

'לא יכוון המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד': ביקורת הקבלה במשנתו של ר' משה בן נחמן

עודד ישראלי

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ראשית הקבלה וביקורת הקבלה בפרובנס

מעט מאוד ידוע לנו על קבלתם של המקובלים בפרובנס ובקטלוניה בסוף המאה השתים-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה. אולם מן המצוי בידינו אנו למדים על העניין המיוחד שהיה להם בכוונות התפילה, והיינו בהדרגת המתפלל לכוון את מחשבתו במהלך התפילה למוקדים שונים בעולם האלוהות.¹ כך, למשל, אנו מוצאים בתעודות קדומות בשם ר' אברהם בן דוד (ראב"ד מפוסקיייר) ור' יעקב נזיר:

[על פי] קבלת ר' יעקב הנזיר ז"ל [ב]שלוש [ברכות] ראשונות ושלוש אחרונות [יש להתכוון] לעלה שבעלות, ואמצעיות ליוצר בראשית. קבלת הר"ר אברהם ז"ל שלוש ראשונות ושלוש אחרונות לבינה, ואמצעיות ביום לתפארת, בלילה לבינה כלם.²

מסורות על מעין 'מרשמים' לכוונות תפילה קבליות יוחסו גם לר' יצחק סגי-נהור ולחוג תלמידיו.³ בדומה לכך ניתן למצוא למעשה גם בכתביהם של חסידים אשכנזי (שבאותה תקופה פעלו כבר בפרובנס, כפי שהראה רס בן-שלום),⁴ גם אם אצל אלה כוונה התפילה ל'כבוד' או ל'כרוב

1 עניינו של מאמר זה הוא בזיקתו של רמב"ן לפולמוס הפרובנסאלי אודות כוונות התפילה. שאלות אחרות הכרוכות בסוגיית ראשית הקבלה בפרובנס תידונה רק במידת הצורך. עם זאת יש להעיר ששאלת ראשית הקבלה עברה בשנים האחרונות טלטלה מחקרית, כאשר בניגוד לתפיסתו של גרשם שלום, אשר זיהה בראשית הקבלה בפרובנס חוג מקובלים אחד, הצביעו משה אידל ורס בן-שלום על סימנים לקיומם של מרכזים נוספים בחבל ארץ זה בעשורים הראשונים של המאה השלוש-עשרה. על כך ראו, למשל: מ' אידל, 'ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535-580; ר' בן-שלום, חוגי הקבלה בפרובנס, הנ"ל (עורך), יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסיה, רעננה תשע"ז, עמ' 565-631. על כוונות התפילה בראשית הקבלה ראו: ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 73-74, 93-98; י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רנב-רנו; מ' אידל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה: בין אשכנזי ופרובאנסי', ב' שפרן וא' שפרן (עורכים), פרת יוסף: עיונים מוגשים לכבוד הרב ד"ר יוסף שפרן, ניו ג'רסי תשנ"ב, עמ' ה-יד; הנ"ל, התפילה בקבלת פרובנס, תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 265-286; הנ"ל, 'על כוונות שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי-נהור', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, מוקדשים לזכרו של אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-52; א' אפטרמן, כוונות המברך למקום המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפילות מן המאה הי"ג, לוס אנג'לס תשס"ד; ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 178-197; E. R. Wolfson, 'Mystical-Theurgical Dimensions of Prayer in *Sefer Ha-Rimon*', David R. Blumenthal (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. III, California 1988, pp. 41-79.

2 הנוסח המובא כאן הוא על פי כ"י אוקספורד 1646, ועל פי הכרעתו של משה אידל, ראו: אידל, התפילה בקבלת פרובנס (לעיל הערה 1). בכ"י אחרים הדעות של שני המקובלים מתחלפות ביניהן. לענייננו, כמוכן, אין לכך כל חשיבות.

3 על כוונות התפילה בחוג ר' יצחק סגי-נהור ראו: אידל, על כוונות שמונה עשרה (לעיל הערה 1).

4 ראו: בן-שלום (לעיל הערה 1).

המיוחד' ולא לספירות.⁵ כרי שככל שפשטה והתקבלה הדוקטרינה של תורת ריבוי הישויות, שכל אחת מהן היא הלא יעד תפילה פוטנציאלי, נפתח פתח רחב יותר להתגבשותן של תורות התכוונות בתפילה.

אולם כד בבד עם צמיחת תורת הכוונות הקבלית התעוררה בפרובנס גם התנגדות עזה לפרקטיקות מעין אלה, לעיתים כחלק מן ההתנגדות לתורת הקבלה בכלל. הביקורת הידועה ביותר לתורת הכוונות הקבלית יצאה מתחת ידיו של ר' מאיר בן שמעון מנרבונה בספרו 'מלחמת מצוה'.⁶ בחיבורו זה, שהוקדש בעיקרו לפולמוס אנטי-נוצרי, קובל חכם זה במילים חריפות על הנורמות החדשות של כוונות התפילה שהנהיגו המקובלים:

ומה נאריך בדברי הסכלים, אשר כל תפלתם וברכותיהם לאלוהות אומרים שהם נבראים ונאצלים שיש להם ראשית ואחרית... כך מצאנו באחד מספרי טעותם שקראו שמו בהיר, וכך שמעו מקצת מחכמינו מפייהם. ואמר להתפלל ביום לאל אחד נברא, ובלילה לאל אחד למעלה ממנו אבל הוא נברא כמוהו, ובימי הקדש לאחר, ובעשרת ימי תשובה הרבו ימי מבוכה ומשובה להתפלל לאחד נברא ולאחרים למטה ממנו, בשאר ימות השנה עשו בתפלה חלוקות רבות כמזג דעתם אשר חסר, והיו דראון לכל בשר, תולעת סכלותם לא תמות ואש פתיונם לא תכבה, כי אוו לאלוהות הרבה, ואמרו בחסרון דעתם כי כולם דבוקים זה עם זה והכל אחד.⁷

כלהט ובמילים קשות יוצא כאן החכם הזה כנגד תורת הכוונות הקבלית, תוך שהוא מקצין ומגחיק אותה. ההנחיות שהוא מצטט 'להתפלל ביום לאל אחד נברא ובלילה לאל אחד למעלה ממנו, אבל הוא נברא כמוהו' או 'בעשרת ימי תשובה... להתפלל לאחד נברא ולאחרים למטה ממנו', תוך אזכור של ספר הקבלה הקאנוני, 'ספר הבהיר', משקפות ללא כל ספק את מנהגי ההתכוונות הקבליים האמורים. היעד לחיצי ביקורתו של ר' מאיר בן שמעון היא אפוא תורת הכוונות הקבלית. את דברי הזעם שלו הוא מתכל בראיות ואסמכתאות רבות, אשר לכמה מהן חשיבות רבה לדינונו להלן:

וגרסי' [נן] = ולמדנו בירושלמי בסוף מסכת ברכות: 'בשר ודם יש לו פטרון, אם באת לו עת צרה אינו נכנס אצלו פתאום, אלא הולך ועומד על פתח חצרו) פטרונו והוא קורא לעבדו או לבן ביתו והם אומרי' [ם] לו איש פלוני מבחוץ. אבל הקב"ה אינו כן, אלא אומ' [ר] הקב"ה, אם באת לך עת צרה לא תצרח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי צוח ואני עני [= עונה] לך... נוכל להוכיח מזה שאין לקרא לשום מלאך בעת צרה, ואף בענין שיקרא לו שיבקש רחמים עליו לפני הקב"ה... ועל זה נהגו ברוב המקומות שאין אומרים מכניסי רחמים הכניסו רחמינו

5 ראו, למשל: מ' אידל, הכוונה בתפילה בראשית הקבלה (לעיל הערה 1); D. Abrams, 'The Evolution of the Intention of the Prayer to the "Special Cherub": From the Earliest Works to a Late Unknown Treatise', *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 22 (1995), pp. 1-26; וייס, קיצוץ כנטיעות: עבודת השכינה בעולמה של ספרות הקבלה המוקדמת, ירושלים תשע"ו, עמ' 26-32; הנ"ל, 'סר לבס מן העליונה': חשיבה מחודשת על גבולותיה של "ספרות הקבלה" ועל ההתנגדות ל'קבלה' בחלק הראשון של המאה השלוש-עשרה, דעת, 85 (תשע"ח), עמ' 323-328, והפניותיו שם.

