

פואטיקה של סוד: רמב"ן, הבהיר וספר יצירה

מנחם לורברבוים

במהלך המאה העשירית הופיע בכמה מוקדים שונים בעולם היהודי הרבני חיבור קצר וחסר שם בעברית שהיא לא פעם יחידנית וחידתית, דחוסה וייחודית. שורשיו עלומים. הוא החיבור הראשון שאיננו שייך לקנון המקראי או הרבני שזוכה לפירוש. הפירוש נכתב בערבית על ידי רב סעדיה אל-פיומי, גאון סורא, והוא אף מתרגם את החיבור חסר השם לערבית.¹ מעט אחר כך מופיע החיבור מפורש הן בקירואן והן באיטליה ומשם פושט בכל המרכזים הלימודיים היהודיים באירופה, באשכנז ובספרד. פירושים אלו מוצמדים אף הם לעריכות שונות של החיבור.

הגל הראשון של עיסוק פרשני חוזר למאה העשירית לרס"ג (סורא),² לדונש בן תמים (קירואן)³ ולשבתאי דונולו (איטליה).⁴ בערוץ המערבי של התפשטותו אין ספק שהוא נלמד בגל נוסף באנדלוסיה במאות האחת עשרה – השתים עשרה. אבן גבירול משתמש בו בהרחבה בשיריו,⁵ ר' יהודה הלוי מפרשו בספר הכוזרי,⁶ ואברהם

1 ספר יצירה [כתאב אלמבאדין], עם פירוש הגאון רבינו סעדיה ב"ר יוסף פיומי ז"ל, תרגם יוסף קאפח, ירושלים תשל"ב. למהדורה סינפטית של החיבור ראו, A.P. Hayman (ed.), *Sefer Yesira*, Tübingen 2004. ניסיונו של היימן לחלץ מודל מעבדה לנוסח ראשוני רק מטעים את החידה הסוגתית של החיבור.

2 אבל אפשר שכבר למצרים ולארץ ישראל, כפי שמעידים כתבי היד מהגניזה: 'ינון-פנטון, 'פירוש קדום בערבית-יהודית לספר יצירה', ע' פליישר, מ"ע פרידמן, 'קמר (עורכים), משאת משה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 164-183; א' בראשר, "'ספר יצירה" בנוסחו הקדום', תרביץ 89 (תשפ"ג), עמ' 231-323.

3 G. Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dūnāš ben Tamīm de Kairouan (X^e siècle): Nouvelle édition revue et augmentée par Paul B. Fenton*, Paris-Louvain 2002.

4 P. Mancuso, *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni*, Leiden and Boston 2010.

5 ראו י' ליבס, 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר "אהבתך"', מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו, ג/ג (תשמ"ז), עמ' 73-123; מ' לורברבוים, 'נצחוננו בנעימותו, ירושלים תשע"א, עמ' 153 והערה 46.

6 ראו כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלד'ליל (אלכתאב אלכורי), תאליף ר' יהודה הלוי [ספר

אכן עזרא מפנה אליו בחיבורים שונים, שבהם הוא משלכו בחשיבתו המתמטית פורצת הדרך.⁷ הלימוד בו בפרובנס וגירונה חוזר למאה האחת עשרה לר' משה הדרשן מנרבונה, המצטט אותו בבראשית רבתי,⁸ ולפירושו של ר' יהודה בן ברזילי מברצלונה לחיבור.⁹ מר' יהודה בן ברזילי מברצלונה למד ר' יצחק אב"ד, כפי שברור מספר האשכול.¹⁰ ואפילו אם נאמץ את עמדתו של אבישי בראשון שהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוא מאוחר יותר,¹¹ הרי ברור שהשימוש הנרחב של ר' אשר בן דוד בחיבור, הן בשיר הפתיחה לספר הייחוד והן בגופי דבריו, בולט.¹² כאשר אשר בן דוד נסמך עליו, ברור הוא כי הפירוש האצילותי לחיבור הוא הנחת העבודה שלו, ואין מדובר בקריאה חדשה שאותה הוא מבקש לבסס.

בחצי האי האיברי וצפונה לו החיבור המוכתר 'ספר יצירה' (ס"י) משמש נקודת ייחוס חשובה לעיון תאולוגי. לחיבור יש תפקיד ציר בתהליך עיצובה של ההתבוננות העיונית ההולכת ומתפתחת כחלק בלתי נפרד מהמפנה התאולוגי של הדת היהודית סמוך לפני תום האלף הראשון לספה"נ וסמוך לאחריו.¹³ פרק מרכזי בהיסטוריה

המענה והראיה על אודות הדת המושפלה (ספר הכוזרים), חיברו ר' יהודה הלוי, בעריכת ד"צ בנעט וח' בן שמאי, ירושלים תשל"ז, ד, כד-כו, עמ' 174-185; רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, בהעקת יהודה אבן תיכון, בעריכת א' צפרוני, ירושלים ותל אביב תשל"א, ד, כד-כו, עמ' 253-270.

7 ראו המובאות מספר השם ומספר המספר אצל ח' פריה, 'האפס, האחד והאינסוף: ר' אברהם אבן עזרא והתחלות הקבלה', ד' שוורץ (עורך), רבי אברהם אבן עזרא איש האשכולות, תל אביב תשפ"ג, עמ' 176-177; P.B. Fenton, 'R. Abraham ibn Ezra a-t-il Composé un Commentaire sur le Sefer Yêšîrâh?', *REJ* 160 (2001) pp. 33-60; ע' פינטו, 'משם יהוה לשם בן ע"ב', שוורץ, איש האשכולות (לעיל, הערה זו), עמ' 252-283, בודק את ההשתרקות של פרשנות ס"י והבנת השם המפורש ביצירתו של ראב"ע.

8 מדרש בראשית רבתי, ערך ח' אלבק (עריכה מחודשת: י' בלייזר), ירושלים תשע"ו, עמ' 22 והערה מז.

9 הנשיא ר' יהודה ב"ר ברזילי אלברצלוני, פירוש ספר יצירה, בעריכת שז"ח האלברשטאם, ברלין תרמ"ה (ד"צ ירושלים תש"ל). ראו כמו כן G. Scholem, *The Origins of Kabbalah* (trans.: A. Arkush; ed.: R.J.Z. Werblowsky), Princeton 1987, pp. 201-205.

10 ראו ח' פריה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור, ירושלים תשס"א, עמ' 37-42.

11 א' בראשון, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה', תרביץ פו (תשע"ט), עמ' 269-384.

12 ספר הייחוד, בתוך: ר' אשר בן דוד, כל כתביו ועיונים בקבלתו, בעריכת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 49-50; וראו E.P. Fishbane, 'The Speech of Being, the Voice of God: Phonetic Mysticism in the Kabbalah of Asher ben David and his Contemporaries', *JQR* 98 (2008), pp. 485-521.

13 על המפנה התאולוגי הביניימי ראו לורברבוים, נצחנו בנעימותו (לעיל, הערה 5), עמ' 15-48;

M. Lorberbaum, *On Thinking God* (forthcoming)

ההתקבלות של ס"י ובקנוניזציה שלו הוא אימוצו במבטא המעצב של התאוסופיה העשירנית ההולכת ומתגבשת כ'קבלה' במאה השלוש עשרה, קרוב לשלוש מאות שנה לאחר מהדורתו של רס"ג. המוניטין של רמב"ן כתלמיד חכם והטמעת תמטיקה מרכזית מס"י בפירושו לתורה הם מהותיים לעצם הלגיטימציה של הספר. יתר על כן, רמב"ן הציע את המאמץ הפרשני והתאולוגי המקיף ביותר עד לזמנו לשילובו – לא רק כמפתח להבנת נתיבי הבריאה (מעשה בראשית), אלא תוך כדי כך להבנת דרכי הבורא המתנתבים בהיסטוריית הקודש של התורה (סוד ימות עולם).¹⁴ זאת בייחוד על רקע שתיקתם הרועמת של הרמב"ם ור' שמואל אבן תיבון (רשא"ת), הגדמית כהתעלמות במפגין מן החיבור.¹⁵

מטרתי כאן היא לתרום להבנת האופן שבו אומץ ס"י לעיצוב שיח תאולוגי חדשני זה. לא אתמקד בניחות עצם עמדותיו התאולוגיות והתאוסופיות של רמב"ן אלא בחלק מהארטיקולציות, מהמבטאים שלהן: אבקש לעמוד על הדרך שבה הוא אומר את דבריו ולא (בפירוט) על דבריו עצמם. אין המטרה בכך לאתר אסטרטגיות רטוריות במובן האריסטוטלי של אומנות השכנוע, אלא במובן ההרמנויטי של שיח העוסק בעיצוב תנאי המובן והמשמעות שלו עצמו. נעקוב אחר שלושה רכיבים:

- (1) אימוצו של רמב"ן את השיח התאולוגי-מדעי-פילוסופי הערבי-עברי הקודם לו כמסגרת שיח יסודית. אליו הוא מצרף את
- (2) מארגי השיח של ס"י.
- (3) צירוף זה מתאפשר מאימוצן של שתי מסורות סוגתיות ופרוזודיות: הן המסורת של ספר הבהיר – המסורת המדרשית-הספיריתית – והן שירתו של רשב"ג, שלה הועיד תפקיד מפתח.

14 הבנת היחס בין הווקטורים הללו מרכזי לחיבורה של ח' פדיה, הרמב"ן, תל אביב תשס"ג.

15 Sh. Pines, 'Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the *Sefirot* in the *Sefer Yezira* and a Text of the Pseudo-Clementine *Homilies*', Appendix III: Quotations from Saadya's Commentary on *Sefer Yezira* in Maimonides' *Guide of the Perplexed*, W.Z. Harvey and M. Idel (eds.), *Studies in the History of Jewish Thought* (The Collected Works of Shlomo Pines, V), Jerusalem 1997, pp. 127–132. יי ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 94, 298 הערה 3. בחיבורי נצחנו בנעימותו (לעיל, הערה 5), עמ' 36–37 שיערתי 'כי הטעם לכך הוא הרוח הפיתגוראית לכאורה' של ס"י. וראו א' גרינולד, 'המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר', מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו (לעיל, הערה 5), עמ' 24; ולדיון זהיר באפשרות זאת ליבס, שם, עמ' 15–16. דיון זה מקבל ממד אחר עכשיו בעקבות מחקרו של פינטו, משם (לעיל, הערה 7). באשר לרשא"ת הרי אין ספק שהכיר את ס"י שכן אביו תרגם את ספר הכוזרי הכולל כאמור את פירושו החבר לס"י.

ענייננו כאן במטריצה שבה שיח מטפיזי ותאולוגי מדעי הניצוק מערבית לעברית משתלב בלשון הייחודית של ספר יצירה, של הבהיר ובשירתו של רשב"ג, על מנת להניב קריאה מתבוננת ולעיתים נפעמת בתורה. פענוח המובן של ספר יצירה מתגלה כלא אחר מפענוח היצירה – הבריאה – כמוֹכֶנֶת, כקוסמוס. המעקב אחר היווצרותה של קריאה זו מעמיד תיבת תהודה מחודשת לס"י ומנהיר פרק עקרוני בהתקבלותו של החיבור ובהתגבשותה של תאולוגיה יהודית העתידה להתייצב כ'קבלה'.

ניתוח עבודתו השִיחית של רמב"ן, כפי שאציע, הוא הוקרה הולמת לעמיתתו פרופ' רונית מרוז, שכרך זה מוקדש לה. מחקרה של רונית בחיבורים כמו ספר יצירה והבהיר הוא לא ראשוני אך הוא מכונן. נקודת המוצא שלה היא התובנה הקולעת שאנו כקוראים (ובייחוד כקוראים עבריים) נִשְׁפִּים בקילוח הלשון של חיבורים אלו. אך דווקא שטף הקריאה מטעים את אוזלת ידנו לבאר את המובן של התחדשים הלשוניים והצירופים התחביריים, ואף את הדימויים שמופיעים בהם. איתור תדמית המובן וההתגברות עליה הן האתגר של פיענוחם ההולם. התרתה החלקית בידי רמב"ן, וכן פיתוחן ומינופן של אפשרויות חדשות של מובן ומשמעות הם נושא המחקר הנוכחי.

כינון שיח תאולוגי עברי: טבע ותורה

1. הפירוש על התורה ממצב את מלאכתו של רמב"ן ביחס לקודמיו, ובעיקר רש"י וראב"ע.¹⁶ הן רש"י הן ראב"ע מצטיינים, כל אחד בדרכו, בדקות קֶשֶׁב ללשון הכתוב. רמב"ן אימץ את אַמַּת המידה הגבוהה של דיוק זה, ומתוך משאו ומתנו עמהם הוסיף נדבך חדשני וייחודי: ההתבוננות באיכויות הספרותיות של התורה, באופיים של גיבורי הסיפורים, בהתנהגותם ובמניעיהם. כתושבת לכך הוא פורש את שטף־העל של הסיפור, הנרטיב, ועומד על התודעה ההיסטורית שהסיפר מגלם ומעצב. התמודדותו עם האיכויות הללו, שאותן ביקש לחזק, הניבה פירוש המצטיין במארגים לשוניים וספרותיים עשירים ביותר. העברית הקולחת שלו מסוגלת לשאת התדיינות אנליטית וספרותית מתמשכת. כתיבתו רקומה שיבוצי תחדשים עבריים המעידים על שליטה מובהקת בכל סוגות הכתיבה המיוחדות שקדמו לו: לשון, שירה, תרגום, פרשנות, מסות וספרים פילוסופיים.

16 ראו פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (רמב"ן), בעריכת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט, א, עמ' 16 (הפניות הן למהדורה זו; להלן: פירוש רמב"ן). על יחסו של רמב"ן לפרשנים שקדמו לו ראו B. Septimus, "'Open Rebuke and Concealed Love": Nahmanides and the Andalusian Tradition', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge MA and London 1983, pp. 11–34.

בדרשת תורת ה' תמימה מסביר רמב"ן כי

הדבר אשר קראו אותו היונים במלה שלא יכלו חכמי שאר האומות לתרגמה בלשון אחר, והזכירוהו הנוצרים במלת אילי [ἰλλή], והישמעאלים במלת היולי [هولي], וענינה מטיריא [=בלטינית, materia], ר"ל כח ממציא שנתלו ממנו היסודות. וזה מפורש בתורה.¹⁷

שאלת טיבו של החומר ההיולי עומדת במרכז העיון המדעי במאות האחת עשרה – השלוש עשרה. הפסקה מעידה כי רמב"ן מעורה לחלוטין בשאלות הממשק שבין המטפיזיקה והפיזיקה. הוא נמנע דווקא מהמילים העבריות 'חומר' או 'גולם' ופונה מיד למונחים הטכניים המקוריים של השפות המדעיות. הוא מודע לאופיין של הלשונות השונות ולדרכים שבהן מוצא מונח את ביטוי המילולי בכל לשון. אל קהל שומעיו הוא מכון בהזדמנות זו ביתר שאת במילה הלטינית 'מטיריא'.¹⁸ רמב"ן מבחין בין הייחודיות של המונח היווני שאומץ בתעתיק בלשונות אחרים לבין 'עניינו': זו הערה הנוגעת לא רק למשמע, אלא לתפקיד ה-materia כמונח מדעי-פיזיקלי. נראה כי הוא מבקש לפתוח את מעמדו הקוסמי והמטפיזי של החומר לדיון מחודש. ועם זאת אין הוא מבקש להעצים את ההיולי אלא לעמוד על כך שהוא 'כח ממציא', כלומר הוא כוח פועל ומפעיל, ἐνέργεια.

דיון מבאר זה משתלב עם סוג הדיון שקיים בדור הקודם ר' שמואל אבן תיבון, מתרגם מורה הנבוכים, במונחון שחיבר בעקבות מלאכת התרגום: 'פירוש המילות הזרות אשר במאמר הרב זצ"ל'.¹⁹ מונחון זה מופנה אל קוראים יהודים משכילים

17 דרשת הרמב"ן תורת ה' תמימה, בעריכת י"מ דביר, ירושלים 2006, עמ' סה (בשניונים קלים) [= כתבי רבינו משה בן נחמן, בעריכת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד (להלן: כתבי רמב"ן)], א, עמ' קנו. הדרשה חופפת במידה רבה את התמטיקה ואת הלשון של ההקדמה לפירוש ושל חלקים מפירושו לבראשית. היא מרגימה את שורשי התכנים של סוגת הקומנטר הכתוב בהצעה המתרחשת במרחב שהוא לכתחילה על-פה ובפני קהל. חריצבות לשונו, כפי שנראה, מותרות בבמה זו לעומת סגנונו הרחוס והמוקפד יותר בפירוש. הקטע המצוטט מקביל לפירוש לבראשית א, א (פירוש רמב"ן, א, עמ' יב). וראו עודד ישראלי, ר' משה בן נחמן, ירושלים תשפ"א, עמ' 97-106.

18 נוסח הדרשה 'כפי שהוא לפנינו היא עברה עיבוד, שינוי והרחבה, החל בסימני הפתיחה האופייניים לדרשה שבעל פה וחסרים כאן, דרך דיונים פרשניים למדניים וארוכים שקשה להניח שנישאו בפני עם ועדה, וכלה בלשון הדרשה העברית שלא הייתה לשון העם בברצלונה של המאה השלוש עשרה', ישראלי, שם, עמ' 103.

19 השו" שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, פירוש המלים הזרות אשר במאמר הרב זצ"ל, בעריכת י' אבן שמואל (מורפס כנספח למשה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגם שמואל אבן-תיבון, בעריכת י' אבן שמואל, ירושלים תשמ"ב), ערך 'חמר', עמ' 53, וערך 'כח', עמ' 59 (רשא"ת

שעשויים שלא להכיר את תחדישיו הלשוניים. אכן בראשית המאה השלוש עשרה בגירונה התנהל דיון ער בסוגיית טיבו של החומר וקדמותו, כפי שאנו רואים למשל במכתבו של ר' עזרא בן שלמה לר' אברהם. אחד מציריו הפרשניים הוא ביקורתו הנודעת של הרמב"ם במו"נ ב, כו על פרקי דר' אליעזר.²⁰

אין רמב"ן משתף את קוראיו ברמת היכרותו עם הלשונות שמנה: ערבית, יוונית, לטינית או אולי ספרדית או קטלאנית.²¹ הוא גם ממעט לשתף אותנו בספרייה של חוכמת העמים העומדת לרשותו, שממנה ספג ושעימה בא בדיון ובמחלוקת. הרמב"ם הפך את אפלטון, אריסטו, אבן-סינא ואחרים לכני שיח מוכרים בבית המדרש של המורה.²² כך גם רשא"ת בחיבוריו.²³ בעבור רמב"ן מרחב השיח, הדיסקורס, גדול מאוד אך גבולות השיחה של פירוש התורה הם גבולות ברורים.²⁴ מקומם של

מפרש 'כח' במובן של δύναμις ביוונית, potentia בלטינית. אבל המשמע הן של דינמיקה והן של אנרגיה הוא תלוי שיטה. ראו כמו כן הערך 'היולי' אצל I. Efros, 'Studies in pre-Tibbonian Philosophical Terminology', *Jewish Quarterly Review* 17 (1926), p. 147).

