

דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה:
פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור
ותולדותיו בקבלה ובמחקר

מאת

אבישי בר-אשר

לא יאמר אדם בחנתי ממנו אלא בו, בסבה.
'בהם' – אין חקר לבד הבחינה על ידי דבר אחר

פירוש אנונימי ל'ספר יצירה'
(על פי כ"י מילנו, אמברוזיאנה Ms. & 31 Sup, דף 452א)

הקשיים בשחזור תולדות הקבלה בראשיתה נובעים במידה רבה ממיעוט תעודות שאפשר לייחס להן ערך היסטורי. לבד מידיעות זעומות שאפשר להציל מכתביהם של בעלי הסוד עצמם, כמעט אין בידינו עדויות חיצוניות או פנימיות לשלבים הקדומים בהתפתחותה ובהתפשטותה של הקבלה כזרם מחשבה, כתנועה דתית או כתופעה חברתית. על כן במחקר בעת החדשה – למן דבריהם החלוציים של אנשי חכמת ישראל ועד ימינו – נסמך התיאור הבסיסי של הופעת הקבלה על שילוב של שלושה תחומי חקר ראשיים: (א) רישום תולדותיהם של בעלי הקבלה הראשונים ותיאור הקשרים ביניהם – בדרך כלל לפי שיוכם לקבוצות מתוך התבססות לא מבוטלת על ההיסטוריוגרפיה הקבלית המאוחרת; (ב) מחקר טקסטואלי-ביבליוגרפי בניסיון להרחיב את הידיעות על יצירתם הכתובה של בעלי הקבלה הראשונים – בעיקר על ידי בחינה ביקורתית של חומר מזוהה בדפוס או בכתבי יד בצד זיהוי חומר אנונימי, וכן בעזרת שחזור גופי מסורות קדומים מתוך מובאות ועיבודים בכתביהם של מאוחרים (ג) בירור מושגי היסוד בראשית הקבלה והרקע להתהוותם – הבירור נעשה בכלים פרשניים ופילולוגיים, בין היתר על ידי מחקר משווה לדגמי מחשבה בהגות המיסטית והפילוסופית בימי הביניים וכן על ידי התחקות אחר יסודות רעיוניים קדומים שכביכול פשטו צורה ולבשו צורה עד הופעתם המחודשת. למסקנות העיון בכל אחד מן התחומים האלה ולשילוב ביניהן נודעה השפעה כבירה על הסיפור (הנרטיב) המחקרי השליט על אודות התהוות הקבלה והתפשטותה, ובפרט על תיאור מעבר הקבלה מידי בעלי הסוד שפעלו בפרובנס ובחבל לנגדוק אל מרכזים שקמו בחצי האי האיברי,

תיאור אשר בבסיסו נותר על כנו ולא נזנח גם בַּרְבוֹת ההצעות לשכללו ולהעשירו. מקרה המבחן העומד במרכזו של מאמר זה – תולדות הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק (סגי נהור) בנו של ר' אברהם בן דוד מפוסקייר (ראב"ד השלישי) – נוגע בניסיונות שנעשו בעבר לתאר את יצירתם הקבלית של בעלי הסוד בפרובנס ואת חלקו הראשי כביכול של ר' יצחק בהתפתחות הקבלה ובהפצתה. פרשה מסועפת זו ממחישה היטב לא רק את היקף השתקעותו של הסיפור הנזכר על תולדות הקבלה בראשיתה אלא גם את נקודות התורפה, את ההטיות הרבות ולעיתים אף את השגיאות והמכשלות שליוו את התפתחותו באמצעות שלושת תחומי המחקר הנזכרים. על ידי בחינה מחודשת של תולדותיו של חיבור מרכזי אחד בצד בירור מדויק של העיסוק בו בספרות המחקר, אבקש לחשוף כאן יריעה אחר יריעה פרק שגוי בחקר כתבי היסוד של ספרות הקבלה, פרק שיש בו כדי ללמד על כוחן הכביר של טעויות בחקר הקנון ולא פחות מכך על קנוניזציה של טעויות.

הדיון המסועף במחקר זה מתחלק לשישה פרקים: בפרק הראשון נדונים באופן ביקורתי מחקר יצירתו המשווערת של ר' יצחק (סגי נהור) בן הראב"ד ובפרט הניסיונות לשחזרה כחוליה מרכזית כביכול בתולדות הופעתה של הקבלה בלנגדוק ומעבריה לספרד. דיון זה בוחן במיוחד את מקומו של הפירוש הנזכר ל'ספר יצירה', שהמחקר המודרני – ללא יוצא מן הכלל – התייחס אליו כאל חיבור שמקורו בר' יצחק ואף שרטט באמצעותו את מתכונתה של היצירה הקבלית הכתובה שנוצרה כביכול בפרובנס. הפרק השני עוסק בתולדות ייחוסו של הפירוש ל'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור, באמצעות עיון מדויק בעדי הנוסח המעטים של חיבור זה בכתבי היד בצד בחינה מחודשת של הנחות ומסקנות של החוקרים בעבר בסוגיית מחברו. פרק זה בוחן את תפוצתו והתקבלותו של החיבור בראי התעודות המעטות שבהן נשתמר, ומוצעת בו הבנה חדשה של תולדותיו. בדיון המשלים בפרק השלישי נבחנות בהרחבה הציטטות הספורות מפירוש זה והתקבלות אליו בכתביהם של בעלי הקבלה מסוף המאה השלוש עשרה ועד ראשית החמש עשרה. בעקבות בירורים אלה מוצגות מסקנות חדשות בסוגיית הופעתו ותולדות התקבלותו של החיבור, התומכות עוד בעקירתו מן ההקשר ההיסטורי שאליו שויך במחקר, והמסייעות בחשיפת כמה שגיאות יסודיות לא רק בבירור מוצאו של החיבור אלא אף בפענוחו ובביאורו. הפרק הרביעי מוקדש ברובו לבחינה ביקורתית של תולדות הדיון המושגי בלשונויות הסתומות של הפירוש ל'ספר יצירה' ושל הניסיונות המופלגים לשחזר באמצעותן את מחשבת הקבלה בראשיתה. במסגרת פרק זה נדונים כמה מושגי יסוד מרכזיים בתולדות מחקר הקבלה בראשיתה, שהחוקרים קבעו את מובנם בין היתר על יסוד ההנחה הבלתי מעורערת שמוצאו של הפירוש בר' יצחק סגי נהור ובני חוגו בפרובנס. בעקבות מסקנותיהם של ארבעת הפרקים הראשונים מוצעת בפרק החמישי השערה חדשה באשר להקשר שבו הופיע לראשונה ואף נתחבר פירוש 'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור; ואילו בפרק השישי נפרסת הצעת שחזור שונה למסורת הפרשנית של 'ספר יצירה' שאכן אפשר לייחס – על יסוד עדויותיהם של בעלי הקבלה – לר' יצחק סגי נהור ולחוגו בפרובנס. השערות אלה גוררות תיאור מחודש לפרקים שונים בתולדות הקבלה

לאורך המאה השלוש עשרה, והן מערערות מכיוונים שונים על הסיפר המקובל על אודות ראשית הקבלה. מתוך כך מכונסות בחתימת המאמר השערות ומסקנות שונות לקראת הערכה מחודשת של הנחות יסוד שנסתגרו בהיסטוריוגרפיה, במחקר הטקסטואלי ובחקר תולדות הרעיונות של ראשית הקבלה.

א. כתבי ר' יצחק (סגי נהור) בן הראב"ד ומחקר ראשית הקבלה

הבעיה ההיסטוריוגרפית שתוארה בפתח הדברים מאפיינת את חקר יצירתם הקבלית של אישים ידועים כמו ר' אברהם בן דוד (ראב"ד השלישי, בעל ההשגות) או ר' משה בן נחמן גירונדי (רמב"ן), והיא חמורה שבעתיים בחקר היצירה של אישים עלומים, שכמעט אינם מוכרים לבד מהזכרתם בשלשלת המסירה של הקבלה. כזו היא דמותו של ר' יצחק בן הראב"ד, שדבק בו הכינוי סגי נהור, ואשר ככלל הידיעות על אודותיו שאובות כמעט עד תום ממקורות המאוחרים מזמנו.¹ כפי שנהוג להעריך, ר' יצחק חי ופעל בפרובנס בשליש האחרון של המאה השתים עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. עם זאת רוב רובן של מסורות הסוד שהובאו משמו נשתמרו למקוטעין במובאות קצרות, על פי רוב מפי השמועה ולא כציטוט דברים מן הכתב. מסורות קטועות אלה פזורות בכתביהם של חכמי הקבלה הראשונים שפעלו בספרד בימיו וכן כמה דורות לאחר מותו.

קבוצה חשובה אחת של שמועות מסוג זה כוללת לשונות משמו של ר' יצחק, פעמים בכינויו החסיד ופעמים בתוספת שם אביו, שהובאו מכלי ראשון בכתביהם של ראשוני בעלי הקבלה שפעלו בגרונה ובייחוד אצל ר' עזרא בן שלמה ור' עזריאל מגרונה,² אצל ר' יעקב בן ששת גירונדי³ וכן בכתבי בן אחיו ר' אשר בן דוד נכד הראב"ד.⁴ קבוצה אחרת של שמועות פזורה בכתבים שחיברו כעבור דור אחד ושני דורות חכמים מחוג תלמידיו של ר' שלמה בן אברהם⁵ אדרת (רשב"א); בפירושיהם לסודות רמב"ן בפירושו לתורה כללו חכמים אלה לעיתים שמועות משמו של החסיד ר' יצחק, ומרביתן אינן ידועות ממקורות קדומים יותר.⁶ מתקופה זו שמורות

1 אלבק ערער על זיהויו של ר' יצחק כבנו של הראב"ד והעדיף לזהותו כבנו של ר' אברהם ב"ר יצחק מגרונה בעל 'האשכול'. ראו: ש' אלבק, 'מבוא', ספר האשכול: יסוד רבנו אברהם ב"ר יצחק אב בית דין נ"ע מגרובונא, א, מהדורת ש' אלבק וח' אלבק, ירושלים תרצ"ה, עמ' ה והערה א.

2 ראו בייחוד: י' תשבי, 'המקובלים' ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גירונה, ציון, ט (תש"ד), עמ' 180–182 (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 3–5).

3 ראו בייחוד: י"א ויידה וא' גוטליב, 'מבוא', ספר משיב דברים נכוחים לר' יעקב בן ששת, מהדורת י"א ויידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 14; ר' יעקב בן ששת, 'האמונה והבטחון', כתבי רבנו משה בן נחמן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג–תשכ"ד, עמ' שמו, הערה 16.

4 ראו: ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו: ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 20–21.

5 בין אלה בולטים במיוחד ר' בחיי בן אשר אבן חלואה מסרגוסה (ראו: א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי

לראשונה גם התייחסויות מפליגות לדמותו של ר' יצחק הכוללות אפיון מיתולוגי של דמותו, וכאן נשתקע כינויו סגי נהור ונקשרו בו גם סיפורי מופתים.⁶ במסורות מאוחרות אחרות מצויים גם דברים שיוחסו לו בצורה פסידו-אפיגרפית, ואשר לא נמצא עד כה תיעוד מוקדם שלהם בכתבי המקובלים הראשונים.⁷

לעומת שלל המובאות הפזורות האלה רק קטעים ספורים שיוחסו לו נשתמרו בכתבי היד כיחידות טקסט עצמאיות, ובהם בייחוד ביאורים קצרים על כוונות התפילה,⁸ פירוש קצר למעשה בראשית,⁹ כמה ביאורים קצרים לעניינים מקראיים נוספים¹⁰ ועוד.¹¹ בין אלה בולט בייחוד קטע

בן אשר, ירושלים תש"ל, עמ' 31–36; בעל הביאור על סודות הרמב"ן שנדפס על שם ר' מאיר ב"ר שלמה אבוסאולה; ר' שם טוב בן אברהם נ' גאון בספרו 'כתר שם טוב' (ראו להלן הערה 8); וכן אצל מפרשים אחרים של סודות רמב"ן בפירושו לתורה שפעלו באותו דור, כגון ר' יצחק בן שמואל דמן עכו ור' מנחם רקנאטי. מעשים שונים שנקשרו מקץ כמה דורות בדמותו של ר' יצחק ובעיוורון שיוחס לו נרשמו כבר בידי צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ה, תרגם ש"פ רבינוביץ, ורשה תרנ"ז, עמ' 70; וראו גם: שם, ציון ג, עמ' 357–359; לאופיו האגדי של העיוורון שנקשר בדמותו ראו גם דבריו המעניינים – והנשכחים – של בן-ציון: A. Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, London 1932, pp. 19–20; וראו עוד המחקרים הנזכרים להלן הערה 62. לדיון עדכני במסורת הקושרת את ר' יצחק סגי נהור – ותכמים אחרים בפרובנס – לגילוי אליהו, מסורת שנפוצה בגרסאות שונות, ראו: O. Yisraeli, 'Jewish Medieval Traditions concerning the Origins of the Kabbalah', *JQR*, 106 (2016), pp. 23–31

7 כבר שלום העיר – באשר למקרים חריגים ביותר – על ייחוס דברים לר' יצחק סגי נהור בצורה פסידו-אפיגרפית. וראו את שתי הדוגמאות היחידות שמנה: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. J. Werblowsky, trans. A. Arkush, Philadelphia, PA 1987, p. 260, n. 131. מקורות אחרים ייזכרו להלן וראו בייחוד המסורות והחיבורים המצוינים להלן הערות 283, 365, 411.

8 ראו בייחוד: קטע על כוונות ברכת האבות בתפילת העמידה (נפתח): 'ככוונת ברכת האבות. מה שמצאתי בשם החסיד ר' יצחק סגי נהור זצ"ל', נדפס ונדון בידי מ' אידל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי נהור', מ' אורון ו' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25–52, על בסיס כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb 8°6246, דף א2 (על ייחוס הקטע לר' משה די ליאון [שם, עמ' 27] יש להעיר שאומנם לפניו ולאחריו הועתקו בכ"י ירושלים [דף א1–ב, ב7–ב2] קטעים מתוך 'ספר הרמון' לדי ליאון, ואולם הקטע ובו כוונות התפילה המיוחסות לר' יצחק סגי נהור לקוח ממקור אחר, ואין מניעה לראות בו חיבור המאוחר מימיו של די ליאון). דוגמה למסורות ארוכות על כוונות התפילה שיוחסו לר' יצחק סגי נהור ראו למשל הקטע שכלל ר' שם טוב בן אברהם אבן גאון, 'כתר שם טוב', כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 774, דף 88ב–89א ('חייב אני למסור לך כלל הברכות והתפילות שקבלתי איש מפי איש עד הרב ר' יצחק בן הרב ז"ל'), נדפס לאחרונה: ספר עמודי הקבלה, [א], ירושלים תשס"א, עמ' כח–כט (ספירה רביעית). כוונות ליטורגיות נוספות שיוחסו לו הועתקו בידי מחברים שונים, וראו למשל: ביאור לפירוש הרמב"ן ז"ל על התורה: מיוחס להרב ר' מאיר ב"ר שלמה אבוסאולה ז"ל, ורשה תרל"ה, דף כט ע"א, לב ע"ב – לג ע"א, לד ע"ב ועוד. סדרינה ההדירה בקשה שנדפסה בשולי סידור כמנהג ספרד בכ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 592, דף 54א–55ב, ושיוחסה לר' יצחק. ראו: G. Sed-Rajna, 'Une "baqqasha" attribuée à Isaac l'Aveugle', *REJ*, 126 (1967), pp. 265–267

9 פירוש זה, שהובא בכמה כתבי יד בציון 'לשון החסיד' (וראו להלן הערה 204), הוהדר בידי אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 307–316. ועיינו גם דברי המהדיר שם, עמ' 302–303. קטעים מן הפירוש יידונו בהמשך המאמר.

סתום שניצב במרכז איגרת שכתב ר' יצחק אל' ר' יונה (בן אברהם גירונדי?) ואל' ר' משה (בן נחמן גירונדי?), ושהוא הטקסט הקבלי היחיד אשר הגיע לידינו בחתימת ידו של ר' יצחק.¹² חלקים מתוך איגרת קצרה ויקרת ערך זו שימשו מאז גילוייה לשם שחזור – מופלג לעיתים – של ראשית הקבלה בספרד לפי הדגם של מעבר מסורות הסוד מפרובנס לקטלוניה.¹³ לעומת זאת דווקא השורות החתומות שבמרכז האיגרת, המחזיקות כמה רמזים סתומים בענייני קבלה, לא נדונו כלל ב-80 השנים שחלפו מאז פרסומה ועד היום.¹⁴

לבד מן השרידים האלה נעשו בתולדות מחקר הקבלה ניסיונות לייחס לר' יצחק סגי נהור גם חיבורים שלמים ועל ידי כך לשרטט את דמותו כבעל סוד שהותיר מורשת כתובה של ממש. באמצע המאה התשע עשרה העלה מאיר לנדאואר את ההשערה (שנזנחה מאז) שיש לתלות

10 כגון פירוש על עניין המולך (וי' יח 21) שהוזכר בשם 'הרב החסיד' בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 202, דף 62א, ושהוא בעיבוד מורחב בציון 'מציאתי כתוב בשם החסיד ו'ל' בביאור על פירוש הרמב"ן (לעיל הערה 8), דף כה ע"ב; ראו בעניין זה: מ' אידל, 'פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוניה במאה ה"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה' (חלק א), דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 28 והערה 90; ועיינו גם: M. Idel, 'Did Rabbi Isaac Sagi Nahor Believe in Metempsychosis? Some Remarks on The Study of Provencal Kabbalah', D. Delmaire, F. Waldman and L. Z. Herşcovici (eds.), *Romania, Israel France: Jewish Trails: Volume in Honor of Professor Carol Iancu*, Bucharest 2014, pp. 1-9. וראו גם פירוש על שנות העורלה, ביאור על סודות הרמב"ן (שם), דף כו ע"א; וראו קטע פרשני נוסף בעניינים קוסמוגוניים, שם דף ד ע"א; קטע זה נזכר להלן הערה 283.

11 שלום ייחס לר' יצחק שו"ת בעניין חתימת הברכה 'אלהי דוד ובונה ירושלים' בחתימת 'יצחק ב"ר החסיד זצ"ל', שנעתקה בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Royal MS 16 A X (מרגליות 755), דף 118א-ב. ראו: G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, p. 225 and n. 9. בפרובאנס (חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגי נהור): הרצאותיו של פרופ' ג' שלום בשנת תשכ"ג, בעריכת ר' ש"ץ, 'ירושלים תשכ"ג', עמ' 130-131. היסוד לעניין זה הוא מסורת פרשנית על הנוסח 'אלהי דוד ובונה ירושלים' שהביאו מקובלים בסוף המאה השלוש עשרה בייחוס לר' יצחק בן הראב"ד. התשובה נדפסה בידי ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים: מחקרים בספרות הגאונים ותשובותיהם שבדפוס ובכתב יד, ירושלים תשל"ד, עמ' 152-155. בעניין זה ראו גם: י' כ"ץ, 'הלכה וקבלה – מגעים ראשונים', ציון, מד (תשל"ט-תשמ"א), עמ' 156-159 (נדפס שוב: הנ"ל, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 16-20); ספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"ד, עמ' שפד-שפת, הערה 19; ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 55-59. אני מקווה לדון בהרחבה במקום אחר ביהוי מפקפק זה בין החכם הנזכר בתשובה, 'יצחק בן החסיד', ובין ר' יצחק סגי נהור. על הניסיון לייחס לר' יצחק פירוש קבלי למדרש כונן ראו להלן הערה 27.

12 האיגרת זוהתה ונדפסה – בשגיאות רבות – בידי ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', י' פיכמן (עורך), ספר ביאליק, תל אביב תרצ"ד, עמ' 143-144 [ספירה שלישית] (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה, תל אביב תשנ"ח, עמ' 9-11).

13 לדיונים באיגרת בספרות המחקר ראו המקורות הנזכרים להלן הערה 413.

14 על כך ראו עוד להלן. וראו בהרחבה בקרוב: A. Bar Asher, 'R. Isaac the Blind's Letter and the History of Early Kabbalah' (בדפוס).

בר' יצחק את חיבורו של 'ספר הבהיר' האלמוני;¹⁵ והחל בצבי גרץ – ועד עצם היום הזה – נזכר בין כתביו גם פירוש שלם ל'ספר יצירה'. הפירוש ל'ספר יצירה', שמחקר זה מתמקד בו, כולל ביאורים למשניות מששת פרקיו של הספר (בנוסחו הקצר, לפי חלוקתו הרווחת), וברוב כתביו היד שבהם הועתק, ואשר הגיעו לידינו, מופיעה בראשו שורת ייחוס – בנוסחים שונים – הנושאת את שמו של ר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד ולעיתים רק את הכינוי האנונימי החסיד.