6 על חכם זה ראו: פ' רוט, 'חכמי פרובנס המאוחרים: הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1215-1348', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשע"ב, עמ' 74-81, והפניותיו שם. על החיבור 'מלחמת מצוה' ראו שם, עמ' 79, והפניותיו שם.

7 ספר מלחמת מצוה, כ"י פרמה, פלטינה 2749 (דה-רוסי 155), עמ' 230-231א.

וכו'. ובאותם מקומות שנהגו לאומרו יש לומר שחם ושלום שלא היה דעת החכמים שיבקשו מן המלאכים לבקש עליהם רחמים כמו שבארנו, אלא כך רוצה לומר, כבר הזהיר השליח צבור את הצבור שישבו הפושעים והחוטאים שבהם בתשובה לפני המקום, וכמו כן מזהיר עתה את החסידים והצדיקים שבהם שיתפללו על דורן⁸... ועל כונה זו ראוי לאומרו, לא לכונת המלאכים, כמו שבארנו... ועל זה הזהירה התורה לעבוד ולקטר ולזבח ולעשות שום עבודה רק לשם המיוחד לבד כמו שכתוב 'זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו' (שמ' כב, יט), ודרשו בסנהדרין: 'ריקן כל העבודות כלם לשם המיוחד'⁹.

המאמר התלמודי אשר שולל בתוקף כל פנייה למלאכים משמש בידי המבקר כאן על מנת לשלול גם את הפנייה לספירות. ביקורת נוקבת זו של מאיר בן שמעון מנרבונה נידונה לראשונה אצל גרשם שלום,¹⁰ ולאחרונה זכתה לדיון נרחב ומעמיק של צחי וייס.¹¹ וייס הראה שהביקורת הזו, שקרובה ברוחה גם לנימות ביקורתיות אחרות בנות הזמן, כיוונה את חיצייה, למעשה, אל תפיסות דואליסטיות רדיקליות אשר קדמו להופעת הקבלה. לדבריו, את עקבותיהן של תפיסות אלו זיהה חכם זה בשוליה של הדוקטרינה הקבלית בת זמנו.

ביקורתו זו של החכם הפרובנסלי על תורת הכוונות הקבלית משקפת כמובן את נקודת מבטו של מי שאיננו מקובל לנוכח הופעת תורה זו בפרובנס, כלומר, את הביקורת החוץ-קבלית על הקבלה בת-הזמן. הריאקציה השמרנית הזו, שכפי שהראה וייס לא הייתה בודדת, זיהתה את האסמכתא של תורת ההתכוונות החדשה בספר הקבלה הקנוני, הוא ספר הבהיר, ובכך למעשה כיוונה את חיצייה אל הקבלה גופה. במאמר זה אבקש לדון בביקורת דומה אשר יצאה כנגד תורת הכוונות הקבלית מתוך שורות המקובלים עצמם. עמדה זו, אשר אוחזת ודבקה בתפיסת העולם הקבלית התיאורטית אך מתנגדת לפרקטיקה הקבלית של כוונות התפילה, באה לידי ביטוי – למרבה ההפתעה – במשנתו של המקובל הנודע ביותר (בשמו) במאה השלוש-עשרה, הלא הוא ר' משה בן נחמן.

רמב"ן ותורת הכוונות הקבלית – הערה ראשונית

בראש ובראשונה, ועוד בטרם ניגע בהיגדים המפורשים של רמב"ן בנושא, יש לקבוע שאף שתורת טעמי המצוות הקבליים מפותחת ביותר במשנת רמב"ן, ובמקרים רבים היא ייחסה למעשה המצווה כוח תיאורגי שנועד להשפיע על עולם הספירות ולהניע אותו,¹² היא מעולם לא התיימרה להשפיע על דרך ביצוע המצווה או לשנות אותה. כך, למשל, ביחס למצוות התקיעה בשופר בראש השנה, רמב"ן הסביר שהתרועה מציינת את הדין ואת ספירת הדין השולטת ביום

8 יש לציין שפרשנות יצירתית דומה לעניינם של 'מכניסי הרחמים' שבפיוט הציע כבר ר' יהודה בן יקר ב'פירוש התפילות והברכות' שלו, ראו: ש' ירושלמי (מהדיר), פירוש התפילות והברכות לר' יהודה בן יקר, א, ירושלים תשל"ט, עמ' עג.

9 מלחמת מצוה (לעיל הערה 7), עמ' א234-א235.

10 ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', י' בן שלמה ומ' אידל (עורכים), מחקרי קבלה [קובץ מאמרי גרשם שלום], תל אביב תשנ"ח, עמ' 14-21. וראו גם: הנ"ל, ראשית הקבלה (לעיל הערה 1), עמ' 159-161.

11 וייס, סר לבם (לעיל הערה 5). למחקרים נוספים שנגעו בתעודה זו מבחינות שונות, ראו: שם, עמ' 308, הערה 3.

12 על המגמה התיאורגית בטעמי המצוות של רמב"ן ראו בהרחבה: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 249-296.

הזה, ומכאן שמו 'יום תרועה' – 'אם כן יום תרועה יהיה לכם, שיהיה היום תרועה לנו'.¹³ ואולם הסבר זה לא הביא אותו להנחות את התוקע בשופר בבית הכנסת לכוון את לבו לספירת בינה. כדי לסבר את האוזן נציין שכמה עשרות שנים מאוחר יותר, אנו מוצאים את הזוהר, שפיתח את תפיסת יום הדין כיום שבו שולט כוח הדין בעולם, מדגיש את האחריות הרובצת בשל כך על התוקע בשופר לכוון לכוונות הראויות, על מנת לשכך את חמת זעמה של מידה זו: '...ועל דא בעינא בההוא יומא דההוא דתקע דידע עקרא דמלה ויכוון ביה בתרועה, ויעביד מלה בחכמתא. ועל דא כתיב אשרי העם יודעי תרועה ולא כתיב תוקעי תרועה',¹⁴ ובתרגום: 'ועל כן אנו צריכים באותו יום שהתוקע ידע את שורש הדבר ויכוון בו בתרועה, ויעשה את הדבר בחכמה. ועל כן כתוב אשרי העם יודעי תרועה, ולא כתוב תוקעי תרועה'. 'ידיעת התרועה' הנדרשת כאן היא כמובן ההתמצאות בכוונה הקבלית הראויה.