20 ג' שלום, 'פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המיוחסים אליו', י' בן-שלמה ומ' אידל (עורכים), מחקרי קבלה, תל אביב 1998, עמ' 28-30; א' גוטליב, 'פירושי מעשה בראשית', י' הקר (עורך), מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 59-87. לנוסחים של פירושי מעשי בראשית בפרובנס ובקטלוניה ראו ר' אשר בן דוד, כל כתביו, עמ' 301-353; הם נותחו בידי מ' אורון קושנר, "'הפליאה" ו"הקנה" – יסודות הקבלה שבהם', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ם, עמ' 116-229.

21 ראו ר' ישפה, 'הרמב"ן והערבית', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 67-93; פדיה, האפס, האחד והאינסוף (לעיל, הערה 7), עמ' 159-160; ישראלי, ר' משה בן נחמן (לעיל, הערה 17), עמ' 34-36; לדוגמאות יפות לסקרנותו הלשונית של רמב"ן ראו פירוש רמב"ן (לעיל, הערה 16), שמות ל, לד (א, עמ' תק); ויקרא ג, ט (ב, עמ' כ).

22 ראו ש' פינס, 'המקורות הפילוסופיים של "מורה נבוכים"', בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 103-173. ומאידך גיסא: 'אין כל רמז להיכרות בלתי-אמצעית שהייתה לרמב"ן עם מקורותיה של פילוסופיה [אריסטוטלית]', ישראלי, ר' משה בן נחמן (לעיל, הערה 17), עמ' 29.

23 ראו שמואל בן יהודה אבן תיבון, פירוש קהלת ('ספר נפש האדם'), בעריכת י' (גיימס) רובינסון, ירושלים תשע"ו, עמ' 10-13, 27-35; ר' קנלר, מאמר יקו המים, חיבור פילוסופי פרשני לר' שמואל אבן תיבון, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשע"א, א, עמ' 11-26.

24 ראו א' סימון, 'האידיאל ההשכלתי של תור הזהב הספרדי: ראב"ע איש האשכולות', בתוך איש האשכולות (לעיל הערה 7), עמ' 11-25. סימון פותח את מאמרו בטיפולוגיה המבחינה בין יהודי אירופה הנוצרית ש'תרבותם המסתגרת והמתבדלת חד-לשונית מובהקת' ליהודי ארצות האסלאם שתרבותם דו-לשונית מובהקת. רמב"ן, כך נראה, חומק לחדות הטיפולוגיה הזו.

חכמי העמים האלה לא יכירם כמושוחחים בין קירות הפירוש, והם מופיעים בעיקר כמטרות לפולמוס וביקורת.

ביטוי מובהק לעמדתו בדרשה הנזכרת:

שאינ חכמי הגוים, והם הפילוסופים ... כולם אינם יודעים ביצירה מה שיודע קטן שבישראל. ודבר ברור הוא שרוב תועלת שאר החכמות אינה אלא להיות סולם לזו ולחכמה שקורין הם ידיעת הבורא, כי כשהם מבליים ימיהם בחכמת ההגיון כדי שלא יטעו בדרכי המופת, ויבואו אחרי כן לחכמת הלמודים, ומהם חכמת המנין וחכמת המדות, והתועלת המגעת מאלו שיאמר גובה החומה או עומק הבור, וכשיעתיקו מאלו לחכמת הגלגלים, ובה תועלת גדולה לדעת תנועת הגלגלים והחבור והפרוד, והארץ והישוב, ולקות המאורות. ומכל מקום אין התועלת גדולה כנגד היגיעה. וכשיעתיקו לחכמת הנגון יהיה העמל יותר מרובה והתועלת פחותה, והם עצמם מודים כי התועלת הגדולה בכל אלו שיבואו במחקרן לחכמה שקורין חכמת האלוהות, והיא אחר־הטבע. ... והנה קטן שבישראל יקרא ביצירה יותר.²⁵

הקטע נקרא כפרודיה על סולם החוכמות של ראב"ע או סדר הלימוד המוצע באיגרת לתלמיד הפותחת את מורה הנבוכים.²⁶ מוצגת שם בדיוק תוכנית לימודים מעין זאת והיא משמשת כרקע וכמפתח למורה לגלות לתלמיד את רזי הנבואה. האירוניה והביטול כלפי המדע, ובייחוד הפילוסופיה, בדברי רמב"ן גלויים: 'אין התועלת גדולה כנגד היגיעה'. מבחינתו לא רק תורה אין בגויים אלא אף חוכמה: 'והנה קטן שבישראל קרא ביצירה יותר' בזכות התורה ולחכמי האומות אין מבוא בקודש. אך זו לא האמירה הבלעדית. דוגמה נוספת מעניינת, הנוגעת למיקום הגאוגרפי של גן עדן, היא משער הגמול:

ואנשי המידות עצמן יאמרו שגן עדן תחת קו ההשויה [= הקו המשווה] שלא יוסיף היום ולא יחסר. ובספרי הרפואות ליוונים הקדמונים, וכן בספר אסף היהודי [הרפוא], סיפרו כי אסקלפינוס חכם מקדוני, וארבעים איש מן

25 תורת ה' תמימה, עמ' סג-סד (כתבי רמב"ן, א, עמ' קנה-קנו); וראו אף שם, עמ' נד (כתבי רמב"ן, א, עמ' קנא). וכך בשער הגמול: 'כי אין למתפלספים מבטלי התורה כפי רצונם טענה מוכרחת עלינו שיכחישו אמונתנו', ספר שער הגמול מתוך ספר 'תורת האדם' לרבנו משה בן נחמן זצ"ל, בעריכת ד"א סופר, ירושלים תשנ"ח, עמ' נז (כתבי רמב"ן, ב, עמ' רצט).

26 על ראב"ע ראו סימון, האידילא ההשכלתי (לעיל, הערה 24), עמ' 20-21; פדיה, האפס, האחד והאינסוף (לעיל, הערה 7), עמ' 170-171; ובאשר לרמב"ם, מו"נ, פתיחה, ג; ושוב בחתימת הספר בנמשל למשל ארמון המלך, שם, ג, נא, תקע"ט.

החרטומים מלומדי הספרים הלכו הלוך בארץ ועברו מעבר להודו קדמת
עדן למצוא קצת עצי רפואות ועץ החיים.²⁷

'אנשי המידות' הם האסטרונומים (עם שזה לא תרגום מילולי של המונח),²⁸
'אסקלפיוס' הוא אסקלפיוס.²⁹ על כל פנים, רמב"ן מפנה ל'ספרי הרפואות ליונים
הקדמונים'. הקטע אף מבטא היקסמות מן הארכאי ומחוכמת הקדמונים היוונים
והמצרים, שמהם יש מה ללמוד.³⁰ דומה כי רמב"ן הוא החכם הראשון שבדבריו
משולבים המשיכה אל הארכאי היווני והמצרי עם הקבלה והאסטרוטולוגיה ומגיעים לכדי
עמדה שיטתית. תהודתו של השילוב הזה עתידה להיות עצומה בתקופת הרנסנס.³¹
בעבור רמב"ן החוכמה היא מקור מתמיד למצוקה, כאשר חרדת המדע והטבע
תמיד אורבת לה.³² תהודת חיבוריהם וטיעוניהם של חכמי העמים ניכרת היטב
ברקע הפירוש בצמתים חשובים ועקרוניים. אך חיבורי חוכמה קדמוניים אף מסמנים
נתיבי מוצא מסוימים למצוקה. האופק המחשבתי של הפירוש, והמודעות העצמית
המטפיזית המגולמת בו, הם לא פחות תוצאה של המפנה התאולוגי הביניימי של

27 שער הגמול (לעיל, הערה 25), עמ' נב (כתבי רמב"ן, ב, עמ' רצה). ראו מ' אידל, 'המסע
לגן עדן', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב (תשמ"ב), עמ' 7-11; א' בראשר, מסעות
הנפש, ירושלים תשע"ט, עמ' 391-399.

28 השימוש חוזר לראב"ע, למשל בפירוש הארוך לבראשית א, א; יד. אך ראו סימון,
האידיאל ההשכלתי (לעיל, הערה 24), עמ' 21.

29 ראו את דברי הפילוסוף בתחילת ספר הכוזרי: 'תשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא
הפועל דבר אחד ... ונחה נפשו בחיים מפני ששב בכת הרמס ואסקלפיוס וסקרט ואפלטון
ואריסטו, כי הוא והם וכל מי שיעלה אל מדרגתם והשכל הפועל דבר אחד', כוזרי, א, א,
עמ' 9. לניתוח ראו ד' שוורץ, אסטרוטולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן
תשנ"ט, עמ' 36-39. על המקורות העתיקים ראו B.P. Copenhagen, *Hermetica*, Cambridge 1986; G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, Princeton 1986. הממשק שבין הקורפוס
ההרמטי לנאופלטוניזם מצד אחד ולגנוסטיקה מצד אחר הוא מהותי לחיבורים אלו. על
השורשים היהודיים של הפוימנדרים, ראו B.E. Pearson, 'Jewish Sources in Gnostic
Literature', M. Stone (ed.), *The Literature of the Jewish People in the Period of
the Second Temple and the Talmud*, vol. 2: *Jewish Writings of the Second Temple
Period*, Amsterdam 1984, e-book: <https://brill.com/edcollbook/title/14816>, C11

30 ראו ישראלי, ר' משה בן נחמן (לעיל, הערה 17), עמ' 29-36.

31 ראו שוורץ, אסטרוטולוגיה ומגיה (לעיל, הערה 29), עמ' 128-140; לגבי הרנסנס ראו
Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1991; M. Idel, *Kabbalah
in Italy*, New Haven 2011

32 Y.Tz. Langermann, 'Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude Towards the
Science', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1992), pp. 223-245

הדת היהודית מאשר אלו של מורה הנבוכים – חיבור שהפירוש מקווה להעמיד לו חלופה.

2. מפעלי הפירוש הביניים הם במובהק בתר־מדרשיים, ומלאכת הפירוש מגלמת מחויבויות תאולוגיות קודמות וברורות. מדרש מתוך את רכיבי הקנון לספרייה אחת. פירושים, לעומת זאת, מניחים מראש את האחידות הקנונית כנקודת מוצא להתבוננות. האחידות אינה עניין לביצוע אלא הנחה הנוגעת לאונטולוגיה של התורה כחיבור, ולמעמדו כמִבְטָא, כארטיקולציה, של התגלות. כך גם נמצא בפירושים תואם עמוק בין אחדות היוצר ואחדות המציאות לאחדות הכתוב.³³ המרחק מהמדרש אף מצביע על ההכרה בכך שמפעלם של חכמים הוא בבחינת עידן אחר וקודם שֶׁתָּם. המרחק הזה מאפשר גילוי מחודש של המקרא כמושא לפרשנות. אבקש לטעון במהלך דבריי כי בעבור הרמב"ן מפתח מהותי להבנת התואם בין אחדות הבורא ואחדות המציאות לאחדות הכתוב הוא הסכמה האצילותית של ס"י.

אך לא רק האופן שבו מתייצב הפרשן למלאכתו הוא מחודש אלא אף העברית שבפיו. המרחב הלשוני של רמב"ן וגם השכלתו הרחבה מתנקזים אל הפירוש. מפעלי השירה והתרגום בחצי האי האיברי הקודמים לרמב"ן הניבו העשרה מגוונת של השפה העברית, ורמב"ן אימצה בכל שדרות כתיבתו. המפתח לאפיון התייצבותו כפרשן גלום במרחב המבטא הייחודי לו ובעיבוד שלו למרחב השיח העברי – תאולוגי, מדעי ופואטי – שעמד לרשותו, עיבוד שנעשה תוך כדי כתיבה.

רמב"ן מתחיל את פירושו בדיון בקושיה המפורסמת של רש"י בתחילת התורה בשם ר' יצחק: מדוע פתחה התורה דווקא בסיפורי בראשית ולא במצוות הראשונות? הרי 'אין הצורך בהם גדול, ויספיק מהם לאנשי התורה בלעדי הכתובים האלה'.³⁴

33 את עלייתן של דתות הספר בעת העתיקה כורך גיא סטרומזה בקונפיגורציה המחודשת של הפולחן בעת העתיקה ובעיצובה של 'דת' כאפשרות. מרכזית לכך היא התמרת תפיסת העצמי כבעל ממד עומק ורפלקסיביות, המאפשרת את עיצובה של דת הכוונה. ראו G.G. Stroumsa, *The End of Sacrifice*, (trans.: Susan Emmanuel), Chicago and London 2005, pp. 28–55. אולם ככל שהדבר נוגע למשנה ולתלמודים, מושג הכוונה המרכזי להם אינו מותנה בממד עומק של העצמי (על אף שהוא מאפשר אותו). 'כוונה' אינה מושג מנטליסטי אלא מושג הרמנויטי. דווקא הכתוב, הספר, יוצר עצמי חדש שהוא במרכז הד *παιδεία* של היהדות הרבנית ולא להפך. העצמי המפרש נוצר מעימותו עם הדיבר האלוהי שמחד גיסא הוא בהכרח אוראלי, שכן כך נברא עולם, ומאידך גיסא הוא מתגלם בכתוב. המתח הזה הופך את המדרש לא רק לאפשרי אלא אף להכרחי. בהקשר זה יש להערכתי להבין את התופעה של התורה הנרשמת בגוף האלוהי; וראו מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 24–84.

34 בראשית א, א (פירוש רמב"ן, א, עמ' ט).

מכותבי התורה הם 'אנשי התורה'. מבחינה טיפולוגית קבוצה זו מועמדת בפירוש אל מול 'אנשי הטבע': 'ועל דעת אנשי הטבע היה האדם מעותר למיתה מתחלת היצירה מפני היותו מורכב'. זו עמדה מובהקת של 'אנשי הטבע'³⁵ – העמידה הנכוחה אל מול המוות ולא הציפייה לנצחיות החיים הם לטענת רמב"ן ממאפייני הפילוסופים ואנשי החוכמה.³⁶ ההנגדה בין שתי הקבוצות, אנשי התורה כאנשי אמונה אל מול אנשי הטבע, היא עקרונית, שכן האמונה היא שלילת הבנת המציאות כטבע:

ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בה טבע ומנהגו של עולם, בין רבים בין ביחיד.³⁷

זו ליבת התאולוגיה של רמב"ן: המונח 'יסוד התורה' הוא תחדיש ביניים, ואימוצו כאן הוא בבחינת התפלמסות עם אופיים של 'יסודי התורה' בפרישתם המכוננת בספר המדע לרמב"ם.³⁸ הפירוש על התורה נועד להציף את העקרונות של טיב הנס וטיב ההשגחה כבסיס התורה כולה ולמקד בכך את תשומת הלב של המאמין לא בסדר טבעי של הקוסמוס אלא בהחרגה ממנו. זאת ועוד, הפירוש מבקש להאיר את עיני הלומד במנגנוני ההשגחה שבאמצעותם יוצאים עקרונות אלו לפועל. כלשונו של רמב"ן במקום אחר:

כי יש חכמה נעלמה במעשי האלהים, כי כפלים יש לתושיה, כי כל היש' ההווה בעולם – כפול, ובו חכמה נראית וחכמה נעלמת.³⁹

רמב"ן ראה בהעמקה עיונית בעקרונות ההשגחה ומנגנוניה חובה אנושית ודתית יסודית. לשאלה מדוע לא לקבל את הדברים רק באמונה, מדוע חשוב להבין את מנגנוני ההשגחה, הוא משיב כך:

- 35 בראשית ב, יז (פירוש רמב"ן, א, עמ' לז).
- 36 ראו את הביקורת המוטחת כנגד יחס סוקרטי או סטואי אל המוות בפתיחה לתורת האדם, כתבי רמב"ן, ב, עמ' יג-יד. ולניתוח ראו מ' הלברטל, על דרך האמת, ירושלים תשס"ו, עמ' 118-121.
- 37 שמות יג, טז (פירוש רמב"ן, א, עמ' שמז). וראו ההפניות והדיונים המקיפים של פדיה, הרמב"ן (לעיל, הערה 14), עמ' 314-332; הלברטל, שם, עמ' 147-180; ע' ישראלי, "וגם בני אדם מונחים בו למקרים" – לתולדות תורת ההשגחה של רמב"ן, דעת 90 (2020), עמ' 83-107.
- 38 המונח 'יסודי התורה' נועד לתרגם את הערבית, קואעד אלשריעה.
- 39 שער הגמול (לעיל, הערה 25), עמ' כב (כתבי רמב"ן, ב, עמ' רעח). זו החלופה הקוסמולוגית של רמב"ן להרמנויטיקה המשלית של תפוחי זהב במשכיות הכסף בפתיחה למד"נ, י-יא, ובמבואה הבאה היא מיושמת כמכלול.

זו טענת הכסילים מואסי החכמה, כי נועיל לעצמנו בלמוד שהזכרנו להיותנו חכמים ויודעי האלהים יתברך – מדרך האל וממעשיו, ועוד נהיה מאמינים ובוטחים באמונתנו בנודע ובנעלם – יותר מזולתנו, כי גלמוד סתום ממפורש – לדעת יושר הדין וצדק המשפט. וכן חובת כל נברא עובר מאהבה ומיראה לתור בדעתו לַצֶּדֶק המשפט, ולאמת הדין, כפי מה שידו משגת. ... כדי שתתישב דעתו עליו בענין, ויתאמת אליו דין בוראו, כמצדיק מה שישגי וידע יכיר הדין במה שהוא נעלם ממנו, וכ"ש שטענת הסוד [=העיבור] הנזכר לא תשאיר בדעת האדם קושיא, ולא תמצא עמו טענה מסופקת בשום פנים, ואם ירצה להשים סוף מחשבתו בכאן – הוא רשאי, מפני שהם טענות מספיקות לכל הנהגת הברואים.⁴⁰

חובתו של האדם להבין את טיב ההתנהלות של האלוה כריבונו של עולם. זהו יסוד דעת אלוהים של אדם. וכל שכן באשר רמב"ן משוכנע שבידו המפתח להבנה נאותה של מנגנוני ההשגחה. אמונה היא התייצבות במציאות מתוך שכנוע שרצונו של האלוה והשגחתו פעילים בה אף אם לכאורה נדמה אחרת. היא מזמנת התבוננות מכוונת ומאומצת במציאות המופיעה כאטומה במבט ראשון אך בניתוב הולם של ידיעה הופכת מובנת, ומזמנת היפתחות לדעת אלוהים. זהו ממד העומק של האמונה על פי רמב"ן ואותה הוא מבקש להנחיל לחיבורים מרכזיים שלו, הפירוש על התורה ותורת האדם.