גרץ עצמו הדגיש מאוד את אופיין הפזור והמקוטע של המסורות שיוחסו לר' יצחק סגי נהור, ואף תלה בכך את הקשיים בשרטוט דמותו המלאה ובבירור שיטתו השלמה בקבלה.¹⁶ אלא שגרץ הוציא מכלל זה את העיסוק הפרשני ב'ספר יצירה', והציע לראות בו אחד המקורות הוודאיים היחידים לבירור שיטתו של ר' יצחק.¹⁷ אומנם גרץ עצמו לא ראה שום כתב יד המחזיק את הפירוש הנידח שיוחס לר' יצחק סגי נהור ונאלץ לסמוך בכך על רישום קטלוגי בלבד;¹⁸ אך הוא הביע בלשון מפורשת את תקוותו שהעיון בפירוש זה – לכשייפול לידינו – יסייע בהצגה

15 M. H. Landauer, 'Vorläufiger Bericht über meine Entdeckungen in Ansehung des Sohar', *Der Orient: Berichte: Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur*, 6, 14 (1845), cols. 214-215; והשוו: א' ילינק, גנוזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי"ג, 'מבוא למסכת אצילות', עמ' 14-15; ד' נימרק, תולדות הפילוסופיה בישראל, א, ניו יורק, ורשה ומוסקווה תרפ"א, עמ' 169. וכן ראו: י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים: בית עקד למאתים מדרשים קטנים ואגדות ומעשיות בסדר אלפא ביתא, א, ניו יורק תרע"ה, עמ' 72. בסוגיה זו עיינו גם סקירתו של י' וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר: מחקרים בתולדות הפילוסופיה והמסורתין בישראל, ירושלים תש"ל, עמ' 41-45.

16 גרץ, דברי ימי ישראל (לעיל הערה 6), עמ' 70.

17 שם. וראו גם להלן הערה 20.

18 שם, ציון ג, עמ' 359, הזכיר גרץ אזכור של פירוש ל'ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ב'אסופה הרבנית' (*Florilegium Rabbinicum*) לפלנטוויטוס הבישוף של לודב (Lodève) (והשוו דברי גרץ במקור הגרמני: H. Graetz, *Geschichte der Juden: Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, VII, Leipzig J. de Plantavit de la Pause, *Florilegium Rabbinicum*, Lodova 1645, ועיינו: (1873), pp. 426-427 p. 618. פלנטוויטוס רשם זה לצד זה שני חיבורים משני מחברים שונים, שהם לאמיתו של דבר שני עדי נוסח לחיבור אחד מאת מחבר אחד, ששמו נשתבש: מס' 547 'פירוש ספר יצירה לרבי יצחק די פסקראס' ומס' 549 'פירוש ספר הנוצר לר' יצחק סגנהור [כך]'. בעניין זה ראו גם: G. Bartolucci, *Bibliotheca Magna Rabbinica De Scriptoribus, et scriptis Hebraicis, ordine Alphabetico Hebraicè et Latinè digestis*, III, Roma 1863 (קריית ספר: והוא חבור גדול שבו נכתבו כל המחברים היהודים וספריהם וכל ספרי החיצוניים שנעתקו משאר לשונות ללשון הקדש, עמ' 917 (ערך תתקפ"ו): ר' יצחק סגי נהור או סגנהור), עמ' 919 (ערך תתקפ"ו): ר' יצחק סגי נהור או סגנהור); J. C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, Hamburg 1715, p. 684, n. 1248; 688, n. 1260 M. Steinschneider, *Catalogus Codicum Hebraeorum*. והשוו: H. Gross, *Gallia Judaica: dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris 1897, p. 450; א"א הרכבי, 'הערות ומלואים לחלק החמישי', גרץ, דברי ימי ישראל, ה (שם), עמ' 15 (ספירה שנייה) [נדפס שוב: הנ"ל, חדשים גם ישנים: מקורות ומחקרים בתולדות ישראל ובספרותו, ירושלים תש"ל, עמ' 213].

שלמה יותר של קבלתו.¹⁹ בצר לו פנה גרץ לדרך אחרת וניסה לשחזר את שיטתו של ר' יצחק סגי נהור מתוך כתיבתם של ר' עזרא ור' עזריאל, שניים ממוסרי מסורתיו בגרונה, שגרץ ראה בהם תלמידים שלו.²⁰ שחזורו זה של גרץ נשען גם על השערתו הבסיסית שר' יצחק סגי נהור היה ראשון המקובלים, השערה קרובה לאחד התיאורים המסורתיים הרווחים שהתפתחו בהיסטוריוגרפיה של חכמי הקבלה כשני דורות ויותר לאחר ימיו של ר' יצחק.²¹

לפי תיאור אחר העולה מדברי המקובלים – שגרץ ראה בו דעת יחיד – קדמו לר' יצחק סגי נהור לפחות שני דורות של בעלי קבלה שפעלו בפרובנס, ומהם קיבל את תורתו.²² תיאור חלופי זה ניצב כידוע בלב מחקריו של גרשם שלום על ראשית הקבלה. שלום הציג את ר' יצחק סגי נהור לא כאבי הקבלה²³ כי אם כיורשה וכממשיכה של שיטה מפותחת, שהוא הוסיף לפתחה ולגבשה. לשם כך קיבץ שלום את שלל המסורות הדלות והמקוטעות שייחסו המקובלים לר' יעקב הנזיר, לר' אברהם בן יצחק מנרבון, לר' אברהם בן דוד מפוסקיר ועוד, ועמל שנים רבות לשחזר ולשרטט על פיהן את עיקרי תפיסת עולמם של בני חוג המקובלים בפרובנס.²⁴ בהמשך לכך הציג תמונה אחרת מתמונתו של גרץ באשר למסורות שנמסרו משמו של ר' יצחק סגי נהור במשך כמה דורות; שלום ראה ברסיסים אלה שרידים מתוך ספרות שלמה, שכביכול כבר התגבשה בבית מדרשו של ר' יצחק ואף לבשה צורה ספרותית עוד בימי חייו. בתמונה זו הפכו הקטעים – המתועדים כאמור בכתבי התלמידים כביכול ואף אצל מחברים המאוחרים הרבה מימיו של ר' יצחק – לנציגים נאמנים לצורך שחזור דבריו המקוריים. בניסיון שחזור זה הוגשמה למעשה משאלתו של גרץ: שלום, שכבר בראשית הדרך עמדו לרשותו כמה כתבי יד של הפירוש 'לספר

19 גרץ, דברי ימי ישראל (שם), עמ' 359 (והשוו נוסח הדברים במקור: גרץ, תולדות היהודים [לעיל הערה 18], ט, 1891, עמ' 427).

20 גרץ, דברי ימי ישראל (שם), עמ' 70–81. בכך נסמך גרץ על תיאור היסטוריוגרפי מאוחר נוסף של חכמי הקבלה, וציטט את דברי ר' שם טוב אבן גאון, שהזכיר בספרו 'בדי הארון' את ר' עזרא ור' עזריאל כתלמידים שקיבלו מר' יצחק סגי נהור; ראו: שם, עמ' 358. דומני שגם בהנחת מציאותו של פירוש 'ספר יצירה' מאת ר' יצחק סגי נהור נסמך גרץ על עדותו של נ' גאון בספרו זה, וראו על כך להלן הערה 125.

21 השו בייחוד: C. D. Ginsburg, *The Kabbalah: Its Doctrines, Development, and Literature*, London: 1865, pp. 98–99. הרבבי התנגד לדעתו של גרץ והעלה תחתיה השערה אחרת על קדמותה של הקבלה. עיינו: 'Aus einem Schreiben des Hrn. Harkavy', *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 5, (1867), p. 192; הרבבי, חדשים גם ישנים (לעיל הערה 18), עמ' 241–243.

22 גרץ, דברי ימי ישראל (לעיל הערה 6), ציון ג, עמ' 357–359.

23 ככינויו בפי ר' בחיי בן אשר מסרגוסה וראו להלן הערה 227.

24 ראו: G. Scholem, 'Zur Frage der Entstehung der Kabbala', *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 9 (1928), pp. 11–17; ג' שלום, 'התחלות הקבלה', כנסת: דברי סופרים לזכר ח"נ ביאליק, י (תש"ז), עמ' 210–228; הנ"ל, ראשית הקבלה (1150–1250), ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 66–98; הנ"ל, מקורות והתחלות (לעיל הערה 11), עמ' 175–218; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 1–19; הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 199–248.

'יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור, התמקד בו במאמציו לבירור שיטתו השלמה של ר' יצחק, שממנה שאבו כביכול בעלי הקבלה שפעלו בדורות הבאים. יתרה מזאת, שלום נדרש לפירוש ל'ספר יצירה' – שאת ייחוסו קיבל בלא ערעור – לא רק כדי לברר מתוכו את משנתו של ר' יצחק סגי נהור, אלא גם כדי ללמוד ממנו בגזרה שווה על המתכונת הספרותית המקורית שאפיינה חלקים אחרים ביצירתו. בתמונה זו הפך הפירוש ל'ספר יצירה' לשריד היחיד מספרייה שלמה של חיבורי קבלה, שרובם לא נשתמרו בצורתם המקורית ונתפזרו, עד שרק קטעים ממנה שרדו במקומות אחרים. לפי הצעה זו היה בצידו של קונטרס הפירוש ל'ספר יצירה' קונטרס שני מתורת סגי נהור, שבו כונסו פירוש רצוף על מעשה בראשית, פירושים למקראות נוספים וביאורים לטעמי המצוות, וקונטרס זה נמסר כביכול בחשאי עד שמצא דרכו לידיהם של תלמידי רשב"א בברצלונה.²⁵ כך אירע שבצד שמועות קצרות על כוונות התפילה של ר' יצחק והמסורות שהובאו משמו בכתבי תלמידיו בגרונה,²⁶ ייחס שלום לר' יצחק כתיבת חיבורים של ממש, וצירף אותם למבנה ספרותי אידיאלי שלטענתו היה בנמצא ואף נפוץ במשך כמה דורות, עד שנפרד והתפרק. בתמונה אידיאליסטית זו נכלל חומר נוסף שעל זיהויו שקד שלום בניסיון להרחיב את קורפוס הכתבים המיוערים של ר' יצחק סגי נהור: הוא זיהה קטע מפירוש מאוחר לפתיחתו של מדרש כונן, קטע שנשמר בכתב יד אחד בלבד, בזיקה לדמות עלומה בשם יצחק הזקן, כשריד מקונטרס שלישי שיצא כביכול מתחת ידו של ר' יצחק בן הראב"ד.²⁷

מאמצי השחזור המופלגים הללו שימשו אפוא בסיס פורה להיסטוריוגרפיה האידיאליסטית של שלום, שלפיה כבר בזמנו ובמקומו של ר' יצחק סגי נהור הייתה ספרות קבלית-פרשנית

25 שלום אף טען כי הקונטרס של ר' יצחק סגי נהור שהתהלך בחוג תלמידי רשב"א הגיע בירושה מהרמב"ן. זאת בהתאם להנחתו שהייתה זיקה בין רמב"ן ובין בעלי קבלה אחרים בגרונה שציטטו בכתביהם ממסורות החסיד ר' יצחק בן הראב"ד. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 258. לתיאור אחר ראו: תשבי, המקובלים (לעיל הערה 2), עמ' 178–185 (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [לעיל הערה 2], עמ' 3–10). מאוחר יותר נשנתה הנחה זו במחלוקת בידי אידל. ראו בייחוד: M. Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition on This', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 51–73; and 'מ' אידל, ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהגות רוחניות', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535–580.

26 שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 257.

27 בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1777 (לשעבר כ"א אוסף אנלאו 699; כתב יד מורחי מן המאה השבע עשרה), דף 25–26, נשמרו כמה דפים מפירוש לראשיתו של מדרש כונן, ובראש העתקתם ציין הסופר: 'ומצאתי פ' [ירוש] הגדה זו בשם הרב הזקן ר' יצחק ז"ל ולא ידעתי מי הוא'. שלום זיהה את ר' יצחק הזקן עם ר' יצחק סגי נהור. ראו: שלום, מקורות והתחלות (לעיל הערה 11), עמ' 229; הנ"ל, מקורות הקבלה (שם), עמ' 260; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 137, 227, 243–246; הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 50–51. החיבור פורסם בתרגום לאנגלית ובייחוס לר' יצחק סגי נהור: J. Dan (ed.), *The Early Kabbalah*, trans. R. C. Kiener, New York 1986, pp. 73–79. להצעות לפסילתו של זיהוי זה ראו להלן הערה 36. וכן עיינו: א' בר-אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 437–438 והערה 365.

ענפה ושיטתית, ומשנדדה בשלמותה לקטלוגיה ולמחזות אחרים בספרד היא נפוצה קונטרסים קונטרסים. השערה זו שימשה חוליה חשובה בתיאור התהוותם של זרמי הקבלה הראשונים שקמו באיבריה כתוצאה ממעבר הידע הקבלי מפרובנס לספרד, תיאור שנותר על כנו עד עצם היום הזה, גם לאחר הצעות החוקרים להעשירו. ואולם כאמור, ככלות הכול המקור השלם היחיד שתיאור זה מבוסס עליו הוא הפירוש ל'ספר יצירה' שנתייחס לר' יצחק סגי נהור. עד היום התבסס המחקר על פירוש זה בדרך של הפוך בה והפוך בה לא רק כדי לבסס תיאור היסטוריוגרפי מופלג של התהוותה הספרותית של הקבלה לפי דגם של מעברי ידע בעל פה ובכתב, אלא גם כדי לשחזר שיטות, רעיונות ומקורות ששויכו לראשית הקבלה בפרובנס. תיאור זה העתיק את כר היווצרותה, התפתחותה וגיבושה הספרותי של הקבלה ממקום הופעתה הטקסטואלית הראשונה, במרכזי הקבלה בספרד, לערי לנגדוק שבדרום צרפת. לשם כך יצרו החוקרים חוליות מעבר מדומות בין המסורות הספורות, הקטועות והמוגבלות שייחסו מקובלי ספרד לחוג הראב"ד ובפרט לבנו ר' יצחק סגי נהור, ובין הספרות הענפה והעשירה שהצמיחו חכמי הקבלה בקטלוגיה במשך דור, שניים ושלשה – מימיו של ר' עזרא בן שלמה מגרונה ועד זמנם של בעלי הקבלה מחוג תלמידי רשב"א בברצלונה ובמקומות אחרים.²⁸

השערת הקונטרסים החבויים סייעה להתגבר על קושי נוסף שנלווה להנחת מציאותה של ספרות קבלה מפותחת ומגובשת בפרובנס, קושי הנוגע לשאלת העלאתה של יצירה זו על הכתב. כידוע לא זו בלבד שדבר קיומה של ספרות קבלה פרובנסלית אינו נתמך בשום ראיה היסטורית,²⁹ אלא שלפי תיאורו יקר המציאות של ר' יצחק עצמו באיגרתו המפורסמת – שכאמור היא קרוב לוודאי החיבור המהימן היחיד שנשתמר לנו מאיתו – בעלי הסוד מחוגו וממשפחתו התנגדו התנגדות נמרצת לכתביהם של דברי סתר ולמעשה אף להפצתם בעל פה.³⁰ באותה איגרת התרעם ר' יצחק תרעומת גדולה על חכמים 'שהאריכו בלשונם ופשטו ידיהם לכתוב גדולות ונוראות בספריהם ובאגרותיהם', ובבואו להשיב על שאלת נמעניו בני הסמכא בענייני סוד,

28 לביקורת על הנטייה להתייחס לבעלי הקבלה הראשונים בפרובנס במסגרות היסטוריות-חברתיות של חוגים בספרות המחקר ראו: D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem and Los Angeles 2013, pp. 290-291

29 שתי תעודות מרכזיות שנדונו רבות בספרות המחקר בהקשר זה הן דברי ר' מאיר בן שמעון בנספחות ספרו 'מלחמת מצוה' ועדותו של ר' אשר בן דוד נכד הראב"ד ב'ספר הייחוד' שלו. ראו: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 120-121. ואולם באשר לשני המקורות גם יחד ספק גדול לאיזו יצירה ספרותית מכוונים דבריהם. לדיונים עדכניים במקורות אלה ולהפניות לספרות המחקר ראו עתה: ר' בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז, עמ' 596-604 והמחקרים הנזכרים שם בהערות 115-116; צ' וייס, "סר לבם מן העליונה": חשיבה מחודשת על גבולותיה של "ספרות הקבלה" ועל ההתנגדות ל"קבלה" במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה, דעת, 85 (תשע"ח), עמ' 307-339 והמחקרים הנזכרים שם בהערה 3.

30 'כי אבותי היו אצילי הארץ ומרביצי תורה ברבים ולא יצא דבר מפיהם ומתנהגים עמהם כאשר בני אדם שאין בקיאות בחכמה וראיתי מהם ולקחתי מוסר' (כ"י וטיקן 202, ebr. דף 59א).

הקפיד הוא עצמו הקפדה מופלגת על הצפנת דבריו.³¹ הנחת קיומם של קונטרסים כתובים מבית מדרשו של ר' יצחק סיעה אפוא לאחוז את החבל בשני קצותיו: מצד אחד כבר בחוג הראב"ד בלנגדוק התקיימה כביכול תשתית ספרותית גדולה ומבוססת, ולפיכך יכלה לנדוד כמות שהיא לבעלי הקבלה בקטלוניה; ומצד אחר ספרות זו נכתבה באמצעי ביניים של מחברות סוד. באשר לפירוש ל'ספר יצירה' הדגיש שלום את תפקידם של התלמידים בעריכת דברי המורה ובהעלאתם על הכתב בקונטרס, ותמך תיאור זה במובאה מסתורית אחת משמו של מורה הנקרא בגוף החיבור.³²

תיאורה הבסיסי של קבלת ר' יצחק סגי נהור כחוליית המעבר ממסירה של מסורות הסוד על פה אל ראשית הכתיבה הקבלית בקטלוניה התקבל במחקר. אומנם כמה חוקרים קראו תיגר על ניסיונות השחזור של שיטתו לפי דגם אידיאליסטי של ספרות שלמה שנתפרדה, ואולם גם במחקרים אלה לא הוטל ספק בייחוסו של הפירוש ל'ספר יצירה', והכול הוסיפו לראות בו פרי יצירתו של ר' יצחק סגי נהור, המייצג נאמנה את קבלתו.

משה אידל ערער בהערות בכמה ממחקריו על חלקיו של הקורפוס הספרותי שייחס שלום לר' יצחק סגי נהור. ראשית, הוא ראה בגיבושו של הפירוש ל'ספר יצירה' – הכולל כדבריו 'מערכת חשיבה מסודרת וענפה' – דווקא ראיה לקדמותו.³³ לאור זאת שיער שיש לייחס את דבריו לא רק לר' יצחק סגי נהור אלא כבר לראב"ד אביו, ואף זיהה בו מסורות תיאוסופיות קדומות יותר שהתגלגלו לחוג זה, השתמרו בו והוסיפו להתפתח במסגרתו.³⁴ שנית, באשר להשערה שר' יצחק כתב חיבור על טעמי המצוות שנכלל בקונטרס אחר, ששרדו ממנו רק ציטטות בכתביהם של מחברים מאוחרים, קבע אידל שישודן של ציטטות אלה ב'מסורות מיסטיות' שהועברו בעל פה.³⁵

31 שם.

32 שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 227; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 135; בנספח לספרו זה (עמ' 18–1 [ספירה שנייה]) הדפיס שלום מהדורה לקטנית של הפירוש ל'ספר יצירה' על יסוד כמה כתבי יד, והיא המהדורה המצויה עד היום בידי החוקרים, ושימשה גם בסיס לתרגומים ללשונות אירופיות. השוו בעניין זה: אברמס, כתבי יד קבליים (לעיל הערה 28), עמ' 609. לביקורת על מהדורה זו עיינו עוד להלן, וראו גם להלן הערות 82, 314, 319, 326, 366, 368.

33 מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות: לחקר מקורותיהם של ראשוני המקובלים', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 239.

34 שם; והשוו: אידל, ר' משה בן נחמן (לעיל הערה 25), עמ' 540. השערה זו כרוכה בטענה כללית יותר באשר למקורותיהם הקדומים של רעיונות יסוד בקבלת הראשונים. השוו למשל: מ' אידל, 'על תורת האלוהות בראשית הקבלה', ז' גריס, ח' קרייסל וב' הוס (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 131–134.

