספת בדבר נשמת אדם ונשמת המשיח]); שם יז 5 (שם, א, עמ' קס).

70 וולפסון עסק בהרחבה בכמה מדיוניו של בחיי בברית המילה, כחלק מדיון מקיף בהיבטים אנתרופולוגיים, חברתיים, מוסריים ומיסטיים של נושא זה. ראו: E. R. Wolfson, 'Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine', *Jewish Quarterly Review*, 78 (1987), pp. 106–107; וולפסון, להעפיל מעבר (לעיל הערה 10), עמ' 94–97. לתמימות בבחינת גוף האדם המהול אצל בחיי ראו בפרט: שם, עמ' 94 ובדיון להלן. כפי שחזר והדגיש וולפסון במחקריו הנזכרים, היבט גופני זה של התמימות הוא בבחינת תנאי לתמימות הלב (והדבר חוזר, כפי שציינן, בכתבי בחיי), כשם שצפונים בו סודות השם האלוהי – נושאים אשר בהם ובזיקה שלהם לאפותיאווה אצל בחיי, התמקדנו אנו במאמרנו זה.

71 השוו לשימוש בביטוי 'ענין היחוד' שנזכר לעיל (בביאור בר' יז 1), בפירוש בחיי ל'שמע ישראל', דב' ו 4 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' רעה).

חסר, וכמו שאמרו: רחמנא ליבא בעי,⁷² ולכך אמר דוד בכאן: 'אשכילה בדרך תמים' וגו' (תה' קא 2),⁷³ היה דוד ע"ה מדביק שכלו ברוח הקודש ואומר 'אשכילה', ופירושו: אמליך עלי אור השכל ואאציל עלי רוח הקודש, ופירש ואמר: ועל ידי מה אדביק שכלי ואמשיך רוח הקודש בדרך תמים, כלומר שתהיה חברתך עמי. היה דוד ע"ה עושה נפשו מרכבה לשי"ת כאבות העולם,⁷⁴ והיה אומר מתי תבא אלי שאדבק ברוח הקודש. והוסיף לפרש ואמר: 'אתהלך בתם לבבי' (שם), כלומר אעמוד ביחוד הלב ובכונה זכה, וביאר לנו כי הלב הוא העיקר לכל דבר, כענין שכתוב: 'תכין לבם תקשיב אזנך' (שם י 17).⁷⁵

'דרך תמים' היא שלמות הגוף, המידות והלב המסורים באופן שלם לעבודת השם. ביטוי זה מגלם במובאה לעיל את הזיקה שבין תמימות למידת ההתהלכות; שתיהן מביאות לדבקות המחשבה או השכל, וזו מאפשרת למשוך את רוח הקודש (שממנה נאצלה הנפש השכלית) אל תוך נפש האדם, המשמשת לה כמרכבה בעולם.⁷⁶ דיון זה מתמצת את הדינמיקה של ההליכה – היא מתחילה במידת התמימות, נמשכת בדבקות המחשבה באלוהות, וסופה במשיכת האלוהות לתוך נפש השלם.

התהלכות השם המפורש באדם

התהלכות האדם לפני האל בתמימות מובילה להתהלכות האל באדם. במקרה של אברהם הדבקות המחשבתית באל הובילה לאינטגרציה של ספירת המלכות באדם: 'והיה שמך אברהם. הה"א הזאת שנתוספה בו היא אחרונה שבשם, ועמה היה לו כח התולדה [...] והיא תשלום בנינו'.⁷⁷ שינוי השם משקף את השגת התמימות השלמה, מדרגה הכרוכה בהתהלכות עם האל במונח העצמותי: אברהם התהלך עם ה"א אחרונה של שם המפורש, והיא דבקה בקרבו ושינתה את טבעו. להתהלכות זו ממד של התלבשות בגוף,⁷⁸ כפי שמעידה התחדשות כוח

72 על פי בבלי, סנהדרין קו ע"ב, ורש"י על אתר.

73 זהו הפסוק הפותח את הדרשה בכד הקמח (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' קפט).

74 על פי 'האבות הן הן המרכבה' (בראשית רבה מז, ו [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 475]).

75 כד הקמח, ערך 'עצרת' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' רצא).

76 השוו ביאורו של בחיי ללשון הפסוק 'ויעקב איש תם', בר' כה 27 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' רכד). מכיוון שעל פי הקו הפרשני של בחיי נקשרות דמויותיהם של חנוך, אליהו, נח, אברהם ומשה באמצעות המידות השונות, הקדשנו את רוב הדיון לעיסוק בדמויות מופת אלו. דמותו של יעקב משיקה מכמה בחינות למדרגות האפואטיקות הנדונות כאן, אך במסגרת זו לא נוכל אלא לציין זאת.

77 בחיי על בר' יז 5 (מהדורת שעוועל [שם]), א, עמ' קס). ראו עוד בביאורו על בר' ב 4: 'ה"א אחרונה שבשם שנתוספה לאברהם שנתנה לו כח ההולדה [...] והתערור לזה כי באותו האות בעצמו שנברא בו העולם ונתיסד בו [על פי בבלי, מנחות כט ע"ב ועוד], אותו הטבע בעצמו שנה אותו, למען הודיעך כי אשר פעל הטבע הוא אשר שנה אותו כרצונו, כי הכל בידו, והוא הפותח והוא הנועל, ואין זולתו' (שם, א, עמ' נט).

78 ראו הדיון באות ברית קודש שחתם אברהם בבשרו: בחיי על בר' ב 7 (מהדורת שעוועל [שם]), א, עמ' סב);

ההולדה באברהם הזקן.⁷⁹ תוספת הה"א בבחינת תשלום בניינו של אברהם מגלמת אפוא סגירת מעגל: התמימות של אברהם הביאה להתהלכות מחשבתית; הדבקות המחשבתית הביאה לדבקות נפשית וגופנית, שהיא המובן המתקדם של ההתהלכות; והתהלכות זו מן הדרגה השנייה הביאה לתמימות במובן המלא ביותר, המתבטא בספיריטואליזציה גופנית מתקדמת. האדם נעשה שלם או תמים באופן מלא רק כאשר שם השם שוכן בקרבו ממש – מעלה שהשיגו בעוצמה שונה חנוך ואליהו, נח ואברהם. ההתהלכות לא פטרה ממוות את נח ואברהם, ולכן אין הם מגלמים את האידיאל המתקדם ביותר. את האידיאל המיסטי השלם ביותר מגלמים חנוך ואליהו,⁸⁰ שזכו למידת ההתהפכות ולבסוף למידת הלקחה.

מידות ההתהפכות והלקחה

תהליך השלמות של חנוך כולל את המדרגות שנדונו עד כה: תמימות והתהלכות. את שיאו של תהליך השלמות המיסטית של חנוך תיאר בחיי באמצעות שימוש בלשונות של טרנספורמציה אפואטיאטית מספרות ההיכלות, בה תוארה עליית הצדיק לשמיים, עלייה שלוותה בשינוי שמו למטטרון ובהפיכת הבשר לאש.⁸¹ אצל רמב"ן וממשיכי דרכו זוהה לרוב המלאך מטטרון עם המידה האלוהית העשירית, עם הספירה מלכות, אם כי היו מפרשניו שהלכו בדרך אחרת.⁸²

שם יו 1 (שם, א, עמ' קנח–קנט). וראו בהרחבה לעיל הערה 70.

79 נושא שלא נוכל להרחיב בו כאן הוא פתיחת אופק הראייה הרוחנית לזכי הנפשות. כפי שעולה למשל מן הפירוש של בחיי על שהייתו של אברהם עם השכינה באלוני ממרא, דבקות במערכת הסיבתית העליונה עשויה לפתוח לפני השלם מרחב חזותי זך. ראו בביאורו לבר' יח 8 (מהדורת שעוועל [שם]), א, עמ' קעא–קעג; וכן: E. R. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *DAAT*, 1 (1990), pp. xlii–xliii

80 דמותו של אליהו מופיעה בכתבי בחיי בסמוך לזו של חנוך, ככל הנראה בעקבות רמב"ן ופרשניו (יותר מאשר בעקבות הופעתו המוקדמת של צירוף זה אצל ר' דוד קמחי), אלא שהוא לא הקדיש לו דיון מפורט כמו זה שהקדיש לחנוך. יש יוצאים מן הכלל, וראו במיוחד הדברים הנאמרים עליו בויקה למידתו של פנחס: בחיי על במ' כה 12 (מהדורת שעוועל [שם]), ג, עמ' קפט).

81 ראו לדוגמה: J. C. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, ed. P. Schäfer, Tübingen 1981, §19; וכן: Reeves and A. Y. Reed, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages*, I, Oxford 2018, pp. 168, 258–263

82 אצל רמב"ן התגבשה תפיסת מטטרון כישות המשמרת את אופייה המלאכי הפרסונלי, ובו בזמן מזוהה עם המדרגה האלוהית התחתונה המכונה שכינה או כבוד. רמב"ן הדגיש לרוב את פעולת המלאך הזה מכוח השם הפועל בקרבו, בדומה לפעולת השכינה: רמב"ן על שמ' כג 20 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 11]), א, עמ' תמא–תמג; שם כד 1 (שם, עמ' תמח); שם לג 14, 18 (שם, עמ' תקט–תקכא). וראו גם בדיונים הבאים: שם טוב אבן גאון, 'כתר שם טוב', עמודי הקבלה, א, ירושלים תשס"א, עמ' ז, לו; כ"י אוקספורד, ספריית כרייסט צ'רץ' 198 (נוביאואר 2456; מתכ"י F 15587), דף 7א; פירוש המחזור לר' יצחק טודרוס, כ"י פריז 839, h.éb. דף 192ב; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 7), עמ' 187–188; שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 9), עמ' 187, 214–215, הערה 198; E. R. Wolfson, 'Metatron and Shi'ur Qomah in', הערה 198,

גם בחיי זיהה את מטטרון עם הספירה מלכות,⁸³ אולם הוא הוסיף על כך מסורות הקושרות את המלאך לספירה יסוד, ואף לשישה קצוות או לשבע המידות התחתונות, לרוב בהדגשת הזיקה הפנימית (וסכנת הקיצוץ שבהתכחשות לה) בין מטטרון לשם המפורש השוכן בו, ושמכוחו הוא פועל.⁸⁴ בתארו את הפיכתו האפותיאוטית של חנוך למטטרון הוא העלה את תחום דבקתו של חנוך לאור העליון שממנו נבראו ונמשכו המאורות, וזאת באמצעות דבקות בשבע המידות שבהן שופע אור זה. המהפך האפותיאוטית נתפס אפוא כדבקות בגוף האלוהי, תהליך הכרוך במהפך פנימי ובשינוי יחסי הגומלין בין הגוף האנושי לנפש, ואלה מביאים לדבקות מלאה בגוף ובנפש באור האלוהי העליון. הדיון של בחיי במהפך של חנוך בא כהמשך ישיר לדיון במידת ההתהלכות, והוא מציין את שיאו. נקודת הייחוס המשמעותית היא היסוד הגופני, שכן כל עוד נשמר היסוד הגופני האדם עדיין נחשב בגדר האנושות,⁸⁵ אולם עם האינטגרציה ההולכת ומעמיקה עם האלוהות ושינוי יחסי הגומלין בין היסודות השונים באדם, חנוך עובר לרשות האלוהות:

והנה חנוך דבק באור עליון שממנו נבראו ונמשכו המאורות ביום רביעי, והוא נזכר בבראשית חמשה פעמים והתנוצץ לשבעה אורים, וכן חמשה חומשי תורה הם נחלקים לשבעה, וכנגד שבעה אורים אלו היתה המנורה בשבעה קנים, והיתה מקשה רמוז לאחדות, ושבעה אורים אלו הם הנקראים 'צרוור החיים'⁸⁶ והצדיק הזה דבק בהם כי מצא חן בעיני

the Writings of Haside Ashkenaz', K. E. Grozinger and J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a.M. 1991*, Berlin 1995 p. 67; אידל, בן (לעיל הערה 1), עמ' 237, 272, הערה 285. למגמות אחרות אצל פרשניו ראו החומר שאסף אברמס: 'The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead', *Harvard Theological Review*, 87 (1994), p. 312 n. 77

83 בחיי על שמ' לג 13 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ב, עמ' שמד-שמו).