3. נשוב עתה לקשור יחד לכדי עמדה מגובשת את קטעי הביקורת של רמב"ן על התאולוגיה הפילוסופית של חכמי הגויים. כפי שכבר ראינו הוא טען –

40 שער הגמול (לעיל, הערה 25), עמ' כח (כתבי רמב"ן, ב, עמ' רפא). והשוו אברהם אבן עזרא, יסוד מורא וסוד תורה, בעריכת י' כהן וא' סימון, רמת גן תשס"ז, א:ה, עמ' 79 על סוד העיבור; א:ט, עמ' 87 על 'סוד המרכבה ושיעור קומה'. לעניין זה ראו סימון, האידיל ההשכלתי (לעיל, הערה 24), עמ' 23-24. על סוגיית גורלו של ר' עקיבא בבבלי, מנחות כט ע"ב, 'כך עלה במחשבה לפני' פוסק רמב"ן 'הענין נעלם'. אך הוא מוסיף: 'אף על פי כן, עם ההעלמה הזאת, יש בטענה זו סוד נמסר לאנשי התורה והקבלה, והוא רמז בדברי רבותינו ונכלל בענין סוד העיבור שחכמים מוסרין אותו לתלמידיהם הראויים', שער הגמול (שם), יז (כתבי רמב"ן, ב, עמ' רעח). על המונח 'סוד העיבור' ראו שלום, מחקרי קבלה (לעיל, הערה 20), עמ' 175-176; ובהרחבה, הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, בתרגום י' בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 308-357. על סוד העיבור לפי רמב"ן ראו הלברטל, דרך האמת (לעיל, הערה 36), עמ' 194 הערה 265, 318. וכן השו"ב בילוי, 'הדיבוק ביהדות: הפרעה נפשית כמשאב תרבותי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 535-537; על האופי של חירות השפע, שם, עמ' 538-549; ודיונו המקיף של J.H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia 2003

שאינן חכמי הגוים, והם הפילוסופים ... יודעים ביצירה מה שיודע קטן שבִּישָׂרָאֵל. ודבר ברור הוא שרוב תועלת שאר החכמות אינה אלא להיות סולם לזו ולחכמה שקורין הם ידיעת הבורא ... כי התועלת הגדולה בכל אלו שיבואו במחקרן לחכמה שקורין חכמת האלוהות, והיא אחר־הטבע. ... והנה קטן שבִּישָׂרָאֵל יקרא ביצירה יותר.⁴¹

החוכמה העוסקת בתחום הרעת העליון מכונה בשני שמות: (1) 'ידיעת הבורא'; (2) 'חכמת האלוהות, והיא אחר־הטבע'. מה היחס ביניהם? האם הם כינויים נרדפים ל'תאולוגיה'? ואם הם שונים – במה בא השינוי לידי ביטוי?

נתחיל בשם השני – 'לחכמה שקורין חכמת האלוהות, והיא אחר־הטבע'. 'אחר־הטבע' הוא התרגום העברי המילולי למטפיזיקה, בעקבות הנוהג הערבי לתרגם מילולית את הביטוי היווני – הן כשם של חיבור מסוים בקורפוס האריסטוטלי והן כשם של תחום. כינוי המטפיזיקה 'אלוהות' בא גם בעקבות הנוהג הרווח בערבית, לכנותה 'אלהייה', וכך נהגו גם ריה"ל וגם הרמב"ם.⁴² אכן סולמות הידע של תהליך ההכשרה העיונית מעמידים את המדע המטפיזי בראש הסולם, ובמקרים מסוימים הם מובילים אף לקניית נבואה. השימוש במילה 'תאולוגיה', הדיבור או ההתבוננות באלוהים או באלוהי, חוזר לאפלטון, וכינויים של אפלטון, אריסטו או פלוטינוס 'אלוהיים' אף הוא עתיק.⁴³ הכפילות המהותית הקיימת במטפיזיקה בין אונטולוגיה (מה יש) לתאולוגיה כעיקרון הראשון של היש חוזרת לאלהיית של אבן סינא (980–1037), שתורגם ללטינית בכותרת *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, וכך הוא נודע בעולם הלטיני מהמאה השתים עשרה ואילך.⁴⁴ נראה כי בעבור רמב"ן תאולוגיה בבחינת 'חכמת האלוהות' עוסקת בִּהְיוּת ומופנית לעולם. אך 'לחכמה שקורין הם ידיעת הבורא', על אף שהתאולוגיה הפילוסופית מזהה אותה כמטפיזיקה, לא כך היא, אלא הרי היא *scientia divina*

41 תורת ה' תמימה, סג-סד (כתבי רמב"ן, א, עמ' קנה-קנו) (הדגשה שלי, מ"ל).

42 לורברבוים, נִצְחָנוּ בנעימותו (לעיל, הערה 5), עמ' 18–21.

43 W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, (trans.: Edward S. Robinson), Oxford 1948; G. Naddaf, 'Plato's "Theologia" Revisited', *Méthesis* 9 (1996), pp. 5–18; R.T. Wallis and J. Bergman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992.

44 O. Lizzini, 'Ibn Sina's Metaphysics', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-sina-metaphysics/>. הדיון של אבן סינא מוטמע בפרקי תורת האלוהות של מורה הנבוכים שרמב"ן הכיר היטב.

במדויק:⁴⁵ התבוננות באלוה כמאציל וכמשגיה, שהשגתה הנאותה כרוכה באמונה ובפרשנות. וכך מפרש רמב"ן עצמו בשער הגמול כפי שהבאנו לעיל:

כי יש חכמה נעלמה במעשי האלהים, כי כפלים יש לתושיה, כי כל ה'יש' ההווה בעולם – כפול, ובו חכמה נראית וחכמה נעלמת ... כי נועיל לעצמנו בלמוד שהזכרנו להיותנו חכמים ויודעי האלהים יתברך – מדרך האל וממעשיו, ועוד נהיה מאמינים ובוטחים באמונתנו בנודע ובעולם – יותר מזולתנו, כי נלמוד סתום ממפורש – לדעת יושר הדין וצדק המשפט.⁴⁶

ידעת אלוהים היא ההתבוננות בחוכמה הנעלמת, שהיא תבנית העומק של החוכמה הנראית. בכך מציג רמב"ן חלופה לא רק לתאולוגיה שלטעמו עוברת דרוקציה לא מוצלחת למטפיזיקה, אלא גם לתאולוגיה נוצרית טריניטארית.⁴⁷ את הממשק המהותי לאלוה ולעולם הוא מאתר באצילות העשירינית, שבאמצעותה מוענק לאמונה המפתח להבנת החוכמה הנעלמה (באטניה) שבאה לידי ביטוי במציאות הגלויה. רמב"ן יוצר קונפיגורציה מחודשת של fide אל מול התאולוגיה הקתולית מחד גיסא, ושל باطنية, באטניה, אל מול הפנימיות של אוטוריות פילוסופיות ואיסמעאליות, מאידך גיסא.⁴⁸ האצילות האמונית איננה אלא ההדרכה לקריאת עומק בתורה, שאף ברובד הגלוי שלה נותנת ל'קטן שבישראל' [אשר] יקרא ביצירה את התייב לדעת אלוהים.

45 ראו בהקשר זה את הקדמתו של יעקב בן נסים מקירואן (נפטר 1007) לפירוש דונש בן תמים לס': 'ונראה רוב בני עמנו כי טעו ותעו ושגו וסגו מדעת ענינו ומלעמוד על סודיו מפני רמזיו העמוקים וסודיו החשוקים ועלומיו הדקים וצפוניו הזקוקים, אשר אי אפשר להתירם ולא לפרש ענינם ולא להבין סודם ולא לדעת ביאור רמזיהם אלא למי שהוא בקי בחכמת פלוסופיא ואפני חלקיה השלשה אשר תחילתם החשבון וחכמת ההנדרסה וחכמת הגלגל ... ואחריו החכמה השנית והיא חכמת הטבעים ... ואחר כך ידע זאת החכמה השלישית והיא חכמת היחוד להקב"ה והענינים הרוחניים, וידא-פנטון, פירוש (לעיל, הערה 3), עמ' 214 (תרגום שלי, מ"ל).

46 שער הגמול (לעיל, הערה 25), כב, כח (כתבי רמב"ן, ב, עמ' רעח, רפא) (הדגשות נוספות).

47 ראו J. Pelikan, *The Christian Tradition: vol. 3 The Growth of Medieval Theology* (600–1300), Chicago and London 1978, pp. vii–viii, 1–8.

48 ראו ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 534–511; Sh. Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's', *Kuzari*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 165–251. כמו כן, ראו ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאוטוריות הפילוסופיות של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ז.

סכמטיזציה של האצילות

1. תרומה מהותית של רמב"ן לשיח התאולוגי הביניימי ההולך ומתעצב, ולתאולוגיה תאוסופית בפרט, מצויה בהצפת תבניות עומק של השגחה הפעילות בתורה. נשווה למשל את עבודתו הפרשנית של רמב"ן לשני חיבורים בסביבתו המיידית, פירוש ר' עזרא בן שלמה מגירונה לשיר השירים וחיבורו של ר' אשר בן דוד, ספר הייחוד. ר' עזרא קורא את שיר השירים כאלגוריה לתהפוכותיה של השכינה.⁴⁹ אך קריאה זו אינה חורגת מפרישת תבנית כללית מאוד. הרזולוציה של המבט המתבונן בדרכי האלוה, בפיענוח הדינמיות ההיסטוריות שעליהן עומד רמב"ן, שונה לחלוטין. ר' אשר מתבונן בדיבר האלוהי כבפעולה אפקטיבית.⁵⁰ זו פעולה יוצרת עולם, הממשיכה תדיר ברכה,⁵¹ והעשויה אף להיבלם במקרים דרמטיים – אם על ידי האלוה, אם על ידי גורם חיצוני מורה ומורד המשחית ומקצץ בנטיעות.⁵² זו חקירת יסוד באלוה כפועל, כרצון המוליך אין סוף אל חוץ אחר, 'משך הרצון המתפשט בהם מאין סוף'.⁵³ הבנת טיבה של בעיית היסוד של אופי האלוה כפועל, והבנת מודוס הפעולה המובהק שלו, הדיבור, היא המניעה את חקירתו. רמב"ן שותף עקרוני לשיח התאולוגי של ר' אשר; הוא מתדיין עם הנחות תאולוגיות שונות המשוקעות בתמונת האלוה של ר' אשר, מאמץ את חלקן ואף מעדן בהן הבחנות רבות. אך מוקד פירושו של רמב"ן אינו בפרישת עצם היות האלוה פועל אלא במעקב מפורט אחר דפוס פעולה מסוים ומכריע שלו, ההשגחה הפרטית בעולם. בכך אפשר לומר שיש מניע אֶתִי בתאולוגיה שלו, המעמיד את האמונה כמעלה דתית בעלת משמעות.⁵⁴

49 הפירוש נדפס במסגרת כתבי הרמב"ן בעריכת ח"ד שוועל. ראו פירוש שיר השירים, כתבי רמב"ן, ב, עמ' תפ-תפא, 'הקדמה ראשונה'.

50 ראו למשל, ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 64–65, 80 על הדיבור האפקטיבי.

51 ראו שם, עמ' 75, על יחסי המבך והמבורך.

52 על קיצוץ בנטיעות ראו שם, עמ' 67, 75, 76, 92. הבלימה האלוהית מתרחשת באמצעות פעולת השבועה, שהוא דן בה באריכות, עמ' 83–100.

53 שם, עמ' 67; השוו גם עמ' 75.

54 בשער הגמול (לעיל, הערה 25), רמב"ן מעמיק חקר במהות האנוש וביחסי הגוף והנפש. ברגע מסוים בדיון על היחס הפסיכופיזי הוא מעיר: 'ואם דעותינו לא ישיגו בחקירה הזאת מאיזה צד תהיה המדה הזו, אבל נאמין שהוא כן ... וכמו שיאמינו הם בעיונם קיום הכללים לעד [=דהיינו שהמין האנושי הוא אוניברסלי ועל כן נצחי], כך אנחנו יכולים להאמין בקבלתנו בקיום הפרט ברצון המתעלה', שער הגמול (שם), עמ' סח-סט (כתבי רמב"ן, ב, עמ' שו). קטע זה מעניין לא רק בגין הקיטוב בין עיון לאמונה אלא מפני שרמב"ן טוען כי גם הפילוסופים אינם נמלטים בעיונם מאמונה. ואכן קיים קשר עקרוני בין מושג האמונה אצל רמב"ן לבין המושגים 'דעת' ו'סוד'. בדרשה לראש השנה אומר רמב"ן על 'דעת' כי 'לפי שהתרועה [=שכינה] מדת הדין אמר "אשרי העם יודעי תרועה" (תהלים פט, ז) –

אתיקה תאולוגית זו היא ביטוי לחסידותו הדתית העמוקה והמוכהקת. באישיותו משמש רמב"ן מופת למפגש מחודש שבין תלמיד החכמים לחסיד.⁵⁵

2. תבניתם הלשונית של הביטויים 'אנשי התורה' ו'אנשי הטבע' היא צימוד ערבי טיפוסי בכתיבה הערבית-יהודית, שרמב"ן היה מעורה בה (אהל الشريعة; اهل الطبيعة). נמנה דוגמאות אחדות מחיבורים שרמב"ן הכיר היטב, למצער בתרגום עברי.⁵⁶ לדוגמאות אלו חשיבות מרובה מבחינת העמדת שיח הקולקטיביות היהודית.

מפורסמת הבחנת החבר בספר הכוזרי בין בן ישראל מלידה לבין הגר לעניין הנבואה:

אד' אלצרחה כ'אצה' אהל ללנבואה, וגירהם גאיתיהם אלא תקבאס מנהם ואן יצירוא אוליא עלמא, לא אנביא.⁵⁷

ריא"ת: כי האזרחים לברם הם ראויים לנבואה, וזולתם – תכלית עניינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים.⁵⁸

התרגום של 'אוליא' כ'חסידים' זכה לביקורת, באשר הוא מסתיר את האופי ההשראתי של 'אלי' בערבית.⁵⁹ ההבחנה בקטע אינה בין חסר-השראה לבעל השראה כפי שמפרש המתרגם אלא בין דרגות השראה. ענייננו כאן בביטוי 'אהל ללנבואה' שריא"ת תרגמו 'ראויים לנבואה', בעוד המשמע המילולי הוא שהאזרחים לברם הם 'אנשי הנבואה'.

שמקרבת אליה הדעת. כי הידיעה תאמר על הדבקות, כמו "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א), כתבי רמב"ן, א, רכ.

55 ראו O. Yisraeli, "Taking Precedence over the Torah": Vows and Oaths, Abstinence and Celibacy in Nahmanides's Oeuvre', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* J.M. Dilllon, 'An Ethic for the Late Antique Sage', L.P. השו" 28 (2020), pp. 121–150 Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996, pp. 315–335
56 ישפה, הרמב"ן והערבית (לעיל, הערה 21), עמ' 67–93; ישראלי, ר' משה בן נחמן (לעיל, הערה 17), עמ' 35–36.

57 כתאב אלרד ואלדליל (לעיל, הערה 6), א, קטו, עמ' 39–40 (הדגשות נוספו).
58 ספר הכוזרי, א, קטו, עמ' 63–64 (הדגשות נוספו). לדיון והפניות למחקר ראו לורכרובים, נצחון בנעירותו (לעיל, הערה 5), עמ' 165–166.

59 זאת בהנחה שהתרגום 'ידיד' לא הולם את הקטע. וראו ע' מיכאלים, 'תהלים והדתיות ה"פנימית" בחובות הלכות', מדעי היהדות 58 (תשפ"ג), עמ' 15–66. מיכאלים עומד גם על השימוש של רבינו בחיי ב'אהל אלשריעה', שם, עמ' 30–31. היות שרמב"ן מרבה להעמיד כנקודות ייחוס למחשבתו את ספר הכוזרי מצד אחד, ואת כתיבתו של הרמב"ם מצד אחר, התמקדת בחיבורים הללו. בשולי הדברים אציין גם את מעמד הדעת של ה'ול' בהקדמת רס"ג לפירושו לדניאל, ראו ח' בן-שמאי, מפעלו של מנהיג, ירושלים 2015, עמ' 226, שורה 25.

במאמר ה מתנסח החבר כך:

ואכ"ס אנסאן אעלי רתבה' מן אשרף בהימה. וכ'דלך אכ"ס מתשרע בשריעה' אללה תע' אעלי רתבה' מן אשרף ג'אהלי. לאן אלשריעה' אלתי מן ענר אללה תכסב אלנופס סיר אלמלאכיה' והיאתם. וד'לך מא לא ידרך באלאכתסאב. ואל ד'ליל עלי ד'לך אן אלמדאומה' על אעמאל תלך אלשריעה' תנהץ אלי דרג'ה' אלוחי הי אקרב אלרתב אלאנסאניה' אלי אלאלאהיה'.⁶⁰

ריא"ת: והפחות שבאדם יותר מעולה במדרגה מן המעולה שבבהמה. וכן הפחות שבבני תורת האלוהים יותר מעולה במדרגה מן המעולה שבאומות שאין להם תורת האלוהים. כי התורה שהיא מאת האלוהים מקנה הנפשות מנהג המלאכים ותכונתם, מה שאין משיגים אותו בלימוד. והראיה על זה, כי ההתמדה על מעשה התורה ההיא מביאה אל מדרגת הנבואה, אשר היא הקרובה שבמדרגות האנושיות אל האלוהים.⁶¹

האתגרים שבצליחת המעתק התרבותי הכרוך בתרגום בולטים: המילים 'מן המעולה שבאומות שאין להם תורת האלוהים' הם תרגום מבאר למונח 'מן אשרף ג'אהלי'. יש לשער שריא"ת חשב שתרגום חד-חד-ערכי ל'נבערים' לא יהא מובן לקורא עברי שאינו חי במרחב מוסלמי. כך גם תרגום 'אלוחי' כ'הנבואה'. ונדמה שהיה נכון יותר לתרגם 'אלאלאהיה' כ'אלוהיות'. הביטוי 'מתשרע בשריעה' אללה', 'בני תורת האלוהים' פירושו באופן מילולי יותר 'המצויים בתורת ה''. (בלשון הרמב"ם כפי שמיד נראה, 'אהל אלשריעה'). מה שברור הוא שהמשגת טיבה של העדה הדתית מתנסחת במארג מינוחי שהוא ערבי ומוסלמי במובהק. צירי הקטעים הם הקיטובים הבינאריים בין שריעה לג'אהליה, בין ואחיה ונבוה לאוליא ובין אהל ללנבוה' לתשריע בשריעה' אללה. הרפלקסיה התאולוגית מתקיימת בשיח ערבי-מוסלמי שגם מכונן את ההיררכיות הדתיות המהותיות של עמדותיו של החבר.

במורה הנבוכים ג, נא כנמשל למשל ארמון המלך מתאר הרמב"ם את אהל אלשריעה':

ואמא אלקאצדון דאר אלסלטאן ואלד'כול ענדה לכנה לם ירוא קט דאר אלסלטאן פהם ג'מהור אהל אלשריעה', אעני עמי הארץ העוסקים במצות.⁶²

60 כתאב אלרד ואלדליל (לעיל, הערה 6), ה, כ, עמ' 223-224.