דוגמא נוספת לדבר: רמב"ן העניק טעם קבלי למצוות נטילת ארבעת המינים בחג הסוכות. הוא הצביע על הזיקה של כל אחד מן המינים הללו לספירות השונות ועמד על כך שעניינו של החג הוא לאחד את האתרוג המייצג את ספירת מלכות עם שאר המינים / הספירות, ובזו הדרך גם לסמוך את חג שמיני עצרת – שאף הוא מציין את ספירת מלכות – לשבעת ימי החג. אף על פי כן הוא לא גזר מן התובנה הקבלית התיאורגית הזו הנחיה פרקטית של התכוונות קבלית.¹⁵ קיצורו של דבר, התיאורגיה של רמב"ן איננה מוצגת אלא כתחום ידע עיוני ואיננה מתיימרת לכונן פרקטיקה קבלית. אכן בדינו מספר כתבי יד אשר מיחסים לרמב"ן הנחיות בסגנון של 'כוונות התפילה', ואולם ייחוסם של כתבים אלו לרמב"ן, כמו גם של תעודות רבות אחרות מן המאה ה"ד-ט"ו שיוחסו לרמב"ן הוא לכל היותר מפקפק ביותר, אם לא מופרך.¹⁶ במקרים רבים מדובר בכוונות תפילה בסגנון של חסידי אשכנז (ולא של ראשוני המקובלים) שזרות לרוחו של רמב"ן.¹⁷ מסורות אחרות בשם רמב"ן המתייחסות לקריאת שמע או לברכת כוהנים מציעות פירוש תיאוסופי לטקסטים הליטורגיים, אך אין בהן כל הנחייה פרקטית.¹⁸

העדר זה של 'תורת הכוונות' ממשנתו התיאורגית של רמב"ן עומד, כאמור, כנגד המקובלים שלפניו, שאחזו בתורת כוונות ייחודית ביחס לתפילה ולמצוות, ובוודאי בניגוד למקובלים מאוחרים לימיו שבתורתם הייתה תורת הכוונות הקבלית לעיתים לעיקר. ואולם את עמדתו המפתיעה של רמב"ן ביחס לתורת הכוונות הקבלית אין צורך לסמוך על ההעדר, מאחר ויש לה גם ביטויים מפורשים - אליהם נפנה כעת.

13 רמב"ן, פירוש התורה, ויקרא כג, כד. המובאות מפירוש התורה לרמב"ן, כאן ולהלן, הן על פי 'מקראות גדולות - הכתר', בעריכת מ' כהן, רמת גן תשס"ז-תשע"ח.

14 זוהר, חלק ג, קמט ע"ב.

15 על הטעם הקבלי למצוות נטילת ארבעת המינים ראו עוד: וייס, קיצור בנטיעות (לעיל, הערה 5).

16 על התופעה הרחבה של ייחוס כתבים קבליים ומאגיים לרמב"ן אף שהם בעליל לא יצאו מתחת ידיו ראו: ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית-דתית (בדפוס). דוגמא למסורת על כוונות התפילה שבאה (כבר במקור!) כ'שמועה' (ושמענו כי אמ' רבנו משה ע"ה ב"ן ז"ל...) בשם רמב"ן ראו: עמ' 42-47 במאמרו של מ' אידל, כוונת שמונה עשרה (לעיל הערה 1).

17 על קובץ תפילות כזה ראו, למשל: י"מ תא-שמע, 'קונטרסי "סודות התפילה" לרבי יהודה החסיד', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 65-77.

18 בהקשר צנוע זה יש להבין את תשובתו של ריס"ן לרמב"ן באגרתו המפורסמת (שנידונה למעלה) אודות פירוש מזמור קנ בתהילים, ראו: עמ' 10 במאמרו של ג' שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 10).

ההתנגדות לפנייה למלאכים בכתבי רמב"ן

את מסענו בעקבות עמדת רמב"ן ביחס לתורת הכוונות הקבלית נפתח בחיבורו המוקדם, הוא דרשת 'תורת ה' תמימה', שאותו חיבר רמב"ן ככל הנראה בסוף שנות השלושים או בראשית שנות הארבעים של המאה השלוש-עשרה, שנים רבות קודם שפנה לגיבוש חיבורו המרכזי, הוא פירוש התורה.¹⁹ כאן רמב"ן עדיין איננו עוסק בתורת הכוונות הקבלית עצמה, אלא בפרקטיקות של פנייה למלאכים. אף שרמב"ן כלל לא זיהה בין ספירות למלאכים, ניתן לחוש כאן בניצניה של תחושת סלידה עקרונית מן הפנייה לסמכויות מטאפיזיות נמוכות ומתווכות, שעשויה להיות תקפה גם ביחס לספירות. בחיבור זה, אפוא, יוצא רמב"ן חוצץ כנגד הפנייה של המתפלל אל המלאכים על מנת שיתווכו בינו ובין האל, ורואה בכך סוג של עבודה זרה. ואלו דבריו שם:

והעבודה הזרה השלישית הם עובדים למלאכים... או שיחשבו שיש להם יכולת, או להיותם מליצים בינו ובין ה' לעובד אותם... ונראה שאפילו להתפלל להם על דרך זה אסור לנו, כמו שנאמר בהגדה 'בשר ודם יש לו פטרון, אם באת לו עת צרה אינו נכנס לביתו פתאום, אלא הולך ועומד על פתח חצרו של פטרונו וקורא לעבדו או לבן ביתו, והוא אומר לו איש פלוני עומד בחוץ. אבל הקב"ה אינו כן, אלא אמר הקב"ה, אם באת לך עת צרה לא תצוח לא למיכאל ולא לגבריאל ויענו לך, אלא לי צוח ואני אענה לך... ולפי זה אנו חוככים ב'מיכאל שרא רבא' וב'מכניסי רחמים', וכן נראה דברי הרב [=הרמב"ם] בספר המדע²⁰... ובמין זה של עבודה זרה אמר הכתוב 'יעבדו אלהים אחרים' (יהושע כד, ב), כי המלאכים נקראים אלהים והם אלהי השמים... ולכך אמר הכתוב 'זובח לאלהים יחרם' בפתחות הלמד [= בלמ"ד פתוחה, מיודעת] כי הם צבאות מעלה שאלוהותם וכוחם ידוע.²¹

בדברים אלו פותח רמב"ן 'חזית' פולמוסית רחבה. הביקורת כאן איננה מתמצית בהיבט העקרוני של שאלת הפנייה למלאכים, אלא נוגעת גם בהשתקפויות הליטורגיות של נוהג זה. לאור הביקורת שאותה הוא מטיח ב'תיאולוגיית המלאכים', אין רמב"ן חושש להביע אף הסתייגות מתקניותם של פיוטים מקובלים כמו 'מיכאל שרא רבא' ו'מכניסי רחמים', המבוססים על פנייה למלאכים.²² אפשר ובעניין זה ניכרת השראתה של משנת רבו, ר' יהודה בן יקר, אשר בהקשר לפולמוס סביב הפיוט 'מכניסי רחמים' יצא כבר הוא בחריפות כנגד הנוהג לפנות בתפילה למלאכים. בחיבורו 'פירוש התפילות והברכות' הוא קבע ש'אסור לזבוח לשום מלאך כדי שיבקש הוא [= המלאך] רחמים עליו'.²³

19 להרחבה ולהפניות אודות חיבור זה ולאישוש הטענה בדבר מועד חיבורו ראו: ע' ישראלי, 'מדרשת "תורת ה' תמימה" לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן', תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 163-195.

20 משנה תורה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה וחוקות הגוים, ב, א.

21 רמב"ן, דרשת 'תורת ה' תמימה', כתבי הרמב"ן (מהדורת י"מ דביר, ירושלים 2006, עמ' צט-ק).