35 מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' בר-לבב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 11. בזיקה לקביעה זו בולטת התמקדותו של אידל במסורות בעל פה שיוחסו לר' יצחק סגי נהור ולבעלי קבלה אחרים בפרובאנס, בייחוד בצד הדגשת מרכזיותו של הפרקסיס ובפרט הכוונות המיסטיות בתפילה. ראו בייחוד: מ' אידל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה: בין אשכנז ופרובאנס', ב' שפרן וא' שפרן (עורכים), פורת יוסף: עיונים מוגשים לכבוד הרב ד"ר יוסף שפרן, הובוקן תשנ"ב, עמ' ה–יד; הנ"ל, 'התפילה בקבלת פרובאנס', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 265–286; הנ"ל, 'על כוונת שמונה עשרה (לעיל הערה 8), עמ' 25–52. הדגשה זו הפכה לאחרונה לעיקר

שלישית, הוא פסל את הצעתו של שלום שהפירוש למדרש כונן הוא שריד מקונטרס שלישי מאת ר' יצחק סגי נהור, ושיער שיש לאחר את זמנו לכל המוקדם לסוף המאה השלוש עשרה.³⁶ את שלילתו של ייחוס זה ציין כדוגמה לתמורות בידיעותינו על המצע הביבליוגרפי בשלב היווצרות הקבלה, תמורות שיש בהן כדי לערער בצורה משמעותית את תיאורי המחקר את ראשית הקבלה והופעתה.³⁷

בניגוד להצעה לראות במסורות המקוטעות שיוחסו לר' יצחק סגי נהור שרידים מספרייה שלמה שנתפורה ואבדה, טענה חביבה פדיה שהקטוע הוא מאפיין מרכזי ומקורי של כתיבתו.³⁸ היא ייחסה למתכונת המקוטעת של מסורות אלה משקל וערך בשרטוט אופני היצירה וההפצה של שיטתו בקבלה, והעניקה להן בכורה גם בשחזור הנושאים העיקריים במשנתו, הכוללים לדידה תפיסה פולחנית מיסטית של השם המפורש והגייתו ותפיסה ספיריטואליסטית של המקדש העליון.³⁹ פדיה אף נקטה שיטת מחקר להבחנה בין קטעים כאלה שהובאו בכתביהם של בעלי הקבלה המוחזקים כתלמידיו ובין פיתוחיהם העצמאיים.⁴⁰ היא אימצה את תיאורו של הפירוש 'לספר יצירה' כקונטרס מעשה ידי התלמידים, המייצג שלב מסירה משני ביחס לכתביה המקוטעת של המורה,⁴¹ ועם זאת הוסיפה לראות בו מקור ראשי לבירור שיטתו של ר' יצחק.⁴²

בתיאור מחודש של קבלת פרובנס בידי בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 29), עמ' 566–567. וכן ראו: י' וייס, 'מחלוקת יצחק סגי-נהור ובן בלימה בעניין הכוונות הספיריות בקריאת שמע ובברכת הכהנים' (בהכנה).

36 חיבור זה נזכר לעיל הערה 27. ראו: מ' אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של רבי דוד בן-יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, ב (תשמ"ג), עמ' 170, הערה 9; השו: M. Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*, New York 1992, p. 41, n. 18. ר' משה בן נחמן (לעיל הערה 25), עמ' 575, הערה 168; M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002, pp. 54–55, and p. 503, n. 36. (לעיל הערה 10), עמ' 11 והערה 14; וראו גם: M. B. Sendor, 'The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yezirah: Translation and Annotation', Ph.D. Dissertation, I, Harvard University, 1994, p. 45 and n. 5.

37 ראו בייחוד: אידל, פירושים לסוד העיבור (שם), עמ' 9.

38 פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 11), עמ' 55–57. 39 עיינו בהרחבה: שם, עמ' 73–102.

40 ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי-נהור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ז), עמ' 172–173; וביתר הרחבה: הנ"ל, השם והמקדש (שם), עמ' 66–69.

41 פדיה, השם והמקדש (שם), עמ' 55 והערה 225. והשו: הנ"ל, "'אחוזים בדיבור': לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 622 והערה 163 (נדפס שוב: הנ"ל, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורת היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 193 והערה 167); ראו גם: אברמס, כתבי יד קבליים (לעיל הערה 28), עמ' 91. בן-שלום ערער לאחרונה על הצעת פדיה והעלה הסברים אחרים התומכים באפשרות שר' יצחק חרג ממסורת אבותיו ופנה לכתובת חיבורים בקבלה, זאת לפי הנחתו ששלושה חיבורים יצאו מתחת ידו: הפירוש למעשה בראשית, החיבור בטעמי המצוות והפירוש 'לספר יצירה'. ראו: בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 29), עמ' 571–572.

42 על סמך ניתוח כמה מובאות ומושגים מן הפירוש ראתה בו פדיה מקור לתפיסות היסוד הנוגעות לשם המפורש.

במחקר מקיף שיוחד כולו לפירוש ל'ספר יצירה' (וכן לתרגומו לאנגלית במהדורה מוערת) הציע מרק סנדור תיאור שונה של כלל החומר ששויך בעבר לר' יצחק סגי נהור.⁴³ הוא הבחין הבחנה סוגתית בין חיבורים ארוכים שיוחסו לו ובין המובאות המקוטעות משמו בכתביהם של בעלי הקבלה הראשונים, בלא שראה במובאות אלה שרידים מפתבים ארוכים.⁴⁴ החיבור הראשי (והארז) שיוחס לר' יצחק סגי נהור היה לדברי סנדור הפירוש ל'ספר יצירה', והוא לדעתו לא רק המקור הראשי לבירור שיטתו של ר' יצחק סגי נהור ולחקר תולדות הקבלה בפרובנס אלא אף נקודת מוצא הכרחית לבחינת מושגי יסוד במחשבת הקבלה כולה.⁴⁵ סנדור קיבל את זיהויו של ר' יצחק כמחברו הבלעדי של הפירוש, וקרא תיגר על ההשערה שבמלאכת עיצובו הסופי וכתבתו חלו ידיהם של תלמידים-עורכים.⁴⁶ מרבית מחקרו של סנדור, שהוקדש לביאור מדויק של דברי הפירוש, נשען על הנחות היסטוריות אלה. בדרך שונה במקצת הלך לאחרונה ז'ורדי ז'נדרה-מולינה, בעבודת מחקר על הפירוש ל'ספר יצירה', שגם לה נוספה מהדורת תרגום של החיבור (לקטלאנית).⁴⁷ ברשימת כתביו של ר' יצחק מנה ז'נדרה-מולינה את כל החיבורים

ראו: פדיה, פגם ותיקון (לעיל הערה 40), עמ' 157–185; ובהרחבה: הנ"ל, השם והמקדש (לעיל הערה 11), עמ' 73–102. וראו על כך עוד להלן עמ' 378–379 והערות 473–474. פדיה אף בחנה באופן משווה כמה עניינים ב'ספר הבהיר' וכמה לשונות ופסקאות מן הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור – בהנחה שהוא אכן מחבר הפירוש – ומתוך כך הגיעה להשערה בדבר שכבת עריכה אחרונה של 'ספר הבהיר' מעשה ידיהם של בעלי קבלה בפרובנס, אולי בזיקה ישירה לר' יצחק. ראו: ח' פדיה, 'שכבת העריכה הפרובנסאלית בספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט [ספר היובל לשלמה פינס, ב] (תש"ן), עמ' 139–164. וראו על כך עוד להלן הערה 378.

סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36). מהדורת התרגום המוערת נדפסה שם בכרך ב. על מחקרו של סנדור ראו עתה: י"צ לנגרמן, 'סופו נעוץ בתחילתו: של ספר יצירה מספר במדע לספר בקבלה ובחזרה אל המדע', ש' פנחס-כהן (עורך), על יד יחיאל: קובץ מחקרים ומאמרים מוגש ליחיאל קארה עם פרישתו לגמלאות, קרית אונו תשע"ט, עמ' 231–235.

סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (שם), א, עמ' 44–45.

השוו בייחוד: שם, עמ' 1–7.

שם, עמ' 45–50. אך ראו גם הסתייגותו שם בחתימת הדברים. ובעניין זה ראו עוד: E. R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, p. 453, n. 197. החיבור היחיד שסנדור הטיל ספק בייחוסו לר' יצחק הוא הפירוש למדרש כונן, ובכך קיבל את דעתו של אידל בעניין זה. ראו: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (שם), עמ' 45.

J. Gendra-Molina, 'Rostres en rostres: Estudi i traducció del "Comentari al Sefer Yesirah" (Libre de la creació) de rabí Isaac el Pietós, altrament anomenat, el Cec: Una visió teològica, cosmològica i antropològica del seu autor', Ph.D. dissertation, Universitat de Girona, 2012. המהדיר תרגם את החיבור לקטלאנית, והדפיס בצידו את הטקסט העברי ששימש בסיס לתרגומו המוער. ראו: שם, עמ' 224–329. הטקסט העברי הותאם למספור השורות במהדורת שלום (הקבלה בפרובנס [לעיל הערה 11], עמ' 18–11 [ספירה שנייה]), ואולם על פי בדיקתי הנוסח ששימש את המהדיר אינו הנוסח – המשובש – שיצר שלום אלא נוסח הטקסט בספרייה המקוונת <http://www.hebrew.grimoar.cz> (cz/jecira/slepy_jecira.htm), המיוסד על: ספר יצירה [...] עם פירוש אור יקר מהגאון [...] ר' משה קורדואירו, ירושלים תשמ"ט. וראו להלן הערה 101.

שיחוסו לו במחקר עד כה, ושב לדון בהשערה שהפירוש ל'ספר יצירה' נערך ונכתב בידי אחד התלמידים.⁴⁸

לפני כמה שנים ביקר יוסף דן בחריפות את ניסיונותיהם של החוקרים לשחזר את קבלת ר' יצחק סגי נהור על סמך עשרות המסורות שיחוסו לחסיד בכתביהם של מחברים מאוחרים.⁴⁹ בביקורתו הצביע דן בעיקר על אנכרוניזם, על פרשנות מפליגה שנשמכה על מצע טקסטואלי מוגבל וכן על התעלמות מהשפעות מושגיות ומינוחיות מאוחרות שעשויות היו לתת אותותיהן בעיצובן של מסורות אלה. אלא שמתוך ביקורת זו, ובהסתמכו בד בבד על עיקרי מפעלו של שלום, הגביל דן את הקורפוס הטקסטואלי של ר' יצחק סגי נהור לקונטרס הפירוש ל'ספר יצירה' לבדו.⁵⁰ כך קבע דן – בלא ראייה מספקת – כי הפירוש ל'ספר יצירה' הוא המקור המהימן היחיד לצורך שחזור שיטתו של ר' יצחק, בניגוד לשלל המסורות, הציטטות והעיבודים מדבריו במהלך כמה דורות, שיש מקום להטיל ספק במהימנותם.⁵¹ כל זאת אף שגם הוא התרשם שהפירוש חסר 'סימנים של ראשוניות' ומציג 'משנה מגובשת',⁵² ואף שלא דן בראיות התומכות בייחוסו של החיבור ולא בחן אותו על פי אמות המידה שמנה בביקורתו.⁵³

לעומת כל ההצעות הללו אטען במחקר זה שדברי סוד מאת ר' יצחק סגי נהור נשתמרו בידינו אך ורק במסורות שמסרו משמו מחברים אחרים ואפשר שגם בכמה קטעים קצרים 'מלשון החסיד',

48 ז'נדרה-מולינה, פנים בפנים (שם), עמ' 52–57.

49 י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ז, ירושלים תשס"ט–תשע"ח, עמ' 312–315, 365–370, 376–379.

50 שם, עמ' 312–315, וראו בייחוד: עמ' 313; השו': שם, עמ' 376. והשוו גם: J. Dan, 'Gershom Scholem's Reconstruction of Early Kabbalah', *Modern Judaism*, 5 (1985), pp. 39–66; 'פירוש ספר יצירה לר' יהודה בן ברזילי הברצלוני', אורון וגולדרייך, משואות (לעיל הערה 8), עמ' 102–103.

51 דן, תולדות (שם), עמ' 378–379. לעיון בפירוש ל'ספר יצירה' בלבד בניסיון לשחזר מתוכו את תפיסתו של ר' יצחק סגי נהור בתורת הרע, תוך בחינה משווה של דברי ר' עזרא בן שלמה ור' עזריאל מגרונה, ראו: מ' גברין, 'תפיסת הרע במחשבת ר' יצחק סגינהור ותלמידיו בגירונה', דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 29–50; וראו גם: הנ"ל, 'תפיסת הזמן במחשבת ר' עזריאל מגירונה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי לתולדות המיסטיקה היהודית], (תשמ"ז), עמ' 309–318; אך השוו: A. Altmann, 'The Motif of the "Shells" in Azriel of Gerona', *JJS*, 9 (1959), pp. 73–80. להדגשת הצורך בהבחנה מתודולוגית בין המקורות שר' יצחק סגי נהור עצמו חיבר, ובהם הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לו, ובין 'תורות שהובאו בשמו על ידי אחיינו המקובל אשר בן דוד ועל ידי תלמידיו בחוג גירונה' ראו: א' אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס תשע"א, עמ' 179; והשוו לדרכו בדיון המשווה בדגמים שונים של דבקות בפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור ובכתבי בעלי הקבלה בגרונה: שם, עמ' 176–200.

52 דן, תולדות (שם), עמ' 379. עם זאת דן הסתייג מהתבססותו הפרשנית של שלום על דברי התלמידים לצורך ביאור דברי המורה (ראו בייחוד: שם, עמ' 313) וכן מכמה סוגיות בשולי דיונו של שלום שבהן הציע פרשנות מופלגת על בסיס טקסטואלי מוגבל או על יסוד עיון אנכרוניסטי (ראו למשל: שם, עמ' 366).

53 על כך יש להוסיף שבדיונו המפורט בפירוש ל'ספר יצירה' עקב דן אחר מהלכיו של שלום בנייתו החיבור, שהם כשלעצמם כוללים שימוש נרחב במסורות המקוטעות שיחוסו לר' יצחק סגי נהור במקורות מאוחרים (!). עיינו בייחוד: שם, עמ' 377–378, הערה 6.

כולל האיגרת בכתביה, אך לא בשום חיבור ארוך ושיטתי שיצא מתחת ידו. לטענתי אין כל בסיס לקביעה שיצא מעם ר' יצחק סגי נהור חיבור או קונטרס שלם בקבלה אשר היה ידוע לראשוני המקובלים, ואשר הגיע לידינו.

ראשית, אין כל סיבה לראות במסורות המקוטעות שייחסו בעלי הקבלה לר' יצחק סגי נהור שרידים מחיבורים שלמים. גם אם חלקן נכללו בזמן מן הזמנים ברשימות או במחברות שנערכו בחוגי בעלי הסוד, ושנשמרו בחשאי, אין סיבה מספקת – וגם לא דרך מעשית – להדביק פירושים אלה שהגיעו לידינו לכלל ספרות שלמה ואף לא לספר שלם. תחת זאת – וכל עוד לא תימצא ראיה נגדית – מוטב להניח שאופיו המקוטע של חומר זה משקף את דרכי העברתו בעל פה, בהגבלה ובפיזור, בלא הנחה אידיאליסטית ואנכרוניסטית שבבסיסו עמדה ספרייה שלמה. ואולם אף על פי שקטעים אלה צוטטו והועלו על הכתב בתקופות שונות ובמקומות שונים, אין פירוש הדבר שאי אפשר לייחס אף לא לאחד מהם מידה של מהימנות היסטורית. בדומה לצעדים שעשו כמה חוקרים בדור האחרון, יש מקום לשמר ולפתח – בעזרת כלים ביקורתיים – את השחזור של מקורות מוקדמים מתוך הרסיסים המאחרים, שיטת מחקר שראשיתה כאמור כבר במחקר החלוצי במאה התשע עשרה.

שנית, דרושה בחינה מחודשת גם של הטקסטים הפרשניים הקצרים שיוחסו במחקר לר' יצחק סגי נהור, ושתוארו אף הם כשרידים מחיבורים שלמים. בדומה להצעה לפסול את ייחוסו של הביאור הקצר למדרש כונן, יש לשוב ולבחון בצורה מדוקדקת את הראיות לייחוסם של חיבורים קצרים אחרים לר' יצחק. הוא הדין בדברי ביאור שיוחסו לו על יסוד ראיות נסיבתיות בלבד ובייחוד בפירוש ל'ספר יצירה', שתואר עד כה כחיבורו השלם היחיד של ר' יצחק וכאמור אף כקונטרס המשמר את מתכונתם המקורית של חיבורים נוספים. על בסיס צירוף כלי מחקר שונים אציע במחקר זה לעקור לחלוטין את הפירוש ל'ספר יצירה' מחזקתו של ר' יצחק וחוגו מפרובנס ולאחר את זמנו של חיבור זה. כפי שאראה, לבד מעצם הצמדת הייחוס, שכפי הנראה הודבק לחיבור במועד מאוחר, אין אף ראיה הכרחית אחת – החל בגוף הפירוש וכלה במקורות חיצוניים – המאששת ייחוס זה. לעומת זאת כמה ראיות תומכות באפשרות שזהו חיבור מאוחר, שנתחבר כשני דורות ואולי יותר לאחר ימיו של ר' יצחק וככל הנראה לא בפרובנס כי אם במרחב גיאוגרפי אחר. לאור זאת אציע לייחס את אופיו המגובש והסדור של הפירוש לזמן חיבורו או גיבושו המאוחר ולשייכותו לשלב מתקדם יותר בהתפתחותה של הקבלה בדורות הראשונים. הצעה זו תכלול בין היתר התמודדות עם ניסיונות שנעשו בעבר להציב את הפירוש ל'ספר יצירה' כחיבור יסוד בהתפתחות הקבלה, שממנו שאבו ראשוני בעלי הקבלה וכן כמה מחברים שפעלו בדורות מאוחרים יותר. כמו כן לבד מן ההישמרות מפני אידיאליזם בשחזור המקורות יידונו מחדש ביאורים ללשונות הפירוש ל'ספר יצירה' שהוצעו בעבר בספרות המחקר על יסוד הישענות בלתי ביקורתית על ההיסטוריוגרפיה של המקובלים או על ידי הידרשות למחקר משווה לדגמי מחשבה אחרים במיסטיקה ובפילוסופיה בימי הביניים, בלא בסיס טקסטואלי והיסטורי מספק.

שלישית, אף בדיון במסורות הקצרות שנמסרו בשמו של ר' יצחק החסיד בן הראב"ד במהלך כמה דורות אסתמך במחקר זה ככל האפשר על הבחנות היסטוריות בין מוסרים לפי מידת זיקתם למקור המסורות, על סמך עיון משווה במובאות ממצטטים שונים ובעזרת כלי מחקר פילולוגיים ועוד – כל זאת לשם התמודדות זהירה עם היקפו המצומצם של המצע הטקסטואלי הזה ותוך הישמרות מפני אנכרוניזם. למשל אין דין מחבר שהצהיר על מסירת דברים ששמע בעל פה מן המקור כדין כותב שפעל כמה דורות מאוחר יותר, ושרשם בכתביו מסורות שונות בייחוס לבעלי הקבלה הראשונים; ולא הרי מסורת שאפשר לתומכה מכמה מקורות כהרי מסורת יחידאית או סיפורי מופת שנרקמו בחלוף דורות רבים. כפי שאציע בדיונים המשלימים באחריתו של מחקר זה, שיטה זו מאפשרת בין היתר להתחקות אחר שרידיה של מסורת פרשנית ריאליסטית לספר 'יצירה' שמקורה בר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד, ושהייתה ידועה לבעלי הקבלה הראשונים, אך אין לה דבר וחצי דבר עם דברי הפירוש שיוחס לו בטעות.

ב. לתולדות ייחוסו של פירוש 'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור

מאז מחקרו של גרץ עד מחקרי שלום ועד היום נזכר ייחוסו של הפירוש ל'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור כעובדה מוגמרת שאין עליה עוררין. ואולם לבד מעצם הופעתו של הייחוס הזה בצד מרבית העתקותיו המעטות של החיבור בכתבי יד מן המאה הארבע עשרה ואילך, לא הומצאה עד עתה ראיה מספקת אחת שיש בה כדי לאמת ייחוס זה. לעומת זאת וכפי שיתברר במחקר זה, כמה וכמה ראיות מצטרפות לפסילתו של ייחוס זה ולהעמדת הפירוש ל'ספר יצירה' בהקשר היסטורי אחר. בטרם אפנה לדיון הביקורתי בעניין זה אציין שאפשר כי פקפוק בייחוסו של הפירוש לר' יצחק סגי נהור הובע כבר בימיו של גרץ, בהערותיו של המלומד יעקב רייפמאן. רייפמאן, שכתב יד אחד של הפירוש התגלגל לידיו, חשב לזהותו כפירוש שיוחס בשגגה לראב"ד, ואשר זיהויו נפסל בהקדמת 'עץ חיים' לר' חיים ויטאל.⁵⁴ אומנם קרוב לוודאי שהפירוש שייחוסו נפסל בהקדמת 'עץ

54 J. Reifmann, 'Literatur Berichte', *Der Orient: Berichte, Studien und Kritiken für jüdische* 5 (1844), p. 481. רייפמאן הזכיר שר' חיים ויטאל כתב בהקדמתו ל'עץ חיים': 'וביאור ס' יצירה להראב"ד איננו להראב"ד ז"ל הנ"ל אלא חכם גדול א' והיה גדול בחכמת הקבלה' (ר' חיים ויטאל, עץ חיים, א, ירושלים תשמ"ה, עמ' כא). והשוו את דברי ויטאל במקורות שהזכיר ג' שלום, 'המחבר האמתי של פירוש ספר יצירה המיוחס לראב"ד וספריו', קרית ספר, ד (תרפ"ז–תרפ"ח), עמ' 287 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות ספרות הקבלה, ירושלים תרצ"א, עמ' 3; הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 113). פקפוק אחר בזהות מחברו של הפירוש המיוחס לראב"ד העלה מ' סואבי, 'הראב"ד הרביעי', אוצר נחמד, ד (תרכ"ד), עמ' 38; סואבי ייחס את הפירוש דווקא לנכדו ר' אשר בן דוד. וראו בעניין זה גם: פירוש קבלי לבראשית רבה (פרשות א–כט) לר' יוסף בן שלום (הארון) אשכנזי, מהדורת מ' חלמיש, ירושלים תשמ"ה, עמ' 15; אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 11–12.