61 כוזרי, ה, כ, עמ' 325. למתח שבין התפיסה של מאמר א לזו של מאמר ה ראו לורברבוים, נצחנו בנעימותו (לעיל, הערה 5), עמ' 163.

62 דלאלה אל-חאירין (מהדורת ש' מונק – י' יואל, ירושלים), יונביץ תרצ"א, עמ' 455 שורות 18-20 (הדגשה נוספה).

רשא"ת: והרוצים לבוא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל הם המון אנשי התורה – רצוני לומר, עמי הארץ העוסקים במצוות.⁶³

במשל ארמון המלך מבקש הרמב"ם לעצב מדרג של שלמות אנושית ודתית, במרקם תאולוגי-פוליטי שהוא בעל הייררכייה מובהקת של דעת ומעש. על רקע זה הוא ממקם את 'המון אנשי התורה', ובלשון חכמים, 'עמי הארץ העוסקים במצוות', ככאלה שאינם עוברים כלל את סף ארמון המלך. הטעם לכך מתבאר מתוך הביטוי העברי, שכן 'עמי הארץ' הם 'הג'מהור, ההמון, כלומר בורים בתורה.⁶⁴ בורות זו באה לידי ביטוי בזיהוי שהם יוצרים בין 'תורה' לבין עיסוק במצוות המעשיות באופן שאינו מטפח דעת.⁶⁵

הרטוריקה הביקורתית שבדבריו של הרמב"ם כלפי חיי מצוות חסרי עומק של דעת מתחזקת, כאשר נשים לב לכך שככל שאפשר לראות אין הביטוי העברי 'עמי הארץ העוסקים במצוות' ציטוט מאחד המקורות הקנוניים הרבניים הידועים לנו.⁶⁶ אומנם אין לא ראינו ראייה – אבל נפתחת בכך האפשרות שהרמב"ם עצמו מתנסח כאן בעברית של חכמים להטעמת עמדתו ביחסי הדעת והמעש.

משל ארמון המלך הוא ההצגה ייחודית של תאולוגיה פוליטית המשלבת בתוכה מונרכיה וחוכמה, ואין דוגמתה בכתיבתו האחרת של הרמב"ם. במורה הנבוכים אין הרמב"ם מציע דיון מפורש במונרכיה כצורת משטר⁶⁷ – וכאן במשל בולט המרכז השלטוני ולא השושלת; ההיות והחוכמה שזורים את המשל ולא הקדושה ולא טיבו הלא-משטרי הייחודי של הקולקטיב המסוים.⁶⁸ ההיות והחוכמה יחדיו הם המפתח לאפשרות הנבואה.

63 מורה הנבוכים ג, נא, תתקעט (הדגשה נוספה).

64 וכך פירש הרמב"ם את משנת אבות 'אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד': 'ועם הארץ – לים לה פצ'ילה נטקיה ותכון לה בעץ פצ'איל כ'לקיה' [תרגום: אין לו מעלות לוגיות ויש לו מעט ממעלות המידות], משנה עם פירוש הרמב"ם, שבעה חלקים, 'ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט, ד, נדיקין, אבות ב, ו, עמ' תכד. ולמדרג מפורט של בעלי מעלות ופחיתויות: שם, ה, ו, עמ' תנז-תנח.

65 בכך הם קשורים בעיקרון אל בני הדרגה הבאה, אותם 'אלפקהא אדיין' – העוסקים בלימוד ההלכתי, 'התלמודיים' בתרגום רשא"ת, המתמקדים ב'אעמל אלעבאדאת', 'מעשי העבודות'.
66 ייתכן שההצגה הבוטה של עם הארץ במלחמת המעמדות שבבבלי, פסחים מט ע"ב היא ההשראה לאמירתו.

67 אם כי הוא משתמע, להערכתי, מהמודל המוצג במורה הנבוכים ב, מ; ראו מ' לורנבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (תרגום יובל ג'זכני), ירושלים תשס"ו, עמ' 29-48.

68 השוו משנת כלים א, ו-ט.

בחיבור 'סתרי עריות' המוטמע בפירוש המשנה במסכת סנהדרין מציע הרמב"ם מארג שונה להמשגת הקולקטיב, שאותו הוא מזהה כ'עם הטהור' בגין הנורמות המיניות שהוא מקפיד עליהן:

וילזם מלקות עלי ייחוד פנויה מדרבנן. וכד'לך ג'מיע אלעריות לא יחל לאלאנסאן אן יתיחד מע שכ'ץ מנהא גיר מע זכור ובהמה לאנהם קאלוא 'לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה' (בבלי קידושין פב ע"א). לאן הד'א אלשעב אלטאהר לא תטמח המתה להד'ין אלפעלין אלכ'ארג'ין ען אלמג'רי אלטביעי. ...ויג'וז לאלאנסאן אן יתיחד מע אמה או אבנתה פקט, ומא סואהמא מן אנאת' אלעריות יחרם מעהן אלייחוד. ...ותקביל אלקראבה אלתי לא תתחרך טבאע אהל אלשריעה אליהא ולא תסתלד' בד'לך כאלאכ'ת ואלכ'אלה ואלעמה ובנת אלבנת ובנת אלולד מכרוה ג'דא וחראם, לכן לא ילזם פיה מלקות אד'א לם יקצד לד'ה, לכנה מע ד'לך חראם.⁶⁹

לפי הרמב"ם תהליך החינוך והתירבות התורני כבר הביא לידי כך ש'טבע אנשי התורה', 'טבאע אהל אלשריעה', אינו מתעורר כלל, אינו מגורה על ידי נישוק הקרובות. זאת ועוד, 'זה העם הטהור אין יצרם הרע תקפם לאלו הפעולות היוצאות מן הנוהג הטבעי' ('הד'א אלשעב אלטאהר לא תטמח המתה להד'ין אלפעלין אלכ'ארג'ין ען אלמג'רי אלטביעי'). מחויבות זאת לטהרה היא ביסוד הרכיב ההיירוקראטי של המשנה ושל משנה תורה.⁷⁰

69 סנהדרין ז, ג. המונחים העבריים השלובים במקור הערבי מודגשים. החיבור של הרמב"ם נדון בפירוט אצל מ' לורברבוים וע' מיכאליס, 'סתרי עריות לרמב"ם' (עומד לראות אור), וכך הוא מתורגם שם: 'ייתחייב מלקות על ייחוד פנויה מדרבנן. וכן גם כלל העריות לא מותר הוא לאדם שיתייחד עם פרט אחד מהם למעט זכור ובהמה שעליהם אמרו 'לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה' (בבלי, קידושין פב ע"א). משום שזה העם הטהור אין יצרם הרע תקפם לאלו הפעולות היוצאות מן הנוהג הטבעי. ...ומותר לאדם להתייחד עם אמו או עם בתו בלבד, ומה שזולתן מן הנשים העריות אסור עמהן הייחוד. ...ונשיקת הקרובות שלא מתעורר טבע אנשי התורה אליהן ולא מתענגים בזה כאחות ואחות האם ואחות האב ובת ובת הבן מאוס הוא מאד ואסור, אלא שלא נתחייב בו מלקות אם לא התכוון להנות, ולמרות זאת אסור'.

70 לנורמת הטהרה של בית שני ולמורשתה שני פנים: הפן האחד קהילתי, כפי שמאמצי ומפתחו כאן הרמב"ם (ראו י' פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה, ירושלים תשע"ו). הפן האחר הוא אתי ואישי, ובהקשר זה יש לציין כי הרמב"ם לא גרס את מדרג המעלות של ר' פנחס בן יאיר בשלהי משנת סוטה; ראו פירוש המשניות, נשים, ד, עמ' רעט הערה ח. אך הוא מאמץ את המדרג הזה בשתי נקודות מפתח בפירוש המשנה: (1) בראש הקדמתו לשמונה פרקים, ההקדמה למסכת אבות, פיהמ"ש נזיקין, ד, עמ' שעב; (2) בהקדמתו לסדר טהרות, שבה הוא עומד על חשיבות לימוד הסדר כסולם לרוח הקודש, פיהמ"ש טהרות,

בעבודתו הפרשנית הרמב"ם מטיל על החומרים ההלכתיים מארג מושגי ערביי-פילוסופי ובינארי הזר להם; דהיינו הזיהוי של חוק וטבע: 'טבע' אנשי התורה נוטה ל(מה שמוגדר ומוכר כ') 'טבעי'. הסדר התורני מועמד על סדר הטבע. הטבע משמש פרדיגמה למשטר נאות וראוי. אנשי התורה מוכרים כטהורים מתוך הפנמת הנורמה המוכרת כ'טבע'. הטהרה – ולהערכתי אפשר אף להוסיף הקדושה⁷¹ – אינה מוגדרת לעומת הטבע אלא כמימוש.

3. אם נשוב עתה אל רמב"ן נוכל לראות כיצד הוא מתמקם במרחב אינטרטקסטואלי באמצעות הביטויים המשמשים כמונחים בשיח התאולוגי שכלפיו הוא מתייבב. במקרה שלפנינו מדובר בשיח שנוצר בערבית-יהודית במאות השנים שלפניו. הוא מתייבב כדובר וכחולק כלפי עמדות המנוסחות ומעוצבות בחיבורים שאותם הכיר. אך מטרתו בסופו של דבר, היא להשתלט על השיח התאולוגי היהודי ולקבוע אותו מחדש. אכן בכך מתבלט מעמדו בהיסטוריית ההתקבלות של המסורת התאולוגית היהודית-הערבית ושל החיבורים המסוימים שהזכרנו.

כמו החבר במאמר מהכוזרי, וכמו הרמב"ם, ציר הבנתו של רמב"ן את הקולקטיב הוא 'תורה'. אכן מונחי המפתח שעליהם אנו מדברים, 'אהל אלשריעה' ו'אהל אלטביע' מהדהדים באופן בלתי נמנע לדובר ערבית את הכינוי האסלאמי ליהודים כ'אהל אלכתאב' (أهل الكتاب), אנשי הספר. הגדרת התורה שבדין קשורה אפוא אף לאימוץ הכינוי הזה כמונח ייחוס – הן זהותי והן פולמוסי בעת ובעונה אחת – שכלפיו מוסדרת ההמשגה של ריה"ל ושל הרמב"ם. בעבור הרמב"ם הנוסחה תהיה:

ספר < תורה < טבע

היהודים אינם אנשי הספר גרידא אלא המוכחרים שבהם בהיותם קהילת התורה והחוק האמיתיים. והפשר המהותי של היותם אנשי התורה הוא בעיצוב של קהילה

א, ו, עמ' לו-לז. מדרג זה מבטא את מה שהרמב"ם הבין כשלמות הדעת התורנית. הוא חוזר על הדברים שוב גם בספר המצוות: ספר המצוות, מקור ערבי ובתרגום יוסף קאפח, ירושלים תשנ"ד,² קח, עמ' קיד (ובהתאמה לדבריו שם, הקדמה, עמ' ג).

71 אכן מרבית החומרים של 'סתרי עריות' מרוכזים במשנה תורה בהלכות איסורי ביאה (פרקים כא-כב), שהם יחידת ההלכות הפותחת את ספר קדושה.

'טבעית' שהיא גם קהילת קודש. במונחים אלה נוכל לשחזר את עמדתו של החבר במאמר הראשון במקביל:

ספר < תורה > נבואה

אנשי התורה הם כאלה באשר הם קהילת הנבואה האמיתית והיחידית. רמב"ן מוסיף נדבך לשיח הזה שהוא ערבי-יהודי במקורו. בשימושו במונחים הוא איננו מטעים את הקשר שבין תורה ונבואה אלא מעמיד את התורה כמכוננת זהות. אך לעומת הרמב"ם הוא מבקש ליצור חיץ עקרוני ומהותי בין 'אנשי התורה' ל'אנשי הטבע'. התורה מאפשרת את ההתגברות על הטבע.⁷² בכך הוא שב בסופו של דבר אל הרגישויות של הקשר בין תורה לנבואה והשגחה שהם במרכז התיאולוגיות העולות בספר הכוזרי.

תאולוגיות אנטי-פילוסופיות כמו של החבר בחלק ממאמרי הכוזרי, או של רמב"ן, מבקרות את חוכמת הטבע (פיזיקה) אך גם את החוכמה שאחרי-הטבע (מטפיזיקה). הן מציעות כחלופה חוכמה אלוהית שהיא מעבר לפיזיקה ולמטפיזיקה האריסטוטליים גם יחד. ועם זאת הצעה זו מאופיינת בדיאלקטיקה אירונית – שכן העוצמה של מושגים כגון התגלות, נס או השגחה בהגויות אלו היא פונקציה ישירה של ההדירות והיציבות של מושג הטבע שאל מולו הם מועמדים. גם תלות שלילית היא תלות: המושג 'טבע' קובע את אמת המידה של 'ישות' (לפחות בחלקים מסוימים של הקוסמוס). האופק האונטו-תאולוגי שבו נתונות תאולוגיות אנטי-פילוסופיות אלו קובע אותן לא פחות מאשר את הפילוסופיות שעליהן הן חלוקות. מורכבות זו היא שכינית לעיל 'חרדת המדע'.

4. המודעות של רמב"ן למורכבות המארג הלשוני המאפשר את הביטוי התאולוגי מפורשת בדבריו על האצילות. 'אצילות' כשם פועל היא תחדיש ביניימי שנועד לתרגם את המונח הטכני של המחשבה הנאו-פלטונית, ἀποροή, בלשונו של פלוטינוס, או אמנציה בלטינית.⁷³ משמעה – שפיעה מן האחד.

72 התגברות על הטבע במונחיו של הרמב"ם היא התגברות הצורה על החומר. כך יכול האדם לשאוף למרחב השכלים הנבדלים שהוא למעלה מן הגלגל ואם כן גם מעל מרחב הטבע. לעומת זאת בעבור רמב"ן הטבע הוא מה שלמטה מן האצילות.

73 ראו פלוטינוס, אניאדות, 3:2:II. ראו ככלל A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, New York 1960. באשר למינוח העברי ראו י' קלצ'קין, אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, ברלין תרפ"ח, ערכים 'אצילות', 'אצל', א, עמ' 71-73. ובהקשר של קבלת גירונה – דיונו של ג' שלום, הקבלה בגירונה, בעריכת י' בן-שלמה, ירושלים תשל"ב, עמ' 141-155; הנ"ל, מקורות (לעיל, הערה 9), עמ' 422-452.

המונח 'אצילות' מופיע כך כבר בבהיר:

מאי שכינה זו?

הוי אומר:

זה אור הנאצל

מאור הראשון

שהוא חכמה,

גם הוא מסבב הכל.⁷⁴

'אור' מבטא כאן אחדות הוויה והכרה, אך גם אחדות הוויה וכוח כנתינים לרתימה שופעת.⁷⁵ רתימה זו של כוח מושרשת בגווני המשמעות של המילה היוונית δύναμις.⁷⁶ כך גם השורש אצ"ל בטקסט של ראב"ד, שמשא אירל כינה 'הטקסט המפותח הראשון בקבלה'.⁷⁷

וגם כן בפועלי האמת שפעולתם אמת טעם הפרצופין מורה לשני ענינים:
הא' כי ידוע הוא שנאצלו שני הפכים – האחד דין גמור וחבירו רחמים

74 ספר הבהיר, בעריכת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 201 סעיף 116 (ורסיפיקציה נוספה).

75 'כי בכוח אין סוף מציאות רום מעלה / שממנו אצילות חכמה', מחברות ר' עזריאל איש גירונה, בעריכת ע' פורת, לוס אנג'לס תש"ף, פירוש ספר יצירה א, א, עמ' 150. ובפירוש שיר השירים לר' עזרא על הפסוק 'עוטה אור כשלמה' (תהלים קד, ב): 'היא הזמנת המשכת החכמה הסובבת את הכל. ובאומרו "עוטה" רצה לומר שקבל זהר מן השפע ההוא. ועל ידי הריבוי התנוצץ אור שהיה בכלל עשרה דברים שנאצלו ביום ראשון כאחד בלא פירוד', 'פירוש שיר השירים לר' עזרא, כתב יוטיקן 86, דף א43-א48, בתוך ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 318 (כתבי רמב"ן, ב, עמ' תקה).

76 ראו H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v. 'δύναμις', <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=du/namis>; A.C. Lloyd, 'Neo-platonic logic and Aristotelian logic – II', *Phronesis* 1 (1956), pp. 145–160. האפשרות להציע תאוריה אחידה של הקוסמוס היא המאפשרת את הפרישה הכוללת של המציאות שבהלכות יסודי התורה פרקים א-ד. פרישה זו מצטיינת ביחסי התאמה בין כוח ודעת בעיצוב היקום על קומותיו. ראו מ' לורברבוים, "והיום הוא מודבק בשכינה": "שכינה" בתיאולוגיה של הרמב"ם במשנה תורה', (עומד לראות אור). המורל הזה חוזר לאריסטו במטפיזיקה; ראו E. Peterson, 'Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire', (ed. and trans.: M.J. Hollerich), *Theological Tractates*, Stanford 2011, pp. 68–105

77 מ' אידל, ארוס וקבלה (מאנגלית שרגא בריאון, תרגום ההערות יקיר פז), תל אביב תש"ע, עמ' 103.

גמורים – ואם לא נאצלו דו פרצופין ויהיה כל אחד פועל כפי מדתו יראה כשתי רשויות ויפעל כל אחד בלי חבור חבירו ובלי סיוע שלו.⁷⁸

האצילות היא המעבר לריבוי, ובהקשר זה לדיאדה שהיא בהכרח קוטבית – 'שני הפכים'.

אפשר לראות את המונח גם בדבריו של ר' אשר בחיבורו על י"ג מדות. ר' אשר דן במשמעות הייחוד שבשמע ישראל, דיון הנקרא כהמשך מחשבה על דברי ראב"ד הנזכרים. ר' אשר מבטא את היות האלוה פועל באמצעות המושג 'מדה' באופן אנלוגי לנפשיות האנושית.⁷⁹ אנלוגיה זו הייתה יכולה לספק לו דרך לחשוב על ריבוי ספיקות נפשיות תוך כדי אחדות הנפש,⁸⁰ אך הוא איננו מעלה את הטיעון הזה אלא מבקש לאפיין עיקרון מטפיזי של אחדות תוך כדי ריבוי. אשלב בדבריו הערות מבארות בסוגריים מרובעים:

ואין לשון שמות המדות כי אם התפשטות הרצון מצד אל צד בשלמות בו מדה ומדה. ואין בין זו לזו [=דהיינו בין המידות המסוימות של חסד, דין ורחמים] רק שכל אחת מהן ראש למדתה [=וכללת ארבע תת־מדות שיחד יוצרות י"ג]. אבל כל הכחות בהן לפי שכחם בא מן הכח הפנימי השלם שבכל כח פועל בהם שאינו פוסק. ... וזהו היחוד השלם: שאין מדה נפרדת וחלוטה לפניו בכל אלה המדות הנקראות מדותיו.