84 בחיי על שמ' כד 1 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' רמט-רג); בר' כב 13 (שם, א, עמ' קצח); שם מח 15 (שם, א, עמ' שעו); וי' 3 (שם, ב, עמ' תנב). בעיקר בשכבותיו המאוחרות של ה'זוהר' זוהה מטטרון עם שש הספירות התחתונות או עם ספירת יסוד. ראו למשל: זוהר, ב, דף קטו ע"א; ג, דף רל ע"ב (רעיא מהימנא); דף כט ע"א-ע"ב (רעיא מהימנא); דף רכו ע"א (רעיא מהימנא); דף רכט ע"ב (רעיא מהימנא). וראו: א' צאלון, 'מטטרון שבספר הזוהר', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ז, עמ' 184-190; J. M. Benarroch, "The Mysetry of (Re)Incarnation and the Fallen Angels": The Reincarnations of Adam, Enoch, Metatron, (Jesus), and Joseph – An Anti-Christian Polemic in the Zohar', *Journal of Medieval Religious Cultures*, 44, 2 (2018), pp. 136-138

85 רמב"ן השתמש בביטוי 'אנושי' לציון הקיום בגוף. ראו: שער הגמול (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 14], ב, עמ' שד). ייתכן כי לשון זו חוזרת אל הנביאים, החכמים והחסידים שהגיעו למעלת 'איש האלהים, תאר מורכב מן האנושות והאלוהות' (יהודה הלוי, הכוזרי ד, ג [מהדורת צפרוני (לעיל הערה 10), עמ' 224-225]).

86 על צרוור החיים כביטוי המציין לאור המתנוצץ בשש או שבע הספירות התחתונות ראו: בחיי על שמ' לב 32 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ב, עמ' שלט); שם כ 7 (שם, ב, עמ' קצח); פירוש על פרקי אבות (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקנד). השוו לדברי אשר בן דוד על דבקות הצדיקים הגמורים

ה',⁸⁷ וראוי היה לכך כי היה שביעי לדורות, והיה כנגד יום השביעי שהוא יום החיים שפלו שבת ומנוחה, לפיכך זכה לחיי עד. והנה חצי השם הזה נקשר עם חצי השם של מטטרון,⁸⁸ כי מעודו השתדל לדעת אותו ולהשיג ענינו עד שהשיגו ודבק בו, ולפי שדבק בו נשתנה גופו ושמו, כי נהפך בשרו ללפיד אש,⁸⁹ ונקרא שמו מטטרון בשמו, כי הדבק בדבר נקרא על שם הדבר שהוא דבק בו, לפי שנעשה כאלו הוא והוא אחד. ומה שאמר 'ואיננו' הוא מלשון רז"ל: 'א"ל אין',⁹⁰ שהוא הודאת הדבר וקיומו⁹¹ [...]. והלקיחה הזאת לתגמול גדול⁹² ומעלה שאין כמוה, ומכאן רמז לגן עדן ולהשארות הנפש ושהיא קיימת נצחית, גם

בצרו החיים כביטוי האוחז את שבע המידות, שהאור הפנימי הבא מעדן, קרי מספירת חוכמה, מתפשט בהן: ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגרונה, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 75–78. וכן ראו את הדברים על שר הפנים שנדפסו שם, עמ' 197, ושנותחו בויקה לדבקות האבות והצדיקים בצרו החיים אצל אפטרמן, דבקות (לעיל הערה 8), עמ' 216–219, 222–221. וראו עוד: בר-אשר, מסעות הנפש (לעיל הערה 24), עמ' 75 והערה 284, עמ' 61–62 והערה 218.

87 השו: כי מצא ח"ן בעיני כ"ו' (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 171 [ריצ'לר, עמ' 121; מתכ"י F 8630], דף 327ב), ונוסף שם בשולי הדף: 'זוהו ח"נו"ך רמז לשם בן ארבע'. כ"ו בגימטרייה 26, כמו השם המפורש השוכן עתה בקרבנו של חנוך, כפי שנרמזו בצירוף האותיות ח"ן+כ"ו=חנוך. ראו גם: 'יהי כל מקום שאמ'ר] ויהי לרמוז שמתעלה באור העליון. וכן מצינו בשמו של חנוך מוכיח ח"ן כ"ו. וכן מצינו אצל משה וזכה לקרן אור פני'ן]. ר"ל [רצה לומר] לקרון מרמוז על השכינה כי מילת שכי"נ' עם המילה כמניין לקרן' [שכינה=385+המילה 'שכינה'(1=)386=לקרון] ('פירוש על הבחי על רמיוותיו וקבלותיו', כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 526 [נויבאואר 1753; מתכ"י F 4665, F 17784], דף 295ב). על 'חן' ככינוי לשכינה לעומת 'חן הגדול' ככינוי לספירה תפארת ראו: אבן גאון, כתר שם טוב (לעיל הערה 82), עמ' מג, והשוו לקבלת ספורטה, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 202 [ריצ'לר, עמ' 142; מתכ"י F 8699], דפים 103ב–104א.

88 ביאורו אצל נפתלי הירץ טרויש: 'והנה חצי השם [של חנוך – חנ, ובחילוף אותיות: נח] נקשר עם השם של מטטרון כי חצי השם מטט הוא (גימטריא) נח' (ספר נפתלי, סתרי רבנו בחיי, מהדורת מ' צוריאלי, ירושלים תשס"ב, עמ' ססו). כ"י וטיקן ebr. 171, דף 327ב, נוסף כאן בשולי פירוש התורה לבחיי: 'נו"ן וא"ו דחנוך. כלומר האותיות האמצעיות של "ח[נו]ך" כנגד שתי אותיות אחרונות של מטטרון[ון]'.⁹¹

89 'וכן חנוך כי מעודו השתדל להשיג ולדעת ונשתנה גופו ושמו, כי נהפך ללפיד אש ונקרא מטטרון פירוש ח"ן גימטריא מט"ט, נשאר רו"ן דהיינו נו"ר שהוא אש' (ספר נפתלי [שם]). השוו לגרסה שהועתקה בכ"י אוקספורד Opp. 526, דף 495א: 'כי מעודו השתדל לדעת הספירות ונשתנה גופו ושמו שהיה מתחילה ח"ן כ"ו ר"ל חן השם. ואח"כ נקרא מט"ט ונשתנה גופו לאש ונתוסף לו רו"ן דהיינו נו"ר והוא עולה כולו מטטרון' ושמו כשם רבו בגי' שד"י'.⁹²

90 ירושלמי ברכות ג, ד (ו' ע"ג; טור 29, שורה 10).

91 פפרזה על פירוש משמעותה הפוכה של תיבת 'ואיננו' הועתקה במעין קיצור על בחיי בידי בעל התועלות היוצאות מן הפרשיות, כ"י וטיקן ebr. 171, דף 214ב, וכן בפירושו של ר' מנוח הענדיל בן שמריה, מנוח מצא חן, פראג שע"ב, דף י ע"א.

92 אצל שעוועל נדפס 'גדולה'. הנוסח לעיל על פי כ"י ירושלים 4°443, דף 40א.

זה ראייה גדולה שאלולי לא חטא אדם היה קיים נצחי לעולם בגוף ובנפש, וכן מצינו לשון לקיחה גם כן באלוהו,⁹³ הוא שכתוב: 'אם תראה אותי לקח מאתך' (מל"ב ב 10).⁹⁴

הנוך נטמע באופן הדרגתי לתוככי האלוהות, ולבסוף בשיא התהליך התאחד עם מידת מטטרון האלוהית, איחוד שמציין מצב אפואטי-אסכטולוגי. עם האיחוד נעלם ('ואיננו') היסוד האנושי הגס, ונשאר היסוד האלוהי בלבד, המתבטא בשם האלוהות שנקרא עליו – 'כי הדבק בדבר נקרא על שם הדבר שהוא דבק בו'.⁹⁵ היעלמות היסוד האנושי היא תוצאה של האיחוד המיסטי עם מידת מטטרון. בחיי תיאר את ההתאחדות עם מטטרון בנוסחת האיחוד 'כאלו הוא והוא אחד', נוסחה שגרסאות שלה שימשו להבניית מיסטיקה איחודית ובפרט לתיאור של איחוד אסכטולוגי-אפואטי.⁹⁶ ישראלי פירש את שימושו של בחיי במונח 'כאלו' בהקשר הנדון

93 השוו: 'אבל באלוהו לא כתיב ביה לקיחה, כי כל שנאמר בו לקיחה הוא דבר בהכרח בעל כרחו ועל זה [הנוך] כתוב "כי לקח אותו אלהים" (בר' ה 24) בעל כרחו אבל באלוהו ז"ל כתיב "ויעל אליהו בסערה השמימה" (מל"ב ב 11) ('תשבי, שו"ת לר' משה די לייאון בעניני קבלה, הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 60). ועיינו: א' בר-אשר, 'ציפור הנפש: חכמת הציפורים ותורת הנפש במדרשות ה"זוהר" לפרשת בלק', י' ליבס, י' בן-הראש ומ' הלנר-אשד (עורכים), הסיפור הזוהרי, א, ירושלים תשע"ז, עמ' 371, הערה 70. השוו דברי יהודה בן שלמה קנפנטון על מעלת הלקיחה 'כן הם בעולם [!] אנשים שגופם ונפשם נשתנו בעבדת בוראם. כהנוך בן ירד שזכה להיות נלקח [...] ואלוהו ע"ה אם זכה להיות נלקח לא עלה לאותה המדרגה' (ספר ארבעה קנינים, ניו יורק תשנ"ז, עמ' לט). על הלקיחה כמידה בזיקה לאלוהו ראו: שם, עמ' פג, וכן בספרו 'לקח טוב': E. R. Wolfson, 'Judah ben Solomon Canpanton's *Leqah*', *Tov Annotated Edition and Introduction*, *Kabbalah*, 43 (2019), p. 76

94 בחיי על בר' ה 24 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' צז).
95 עיקרון זה נדון בהרחבה בפירושו של בחיי לבר' יב 6 (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' קלז-קלח). על מקבילתו אצל יעקב בן ששת הצביע גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (לעיל הערה 17), עמ' 116-115, וראו גם בספר האמונה והבטחון (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 14], ב, עמ' שצז-שצח). לדיון בשימושו אצל בן ששת עיינו: אפטרמן, דבקות (לעיל הערה 8), עמ' 276-279; הנ"ל, והיו לבשר אחד (לעיל הערה 5), עמ' 146-148. הרעיון נשנה הרבה אצל בחיי, למשל בפירושו לשמ' לג 7 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' שמ); דב' לג 1 (שם, ג, עמ' תעו), וביסודו מופיע כבר אצל אשר בן דוד. ראו: אפטרמן, דבקות (שם), עמ' 214-222. אומנם נראה כי בעיבוד של בחיי לאחד הקטעים שבהם עולה רעיון זה אצל אשר בן דוד ניכרת כבר צורת הניסוח של בן ששת. עיינו: גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (שם), עמ' 95 והערה 42.