חיים' היה פירושו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי (הארוך),⁵⁵ אך עצם הפקפוק הראשוני בייחוסו לר' יצחק סגי נהור עשוי להעיד כי כבר רייפמאן השגיח בסימני האיחור שבו.⁵⁶

ב.1. כתבי היד של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור
הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור מצוי בכתבי יד מעטים בהשוואה לפירושים אחרים ל'ספר יצירה' שיוחסו לבעלי הקבלה הראשונים. בסך הכול ידועים כיום 18 כתבי יד המחזיקים את החיבור בחלקו או בשלמותו, ומרביתם הועתקו מן המאה השש עשרה ואילך. ההעתקה הקדומה ביותר נשתמרה בידינו בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 202, בתוך אחד הקבצים שהועתקו בכתב יד זה (בכתיבה ספרדית) בסביבות שנת 1300, דהיינו שני דורות ואף יותר אחר ימיו של ר' יצחק בן הראב"ד.⁵⁷ בכתב יד זה – המחזיק כמה כתיבות, והמכיל אוסף מגוון ביותר של כתבים קבליים שנתחברו לאורך המאה השלוש עשרה – מצוי הפירוש ל'ספר יצירה' בלוויית ייחוסו לר' יצחק – בכותרתו נרשם: 'זהו פי' [רוש] ספר יצירה אשר פי' [רש] החסיד רבינו יצחק סגי נהור בן הרב הגדול רבינו אברהם בר' דוד מפושקראש'.⁵⁸ ייחוס זה מופיע בכתב היד ובכתבי יד מאוחרים יותר של הפירוש לפני החיבור ובנפרד ממנו, ואין לו סימוכין מגוף הטקסט; מחבר הטקסט –

55 ראו על כך: שלום, המחבר האמיתי (שם).

56 גם נימרק הקפיד לציין באשר לראב"ד ולבנו ר' יצחק כי לכל אחד מהם מייחסים פירוש ל'ספר יצירה', ובאשר לראב"ד שיער שהפירוש התחבר על ידי תלמידיו מתוך מסורות שבעל פה. ראו: נימרק, תולדות הפילוסופיה (לעיל הערה 15), עמ' 169 והערה בעמ' 192. והשוו את ניסוחם הזוהיר של קוהר וזליגסון: K. Kohler & M. Seligsohn, 'Isaac the Blind (Isaac ben Abraham of Posquières)', *The Jewish Encyclopedia*¹, VI, p. 620

57 כ"י וטיקן ebr. 202, דף 79–89א; B. Richler (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Vatican 2008, p. 142, §14. להשלמות בקטלוג כתב יד זה עיינו: ד' אברמס, 'כתב היד הקדום ביותר של הזוהר: כתב יד וטיקן ebr. 202 משנת 1300 לערך, הבאה בארמית בשם ר' שמעון בר יוחאי וההעתקות השונות של טקסטים זוהריים שבכתב היד', קבלה, 34 (תשע"ו), עמ' 315–320. כפי שציין אברמס, הסופר השני מבין חמשת הסופרים שהעתיקו חיבורים בכתב יד זה הוא מעתיקו של כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 209, שהועתק בשנת ג"ח (1298), ושנכללו בו בין היתר 'ספר הבהיר', 'ספר היחוד' לר' אשר בן דוד ו'שער הרוזים' לר' טודרוס אבולעפיה. ראו: שם, עמ' 316. ועיינו גם: ע"ד שבת, 'זיהוי חיבור קבלי בכתב יד וטיקן ebr. 202', קבלה, 38 (תשע"ז), עמ' 185–196.

58 כ"י וטיקן ebr. 202, דף 79. כך נהג מעתיק זה גם בפירוש אחר ל'ספר יצירה' שהעתיק לאחר פירוש זה (שם, דף 89א–92א), והוסיף בראשו את ההערה 'פירוש ספר יצירה אחר על דעת [...] משה בר' נחמן ז"ל'. כ"י וטיקן ebr. 202 הוא המקור הקדום ביותר שבו נזכרה גם זיקתו של פירוש זה לרמב"ן – וטוב היה לפחות לדבוק בהדגשה שלפנינו פירוש 'על דעת' רמב"ן ולא פירוש הרמב"ן; ראו על כך עוד להלן הערה 271. לתיאור שני הפירושים ראו: ריצ'לר, קטלוג וטיקן (שם), עמ' 142, מס' 14–15. על דברי המקלגים יש להוסיף שבתוך בין שני הפירושים הנזכרים מחזיק אמצעו של דף 89א בכתב היד – שקשה מאוד לקריאה מפני שהדיו איכלה את הדף – שני קטעים פרשניים מחוג תלמידי רשב"א, 'בענין תתקע'ד' ו'בענין הבל שנתחייב'. קטעים אלה מופיעים גם במאספים אחרים. ראו למשל: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2325 (לשעבר כ"י ספריית הקהילה ברומא; זנה 17), עמ' 114–115. ויש להוסיף זאת לקטלוג.

או עורכו האחרון – לא הודה בשם ולא מסר שום ידיעה אוטוביוגרפית להוציא התייחסות אחת למורה⁵⁹ (בצד כמה לשונות 'יש אומרים' שהוצבו כחלופות לפירוש העיקרי⁶⁰). כך בדיוק אירע גם לחיבור קצר אחר שהעתיק אותו סופר בכ"י וטיקן 202, ebr. שאינו אלא קובץ קטעים מספרות ההיכלות, ואשר לאחריו נוסף הייחוס הבדוי 'לר' יצחק סגיא נהור זק"ל⁶¹. לבד מהבחנתן של כל אחת מכותרות הייחוס האלה מן החיבור שבציידו נכתבו, גם לשונן מעידה על עצמה כלשון מאוחרת, שכן בידוע איש לא כינה את ר' יצחק בן הראב"ד קודם לסוף המאה השלוש עשרה 'סגי נהור', כינוי השייך כאמור לעיצוב ההגיוגרפי המאוחר של דמותו בכתבי המקובלים⁶². לעומת זאת בכמה כתבי יד אחרים של הפירוש מן המאה הארבע עשרה והחמש עשרה, השייכים לענפי נוסח אחרים, שאינם תלויים בנוסח כ"י וטיקן 202, ebr. נשמר החיבור בלא ייחוס כלל או בייחוס אנונימי בכינוי החסיד בלבד.

במלאכת מיונם של כתבי היד של הפירוש החל חיים וירשובסקי. הוא פרסם לפני כ-60 שנה תיאור כללי של עדי הנוסח של החיבור שעמדו לרשותו⁶³ וכפי שציין, כל תשעת כתבי היד שהיו ידועים לו באותה שעה מחזיקים נוסחים משובשים וכמה מהם לקויים ביותר⁶⁴. לאור בחינת תשעה כתבי יד נוספים שאותרו וקוטלגו מאז מתברר שגם בהם מתועדים אך ורק ענפי נוסח משובשים – אם מעט אם הרבה – ועד היום לא אותרה ולו תעודה אחת (!) המשמרת נוסח טוב ומשובח של הפירוש. יתרה מזאת, כל כתבי היד שבידינו – המשובשים וגם הלקויים מאוד – התפצלו ממספר זעום של טפסים שונים, עד שלמעשה בכל הנוגע לבירור נוסחו הקדום של הפירוש אין לו לדיין אלא שניים עדים או שלושה עדים בלבד. דברים אלה אמורים גם בסוגיית תולדות ייחוסו של החיבור, וכפי שאראה להלן, מיון מדוקדק של נוסחי החיבור לפי

59 ראו לעיל הערה 32.

60 עניין זה יידון להלן בהרחבה.

61 כ"י וטיקן 202, ebr. דף א116-ב116.

62 בעניין זה ראו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 24), עמ' 102–130; הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 256–257; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 129–132. שלום קיבל מסורת מאוחרת זו בהסתמך אחת, שלא נולד עיוור אלא נסתמא במהלך חייו הבוגרים. לדיון בסוגיה זו ראו בייחוד: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 28–30 והערה 10; פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 11), עמ' 77–78. גם שם עירו של ראב"ד, פושקראש, נכתב בשיבוש מפושקירש (Posquères) או מצורה מעין זו שעשויה הייתה לעמוד כאן במקור. על לשון הייחוס הזאת התבססה השערתו של שלום שר' יצחק עצמו התגורר זמן מה בפושקיר, הצעה שאין לה תימוכין ממקור אחר. ראו: שלום, מקורות והתחלות (לעיל הערה 11), עמ' 224; והשוו: הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (שם), עמ' 129.

63 ח' וירשובסקי, 'אקדמות לביקורת הנוסח של פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור', תרביץ, כו (תשי"ח), עמ' 257–264 (בדפס שוב: הנ"ל, בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות, בעריכת מ' אידל, ירושלים תש"ן, עמ' 3–10). ועיינו: 'ליבס, 'באזורי הגבול של הקבלה [על: ח' וירשובסקי, "בין השיטין – קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות", תש"ן], תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 132–133.

64 וירשובסקי, אקדמות (שם), עמ' 257.

ענפים ומשפחות חושף מתאם ברור בין חוליות כרונולוגיות שונות בתולדות הנוסח ובין אופני מסירתו – בלא ייחוס, בייחוס אנונימי או בייחוס לר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד. תיאורו של וירשובסקי נסמך כאמור על תשעה כתבי יד של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שהיו לפניו בחלקם או בשלמותם (בראשם מצוינים הסימנים שנתן בהם).⁶⁵

- א כ"י רומא, אנג'ליקה Or. 46 (מתכ"י F 11697), דף 47–53 (ספירה ישנה: דף 139–146), המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.
- ג כ"י לונדון, מונטיפיורי 313 (לפנים כ"י הלבשרטס 174; מתכ"י F 5258), דף 10–11, תרי"ד (1854), כתיבה אשכנזית.⁶⁶
- ה כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1887 (לשעבר כ"י הלבשרטס 444; מתכ"י F 10985), דף 128–130, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית רהוטה.
- ו כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 202 (מתכ"י F 8699), דף 79–89, 1300 לערך, כתיבה ספרדית.⁶⁷
- ט כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 1990 (לפנים כ"י אוסף שיף Acc. 76362; מתכ"י F 11088), דף 10–11, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.
- כ כ"י אוקספורד, ספריית קולג' כרייסט צ'רץ' 198 (נויבאוואר 2456; מתכ"י F 15587), דף 277–279, אמסטרדם שצ"ו (1635).⁶⁸
- ל כ"י לידן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4762 (לשעבר כ"י אוסף ורנר 24; מתכ"י F 17370), דף 221–222, רצ"ז (1537), כתיבה ביוזנטית.⁶⁹
- מ כ"י מילנו, אמברוזיאנה Ms. & 31 Sup (ברנהיימר 57; מתכ"י F 14620), דף 52–53, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.⁷⁰
- ס כ"י סינסינטי, היברו יוניון קולג' 523, עמ' 25–41, המאה השש עשרה, כתיבה ספרדית-מזרחית.⁷¹

65 שם, עמ' 257–258.

66 כתב היד נעתק בידי שמואל שנבלום ככל הנראה מכ"י גירונדי 62. ראו: M. Steinschneider, *Catalog of hebräische Handschriften: Grössten Theils aus dem Nachlass des M. S. Ghironi*, Berlin 1872, p. 20; S. Schönblum, *Catalogue de la Bibliothèque de M. S. Ghironi, Grand Rabbin à Padoue*, Lemberg 1870, p. 5, §108.

67 ראו: ריצ'רד, קטלוג וטיקן (לעיל הערה 57), עמ' 142, סעיף 14.

68 ראו: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, p. 872. כתב היד נעתק בידי יעקב בן שמעון פראנקו, העתקה רצופה מהתחלת החיבור ועד התחלת הפרק השני.

69 ראו: שטיינשניידר, קטלוג (לעיל הערה 18), עמ' 95–96.

70 קטע מאמצעו של הפרק הראשון. לזיהוי דפים נוספים מכתב יד זה ראו להלן הערה 98.

71 להעתקתן של שתי פסקאות קצרות בראשית הפרק הראשון שלא על פי סדרן ראו: וירשובסקי, אקדמות (לעיל הערה 63), עמ' 261.

על סמך כתבי יד אלה עלה ביד וירשובסקי לתאר את אילן היחס של משפחה אחת, שאליה שייך ארבעה כתבי יד, אהכס, הנחלקים לשלושה ענפים שונים, אה, כ, ס.⁷² לעומת זאת ארבעה כתבי יד נוספים, גוטל, שייך וירשובסקי למשפחה שנייה, שאת תיאור הסתעפות נוסחיה העמיד באופן מקדמי בלבד, בעיקר בשל הממצא הקודיקולוגי המוגבל שעמד לנגד עיניו באותה שעה.⁷³ ואילו באשר לכתב היד התשיעי, מ, שממנו ראה באותה שעה דף אחד בלבד, התלבט וירשובסקי אם להציבו כענף נוסח עצמאי ובלתי תלוי או שמא לראות בו ענף של המשפחה השנייה, ולבסוף העדיף את האפשרות האחרונה. בעקבות בחינת מחודשת של ממצאיו ומסקנותיו ולאור בדיקתם של כתבי היד הנוספים שאותרו וקוטלגו מאז, אפשר כיום לאשש חלק מן התיאור המקדמי שהעמיד, אך גם לשכללו ולהעשירו ובמקום הצורך להעמידו על דיוקו. אלה תשעת כתבי היד שהתגלו מאז, ושבהם נשמר החיבור בחלקו או בשלמותו:⁷⁴

- ב כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. Qu. 942 (אלוני-לוינגר 8; מתכ"י F 1860), דף 453–459א, של"ז (1576), כתיבה אשכנזית.
- ד כ"י קיימברידג' (ארצות הברית), אוניברסיטת הרוורד Heb. 58 (מתכ"י F 34467), דף 102–104א, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.⁷⁵
- ז כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2325 (לשעבר כ"י ספריית הקהילה ברומא; זנה 17; מתכ"י F 28578), עמ' 101–112
- י כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Ms. Heb. 8°2646 (מתכ"י B 461), דף 1–8א, הועתק בצפת בשנת ש"ץ (1630), כתיבה מזרחית.⁷⁶
- נ כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה X 893 P 212, דף 67א–272ב, המאה החמש עשרה – השש עשרה, כתיבה ספרדית-מזרחית בינונית.⁷⁷
- ע כ"י אמסטרדם, ספריית בית המדרש הפורטוגזי עץ חיים D 47 18 (מתכ"י F 3575), דף 67א–283ב, המאה השבע עשרה, כתיבה ספרדית.

72 שם, עמ' 258–262. סימנה של משפחה זו ר, וירשובסקי שייך אליה את ארבעת כתבי היד שסימניהם אהכס, לפי חלוקתם לשלושה ענפים – א, כ, ס.

73 שם, עמ' 262–264. משפחה ת, שעמה מנה את כתבי היד שסימניהם גוטל.

74 שישה מכתבי היד הנוספים הנמנים להלן ברשימה, בדזיעפ, נרשמו בידי שלום, מקורות והתחלות (לעיל הערה 11), עמ' 226–227, הערה 106, נוסף על כתבי היד שנמנו ברשימתו של וירשובסקי.

75 ככל הנראה הועתק כתב היד בסביבות שנת ר"ץ (1530) בידי רפאל שלמה בן יעקב הכהן מפראטו.

76 כתב יד זה היה בידי ר' יעקב צמח. בשולי החיבור נרשמו כמה הערות.

77 דפים אלה נכרכו – שלא כסדרם – בתוך כתב יד בכתיבה ביוגטית; בראש כתב היד חסר דף אחד, שבו הייתה התחלת הפרק הראשון, ובסופו חסרים שני דפים, שבהם היו הפרקים הרביעי-השישי. זהו סדרם המקורי של הדפים: 70, 67, 68, 72, 69. במקור עמד 71 לאחר דף 68, אך לאחר שהעתיק בו כמה שורות הניח הסופר את קולמוסו (שורה 12), ובשובו למלאכתו המשיך להעתיק ברצף מתוך חיבור אחר, אוסף של ליקוטים בקבלה קדומה. לאחר שהבחין בשגגתו שב הסופר והעתיק בדף חדש, דף 72, ממקום סיומו של הדף הקודם, דף 68.

פ כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 11791 (מתכ"י F 41638), דף א43–א48, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה איטלקית.
צ כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Or. 2116.8 (מתכ"י F 31502), דף א65–א68, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית (בראש החיבור חסרות כמה פסקאות).
ק כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 671 (מתכ"י F 17000), דף א118–א123, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

הענף הקדום במשפחת הנוסח הראשונה (לפי מיונו של וירשובסקי) – אשר ככלל שימרה (כטענתו) נוסח משובח מזה שבכתבי היד השייכים למשפחה השנייה – כולל שני כתבי יד שהועתקו במרוצת המאה החמש עשרה, אה, והמוקדם ביניהם, א, אולי אף קודם לכן.⁷⁸ ענף שני מיוצג בכתב יד אחד בלבד, ס, מן המאה השש עשרה, שמעתיקו השווה את הנוסח לכתב יד השייך כנראה למשפחה אחרת.⁷⁹ ואילו לענף השלישי והמאוחר במשפחה זו, שאליו שייך וירשובסקי כתב יד אחד, כ, שהועתק באמסטרדם בשנת 1635, והכולל רק העתקה חלקית של הפירוש,⁸⁰ אפשר להוסיף כיום כתב יד שהועתק בסמיכות זמן – ולפי בדיקתי בידי אותו סופר – הוא כ"י ע, השמור עד היום באמסטרדם, ושבנושט נשתמר הפירוש בשלמותו.⁸¹

בחינה משווה של שלושת הענפים המובחנים האלה – אה, כע, ס – תומכת בתיאורו של וירשובסקי שהענף הראשון והקדום במשפחה זו משקף על פי רוב – למרות שיבושיו המיוחדים – את הנוסח המשובח יותר, אף כי פה ושם אפשר לתקנו ולהשלימו בעזרת שני הענפים האחרים.⁸²

78 כפי שהראה וירשובסקי, סביר להניח שכ"י ה הועתק ישירות מכ"י א. ראו: וירשובסקי, אקדמות (לעיל הערה 63), עמ' 258–262.

79 וירשובסקי, אקדמות (שם), עמ' 261. בעזרת עדי הנוסח הקיימים כיום אפשר להעריך בסבירות רבה שאת חילופי הנוסח שאב המעתיק מכתב יד השייך למשפחה שאליה שייכים ששת כתבי היד בדנפצק, שהתגלו מאו, ושמרבים איטלקיים.

80 ראו לעיל הערה 68.

81 כתב יד זה מוסר בלא ספק מסורת נוסח זהה לנוסח השריד שבכ"י כ, המשובש מעט מזולתו. בחינתם מלמדת כי שניהם נכתבו ככל הנראה בכתובת ידו של סופר אחד, יעקב בן שמעון פראנקו, שפעל באמסטרדם במחצית הראשונה של המאה השבע עשרה; הוא העתיק את כתב היד השני מן הראשון או את שניהם מטופס אחד.