אך מדוע אפשר בכלל לייחס את הריבוי הזה לאחדות אחת פועלת? על כך משיב ר' אשר מיד וטוען: 'ואין הנאצל נפרד מן המאציל, והוא פועל בכולן כאחת או באחת מהן'.⁸¹ יחס האצילות מסביר את טיב הקשר המאופיין כפנימי בין הכוח לבין

78 אידל, שם, הערה 30.

79 ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 61. יצוין כי את עצם המונח 'נפש' מייחד ר' אשר לשכינה, שם, עמ' 91-92, באשר היא הנקז של האלוה כפועל במידותיו.

80 השוו רמב"ם, שמונה פרקים, פרק א, פיהמ"ש נזיקין, ד, עמ' שעג.

81 ראו ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 62. כמו כן, ראו את דיונו של צחי וייס, 'סר לבם מן העליונה', דעת 85 (2015), עמ' 310-311 על הביקורת של ר' מאיר בן שמעון על התאוסופיה הספירית ועל חוסר הבחנתו בין אצילות לבריאה. יצוין כי פרישת המערכת המידתית עד שלב זה בדיונו של ר' אשר מתמקדת בעיקר במשולש של חד"ר והשלכותיו באצילות, ואילו שאלת מעמד השכינה משוקעת בתוך שטף דבריו, באופן שרק המשכיל ישים אליו לב. ראו למשל הדיון ב'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בעמ' 62, המשלים כבדרך אגב את הדיון בקריאת שמע, אבל לא מרחיב בטיב התוספת. כמו כן, ראו את הדיון במידת הדין בעמ' 63 ('ולכך נראה לו למשה...') שנראה כמעתיק את כובד המשקל מהגבורה לשכינה מבלי לפרש את המעבר. הדיון הגלוי בשכינה נעשה רק מאוחר יותר בחיבור.

ביטוייו, לבין הופעתו כ'כחות'.⁸² הכוחות הן שפיעה של הכוח האחד. ובניסוח נוסף שלו, שאותו כבר הזכרנו, 'האחד הוא המאציל'.⁸³ מבחינת הדיון הנוכחי נראה הדבר שהמונח 'אצילות' כבר שגור אצל ר' אשר, והוא איננו מתעכב להסביר אותו. אדרבה, היכרותו של הקורא עם המושג אמורה להסביר את החידתיות של ריבוי המידות.⁸⁴ כך גם אצל ר' עזרא בפירושו למעשה בראשית: 'אמר כנגד "יהי אור" הנברא ביום ראשון "עוטה אור כשלמה" (תהלים קד, ג) ופרש בו אצילת האור ההוא מאין'.⁸⁵ את כלל הדינמיקה ההווייתית של מכלול המציאות אפשר להעמיד על אצילות, שפיעה ומשיכה, ועלייה:

כי כל דבר שואב חיים ויונק מן היסודות הראשונים ... והושם בטבעם בחפץ הנצחי הקדמון להיות משטרם בארץ ולהיות כל בעלי חיים דבק ונקשר בהם ומסתפק מהם וסופם לשוב אליהם. וזהו שנאמר כאן 'כי טוב' (בראשית א, יב).⁸⁶

- על הטעינות של מעמד השכינה בין מקובלי גירונה על רקע הקוטביות הביניטארית שבין קצוות האלוהות ראו את דיונו המקיף של וייס, קיצוץ בנטיעות, 'ירושלים תשע"ו.
- 82 בעמ' 63 מציע ר' אשר אסטרטגיה אחרת, שלפיה הריבוי הוא רק לכאורה, דהיינו אפיון פעולתו של האלוה על המקבל, שהיא בהכרח מדודה. לכן 'מדה' אינה אפיון של הפועל אלא של השפעת פעולתו.
- 83 ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 92.
- 84 דברים אלו מקבלים ממד עומק כאשר מביאים בחשבון את המטפיזיקה של 'אור': 'Iamblichus's belief that divinity was light, combined with the observation of the ways that light behaved in the visible world, enabled him to defend a metaphysics in which divinity was simultaneously transcendent and yet omnipresent, remotely pure and yet intimately involved with the material world', S.I. Johnston, 'Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine Light and Late Antique Defense of Ritual', M.T. Kapstein (ed.), *The Presence of Light*, Chicago and London 2004, p. 10.
- 85 פירוש שיר השירים, ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 318 (כתבי רמב"ן, ב, עמ' תקה). ולריון מקיף, *Le Commentaire d'Ezra de Gerone sure le Cantique des Cantiques*, Traduction et notes Annexes par George Vajda, Paris 1969, pp. 271 ff. הבחנתו של ר' עזרא מזמינה את ההבחנה בין האין כחושך שלפני האור לבין החושך שלאחר האור; והשוו ספר הבחיר 1, 119; וראו על כך E.R. Wolfson, 'Hermeneutics of Light' in *Medieval Kabbalah*, בספר של קפשטיין, אור (לעיל, הערה 84), עמ' 107-108.
- 86 פירוש שיר השירים, ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 321 (כתבי רמב"ן, ב, עמ' תקט). במהדורות אברמס ההפניה היא לבראשית א, ד, ולא דק, שהרי מדובר בסוף היום השלישי ועל היחס המיוחד של הדרפרצופין של שמיים וארץ המחייב פעמיים 'כי טוב' דווקא ביום השלישי. יושם אל לב כי ר' עזרא מבקש לתת פשר למושג 'טבע' כמשטר ההולם את הרצון

אלו הפעילות של חיים מלמעלה למטה ושוב אל על בשיבה הקוסמית, ועיקר מטרת הפירוש היא להעמיד את הסכמה של המשכת הצינורות. בפירושו למעשה בראשית עומד רמב"ן על התואם המכני שבין סדר הדברים וההתרחשויות בתחתונים לבין סדרם בעליונים. יחס זה הוא מפתח להבנת הבריאה כמערכת אחדותית. הקטע הזה מתמצת את הגרעין הקוסמוגוני והקוסמולוגי של התאולוגיה שלו. מוצעת בו אריגה של הסכמיזציה של עולמיות וזמן של בראשית עם סכמיזציה של האצילות האלוהית של ס"י:

ודע, כי הימים הנזכרים במעשה בראשית
היו בבריאת השמים והארץ ימים ממש
מחוברים משעות ורגעים
והיו שישה כששת ימי המעשה
כפשוטו של מקרא.
ובפנימיות הענין יקראו 'ימים'
הספירות האצולות מעליון.
כי כל מאמר פועל הויה תיקרא 'יום'.⁸⁷
והיו שישה, כי לה' הגדולה והגבורה.⁸⁸
והמאמרים עשרה.⁸⁹
כי הראשונות אין שם "יום" נתפס בהם.
והפירוש בסידור הכתובים בזה נשגב ונעלם
ודעתנו בו פחות מטיפה מן הים הגדול.

קטע זה פורש את עיקרי התמונה התאוסופית העשירונית של רמב"ן כממד העומק של התורה, תוך שהוא מדגים את פענוח ההרמז המצביע על 'פנימיות הענין': שוב מדובר בביטוי אופייני לכתובה היהודית-ערבית: באטן אלמעאני, باطن المعاني, הבאטניה, פנימיות המשמעות של הכתוב.⁹⁰

- האלוהי הקדמון. באופן פרדוקסלי דווקא תפיסת האצילות שלו ושל רמב"ן מאפשרת לדבר על חומר קדמון, וראו לעיל, הערה 20.
- 87 ראו מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות', תרביץ נא/ב (תשמ"ב), עמ' 239-280, בעמ' 245.
- 88 והמשך הפסוק מונה את המשך הספירות – 'והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ' (דבה"א כט, יא). הלומד נקרא להשלימם בדעתו תוך שהוא קורא.
- 89 היינו ג' ראשונות, כתר, חכמה ובינה המשלימים מצד ראשית האצילות ולא מנויים בהוויות הבריאה, והעטרה מלמטן לכלול.
- 90 כך כבר שלום, מקורות (לעיל, הערה 9), עמ' 262. ועם זאת יש לזכור גם את השימוש בתארים 'פנימי' ו'מצפון' בחובות הלבבות, ושם למונח משמעות אתית-צופית מובהקת.

רמב"ן מאמץ כאן את השיח הרווח בסביבתו על אודות 'הספירות האצילות מעליון'; על אף זאת בפירושו לבמדבר יא, יז הוא מעיר:

והמעתיקים מן הלשונות אמרו 'אצילות' על יציאת כח מן הכחות מאת הבורא המתפשט על הנברא. ואומרים בנפש אצולה מרוח הקודש, כי הוא אצלם לשון המשכה. ואיננו נכון אצלי כי האצילות יהיה המשכה או הנחה אצל הנותן הוא.⁹¹

לדעת רמב"ן כאן, המילה העברית 'אצילות' אין משמעה השפעה מ-, המשכה מ-, אלא 'עיכוב אצל', דהיינו אצל הפועל. לא היציאה ממנו אלא העיכוב אצלו (ואולי כהסגלה, מודיפיקציה של הפועל). הביקורת שלו אינה נוגעת רק להחלטה הלשונית של המתרגמים. הוא מוטרד משינוי הטווח הסמנטי של המילה 'אצילות' והשתרשותה כמעצבת תבנית מחשבה הנוגעת למהות העיון התאולוגי. לא נתעכב כרגע על תפיסתו את האמנציה.⁹² מה שחשוב לענייננו הוא שבחירתו הביקורתית את השיח התאולוגי הרווח נוגעת לא רק למילון הפילוסופי והמדעי העברי המתהווה, אלא גם ובעיקר לשימושי הלשון, המשמעים ותבניות השיח של התאולוגיה שהוא עצמו מחויב לה.

5. את המבנה התאוסופי העשירוני של האצילות למד רמב"ן מס"י והוא ממסגר את ההתבוננות באדם כצלם אלוהים. אך מה היא עבודת האצילות? כיצד היא יוצרת עולמיות? מבחינה אנליטית אבקש להציע כי התבנית האנתרופומורפית של ס"י

91 פירוש רמב"ן, ב, עמ' רלה. ראו ליבס, ספר יצירה (לעיל, הערה 5), עמ' 81 הערה 21, עמ' 87-88. מרבירי של ליבס משתמע עוד ממד עומק שיחי לקשר שבין רמב"ן לגבירול עליו נעמוד בפירוט בהמשך. על עצם המושג 'המשכה' ראו גם מ' אידל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סג"י-נהור', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 39.

92 ראו פירושו לשמות כד, יא (פירוש רמב"ן, א, עמ' תנא); שלום, פירושו האמתי, (לעיל, הערה 20), עמ' 87: 'בהתהפך הרצון להשיב כל הדברים להוייתן כמושך את רוחו אליו'. ראו פריה, הרמב"ן (לעיל, הערה 14), עמ' 395-396, 407 הערה 10; הלברטל, דרך האמת (לעיל, הערה 36), עמ' 141-148. ייתכן גם להציע כי רמב"ן איננו רוצה להתחייב לדוקטרינה המציגה את האצילות כשלשלת סיבתית כוללת, חלופית לזו המדעית, למשל כפי שמציעה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה. ראו גוטליב, מעשה בראשית (לעיל, הערה 20), עמ' 59-87. על רקע זה, לדעתי, יש לקרוא אף את תיאורו הזהיר של רמ"ק את האצילות בפרדס רימונים, ש"ד פ"ז, כ"א: כ ע"ב.

מספקת מודל צורני לאצילות כסכמה של היות.⁹³ תבנית זו היא מופשטת וגדושה בעת ובעונה אחת ועל כן הסכמטיזציה מתפקדת באופן כפול ומשלים:

(1) היא מספקת את הצורה הכוללת והתשתיתית המאפשרת מציאות ושבה נוצרים ונוצקים מובן וסיבתיות⁹⁴ יחדיו באמצעות קטגוריזציה של מידות או ספירות.⁹⁵

93 חשובה במיוחד לרקע דיוננו ההבחנה שעליה עמד וולפסון: 'In the Elements of Theology' [§67, 69] Proclus distinguishes between a "whole of the parts" (ὅλον εκ των μερών) and a "whole before its parts" (ὅλον προ των μερών), E.R. Wolfson, 'God, the Demiurge and the Intellect: On the Usage of the word KOL in Abraham Ibn Ezra', *Revue des Etudes Juives* 149 (1990), p. 79. G.G. Stroumsa, 'Form(s) of God: ר"י's εἰκὼν in the Demiurge and the Intellect: On the Usage of the word KOL in Abraham Ibn Ezra', *Harvard Theological Review* 76 (1983), pp. 269–288. לשקיעים של האונטולוגיה הזאת בס"י ראו פינס, דוקטרינה (לעיל, הערה 15). על המושג 'צורה' ראו מ' אידל, 'לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו' (לעיל, הערה 5), עמ' 72–55. על השתמעות הדיון הזה לתפיסת הצלם כייצוג וכהנחה ראו י' לורברבוים, 'צלם אלהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד', עמ' 299–301. הרכיבים המטפיזיים של התאולוגיה היהודית הביניימית הם אפוא עיבוד מחודש של הדיון הער הזה בשלהי עולם העתיק, המשמשים בתפקיד מכונן בשיח הזה.

94 כמשולב בפתיחה: 'בשלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק ... את עולמו בספר ספר וסיפור'.

95 זהו ניסוח קנטיאני ברוחו לאימוץ הנאופלטוני של מושג הצורה כמתנה כללית של מציאות שהאידאות או הקטגוריות מניחות אותה. הטענה הפרשנית איננה שהאימוץ של ס"י הוא מהלך פרוטוקנטיאני, אלא בבחינת ניצול כלים אנליטיים כדי לדייק מהלך ביניימי שהוא מטפיזי במובהק ובונה את עצמו יחסית לחלופות אחרות בני זמנו. בעבור קאנט הסכמטיזם הוא הצורה הכללית של תודעה המאפשרת את הנגשת העולם כמובן, תוך כדי כינון עצמי של האני המכיר. הצעתי היא להעלות לשורשו את המנגנון הזה, לשם הבנת היצירה כאקספליקציה של אחדות התודעה האלוהית הבוראת בדיבור ריבוי עולמי שהוא לא רק קיים אלא מובן. ראו ע' קאנט, ביקורת התבונה הטהורה (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטריך), ירושלים תשכ"ו, 'על הסכימטיזם של מושגי-השכל הטהורים', B176–B187, עמ' 108–112. על התפקיד של הסכמטיזם ראו י' יובל, קאנט וחיידוש המיטאפיסיקה, ירושלים תשל"ג, עמ' 270–272. ליחס בין סכמה לצורה ראו R.B. Pippin, *Kant's Theory of Form*, New Haven and London 1982, pp. 124–143. U. Eco, *Kant and the Platypus* (trans.: Alastair McEwen), San Diego, London and New York 2000, pp. 65ff.

(2) לסכמטיזציה קשר עקרוני עם אוריינטציה, עם ההתמקמות הראשונית שלנו כגוף אנושי במרחב. אוריינטציה היא תמיד ביחס לגוף. ספר 'יצירה נקרא כמצייר 'אדם' ראשוני שכזה ברמה קוסמית.⁹⁶

האצילות במחשבה זו היא מערכת תיעול שפיעה סיבתית באשר מיניה וביה היא מספקת לוגיקה כוללת המאפשרת (לדבר על) 'מציאות'. הסכמה היא תנאי האפשרות של אצילות פועלת יוצרת, באשר אין היא אלא אחדות התודעה האלוהית כפועלת. תבנית היסוד מאפשרת לחשוב אלוהות כמערכת מאצילה, כיחוד המכיל ריבוי תוך כדי יצירתו, וכמאפשרת הן מובן והן התמקמות במהלך אחד. הבנה זו של האצילות מסבירה את השילוב המיוחד של תיעול שפע (שיח צינורות) ולשוניות (אותיות ושמות) במסורת התאוסופית. היא מנהירה את הדבר האלוהי הבורא: את ההיות, הן כאקספליקציה של אלוהות והן כאחרות עולמית, כמבטא אלוהי של אינסוף עלום.⁹⁷ יתר על כן, הבנה זו אינה כרוכה בייצוג. הסכמטיזציה מקנה מובן לכל מה שאיננו אינסוף – אצילות ועולם; היא יחס הצרנה ולא יחס ייצוג.⁹⁸ התפקוד הכפול של

96 הקשר בין סכמטיזציה לאוריינטציה פותח אף ביצירתו של קאנט בכתביו הגאוגרפיים. ראו J.Z. Smith, *To Take Place: Toward a Theory of Ritual*, Chicago and London 1987, pp. 26–35. דיון זה הוא השלכה של דחיפת הפשר הצורני של האסתטיקה הטרנסצנדנטאלית. קשר העומק שבין אוריינטציה וסכמטיזציה מאפשר את ההבנה של סידור ריבויים במרחב (החללי או הלוגי) כתימון. ממילא נופלת ההבחנה בין לשון לתמונה בשלבים הראשוניים ביותר של משמוע. זאת ללא קשר לטיב הפלסטיות, אם בכלל, של התמונה. כמו כן, השווה E. Panofsky, *Idea*, (trans.: J.J.S. Peake), New York 1968. נטעים כי הפרגמטיות של הסכמה אינה עניין לחיקוי אלא לביצועים ממשמעים מחודשים. כמו כן ראו על כך בהקשר הקלסי, M. Squire, 'Corpus Imperii: Verbal and Visual Figurations of the Roman "Body-Politic"', *Word and Image* 31 (2015), pp. 305–330.

97 ניסוח זה מחדד את החשיבות של בירור היחסים הללו בין הרכיבים כמתבים את העיון הקבלי לדורותיו: (1) בערעור העקיבות הצורנית של חשיבת האצילות של רמב"ן לטובת חשיבה פרקטית או ריז'ומית. ראו, F. Jameson, 'Schematizations, or How to Draw a Thought', *Critical Inquiry* 50 (2023), pp. 31–53; ליישום של מחשבה פוסט-סטרוקטורליסטית לקבלה לוריאנית ראו למשל א' תמרי, ניצוצות אדם: קווים לתורת הגלגול הלוריאנית ולתפיסת האדם העולה ממנה, עבודת תזה, אוניברסיטת תל אביב 2009. (2) לגבי חשיבה פרגמנטרית יותר ונוזילה יותר של שפיעה אלוהית ראו A. Afterman, 'Abraham Abulafia's "Mysticism of Divine Flux"', *Journal of Jewish Studies* 74 (2023), pp. 359–381. (3) כדאי אף לציין שמבחינת ארגון המציאות חלק מהעוצמה של הספרות הזוהרית הוא הטעמה אחרת של הבהיר מזו המרכזית לרמב"ן. בספרות זו ניכרת הפיכת האידאות לארכיטיפים שבאמצעותם האצילות פותחת טווחי משמוע אחרים.