96 M. Idel, 'On Maimonides in Nahmanides and his School and Some Reflections', E. Kanarfogel and M. Sokolow (eds.), *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, New York 2010, p. 136 n. 6. מדובר באיחוד נואטי-אסכטולוגי והנוסח הוא: 'היות היא והוא דבר אחד' (הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשכ"א, הקדמה לפירוש פרק חלק, עמ' קכה). גרסה של נוסחה זו אומצה בידי רמב"ן לתיאור הדבקות האסכטולוגית של הנפש בספירה תפארת. ראו: שער הגמול (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 14], ב, עמ' שה-שח); אפטרמן, דבקות (שם), עמ' 287, 328-330; הנ"ל, והיו לבשר אחד (שם), עמ' 112-116, 120-123. מקובלים נוספים מגירונה השתמשו בנוסחה זו לתיאור דבקות שבה האדם מדביק את מחשבתו בספירת חוכמה. ראו למשל: עזרא בן שלמה, פירוש האגדות, ליקוטי שכחה ופאה, דפי 2 ע"ב – ח ע"א; דף ה ע"ב; י' תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל, ירושלים תש"ה, עמ' 39-41;

במובן ייצוגי-מינימליסטי המשקף לכאורה את 'אופיו הבעייתי של רעיון האדם-המלאך' שבו נתקל המקובל הימי ביניים.⁹⁷ אומנם בדיונים ימי ביניים המונח 'כאלו' מציין עניין שאינו גופני או נפשי אלא מחשבתי או דמיוני דווקא,⁹⁸ אלא שבחיי השתמש כאן במונח כחלק מנוסחה איחודית ימי ביניים רבת עוצמה המורה 'כאלו [=ממש כמו] הוא והוא אחד'.

עם האיחוד עם מדרגת מטטרון נעלם חנוך האדם, ונשאר רק מטטרון הבחינה או המדרגה שבתוך האלוהות. מידת הלקיחה מציינת אם כן את האיחוד האסכטולוגי⁹⁹ באלוהות, המביא לקיום נצחי בגוף וך ובנפש. הפרפרזה על לשונות ספר היכלות בדבר הפיכת הבשר לאש שימשה את בחי – ככל הנראה בשל הקרבה שבין אש לאור ובין אור לזכות – כדימוי לטרנספורמציה שעובר הגוף האנושי, השותף לשיטתו בתהליך האפתיאטי. התמרת הרובד הגשמי של הגוף בזה המזוכך יותר נעשית דווקא באמצעות ההבחנה הצוננת שבין גשם למטר.¹⁰⁰ מדובר אם כן בהתמרה מחומר גס לחומר וך ולא באובדן הגוף.

התפיסה המדורגת של מעלות הצדיקים חוזרת בדיונים שונים בכתבי בחי בן אשר, ונראה כי כל צדיק מלמד על המדרגה שלו או כלשונו 'שכל צדיק וצדיק יש לו עולם בפני עצמו'.¹⁰¹ מושג

- ח' פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חוויית ההתגלות במסורת היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 152–140; אפטרמן, דבקות (שם), עמ' 260–253; E. R. Wolfson, 'Via *Negativa* in Maimonides and its Impact on Thirteenth-Century Kabbalah', *Maimonidean Studies 1050–1630*, 5 (2008), pp. 421–422. לדוגמאות נוספות ראו: ע' פורת, כתבי העיון: מהדורות מדעיות, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 168 ('סוד ויסוד הקדמוני'), שהתפרש בכיוונים שונים אצל אידל, עולם המלאכים (לעיל הערה 1), עמ' 102–103; ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 1), עמ' 94; אפטרמן, והיו לבשר אחד (שם), עמ' 127.
- 97 ישראלי, פתחי היכל (שם), עמ' 93–94. השוו: אפטרמן, והיו לבשר אחד (שם).
- 98 מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגם ע' ידין, תל אביב תשס"א, עמ' 190–191; א' אפטרמן, 'הדבקות בספר שערי קדושה' (בדפוס); J. Garb, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, Chicago, IL 2011, pp. 51–53; E. R. Wolfson, 'Weeping, Death, and Spiritual Ascent in Sixteenth Century Jewish Mysticism', J. J. Collins and M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and other Worldly Journeys*, Albany, NY 1995, pp. 231–232. יעקב בן ששת ביקש להיתלות בעקבות המדרש דווקא במשמעותו של 'כאלו' בבחינת: לא באמת כמו, כדי לשלול את אפשרות תזונת הגוף כתוצאה של אינטראקציה עם השכינה. ראו: ספר האמונה והבטחון (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 14], ב, עמ' שעו-שעז); ובהרחבה: אפטרמן, 'לתולדות המונח "אכילה ודאית" בקבלת המאה הי"ג' (עתידי להתפרסם בכתב העת 'דעת').
- 99 על האיחוד האסכטולוגי ראו: אפטרמן, והיו לבשר אחד (לעיל הערה 5), עמ' 21–22 ועל פי הערך, 'Union, Eschatological', במפתח, עמ' 278.
- 100 לאזכור מפורש של המסורת בדבר הפיכת הבשר ללפידי אש ראו: בחי על דב' יא 17 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' שיו-שיוח). בדברי בחי ניכר השימוש בדיונים הנמצאים אצל יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 188; וראו: גוטליב, הקבלה בכתבי בחי (לעיל הערה 17), עמ' 141–142.
- 101 שולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקיב). וכן: בחי על בר' טו 5 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' קמט). השוו: רמב"ן, שער הגמול (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 14], ב, עמ' רצט).

הלקיחה, שזכר בסיפא של המובאה דלעיל בקשר לחנוך ואליהו, לא נאמר על אברהם, ומכאן שהתהלכותו של אברהם לא הביאה ללקיחה בגוף ובנפש עוד לפני הפטירה:

שלשה בכתות הצדיקים: האחת, גויעה ואסיפה וביאה, ששלשתם אחת, שכולן אמורים באברהם [...] ולשונות הללו נאמרים על הצדיקים היורדין לגן עדן מיד בלא שום עונש [...] השנית לקיחה, ולשון זה נאמר על הצדיקים הנכנסים לגן עדן חיים ולא טעמו טעם מיתה, כענין חנוך [...] וכן באליהו [...] השלישית מנוחה, ולשון זה נאמר על הצדיקים ובהבטחת תחית המתים, לפי שבאותו זמן יהיה שבת ומנוחה.¹⁰²

זיכור וייחוד של המרכיבים האנושיים עד כדי תמימות מלאה מובילים להתהלכות האדם עם שם השם. התהלכות זו עדיין אינה מורה בהכרח על התהפכות ביחסי הכוחות הפנימיים של האיש האלוהי, ולכן ייתכן שייותר יסוד אנושי שנגזר עליו למות, כמו במקרה של אברהם. לעומת זאת תהליך הזיכור וההתהפכות של חנוך ואליהו הביא לכך שלא נשאר כלל יסוד גופני גם דיו שייגזר עליו למות.¹⁰³ מידת המנוחה האסכטולוגית היא תחנה או מדרגה מסוימת ברובד אלוהי של הציר האונטולוגי, הנמצא בעצמו בתנועת התעלות ממושכת;¹⁰⁴ מדרגה זו – כפי שהיא נזכרת במובאה דלעיל – זמינה כבר עתה לצדיקים שהשלימו את מדרגות השלמות השונות בנפשם ובגופם בלי שיהיו נתונים לשלטון תנועתו הכללית של הזמן, המוביל בסופו של דבר לאותו המקום בחיק האלוהות.¹⁰⁵ צדיקים אלו השיגו טרם זמנם את המנוחה האסכטולוגית שעתידה להיות בבוא העת נחלת שאר צדיקים.

לשון הלקיחה שהשתמש בה בחיי לתיאור השלמתו של המהפך האפותיאטי של חנוך ואליהו, שימשה אותו גם לתיאור צורת הקיום האסכטולוגית:

וצריך שתבין המאמר שאמרו רז"ל: צדיקים שעתידי הקב"ה להחיות שוב אינן חוזרין לעפרן, אלא יהיו קיימין¹⁰⁶ [...] וזה ביאור הענין וסוד המאמר, שהרי גזרת הכתוב: 'כי

102 בחיי על בר' כה' 9 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' ריח-ריט). על העיבוד שערך כאן בחיי לדברי אברהם בר חייא, ראו: ליפשיץ, עיונים (לעיל הערה 17), עמ' רס-רסא.

103 השוו לשימוש במונח לאתהפכת בוהר, א, דף נח ע"א – שם מדובר על התהפכות בכיוון ההפוך, על נפילת המלאכים. וראו: צאלון, מטטרון שבספר הווהר (לעיל הערה 84), עמ' 103-104, 153-155.

104 ראו באריכות: בחיי על במ' י' 35 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' נו-נט), והדבר חוזר בפנים שונות במקומות נוספים; E. Krinis, 'Cyclical Time in the Ismā'īlī Circle of Ikhwan al-Safā' (Tenth Century) and in Early Jewish Kabbalists Circles (Thirteenth and Fourteenth Centuries)', *Studia Islamica*, 111, 1 (2016), pp. 22-23, 49-51

105 על המנוחה ראו גם: 'והיה [חנוך] כנגד יום השביעי שהוא יום החיים שכלו שבת ומנוחה, לפיכך זכה לחיי עד' (בחי על בר' ה' 24 [מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' צז], והדברים הובאו במלואם לעיל ליד הערה 87). השוו לביטוי 'עולם המנוחות' הנזכר בשיר הפתיחה של בחיי לביאורו לתורה (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' ג), וראו הדיון במקורות האפשריים לו: מ' אידל, 'שריד מפירוש ר' אשר בן משולם מלוניל לברכות', קבץ על יד, יא (כא) (תשמ"ה), עמ' 80, 84 והערה 37. 106 בבלי, סנהדרין צב ע"א.

עפר אתה ואל עפר תשוב' (בר' ג 19), לא היתה אלא מצד החטא הקדמוני, וכיון ש[ה]חטא נסתלק 'ובלע המות לנצח' (יש' כה 8) וישב היום לפנות בקר לאיתנו¹⁰⁷ ול[ה]תקפו של עולם, והכלים¹⁰⁸ מעשה ידיו ית' אין מי שיחטיאם, כי המקטרג חלף הלך לו, על כן אינם חוזרים לעפרן לעולם, כי כיון ש[ה]חטא מסולק ובטל הרי הגזרה בטלה ולכך אינן חוזרין לעפרן. ואע"פ [ואף על פי] שאין חוזרים לעפרן לעולם אין לך להבין שיעמדו הגופות קיימים בבשר ודם ממש בגידים ועצמות¹⁰⁹ כמו שאנו עכשיו, אלא שיזכו למעלות הלקיחה וההתהפכות¹¹⁰ אבל לעפרן לא יחזרו לעולם.¹¹¹

כאמור בחיי הסיק מחזרתו של המונח התהלכות בקשר לדמויות המופת חנוך, נח ואברהם כי הללו השיגו את מידת ההתהלכות (המחשבתית) בעולם הזה, עד שדבקו בסיבה העליונה מן המערכת הסיבתית הטבעית; דבקות זו הובילה את חלקם לשלב מתקדם יותר, שבו דבקו נפשם וגופם בתצורות שונות של האור האלוהי. במקרים אלו התפרשה ההתהלכות כהליכה עם שם השם תוך ספיגת האיכויות האלוהיות של אותיותיו, עד שקווי המתאר המבחינים את האדם מן המציאות האלוהית מיטשטשים ומובילים ללקיחתו מהמרחב החומרי לעולם האלוהי. אם כן בדומה להופעתו של המונח לקיחה – הן לתיאור מעלתו של חנוך, שנלקח טרם מותו, והן לתיאור צורת הקיום העתידה להיות בבוא העת נחלת שאר צדיקים – גם המונח התהלכות משמש לתאר את אופן הקיום של צדיקים במרחבים האסכטולוגיים הזכים. בכך עמד בחיי על מובן שלישי של התהלכות: (א) התהלכות מחשבתית; (ב) התהלכות השם המפורש בתוך האדם עוד בחיי העולם הזה; (ג) התהלכות השם המפורש בצדיק בחיי העולם הבא:

'והתהלכתי בתוכם' (וי' כו 12), והיעוד הזה אין להבין אותו מכלל יעודי הגוף אלא מיעודי הנפש לעולם הבא, וכענין שכתוב בו: 'מתהלך בגן לרוח היום' (בר' ג 8), ודרשו ז"ל: והתהלכתי בתוכם, עתיד הקב"ה לטייל עם הצדיקים בגן עדן.¹¹² ודומה לזה אמרו:

107 על פי שמ' יד 27.