22 על הפולמוס בימי הביניים אודות הפיוט 'מכניסי רחמים' ראו: ד' גולדשמידט, סדר הסליחות כמנהג ליטא וקהילות הפרושים בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 11-12; ש' עמנואל, 'על אמירת הפיוט מכניסי רחמים', המעיין, לח (תשנ"ח), עמ' 5-11. על תולדות הפולמוס בתקופה קדומה יותר ראו: M. Bar-Ilan, 'Prayers of Jews to Angels and other Mediators in the First Centuries CE', M. Poorthuis, J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Boston 2004, pp. 79-95. על ביקורת דומה בפרובנס בתקופה הנדונה כאן, בכתביהם של יעקב אנטולי ויצחק בן ידעיה ראו: בן-שלום (לעיל הערה 1), עמ' 619-620.

23 פירוש התפילות והברכות לר' יהודה בן יקר (לעיל הערה 8), א, עמ' עג. על כך ראו: ע' ישראלי, 'מקובל בעל-כורח: ר' יהודה בן יקר – בין דמות לדימוי', קבלה, 31 (תשע"ד), עמ' 281-309.

לעמדה העקרונית הזו כנגד הפנייה למלאכים שב רמב"ן פעמים מספר גם ביצירתו המרכזית והמאוחרת יותר 'פירוש התורה'. כך, למשל, בפירושו לפסוק 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' (שמות כ, ג) כלל רמב"ן במסתו הרחבה אודות איסור עבודה זרה את איסור הפנייה למלאכים ולשרי האומות:

הראשונים החלו לעבוד את המלאכים, שהם השכלים הנבדלים, בעבור שידעו למקצתן שררה על האומות... וחשבו שיש להם יכולת במ להיטיב או להרע... ואלה הם הנקראים בתורה ובכתובים כלם 'אלהים אחרים', 'מאלהי העמים', כי המלאכים נקראים אלהים... ואף על פי שהיו העובדים מודים שהכח הגדול והיכולת הגמורה לאל עליון... ובזה אמר הכתוב 'זובח לאלהים יחרם', הזכירם בשם הידיעה.²⁴

בשני המקומות גם יחד – בדרשת 'תורת ה' תמימה' ובפירושו לאיסור העבודה הזרה שבעשר הדברות – הזכיר רמב"ן את הפסוק 'זובח לאלהים יחרם' (שמות כב, יט), שבו הוא מזהה את איסור הפולחן למלאכים. ואכן, כמתבקש, עמדה זו של רמב"ן שבה ועולה גם בפירושו לפסוק זה עצמו. ברם, לדבריו על פסוק זה הוא מצרף הערה רבת משמעות אשר מותחת את האיסור הזה גם למחוזות נוספים. אלו, אפוא, דבריו של רמב"ן בפירושו לפסוק 'זובח לאלהים יחרם':

'זובח לאלהים יחרם' – ...והנכון במלת לאלהים בפתחות הלמ"ד שהם מלאכי מעלה ונקראו אלהים בהרבה מקומות ככתוב 'אין כמוך באלהים ה' (תהלים פו, ח)... ואמר 'בלתי לה' לבדו, בעבור שהזובחים למלאכיו יחשבו לעשות חפצו שיהיו הם אמצעיים להפיק להם רצון מאתו, וכאלו הזובחים לאל ולמשרתיו, על כן אמר 'זובח לאלהים יחרם' בלתי לה' לבדו. ויש בכאן עוד בדרך הזה עניין עמוק יובן ממנו סוד הקרבנות, ויכול המשכיל לדעתו ממה שכתבנו במקום אחר... ועוד נרמזו אנחנו בתורת כהנים בעזרת השם יתברך לעד ולנצח.²⁵

בדבריו האחרונים כאן רומז רמב"ן לכך שהאזהרה 'זובח לאלהים יחרם' מקפלת בתוכה גם מובן נוסף, מעבר לאזהרה הבסיסית שלא לפנות אל המלאכים. מה פשר ההרחבה הזו לפירושו של הפסוק? כנגד איזה פולחן אחר רומז כאן רמב"ן? ההפניה לדבריו העתידיים (על פי סדר המקרא) – 'ועוד נרמזו אנחנו בתורת כהנים' – יש בה כדי לפענח את התעלומה. היא מסמנת את התחנה הבאה בדרכנו – פירושו של רמב"ן לטעם הקרבנות.

כוונת הקרבנות

בפירושו לפרק א בספר ויקרא שילב רמב"ן מסה רחבה על משמעות תורת הקרבנות. את דיונו זה הוא פתח בסקירת הטעמים השונים שניתנו למצוות הקרבנות, תוך שהוא דוחה בשאט-נפש את הסברו ההיסטורי של הרמב"ם,²⁶ שלפיו פולחן הקרבנות היה הכרח בל-יגונה עבור מי שיצאו ממצרים והורגלו בו בהקשרים דתיים זרים. אפשר שבלהט הסלידה מן המגמה המיימונית הזאת רמב"ן התפתה, שלא כהרגלו, לחשוף יותר מטפח מן הטעם הקבלי שבידיו לפולחן הקרבנות, אף שהוא כדבריו 'סוד נעלם', ואלו דבריו:

24 רמב"ן, פירוש התורה, שמות כ, ג-ד.

25 רמב"ן, פירוש התורה, שמות כב, יט. ההדגשה שלי.

26 מורה נבוכים ג, מו.

ועל דרך האמת, יש בקרבנות סוד נעלם, תכנס בו ממה שאמרו רבותינו בספרי ובסוף מנחות: 'אמר שמעון בן עזאי, בא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהן לא 'אל' ולא 'אלהיך' ולא 'אלהים' ולא 'שדי' ולא 'צבאות', אלא יו"ד ה"א, שם המיוחד, שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק... ובתחלת תורת כהנים, 'רבי יוסי אומר: כל מקום שנאמר 'קרבן' אמור ביו"ד וה"א, שלא ליתן פתחון פה למינים לרדות'. אלו דבריהם ז"ל. ואמת כי בפרשת הקרבנות לא נאמר לא 'אל' ולא 'אלהים', אבל מצאנו 'והעלית עליו עולות לה' אלהיך' (דברים כז, ו), וכתוב 'לחם אלהיהם הם מקריבים' (ויקרא כא, ו), 'וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב' (שם שם, ח), וכתוב במזמור הנזכר 'זבח לאלהים תודה' (תהלים נ, יד), ועוד כתוב 'כי מעלו אבותינו ועשו הרע בעיני ה' אלהינו... וקטורת לא הקטירו ועולה לא העלו בקדש לאלהי ישראל' (דברי הימים ב כט, ו-ז).