98 כך ככל שהרבר נוגע ליחסי אינסוף ומה שאחר לו. אך הסכמה עצמה ניתנת לייצוגים סימבוליים עשירים ביותר: אדם, אילן, כוס (של ברכה) – ייצוגים אלו מותנים בסכמה

האצילות כסכמטיזציה מאפשר אפוא לחשוב במונחים של גופיות (והתנאים להיות גוף) ולא דווקא על גשם. ההתמקדות בסכמטיזציה שוברת את התלות העיונית בתמונת מציאות הילומורפית (= חומר + צורה) שהיא הנחת הדיון המטפיזי של הרמב"ם. בעבור הרמב"ם בינאריות של חומר וצורה היא מהותית לכל מחשבת יסוד ישותית. כאן מועלית אפשרות חלופית. למשפט 'כי אשר ישב בדברים אמנם יספר מה שציר, ועצם הציור ההוא הוא השבח האמתי'⁹⁹ אפשר עתה לעשות מעתק, והוא קונה משמעות אחרת: 'ציור' לא יהיה המשגה כשיטת הרמב"ם אלא הצרנה סכמטית כוללת. על כן גם פשר זה חומק לביקורת האריסטוטלית של הרמב"ם על ההתייחסות לצלם כפיגורה, כקווי מתאר של גשם כלשהו. מושג הסכמה הוא יסודי יותר לא רק לחומריות אלא גם ל'מהות' כמושג מארגן של אונטולוגיה.¹⁰⁰

בכך נפתחים בפני בני האדם הן האפשרות והן המדיום להתבוננות מתעלה. אך האפשרות הזאת עצמה מותנית בגישה נאותה לדעת האלוהית הפועלת בסכמטיזציה זו שאותה למד רמב"ן מהבהיר. את ההדרכה לקריאה רויית דעת בתורה עצמה כדיבר האלוהי הפנים רמב"ן בין היתר משירתו האלוהית של שלמה אבן גבירול. נפנה עתה לשילוב מרתק זה.

ותלויים בה לעצם אפשרותם. השימוש שלי כאן במונח 'סימבול' נועד לתפוס את אופן ההנכחה של מסמן בעל ערך סמיוטי לסכמה היסודית. הסימבול אינו הולך אל מעבר לסמיוטיות שלו אלא מציב את הקונפיגורציה הבוראת והממשעת בחדא מחתא. בעצם עבודתו המסמנת ולא בהחרגה ממנה – כבתאוריית הסמל הקבלי של גרשום שלום – מציב הסימבול למתבונן את האפשרות לחשוב עודפות. וראו עוד הדיון בעמדתו של אברהם אלקיים להלן בהערה 115.

המונח הרווח לעודפות בשיח של התאולוגיה של המאה השתים עשרה – השלוש עשרה הוא 'שפע', וזו עצמה מטפורה, כפי שמעמידנו עליה הרמב"ם, מו"נ ב, יב. ראו A. Afterman, 'שפע', וזו עצמה מטפורה, כפי שמעמידנו עליה הרמב"ם, מו"נ ב, יב. ראו A. Afterman, 'Moses Maimonides on the Holy Spirit', *Journal of Religion* (2020), pp. 159–188.

99 מו"נ ב, ה, עמ' רכו.

100 סוג חשיבה מעין זו של הנאופלטוניזם המוצע כאן כבר מבצבץ בדבריו של הרמב"ם, הן על אפשרות של תאוריה קוסמולוגית אחידה והן מדבריו על כך שחומר ראשוני לא מוצרן הוא קונסטרוקציה – כלומר כולל שאינו אלא שם. המחשבה האפלטונית מאפשרת לרמב"ם מסגור רחב יותר של פרויקט הפיזיקה של אריסטו אבל במחיר ההשתמעויות המטפיזיות של פיזיקה זו. התחבטויות אלו הן מרחב חפיפה מרתק בין החשיבה המימונית לבין בית המדרש הגירוני, כפי שהוא בא לידי ביטוי בעבודתם של ר' עזרא ורמב"ן שאותם אנו בוחנים כאן. זרז חשוב בדיון הוא כמוכר רשא"ת, שנראה שהיה קרוב יותר לאריסטוטליות קלסית. וראו ק' פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, ירושלים תשס"ח.

הסוד והיסוד

1. גם ליבת מחשבתו של רמב"ן, התאוסופיה האופיינית לו וביטוייה הלשוני הגרוש והדחוס, מהדהדת את מודעותו העצמית הרטורית ואת האסטרטגיות שעמדנו עליהן. ודוק, כאמור: ברטוריקה אין כוונתי לאומנות השכנוע בלבד, או בעיקר, אלא למובן ההרמנויטי של המונח, כאומנות העיבוד המחודש של טווח המשמעות של מילים ותבניות שיח קובעות מציאות.¹⁰¹ נבחן עתה את האופן שבו רמב"ן מטמיע כחלק ממארג השיח העיוני שלו את השירה הגדולה של הדורות שלפניו. הטמעה זו היא תקרית מסוימת של השימוש בחידה לרמיזה. חידה מזמינה פענוח ובכך מעביר המחבר את אתגר ההבנה לקורא. הפענוח הופך את הקורא לבעליו המחודש של כושר הסוד שהוא התיר, או לכל הפחות לשותף בו.¹⁰² על כן רושמי סתרי תורה, בין אם הרמב"ם ובין אם הבהיר, משתמשים בחידה כדי לפנות אל החכם האמור להבין מדעתו.¹⁰³ בעבור רמב"ן לא די באימוץ הסכמה הספירית של ס"י כתבנית של מילוא אלוהי נאצל ומאציל. ככל שהדבר נוגע לפירוש על התורה, המפתח להבנתה הנאותה של תבנית זו מצוי בהטמעתה הפואטית במדרשו של ר' נחוניא בן הקנה, הבהיר.¹⁰⁴ חיבורים אלו אומנם מציעים דוקטרינות, אך לא פחות מכך הם מציעים את המפתח להתבוננות הנאותה בתוכנן. 'סוד' אומנם תלוי בהנחות עיוניות מסוימות על אודות המציאות האלוהית והעולמית, אך מה שעושהו ל'סוד' איננו עניין למידע אלא הזימון לפרקטיקה התבוננותית.¹⁰⁵ הלימוד הדוקטרינרי

101 ראו S. Fish, *Doing What Comes Naturally*, Durham and London 1999, pp. 471–502

102 שלום היה ער לרב-משמעות של המילה 'סוד' אך משכה לכיוון האוטורי, ראו למשל שלום, מקורות (לעיל, הערה 9), עמ' 207, 380–381, ובעקבותיו מרבית חוקרי הקבלה. תבניות העברת הידע בתאולוגיה היהודית הביניימית ראויות לדיון עצמאי, ואכמ"ל.

103 ראו מ' לורברבוים, 'שבכת לשון וסיפור: אתגרי לשון וסיפור בתרגום המורה', ב' בראון ואחרים (עורכים), על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית, ירושלים תשע"ב, א, עמ' 183–188; הנ"ל, נצחנו בנעימותו (לעיל, הערה 5), עמ' 56–57. והנה דוגמה יפה לאימוצו של רמב"ן את הכלל להשבת פירושי התורה אלו על אלו כחלק מהוראה נאותה של הסוד: 'וכבר הוריתיך להתבונן מדברינו במקומות אחרים', ויקרא ב, יג (פירוש רמב"ן, ב, עמ' יט).

104 ראו גרינוולד, המיסטיקה היהודית (לעיל, הערה 15), עמ' 15–54.

105 סטרומזה (צורה(ות) של אלוהים, לעיל, הערה 93, עמ' 274) מדגיש כי 'The basic problem behind these various formulations is best-expressed in the subtitle of Corp. Herm. 5: "that God is both non-apparent and most apparent." Although God is invisible, according to Platonic theology, a way to see him must nevertheless be found-and this way is the very essence of Hermetic initiation' וכך דבריו הקולעים של וואן גנפ: 'As I use the term, "mysteries" comprise the ceremonial whole which transfers

קובע מקום לעצמו – כך במיוחד אם נאמץ את הייחוס של פירוש ס"י לרמב"ן. אך כפי שאבקש להראות, פירוש רמב"ן לתורה מלמדנו כי אין העיסוק העיוני נוטל את מקום הלימוד הנאות במעשה בראשית, כאשר הוא מיניה וביה תהליך חניכה להתבוננות באלוהות כמציאה את עצמה ואת עולמה ביחס אליה וכאחרת ממנה. חניכה זו משולבת בהכרח בקריאה פותחת בתורה מתוך ההכרה בהיותה דיבר אלוהי ובכך מדריכה אף את ההתמרות בנשמת המתבונן הנלוות לחישוף האלוהי. נבחן שני רימוזים לשירתו של גבירול כדוגמאות לטכניקות הלשוניות וההרמנויטיות המיושמות בפירוש. במיוחד נבקש לעמוד על דרך עבודתן הלשונית. נשאל לא רק איזו עבודה לשונית עושה החידה ברמיזה אלא גם כיצד היא עושה זאת. בבראשית ב, ז 'ויפח באפיו נשמת חיים'. בקריאתו את הפסוק מגלה רמב"ן כי –

ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש

יסודה וסודה

כי הזכיר בה שם מלא.¹⁰⁶

ואמר כי הוא נפח 'באפיו נשמת חיים'

להודיע כי לא באה לו מן היסודות

כאשר רמז בנפש התנועה¹⁰⁷ –

כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו.

וזהו שנאמר 'ונשמת שדי תבינם' (איוב לה, ב)

כי הוא מיסוד הבינה

בדרך אמת ואמונה.¹⁰⁸

רמב"ן פותח באמירה 'ירמוז לנו הכתוב'. כיצד רומז הרמז? כיצד נבנינו?

the neophyte from the profane to the sacred world and places him in direct and permanent communication with the latter', A. van Gennep, *The Rites of Passage*² (trans.: Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee), Chicago and London 2019, p. 89. וראו אף את דבריו של מרקוס ויטורניוס ואת דברי פסכדוקלמנטינוס על אודות הצורה האלוהית כמושא התשוקה המתבוננת, פינס, דוקטרינת הספירות (לעיל, הערה 15), עמ' 98–106.

106 'וייצר ה' אלהים' בראשית הפסוק.

107 לגבי בעלי החיים: anima.

108 פירוש רמב"ן, א, עמ' לג (הדגשה נוספה); ראו י' לורברבוים, 'קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים', קבלה ה (תש"ס), עמ' 287–326; מ' אידל, 'נשמת אלוה', ש' ארזי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), מדרש בנפש: עיונים בפסיכולוגיה ויהדות לכבוד מרדכי רוטנברג, תל אביב 2003, עמ' 338–380.

קטע זה הוא דוגמה מרתקת לכתיבה המגלה תוך שהיא מכסה, בדחיסות רבה; היא רבי־רובדית ובה בעת מתבטאת בדיוק מרבי. איכויותיה הפואטיות של הכתיבה ניכרות במקצב הפרוזה (שאותה הבלטנו במבואה על ידי חלוקת השורות ומיקום הצורות), ובחריזה הפנימית של צימודים (יסודה וסודה || נפש התנועה || אמת ואמונה). הרגישות הפואטית שבכתיבה מעניקה לקטע תנועת שָׁגב. איכויות אלו הן הזמנה לקורא המבין מדעתו לפתוח את בינתו ולהשכיל מן הכתוב על מהות נשמת האדם, שהיא רחוקה מאוד מתפיסתם של אנשי הטבע הנזכרים, שלפיה הגורל האנושי הוא 'היות האדם מועתד למיתה'. ממילא נכון הוא אף להבין את הכניסה 'ירמוז לנו הכתוב' כהזמנה להתבוננות מיוחדת בדברי הכתוב, שרמב"ן עומד לפתוח ולפתח. הקטע רווי ברכיבים מהתאוסופיה של רמב"ן. הם באים לידי ביטוי בלשון מקרא, בלשון תפילה ובלשון שירה, ומוציגים כממד העומק של הכתוב הרומז להם. הצימוד האחרון, 'אמת ואמונה', מקורו מנוסח ברכה שלאחר שמע של ערבית. הצימוד הראשון, 'סודה ויסודה', הוא רימוז ל'כתר מלכות' של רשב"ג:

נפְּלָאִים מַעֲשֵׂיָהּ וְנִפְשֵׁי יוֹדַעַת מֶאֶד: / לָךְ יִי הַגְדֵּלָה וְהַגְבוּרָה וְהַתְפָּאֶרֶת
וְהַנְצָח וְהַהוֹד / לָךְ יִי הַמְּלִכָה וְהַמְתַּנְשָׂא לְכָל לְרֹאשׁ וְהַעֲשֶׂר וְהַכְּבוֹד / לָךְ
בְּרֹאֵי מַעֲלָה וּמִטָּה יַעֲדוּ, כִּי הִמָּה יֹאבְדוּ וְאַתָּה תַעֲמֹד.
לָךְ הַגְבוּרָה אֲשֶׁר בְּסוּדָה נִלְאוּ רַעֲיוֹנֵינוּ לַעֲמֹד / כִּי עֲצַמָּת מִמֶּנּוּ מֶאֶד. / לָךְ
חֲבִיּוֹן הַעֵז הַסּוּד וְהַיְסוּד!¹⁰⁹

התנועה של הרוח האלוהית שמתאר רמב"ן היא מימוש מובהק של התנועה האצילתית והקוסמית הרחבה יותר מן הכתר אל המלכות. (זו תבנית אצילתית במונחים ספירותיים כלליים ההולמים אך חלקית את רמב"ן אבל נטועים בשירו של גבירול). באופן מסוים ומדויק יותר, התנועה היא מהבינה למלכות:

כי הוא מיסוד הבינה

דרך אמת [= תפארת, הוי"ה]

ואמונה [= מלכות, עטרה, שכינה].

109 שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, בעריכת ד' ירדן, 'ירושלים תשל"ז, א, עמ' 37-38 (נוספה הרגשה). על עצם הצימוד ראו א' דודוביץ', 'סודו של יסוד', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב תשע"א. ברמה אחת רמב"ן הבין שהמשמע של 'סוד' הוא עיקר, כמשמעת מהמשפט הזה: 'שאנשי העולם הבא יהיה קיומם ביסוד המן שהוא הזיו העליון, רמז על עיקר המן ורמז על קיום בני העולם הבא', שער הגמול (לעיל, הערה 25), עמ' סו (כתבי רמב"ן, ב, עמ' שה). אבל ממילא הוא נכרך, כפי הנראה ברובד סימבולי, בשימוש במילה כשם לספירה התשיעית. 'סוד' הוא בעיקר ממד העומק של הקיום.

מבחינת 'יסודה' אין הנפש מארבעת היסודות אלא 'יסודה' הוא 'סודה'; דהיינו, שהיא מעל הטבע ומעל השכלים, באשר 'מיסוד הבינה' מוצאה.¹¹⁰ היא נשמה כי היא נופחה מאפיו של האלוה.

וכן גם 'יסודה' – היינו אופן פעילות ההמשכה האלוהית בה עצמה. וכלשונו של ר' עזרא על הפסוק 'ולמקוה המים קרא ימים' (בראשית א, יא):

המשיך הקו האמצעי
היונק מן המקור בחוט השדרה
היונק מן המוח
למדת היום –
כענין 'כל הנחלים הולכים אל הים' (קהלת א, ז) –
כל הצנורות נמשכין
ממדת היום למדת הלילה
דרך יסוד העולם.¹¹¹

הוורסיפיקציה בכתיבתו של ר' עזרא מאפשרת לאתר את התהודה בכתיבת רמב"ן ולהטעימה.

על רקע זה ייתכן להציע כי רמב"ן פירש את שירו של גבירול כמעמיד את 'חביון העז' האלוהי אל מול אצילותו כ'סוד ויסוד'. תהליך זה הוא הכתר והמלכות: הכתר בהוראתו כלפי מעלה והמלכות בהוראתה כלפי מטה.¹¹² רימוזים אלו ממחישים כיצד העיון בממדי העומק של התורה נועד לטפח התבוננות פותחת

110 לפשר פסיכואנליטי מקביל ראו S. Spielrein, 'Destruction as the Cause of Coming to Being', *Journal of Analytic Psychology* 39 (1994), p. 158. חשיבות המאמר לענייננו היא באיתור האמא הגדולה והמכילה כטרנסצנדנטית לאני המתהווה ומתבחן, ועל רקע זה נוכל להציע את הקשר בין מיניות והרס בהתהוות האנושית. במונחים של השיח של הקבלה זהו דיון במקום הדין ומקום הקליפות בבינה ובמלכות כהיבטים של 'אלוהים'.

111 פירוש שיר השירים, ספר הייחוד (לעיל, הערה 12), עמ' 320 (כתבי רמב"ן, ב, עמ' תקח).
112 הצימוד של גבירול מהדהד בניסוחים אחרים של רמב"ן. 'יש לענין סוד, כי הקבלה לתורה האמיתית יסוד', פירוש לספר איוב, הקדמה, כתבי רמב"ן, א, עמ' כו (הדגשה נוספה). 'לדעת כל מאמין בעונש העבירות ובשכר המצוות, ולדעת כל מתפלל וכל נושא עיניו לשמים, כלם מורים על החדוש, ועל הידיעה וההשגחה הוראה אמיתית, אלא שהיא נסתרת, והם שלשה מוסדות התורה. ועוד התורה מאירת עינים שגלתה לנו סוד היצירה והוא ענין מעשה בראשית', תורת ה' תמימה, עמ' סג (כתבי רמב"ן, א, עמ' קנה), בשינויים קלים והדגשה נוספה.

ליחיד המבין מדעתו,¹¹³ התבוננות המולכת ממיקוד תשומת הלב בדיוק הלשון המצפינה של הרמז. העושר הסוגסטיבי של הרימוז מעיד על סוד הנשמה, ויוצר עיון מפעים ומפכה גם יחד.¹¹⁴ ממילא גם עולה האפשרות שרמזו אינו עקבה של ידע המוצג כחידה לפענוח בלבד אלא גלומה בו הוראה. 'ירמוז' משמעו אפוא הצבעה על תוכן מסוים.

2. בדברי רמב"ן בבראשית ב, ז יש רימוז נוסף. ראינו בפירושו לעיל את המשפט 'וזהו שנאמר "ונשמת שדי תבינם" (איוב לה, ב). כי הוא מיסוד הבינה בדרך אמת ואמונה'. לאחר שהסביר שהנפש הוזה נשמה באמצעות רוח האלוה הנפוחה בה מוסיף רמב"ן נדבך לדיון. רק מהפסוקית האחרונה מתברר כיצד הבין רמב"ן את הפסוק מאיוב. אפשר לפרש את הפסוק כאומר שהאדם הוא בעל הבנה בזכות נשמת שדי; כלומר, נשמת שדי היא המשרה הבנה. אך רמב"ן מפרשו כאומר שנשמת שדי מצויה באדם בזכות בינה אלוהית. 'תבינם' משמעה שבכך הופכים בני האדם ליצירי הבינה. הפועל נסוב על הבינה כפועלת ולא על הבינה כמונחלת.