108 אצל שעוועל: 'הכל' (וראו הערתו על אתר), וכן בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 8227 (ברומר Rab. 1489; מתכ"י F 43499), דף 240 בשוליים. גרסת 'הכלים' לעיל על פי כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 97 (מתכ"י F 1978), עמ' 64; כ"י סנקט פטרבורג, ספרייה לאומית EVR II A 42 (מתכ"י F 63971), דף 48א; כ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 769 (מתכ"י F 24845), דף 278. על מינוח הכלים בויקה לאיברי הגוף הוך השוו ללשון רמב"ן בשער הגמול (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 14], ב, עמ' שה); בחיי על דב' ל 15 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' תמד-תמה).

109 בכ"י בודפשט A 97: 'ועצבים'.

110 השוו לנוסח הייחודי: 'למעלת הלקיחה וההתאבקות' (כ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 710 [מתכ"י F 11598], דף 37א).

111 שולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקיא-תקיב); ראו גם: שם, עמ' תקט, והשוו לסוף ערך 'חתן על השלחן' בספר כד הקמח (שם, עמ' קפח).

112 ספרא, בחקותי פרק ג, ג (מהדורת וייס, דף קיא ע"א).

עתידי הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן וכבודו ביניהם, והמשיל השגת התענוג אשר לנפשות למחול שהוא <עגול כי העגול> אין לו סוף ותכלית <כן התענוג הוא אין לו סוף ותכלית>, לפי שהעגול סובב סביב הנקודה והנקודה באמצע, לכך אמר: וכבודו ביניהם. וכן הזכיר שם 'בתוככם' כי המשיל ישראל לעיגול ועצמו לנקודה.¹¹³

בשלביה הראשונים של ההתהלכות המחשבה מתחקה אחר תנועת הגלגלים ומתעלה אל הנקודה הנסתרת והנעלמת. התהלכות מחשבתית זו מזככת בהדרגה את נפש הצדיק, עד שזו יכולה לשמש בבחינת מרחב זך, כעין בית מקדש או מעון עבור שכינת השם המפורש המהלך עם הצדיק בעולם הזה. עם השלמת המעגל זוכה נשמת הצדיק להלך עם השם בגן עדן הנשמות ולהתענג בהשגתו.¹¹⁴ דברי ר' אלעזר בעניין המחול שעתידי לעשות הקב"ה לצדיקים¹¹⁵ מתפרשים כך שתיאור הכבוד השוכן 'ביניהם' משקף מבנה מעגלי שהתנועה בו מדומה לתנועת המחול מסביב לנקודת המרכז של הקב"ה.¹¹⁶ לתנועה בצורת המעגל השלמה אין סוף ותכלית, בדומה לתנועת גרמי השמיים ובדומה לתענוג האין-סופי המאפיין את המרחב האסטרונומי. סביר שדימוי המחול המעגלי סביב נקודת המרכז הפנימית והעליונה ניוון מהדגם הניאופלטוני של הפילוסוף המוסלמי אבן אלסיד אלבטליוסי. בחיי עיבד דגם זה במינוח דומה בתארו את משה שהשיג בעין שכלו את ירושלים של מעלה: "אתה החלות" (דב' ג' 24) ונתתה בי כח והשגה להשיג הנקודה האמצעית [...] והיא כנקודה בתוך העגול.¹¹⁷ בהקדמה לספרו 'שולחן של ארבע' יש תיאור נוסף של דינמיקת הכיסופים במעגלים לנקודה הנסתרת:

113 שולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקט-תקי), עם תוספות בסוגריים זוויתיים על פי כ"י סנקט פטרבורג EVR II A 42, דף 42א; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2412 (אדלר 900; מתכ"י F 28665), דף 125ב. השוו למקבילה הזוהה כמעט בפירושו לזו"י 9 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], עמ' תקעד) ובפירושו לשמ' כה 31 (שם, עמ' רפב-רפג).

114 על התהלכות הנפש בעליונים, ראו עוד בפירושו של בחיי לפרקי אבות: 'הנפש אחר הפרדה מן הגוף עתידה שתתן את הדין על כרחיה והכל ישלם לה כפעלה: או שתהיה זוכה ומתהלכת בעולמים הראויים לה, או שתהיה נידונית בייסורי גיהנם כפי המשפט אשר יצא מלפניו י"ת' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקעג).

115 בבלי, תענית לא ע"א.

116 על תפיסת הקב"ה כנקודת המרכז ב'ספר יצירה' ובקבלת המאה השלוש עשרה ראו: ליבס, תורת היצירה (לעיל הערה 39), עמ' 190–204. על יציאת המרחב הקוסמולוגי מנקודת המרכז ב'ספר יצירה' ראו: ר' מרזו, 'קוסמולוגיה בנוסח הקצר של ספר יצירה – כמה הערות', קבלה, לו (תשע"ז), עמ' 231–233. והשוו: כד הקמח, ערך 'שבת' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' שצד).

117 בחיי על דב' ג' 24–25 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' רנה). על קטע זה והעיבוד שערך בו בחיי בן אשר לדגם של אלבטליוסי ראו בפירוט: אידל, עליות (לעיל הערה 3), עמ' 174–177. לאפשרות שבחיי הסתייע כאן גם ברעיון שמקורו ב'רסאאל אחו'אן אלצפאא' בתיווך משה אבן עזרא ראו: אליהו, אלסיד (לעיל הערה 61), עמ' 218. השוו גם לדיון של בחיי בדב' יז 14 (מהדורת שעוועל [שם], ג, עמ' שגג-שנד), שכפי שהראה גוטליב, ייתכן שעובדו בו דברי ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, א, מהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשל"א, עמ' 210–211. ראו: גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (לעיל הערה 17), עמ' 161–162.

המדור העליון: משרתיו הקרובים אליו, כרוביו שרפיו אופניו ואראליו, העומדים עליו בהיכלו, מזיו כבודו ניוונים לצבאותיהם [...] והמדור התיכון: אפודת השמים, אגודת אש ומים, גשמים עצומים מקיפים ומוקפים, יום ולילה אל מניעם, עיני שכלם צופים חשקם מזונם רבונם¹¹⁸ [...] סבת סבובם לסבתם נכספים [...] והמדור התחתון היא הנקודה 'האמצעית'¹¹⁹ בעלי שיעור ומדה. לא מזוננו כמוזנם. מוזנם בהשגתם, בראותם פני קונם.¹²⁰

על פי הדגם המשולש שהציג בחיי היצורים השמיימיים במדור העליון ניוונים ישירות מזיו הכבוד; גרמי השמייים שבמדור התיכון מקיפים את בני המדור התחתון – הארץ או הנקודה¹²¹ – וסיבובם מוסבר בכוח כסופיהם לסיבתם העליונה. תיאור זה מאפשר לחדד את המהפך המתחולל בצדיק שהעתיק את מקומו מן המדור התחתון למדורים העליונים, שם מתהפכת התמונה בהיות הקב"ה נקודת המרכז. בדומה לתנועת הכוכבים בני המדור השני, הנשמות מסתובבות במחול בגן עדן, אך בדומה לבני המדור העליון – וככל הנראה אף ביתר קרבה – הן זוכות גם לממש את חשקן, שכן הן ניוונות ישירות מזיו הכבוד.

'ותעלה נפשם על גופם': התהפכות יחסי הכוחות בין הגוף והנפש

בניגוד לרמב"ם, שסבר כי הקיום בעולם הבא הוא לא גופני אלא מופשט לחלוטין,¹²² גרס בחיי, בעקבות רמב"ן,¹²³ כי הקיום האסכטולוגי הוא נפשי וגופני:

- 118 תיבה זו מתחלפת בכתבי יד רבים בתיבת 'רצונם', כך לדוגמה בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 249 (ריצ'לר, עמ' 186; מתכ"י F 313), דף 249ב. בכתבי יד אחרים היא איננה. ראו למשל: כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 1324 (מתכ"י F 48410), דף א1.
- 119 תיבת 'האמצעית' נוספה כאן בהעתקותיו של הסופר מנחם אולדנדרוף, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27089 (מרגליות 1076; מתכ"י F 5769), דף 117א; כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 109 (מתכ"י F 6789), דף 137ב (העמודים מוספרו בהיפוך). וראו הערתו של אולדנדרוף בסיום שם: 'למען ידע הקורא בספר זה כי ההעתק שהעתקתי ספר שולחן ארבע זה ממנו היה נער קטן כותבו והיו בו טעויות הרבה והטוב שיכולתי לפי עשת שכלי הגהתי' (שם, דף 110ב). והשוו לעיל ליד הערה 117 את השימוש בביטוי 'הנקודה האמצעית' בעיבודו של בחיי לדגם של אלבטליוסי.
- 120 הקדמה לשולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תנו).
- 121 עיינו בדימוי המחוגה הנזכר בכד הקמח, ערך 'נחמו' (מהדורת שעוועל [שם], עמ' רסא), בעקבות ביאורו של רד"ק ליש' מ 22.
- 122 רמב"ם, הקדמות לפירוש המשנה (מהדורת רבינוביץ [לעיל הערה 96], עמ' קכה–רכז); משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה ח, ב–ג (מהדורת מ"ד רבינוביץ, 'ירושלים תשנ"ג, עמ' רמה–רמו); הלכות יסודי התורה ד, ח–ט (שם, עמ' כא–כב); אפטרמן, דבקות [לעיל הערה 8], עמ' 149–154.
- 123 שער הגמול (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 14], ב, עמ' שי). השוו לעיבוד הספיריטואלי של רקנאטי לתפיסה האסכטולוגית של רמב"ן: מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 152–156.

ועל העולם שאחר התחיה אמרו רז"ל בברכות: מרגלא בפומיא דרב העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה.¹²⁴ והמאמר הזה יורה בודאי שיש שם גופות וזהו שאמרו: אין בו לא אכילה ולא שתיה, שאם לא היו שם גופות אין צריך לומר שאין בו לא אכילה ולא שתיה לנפשות, ועל כן נאמין שיהיו בני העולם הבא בגופות, יתבטלו מהם הכחות הגופניות כהתבטל הכחות הגופניות ממשה ואליהו, ותתעלה נפשם על גופם כענין במשה ואליהו. ואם תקשה [עוד] ותאמר שיהיו הכלים לבטלה, אינן לבטלה, מאחר שהם מקבלים השכר והתענוג בגוף ובנפש יחדו כשם שהשתדלו בקיום המצות וטרחו בהן כאחד בגוף ובנפש¹²⁵ [...] וכן דרשו רז"ל: הקב"ה משביעם מזיו שכינתו לעולם הבא, שנאמר: 'אשבעה בהקיץ תמונתך' (תה' יז 15),¹²⁶ כלומר שיזכו להיותם שבעים מזיו השכינה בגופות כקיום הנפש בעולם הזה באכילה ושתיה.¹²⁷

בחיי גרס במוצהר כי הקיום בעולם הבא גופני, אך כל התפקודים הגופניים הפועלים בעולם הזה משתתקים ונעלמים בעולם הבא, והגוף משמש כמלבוש בלבד. הגוף, שמזדכך בתוך כך, נחלש ונהפך לגורם הסביל ביחס לנפש השכלית, שמתעצמת. ההתהפכות ביחסי הכוחות – ותתעלה נפשם על גופם' – מאפשרת לנפש להיזון מן האור האלוהי, והיא עתה זו שמוזינה את הגוף. התהפכות זו אפשרה למשה לשהות על ההר ללא אכילה פיזית. משה ואליהו למדים אפוא כי מידת ההתהפכות היא התהפכות ביחסי הכוחות בין הגוף לנפש. בדומה לחידוש כוח ההולדה באברהם, אצל משה הובילה הדבקות העצמונית להתמרה באיכויות הגוף, כפי שמלמדת הקרינה שדבקה בפניו לאורך כל ימי חייו: 'והנה מעלת האור המורגש הזה בקרון עור פניו מיום שקנה אותה בהר סיני לא זזה ממנו, אבל היתה עמו כל ימי חייו, ואפילו ביום מותו העיד עליו הכתוב: "לא כהתה עינו ולא נס לחה" (דב' לד 7).¹²⁸ היכולת להפוך את היחסים בין הנשמה

124 בבלי, ברכות יז ע"א.