את 'הסוד הנעלם' מוצא רמב"ן רמז במשתמע במאמרי התנאים המובאים כאן, אשר עומדים על כך שפרשת הקרבנות במקרא מקפידה לייחס את הקרבן לשם הוי"ה בלבד ואיננה מזכירה בהקשר זה כל כינוי אחר מכינויו של האל. בעיני רמב"ן באה הארה זו לשלול את האפשרות כאילו הקרבנות מכוונים לישויות נמוכות יותר, וזאת על מנת שלא לתת אחיזה לתפיסות תיאולוגיות דואליסטיות (המיוחסות במאמרים אלה ל'בעל דין', דהיינו בן-פלוגתא, ול'מינים'). ברם, כנגד האמור במאמרים תנאיים אלה, מציג רמב"ן שורה של מקרים, גם אם לא בפרשה המצווה על הקרבנות, שבהם לא נמנע המקרא מלייחס את הקרבן ל'אלהים' ולא דווקא לשם המיוחד, הוא שם הוי"ה ('לחם אלהיהם', 'לחם אלהיך' וכדומה). מאחר ומן הנמנע הוא, בעיני רמב"ן, ששמעון בן עזאי ור' יוסי, בעלי המאמרים האמורים, לא הכירו את המקראות הללו, מתבקשת כאן הנהרה נוספת של דעתם, שמתבררת, על פי דרכו של רמב"ן, כמורכבת יותר. הקביעה העקרונית השוללת את הזיקה בין הקרבן לבין הישויות המטאפיזיות הנמוכות מנוסחת כעת באופן מעורן הרבה יותר:

אבל העניין כולו מבואר בתורה, שנאמר 'את קרבני לחמי לאשי' (במדבר כח, ב), ואמר 'לחם אשה' (ויקרא ג, יא), שהם לחם לאשה, וממנו לאשים, ו'אשה' לשון אש... והנה הקורבן במדת הדין. והזביחה לשם ה' לבדו, שלא יתכוין לדבר בעולם רק לשם ה' לבדו... ולכך אמר הכתוב 'כי את אשי ה' לחם אלוהיהם הם מקריבים' (ויקרא כא, ו)... ולכך אמרו שלא יזכיר בצואות של קורבנות לא אל ולא אלוהים אלא אשה ריח ניחוח לה, כי הכוונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים: 'דיקן כל העבודות כולן לשם המיוחד' (בבלי, סנהדרין, ס ע"ב)... והוא מה שאמר המזמור: 'זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך' (תהלים נ, יד)... ואין נודרין אלא לשמו המיוחד.

האם עבודת הקרבנות אמורה להיות מכוונת אפוא ל'אלהים' ('הקורבן במידת הדין') או אך ורק ל'שם המיוחד'? בעיני רמב"ן אף אחת משתי האפשרויות הללו כשלעצמה איננה ממצה את תכלית פולחן הקרבת הקרבנות. מצד אחד, יאמר רמב"ן, פסוקי המקרא אשר משתמשים בצימוד 'לחם אלהים' מלמדים כי הקרבן אכן נועד לפרנס את הישות המכונה 'אלהים', היא ספירת מלכות, ולרצות אותה. גם הביטוי 'אשה' שהוא ייחודי בפרשה, מציין, על פי פירוש זה, את אותה ישות עצמה: '...ואמר "לחם אשה", שהם לחם לאשה וממנו לאשים... והוא הקרבן במדת הדין'. ואולם, מאידך, את הרעיון הנועז הזה ממנה רמב"ן לסייג כשהוא קובע שאל לו למקריב לכוון את דעתו בעת הקרבת הקרבן למטרה זו כשלעצמה: '...והזביחה לשם ה' לבדו, שלא יתכוון לדבר אחר בעולם רק לשם ה' לבדו'. הווי אומר, על אף שהקרבן, כאמור, נועד לפרנס את מידת הדין, היא ספירת מלכות, הרי שבעת ביצוע העבודה הזו אין לכוון את הלב אלא לשם המיוחד בלבד,

היא הישות האלוהית העליונה. הנה כי כן, יאמר רמב"ן, בעלי המאמרים התלמודיים שהצביעו על ייחוסו של הקרבן לשם המיוחד עסקו בניתוח לשונו של החוק המקראי, של הפרשה. זו מצווה על הפרקטיקה הפולחנית (ובלשונו של רמב"ן 'בצואות של קרבנות'), ועל כן, היא אכן שוללת כל התכוונות לישות נמוכה. לעומת זאת המקראות אשר ייחסו את הקרבן ל'אלהים' ואף ראו בו 'לחם אלהים' הגדירו בכך את מהותו ואת המכניזם התיאוסופי שלו.

בהעמדה של מודל מורכב מעין זה ביחס לטעם הקרבנות, מתנה, למעשה, רמב"ן את ביצוע הריטואל של עבודת הקרבנות בכינון מכוון של דיסוננס קוגניטיבי – של פער מובנה בין המודעות לכוונה. מחד, המכניזם של פעולת הקרבן קשור בעיני רמב"ן באופן מובהק וחד-משמעי ל'מידת הדין', לספירת מלכות, ובהקשר זה הוא איננו מהסס להגדיר את הקרבן כ'לחמה' של הישות המכונה 'אשה' ('לחם אשה') ושל ה'איש' כלשונו, שהן הישויות הספיריות או התת-ספיריות האחרות. ואולם מאידך – מדגיש כאן רמב"ן – בעת ביצוע פולחן ההקרבה נדרש הכהן להתעלם מכל זה ולייחד את כוונתו אך ורק לאל האחד והמיוחד, זה הנעלה מכל הכוחות הללו גם יחד. את עמדתו זו של רמב"ן אודות כוונת הקרבנות אין לתפוס כתורת כוונות אלטרנטיבית, כלומר, כדחייה של שיטה קבלית אחת של כוונות הקרבן מפני שיטה קבלית אחרת אשר מבקשת רק להטות את אפיק ההתכוונות ליעד ספירי גבוה יותר. לצורך סימון מושא ההתכוונות הלגיטימי רמב"ן איננו מקפיד לעשות שימוש באופן עקבי בכינוי הספירי 'השם המיוחד', אף שהמקור התלמודי שבו הוא משתמש מציע לו אותו 'מן המוכן' (ריקן כל העבודות לשם המיוחד), אלא מתרגם אותו באופן בוטה מספר פעמים במהלך הקטע לכינוי הגנרי 'ה' לבדו. עובדה זו מלמדת שמגמתו של רמב"ן כאן היא להשיב את כוונת הקרבן אל היעד המסורתי שמעל ומעבר לכל כוונה קבלית, כביכול אל האל הלא-קבלי. ומכל מקום, כך או כך, הדרישה 'לרוקן' את כל העבודות ליעד אחד ויחיד, יהא אשר יהא, הריהי כשלעצמה מרוקנת למעשה גם את תורת הכוונות מכל תוכן.

אם אנו שבים אפוא לרמיזתו העמומה של רמב"ן על הפסוק 'זובח לאלהים יחרם' – 'ויש בכאן עוד בדרך הזה ענין עמוק, יובן ממנו סוד הקרבנות' – ברי כי בכך הוא ביקש להרחיב את משמעות האיסור לפנות למלאכים ולכלול בו גם את האיסור לפנות לספירות עצמן, ולכל הפחות בעת ביצוע פולחן ההקרבה. זאת על אף שהספירות שייכות למרחב מטאפיזי גבוה ונשגב יותר מזה של המלאכים.

דוגמא לעבריינות הפולחנית שממנה מזהיר רמב"ן בדבריו אלה ניתן למצוא בהמשך פירושו לספר ויקרא, בדבריו אודות מעשה החטא של נדב ואביהוא:

החטא בנדב ואביהוא תדענו ממה שאמר 'ויקריבו לפני ה' אש זרה', ולא אמר 'ויקריבו לפני ה' קטורת אשר לא צוה אותם'. והנה הם שמו קטורת על האש, כענין שאמר 'ישימו קטורה כאפך' (דברים לג, י), ולא שתו לבם רק לזאת, והנה לא היה אשה ריח ניחוח... אמר בכאן 'וישימו עליה [קטרת]' לרמוז כי על האש בלבד שמו קטורת... והוא מה שנאמר 'בקרבכם לפני ה' וימותו' (ויקרא טז, א), כי בהקריבם לפניו מתו.²⁷

חטאם של אלה לא היה אפוא באופן שבו פעלו בהקטירם קטורת על האש, היא ספירת מלכות, מידת הדין (ובכך אולי לשכך את מידת הדין), כי הלא כך בדיוק ראה יעקב האב בברכתו את עבודתם של הכוהנים – 'ישימו קטורה כאפך' (דברים לג, י). החטא שלהם היה בכך שלא שתו לבם רק לזאת, דהיינו בכוונת לבם אשר הייתה ממוקדת ב'זאת', המציינת בקבלת ימי הביניים

27 רמב"ן, פירוש התורה, ויקרא י, א-ב.