אך כיצד תורמת הפסוקית האחרונה למפנה בהבנת הפסוק מאיוב? העמידה על העבודה הלשונית מעניקה לנו הצצה אל מגננונים המכנים אפשרות לקריאת עומק המזמינה התפעמות. הכיצד? הבנה נאותה של הפסוקית מחייבת חריגה מהטווח הסמנטי ומן התפקוד הדקדוקי הרגיל של המילים 'יסוד הבינה' והדרך שהיא 'אמת ואמונה'. במבט ראשון תחביר המשפט נראה תקין, וגם המילים 'מיסוד' ו'מדרך' משתלבים במבנה הצורני של המשפט. אך לא ברור לקורא מן השורה מהו 'יסוד בינה' ומהי 'דרך אמת ואמונה', שכן אלו אינם צירופי לשון רגילים בעברית. וביתר שאת כאשר 'יסוד בינה' נראה כינוי מרחיב לבינה פועלת, ואף זו אמירה לא ברורה. הבנה נאותה של המשפט תלויה אפוא בפענוח קידוד הביטויים שבו. 'בינה', 'אמת' ו'אמונה' קונים את ערכם הלשוני כאן מכך שהם כינויים המורים על רכיבים במבנה אלוהות מערכת, ויחסיהם ההדדיים הם פועל יוצא של מיקומם במערכת. מבלי להכיר מראש את המערכת ולהגיע עמה אל הפסוקית אי אפשר להבין את שתילתם של מילים אלה במרחב הסמנטי ואת תפקודן התחבירי במשפטים הללו. ביחס לפסוק מאיוב, הרי אי אפשר להבין את המהפך שהמילה 'תבינם' יוצרת בעצם ההיגד – האומר משהו אחר לגמרי ממה שהיה אפשר לשער לכתחילה. החריגה הדקדוקית היא גירוי סקרנות, המתברר כאיתות להתבוננות קשובה יותר בנאמר.

113 דוגמאות להרמזים דומים בהבנת היסוד והיחס למלכות שסמליה הם 'ברית', 'מלח' ו'עולם': שמות לב, יג (פירוש רמב"ן, א, עמ' תקה); ויקרא ב, יג (פירוש רמב"ן, ב, עמ' יח-ט).

114 על ההתפעמות ראו ח' פריה, המראה והדיבור, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 31. והשוו ביקורתו של ר' מרגולין, דת הפנימיות, רמת גן תשע"ב, עמ' 140 הערה 33.

הקורא המודע לשדה השיח של המערכת האלוהית איננו רק מעמיד את הפסוק אל מולה כְּאֵמֶת מידה לפענוח; העבודה הלשונית של המונחים הללו מורכבת יותר ונרחיב מעט עליה. לכל שם עצם יש היבט הוראה והיבט משמעות. הראשון הוא יחס ציון. השני נוגע למיקום המשמע של השם כמילה יחסית למילים אחרות בלשון. הדוגמה הקלסית של גוטלוב פרגה היא 'כוכב הערב הוא כוכב הבוקר'.¹¹⁵ הביטויים 'כוכב הערב' ו'כוכב הבוקר' מורים על אותו עצם, הכוכב 'נגה' או 'ונוס', אך משמע הביטויים שונה. המידע שבמשפט כרוך בהבדלי המשמע של בוקר וערב, וזמני הופעת הכוכב ביממה. לכן, על אף שלכאורה המשפט הוא טאוטולוגיה כיוון שהאיברים בו שקולים, הרי אין הוא טאוטולוגיה ריקה או טריוויאלית, כי שני הביטויים אומרים משהו אחר באשר הם מורים אחרת.

ניקח עתה את הדיון הזה צעד נוסף. נשווה את המשפט של פרגה למשפט 'כוכב הערב הוא ונוס'. הבדל אחד הוא כמובן ש'ונוס' הוא שם פרטי. אך הבדל נוסף הוא שלשם 'ונוס' אף מטען תרבותי אחר: 'ונוס' הוא שמה של אלה בפנתיאון הרומי (ובכך היא משמשת אף ייצוג מחודש לאפרודיטי היוונית), והכוכב המסוים הזה נתפס כמייצג שלה. למשפט עושר סוגסטיבי גדול שהוא מעבר לשני הממדים הנזכרים של הוראה ומשמע, באשר הוא מנכיח תמונה קוסמולוגית שקיימת בה חפיפה בין מערך הכוכבים לישויות אלוהיות. מבחינת התרבות כרשת משמעים סמיוטית אפשר לומר כי למשפט 'כוכב הערב הוא ונוס' טעניות סמיוטית אחרת. הוא לא רק מציין את הגרם השמימי, אלא אף את האֵלָה (על זהויותיה השונות).

115 ראו ג' פרגה, 'על מובן והוראה' (תרגום: ש' שוורץ וג' ברעלי), עיון לג (תשמ"ד), עמ' 364-382. ניתוחי כאן ממשיך בערוץ לשוני אחר את דיון המפתח של א' אלקיים, 'בין רפרנציאליזם לביצוע: שתי גישות בהבנת הסמל הקבלי בספר "מערכת האלהות"', דעת 24 (תש"ן), עמ' 1-40. אלקיים הראה שאי אפשר להעמיד את הטענה של שלום בדבר טיבו הטאוטיגורי של הסמל בקבלה. שכן 'באשר היא מתעלמת או מנסה לשחרר את הדיון בסמלים מן הכפיפות שלהם למערכת של סטרוקטורה הייררכית המצריכה הקבלה בין אונטולוגיה לאפיסטמולוגיה' (15) היא אינה יכולה לפרש את הדיון בספירות הבניין, ותואמת לכל היותר הבנות מסוימות של כתר וחוכמה. הכוח של הדיון של אלקיים הוא בכך שספר מערכת האלוהות מאופיין ברפלקסיה על התנאים לחשוב את מערכת הספירות ועל כן יש בו משום כוח פנים-קבלי מרתק לטענות של שלום. כמו כן, מערך הדיון האנליטי של אלקיים עצמו מאפשר גם להתמודד ישירות עם התושבת הקנטיאנית החזקה של דיונו של שלום. על הנחות אלו ראו M. Lorberbaum, 'Mysticism', A. Kilcher and D. Weidner (eds.), *Gershom Scholem: Elements for an Intellectual Biography*, Wallstein Press (forthcoming); הנ"ל, לפני היות החסידות, ירושלים תשפ"ב, עמ' 22-26. בשונה מדיונו של אלקיים הניתוח כאן הוא שיחי באופיו ומתמקד בשאלה כיצד הלשון התאולוגית של מקובל כמו רמב"ן נוצרת כשיח תאוסופי ממשמע.

זה חלק בלתי נפרד מהמטען של המשפט. וכך המצב גם כאשר המשפט עבר ביות בתרבות שאינה מאמצת את הפנתיאון הרומי. שכן אלה זו במיקומה בפנתיאון היא עדיין פוטנציאל תרבותי עשיר כאלת אהבה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי למשל בציורים של בוטיצ'לי, טיצ'אן, ולאסקו ואחרים.¹¹⁶

את הדוגמאות הללו אפשר להקביל למשפטים הבאים באופק תרבותי עברי: (1) 'הירח הוא הלבנה'. ההבדל בין שני השמות 'ירח' ו'לבנה' הוא לא טריוויאלי, כי טווח המשמעות של כל אחד מהם שונה וכרוך ברישות לשוני אחר, בקונוטציות שונות.

(2) 'השכינה היא הירח' הוא משפט עשיר ביותר מבחינת אריגתו במיתוס העברי. 'שכינה' כאן היא ישות אלוהית, או ממד אלוהי, ועל כן הטעינות הסמיוטית של משפט זה שונה לגמרי מהקודם. משפט זה גורר עמו רוויה סמיוטית של המילה 'שכינה' המועברת לפחות חלקית לשם 'ירח' מקנה לו טעינות העודפת על המשמעות הנובעת ממיקומו בתחביר של פסוק נתון. וכך גם בכיוון ההפוך, אם כי במנעד אחר, באשר מחזוריות הירח בשמים מוענקת במשפט ובאמצעותו לשכינה. משפט זה מתאפיין אפוא גם ביחסי גומלין עשירים בין שני איבריו.

במילים המתאפיינות ברוויה סמיוטית גוברות תדיר עובדת ההצבעה על מושא ההצבעה והנכחתו של המושא במילה על המשקל המוענק להן בתפקידן הפנימי-לשוני. את זה אכנה בשם 'הממד האנכי של המילה' המתפקדת כסימבול,¹¹⁷ והוא

116 J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, (trans.: B.F. Sessions), Princeton 1972; E. Gebhart and V. Charles, *Botticelli*, New York 2010 לאייקון ספר התערוכה, *Botticelli Reimagined*, M. Evans and S. Weppelman (eds.), London 2016. A. Debendetti, 'Botticelli: Between Neoplatonism and Savonarola', pp. 30–35. B. Hub and S. Kodera (eds.), *Iconology*, London 2021.

117 בחרתי במילה הלועזית 'סימבול', כדי להתרחק מהמושג 'סמל' שהוא מרכזי להבנתו של שלום את הקבלה כמסטיקה, וראו לעיל הערה 115. בשימוש של שלום הסמל מאפשר למכיר להתגבר על אי-הידיעה המובנית של העולם האלוהי, שאינה מאפשרת ביטוי. הסמל אינו אומר אלא מצביע. מוקד הדיון הנוכחי הוא סמיוטי. אנו מנתחים את הדרכים השונות שבהן מילים מוטענות. השימוש השגרתי והתחבירי במילים הוא סמנטי, אך מילים הן גם עצמים קוליים או ויזואליים. על פי רוב אין התחביר רותם את הממדים הללו. בדרך כלל בתנועתו האופקית ההיגד מרכיב בצורת פסוק חיווי נושא ונשוא, והמילה כעצם כפופה למשמעים המאפשרים את תפקודה התחבירי – ובדיוק היחס הזה עשוי להתפרק במסוימות ההוראה האנכית. בידיו של מקובל ההיגד כאירוע לשוני הופך לאירוע רב ממדי של משמעות, קוליות ונראות, ושני האחרונים מפלחים בציר אנכי את התנועה האופקית של ההיגד. ראו לרברכובים, נצחנו בנעימותו (לעיל, הערה 5), עמ' 114 הערה 119. מודל

שומר תדיר על טעניונו. מילים שערכן הסמיוטי גדול מאוד חותרות תחת הממד האופקי של הלשון בכל הנוגע לרתימה התחבירית שלהן. העבודה ההיגרית של רתימתן וצירופן לכדי יחידות שיפוט ודיכּר מעורערת בגלל שמושא ההצבעה שלהן מוכל בהיגר בקושי רב. מילה עשירה בסימבוליות שלה היא בחריגה מתמדת במשפט, וזורתה ניכרת ומשפיעה על התדרים הסמיוטיים הנלווים לו.

למשל, אם נשוב לקריאתו של רמב"ן בפסוק מאיוב, המילה 'תבינס' בקריאה המוצעת של רמב"ן מפלחת את הפסוק ומערערת את שטף קריאתו. הצפתה והנכחתה של ספירת בינה – האם הגדולה, המכילה את הטוטליות של העולם – במילה 'תבינס' יוצרת מהפך משמעות להיגר. הקשר העלום לכאורה בין הרכיבים של הפסוק מתגלה ברגע שעבודת ההצפנה מפוענחת, עם השגת ההחרגה שבערכן הסמיוטי של המילים. הקורא 'המבין מדעתו' מובל לקריאת הביטוי כפשוטו ומיד מאותגר על ידי הפסוקית הבאה, שגורמת לו לשאול מה הקשר בין המצוטט לנאמר אחריו. תהייה זו מחייבת אותו להסיק כי רמב"ן כנראה מבין את הפסוק מאיוב אחרת מהצפוי. הוא מובל עתה לראות את האופן שבו הנשמה מתהווה מתוך הבינה. ההשגה הזו פורמת ופותחת את המארג הלשוני בחשיפת התוכן הסמנטי לכאורה לכל העושר החריג הגלום בסימבול, והמופעל עתה בלשון הוא בבחינת הארה. ההשגה הופכת את היחיד המבין מדעתו לרווי 'דעת' מההצפה המטפיזית הנלווית להבאה להכרה ולהנכחה של 'הבינה', ואולי אף מההיפתחות הנלווית לחוכמה.¹¹⁸ פענוח ההיגר הוא מינה וביה חישוף ממד של האלוהות הפועלת, ודעתו של המבין נפתחת אליה, ואולי אף בעוצמה כובשת.

ניתוח מדויק של העבודה הסמנטית, הסמיוטית והתחבירית של המשפט הרומז מאפשר אפוא לעמוד אף על הפרגמטיקה הייחודית לו. באמצעות מיקומה התחבירי של המלה 'תבינס', ובניצול המתח למילים האחרות, המשפט מבצע בלשון את אופן חדירת האלוהי אל תוככי השטף העולמי. בכך הופך הפסוק לא רק להיגר אלא למושא התבוננות. זו היא תנועת הסוד הנפתח בכל הארוטיות הטמונה בה

הסמל של שלום לוקה אפוא בכך שמצד אחד אינאפבליות היא תמיד יחסית לפרגמטיות המבטאית של משפטים בלשון; ומצד אחר כל מחשבה היא תנועה אל ביטוי ותמיד תהיה מותנית וחלקית. וככל שהרגע נוגע למערכת האלוהות, כלומר לאילן הספירות, הרי מבטאה מממש את הסכמטיזציה של הוויה אלוהית יוצרת ומשמעת גם יחד. זו הסכמה היסודית ביותר, והיא עצמה מבטאת ברמת העיון התאולוגי בעיצוב הביניים המחודש של המונח 'מערכת' כסיסטמה: כל תחביר של משפט כפונקציה סינטקטית הוא תקרית אפשרית שלה. 118 את התנועה הזאת כלפי החוכמה אפשר לכנות 'מחשבה'; ראו לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הערה 15), עמ' 39 הערה 85.

כתנועת היסוד אל השכינה המונכחת. זאת ועוד: באמצעות הפרגמטיקה ההארה הזו זוכה אף היא בהזדמנות להעלאה לשורשה כביצוע מחודש של המשכה אלוהית. פענוח המשמעות של המילה 'תבינם' מאפשר גם הצבת מסגרת הבנה לטיב הקשר בין נשמה, בינה, אמת ואמונה, וכמובן מאפשר גם את השאלה מדוע 'שדי' הוא השם האלוהי הנבחר? שאלה זו אינה מטופלת כאן, אך היא מותירה את הקורא עם תהייה. כך נשארת ההתבוננות פתוחה ולא סגורה.

3. הרמז נוסף לשירתו של גבירול ישמש לבחינת ההרמנויטיקה הרוחנית את הטעינות הסמיוטית, האנכית, של מילים לעבודה הפרשנית הפותחת והמנהירה. כבראשית כד, א נאמר כי הקב"ה 'ברך את אברהם בכל'. טיב הברכה נדון במדרש, ועמדה מפורסמת היא זו של 'אחרים' הטוענים 'בת היתה לו ובכל שמה' (בבלי, בבא בתרא טז ע"ב). רמב"ן מכנה את הדיון המדרשי 'ענין נפלא'. לדבריו, 'אחרים חדשו בפירוש הכתוב הזה ענין עמוק מאד ודרשו בזה סוד מסודות התורה'. לפרישת הסוד מקדיש רמב"ן דיון נרחב הממשיך להדהד במקומות נוספים בפירושו:

ואמרו כי בכל תרמוז על ענין גדול, והוא:

שיש להקב"ה מדה תקרא כל

מפני שהיא יסוד הכל.

ובה נאמר: 'אנכי ה' עושה כל' (ישעיהו מד, כד).

והוא שנאמר: 'ויתרון ארץ בכל הוא' (קהלת ה, ה).

יאמר: כי יתרון הארץ, וטובה הגדולה השופע על כל באי עולם

בעבור כי בכל היא.

והיא המדה השמינית מי"ג מדות.

ומדה אחרת נאצלת ממנה, ובה הוא מנהיג את הכל

והיא בית דינו של הקב"ה הנרמז במלה 'וה' בכל מקום.

והיא שנקראת כלה בספר שיר השירים

בעבור שהיא כלולה מן הכל.

והיא שחכמים מכנים שמה כנסת ישראל במקומות רבים

בעבור שהיא כנוסת הכל.¹¹⁹

המדרש הופך את 'בכל' משם כללי מופשט עם לוואי יחס לשם פרטי.¹²⁰ זו העילה הלשונית המיידית לפיתוח של רמב"ן. השרשור הלשוני שהוא יוצר מוצג באמצעות

119 פירוש רמב"ן, א, קלב-קלג.

120 השוו למשל לראב"ע, הפירוש הארוך לשמות כג, כא. ראו וולפסון, אלוהים (לעיל הערה 93), ואת הביקורת של H. Kreisel, 'On the Term KOL in Abraham Ibn Ezra: A Reappraisal',

הוורסיפיקציה של הקטע וההדגשה שנוספה: פירוש המילה 'כל' איננו שכל מה שאפשר להעלות על הדעת כרצוי ניתן תחת ידו של אברהם, אלא שה' בירך אותו באמצעות 'כל'.¹²¹

פשר ההרמז מונח על השולחן בגלוי. 'כל' הוא כינוי למידה אלוהית (יסוד), וכן גם 'כלה' (מלכות). המידה הראשונה היא עילת המידה השנייה, השנייה 'נאצלת ממנה'. הרוויה הסמיוטית מבטאת ומממשת את השפיעה הארוטית האלוהית כעודפות המלוא, הפלרומה *πλήρωμα*, כייחוד כל וכלה. המילים מופיעות בתחביר על ציר אופקי, הרוותם את משמען לפסוק אחד. הטעינות הסמיוטית של מילים בתוך המשפט פועלת בדינמיקה אנכית, העשויה לערער את הרתימה התחבירית. מילות מפתח כאלה חוזרות על עצמן במרחב כלל המקרא, ומתוך שהן מצביעות על מופעיהן השונים הן מופעלות כקישוריות במארג לשוני, ומתורגלות כאן באמצעות ריכוז התקריות הסימבוליות הנחרזות כפנינים בענק. בכך נפרשת לעיני המתבונן תבנית העומק של ההתגלות האלוהית, הבאה לידי ביטוי בהשגחת האלוה במקרא כמכלול דינמי. רמב"ן מלמד את הקורא להקשיב ולהתבונן.

רמב"ן לא המציא את דרך הכתיבה החידתית – היא מאפיינת את העבודה המדרשית של הבהיר. היא גם תואמת את עבודת ה'תלויח' (تلويح), ההבלחה, ההבהק או התנוצצות בפענוח הכתיבה הנבואית במורה הנבוכים ולהרמיית.¹²² בחיבורים אלו הרמז הנארג בכתוב זוכה להרחבה פרשנית, שאף היא מוגשת על דרך הרמז. את דרך הפרשנות הזאת כינה רשא"ת, 'ביאור על דרך הרמז' של כתובים שהם עצמם 'משל נכבד רומז על סוד מסודות התורה והאמונה הגדולים והנכבדים'.¹²³ בה במידה שכתובה זו של הפירוש, שהוא תנייני, מכבדת את אופיו המרמז של החיבור הראשי, הרי היא עצמה דרשכתית. בכך מעצב הפירוש החידתי רמז על גבי רמז. התנועה הבין-שכתבית בין הרמיזות, המקפידה על שמירת האופי האינטגרטיבי של החיבור הראשוני, הכרחית לעיצוב המתח היוצר את אירוע הפרשנות ואת אירוע הפענוח של הרמיזות כתנועה בין רמות תודעה. בכך מוקנה לעיון המפענח אף ממד של עומק.