125 על קיום הנפש באור המצוות בעולם הבא ראו בפתיחה לפרשת וילך, דב' לא 1–2: 'וכל מצוה ומצוה היא מזון הנפש שבה תהיה הנפש נזונית מזיו השכינה לעולם הבא' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' תמוז). ועוד בדיון לקמן.

126 בבלי, בבא בתרא י ע"א.

127 בחיי על דב' ל 15 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' תמד–תמה).

128 בחיי על שמ' לד 33 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' שסא). בחיי הבחין בין מדרגות של אור, ואת האור שעל פני משה הוא אפיין כנמשך ממדרגה נחותה מזו של האור שבו דבקה נפשו. ראו ביאורו לשמ' לד 30 (שם, ב, עמ' שס). השוו לשולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקיג). ההשייה במחיצת משה כאשר הסיר את המסווה מעל פניו היה בה כדי להזין את סובביו באור שקרן מהן. משה הסיר את המסווה בפני העם רק כאשר פירש לפנייהם את המצוות, וזאת כדי 'שלא יזונו עיניהם מן האור שבפניו שלא בשעת דבורו עמהם'. על רקע לשון המדרש מתוארת הזנת העיניים מאור הפנים במנותק מקשב האוזניים לדברי תורה, באנלוגיה לקיצוץ במערכת האורות העליונה. בשולחן של ארבע (שם) נאמר על קרינת הפנים: 'הפירות שהיה לו בעולם הזה מלבד הקרן קיים לו לעולם הבא, והוא מעלת האור העליון'. ייתכן שאת השימוש בדיומי

לגוף ולהיוון מן האור מאפיינת גם את הקיום האסכטולוגי,¹²⁹ וכאמור המונח התהפכות מציינ את צורת הקיום הגופנית והמוזככת בעת התחייה.¹³⁰

מות (?) משה

ההבחנה בין מות אברהם ללקיחת חנוך משקפת תחנות שונות במדרג האפותיאוטי. אומנם על משה לא נאמר בתורה כי נלקח, אך שאלת מותו נעשתה כבר בימי חז"ל לסוגיה סבוכה, והמשיכו לעסוק בה בימי הביניים.¹³¹ ייתכן כי דבריו של בחיי על התמורה שחלה בעור פניו, 'אפילו ביום מותו', יש בה כדי לרמוז לאפשרות שהשינויים הגופניים שעבר, התהפכות היחסים בין הגוף לנפש, היה בהם כדי לפטור אותו מן המוות כמו חנוך.¹³² מותו של משה מעלה תמיהה – הרי חנוך ואליהו, שלא הגיעו למעלתו, לא מתו: 'ורבים שואלים: משה שנתנה תורה על ידו איך הזכיר בו הכתוב מיתה, והלא מצינו מי שלא הגיע למעלתו והוא חי וקיים לעולם כענין חנוך ואליהו.¹³³ אבל הענין לומר כי לפי שחטא במי מריבה נענש במיתה והיה בכלל גזרת אדם, שכן חנוך ואליהו שלא חטאו לא היו בכלל גזרת אדם והם חיים חיים נצחיים.'¹³⁴ שלא

הפירות כאן יש להבין גם בזיקה לחטא הזנת העיניים הנזכר לעיל בבחינת קיצוץ הפרי מן העץ. ראוייה לעיון נפרד הזיקה של דיוניו אלו של בחיי בן אשר לקטע מתוך פירוש עשרת הדיברות המיוחס לר' אברהם אבן עזרא בכ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. Add. 26 (נויבאואר 1609; מתכ"י F 17187), דפים 75-76. לקרבה בין טקסט זה לשריד מפירוש ר' אשר בן משולם מלוניל שבו השתמש בחיי ראו: אידל, שריד מפירוש (לעיל הערה 105), עמ' 81-82.

129 ראו למשל בחיי על שמ' לד' 28 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ב, עמ' שנט); והדיון הדומה בפתיחה לפירוש פרשת ויקהל, שמ' לה' 1 (שם, ב, עמ' שסו-שסז); וכן לתיאור המפורט בכד הקמה, ערך 'אבל (ג)' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' נט) – שם נוסף אליהו. בדיון אחרון זה שילב בחיי עיבודים לדברים שמצא בקטע השייך לר' אשר בן משולם מלוניל. ראו: מ' אידל, 'קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלוניל', קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 149-153.

130 שולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקיב) – ראו לעיל ליד הערה 111.

131 ראו בפירוט: ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 1), עמ' 289-263.

132 עיינו בהקשר זה בדברי ישראלי באשר ללשון הפייטן האנונימי: 'אדם כי ימות הוד פניו ישנה / ואתה זיוך לא ישתנה' (ח' ברודי, 'פיוטים בלתי נודעים', קבץ על יד, יא [תרצ"ו], עמ' יח): ישראלי, פתחי היכל (שם), עמ' 266-267.

133 משה תואר בידי בחיי כמי שהשיג השגה גבוהה גם מזו של האבות, עד מידת החוכמה. ראו דבריו על בר' מט 28 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' שצג [בסופו]). על גישתו החיובית של בחיי לאפשרות השגת החוכמה האלוהית ראו א' בר-אשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 315-317. ועיינו גם בדברי ר' יצחק דמן עכו, 'אוצר חיים', כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 1062 (מתכ"י F 4194), דף יג ע"א (ס"א [ספירה אחרת] 555); דף קא ע"ב (ס"א 137 ב).

134 בחיי על דב' לד' 5 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' תצו).

כחנוך ואלהיו, חטאו של משה השאיר אותו בתחום האנושות וחלותו של המוות, כלומר ב'גזרת אדם'. לעומת זאת בדיון הבא ציין בחיי כי משה עלה בנפש ובגוף:

'ויקבר אותו בגי' (דב' לד 6), הקב"ה קבר אותו. 'בגי' בגימטריא י"ה. ולא על משה בלבד נאמר אלא על כל הצדיקים¹³⁵ [...] ועוד תמצא מלת 'ויקבר' שהיא סמוכה לשם המיוחד ודרשינן סמוכין.¹³⁶ וענין הקבורה שקבר אותו הקב"ה, שנפתחה לו הארץ בדרך נס ונכנס שם ומת, ונסתמה אחרי כן. ואפשר עוד לומר כי מפני שהקבורה הוא ענין גניזה והצפנה שיתפרש הכתוב כלפי הנפש, ויאמר 'ויקבר אותו בגי' שגנוזו והצפינו בתוך שלש עשרה [בתוך י"ג = בגי] חופות שבהן מתענגים הצדיקים בגן עדן [...] ומלת 'מואב' עולה מ"ט,¹³⁷ ובאר 'בארץ מואב' בארץ החיים עם מ"ט,¹³⁸ ואם כן חסרון האל"ף במלת 'בגי'¹³⁹ ללמדנו שני דברים אלו שהם עלויו של משה בגופו ובנפשו.¹⁴⁰

קבורתו המסתורית של משה כללה קבורה ניסית של היסוד הגופני שנותר ממנו בעולם הזה. בהמשך עולה האפשרות שהתורה הסתירה רובד נוסף הכלול ומוצפן בלשון הפרשה. רובד נסתר זה נוגע לרכיב הנסתר באדם – לנפש, וייתכן שגם לגוף דק יותר או לגוף שני.¹⁴¹

135 בבלי, סוטה ט ע"ב.

136 הכוונה לסוף הפסוק הקודם: 'וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה' (דב' לד 5). על מיתת הנשיקה הרמוזה בפסוק זה ראו בפתיחה של בחיי לפרשת אמור, וי' כא 1 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ב, עמ' תקלח-תקלט); כד הקמח, ערך 'אהבה' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' לד-לה).

137 ערכה הגימטרי של תיבת 'מואב' הנזכרת בדב' לד 5 ('וימת שם [...] בארץ מואב') עולה מ"ט (49), כפי שנוכר גם בביאורו של בחיי לדב' א 5 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' רמד-רמה), שם בזיקה למ"ט פנים שתורת משה נדרשת בהם. הדרוש הנזכר בדברי בחיי שם – "וכמטמונים תחפשנה" (מש' ב 4), מ"ט מונים – מופיע בהקדמת 'סודי רזי סמוכים לרוקח'. ראו: סודי רזי סמוכים, מהדורת ד"מ הלוי-סיגל, ירושלים תשס"א, עמ' ט.

138 עיינו: 'ומלת מואב' גימטריא מ"ט. הוסיף בגי' בגימטריא ט"ו, וארבע אותיות מואב יעלה חיי"ם [מואב=49)+(בגי=15)+(מספר אותיות 'מואב'=4)=68=חיים] וזהו שאמר ובאר 'בארץ מואב' ארץ החיים בעילוי בנפשו, דהיינו ס"ח ובגופו בארץ החיים שלש עשרה חופות' (ספר נפתלי [לעיל הערה 88], עמ' תלו). בעקבות 'ספר נפתלי' הסביר זאת בצורה פשוטה וברורה יותר ר' אליהו בן שלמה לואניץ, בעל ספר 'מעגלי צדק', ואצלו נוספה התיבה 'בגי' לפני 'עם מ"ט'. ראו: 'זיבאר בארץ מואב בארץ החיים בגי עם מ"ט [...] ופירושו כי בגי עם מ"ט עולה חיים כשתספור ג"כ ד' אותיות מואב' (כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 216 [נויבאואר 1832; מתכ"י F 18427], דף 155ב).

139 'עילוי של משה בגופו ובנפשו. בגופו שהקב"ה קבר אותו כאשר בא הרמוז במלת בגי' חסר א', בגימ' י"ה וכמו שקדם. ובנפשו לי"ג חופות ולארץ החיים' (ר' חיים כהן [מטריפולי], 'תורת חיים', סתרי רבנו בחיי [לעיל הערה 88], עמ' שמו).

140 בחיי על דב' לד 6 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' תצז).

141 השוו לדבריו על יעקב אבינו, בביאור לבר' מט 33 (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' שצד-שצה); ג' שלום, שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 216–224.

הפרשנים של סודות רבנו בחיי פתחו את הצופן בדרכס,¹⁴² וברצוננו להעלות אפשרות נוספת, – שערכה הגימטרי של תיבת 'מואב', מ"ט, מרמו לקיצור של מטטרון.¹⁴³ אם אפשרות זו נכונה, יש להבין את המשפט 'בארץ החיים עם מ"ט', כך שמשנה עבר ב'גופו ובנפשו' – ביטוי אופייני לתיאורי העלייה של חנוך ואלהו – לארץ החיים, ושם הוא חיי לעד 'עם מ"ט[טרון]'. כלומר גם משה זכה להתאחד ולהפוך למידת מטטרון האלוהית.¹⁴⁴ בכתבי היד שהועתק בהם הפירושו לדב' לד 6 – שלא על סמך דפוסים מוקדמים – לא מצאנו ראייה כלשהי שיש בה כדי לחזק הצעה זו. כמו כן חזרתו של בחיי בסוף המובאה לעניין חסרון האות אל"ף בתיבת 'בג' מחזקת דווקא את האפשרות שכדי לפתוח את הצופן יש להשתמש בתיבה זו, מה שמאשש את דרכו של ר' נפתלי הירץ טרויש בעל 'ספר נפתלי', ובא לידי ביטוי בפרפרזה על דבריו אצל ר' אליהו בן שלמה לואנץ בעל ספר 'מעגלי צדק'.¹⁴⁵ בחיי העלה אפשרות נוספת להבנת פרשת מות משה:

'לא כהתה עינו' (דב' לד 7). זה קרון עור פנים שקבל מסיני [...] 'ולא נס לחה' (שם). לחותו. ולפי שממנהג הזקן שיתגבר עליו היובש ויפקד הלחות ממנו, העיד הכתוב בכאן במשה שלא נפרד ממנו לחותו, ומלת 'לחה' מצאנוה בתוספת ה"א.¹⁴⁶ והתבונן כי כשנולד הנביא הוסיף הכתוב ה"א,¹⁴⁷ גם עתה במותו הוסיף, וזה לבאר כי השכינה דבקה עמו מדי

142 לפירושו של נפתלי הירץ טרויש שהובא לעיל בהערה 138, הפנה גם ר' חיים כהן בעל 'תורת חיים' בפירושו על אתר.