82 מסקנה זו עולה – לפחות באופן חלקי – בקנה אחד עם כוונתו המוצהרת של שלום במהדורה הלקטנית שהדפיס בנספח להרצאותיו על 'הקבלה בפרובאנס', והמשמשת עד עצם היום הזה כמהדורה המוסמכת בספרות המחקר (ראו לעיל הערה 32). שלום הצהיר שם על שימוש בכ"י א ובכ"י ס. עם זאת מהדורתו של שלום מציגה לעיתים נוסח שלישי, שמקורותיו אינם באחד משני כתבי היד האלה. ראו: דן, תולדות (לעיל הערה 49), ז, עמ' 377, הערה 3 (הערה זו מבוססת על בדיקותיה של נעמה בן-שחר. אני מודה לד"ר בן-שחר שהסבה את תשומת ליבי לכמה עניינים חשובים בעניין זה ובעניינים אחרים הנוגעים לכתבי היד של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור). בדיקות שערכתי העלו שכתבי היד הנוספים שעליהם נסמך שלום היו ככל הנראה כ"י פ וכ"י כ (החסר). חשיבות מיוחדת יש בכך שכמה מתיקוניו והשלמותיו מקלקלים את הנוסח לפי כ"י פ, המשובש והפגום, דווקא בפסקאות מרכזיות ושנויות במחלוקת בחיבור. ראו למשל להלן הערות 324, 326. לעומת זאת במובאות מן החיבור שהבאתי במחקר זה נסמכתי בדרך כלל על כ"י א, בציון חילופי נוסח לארבעה כתבי יד:

חשיבותו של ממצא זה נוגעת גם לשאלת ייחוסו של החיבור, שכן בענף הקדום, שאליו שייך כ"י א, מופיע בראש החיבור אך ורק ייחוס קצר, כללי ואנונימי: 'לשון החסיד פירוש ספר יצירה', דהיינו בכינוי בלבד ובלא זיהוי המחבר בשם. רק בשני הענפים המאוחרים יותר במשפחה זו, כע, ס, מצוי ייחוס רחב (או מורחב?) לר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד, שעשוי לשקף עיבוד מאוחר, ולפחות באשר לענף הבינוני (כ"י ס) אפשר שהדבר קשור במישרין בהפגשתו (המתועדת) עם נוסח אחר, שבו השתמש הסופר לצורך השוואת הנוסח.⁸³ מאחר ששלושת ענפים אלה הסתעפו משורש קדום אחד, היבדלותם זה מזה באופי הייחוס שבראש החיבור ותוכנו אומרת דרשני.

באשר לחמשת כתבי היד האחרים שראה וירשובסקי, ושתיאר בצורה כללית וסכמטית כחמשת ענפיו של אילן היחס השני, גוטלם, ניתן להעמיד כיום תיאור שונה, מסועף ומדויק בהרבה.⁸⁴ שמונה (!) מכתבי היד שאותרו מאז, בדזינפצק, מסייעים להבחין היטב בין כל חמשת הענפים האלה, וארשום כאן בקיצור את מסקנותיי מבדיקתם של כתבי יד אלה.

את נוסח החיבור בכ"י ו, שהוא כאמור התעודה הקדומה ביותר מבין כתבי היד שהגיעו לידינו, סיווג וירשובסקי כענף בפני עצמו, וזאת על יסוד תצלומים חלקיים וגרועים שעמדו לרשותו.⁸⁵ בעזרת תצלומים חדשים של כתב יד זה אפשר כיום לקרוא בלא קושי מיוחד כמעט לכל אורכו של החיבור וכך להעמיד על נוסחו.⁸⁶ כך מתברר שכ"י י המיוחס שנתגלה בינתיים, ושהועתק בצפת בשנת ש"ץ (1630), שייך לענף שאליו שייך כ"י ו.⁸⁷ הטופס הקדמון שממנו השתלשלו שני כתבי היד הללו, וי,⁸⁸ כבר הכיל שיבושים המשותפים לשניהם, וכפי שיתברר להלן – למר בית (!) כתבי היד הידועים לנו כיום.⁸⁹

מזעם. בכמה מקומות להלן צוינו בסוגריים מזווים מראי המקום למהדורה הרווחת – והלקויה כאמור – שהכין שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 1–18 (ספירה שנייה).

83 ראו לעיל הערה 79.

84 וירשובסקי, אקדמות (לעיל הערה 63), עמ' 262–264.

85 שם, עמ' 262. וירשובסקי סבר על יסוד תצלומים גרועים אלה כי בחלקים גדולים של כתב היד איכלה הדיו את הנייר.

86 רק כמה עשרות שורות מהעקת החיבור בכ"י ו אוכלו כליל.

87 כתב יד זה היה כאמור בידי ר' יעקב צמח וראו לעיל הערה 76.

88 על אף איחורו של כ"י י לעיתים נוסחו משובח מזה של כ"י ו הקדום.

89 הנה כמה דוגמאות לשיבושים בכ"י ו בהשוואה לנוסחים המשובחים ממנו, המיוצגים כאן בכ"י ע: 'שאינו נראה מרוב דקותו ומפנימיותו' (ו) תחת 'שאינו נראה מרוב דקותו ופנימיותו' (ע); 'ושבה [?] הלשון לומ' שקלן וצרפן ענין זוג כפי פנימיותם' (ו) תחת 'ושנה הלשון לומר שקלן וצרפן ששניהם ענין זיוג כפי פנימיותם' (ע); 'שיעשו אילנות גדולות שיוציאו פירותיהם וכן בפירות פירותיהם' (ו) תחת 'שיעשו אילנות גדולים שיוציאו פירותיהם וכן בפירותיהם ובפירות פירותיהם' (ע); 'כל אחד לפי מעלת מקום יניקתו אשר היתה וחשיבות פירותיו' (ו) תחת 'כל אחד כפי מעלת מקום יניקתו אשר היתה סבתו משום חשיבותו וחשיבות פירותיו' (ע); 'הויות דקות צרות במקום אחד וכולן מבראשית' תחת (ו) 'הויות דקות צרות במקום אחד וכולם עשויות מבראשית' (ע); 'כי הנביאים ראו מדות כפי השגתן ועל ידי קבלת החכם היו מרחיבין מחשבותן יותר משאר בני אדם' (ו) תחת 'כי הנביאים ראו מדות כפי השגת כחם וע"י קבלת כחם היו מרחיבים מחשבתם יותר משאר בני אדם' (ע); 'מתוך המדה הנראית בלב להתבונן עד אין סוף שלכך נאמ' רצו"א ושו"ב' (ו) תחת

באשר לכ"י ג המאוחר, שהופק בשנת 1854 בכתיבה אשכנזית, ואשר נוסחו גרוע ומשובש בצורה היוצאת מגדר הרגיל,⁹⁰ שיער וירשובסקי כי הטופס שממנו הועתק, כ"י גירונדי 62 האבוד, היה כתוב בכתיבה איטלקית רהוטה, בדומה לכ"י ט, וכי מבחינת הנוסח יש לראות בשני אלה כתבי יד אחים.⁹¹ בעזרת כמה כתבי יד שהתגלו מאז אפשר כיום להפריך השערה זו ולהראות כי כל אחד משני אלה שייך למעשה לענף מובחן: כ"י ג – וליתר דיוק כ"י גירונדי (האיטלקי?) שממנו הועתק – שייך לאחד מענפיה של משפחת כתבי יד מסועפת מן המאה החמש עשרה והשש עשרה, בדנצק, שמרביתם הופקו באיטליה, ושכולם התפצלו מנוסח קדמון ומשובש שנפלו בו חסרונות רבים.⁹² כמעט כל השיבושים הייחודיים המשותפים לכ"י ו ולכ"י י מתועדים גם בששת כתבי היד של משפחה זו וכן בכ"י ג הלוקי, ונוספו עליהם בכל כתבי היד האלה שיבושים שמקורם כמסתבר בחוליית ביניים משותפת. לעומת זאת כ"י ט הנזכר עומד לבדו כענף מקביל למשפחה זו – ומשובח מעט ממנה – שיש שהוא מסכים איתה ויש שהוא נפלג ממנה.⁹³ עיקרו של דבר, בסך הכול ידועים לנו כיום שמונה (!) כתבי יד מן המאה החמש עשרה ואילך (בגדטנפצק) שהתפצלו כולם מטופס קדמון משובש; ועליהם יש להוסיף את הענף של שני כתבי היד וי, אשר המקור שממנו הסתעפו כבר הכיל כאמור חלק מהשיבושים הייחודיים שבשמונת כתבי היד האחרים.⁹⁴ לא רק מבחינת תולדות הנוסח של החיבור חוזרים כל עשרת כתבי היד האלה

מתוך המדה הנראית בלב להתבונן באין סוף כי אין דרך להתפלל אלא על ידי הדברים המוגבלים אדם מתכבד ומתעלה במחשבה עד אין סוף לכל נאמר רצוא ושוב' (ע); 'חקקן' בתשעה עשה' הגולם אבל לא רצה לדבר מן ה'רשימה' <אינה> צורה עד שיצתה תחלה בכתיבה' (ו) תחת 'חקקן' בכינה' [?] עשה הגולם אבל לא רצה לדבר מן הרשימה אע"פ שמצינו הרשום בכתב אמת כי הרשימה איננה צורה עד היותה תחלה בכתיבה' (ע). וראו גם להלן הערה 41.

90 השו: וירשובסקי, אקדמות (לעיל הערה 63), עמ' 262–263.

91 לשחזור הנוסחאות שעמדו במקור תחת שיבושיו של מעתיק כ"י ג, ראו: שם.

92 בחמישה מכתבי היד, בדנצק, הועתק לאחר הפירוש ל'ספר יצירה' אוסף זה של קטעים מן הקבלה בקטלוגיה, מרביתם מתלמידי רשב"א; בכתב היד השישי, ג, הועתקו רק חלקם.

93 במקרים רבים עומדת מסורת הטקסט המשותפת מכ"י ט כמעין חוליית ביניים בין השורש שממנו הסתעפו כ"י ו וכ"י י מחד גיסא ובין יתר שבעת כתבי היד מאידך גיסא. וירשובסקי, שהכיר רק שניים (!) מתוך תשעת כתבי היד שבמשפחה זו, וג, מנה בצורה כללית את כ"י ט כענף שלישי במשפחה אחת לצד שני אלה, וציין 'שגרסתו מסכימה לפעמים עם גרסה א, למרות שכתבי יד אלה שונים מאד זה מזה' (וירשובסקי אקדמות [לעיל הערה 63], עמ' 262). ואולם בעזרת עדי הנוסח הידועים כיום אפשר לבודד את המשותף לכ"י ט ולכתבי היד האחרים במשפחה מסועפת זו – ובייחוד פד – ולהצביע על שיבושים האופייניים למשפחה זו והמצויים גם בו. עם זאת בכ"י ט עצמו נפלו קלקלות מיוחדות למכביר ובודאי אין לראות בגרסאותיו נוסח טוב ומהימן.

94 אביא כמה דוגמאות להשמטות ולשיבושים משותפים המתועדים בשמונה כתבי היד השייכים לענפיה של משפחה זו. מרבית השיבושים משתקפים כבר בכ"י ו הקדום – וכן בכ"י י המיוחס. שמונה כתבי היד מיוצגים כאן בכ"י ק, וכל הדוגמאות מקבילות לאלו שהובאו לעיל הערה 36, בהשוואה לנוסח המשובח בכ"י ע. ואלה הדוגמאות: 'שאינו נראה מרוב דקותו ומפנימיותו'; 'ושבה מלשון לומר שקלן וצרפן עניין וזג כפי פנימיותם'; 'שיעשו אילנות גדולות שיוציאו פירותיהן וכן בפירות פירותיהן'; 'כל אחד לפי מעלת מקום יניקתו אשר היתה וחשיבות פירותיה'; היות דקות צורות במקום אחד וכולן מבראשי' [ת]; 'כי הנביאים ראו מדות כפי השגתן

למקור אחד ויחיד, שכבר חלו בו ידי מעתיקים מקלקלים, אלא גם מבחינת תולדות ייחוסו של החיבור הם עומדים כולם כעד אחד: מטבע הייחוס המופיעה כבר בשנת 1300 לערך בכ"י נשמרה – בשינויים ובשיבושים קלים – בכל האחרים.⁹⁵ תעודות רבות אלה מלמדות בוודאי משהו על תפוצתו של הפירוש לאורך המאה החמש עשרה והשש עשרה במחוזות שונים, אך בשאלת מהימנותו ומקוריותו של הייחוס לר' יצחק סגי נהור שנקבע בראשו, עולות כולן לעדות אחת בלבד.

בענף רביעי שמנה וירשובסקי במשפחת הנוסח השנייה – שגרסאותיה משובחות פחות – הוא סיווג את כ"י ל, הכתוב כתיבה ביוזנית, ושהפקתו הושלמה בשנת רצ"ז (1537). מאז נתגלה כתב יד ביוזני נוסף שיש לשייכו לאותו ענף, הוא כ"י ז. על פי רוב גרסאותיו של כ"י ז עדיפות מאלה של כ"י ל, המאוחר הימנו, אך לפי שיבושיו המיוחדים אין לראות בו מקור לזולתו.⁹⁷ בהמשך לכך, בעקבות זיהוי דפים נוספים מכ"י מ, שווירשובסקי נטה לשייך גם אותו למשפחת הנוסח השנייה, אפשר כיום לתאר בהצלחה את הענף הביזנטי שאליו שייכים כ"י ל וכ"י ז הנזכרים כענף מיוחד שהתפצל מהחוליה שממנה התפצל כ"י מ.⁹⁸ בין שני ענפים אלה שוררת

ועל ידי קבלת החכם היו מרחיבין מחשבותם יותר משאר בני אדם; 'מתוך המדה הנראית בלב להתבונן עד א"ס [אין סוף] שלכך נאמר רצוא ושוב'; 'חקקן בתשעה עשה התלם אבל לא רצה לדבר מן הרשימה אינה צורה עד שיצתה תחלה בכתיבה'.

95 פ' ספר יצירה אשר פי' החסיד רבינו יצחק סגי נהור בן הרב הגדול רבינו אברהם בר' דוד מפורשקראש' (כ"י ו, דף 279ב).

96 ללשון הייחוס המשותפת ראו למשל: 'פירוש ספר יצירה אשר פי' החסיד רבי יצחק סגי נהור בן הרב הגדול ר' אברהם בר' דוד מפורשקראש' (כ"י פ, דף 43א); בכתבי היד האחרים במשפחה זו מצויים כמה שיבושים והרחבות (כגון 'סגינהור' במקום 'סגי נהור'; 'מפרשקראש' או 'מפרשקרא' תחת 'מפורשקראש') והשוו: כ"י ק, דף 118א; כ"י ד, דף 102א; כ"י ב, דף 53א; כ"י ט, 1א (כ"י ג וזכ"י צ חסרים שניהם בראשם כך שכותרת הייחוס חסרה). רק בכ"י ג, המאוחר והפגום, הומר הייחוס שבראש הפירוש בלשונות קישוט ומליצה: 'פירוש על ספר יצירה ודרשות עמיקות סודות נוראים מאלקי שמים נגלו לנו ע"י הגאון האלקי החסיד רבינו יצחק סגי נהור בן הרב הגדול ר' אברהם בר' דוד ז"ל וכבר נודעת לנו גדול כח האיש האלקי בעל המחבר הלזה ממה שהביאו הרקנאטי בספרו על התורה פ' [רשת] וישב וז"ל [וזה לשונו] ושמעתי כי החסיד רבי' יצחק בן הרב ר' אברהם בר' דוד ז"ל היה מכיר בפני אדם אם הוא מן החדשים או מן הישנים עכ"ל [עד כאן לשונו] (כ"י ג, דף 1א).

97 יש תועלת מיוחדת בהשוואה בין המשותף לשני כתבי היד הביזנטיים האלה לבין המשותף לכ"י ו הקדום ולכ"י י המיוחס, השוואה החושפת הבדלים בין שני ענפים אלה. כאמור וירשובסקי, שידע על מציאותו של כתב יד אחד בלבד מכל אחד משני הזוגות האלה, ושלא היה בידו נוסחו של אחד מהם (כ"י ו), שיער שיש לשייכם למשפחת נוסח אחת. אלא שהשוואתם של כל הארבעה מלמדת מעל כל ספק שלפנינו שני ענפי נוסח מובחנים, שאין ביניהם הסכמה משמעותית או קרבה מיוחדת.

98 בבחינתו של כ"י מ עלה בידו לאתר גם את פתיחתו של החיבור: דף 53ב, שורה 36 ואילך; ועוד שלושה עמודים מהמשכו: דף 55ב–54א. בעמודים אלה הוסיף הסופר והעתיק עד התחלת הפרק הרביעי (ולא מצא עוד), ובתווך החסיר את רוב הפרק השלישי – בתחתית דף 55 הועתקו כעשר שורות מהתחלתו של הפרק השלישי, עד המילים 'המיעוט בטל', והתיבות הבאות לאחר מכן, 'ראית ערות וכיצא בו', ניטלו כבר מאחד המשפטים הראשונים בפרק הרביעי.

הסכמה רחבה, והסכמה זו אינה קרובה לענפים האחרים ששייך וירשובסקי למשפחה השנייה יותר משהיא קרובה למשפחת הנוסח הראשונה שתיאר, ובה אעס והקרובים אליהם.⁹⁹ לאור השוואת נוסחיהם של כתבי היד הידועים כיום יש להציב את הענף של כ"י מ ואת הענף הביזנטי המקביל לו, ל+ז, כהסתעפות רביעית במשפחת הנוסח הראשונה דווקא, שנוסחיה ככלל משובחים יותר. בעזרת כל ארבעת הסניפים הללו – המונים יחד שמונה כתבי יד: אהזכלמסע – ובאמצעות בדיקת חסרות ויתרות וחילופי נוסח ביניהם, אפשר לשחזר באופן לקטני נוסח קדום ומשובח יחסית של החיבור כולו, וזאת כמעט בלא הזדקקות לעשרת כתבי היד האחרים, בגדוטינפצק, שהם פגומים. עוד יש לציין שכ"י מ מעיד במקומות רבים על גרסה משובחת מזו של הענף הביזנטי, אף כי הוא כשלעצמו חסר הרבה בסופו ובאמצעו ויש בו מלוא החופן שגיאות מיוחדות וכהנה וכהנה קלקלות ודילוגים, ויש להצטער שלא נשתמר בידנו נציג טוב יותר מענף קדמון זה. הדברים אמורים לא רק בנוסח הקדום שעליו סמך ידו הסופר האשכנזי של כ"י מ אלא אף בעובדה המעניינת שהוא נמסר בכותרת אנונימית בלבד בראשו, 'פי' ספר יצירה', ובלא ייחוס כלל – לא לר' יצחק סגי נהור ולא לשום מחבר אחר. רוצה לומר, בדומה לממצא באשר לענף הקדמון שאליו שייך כ"י א, שיש בו כאמור הייחוס הקצר 'לשון החסיד' בלבד, יש בענף זה מתאם בין קדמות ענפי הנוסח ובין מסירתו בצורה אנונימית.

לעומת זאת מרבית כתבי היד של הפירוש שבהם קבוע שמו של ר' יצחק סגי נהור בשורת הייחוס, מתעדים למעשה את החוליות המאוחרות והמשובשות בתולדות הנוסח. כך התברר בייחוד באשר לקבוצה הגדולה של עשרת כתבי היד – מכ"י ו (מראשית המאה הארבע עשרה) ועד כ"י ג (מאמצע המאה התשע עשרה) – המתייחסים כאמור כולם לנוסח משובש וקדמון אחד שהתגלגל (והוסיף להשתבש) בספרד, באיטליה, באשכנז ובאזור הביזנטי. לסיכום סעיף זה, בחינתם של כתבי היד המעטים ששימרו את הנוסחים הקדומים של הפירוש – שגם הם משובשים, אך פחות מכתבי היד המאוחרים – לימדה על כמה ענפים מובחנים שיש להם ערך לשחזור תולדות ייחוסו של החיבור:

א. ענף המתועד בספרד בסביבות שנת 1300 (1) – בראש החיבור מופיעה בו תווית הייחוס לר' יצחק סגי נהור; ענף זה – שכבר מתועדים בו שיבושים רבים – הסתעף משורש שאליו שייכים מרבית כתבי היד המאוחרים הידועים לנו, בגדוטינפצק, שהועתקו מחוץ לספרד, בעיקר באיטליה, ושהוסיפו להשתבש.

ב. ענף אשכנזי מן המאה הארבע עשרה – החמש עשרה (א) – מופיעה בו תווית ייחוס אנונימית, 'לשון החסיד'. ענף זה משמר נוסח טוב באופן יחסי והוא מסתעף מנוסח קדמון, שממנו הסתעפו עוד שני ענפים המתועדים בכתבי יד מאוחרים יותר, שמופיע בהם הייחוס לר' יצחק סגי

⁹⁹ יש להסב את תשומת הלב בייחוד להשמטות הרבות בכ"י ו ובכ"י י, המשתקפות גם בשמונה כתבי היד המשובשים האחרים שנזכרו לעיל ליד הערה 41, ואשר כמעט כולן אינן קיימות בשלושת כתבי היד הנזכרים כאן, לזמ.