את ה'אף', מידת הדין, היא ספירת מלכות.²⁸ רמז לכך מוצא רמב"ן גם באופן שבו מוגדר החטא במקום אחר – 'בקרבתם לפני ה' (ויקרא טז, א). הביטוי 'פני האל', על פי המפתח הקבלי בן זמנו של רמב"ן מציין אף הוא את הישות הנמוכה שהיא, שוב, ספירת מלכות. חטאם של נדב היה אפוא בכוחות להקריב ל'פני ה', ולא לה' עצמו.²⁹

הקפדתו של רמב"ן על פנייה אל הישות האלוהית האחת והאוניטטיבית לא נותרה תחומה רק במסגרת הדיון על תורת הקרבנות, שבעת כתיבת הדברים הלא כבר הייתה שייכת לעבר הרחוק, ועל כן למעשה לא הטביעה חותם על עולמם הדתי של המקובלים בני התקופה. דברים ברוח זו עולים מדבריו של רמב"ן במקום אחר גם ביחס לכוונות התפילה.³⁰ בפירושו לשמות טו, כו, הוא מציג פרשנות קבלית למטבע לשון הברכות, ובעיקר להבדל שבין ברכות המנוסחות אך ורק בגוף שני ('ברוך אתה..') לבין ברכות שיש במהלכן מעבר לגוף שלישי ('אשר קדשנו... וצונו...'):

...ומכאן תקנו בברכות 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו, כי הברכה יש בה מלכות... והמשכיל יבין. והנני מאיר עיניך כי כל ברכה שיש בה מלכות היא כן, שחלקו כבוד למלכות (ו)העולם, 'אשר קדשנו' ו'אשר עשה לנו'. והסמוכה לחברתה אשר לא יזכירו בה מלכות הן לנוכח, 'אתה גבור', 'אתה קדוש', וכן כולם. ותקנו ב'עלינו לשבח' נסתר, מפני שמזכירין בה 'לפני מלך מלכי המלכים'.³¹

ברכה שיש בה מעבר מ'גוף שני' ל'גוף שלישי', מבהיר כאן רמב"ן, היא ברכה שנזכרת בה מלכות עולם ('מלך העולם'), היא ספירת מלכות, ועל כן יש צורך להתייחס גם לישות זו ו'לחלוק לה כבוד'. רמב"ן מבליע כאן את העיקר לעניינו, מה שבעיניו הוא המובן מאליו הכבוד ל'מלכות' יבוא תמיד בלשון נסתר, בגוף שלישי, מפני שבלשון הברכה לעולם לא תשמש 'מלכות העולם' כמושא הפנייה, אלא אך ורק האל עצמו, ועל כן אליו בלבד ראוי לפנות בלשון נוכח, בגוף שני ('אתה'). מכאן יובן גם, יוסיף ויציין כאן רמב"ן, מדוע גם תפילת 'עלינו לשבח' מנוסחת בגוף שלישי, 'מפני שמזכירין בה מלפני מלך מלכי המלכים'. נמצאנו למדים אפוא שבדומה לכוונת הקרבנות גם נוסח הברכות והתפילות כפוף בעיני רמב"ן לעקרון הנורמטיבי, שלפיו אין לפנות בעבודת האל אל ספירת מלכות או אל כל ישות נמוכה אחרת, אלא לאל עצמו, ולו בלבד.

ביקורת הקבלה – רמב"ן בעקבות ר' מאיר בן שמעון מנרבונה

את התנגדותו לתורת הכוונות הקבלית עד כדי ערעור על תקינותם התיאולוגית של פירושים הפונים למלאכים (כמו, למשל, 'מכניסי רחמים') ביסס רמב"ן (בין השאר), כזכור, על מאמר חז"ל שבתלמוד הבבלי: '[ו]זבח לאלהים יחרס' בלתי לה' לבדו – ריקן העבודות כולן לשם המיוחד'. בהקשרם המקורי של הדברים אין להם, כמובן, ולא כלום עם תורת הספירות. המאמר התלמודי

28 הביטוי 'זאת' רומז אצל רמב"ן לספירת מלכות באופן עקבי גם במקומות אחרים, ראו למשל: רמב"ן, פירוש התורה, שמות כה, ג; ויקרא י, ב; טז, ב; דברים לג, א; לג, ז.

29 על הפרשנות הקבלית בימי הביניים לחטא נדב ואביהוא ראו: ע' ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 120-138 ובהפניות שם. על פירושו של רמב"ן לחטא זה ראו שם, עמ' 127.

30 מגמתו של רמב"ן לקבוע אמות מידה רחבות וכוללות לתקינותו של הריטואל הדתי עולות גם מן הפירוש על טעם הקרבנות עצמו. את האזהרה התיאולוגית החמורה ביחס לכוונת הקרבנות הוא מנסח באופן כוללני ומקיף, וקובע (על פי לשון המקור התלמודי) שיש 'לרוקן את כל העבודות כולן לשם המיוחד'.

31 רמב"ן, פירוש התורה, שמות טו, כו.

כשעצמו לא בא אלא לשלול כל אקט פולחני שהוא לעבודה זרה, ובלשונו: 'אין לי אלא בזובח, מקטר ומנסך מניין? תלמוד לומר בלתי לה' לבדו – ריקן העבודות כולן לשם המיוחד' (שם). הסבת המאמר התלמודי על סוגיית כוונות הקרבן כדי לשלול פנייה לשכינה או לישויות ספירותיות אחרות איננה אלא מניפולציה דרשנית. זרותו של פירוש רמב"ן כאן למאמר התלמודי בולטת במיוחד לאור העובדה שרמב"ן עצמו, במקום אחר השתמש במאמר התלמודי האמור על פי הקשרו האמור בתלמוד.³²