143 זוהי כמובן צורת כתיבה מקובלת פחות מן הקיצור השכיח יותר מט"ט. אך ראו לדוגמה: כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 859 (מתכ"י F 14488), דף 3א; כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 10378° (מתכ"י F 56), דף 32א – ג' דפס: ד' אברמס, 'כתובייד חדשים של ספר הסודות של רבי שם טוב בר שמה והמקורות שהיו בידו', אסופות, 10 (תשנ"ח), עמ' 3א; תקוני הוזהר עם נצוצי זהר, מהדורת ר"מ מרגליות, ירושלים תשל"ח, דף יד ע"א; לט ע"א; פורת, כתבי העיון (לעיל הערה 96), עמ' 109 בחילופי הנוסח לשורה 89; ג' שלום, 'אגרת נתן העזתי על שבתי צבי והמרתו', קבץ על יד, ו [טז], ב (תשכ"ו), עמ' 453.

144 כפי שהראה ישראלי, היו מי שהבינו את מותו כביכול של משה כהיאספות בידי מטטרון. ראו: ישראלי, פתחי היכל (לעיל הערה 1), עמ' 267 והערה 21. לסקירה של ספרות המחקר בנושא כרקע לפיתוחו בדורות מאוחרים ראו הפרק שהוקדש למשה ומטטרון בספרה של פלוך: A. Paluch, *Megalleh 'Amuqot: The Enoch-Meṭatron Tradition in the Kabbalah of Nathan Neṭa Shapira of Kraków* (1585–1633), Los Angeles, CA 2014, pp. 159–189. להוצאת משה מגזרת האדם ויהויו עם מטטרון עיינו גם בפירוש האנונימי לפירוש רמב"ן על התורה, כ"י אסקוריאל, הספרייה המלכותית של המנור G-I-15 (מתכ"י F 10463), דף 138א. על פירוש זה ראו: מ' אידל, 'פירוש לא ידוע לסודות הרמב"ן', דעת, 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 121–126; ע' גולדרייך, 'ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 83–84, הערה 4.

145 ראו לעיל הערה 138.

146 שכן לכאורה צריך להיות 'לחו' בווי"ו, וראו אברהם אבן עזרא על אתר.

147 הכוונה ללשון 'ותראהו' הנזכרת בשמ' ב 6: 'ותפתח ותראהו את הילד' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ב, עמ' יד – נכלל שם בפירושו לשמ' ב 2); בחיי מצא שם בתוספת האותיות ה"א ווי"ו שבסוף 'ותראהו' סימן לשכינה.

היותו גם אחרי מותו.¹⁴⁸

בדבריו של בחיי לעיל על קרינת הפנים ראינו כיצד הבריאה האינטגרציה בין מרכיביו של משה ובין האורות האלוהיים בדרגות השונות לתמורה מתמשכת בגופו. עניין זה חוזר במובאה האחרונה, שמתארת את החיות שדבקה בגופו גם לאחר המוות. אפשר אפוא שבחיי התכוון לכך שמושה הותיר מאחוריו שכבה מסוימת של הגוף, והיא זו שמתה ונקברה במואב, אולם בו בזמן רובד דק יותר של גופו המשיך להתקיים מכוח השכינה שבה דבק (תוספת ה"א), ובגוף זך זה עלתה נפשו לארץ החיים – שם המשיך לדבוק בשכינה.

עוד על דבקות הנפש באור העליון: חנוך ותורת משה

כאמור המונח ויהי יוחד בלשון התורה שבסיפור הבריאה לאור הראשון ולנפש האדם. מונח זה נקשר בהמשך גם לחנוך, ולכן משמש כעדות לאינטגרציה שעברה נפשו של צדיק זה עם האור שממנו נמשכה בתחילה:¹⁴⁹

וכבר הודעתך למעלה כי יש מאורות למאורות וכלן נמשכים מן האור העליון¹⁵⁰ אשר הצדיק הזה [חנוך] זכה אליו, וזהו שהזכיר בו לשון 'ויהי'¹⁵¹ מה שלא תמצא בדורות הראשונים שלא הזכיר באחד מהם אלא 'ויהי', כדי לרמוז שנתעלה באור העליון שכתוב:

148 בחיי על דב' לד' 7 (מהדורת שעוועל [שם]), ג, עמ' תצו-תצח). ראו גם לעיל הפירוש על שמ' לד' 33 (שם, ב, עמ' שסא).

149 מצד אחד בחיי שימר את תפיסת אלוהיות הנשמה בניסוחה הרמב"ני (ואצלו לעיתים הנשמה היא מרובד אלוהי עליון יותר), ומצד אחר בעניין היתכנות שיבת הנפש למקורה הראשוני הוא קרוב יותר לתפיסתם של מקובלים אחרים מהעיר גירונה. רמב"ן גרס גם הוא את שיבת הנפש לאלוהות אך לא בהכרח למקורה הראשוני. על הבחנה זו ראו: אידל, נשמת אלוה (לעיל הערה 9), עמ' 362; גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (לעיל הערה 17), עמ' 178, הערה 25, והשוו לביאורו של בחיי לשמ' כ 7 (מהדורת שעוועל [שם]), ב, עמ' קצד); ו' 9 (שם, ב, עמ' תג).

150 כאן המונח אור עליון מציין כפי הנראה את האור שמעל המידות, שממנו נמשכים המאורות הראשונים בבחינת 'מאורות [רוחניות] למאורות שעל הארץ'. ראו: בחיי על בר' א 14 (מהדורת שעוועל [שם]), א, עמ' לב-לג), ובדיון להלן. בכ"י ירושלים 443^a, דף 40א, מתחלף המונח 'אור עליון' במונח 'הסי' [בה] העליונה, מן הסתם בזיקה לדברי בחיי שם לפני כן: 'הזכיר בחכמתו כי יש סבה עליונה על הכל ונדבק בה'. על הדבקות באור החוכמה דווקא בזיקה לתהליך האפופיאוטי של חנוך ואלוהו ראו ב'פירוש על הבחיי על רמיותיו וקבלותיו': 'הוא חנוך' שבא לעולם העליון והיה לפיד אש והיה כמלאך. ובא לאור החכמה'. וכאלוה'ו. וכמטטרון' (כ"י אוקספורד 526 Opp, דף 495א). ועיינו: ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרי קבלה, בעריכת י' בן-שלמה ומ' אידל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 29 והערה 94; מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות: לחקר מקורותיהם של ראשוני המקובלים', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 242-243.

151 הכוונה לפסוק 'ויהי כל ימי חנוך' (בר' ה 23).

'יהי אור ויהי אור' (בר' א' 3). ומצינו גם במשה ע"ה כלשון הזה, הוא שכתוב: 'יהי משה בהר' (שמ' כד 18), ומזה זכה לאור התורה שנתנה על ידו וזכה לקרון עור פנים, והבן זה.¹⁵²

לשון דומה נקשרה למשה, להורות כי גם הוא דבק באותו אור עליון שממנו נמשכו אורות התורה והמצוות.¹⁵³ שהייתו של משה בהר והדבקות באור שם הביאה למהפכה לא רק בשל ההתהפכות הפנימית, אלא גם מכיוון שבהתרחשות זו נסללה הדרך למהפכה היסטורית – נתינת התורה. בהקשר זה רלוונטי הדיון שבחיי הפנה אליו ברישא המובאה דלעיל ('וכבר הודעתך'), דיון שנרמזת בו השתלשלות עצמות התורה – אותיותיה – מן האור הראשון: 'כי המאורות הראשונים שהזכיר "יהי מאורות" (בר' 14) הם מאורות רוחניים מקבלים אורן מן האור הראשון ומשפיעין אותם במאורות של מטה, והם תענוגות נפשות הצדיקים מקיימי התורה והמצות, וזהו שנאמר "והיו לאותות" (שם) כלומר והיו אותן המאורות לאותן שקיימו אותיות התורה'.¹⁵⁴

השלמות האפואטיאטית של משה הובילה לסלילתה של דרך חדשה המתברת בין האור העליון שחונך זכה לו, או בין תולדותיו של האור הזה, לבין בני העם שקיבלו את התורה.¹⁵⁵ משיכת התורה למטה להיסטוריה כתוצר של חווייה אפואטיאטית עשויה לרמז לתכלית המהפכנית שבקיום אותיותיה:

'ואהבת את ה' אלהיך' (דב' ו' 5) [...] וענין האהבה שיתבונן האדם בתורתו ובמצותיו וישיג בהם הש"י ויתענג באותה השגה בתכלית התענוג [...] ואם תשאל ותאמר כיון שמצינו שמעלת החשק גדולה ממעלת האהבה,¹⁵⁶ היה לו לומר 'חשקת' ולמה אמר 'ואהבת' [...]

152 בחיי על בר' ה' 23 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' צו). השוו דבריו על בר' ה' 24 (שם, א, עמ' צז), שנעסוק בהם להלן.

153 עיינו גם בביאור לשמ' לד' 30 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' סס), ובשולחן של ארבע (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקיג), אם כי במקור האחרון נראה שהמונח אור עליון מכונן לדרגת השתלשלות נמוכה מעט מזו.

154 בחיי על בר' א' 14 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], א, עמ' לג). כפי שמצא גוטליב, החיבור ששימש יסוד לביאורו הנזכר של בחיי הוא פירוש מעשה בראשית המיוחס לר' יוסף בן שמואל, אשר גרסה שלו שולבה ב'משיב דברים נכוחים' לבן ששת. ראו: בן ששת, משיב דברים נכוחים (לעיל הערה 100), עמ' 43; גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (לעיל הערה 17), עמ' 142. להשוואה סינופטית בין גלגולי הגרסאות של פירוש זה ראו: אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 86), עמ' 336–353, ושם בעמ' 344–345 גרסאות הפסקה הנדונה.

155 ראו בניסוחו של בחיי: 'שהתורה והמצות מסלול ודרך לשוב הנפש לשרשה' (בחיי על שמ' כד 12 [מהדורת שעוועל (שם), ב, עמ' רנז]). לשון זו הועתקה אצל בעל התועלות היוצאות מן הפרשיות, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 171 ebr., דף 223א. מעניין שבשיר הפתיחה של בחיי לפירושו על התורה, נזכרת בריאת הנפש הטהורה יחד עם התורה, ושמה מסתמן בדבריו הפוטנציאל שבמלאכת הפירוש עצמה: 'אָבְלָ מָה אַעֲשֶׂה וְנַפְשִׁי חֲשָׁקָה בְּתוֹרָה. יִדְעֵתִי בְּהַ מְעַלְת הַנֶּפֶשׁ הַטְּהוֹרָה. כִּי נִבְרָאת בְּיוֹם רֵאשׁוֹן עִם הַתּוֹרָה' (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' ד). החלק הראשון ('אבל [...] חשקה בתורה') מופיע גם בשיר הפתיחה של רמב"ן לפירושו על התורה (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 11], א, עמ' 15), ויסודו בלשון בן עזאי בתוספתא, יבמות ח, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 26), המובאת גם בבבלי, יבמות סג ע"ב.