נהור: ענף ספרדי מזרחי מן המאה השש עשרה שיש בו עדות למפגש עם משפחת נוסחים אחרת (ס), וענף ספרדי מערב אירופי שנשמר באמסטרדם במאה השבע עשרה (כ + ע).
 ג. ענף אשכנזי אחר, מן המאה החמש עשרה (מ) – החיבור הועתק בו בלא ייחוס כלל; על אף שיבושיו המיוחדים ועל אף חסרונם, ענף זה מסייע לעמוד על נוסח מקורי וקדום של החיבור.
 ד. ענף ביזנטי, מן המאה החמש עשרה (זל) – בראש החיבור מופיעה בו תווית הייחוס לר' יצחק סגי נהור.

האפשרות שמסירת הפירוש ל'ספר יצירה' בצורה אנונימית או העתקתו בתוספת האפיון הכללי 'לשון החסיד' משמרות חוליות קדומות בייחוס החיבור, שאחר כך פותחו והורחבו, מתחזקת מתוך בחינת המובאות הקדומות מן הפירוש שתידונה בפרק הבא. מובאות ספורות אלה נשמרו בחיבורים נידחים מסוף המאה השלוש עשרה ומראשית המאה הארבע עשרה, שמחבריהם לא זיהו את הפירוש עם שמו של ר' יצחק סגי נהור – וגם לא עם שמו של מחבר אחר – ונוסחיהן מעידים בבירור על תלות בנוסחים קדמוניים של החיבור, לפני שנפלו בהם השיבושים הנפוצים.¹⁰⁰ צירוף הממצאים הללו מקרב אל ההשערה שייחוסו המוכר של הפירוש לא עמד עימו במקור, ושלזיהויו עם מחבר ידוע קדמה – לפחות משלב מסוים – מסירה בלא ייחוס או בייחוס אנונימי לחסיד אחר, שלאחר מכן הורחב, אולי עקב זיהויו השכיח של ר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד בכינוי החסיד. נוסחי החיבור המוכרים לנו כיום – שנער יספרם – משיחים אפוא ברובם את תולדותיו של הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור משעה שיוחס, דהיינו בעיקר את תולדות התקבלותו והפצתו של הפירוש משעה שנלווה אליו הייחוס לר' יצחק בן הראב"ד, ואפשר ללמוד מהם רק מעט על החוליות הקדומות, שזכרן אבד כמעט לחלוטין. ייתכן כי רק בזכות ייחוסו של הפירוש לאחת מדמויות המופת בהיסטוריוגרפיה של המקובלים על ראשית הקבלה נמשכה תפוצתו, בהעתקות מעטות – שהוסיפו להשתבש – וכך ניצל מאובדן, שהיה מנת חלקם של ענפיו הבלתי מיוחסים.

ב. 2. ייחוס הפירוש ל'ספר יצירה' בספרות המחקר
 כאשר כתב שלום את מחקרו החלוצי על ראשית הקבלה, שהונחו בו היסודות למחקריו הרחבים שהופיעו מאוחר יותר ולספרות המחקר שבאה בעקבותיו, הוא קיבל ללא עוררין את זיהויו של ר' יצחק סגי נהור כמחבר הפירוש.¹⁰¹ הוא התייחס לראשונה לסוגיית הייחוס הזה רק בגרסה

100 ראו להלן הערה 263.

101 שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 24), עמ' 107, הערה 1; והשוו קודם לכן: G. Scholem, 'Der Begriff', באותה העת הכיר שלום לבד מכ"י ו עוד כתב יד אחד בלבד של הפירוש שנעתק קודם למאה השש עשרה, כ"א, שבו כאמור מצוי הייחוס הקצר 'לשון החסיד פירוש ספר יצירה' (ראו לעיל עמ' 289). השוו מוקדם יותר: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 143 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 9); הנ"ל, 'פירושו האמתי של הרמב"ן ל"ספר יצירה" ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו', קרית ספר, ו (תר"ץ), עמ' 389 (נדפס שוב:

המורחבת לספרו זה, שהופיעה (בגרמנית) בשנת 1962, וקבע בה בפסקנות כי אין להטיל ספק במקוריותו.¹⁰² את קביעתו הנחרצת נימק בשלוש ראיות: (א) מניין כתבי היד של הפירוש שנודעו לו באותה העת (15 במספר);¹⁰³ (ב) הטענה שתלמידיו הישירים של ר' יצחק סגי נהור ציטטו כביכול מן הפירוש ואף העתיקו בכתביהם חלקים ממנו בלא שהזכירו את המקור בשמו;¹⁰⁴ (ג) ההערכה שלשון הפירוש מאפיינת כביכול את כתיבתו של ר' יצחק המוכרת מטקסטים אחרים המחזיקים מסורות בשמו.¹⁰⁵

באשר לטענה הראשונה, הכמותית, כבר הערתי לעיל שיש להעמיד דברים על דיוקם: לבד מן העובדה שבהשוואה לפירושים קבליים אחרים ל'ספר יצירה' – מיוחסים ואנונימיים כאחד – מדובר במספר קטן, הרי רוב כתבי היד של החיבור הם תעודות מאוחרות שהופקו מן המאה השש עשרה ואילך, ואשר נוסחיהן מסתעפים ממספר קטן מאוד של נוסחים קדומים. לתעודות אלה אין ערך היסטורי רב בקביעת מידת האותנטיות של ייחוס הפירוש לר' יצחק סגי נהור. אף הקדומה שבתעודות אלה מתוארכת לכל המוקדם לשנת 1300 לערך, ואין לנו לפי שעה ראיה הסותרת את

הנ"ל, פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 90; הנ"ל, מחקרי קבלה [שם], עמ' 70). מאוחר יותר שימשוהו כ"י א וכו"י ס בהכנת מהדורה לקטנית של הפירוש; ראו לעיל הערה 82. שלום הביע כבר במכתב אל ביאליק משנת תרפ"ה את תקווה להדפיס את פירוש 'ספר יצירה' המזוהה עם ר' יצחק סגי נהור. ראו: ג' שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, תל אביב תשל"ו, עמ' 61. קודם למהדורה זו לא נדפס החיבור מעולם. ראו בייחוד את מהדורת עשרת הפירושים ל'ספר יצירה', הכוללת בין היתר את הפירוש המיוחס לראב"ד ואת הפירוש המיוחס לרמב"ן: ספר יצירה, ורשה תרמ"ד. בעקבות הדפסת החיבור בידי שלום נדפס הפירוש בחוגים מסורתיים החל בשנת 1988. ראו: ספר יצירה עם פירוש אור יקר [לעיל הערה 47], עמ' ג–כ, המבוסס על נוסח כ"י ס, שהמהדירים שיבשו וקלקלו עוד את נוסחו. על הדפסה זו ראו: ליבס, באזורי הגבול [לעיל הערה 10], עמ' 132–133; הנ"ל, 'מידותיו של האלוהים', תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 60, הערה 51. מאז נדפס החיבור במהדורות נוספות.

102 'Vor allem kann kein Zweifel sein, daß der unter seinem Namen gehende Kommentar zum Buch Jesira [...] wirklich authentisch ist' (שלום, מקורות והתחלות [לעיל הערה 11], עמ' 226). הבאתי כאן את המקור בגרמנית ולא את הניסוח בהרצאות בעברית או בתרגומים ללשונות אירופיות, שבהם נוסח הדברים מדויק פחות.

103 שלום, מקורות והתחלות (שם), עמ' 226–227, הערה 105. שלום מנה שם את 15 כתבי היד שהיו יודעים לו באותה שעה. השוו: 'פרוש זה היה מן התעודות הנפוצות ביותר בכתבי יד של המקובלים הראשונים [כך!], ועד היום נודעים לנו לא פחות מ-15, ואולי יותר, כתבי יד המכילים את הפירוש כולו או קטעים ממנו' (שלום, הקבלה בפרובאנס [לעיל הערה 11], עמ' 134). ועיינו גם: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס [לעיל הערה 36], א, עמ' 44, הערה 1.

104 'Stücke daraus werden von seinen direkten Schülern zitiert oder auch ohne Quellenbezeichnung ausgeschrieben' (שלום, מקורות והתחלות [שם], עמ' 226–227). והשוו ללשונו בהרצאות בעברית: 'קטעים מפירוש זה שבכתבי היד הובאו כבר בלשונם, בין בשמו ובין בהעלמת שמו, בכתבי תלמידיו, והברים נמצאים בפרושי החסידים על ספר יצירה. הם משתמשים בדברים, לעיתים קרובות, בלי להזכיר אותו בפירוש [כך!] (שלום, הקבלה בפרובאנס [שם], עמ' 134).

105 שלום, מקורות והתחלות (שם); ובניסוח מופרז יותר בתרגום לאנגלית: הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 258.

האפשרות שרק סמוך למועד זה הוצב הייחוס לר' יצחק סגי נהור באופן בדוי ומלאכותי בראשו של החיבור. כאמור מצויות בידינו גם תעודות קדומות שבהן נמסר הפירוש בלא ייחוס או בייחוס אנונימי וכללי לחסיד, וגם הן עשויות להעיד כי ייחוסו הרווח של החיבור אינו מקורי. לו באנו לדון את מקורותיהן של תוויות ייחוס רק לפי מידת תפוצתם של חיבורים מיוחסים, היינו מגיעים בוודאי למסקנות מופלגות – הלא מעתיקים הם שייחסו את פירושו של ר' עזריאל מגרונה לרמב"ן¹⁰⁶ ואת פירושו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי לראב"ד¹⁰⁷ ועוד. למעשה יותר משמספר העתקותיו של ספר מלמד על מקורותיו של ייחוס הקבוע בראשו, עשויה מציאותו של ייחוס בראשו של ספר להסביר את מספר העתקותיו.

לעומת זאת הטענה השנייה, שציטטות והעתקות מן הפירוש מצויות בכתבי תלמידיו של ר' יצחק סגי נהור, והטענה השלישית, שלשון הפירוש מתאימה ללשונו בטקסטים אחרים, טענות אלה לא רק אינן מדויקות אלא כלל אינן נכונות. באשר לטענה השנייה, בכל המחקרים שהקדיש שלום לפירוש זה הוא נתייגע הרבה למצוא מובאה ממנו בכתביהם של מחברים שראה בהם תלמידים של ר' יצחק – וכוונתו הייתה למחברים שבכתביהם הובאו באמת מפעם לפעם מסורות משמו, לרוב בכינוי החסיד – אך העלה חרס בידו. גם בכל ספרות המחקר שהוקדשה לפירוש זה מאז לא נמצא עד כה אף לא ציטוט אחד מכל הפירוש, לא בכתביהם של מחברים אלה שנשתמרו בידינו ולא בכתביו של שום חכם אחר שחי דור או שני דורות לאחר ימיו של ר' יצחק.¹⁰⁸

כך גם באשר לטענה השלישית – עד היום לא נמצאה כל ראייה לדמיון לשוני או סגנוני בין הפירוש הנדון ובין שפע המסורות שנמסרו בשמו של החסיד ר' יצחק בכתבי יוצרים רבים שפעלו במשך כמה דורות. כנגד זאת לשונו הייחודית של הפירוש היא לאמיתו של דבר ממאפייניו המרכזיים, ומקשה מאוד לזהות את מחברו או לברר את סביבת מוצאו.¹⁰⁹ קשה לדעת באיזו מידה נועדו קביעותיו המוחלטות – והמוטעות – של שלום לטשטש ולהסוות בעיות ביקורתיות חמורות במחקריו הטקסטואליים הרחבים על חיבור זה. מכל מקום לפחות על בעיה אחת כזאת הצביע הוא עצמו, והיא הופעתו של הציון המתמיה 'ומורנו אומר' במקום אחד בגוף הפירוש, ציון העשוי להעיד על כתיבה או עריכה בידי תלמידים.¹¹⁰ בניסיון לדחות קושי זה

106 על פירוש זה ראו בייחוד: י' תשבי, 'כתבי המקובלים' עזרא ור' עזריאל מגרונה, סיני, טז (תש"ה), עמ' קסה (נדפס שוב: ה"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [לעיל הערה 2], עמ' 17).

107 ראו למשל: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2203, דף 172א; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2159, דף 1ב; כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2431 (דה רוסי 1235; ריצ'לר 1216), דף [א41].

108 בהיעדר ציטוטים ישירים מסוג זה שיקע שלום מאמצים כבירים בשרטוט התאמות רעיוניות ומושגיות בין הפירוש ל'ספר יצירה' ובין חיבורים אחרים הכתובים בלשון אחרת, והנוקטים מינוח שונה. ראו על כך בהרחבה להלן בפרק הרביעי, עמ' 329–353.

109 השוו בעניין זה: דן, תולדות (לעיל הערה 49), ז, עמ' 377–378.

110 ראו לעיל הערה 32.

לא היסס שלום למהר לעקור מידי ר' יצחק את מלאכת העלאת הפירוש על הכתב ולייחסה לאחד מתלמידיו, שכביכול שמע את הדברים מפיו וערכם בכתב.¹¹¹ אלא שאין בפתרון מוקשה זה כדי לתרץ שלל סימנים אחרים לאיחורו של החיבור, העולים מבדיקתו ומבחינת תולדותיו. לבד מכך פתרון זה נשען על ההנחה שמוסרי מסורותיו של ר' יצחק החסיד בדור שלאחריו היו תלמידיו. אולם לא זו בלבד שאלה מעולם לא ציטטו דבר מתוך פירושו ל'ספר יצירה', אלא שסגנונותיהם וחזנותיהם הסגוליים – הניבטים לעין כל המעיין בכתביהם – שונים מאוד מסגנונו הזר והייחודי של הפירוש ואין הם משתקפים בו. יתרה מזאת, הניסיון לקשור את דבריהם של התלמידים הללו לרעיונות המופיעים בפירוש ל'ספר יצירה' גרר אילוצים וקשיים רבים, הן בביאור לשונותיו – המוקשות – של הפירוש עצמו, הן בניתוח דבריהם של אותם התלמידים.

בחינת המובאות הקדומות מן הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שכמעט כולן מצויות בחיבורים נידחים וזנוחים שאף בכתבי היד נשתמרו בקושי, תסייע לחשוף פרק עלום בתולדות החיבור, אחר שנתחבר והחל להיוודע למחברים ספורים וקודם שנקרא עליו שמו של ר' יצחק סגי נהור. העיון המדוקדק במקורות שבהם צוטט הפירוש יאפשר לנתק את סביבת חיבורו והופעתו מכל זיקה לבעלי הקבלה הראשונים בפרובנס ולקושרו בפרק מאוחר יותר בתולדות הקבלה בספרד.

ג. המובאות מפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור

לבד מכתבי היד המעטים מן המאה הארבע עשרה והחמש עשרה הידועים כיום שהועתק בהם הפירוש ל'ספר יצירה' ובראשו לשון הייחוס לר' יצחק סגי נהור או לחסיד, הגיעו לידינו אזכורים שלו או ציטוטים ממנו בכתביהם של מחברים בודדים במשך מאות רבות של שנים. למיטב ידיעתי מצויות בידינו לפי שעה: (א) שלוש תעודות הקדמות לגירוש ספרד – שתיים מהן ממחבר אחד – שבכל אחת משלושתן מובאה אחת מתוך החיבור בציון ר' יצחק סגי נהור כמחברו; (ב) תעודה רביעית מחיבור לקטני שנכתב לאחר הגירוש, שממנה למדנו על מחבר מוקדם נוסף שהכיר את הפירוש, ושציטט ממנו אך בלא הזכרת מחברו; (ג) שלושה חיבורים שנכתבו בספרד בסוף המאה השלוש עשרה, והמחזיקים לשונות מקבילות ללשונות הפירוש, אך בלא התייחסות לזהות המקור ובלא ציון שם המחבר. גם בדורות מאוחרים יותר ועד ראשית העניין המדעי בחיבור זה,

111 שלום, מקורות והתחלות (לעיל הערה 11), עמ' 227; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 135. בטענה זו דן בהרחבה סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 45–50. הוא דחה אותה והסביר שאזכורו של המורה עשוי להיות התייחסותו של ר' יצחק עצמו אל מורהו או אל הראב"ד אביו. יש להעיר שטענה זו סייעה לשלום להתמודד גם עם מסורת המקובלים שר' יצחק בן הראב"ד היה עיוור ולא ראה אור מימיו, מסורת המקשה לכאורה להניח שעסק בעצמו בכתובת ספר. וראו בעניין זה המחברים שנוכרו לעיל הערה 62.

באמצע המאה התשע עשרה, כמעט אין מחברים שהזכירו פירוש זה או התייחסו אליו, בייחוס או בלא ייחוס.¹¹²

בפרק זה תיסקרנה המובאות הספורות מן הפירוש וההקבלות הקדומות ללשוניות, ואבקש ללמוד מהן על ראשית תפוצתו והתקבלותו ואף להתקרב לסביבת הופעתו המשווערת. בד בבד העיון בהתמודדותם של בעלי הקבלה הספורים אשר הכירו את הפירוש מסייע להבהיר כמה פסקאות מרכזיות בו בדרך שונה משנעשה בעבר, ובייחוד להצביע על הסתמכות מוטעית על פרשנויות מגמתיות למילות הפירוש שהוצעו בספרות המחקר.

ג.1. ר' שם טוב אבן שם טוב (הראשון)

התעודה הראשונה והשנייה שנמנו לעיל הן 'ספר האמונות' מאת ר' שם טוב אבן שם טוב (הראשון; מת 1440 לערך) וחיבורו הגדול וחסר השם על תורת הספירות, ששריד ארוך ממנו נמצא בידינו בשני כתבי יד בלבד. לעת עתה נ' שם טוב הוא המחבר היחיד הידוע לנו קודם לגירוש ספרד אשר בוודאות העתיק בכתביו דברים מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, וייחס לו אותם בלא פקפוק. מחבר זה, שמעולם לא הטיל ספק במהימנות הייחוסים שנלוו למקורות הקבליים שבהם השתמש,¹¹³ ראה כנראה כתב יד של הפירוש שהכיל את הייחוס לר' יצחק סגי נהור וסמך עליו את ידיו.¹¹⁴ ב'ספר האמונות' הביא במקום אחד את המילים הפותחות את הפירוש וייחס את הדברים ל'הרב רבי יצחק המקובל בן הראב"ד',¹¹⁵ וחיבורו הנזכר על הספירות שיבץ לשונות מתוך הפירוש בדינו הארוך בשאלת היחס בין האין סוף לכתר. נ' שם טוב, שהתנגד נחרצות למניין הכתר עם עשר הספירות, ושסבר שאת הכתר 'אין להכניס במנין העשרה', ביקש למצוא בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור תימוכין לשיטתו: בראשו של דיון זה שילב כמה ביאורים למשניות הראשונות ב'ספר יצירה' בדרך של פרפרזה לעניינים מן הפירוש המיוחס לר'

112 הדברים אמורים בייחוד בלקטנים הגדולים של ספרות הקבלה הקדומה שפעלו במאה השש עשרה, כדוגמת ר' מאיר בן יחזקאל נ' גבאי ור' משה בן יעקב קורדובירו ומקובלים אחרים בארץ ישראל, שלא הזכירו פירוש זה בכתביהם. בידינו עדות נדירה משנת ש"ץ (1630) על העתקתו של הפירוש בצפת, בסמוך לביאור 'ספר יצירה' לר' משה קורדובירו, בכתב יד שהוחזק בידי ר' יעקב צמח. ראו: כ"י י, דף א1-38, ושם בכותרת ייחוס לר' יצחק סגי נהור. וראו על כך לעיל הערה 76. בשליש האחרון של המאה השבע עשרה נזכר דבר מציאותו של הפירוש – בלא ציטוט ממנו – בידי ר' יוסף סמברי: 'זוה החסיד ר' סגי נהור חבר פי' נורא מאד ויקר הערך על ספר יצירה' (ר' יוסף סמברי, ספר דברי יוסף: אלף ומאה שנות תולדה יהודית בצל האסלאם, מהדורות ש' שטובר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 185). רק בעקבות המחקר המודרני של הקבלה זכה החיבור לתשומת לב רחבה בקהילות מסורתיות של לומדי קבלה ואף הוהדר; ראו לעיל הערה 101. לדיון בתופעה עקרונית זו ראו: ב' הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאלוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיות של חקר הקבלה, ירושלים תשע"ו, עמ' 146-149.

113 בעניין זה ראו: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 352.

114 נוסחם של הקטעים שהעתיק נ' שם טוב מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור קרוב יותר מכול לנוסחם בכ"י ש של החיבור, והם מייצגים חוליה מעט משובחת ממנו.

115 ר' שם טוב נ' שם טוב, ספר האמונות, פררה שי"ו, דף לג ע"ב.