Revue des Etudes Juives 153 (1994), pp. 29–66. וראו עתה פדיה, האפס, האחר והאינסוף (לעיל, הערה 7), עמ' 172–173.

¹²¹ כי במכריע הכל ושם חביון עוזו העושה כל', ר' יהושע אבן שועיב, שמות ל', יט, בתוך פירושי וחיבורי תלמידי הרשב"א על קבלת הרמב"ן, בעריכת י' שטרנבוך, ירושלים תשפ"א, עמ' רנד.

¹²² ראו קליין-ברסלבי, שלמה המלך (לעיל, הערה 48), עמ' 70–84; לורברבוים, שכבת לשון (לעיל, הערה 103), עמ' 183–188.

¹²³ ר' שמואל אבן תבון, מאמר יקו המים, בעריכת מ"ל ביסליביס, פרסבורג 1837 (ד"צ לל"מ ולל"ת), פרק ד, עמ' 18.

אכן בהמשך דבריו רמב"ן מצטט מפורשות את הבהיר על הפסוק 'אנכי ה' עושה כל, נוטה שמים לבדי, רוקע הארץ מאתי' (ישעיהו מד, כד):

אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם
ורקעתי בו הכל
וקראתי שמו הכל
שהכל תלוי בו והכל ממנו יוצא
והכל צריכין לו, ובו צופים, ולו מחכים,
ומשם פורחים נשמות.
לבדי הייתי כשעשיתי אותו
ולא יגדל עליו מלאך לאמר – אני קדמתי לך.
גם בעת שרקעתי ארצי שבה נטעתי ושרשתי אילן זה ושמחתים ביחד
ושמחתי בהם את מי שגיליתי לו סודי זה.¹²⁴

דבריו של רמב"ן נראים כארגון מחודש, ובכך גם כביצוע מחודש, של השרשור המקורי של הבהיר. בכך הוא מלמד אותנו פרק במארגי שיח הסוד. אירוע הפרשנות מוביל אל המפגש הארוטי של השרשת האילן בארץ, והצופה ומחכה לו מוזמן להתבונן בו ובכך להשתתף בשמחה המענגת של קניית דעת. 'סוד' מבטא את שותפות הידיעה האינטימית המשמחת (jouissance). והלא כך לשון המזמור: 'אֲשֶׁר יַחְדּוֹ נִמְתִּיק סוֹד בְּבֵית אֱלֹהִים נְהַלְךָ בְּרִגְשׁ' (תהלים נה, טו).

אימוץ טכניקות הקריאה הללו מאפשר לרמב"ן לעצב פירוש עומק שיטתי של התורה. מספר הבהיר הוא לומד את המדרש המכוון אנכית;¹²⁵ מהרמב"ם הוא לומד כיצד להפוך זאת להתבוננות מקפת במקרא כחיבור נבואי; שכן המקרא לא רק

124 ספר הבהיר, עמ' 125, סעיף 14; והשוו עמ' 149, סעיף 52 לעניין בתו של אברהם, עמ' 155, סעיף 62 לעניין התכלת בציצית. כמו כן ראו ח' פדיה, 'שכבת העריכה הפרובנסאלית של ספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), עמ' 139–164.

125 ר' יעקב בן ששת מפרש את המדרש הזה מספר הבהיר § 16:
א"ר ינאי: הארץ נבראה קודם השמים שנא' 'ארץ ושמים' (בראשית ב, ד) ... 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד' (שם ה) – כשתקן לה מכון אז האמין בה שנא' 'בל תמוט'. ומה שמה? 'עד' שמה, ומכונה – 'עולם'. והינו 'עולם ועד'.
על המשפט האחרון של המדרש מסביר ריב"ש: 'נמצאו "עולם", "ועד", שמות לענינים ידועים ולא נאמרו על ארך זמן', ספר משיב דברים נכוחים, בעריכת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, פרק ה, עמ' 94, שורה 65. הפרשנות של הבהיר תולשת את המילים מהתושבת התחבירית של פסוק, כאשר היא מעמידה אותם – בין שמות עצם ובין תארים – כ'שמות לענינים ידועים', היינו לישויות בעולם האלוהי. זהו מילול ראשון, דומני, לטכניקה הרמנוטית זו.

מתעד את תוכן דברי הנביא אלא מעצם הדבר כולל בתוכו גם את עקבות הנבואה כאירוע. לדעת כל הפרשנים הביניים הללו, חישוף העקבה הנבואית, ובכך של הדיבר האלוהי, הוא מלאכת העומק של הפרשן. יישום נוסף של התמטיקה הזאת מצוי בפירוש מצוות פתיל התכלת של הציצית, שעליה נאמר 'וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה'' (במדבר טו, לט):

אבל הזכרון הוא בחוט התכלת שרומז
למדה הכוללת הכל שהיא בכל
והיא תכלית הכל.
ולכן אמר 'וזכרתם את כל' –
שהיא מצות השם.¹²⁶

שוב פוגשים אנו דוגמה מרתקת של שרשור 'הכל' שנועד להסביר את הקשר בין התכלת לזיכרון. נזכיר אפוא את דרשתו של ר' מאיר (בהמשך דבריו בפסוק זה מביא רמב"ן עיצוב נוסף שלה מהבהיר):

מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין?
מפני שהתכלת דומה לים
וים דומה לרקיע
ורקיע דומה לכסא הכבוד.

לפי ר' מאיר ההתבוננות בתכלת היא הזמנה להעלאת התודעה מן הים אל השמים, ובסופו של דבר אל כיסא הכבוד; ובעיצובו של רמב"ן כאן – קודם כל כעלייה אל היסוד. הציר הסמיוטי האנכי הוא הציר שבו מתרחשת תנועת העלייה התודעתית והנשמתית.

ניסוחו של רמב"ן הוא אף הרמז לשירו של גבירול 'אהבתיך' וכדאי הוא להביאו במלואו, שכן הוא מעמיד שיח של תשוקה עיונית של תלמיד למורה, ואפשר ואף נכון לראות את דבריו של רמב"ן כנענים לו:¹²⁷

אַהֲבֵתִיךָ כְּאַהֲבַת אִישׁ יְחִידוֹ
בְּכָל־לִבּוֹ וּנְפִשׁוֹ עִם מְאֹדוֹ,
וְשִׁשְׁתִּי עַל לִבְּךָ אֲשֶׁר תֵּר

126 במדבר טו, לא (פירוש רמב"ן, ב, עמ' רנד). דרשתו הסמוכה של ר' מאיר מצויה בבבלי, סוטה יז ע"א.

127 ר' שלמה אבן גבירול, שירי החול, בעריכת ד' ירון, ירושלים תשמ"ה, ער, עמ' 145 (הרגשה נוספה). לניתוח ראו ליבס, ספר יצירה (לעיל, הערה 5), עמ' 73-123; לורברבוים, נצחנו בנעימותו (לעיל, הערה 5), עמ' 129-131.

לְהִבִּין סוּד פִּעֲלַת צוּר יִלְדוּ,
 וְהִדְבֵּר מְאֹד עִמָּךְ וְרַחֲמֶיךָ,
 וּמִי יֵדַע וּמִי יֵבִין סוּדוֹ?
 אֲבָל אֶגִּיד לָךְ דְּבַר שְׁמַעְתִּיו
 וְעֲלִיף לְהִתְבּוֹנֵן בְּסוּדוֹ
 חֲכָמִים אָמְרוּ, כִּי סוּד הָיוֹת כָּל
 לְמַעַן כָּל אֲשֶׁר הִכָּל בִּידוֹ,
 וְהוּא נִכְסֵף לְשׁוּמוֹ יֵשׁ כְּמוֹ יֵשׁ,
 כְּמוֹ חוֹשֶׁק אֲשֶׁר נִכְסֵף לְדוּדוֹ.
 וְאוּלֵי זֶה יִדְמוּ הַנְּבִיאִים
 בְּאֶמְרָם כִּי בְּרָאוּ עַל כְּבוֹדוֹ.
 הַשִּׁיבוּתִי לָךְ דְּבַר, וְאַתָּה
 קְנֶה מוֹפֵת לְמַעַן הַעֲמִידוּ!

סוד הולך וסוד בא: המשפט החידתי שבלב השיר המטפיזי המופלא של המשורר המלכי, האנדלוסי, הופך בידי המקובל הגירוני, האראגוני, לפתרון של עליית הנשמה, ל'חוט התכלת' המנחה את עלייתה 'שרומו למדה הכוללת הכל שהיא בכל, והיא תכלית הכל'. ההתכתבות עם גבירול מאפשרת לרמב"ן להציב את סודו שלו כמפתח תעלומות יסוד של היות. סודו מעוגן לשיטתו בהבנה קוסמית נאותה ובישועת הנשמה. הבנה נאותה של מידת היסוד ופועלה היא 'סוד היות כל', והוא הנכסף לשום 'יש כמו יש'.

גם כאן לא הכל נפתח. רמב"ן מכנה את 'כל' ואת 'בכל' מידות. מעניין כי הוא ממקם אותן יחסית ל"ג מדות. ועל אף שהוא מזכיר בפירושו את עשר הספירות של ס"י, ולעיתים אף מתייחס לאחד מהכינויים בכינוי 'ספירה', הרי כאן אין הוא מנסה להציג חפיפה בין-מערכתית. אפשר להציע כי אחד ממניעיו הוא פדגוגי. ברגע שהעלה את מיקום המידה דווקא במערכת י"ג מידות הוא העביר את התהייה על אודות מבנה המערכת האלוהית, ועל אודות מספר איבריה של המערכת, אל הקורא – הבעיה מוצפת, אך לא הפתרון. אכן התלמיד העובר את החניכה המאפשרת לו להבין מדעתו אולי יוכל להגיע בכוחות עצמו למסה של ר' אשר בן דוד על י"ג מידות הפותחת את ספר הייחוד.¹²⁸

אך אפשר גם להציע כי שותפות סוד בהמתקת סוד מכבדת את עודף התשוקה ומותירה טעם של עוד. אף אם עודף זה עשוי להתברר כחשוף לבגידה, כפי שאומנם מתנה משורר התהילים במזמור נה.

תם ולא נשלם: ספר יצירה כציר קידוד לקשב מתפעם

עקבנו אחרי שלושה רכיבים של ההטמעה של ס"י בתאוסופיה של רמב"ן, ועתה אנו יכולים לנסחם מחדש:

(1) אימצו של רמב"ן את השיח האונטו-תאולוגי של המדע הביניימי הערבי-העברי כמסגרת שיח יסודית בא לידי ביטוי במרכזיות המושג 'טבע' בדיון הקוסמולוגי והמטפיזי. העולם הופך קוסמוס, מסודר, באשר הוא טבע – דהיינו מערכת גומלין סיבתית כוללת בין רכיבי העולם. האם תודעת טבע הולמת תודעת תורה? רמב"ן סבור שלא.

(2) העולם והנשמה הם מכלול, שבו אין סוף כאלוה מאציל מתמקם אל מול יצירתו כביטוי עצמי, ובכך גם אחרות, שבה הוויה ומובן באים כאחד. יצירה בדיבור מתאפשרת ומתממשת באמצעות הסכמטיזציה שאותה למד רמב"ן ממארגי השיח של ספר יצירה.

(3) הסכמה הזאת מופשטת וגדושה גם יחד. היא תנאי למובנות מחד גיסא, אך היא מאפשרת חיות, ויטאליזציה, של היות מאידך גיסא. זהו סוד היסוד כמבטא חיות והולדה המאפשרים את היצירה המתמשכת. את זה למד רמב"ן בין היתר מרתימת האור של הבהיר, ומהאבה המתפעמת בדיבורו של אדם, בדרכו חזרה לאלוה כנענה לקריאתו של אין סוף, כפי שזו מוצאת ביטוי פרדיגמטי בשירתו של גבירול.

ניתוח משלבי של השיח והפואטיקה של כתיבת רמב"ן מאתר את האופן שבו המפגש של הקורא עם התורה באמצעות הפירוש הופך להיות אירוע של הפתחות תודעתית ונשמית. הקורא הקשוב נדרש לשכבות מהות שונות בכתוב. הוא נקרא לראות בעת ובעונה אחת את השטף העלילתי של הסיפור התורני, ולאפן את הקשב לעקבת הנבואה המתמשכת מאירוע ההתגלות המכונן של התורה ומאירועי ההשגחה והנבואה הפרטניים שפורש הכתוב. התורה מזמינה את הניגש אליה הן לקרוא והן להתבונן. עמידה על ההשקעה המאומצת והמורכבת הכרוכה בעיצוב הנגשה כזו של המקרא מאפשרת לנו לראות את שכבות התודעה השונות המטופחות בפירוש כמאמץ תאולוגי כולל. זאת ועוד, הקשר בין רכיבי המכלול הזה הוא מהותי. אין טעם בעיון תאורטי במבנה מערכת האלוהות שאיננו חלק מהמאמץ של ראייה נכוחה של המציאות כמושגחת. ההשגחה הפרטנית היא חלק מדרמה כוללת לא רק, או בעיקר, של האדם, אלא של האלוה הנפתח פמציאות בתוך המציאות העולמית המתבחנת ומתעלה. החישוב המבוקר הזה הוא ההישג התאולוגי הגדול של הפירוש.

תעודה

צור תעודה חתום תורה בלמדי
(ישעיה ח, טז)



הגיליון יוצא לאור בסיוע מרכז קורת לציוויליזציה יהודית

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכאולוגיה
ע"ש חיים רוזנברג

לד

נתיבות יצירה: מחקרי ספר יצירה מוגשים לפרופ' רונית מרוז מאת עמיתיה ותלמידיה

עורכים:

אדם אפטרמן ויהודית וייס

עורך כתב העת:

פרופ' עומר מיכאליס

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:

פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן, פרופ' ורד נעם,
ד"ר הדר פלדמן סמט, פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' דלית רוס-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר יוג'ין ד' מטנקי

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"ה

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל
מתלמידיו של אהרן. עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש, תשפ"א-2021	תעודה לא
מלאכת מחשבת: מחקרים במדעי היהדות מוגשים לפרופסור בצלאל בר-כוכבא, תשפ"ב-2023	תעודה לב-לג

בעטיפה: כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 170, דף 69
The Russian State Library. "Ktiv" Project, The National Library of Israel

ISSN 0334-1364



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב

תוכן העניינים

9	מבוא
17	הערות מקדימות לשאלת פרשנותו ופירושו של 'ספר יצירה' ומילונו איתמר גרינולד (ז"ל)
49	ודאי ושמא בחקר ספר יצירה צחי וייס
63	'קבועות בפה בחמישה מקומות' בין משנת המוצאות למסורת הפונטיקה הסנסקריטית מרוה שלו מרום
101	'נמצאו יוצאות ברל"א שערים' – נ"א: 'מאתים עשרים ואחד' על שיטות חישוב מספר השערים בפירושו הראשונים של ספר יצירה ובריאת גולם נעמה בן-שחר
151	'צבאות – אות בצבאות שלו': למקורותיה של דרשה לשונית בספר יצירה וגלגולה בקבלת ימי הביניים יונתן בן הראש
165	לשורשי תורת האלוהות של 'חסידי אשכנז' במזרח: פירוש אנונימי לספר יצירה מן המאה העשירית מגניזת קהיר וגלגוליו בימי הביניים במערב אירופה אבישי בר-אשר
219	רוח הקודש בספר יצירה ובקרב פרשניו המוקדמים אדם אפטרמן
247	'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה': הממד הכפול בחכמה ואופן מניית הספירות כעשר על פי כתבי יצחק סגי נהור ואשר בן דוד יהודית וייס

- 287 פואטיקה של סוד: רמב"ן, הבהיר וספר יצירה
מנחם לורברבוים
- 329 פירוש ספר יצירה לרמב"ן – הטקסט, תולדותיו ודרך התגבשותו
עודד ישראלי
- 363 מחוכמת ההיגיון לחוכמת צירוף האותיות והשמות בכתבי אברהם
אבולעפיה
משה אידל
- 433 פניו האחרות של ספר יצירה בנוסח כתר שם טוב
גרולד נקר
- 453 שרידים של פירוש נוסף לספר יצירה על דרך המדע
י' צבי לנגרמן
- 477 ספר יצירה ככלי ספרותי בביונטיון בשלהי ימי הביניים
דב שוורץ
- 509 פרשנות ספר יצירה בדורותיו של חוג הגר"א
יהונתן גארב
- 533 עיצוב הזמן הקדוש על פי ספר יצירה בספר בני יששכר ובדרשנות
חסידית
ליאור זקס-שמואלי
- 563 יצר, יצירה ויוצרת: העיבוד הספרותי של ספר יצירה
ב'יצר לב האדמה' מאת שהרה בלאו
איל חיות-מן

רשימת המחברים

פרופ' איתמר גרינולד (אמריטוס) ז"ל, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד,

אוניברסיטת תל אביב

ithamarg@tauex.tau.ac.il

פרופ' צחי וייס, המחלקה לספרות ללשון ולאמנויות, האוניברסיטה הפתוחה

tzahiw@openu.ac.il

ד"ר מרוה שלו מרום, מנהלת אקדמית של תוכנית ימ"ה, מכון שכטר למדעי

היהדות

Marva@schechter.ac.il

ד"ר נעמה בן-שחר, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן

benshan3@biu.ac.il

ד"ר יונתן בן הראש, המחלקה למורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל בשומרון

jonatanb@ariel.ac.il

פרופ' אבישי בר-אשר, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים

avishai.bar-asher@mail.huji.ac.il

פרופ' אדם אפרטמן, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב

afterman@tauex.tau.ac.il

פרופ' יהודית וייס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן,

אוניברסיטת בן גוריון בנגב

weissj@bgu.ac.il

פרופ' מנחם לורברבוים, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל

אביב

menachem@tauex.tau.ac.il

פרופ' עודד ישראלי, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן,
אוניברסיטת בן גוריון בנגב
odedi@bgu.ac.il

פרופ' גרולד נקר, המחלקה למדעי היהדות, אוניברסיטת מרטינ לותר
האלה-ויטנברג
gerold.necker@judaistik.uni-halle.de

פרופ' (אמריטוס) י' צבי לנגרמן, המחלקה לערבית, אוניברסיטת בר-אילן
uncletzvi@gmail.com

פרופ' דב שוורץ, ראש המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן
Dov.Schwartz@biu.ac.il

פרופ' יונתן גארב, הקתדרה ע"ש גרשם שלום בקבלה, החוג למחשבת ישראל,
האוניברסיטה העברית בירושלים
jonathan.garb@mail.huji.ac.il

ד"ר ליאור זקס-שמואלי, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן
leoreoss@gmail.com

ד"ר איל חיות-מן, חוקר עצמאי
ayalhay@gmail.com