156 השוו מכאן ואילך רמב"ם, מורה נבוכים ג, נא (תרגום ר' שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ירושלים תשס"א,

שהרי האוהב הוא מי שאוהב הדבר האהוב ולעיתים¹⁵⁷ תשתכח ממנו האהבה, כגון בעת האוכל או בעת השינה, אבל מי שחושק אין מחשבתו נפרדת מן החשוק כלל, ואפילו בעת שיאכל יזכרנו, גם בעת השינה יראנו בחלום, ולפי שנצטוינו לאהבה את השם יתברך בשני היצרים¹⁵⁸ ובנפש המתאוה ובכל ממונו [...] כי אי אפשר לו שיחיה זולתם, על כן צוה שיאהוב אותם בענין המוכרח אבל יאהוב את השם יתברך על כלן, ואם כן מהטעם הזה לא היה יכול לומר 'וחשקת', כי אלו היה חושק אותו היה מפריד מחשבתו מכל הדברים הגופניים האלה ולא היה משתמש בהם כל עיקר, ואף במוכרחים, ולא היה מקום למצות התורה כלל,¹⁵⁹ כי לשון 'חשק' ענינו דבקות, כענין: 'כי בי חשק ואפלטתו' (תה' צא 14), והוא מעלת מיתת הנשיקה בצדיקים הגמורים.¹⁶⁰

משה אומנם לא השיג את מדרגתו האפותיאוטית מתוך קיום התורה (שטרם ניתנה), אולם הוא הותיר דרך שמטרתה להוביל לזיכוך והשלמה של בני האדם. זהו רובד אחד, ראשוני, של טעמי המצוות. אפילו קיום המצוות מתוך אהבת המצווה, כרוך לעיתים בשכחתו. לעומת זאת החושק מתאפיין בדבקות מחשבתית בלתי פוסקת באלוהות, דבקות שעשויה להוביל בשלביה המתקדמים לתמורות חריפות ביחסי הכוחות שבין היסודות האנושיים העצמוטיים – הנפש והגוף – עד כדי לקיחת בעליהם מן העולם הזה. על דבקות זו אין התורה מצווה, מאחר שהיא מתקיימת הלכה למעשה בשלב מתקדם כאשר הפרט הוא בבחינת איבר של האלוהות. בדומה לשיטת רמב"ן, הציווי רלוונטי רק למושא שהוא בעל רצון מובחן, או במקרה של בחיי – בעל רצון שאינו הולם את הרצון האלוהי. מובחנות או אי הלימה זו כרוכה בהתעבותו של רובד גופני גם, המונע משאר מרכיבי האדם לשהות ביחסי דבקות רצופים עם האלוהות. קיום המצוות מאהבה מוביל אפוא בשיאו לנקודת מפנה שבה כלל מרכיבי האדם מסונכרנים עם הרצון האלוהי, מה

עמ' תקפא-תקפה).

157 בכ"י אוקספורד, בודליאנה 64 Hunt (מתכ"י F 22500), דף 2230 (רלה ע"ב): 'לעתיים', וכן בכ"י פריז, הספרייה הלאומית 229 héb (מתכ"י F 27830; העתקתו של כתב יד זה נשלמה בירושלים 1491, שנה לפני הדפסת פירוש התורה לראשונה בנפולי רנ"ב), דף 142ב. גם במקבילה בספר 'כד הקמח', סוף ערך 'אהבה', מתחלפים 'לעתיים' ו'לעתידי'. ראו: מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' לד – 'לעתיים'; והשוו לכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2405 (מתכ"י F 28658), דף 9ב: 'לעתידי'.

158 בבלי, ברכות נד ע"א.

159 השוו למקבילה ב'כד הקמח', ערך 'אהבה': 'למדך הכתוב כי היודע אמתת שמו ית' הוא החושק (הגמור) הזוכה לאורך ימים לחיי העולם הבא. ומבואר שאין עיקר כוונת הכתוב באורך ימים של <עולם ההויה וההפסד> כי החושק הוא האיש המסתלק מכל מחשבות גופניות איננו חושש לאריכות ימים של העולם הזה, ואין כל מחשבותיו אלא בעניני העולם הוא' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' לה, עם השלמות בסוגריים על פי כ"י אוקספורד, בודליאנה 103 Hunt. [נויבאואר 1284; מתכ"י F 22098], דף 9א, וכ"י ניו יורק Ms. 2405, דף 9ב).

160 בחיי על דב' ו' 5 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' רעה-רעט).

שמייתר עבור החושק את דרכה של התורה לצוות. אופן מתקדם זה של קיום המצוות בא לידי ביטוי בביאורו של בחיי לוי' יח 5:

הרביעי [ממיני החיים לגוף ולנפש במעשה המצוות] מי שמשדל במעשה המצוות ואינו משתדל בשום עסק גופני כאלו לא היה בעל גוף כלום אלא לבו ומחשבתו בהקב"ה, הנה הוא זוכה אל החיים הקיימים לעולם ולא ישלוט עליו מיתה כלל, אבל ישוב אלהי בגוף ובנפש כחנוך ואלהיו שנסתלקו מן העולם בגוף ובנפש.¹⁶¹

בפירושו של רמב"ן לפסוק זה באה מדרגתם של 'העוזבים כל עניני העולם' ברצף עם מי שמקיימים את המצוות מאהבה, אך היא עדיין נפרדת ממנה ולכאורה כבר אינה כוללת אורח חיים הלכתי.¹⁶² לעומת זאת בעיבוד הדברים אצל בחיי מודגש יותר הפרקסיס הנומי ככלי אשר מימושו באופן המלא ביותר מאפיין גם את אורח חייו של החושק. הביטוי 'כאלו לא היה בעל גוף כלום אלא לבו ומחשבתו בהקב"ה' מזכיר את תיאורו של החושק, אלא שכאן הוא מוסב על המשתדלים במעשה המצוות. דומה כי בכך מוקרן אל תוך מידת החשק גם אופן מיוחד של קיום הלכתי.

המדרגה האפתיאוטית ההופכת את האדם לאלוהי ('ישוב אלוהי') בקיום אסכטולוגי בגוף ובנפש, כמו חנוך ואלהו, כרוכה בקיום נומי של המצוות בחשק. זוהי המדרגה העליונה של אופן קיום המצוות, ומימושה בחייהם של החושקים משקף מעבר לתפיסת מצוות שעניינה אינטראקטייה עם שורשיהן התיאוסופיים של המצוות באמצעות ביצוען למטה.¹⁶³ ההתעלות וההפיכה לחלק ממערך הכוח האלוהי המאפיינות את האפתיאווה של חנוך ואלהו, מתוארות כתוצאה של השתדלות זו, של קיום המצוות בדרגה הגבוהה ביותר. המתווה האפתיאוטית מתקיים במרחב נומי גם בשיאו עם האינטגרציה לתוככי האלוהות והמגע עם שורשי המצוות הנטועות בה. המעטק ההדרגתי לתוככי האלוהות נעשה אם כך באמצעות המצוות: 'כי הנפש בעשותה המצוות אור המצוה חל עליה'.¹⁶⁴ בקיום המצווה חל אורה על נפש השלם, והוא זוכה

161 בחיי על וי' יח 5 (מהדורת שעוועל [שם], ב, עמ' תקט).

162 המשפט 'מי שמשדל במעשה המצוות ואינו משתדל בשום עסק גופני' אינו מופיע בפירושו של רמב"ן לפסוק זה. השו: רמב"ן על וי' יח 4 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 11], ב, עמ' ק), שצוטט ונדון לעיל.

163 על השורש של חלק המצוות בעליונים ראו לדוגמה בביאור על וי' יט 19 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ב, עמ' תקכו–תקכח); שמ' כג 19 (שם, ב, עמ' רמג). השוואה בין תפיסת המצוות של בחיי לוי שיעולה במקורותיו המגוונים ובפרט לזו של מורו בהלכה, רשב"א, ראויה לעיון נפרד.

164 בחיי על פרקי אבות (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקלג). על הסינתזה בין רמב"ן לר' עזרא בן שלמה המגולמת בקטע זה (עד עמ' תקלד, ושוב שם בעמ' תקצו) ראו: מ' אידל, 'באור החיים: עיון באסכטולוגיה קבלית', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 204–205; וכן: גוטליב, הקבלה בכתבי בחיי (לעיל הערה 17), עמ' 73; M. Idel, 'Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah', *Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1993), pp. 118–121, 123. על תפקידו החשוב של עקרון הדוגמה

בהדרגה להאלהה ולקיום נצחי. לא נזכרה כאן מעלת הלקיחה שזכו לה חנוך ואליהו, אלא דווקא מות הבשר ('זכאשר יפרד מן החומר'¹⁶⁵), כלומר מות היסוד הגופני הגס לטובת עליית הנפש הלוּבֶשֶׁת מלאכות. אור המצוות החופף¹⁶⁶ על אותה נשמה שכבר נפרדה מן התצורה המעובה של הגוף, הוא שמקיים אותה במרחבים הזכים יותר של המציאות העליונה, ומכוח תזונתה שם ניוונה כפי שראינו גם תצורה מזוככת של הגוף.

סיכום

באמצעות עיון במונחי מפתח המופיעים בסיפורי התורה בצמידות לדמויות המופת האפופיאוטיות: חנוך, נח, אברהם, משה ואליהו, שרטט ר' בחיי בן אשר אבן חלאוה את תורת השלמות המיסטית. מצאנו כי מונחי מפתח הנקשרים בהקשרים שונים לדמויות המופת – תמימות ובמיוחד התהלכות – מורים על מידות שהן גם מדרגות בתהליך השלמות המיסטית. מידת התמימות סוללת את הדרך להשגת מידת ההתהלכות, הכוללת את התהלכות המחשבה עם השם ואת הדבקותה במידת המלכות. התהלכות מחשבתית מתמשכת זו עשויה להביא לאינטגרציה עצמונית עם השם המפורש, המתוארת כהתהלכות האל באדם. התהלכות מתקדמת זו מובילה בתורה למידת התמימות במובן המלא ביותר – חיבור האלוהי עם האנושי. במקרי קצה נדירים שלמות זו מובילה להתהפכות ביחסי גוף ונפש עוד בחיי העולם הזה, כאשר הנפש הדבקה באור היא זו שמכוח דבקותה מזינה את הגוף ולא להפך. התעצמות הנפש על חשבון הגוף פירושה התעצמות רוחנית המובילה בשיאה ללקיחה, כלומר להתמזגות מלאה של האדם בגוף האלוהי העליון ולמעבר מרשות האנושות לרשות האלוהות. ההתהפכות והלקיחה מסמנות את קצה המסלול בעולם הזה ואת המעבר בגוף ובנפש – ללא מוות – אל תוככי האלוהות בעולם הבא. בחיי בן אשר קישר בין השלמות המוסרית והאינטלקטואלית לשלמות המיסטית המתקדמת,

בהבניית תפיסת המצוות הזו אצל בחיי ראו: בר־אשר, מסעות הנפש (לעיל הערה 24), עמ' 129–133. ר' שלמה הלוי אלקבץ השתמש בדבריו של בחיי מהפירוש הנזכר על אבות (אשר עותק כתב היד היחיד שהשתמר ממנו הוא זה שהועתק עבורו) בספרו אילת אהבים, ונציה שי"ב, דף מ ע"א–ע"ב; ועיינו: ב' זק, כרם היה לשלמה: האל, התורה וישראל בכתבי ר' שלמה הלוי אלקבץ, באר שבע תשע"ח, עמ' 171.

165 פירוש על פרקי אבות (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקלד); והשוו ללשון המובאה מהביאור לזו"י יח 5 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ב, עמ' תקט) לעיל ליד הערה 161.

166 על קיום הנפש באור המצוות ראו פתיחתו של בחיי לביאור פרשת וילך, דב' לא 1–2 (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 20], ג, עמ' תמו), ובסיפא הדין הנזכר מפירושו על אבות (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תקלד), שם אור המצווה מתואר כחופף – מונח הלקוח, כפי שציין אידל, מתורת לבוש הנשמות של רמב"ן. ראו: אידל, באור החיים (לעיל הערה 164), עמ' 205. בספר 'שולחן של ארבע' משמש המונח חופף בזיקה לאור המצוות המזין את הנפש: 'שאינן תכלית כונתו באכילתו על השלחן אלא שיתקיים גופו ויוכל לעבוד את בוראו עד שתזכה נפשו ותעמוד בתוך העשר, ויהיה אור הבהיר מוזהר ושיחופף עליה' (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 21], עמ' תסג–תסד).