והנה, מתברר שאותה פרשנות יצירתית עצמה של המאמר התלמודי מצויה גם במאמר הביקורת של ר' מאיר בן שמעון מנרבונה על תורת הקרבנות (שהובא למעלה): '...ועל זה הזהירה התורה לעבור ולקטר ולזבח ולעשות שום עבודה רק לשם המיוחד לבד כמו שכתוב 'זבוח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו', ודרשו בסנהדרין 'ריקן כל העבודות כלם לשם המיוחד'.³³ האפשרות שבצירוף מקרים נדיר העלה כל אחד משני החכמים הללו מעצמו אותה פרשנות מפתיעה למאמר התלמודי, ובאותו הקשר ממש, היא אפשרות רחוקה מן הדעת. זאת ועוד אחרת: אצל כל אחד משני החכמים אנו מוצאים שההתנגדות לפנייה לספירות אחוזה בהתנגדות דומה של פנייה למלאכים, ואצל שניהם גם יחד נושא זה נקשר להסתייגות מן הפיוט 'מכניסי רחמים'.³⁴ מאחר שחיבורו של ר' מאיר בן שמעון הוא ככל הנראה המוקדם משניהם,³⁵ יש להניח שרמב"ן הוא שהעתיק את הדברים ממנו, בעיקר לאור מנהגו המוצהר של רמב"ן להביא בחיבוריו מדבריהם של מחברים קודמים לו שלא בשם אומרים.³⁶ כאן חברו אפוא הביקורת החוץ-קבלית של ר' מאיר בן שמעון מנרבונה לביקורת הפנים-קבלית של רמב"ן לחזית אחת כנגד תורת הכוונות הקבלית. יש רגלים לדבר, אפוא, שלו היה מתבקש לכך רמב"ן, היה ניאות לצרף את חתימתו לכתב המחאה של ר' מאיר בן שמעון כנגד כוונות התפילה הקבליות, אף אם הוא היה בוחר, מן הסתם, להתנסח באופן מעודן יותר. אפשר שבלבו היה רמב"ן בז לחכם התלמודי בן פרוכנס אשר אין לו יד ורגל בסוד התפילה והקרבנות ובדרך פעולתם, ואולם לגופה של הביקורת על אופן ביצוע הריטואל של המקובלים עשוי היה האחרון למצוא ברמב"ן שותף נאמן.

32 ראו: רמב"ן, פירוש התורה, ויקרא יט, ה.

33 מלחמת מצוה (לעיל הערה 7), 235א. ההרגשה שלי.

34 על הזיקה בהקשר זה בין דברי רמב"ן לאלו של ר' מאיר בן שמעון העיר גם צחי וייס, ראו: וייס, סר לבס (לעיל הערה 5), עמ' 319, הערה 41.

35 לזמן חיבורו של כתב הפולמוס של ר' מאיר בן שמעון ראו: וייס, שם, עמ' 308. על פי האמור שם, את חיבור הדברים הללו אין לאחר לשנת 1240. זו גם דעתו של שלום, ראו: שלום, תעודה חדשה (לעיל, הערה 10), עמ' 14. לדעה שונה מעט ראו: ח' מרחביה, 'לזמנו של החיבור "מלחמת מצוה"', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 296-301. 36 נוהג זה של רמב"ן, להתבסס על פרקים שלמים משל עמיתיו תוך התאמתם לטעמו, היה דפוס פעולה קבוע, שעליו הוא אף הצהיר במפורש בדבריו שבחתימת חידושיו למסכת בבא בתרא (מוכר יותר כהקדמה לקונטרס דינא דגרמי). על הצהרתו זו ראו: ע' ישראלי, 'בעקבות יצירתו התלמודית של רמב"ן: בחינה ביו-ביבליוגרפית' [בדפוס]. כך, למשל, הוא נהג כשהעתיק ועיבר את 'פירוש מעשה בראשית' הקבלי של ר' עזרא מגירונה, ראו: O. Yisraeli, 'Tradition and Creativity in Nahmanides' Kabbalah: The Commentary on the Creation Story and its History', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 24 (2016) pp. 1-30. (כך נהג רמב"ן גם ביחס ל'איגרת המוסר' שהוא שיגר לבנו, ואשר מבוססת, למעשה, על אוהרת מוסר קודמת אשר באה בספר 'כלבו' בשם ר' משה מאיברא. על דרכו זו של רמב"ן בפרשנות המקרא ראו: מ' סקלרץ, 'דרכו של רמב"ן באימוץ דברי ראב"ע והבאתם שלא בשם אומרים', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד (תשע"ו), עמ' 285-302.

ביקורת הקבלה במשנתו של רמב"ן – היבטים אידיאולוגיים וביוגרפיים

את העמדה המפתיעה הזו של רמב"ן כנגד תורת הכוונות הקבלית יש להבין בהקשר הרחב של עולמו הדתי, אשר בלבו עמדה החתירה למגע אינטימי, ישיר ובלתי אמצעי עם האל. בכתביו השונים פסל רמב"ן באופן שיטתי ועקבי כל אופציה דתית של תיווך. כשם שהוא פסל, כזכור, את הפנייה למלאכים, הוא גם הסתייג מן הפנייה אל המאגיה ואל האסטרולוגיה, אף שהוא האמין בתוקפן המדעי: 'וטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך' – הוא כתב בפירושו לדברים (יח, יג) – 'שניחד לבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו, רצוני לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוכרי שמים ולא מזולתם'.³⁷ לא זו אף זו, גם הפנייה לרופאים הייתה בעיניו מגונה, אף שהוא עצמו עסק ברפואה, וכדבריו הידועים: '... אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם'.³⁸ אין תימה אפוא שגם את הפנייה לישויות המתווכות הספירתיות, גבוהות ונשגבות ככל שתהיינה, הוא דחה ביד רמה, בשם העיקרון של שימור מרחב ההתקשרות שבין האדם לאל כשהוא 'נקי' מתיווך.

ברם, את עמדת רמב"ן כנגד תורת הכוונות הקבלית יש להבין גם מנקודת המבט של תולדות יצירתו. אף שרמב"ן היה בין הדמויות הרבניות היצירתיות ביותר בימי הביניים, הוא ייצג באופן כולט את הקוטב השמרני בקהילה הרבנית. שמרנותו של רמב"ן באה לידי ביטוי כבר במגמת היצירה ההלכתית שלו, אשר שייכת לשנות חייו המוקדמות.³⁹ שניים מחיבוריו, 'מלחמות ה' ו'ספר הזכות', הוקדשו להגנת המסורת הגאונית-ספרדית מפני ביקורות של חכמים בני פרובנס. בשנותיו המאוחרות יותר צירף רמב"ן לכתבי ההגנה שלו על המסורת גם את השגותיו ל'ספר המצוות' של הרמב"ם, שבו הוא יצא להגן על מסורות קדומות מפני ביקורתו העקבית של הרמב"ם עליהן. שמרנותו של רמב"ן באה לידי ביטוי גם בתחום ההגותי, כחשדנותו ביחס לכמה מעמדותיו הפילוסופיות של הרמב"ם ובזהירותו מהן, אף שאחדות מהן הוא הטמיע בתוך משנתו-

³⁷ על המאגיה, ובעיקר המאגיה האסטרולוגית במשנתו של רמב"ן, תקפותה המדעית ומעמדה ההלכתי ראו: ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 128-140; 'הנ"ל', 'מיתאורגיה למאגיה: התגבשות התפיסה המאגית-טליסמנית של טעם הקרבנות בחוג הרמב"ן ופרשניו', קבלה, ד (תשנ"ט), עמ' 387-394; J. Stern, *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on*; Reasons for the Commandments (Taamei ha-Mitzvot), New York 1998, pp. 109-160; הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 105-112; ח' דוידסון, תפיסת הרפואה והמגיה בקהילה היהודית בקטלוגיה במאות ה"ג וה"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2004, עמ' 104-119; R. Fontaine et al, 'Nahmanides on Necromancy', R. Leicht, *Studies in the History of Science and Culture: a Tribute to Gad Freudenthal*, Leiden (eds.), 2011, pp. 251-264. בנושא זה יש בדעתי להרחיב במקום אחר.

³⁸ רמב"ן, פירוש התורה, ויקרא כו, יא. לדיון ביחסו של רמב"ן למקצוע הרפואה בכתביו השונים ראו: דוידסון, שם, עמ' 89-93, ובהפניות הרבות שם.