באמצעות הרחבת המדרג האפתיאוי לדרמויות מופת נוספות מלבד חנוך ואליהו, כגון אברהם, נח ומשה, דמויות המגלמות בתורן תחנות על ציר ההשתלמות. גם המצב הנומי שלאחר מתן תורה נתפס אצלו כנתיב שביצוע הלכותיו בדרך המתקדמת ביותר מזכה את המבצע לאור המצווה ולחיי העולם הבא. סוף התהליך הוא דבקות באור העליון השופע בגוף האלוהי והתאחדות עם מטטרון המזוהה עם האלוהות – התאחדות זו גורעת את האדם מקרב האנושות והופכת אותו לחלק מהאורגנון האלוהי באופן מלא ונצחי.

פרופ' אדם אפטרמן, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב
afterman@tauex.tau.ac.il

עידן פינטו, בית הספר למדעי היהדות, אוניברסיטת תל אביב
idanpinto@mail.tau.ac.il

ספרים שהתקבלו במערכת

אורי (אוריאל) אהרן, מעלות השיר – אנתולוגיה של שבעים ואחד ניגונים ל'שיר המעלות' (תהלים קכ"ו) כמנהג 'אשכנז' ופפד"מ, עם ברקוד להאזנה, תווים, צורה והרמוניה (מהדורה דו־לשונית: עברית–אנגלית), ירושלים: הוצאת ראובן מס, 2021, 175 + 35 עמ'

לאה אורנט, במעגלי האמונה: היבטים פילוסופיים ותאולוגיים בנושא האמונה בהגות הכללית ובהגות היהודית, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ף, 335 + xv עמ' (תוכן עניינים ותקצירים באנגלית)

אהרן ארנד (ההדיר והוסיף מבוא והערות), פירוש רש"י למסכת סוכה – מהדורה ביקורתית, ירושלים: מוסד ביאליק, תשפ"א, 686 עמ'

ביקורת ופרשנות – כתב־עת בין־תחומי לחקר ספרות ותרבות, 46 (תש"ף): ספרות ילדים ונוער – פואטיקה, לשון, היסטוריה, אתיקה, עורכות הקובץ: ורד טוהר ותמר וולף־מונוון, רמת־גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, 320 + xvii עמ' (שערים, תוכן עניינים ותקצירים באנגלית)

בן ציון מאיר חי. הרב עזיאל – הגות, הלכה והיסטוריה, עורכים צבי זוהר, עמיחי רדזינר, אלימלך וסטרייך (מחשבות – סדרת מחקרים במחשבת ישראל לזכרו של איזידור פרידמן, בעריכת דב שוורץ), רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תש"ף, [ד] + [374] עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

גברילה בן שמואל, מן ה'אין' אל ה'אני' – קריאות קבליות במשנתו ההיסטוריוסופית של הרב יהודה לאון אשכנזי (מניטו) (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תש"ף, 505 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

שרגא בר און, הטלת גורל, אלוהים ואדם במסורת היהודית מן המקרא ועד שלהי הרנסנס (מחשבות – סדרת מחקרים במחשבת ישראל לזכרו של איזידור פרידמן, בעריכת דב שוורץ), רמת גן וירושלים: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן ומכון שלום הרטמן, 467 עמ'

יוחנן ברויאר, מארמית לעברית – שיטת התרגום בהלכות ראו (מקורות ומחקרים, יז – סדרה חדשה), ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תש"ף, ל + 601 עמ'

ליאורה גולדמן, המחזיקים במצוות אל. עדת קומראן ופירושיה למקרא בראי הפשרים במגילת ברית דמשק, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ט, 392 עמ'

יעקב ברנאי, שבתאות – היבטים היסטוריוגרפיים – קובץ מחקרים (הסדרה לחקר תולדות השבתאות וגלגוליה: מקורות ומחקרים [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, 2020, 348 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

נסים דהב (מהדיר), ר' אברהם בן הרמב"ם: ספר המספיק לעובדי השם, הוא כתאב כפאיה אלעאבדין [הכרך השני מתוך החלק השני]. המקור הערבי יוצא לאור בשלמותו בצירוף מבוא, תרגום והערות, מאת נסים דהב. מהדורה שנייה מתוקנת, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תש"ף, 357 עמ'

יאיר האס [מהדיר], פירוש ר' אברהם אבן עזרא לישעיהו, פרקים מ–סו – מהדורה מדעית מבוארת בליווי חילופי גרסאות מכל כתבי היד והדפוס הראשון, מראי מקומות ומבוא מאת יאיר האס (המכון לפרשנות המקרא היהודית

- בהנהגת אריק לווי, מקורות ומחקרים, כ), רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 366 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)
- ענת הלמן, דגניה פינת הוליבוד – תרבות צריכה ופנאי בראשית המדינה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשפ"א, 384 + viii עמ' (שערים ותקציר באנגלית)
- גיל וייסבלאי (עורך), ספר רפאל ויזור. עיונים בכתבי יד, בארכיונים וביצירת ש"י עגנון, ירושלים: מִנְגֵד. הוצאה לאור, תש"ף, [1] + 352 עמ'
- רונה טאווינגר, תָמָר אֶשֶׁת עַר – פואטיקה, מיסטיקה ופוליטיקה של תימה מקראית בספרות העברית (תימה) – סדרת מחקרים בתימולוגיה של ספרות עם ישראל [עורך הסדרה: אבידב ליפסקר], רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 554 + xv עמ' (שערים, תוכן עניינים ותקציר באנגלית)
- יצחק טברסקי, כמעייין המתגבר – הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים, עורך כרמי הורוביץ, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תש"ף, 749 + xi עמ' (שערים ותוכן עניינים באנגלית)
- שמיר יונה, התעצמותה של החזרה ותרומתה לחקר הסגנון והפרשנות – דגמים מפותחים ומורכבים של החזרה המורחבת על דרך הסמיכות בספרות המקרא, בספרות הבתר מקראית ובספרות המזרח הקדום, באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ף, 267 עמ'
- אפרים יעקב, אֶלְגֵדָס. מחוז, כפר, משפחה ואיש בתימן, עורך: תום פוגל, תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תש"פ, 208 עמ'
- נתן כהן, יידיש בסימן קריאה – מלשון דיבור לשפת תרבות, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תש"ף, 472 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)
- דוד כהן-צמח, והיה באחרית הימים: מלחמה ושלוש בחזון ישעיהו ובספורי הבריאה (הסדרה לחקר המקרא), תל אביב: רסלינג, 2019, 259 עמ'
- ברוך כהנא, אורות האדם והנפש: משנתו הפסיכולוגית של הרא"ה קוק וכלים ליישומה (סדרה בפסיכולוגיה יהודית), ירושלים: הוצאת ראובן מס, תשפ"א, 351 עמ'
- מנחם יצחק כהנא, 'מפני תיקון העולם': תלמוד בבלי מסכת גיטין פרק רביעי, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תש"ף, [1] + 544 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)
- מעוז כהנא, תרגולת בלי לב – דת ומדע בכתובה הרבנית במאה השמונה-עשרה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשפ"א, 430 עמ'
- ארז כסיף, יהדות, תרגיל בניהול פינגס – הפטישיזציה של הגוויל: מקורותיה וחותריה ההיסטוריים (הסדרה למדעי הרוח [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תש"ף, 294 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)
- דפנה לוין, 'הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו' (עמוס ג, 3) – בין מורה לתלמיד: האר"י ור' דוד ויטאל (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, 2020, 249 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)
- אבידב ליפסקר ותמר וולף-מונוון (עורכים), אורי צבי גרינברג בשנות העשרים – מחקרים ותעודות (סדרת מחקרים ותעודות בשירת אורי צבי גרינברג בעריכת אבידב ליפסקר ותמר וולף-מונוון), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 484 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

מגילות – מחקרים במגילות מדבר יהודה, טו (תש"ף–תשפ"א), עורכים: יונתן בן-דב ומנחם קיסטר, ירושלים: אוניברסיטת חיפה, הפקולטה למדעי הרוח; מוסד ביאליק, ירושלים; מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה, המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשפ"א, 311 עמ' (ועוד שערים, תוכן עניינים ותקצירים באנגלית)

שלומי מועלם, נמרים כחולים – סיפורים ועיונים ביצירתו של בורחס (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, 2021, 181 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

רבקה מצגר, קבלת האר"י וביון. נקודות מפגש (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תש"פ, 501 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

אוריאל סימונסון ויניב פוקס (עורכים), המשפחה בשלהי העת העתיקה – בין שארות וקהילה, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"פ, 229 עמ'

דפנה סליאר, יהודים בכלכלה ברומניה בתקופת ה'רגאט' (הממלכה הישנה), 1859–1914: מקרה של כלכלת מיעוטים?, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 443 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

עלי ספר – מחקרים בביליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי, כט, עורכים דב שוורץ, גילה פריבור, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 223 + xxx עמ' (שערים ותוכן עניינים באנגלית)

עמירה ערן, מנשיית התשוקה הנשית לישועת השכל הגברית? (הסדרה לפילוסופיה יהודית [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תש"ף, 203 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

יוסף פונד, פרולטריום דתיים התאחדו! פועלי אגודת ישראל – אידיאולוגיה ומדיניות, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש"ף, 557 עמ'

בצלאל פורטן, 'ממגדל סֹנָה'. תעודות לתולדות היהודים במצרים בתקופת פרס, תרגום התעודות מארמית ואיון עדה ירדני, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ף, כו + 178 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

שמואל פיינר, עת חדשה: יהודים באירופה במאה השמונה עשרה – 1750–1800, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשפ"א, 771 + xii עמ' (שערים תוכן עניינים ומבוא באנגלית)

אלעד פלד, פילון האלכסנדרוני, על שהרע נוהג לארוב לטוב: פירוש פילוסופי וספרותי של היצירה (הספריה לפילוסופיה יהודית [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), [התרגום מיוונית: יהושע עמיר (מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית למדעים, תשנ"ז)], תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"א, 313 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

עודד צומעי, נישואי קטנות ושטרטי גט ביהדות תימן, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 252 עמ'
ציונות דתית – היסטוריה, רעיון, חברה, ד, עורך דב שוורץ, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, 257 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

דב שוורץ, בריאה, תורה, צדיקות, גאולה: מקורות והשפעות בחסידות (הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תש"ף, 331 עמ'

דב שוורץ, מטכניקה לתודעה: התגבשות הכתיבה הרב ממדיית מר' שלמה אבן גבירול ועד לרמב"ם (הסדרה לפילוסופיה יהודית [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, 2000, 253 עמ' (ועוד תוכן עניינים באנגלית)

דב שוורץ, תבונה נגד עצמה: תבניות ודפוסים בהגותו של מהר"ל מפראג (הסדרה לפילוסופיה יהודית [עורך הסדרה: אבי אלקיים]), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תש"ף, 444 עמ'
 יוסף שלמון, וּבְחֻקֵיהֶם לֹא תִלְכוּ – נתיבות בחקר האורתודוקסיה (אסופות, יח), ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ט, ט + 413 עמ'

Communings of the Spirit – The Journals of Mordecai M. Kaplan. Volume III 1942–1951, edited by Mel Scult, Detroit: Wayne State University Press, 2020, 435 pp.

Hispania Judaica Bulletin: Articles, Reviews, Bibliography and Manuscripts on Sefarad, Ram Ben-Shalom and Raquel Ibáñez Sperber (eds.), 14 (5779/2019), Jerusalem: The Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, Hebrew University of Jerusalem, vi + 207 + יח pp.

Ephraim Meir, *The Marvel of Relatedness* ([ewish Philosophy Series [Editor: Avi Elqayam]), Tel Aviv: Idra Publishing, 2021, 358 pp.

Tamid – Revista Catalana. Annual d'Estudis Hebraics, 14 (2019): Homenatge a Victòria I Pous, Comité Editorial: Pee Casanellas, Jordi Casavovas Miró, Eulàlia Vernier I Pons, Barcelona: Societas Catalana d'Estudis Hebraics, 243 pp.