³⁹ לסקירה ודיון ביצירתו התלמודית של רמב"ן, על המגמה השמרנית שבה ראו: י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לחלמוד באירופה ובצפון אפריקה, ב: 1200-1400, ירושלים תשס"ד, עמ' 29-55; ע' שבט (מהדיר), חידושי הרמב"ן למסכת כתובות, ירושלים תשנ"ג, מבוא, עמ' 1-12; למאמרים נוספים בנושא ראו: ש' אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים תשל"א; E. Kanarfogel, 'On the Assessment of R. Moses ben Nahman (Nahmanides) and his Literary Oeuvre', *Jewish Book Annual*, 51 (1993), pp. 158-172; י' פלורסהיים, 'חידושי הרמב"ן לחלמוד', סיני, קכג (תשנ"ט), עמ' כא-נב; ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג; ישראלי, בעקבות יצירתו התלמודית של רמב"ן.

שלו.⁴⁰ חרדתו זו של רמב"ן לשלומה ושלמותה של המסורת באה לידי ביטוי אפוא גם באופן הזהיר והיצירתי שבו קלט אל עולמו הדתי את הרעיונות הקבליים.

במקום אחר הראיתי שבניגוד למשנתו של ר' עזרא, למשל, בה שימשה הקבלה, צורך פרקטי-עיוני לשם 'ייחוד השם' ו'העלאת המחשבה', בעולמו של רמב"ן הקבלה הייתה שייכת יותר לתמונת העולם המדעית ופחות לליבת העולם הדתי-פולחני.⁴¹ רמב"ן תחם את עניינה של הקבלה ויצק אותה אל תוך תבנית מדעית מוגדרת, כאשר הוא רואה בה ענף - אכן גבוה ונכבד - בתוך הקורפוס המדעי הכולל של 'בריאת כל נברא, העליונים והתחתונים', כלשונו. את מקומה של הקבלה בתוך הקורפוס המדעי ניתן להשוות אולי למעמדה של התיאולוגיה באוניברסיטאות המערב-אירופאיות הצעירות במאה השלוש-עשרה. גופי הידע הקבליים אכן שימשו את רמב"ן גם בבואו לפרש את המקראות ולהסביר את טעמי המצוות בדיוק כפי ששמשו אותו גם ענפי ידע אחרים,⁴² ואולם אלה כמו אלה לא הטביעו את חותמם על דרך קיום המצוות.

זאת ועוד אחרת: ביצירתו של רמב"ן מתקיימת הפרדה מוחלטת, כמעט הרמטית, בין הדיון ההלכתי לרעיונות הקבליים. לאמור, תורותיו הקבליות של רמב"ן, שבהן משופע פירושו לתורה, אין להן כמעט רמז בספרי המלחמות, בהשגות או בחידושים על התלמוד. החריגות המעטות, בשניים או שלושה מקרים בספר החידושים, רק ממחישות את הפוטנציאל הפרשני הפורה שעשוי היה להיות גלום בשילוב מעין זה.⁴³ יתר על כן, גם בתוך פירוש התורה של רמב"ן, הכולל כאמור פירושים קבליים, אך גם דיונים הלכתיים לא מעטים, רק לעיתים רחוקות ניתן להצביע על נקודות השקה ביניהם.

החשש שקינן בלבו של רמב"ן מפני ההתרחקות מן המסורת העתיקה האותנטית היא שהביאה אותו אפוא לתחום את הרעיונות הקבליים החדשים בגבולות הידע התיאורטי באופן שלא יזעזעו את אמות הסיפים של עולמו הדתי, ושלא יאיימו על הפרקטיקה הדתית של עבודת האלוהים המסורתית. כך הניח רמב"ן את המסד לכינונה של תודעה קבלית מסורתית, מתונה ולא יומרנית, שאותה אולי ניתן לכנות 'קבלה אורתודוקסית'. יש מקום להניח שהסדרה זו של הקבלה בתוך העולם המסורתי היא זו שאפשרה בהמשך הדרך את התקבלותה של הקבלה במעגלים רחבים, ולמעשה, את חלחולה אל תוך הזרם המרכזי של דת ישראל.

40 ישראלי (לעיל הערה 16). וראו גם: שטרן (לעיל הערה 39), עמ' 109-160.

41 ראו: ע' ישראלי, 'הלכה, מדע וסוד - למקומה של הקבלה ביצירתו ההלכתית של רמב"ן', דיני ישראל 32 (2018), עמ' 115-130.

42 ראו, למשל, פירוש רמב"ן לחזרה על בראשית ט, יב; ויקרא יב, ב; ועוד. על יחסו של רמב"ן למדע, ראו: Y.T. Langerman, 'Acceptance and Devaluation: Nahmanides' Attitude towards Science', *JJTP*, 1 (1992), pp. 223-245; יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, 'ירושלים תשע"ג, עמ' 226-242.

43 בספר חידושי רמב"ן כפי שהוא לפנינו מצויים שני פירושים הנושאים אופי קבלי, האחד בחידושי מסכת יבמות (מט ע"ב) והאחר בחידושי מסכת שבועות (כט ע"א). תפיסת עולם קבלית ניכרת גם בהקדמתו של רמב"ן לספר 'מלחמת ה' (ה'מלחמות') שאותו חיבר רמב"ן עוד קודם ל'חידושים'. הקדמה זו מובאת על ידי המקובל בן ראשית המאה הי"ד, ר' יצחק סגי-נהור, ראו: ע' גודלרייך (מהדיר), 'ספר מאירת עיניים', עבודת דיסרטציה, עמ' רכא. כמו כן היא מובאת בנוסח כמעט זהה בכתב יד אוקספורד (בודליאנה) 2240. עקבותיה של תודעה קבלית ניכרים גם בשיר ההקדמה להלכות נדרים ופסקי כבודות, שבהם יש לראות את היצירה ההלכתית המוקדמת ביותר שבידנו, שאותה הוא חיבר בשנות העשרים המוקדמות לחייו. ראו: כתבי רמב"ן (שעוועל), א, עמ' תג-תו. ואולם שני המופעים האחרונים שזורים בפרקי מבוא פיוטים, ולא כחלק ממסכת היצירה התלמודית-הלכתית.

Abstract

Kabbalah has included directives on the proper forms of prayer intentions (*kavvanot*) since the earliest appearance of the historical Kabbalah in the Middle Ages. For example, we know very little about the world of Kabbalists in twelfth-century Provence, but the little we do know is related to the *kavvanot*.

In the same period that these discussions were occurring in Provence, we find fierce opposition there to the use of such techniques, at times as part of a broader reaction against the Kabbalah as a whole. The best-known critique of the Kabbalah in Provence was leveled by R. Meir ben Shimon of Narbonne, reflecting the viewpoint of an outsider. In this study, I will discuss a critique similar to Meir ben Shimon's, but originating from within the Kabbalistic community itself. Such a critical stance can be found—surprisingly—in the teachings of the most famous Kabbalist of the thirteenth century: Moses Nahmanides. This article uncovers Nahmanides' attitude as it was reflected in his writings and focuses specifically on his well-known Kabbalistic explanation of the reason for the sacrifices (Lev. 1:9). I claim that while Nahmanides agreed with his colleagues that by utilizing the power of the commandments it is possible to affect the realm of the *sefirot* and harness it for one's own benefit, it is forbidden to turn to the *sefirot* themselves. Therefore, while performing the act of sacrifice, the priest is required to ignore this power and focus his intention solely on the one and only God, who stands above everything. Through this approach, Nahmanides was able to lay the foundation for a traditional Kabbalistic consciousness that was nonetheless moderate and humble, and which could be defined as “orthodox Kabbalah.”