יצחק סגי נהור, בלא הזכרת המקור;¹¹⁶ אחר כך הזכיר בשני מקומות את הפירוש ל'ספר יצירה' – שכאמור הוא קיבל את ייחוסו – בביאור למילים 'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה' (א, ג), ובמקום אחד אף העתיק מילה במילה כמה שורות מביאור זה והציע לדברים פרשנות משלו.¹¹⁷ לפי תפיסתו הייחודית של 'שם טוב יש להוסיף מתחת לחכמה ולבינה ספירה אמצעית נוספת בשם דעת. לשם כך נסתייע בדברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שעולה מהם לדבריו לא רק הוצאתו של הכתר מן המניין אלא גם תפיסה של כפילות וריבוי בחכמה.¹¹⁸ כאמור הפירוש ל'ספר יצירה' נזכר בציון ייחוסו לר' יצחק סגי נהור גם בתעודה שלישית, כתב יד של ספר 'אוצר החיים', המכיל ברובו חומר קבלי ואוטוביוגרפי מאת ר' יצחק בן שמואל דמן עכו.¹¹⁹ התעודה הרביעית היא ספר 'אבני זכרון' לר' אברהם בן שלמה ארדוטיאל, חיבור לקטני שנתחבר בדור שלאחר הגירוש, ככל הנראה במגרב.¹²⁰ בין החיבורים הרבים שמהם העתיק ארדוטיאל בספרו זה לא פחות משלושה חיבורים שגנוז בהם מידע חשוב לברור זהות מחברו של

116 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26929 (מרגליות 771), דף 122א–123א; נדפס לאחרונה: 'ספר תורת הספירות', ספר עמודי הקבלה (לעיל הערה 8), עמ' כה–כו (ספירה שישית).

117 'וכן בפ' ספר יצירה לחכם גדול הוא הרב יצחק בן הראב"ד ז"ל לא מנה עשר ספירות אלא מהחכמה' (כ"י לונדון Add. 26929, דף 123א; נדפס: ספר עמודי הקבלה [שם], עמ' כח); 'ומצאתי לרב ר' יצחק החסיד בפ' ספר יצירה שאמ' [ר'] וכו' (כ"י לונדון Add. 26929 דף 132א; נדפס: ספר עמודי הקבלה [שם], עמ' נא; וכאן העתקה מילולית מן הפירוש).

118 כ"י לונדון Add. 26929, דף 123א–ב; נדפס: ספר עמודי הקבלה (שם), עמ' כח–כט. להשתקפותו של שימוש ייחודי זה של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בכתביו האחרים של 'שם טוב, ראו להלן עמ' 345. יצוין שב'ספר האמונות' הוא הזכיר עניין זה בראשי פרקים בלבד, ובלא הזכרת הפירוש ל'ספר יצירה' בשמו וגם בלא ציטוט ממנו: 'והרב רבי יצחק ז"ל שקבלתו סלת נקיה ועמוק מאד בחכמת הקבלה, והוא גם כן פירש "עשר ולא אחת עשרה" שאין להכניס במנין הכתר' (נ' שם טוב, ספר האמונות [לעיל הערה 115], דף לו ע"ב). לתארוך 'ספר האמונות' ביחס לכתביו האחרים של 'שם טוב שנזכרו ראו: גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 113), עמ' 352–353. דיון נודע בשיטתו זו של 'שם טוב ב'ספר האמונות' מצוי אצל ר' משה קורדובירו, ספר פרדס רמונים, קרקוב ש"ב, ג, דף יז ט"ב. אפשר שעל דברי 'שם טוב מבוססת ההערה שהובאה אצל ר' חיים ויטאל: 'אין הכתר נמנה בכלל הי"ס [עשר הספירות] [...] וכסברת ה"ר [הרב ר'] יצחק סגי נהור, בנו של הראב"ד ז"ל, כנזכר בספרי המקובלים' (ר' חיים ויטאל, כל כתבי האר"י, ה: שער ההקדמות, ירושלים תשמ"ח, עמ' קלט). בעניין זה עיינו גם: א' בר-אשר, "בקדמות אין סוף": "פירוש עשר ספירות" לר' דוד הכהן תלמיד הרשב"א, דעת, 82 (תשע"ז), עמ' 151–152 והערות 8–9.

119 הקטע הנדון, ברובו של החומר בספר 'אוצר החיים', מתועד בכתב יד אחד בלבד: כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 1062 (לשעבר גינצבורג 775), דף 259 (דף יז ע"ב). ושם נכתב: 'כמו שפ' החסיד ה"ר יצחק סגיא נהור ז"ל בפ' ס"י [ספר יצירה]. המחבר נסמך על הדרשה 'דרום' – די רום' לצורך ביסוסה של דרשה דומה, והעניין אכן מצוי בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. ראו למשל: כ"י מ, דף 252.

120 ספר 'אבני זכרון' תואר לראשונה בידי ג' שלום, 'ספר אבני זכרון', קרית ספר, ו (תרפ"ט–תר"ץ), עמ' 259–276 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 69–86; לתיקון תיארוך החיבור ראו: הנ"ל בהשתתפות י' ויאל, כתבייד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"ץ, עמ' 83; הנ"ל, 'עוד פעם על ס' אבני זכרון', קרית ספר, ז (תר"ץ–תרצ"א), עמ' 457 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות [שם], עמ' 154).

פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ושב לעדיהם היינו ממששים באפלה.¹²¹ הראשון בחיבורים אלה, שהגיע לידינו בספר 'אבני זכרון' בלבד, הוא שריד מחיבור פרשני מאת ר' שם טוב 'ן שם טוב הנזכר שנכתב שנים אחדות לאחר חיבורו הגדול על הספירות שנזכר לעיל.¹²² בשריד זה מצויה בתמצית בלבד דעתו של 'ן שם טוב בדבר הוצאת הכתר ממניין הספירות, ובהקשר זה שב והזכיר את פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שלדבריו נמצאה בו שיטה מיוחדת לחלוקת הספירה חכמה לשני חלקים, אך כאן הוא לא ציטט מהפירוש.¹²³ שלום, שחשב בטעות שהחיבור הזה הוא שריד מספר על הספירות מאת ר' שם טוב בן אברהם 'ן גאון (מת 1330), הקדים לימיו שימוש זה בדברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.¹²⁴ אומנם בספרו של 'ן גאון 'בדי הארון ומגדל חננאל', שנחתם בצפת בשנת פ"ה (1325), הודיע חכם זה על קיומו של פירוש 'ספר יצירה' מאת 'הרב החסיד סגיא נהור ז"ל', אלא שהוא לא הסגיר – כאן או במקום אחר – ידיעות על תוכנו של הפירוש, שעשויות היו לסייע לקבוע לאיזה פירוש התייחס.¹²⁵ על כל פנים משעה שזיהה אפרים גוטליב שמחברו האמיתי של החיבור הנדון הוא ר' שם טוב 'ן שם טוב – ועל ידי כך איחרו למאה החמש עשרה¹²⁶ – רשאים אנו לצרף עדות זו לעדויותיו בשני חיבוריו האחרים, והרי שלושתן כעדות אחת להפרכה.¹²⁷

ג.2. ר' יצחק בן שמואל דמן עכו

החיבור השני שהועתק בספר 'אבני זכרון' ושיש בו מידע חשוב לזיהוי מחבר הפירוש ל'ספר יצירה', חיבור שאינו ידוע לפי שעה ממקור אחר, מכיל כמה פסקאות ביאור קצרות על המשניות

121 שניים מן החיבורים האלה יידונו כאן; החיבור השלישי יידון להלן בפרק השישי, עמ' 375. קטע נוסף מתוך 'אבני זכרון' שנקשר לשמו של ר' יצחק סגי נהור, והמוכר גם ממקומות אחרים, ראו להלן הערה 283.

122 לזיהוי הראשוני של החיבור עיינו: ג' שלום, 'שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון על יסודות תורת הספירות', קרית ספר, ח (תרצ"א–תרצ"ב), עמ' 397–400; לתיקון זיהוי של בעל החיבור ולקביעת זמנו המשוער ראו: גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 113), עמ' 352–353.

123 'ובפי' ספר יצירה להרב החסיד המקובל כה"ר [כבוד הרב ר'] יצחק סגיא נהור [ז"ל] בן הרב הגדול הראב"ד ז"ל מצאתי שחילק החכ [מה] לב' ספירות' (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 12262 [גסטור 956], דף א33–ב) ראו: שלום, שרידי ספרו (שם), עמ' 405.

124 שלום, שרידי ספרו (שם), עמ' 398. שלום אף הגדיר שם את דברי 'ן גאון – כביכול – כפרשנות מלאכותית לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.

125 אגב הזכרת פירושו של רמב"ן ל'ספר יצירה בפרק הראשון בלבד' ציין 'ן גאון: 'אמנם הרב החסיד סגיא נהור ז"ל פירשו כולו לפי שקבלו' ('בדי הארון ומגדל חננאל', כ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 840, דף ב15). באשר לעדותו שפירוש 'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור הוא ל'ספר יצירה' כולו כדאי לציין שבכל כתבי היד של הפירוש הוא נקטע לפני סופו של הפרק השישי והאחרון ב'ספר יצירה' על פי חלוקתו הנפוצה, לעיתים בלויית ציונים מסוג 'לא מצאתי יותר' (כ"י א, דף ב53).

126 גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 113), עמ' 352–353.

127 יצוין עוד ששניים מתוך שלושת חיבוריו הנמנים של 'ן שם טוב כמעט לא נודעו לחכמי הקבלה אחר ימיו – שריד מאחד מהם נשמר בשני כתבי יד בלבד, ואילו האחר שרד אך בזכות העתקתו בספר 'אבני זכרון'. לפיכך גם ציוניו הנידחים לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור והציטוט היחיד מהם נעלמו מעין.

הראשונות ב'ספר יצירה'. ארדוטיאל ייחס חיבור זה לר' יצחק דמן עכו, אשר פעל ויצר בסוף המאה השלוש עשרה ובשליש הראשון של המאה הארבע עשרה. בחלק הראשון ב'אבני זכרון' ליקט ארדוטיאל בזה אחר זה כמה פירושים ל'ספר יצירה' מראשית הקבלה, וביניהם העתיק גם את דבריו אלה של ר' יצחק דמן עכו, הכוללים כמה משפטים שללא ספק הועתקו מילה במילה מפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. השגיח בכך לראשונה שלום, שהדפיס דברי ר' יצחק דמן עכו בראש חיבור ארוך שהוא סבר בטעות כי כולו 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' [פר] יצירה'.¹²⁸ את המובאות מהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הסביר בהנחה שריד"ע [ר' יצחק דמן עכו] נתבסס על פירושו של ר' יצחק סגי נהור וכן 'ניסה לפרשו לפי דרכו, ובצורה עצמאית מאד'.¹²⁹ ואולם הערכה זו אינה מדויקת, ומדברי ר' יצחק דמן עכו אפשר להוכיח לא רק שדרכי טיפולו בפירוש אינן מעידות על פרשנות חופשית ועצמאית, אלא שהוא הבחין בין הפירוש שממנו ציטט ומחברו לבין ר' יצחק סגי נהור וכתביו, ומדבריו מסתבר כי לא קיבל את ייחוס הפירוש לר' יצחק סגי נהור – אם אכן הכירו.¹³⁰ בדיקתי את כלל החומר שההדיר שלום במחקרו הנזכר כחיבור פרשני מאת ר' יצחק דמן עכו לפרק הראשון ב'ספר יצירה' העלתה שני ממצאים חשובים שנעלמו עד כה מעיני החוקרים.

ראשית, די בבדיקה פשוטה כדי להיווכח שרוב רובו של הטקסט שהדפיס שלום (כ־80 אחוזים) – החל במילים 'והרב החסיד כתב בפירוש ס' [ספר יצירה] וז"ל [וזה לשוננו]' ועד הסוף¹³¹ – אין לו דבר עם ר' יצחק דמן עכו ועם הקטעים הקצרים שייחס לו שם המעתיק ארדוטיאל קודם לכן.¹³² העיון בכל אחד מכתבי היד של 'אבני זכרון' שהגיעו לידינו מלמד בבירור שכאן פתח ארדוטיאל העתקה חדשה מתוך פירוש אחר ל'ספר יצירה' – שמעניין שארדוטיאל ייחסו בשלמותו דווקא לחכם שכונה 'הרב החסיד', ואשר את שמו לא פירש (ועל כל פנים אין להחליפו בר' יצחק סגי נהור המכונה כך). הוא הבחין בבירור בין פירוש זה לדברי הביאור הקצרים שהביא קודם לכן, וששייך באמת לר' יצחק דמן עכו. והרי כך בדיוק נהג ארדוטיאל בכל החלק הראשון בספרו, שכאמור העתיק בו בזה אחר זה פירושים שלמים או חלקיים ל'ספר יצירה', ובראש כל אחד מהפירושים קבע כותרת ברורה בנוסח קבוע: 'והרב הגדול האשכנזי כתב [ב] בפי' ס' וזה לשוננו';¹³³ 'והרמב"ן ז"ל כתב [ב] בפי' ספר יצירה וזה לשוננו'; 'והרב

128 שלום, ספר אבני זכרון (לעיל הערה 120), עמ' 261 (נדפס שוב: פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 71); ובהרחבה: הנ"ל, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' יצירה', קרית ספר, לא (תשל"ז), עמ' 379–396.

129 שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (שם), עמ' 380; והשוו: הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 258; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 220–221.

130 למובאה מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בלוויית הייחוס לר' יצחק סגי נהור' בקטע מספר 'אוצר החיים' לר' יצחק דמן עכו ראו לעיל הערה 119.

131 שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 384–396.

132 שם, עמ' 380–384.

133 כך בפתיח לפירוש שיוחס לעיתים לראב"ד (כנזכר לעיל הערה 1). וראו בעניין זה: שלום, המחבר האמיתי

הידוע דמן עכו כתב בפירוש ס"י וזה לשונו, וכן כאן: 'והרב החסיד כתב בפי' ס"י וזה לשונו'.¹³⁴ כאמור הקטע שהעתיק ארדוטיאל מר' יצחק דמן עכו משתרע על פני כמה עמודים בלבד בכתבי היד,¹³⁵ בעוד שכל הביאור הרצוף שלאחריו הוא חלק מפירוש נרחב ומפורט יותר מאת מחבר אחר, שרק חלקו השתמר בהעתקת ארדוטיאל.¹³⁶ אינני יודע מדוע סבר שלום שכל החלק הארוך הזה הוא המשכם הישיר של דברי ר' יצחק דמן עכו, אף שחלק זה נבדל בידול גמור בסגנונו, ברוחו, בלשונו, בשיטתו, במתכונתו, ברעיונותיו, במקורותיו ובדרכי השיח מכל הקטעים הקצרים מאת ר' יצחק דמן עכו שהועתקו באורח מקרה לפניו, ושכאמור הלקטן הבחין יפה בינם לבניו.¹³⁷ על כל פנים יש כאמור לפסול מכול וכול את זיהויו של החומר הזה כחלק מפירוש ל'ספר יצירה' לר' יצחק דמן עכו, ולהעמידו לפי שעה כשריד מפירוש אנונימי מאת מחבר אחר שלא נודע שמו.¹³⁸

(לעיל הערה 1), עמ' 286–302 (נדפס שוב: ה"ל פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 2–18; ה"ל, מחקר קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 112–136). הוא מופיע כאן בקיצור, כפי שהעיר שלום, ספר אבני זכרון (לעיל הערה 120), עמ' 260 (נדפס שוב: ה"ל, פרקים לתולדות [שם], עמ' 70). בהעתקת ספר 'אבני זכרון' בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1659 (לשעבר ENA 1463) חסרים כמה דפים בהתחלת פירוש זה, ואת לשון הפתיח הבאתי על פי כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2089, דף 81.

134 כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 11א, 24א, 27א.

135 שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 380–384.

136 על קטיעת הדברים לפני סופם העיר ארדוטיאל עצמו. וראו: שם, עמ' 396, הערה 107.

137 בחלק ארוך זה מחיבור החסר בראשו, ושארדוטיאל ייחס לחסיד, יש הפניות פנימיות רבות לדברים שנאמרו לעיל, וקל להיווכח שהן מכוונות לא לפירושו של ר' יצחק דמן עכו אלא להתחלתו של פירוש זה עצמו, שעסקה במשניות הראשונות ב'ספר יצירה', ושלא הועתקה בידי ארדוטיאל. אביא שתי דוגמאות. (א) 'למעלה אמרנו שנברא העולם בספר וסיפור ושם אמרנו כי הוא חוג ומחוג מן הנקודה יתחייב שש קצוות' (שם, עמ' 385) – שלום שיער שמדובר בהפניה להקדמה חסרה של הפירוש של ר' יצחק דמן עכו (שם, הערה 25), ואולם דברי ר' יצחק דמן עכו על 'ספר וסיפור' שמורים בקטע הקצר לעיל, ופירושו שונה בתכלית מן האמור כאן. אין לנו אלא להסיק שהדברים החסרים בראש שייכים להתחלתו של פירוש נבדל זה, ואין להם אפוא דבר עם ר' יצחק דמן עכו. (ב) 'כבר אמרנו למעלה כי מן האצילות הראשון נברא כח הדיבור' (עמ' 390) – גם רעיון מרכזי זה, הלקוח כנראה מן הביאור למשניות הראשונות ב'ספר יצירה', לא נשתמר בשריד שלפנינו בעיה נוספת שנעלמה מעיניו של שלום היא שכל החלק הארוך הזה המיוחס לרב החסיד פותח בפירוש למשנה התשיעית בפרק א ב'ספר יצירה' ומפרש בהרחבה ובשיטתיות משנה אחר משנה עד סוף הפרק, וכל משנה מצוטטת במלואה בתחילת הביאור. לעומת זאת דבריו של ר' יצחק דמן עכו שהעתיק שלום קודם לכן הם הערות פזורות לכמה עניינים מן המשנה הראשונה בפרק – בלא ציטוט המשנה בראש – ובהם ורק בהם אפשר באמת למצוא ביטויים ספורים מתוך הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. אם כן כל אחד מן השרידים האלה עוסק בחלק אחר בפרק הראשון מ'ספר יצירה', והצבתם זה אחר זה – כפי שעשה שלום בעקבות ארדוטיאל – אינה מקהה כהוא זה את היבדלותם המוחלטת.

138 אם כן בעל הלקט, ר' אברהם ארדוטיאל, הכיר בימיו פירוש אחר שיוחס להכם שכונה הרב החסיד, פירוש השונה לחלוטין מהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הנדון כאן, והוא מלמד אותנו עוד על סבך בעיות הייחוס של פירושי 'ספר יצירה' לר' יצחק בן הראב"ד, שכפי הנראה יוחס לו יותר מפירוש אחד. על יסוד ראיות רבות, כגון סוגי המקורות הקבליים המשתקפים בפירוש זה – החל מדברי 'ספר הבהיר' וכלה במסורות המאוחרות כמה דורות מימיו של ר' יצחק סגי נהור – אי אפשר לקיים גם את הייחוס הזה. בקטע ששרד מפירוש זה הביא המחבר לעז אחד בספרדית: 'אשפומה' (espuma), בהוראה של קצף על פני המים (שם, עמ' 394, הערה 95).

הממצא השני – החשוב אף יותר לענייני כאן – נוגע דווקא לקטע האוטנטי הקצר של ר' יצחק דמן עכו, שכלולות בו באמת כמה העתקות מילוליות מהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. שלום, שכאמור לא הטיל דופי בייחוסו של הפירוש לר' יצחק סגי נהור, הניח כי דברי ר' יצחק דמן עכו הם עיבוד וביאור של דברי ר' יצחק סגי נהור. את הנחתו סמך על כך שבשני מקומות בדבריו ציין ר' יצחק דמן עכו 'כל זה מלשון החסיד ז"ל' ו'זה פירוש החסיד ז"ל'.¹³⁹ ואולם עיון זהיר בצינונים אלה מורה שדווקא בשני המקומות שבהם הזכיר ר' יצחק דמן עכו את החסיד, הוא עשה זאת בסמוך להבאת דברים אחרים שקרא על שם החסיד, ולפחות במקרה אחד כדי לעמתם עם מה שמצא וקרא בעצמו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שנתגלגל לידינו – בייחוס לחכם אחר או בצורה אנונימית. לעומת זאת בכל המקומות שבהם התייחס ר' יצחק דמן עכו למחבר הפירוש ל'ספר יצירה' שנפל לידינו והביא מדבריו הוא התייחס אליו רק בלשונות נסתר ('וזהו אומר', 'ולכך אומר', 'הוא אמר', 'באומר', 'קראו'), ואפשר ששם מחברו כלל לא נודע לו – אם לא הכיר ייחוס אחר ולא גילהו.¹⁴⁰ זאת ועוד, מתברר כי ר' יצחק דמן עכו לא העתיק פסקאות שלמות מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ואז פירשן, אלא לרוב ביאר ביטויים או משפטים קצרים מתוך הפירוש בביאור פרפרסטי. בכמה מקרים ליווה ר' יצחק דמן עכו את ביאורו לביטויים אלה בעימותם עם מקורות קבליים מוסמכים: פעם אחת עם דברי 'הרמב"ן ז"ל בפירוש ספר יצירה', פעם אחת עם דעת 'בעלי הקבלה' בסתם¹⁴¹ וכאמור פעם או פעמיים עם דברי החסיד, לפי מסורות שעמדו לפניו. בחינת דרכי טיפולו של ר' יצחק דמן עכו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור עשויה לתרום להבנת תולדות התקבלותו של הפירוש ולהצמיח תועלת לביאור כמה סתומות לאורכו, ולפיכך אביא את הדברים בפירוט.

א. הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור נפתח בביאור לאות השימוש ב"ת שבראש המשפט הפותח את 'ספר יצירה', 'בשלשים ושתים נתיבות חכמה'. לדברי בעל הפירוש ב"ת זו 'היא רמז החכמה וההשכל ונרמז בה כל מה שהשגת'¹⁴² המחשבה משגת עד אין סוף וכל שכן מה שנכלל

בוהותו של מחבר הפירוש הזה, שכאמור איננו ר' יצחק דמן עכו, אני מקווה לדון במקום אחר. לעת עתה אציין עוד כי קטע קצר מתוך פירוש אנונימי מצוי בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8°488, דף 46, שורות 3–11 (בכתב היד: 'פירוש ב' למאמר י"ס י' ולא ט' י' ולא י"א'). ויש אפוא לתקן הערכתו של שלום ששורות אלה הן פרפרזה לדברי ר' יצחק סגי נהור (או רמב"ן?). ראו: שלום, כתבי יד בקבלה (לעיל הערה 120), עמ' 21.

139 שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 381, שורה 29; 382, שורה 29.
140 כאמור כל ציוניו של ר' יצחק דמן עכו לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הם אנונימיים ואין שם החסיד נקרא עליהם. מן הבחינה ההגיונית אין בממצא זה כדי לשלול בהכרח את סברתו של שלום שגם הצינונים האנונימיים – או חלקם – כוונו לדברי ר' יצחק סגי נהור דווקא. ואולם כפי שאטען להלן, המקומות שבהם נקט ר' יצחק דמן עכו את הכינוי החסיד הוסבו על מסורות אחרות מאת החסיד, ואפשר שהובאו דווקא כדי להתעמת עם הנאמר בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.

141 "ספר ספר וספר" – ובעלי הקבלה אמרו ששלשתם בלא יוד ובלא ואו, ולכך אומ' שלשה ספרים' (כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 25א).

142 בכ"י א: 'שמשת'. תוקן על פי מזעם.

בעצמה'.¹⁴³ לאחר מכן הובא בפירוש ביאור סתום במקצת למילה 'נתיבות' ונסמך לו משל: 'ומאות'¹⁴⁴ הנפלאות המפליאות – הנתיבות, הן כעין חוטי השלהביות שהן נתיבות לגחלים ועל ידי שלהביות¹⁴⁵ אדם רואה הגחלת כדרך הפקעת'.¹⁴⁶ בקטע שלפנינו אפשר להיווכח בדרכי העיבוד של מילות הפירוש המקורי בידי ר' יצחק דמן עכו (מילות הפירוש המקורי סומנו להלן בגופן אחר כדי להבחין מתוספותיו של ר' יצחק דמן עכו):¹⁴⁷

ואם הב' של 'בשלישים' [ר]מח בה כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף, כ"ש [כל שכן] הכללים שנכללים בתוכה – כלומ' [ר] בתוך החכמה; ולכך התחיל בבית לרמוז אל מה שבית בראשית רומזת. ולכך ומאותן התעלומות הנעלמות¹⁴⁸ בתוך החכמה יוצאים נתיבות. ונתיבות אלו היוצאים מהעלמת החכמה מה הן ומה דוגמתם? הן כעין חוטי השלהביות או כדרך הפקעת – או בקבוץ¹⁴⁹ פתיל בעגול שקורין בלשון צרפת למושי"א ובלשון ספרד קבלי"ר.¹⁵⁰ אדם הולך למקום הפקעת – ובלבד שלא ימשוך, כי יותר שימשוך האדם הוא חוט הפקעת יותר יתרחק ממנו, אלא שצריך שימשוך הוא האדם עצמו, ע"ד [על דרך] החוט עד שיגיע אל עיקרו שהוא הפקעת. כן דרך השגת העליונים במחשבה, שכל זמן שימשוך אדם מחשבתו אליו למשוך אצלו אור עליון לא יראה אור, כ"ש שלא יגיע אל עיקרו ומקורו. בעת שיעלה מחשבתו וישלחנה למעלה דרך התחלת האור אשר התחיל להשיג ילך דרך האור הזה במחשבתו עד בואו אל עיקר מבוא האור, כדרך חוט הפקעת וכדרך שלהבת הגחלת.¹⁵¹

דוגמה זו מלמדת שר' יצחק דמן עכו הבחין היטב את דבריו שלו מדברי הפירוש שעמד לפניו, ושהלך וביאר על פי דרכו. לפי הבהרותיו למילות הפירוש האות ב"ת מרמזת על החכמה ועל היסודות הנעלמים שבתוך החכמה. 'המחשבה' והכללים שנכללים שבתוכה' מוסבים בביאורו על החכמה ומה ש'בתוך החכמה'.¹⁵² בין היתר ביאר ר' יצחק דמן עכו בקטע זה את משמעותו של שם

143 כ"י א, דף 47ב.

144 כ"י א: 'ומאותה'; תוקן על פי מזס.

145 מועס: 'השלהביות'.

146 כ"י א, דף 47ב.

147 נוסח הפירוש לספר 'צירה' כפי שנשתמר בשריד מפירושו של ר' יצחק דמן עכו היה כמדומה שונה במקצת מן הנוסחים המשובשים שהגיעו לידינו, אלא שבשל אופיים הפרפרסטי של קטעי הביאור של ר' יצחק דמן עכו קשה לקבוע בכל מקום במה נסמך על נוסח אחר ובמה שינה ועיבד מדעתו. כל ההדגשות במובאות במאמר, המצוינות בריווח, הן שלי.

148 לעומת זאת בנוסחים שהגיעו לידינו נכתב: 'הנפלאות המפליאות'.

149 בכתב היד: 'בקצוץ'.

150 בכתב היד: 'קבו"ל'.

151 כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 24ב; התיקונים על פי כ"י לונדון Or. 12262, דף 13ב. והשווה הנוסח שהדפיס שלום, פירוש של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 381, שורות 9–19.

152 בנוסחי הפירוש שלפנינו נזכר בצד החכמה גם ההשכל (ראו לעיל ליד הערה 143), המזוהה בהמשך הפירוש

עצם המחייב הבהרה, פקעת,¹⁵³ והציע פירוש לדימוי החושים והפקעת וללשון המשל 'אדם הולך למקום הפקעת', המורה לדידו על דגם אקסטטי של התעלות המחשבה, להבדיל כנראה מדגם תיאורגי של משיכת שפע המחשבה. בקטע המקורי בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הובאו המשלים השונים כדי להמחיש את דרך השגת החכמה על ידי המעקב אחרי הנתיבות הנמשכים ממנה, והחכמה משולה שם לשורש הדק, הפנימי והנסתר.¹⁵⁴ ר' יצחק דמן עכו בביאורו ביקש ככל הנראה לבטל את האפשרות לפרש את המשל על התחום המנטלי-הכרתי, והעניק לדימויים הנזכרים בו ביאור אחר בדגם של התעלות במחשבה, העשוי אולי להתפרש לפי דגם הדבקות שהציג במקומות אחרים בכתביו.¹⁵⁵

ב. בדוגמה הבאה הוסיף ר' יצחק דמן עכו לדברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ביאור המציע הבדל סמנטי בין שם העצם נתיבות, שבפתח 'ספר יצירה', ובין המילה דרכים. הנה לשון הביאור בפירוש המקורי:

הנתיבות הם אמת¹⁵⁶ הדרכים. כי הנתיב אם¹⁵⁷ הדרך שהנתיב כלל ועיקר שהדרכים מתפשטים משם. ונתיבות הפליאות הם כמחילות שהם בתוך עיקר האילן. והחכמ[ה] היא השרש והם ההיות הפנימיות ודקות אין כל בריה יכולה להתבונן אלא היונק ממנה שהוא דרך [ה]תבוננות דרך ינקתו¹⁵⁸ ולא דרך ידיעה.¹⁵⁹

כישות הנעלה ביותר, הנמשכת עד אין סוף, ואשר ממנה נאצלה החכמה, אך בביאורו של ר' יצחק דמן עכו לא נמצאה התייחסות כלשהי ליסוד זה.

153 שלום הצביע על מוטיבים דומים המופיעים בספר 'מעין החכמה' האנונימי – שהוא קשר לחוג העיון – במשל על שלהביות, גזחלת ופקעת מרובת חוטין. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 333. ועיינו גם: ע' פורת, "תקון המעגל": יסודות ההויה והיצירה הלשונית בספר 'מעין החכמה' ובחבורים הקרובים אליו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב, עמ' 204–205; וראו עוד: כתבי העיון: מהדורות מדעיות, מהדורת ע' פורת, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 20; וכן עיינו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 11), עמ' 76–78. את המוטיבים הנשנים ב'מעין החכמה' אני מקווה להציג בהרחבה במקום אחר. את משל השלהביות בפירוש ל'ספר יצירה' השוו למשל השלהביות שהביא ר' משה קורדובירו, ספר האלימה, ירושלים תשע"ג, עמ' קמה.

154 השוו למשל זה הנשנה בהמשך הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: 'לכך אמ' "סופן בתחלתן", שהרבה חוטין הם נמשכים מן הגזחלת שהיא אחת, שהשלהבת אין יכולה לעמוד בעצמה אלא על ידי דבר אחר בלבד כי כל הדברים והמדות שהם נראות שהן נפרדות אין בהן פרוד שהכל אחד' (כ"א, דף 49ב). ובעניין זה ראו גם: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 93), עמ' 153.

155 השוו בייחוד את דגם הדבקות האקסטטית שתיאר ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים (לעיל הערה 69), עמ' ריו. וראו על כך: מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה², ירושלים תשס"ב, עמ' 34–35.

156 צ"ל: אמות; וכך בכתבי היד מזעס.

157 בכ"א נעתקו כאן בשגגה כמה תיבות ומחקתיהן, וליתא בעדי הנוסח האחרים.

158 מזעס: 'קיניקתוק'.

159 כ"א, דף 47ב.

באמצעות ביאורו של ר' יצחק דמן עכו לדברים מוקשים אלה אפשר לעמוד עוד על דרכי טיפולו במקור שעמד לפניו (המילים שבפירוש המתבאר סומנו גם כאן בגופן אחר):

נתיבות – נתיב קורא לשביל הגדול והרחב וקורא דרכים לשבילים הדקים והקטנים המתפשטי[ם] מהנתיב אנא ואנא.

והרמב"ן ז"ל פי' [רש] בפי' ס"י בהפך ואומ' כי הדרך הוא הגדול. והנתיבות הם השבילים הדקים.

אמות, כלומ' העקרים, שהדרכים מתפשטים ונאצלים מהם;

כמחלות – קורא מחלות לצנורות והם הנתיבות.

ואין כל בריה יכולה לעמוד עליהם, רק בהתבוננות המחשבה.

לא [דרך] ידיעה – בהשתדלות הלמ[ן]ד, אלא בהתבוננות¹⁶⁰ השכל.

ואני אומ' כי באומרו אין בריה בא למעט כל נברא, וע"כ [ועל כן] לא דרך יד[ני]עה –

כלומר, לא תספיק לנברא דעתו ושכלו להתבונן, רק במחשבה.¹⁶¹

בדומה לקטע הקודם הובאו כאן כמה צירופים כלשונם מתוך הפירוש המתבאר (הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור), ובוארו מילים קשות, אלא שבראש פסקה זו שולב שוב עיבוד תמציתי של הדברים בציון הנסתר 'קורא' – המורה בצורה אנונימית על בעל הפירוש – ולאחריו עומתו הדברים עם דעה אחרת, היא דעת הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לרמב"ן.¹⁶² ביאורו של רמב"ן 'בהפך' נשמר לנו באמת בפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לו, זיהוי שר' יצחק דמן עכו עצמו התלבט בו במקום אחר;¹⁶³ ושם נכתב: "נתיבות" הם שבילים דקים ואין אדם רואה בראש השביל המקום שהוא הולך; לכך לא אמר דרכים, שהדרכים רחבים וניכרים, שאדם עומד על אם הדרך ורואה לכל מראה עיניו לאיזה מקום הוא הולך, מה שאין כן בשבילים מרוב דקות'.¹⁶⁴ עימות הדברים עם פירושו של רמב"ן אומנם אינו מסתיים בהכרעה, אך ר' יצחק דמן עכו רצה להדגיש שזהו פירוש הפוך.

160 כאן שב והעתיק הסופר בטעות את הנתיבות 'המחשבה לא ידיעה'.

161 כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 225–226א; ההשלמות על פי כ"י לונדון Or. 12262, דף 13ב. והשווה הנוסח שהדפיס שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 383, שורות 3–9.

162 ראו על כך: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 36–37, הערה 28; וכן: ספרי העיון (לעיל הערה 94), עמ' 153.

163 ראו להלן הערה 210.

164 שלום, פירושו האמתי (לעיל הערה 101), עמ' 402, שורות 2–6 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 88, שורות 2–5); וכן עיינו בחיבורו של ר' שם טוב ש' שם טוב על עשר הספירות: 'לומ' כי החכמה נמצא[ת] מנתיב אחד כלומ' כי בנתיב הוא דרך העליון ית[ברך] להמציא חכמתו וחלק הנתיב הוא לל"ב נתיבות והוא שאמר הכתוב [ב] "עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם" (יר' 16). הדרכים הם רחבים והנתיבים צרים' (כ"י לונדון, Add. 26929, דף 122ב).

בהמשכו של קטע זה אפשר לעמוד על מגמת ביאורו של ר' יצחק דמן עכו. כאמור בפירוש המקורי מופיע המשפט המוקשה על נתיבות החכמה 'אין כל בריה יכולה להתבונן אלא היונק ממנה שהוא דרך התבוננות דרך יניקתו ולא דרך ידיעה'.¹⁶⁵ בביאורו הסביר ר' יצחק דמן עכו את דגם היניקה באמצעות המונח התבוננות המחשבה או התבוננות השכל, להבדיל מפעולות מנטליות של לימוד, שאינן מספיקות לשם השגה זו. על גבי זאת הציג בסיום את הצעתו לביאור דברי המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שלפיה אי היכולת להתבונן באמצעות הידיעה או השכל משותפת ל'כל נברא', כך שאת ההתבוננות המתוארת בפירוש ל'ספר יצירה' יש לבאר לשיטתו על הספירות הנאצלות, המתבוננות זו בזו ומשכילות את עצמן, עיקרון שהדגיש גם בקשר לקטע אחר שיידון להלן.¹⁶⁶ על כל פנים בדברים אלה ניכרת מגמתו הפולמוסית של הביאור של ר' יצחק דמן עכו, שעקר את דברי הפירוש המקורי מידי פשוטם והשמיט ממנו חלק ממונחי המפתח. ג. הדוגמה השלישית לדרכי טיפולו של ר' יצחק דמן עכו בפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור נוסדה על ביאור הצירוף 'נתיבות פלאות חכמה', שבהתחלת 'ספר יצירה', בפירוש זה. הנה הקטע בפירוש המקורי:

ותחלת ההויות הנתנת¹⁶⁷ לחשב¹⁶⁸ הם הפליאות¹⁶⁹ בתוך החכמה שהפליאות¹⁷⁰ הם פלאות בה. ועל זה נאמ' [ר] אלהים¹⁷¹ הבין דרכה.¹⁷² הבין הדרכים והנתיבות שבה. על ידי ההויות הקבועות החקוקות בו יש בו כח [להתבונן]¹⁷³ בהויות הדקות שאין להם קבע¹⁷⁴ גבול.¹⁷⁵

165 בעניין זה ראו גם: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשע"ג, עמ' 394–395; וכן: J. R. Goldberg, 'Mystical Union, Individuality, and Individuation in Provençal and Catalan Kabbalah', Ph.D. Dissertation, New York University, 2001, pp. 540–542

166 בדברי ר' יצחק דמן עכו אפשר אפוא לשים לב להבחנה הברורה בין דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ובין ביאורו שלו לדברים כפי שביארם ('ואני אומר' וכו'). רוצה לומר, ההצעה 'למעט כל נברא' הייתה הצעה פרשנית יצירתית שהגה ר' יצחק דמן עכו, ושנועדה ליישב קושי שמצא בפירוש כפי שהבינו. ומעניין הדבר ששלום הציג בשמו של ר' יצחק דמן עכו רק את ביאורו למילות הפירוש, בעוד שביאורו היצירתי 'למעט כל נברא' הפך באורח פלא להצעה פרשנית של שלום עצמו (!). ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 280, ליד הערה 171; וכן בגרסה העברית: הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 221.

167 מעס: 'הנתיבות'; ז: 'הנתונות'.

168 ז: 'לנחשב'; ע: 'ליחשב'; ס: 'להחשב'.

169 מע: 'הפלאות'.

170 מס: 'שהנתיבות'.

171 בכתב היד: 'אהינו'; תוקן על פי כל יתר עדי הנוסח.

172 איוב כח 23.

173 ההשלמה על פי מועס.

174 ליתא בכל עדי הנוסח האחרים.

175 כ"י א, דף 247ב; לדיון בפסקה זו ובמשמעותה ראו: פדיה, שכבת העריכה (לעיל הערה 100), עמ' 159–160.

ביאור קצר זה בא כמדומני להורות שההוויות הראשונות העשויות לעמוד כמושא למחשבה הן הפליאות, שמהן ניתן להתבונן בנתיבות החכמה. כתימוכין לרעיון זה הביא בעל הפירוש את מילות הפסוק מאיוב 'אלהים הבין דרכה', שנדרשו כך שאלוהים הנזכר בפסוק מבין את הדרכים והנתיבות שבתוך החכמה. בהמשך יצר בעל הפירוש הבחנה בין הוויות קבועות החקוקות באל ובין הוויות קבועות דקות ובלתי מוגבלות העומדות כמושא להתבוננותו. דהיינו אלוהים אופיין בקטע זה הן כישות בעלת יכולת תפיסה, יכולת להבין את הנתיבות, הן כישות בעלת יכולת להתבונן בהוויות הלא-מוגבלות מתוך ההוויות הקבועות החקוקות בה. ר' יצחק דמן עכו היה מעוניין בדברים אלה כדי להדוף באמצעותם ביאור אחר לפסוק מאיוב, שלפיו המילים 'אלהים הבין דרכה' מוסבות לא על האל אלא דווקא על האדם – לפי ההנחה הפרשנית ש'אלהים' הוא שם משותף העשוי לציין קבוצות של בני אדם, למשל דיינים.¹⁷⁶ לפחות לפי אחד מנוסחי החיבור בכתבי היד¹⁷⁷ ייחס ר' יצחק דמן עכו את הביאור השונה שלפניו לפירוש מאת החסיד. הוא לא שבע רצון מפירוש זה ולכן התאמץ לדחותו באמצעות דברים שמצא בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור:

'אלהים הבין דרכה'¹⁷⁸ – מלת 'אלהים' תרמוז על הייחידים המשכילים שרודפים אחר חכמת האלהות להשיג בעליוני[ם] ולכך נקראים אלהים אנשים אלה שמבינים ד[ר]כה. שאם תאמר אלהים ממש, שאלהים דווקא שהוא הבין דרכה, א"כ [אם כן] איך אמ' על הפלאות חכמה שנתנו ליחש[ב] – ? זה פי' החסיד ז"ל.¹⁷⁹ ויה"ב דעתו¹⁸⁰ אומ',¹⁸¹ שאלהים דוקא הוא הבין דרכה ואלהים ירמוז לבינה, ועל ידי ההוויות החקוקות והקבועות בבינה שהוא אלהים יש בו באלהים כח להתבונן בחכמה. והוא ידע את מקומה – והוא, שהוא הכתר, ידע את מקום עיקרה מפני שממנו¹⁸² נאצלה, ואלהים הבין הדרך שלה [הואיל] וממנה נאצלה.¹⁸³ ודברים אלו בא[ו] למעט כל נברא, שאין משיגין בה בדרך עיקר.¹⁸⁴

176 על פי מורה הנבוכים א, ב; סא.

177 ראו להלן הערה 179.

178 איוב כח 23.

179 כך בענף נוסח אחד של השריד מפירושו של ר' יצחק דמן עכו שהועתק בספר 'אבני זכרון'. בענף השני חסרות המילים 'זה פירוש החסיד'; ועיינו: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°404, דף כז ע"א.

180 חלק מקיצור שמו של המחבר בראשית תיבות: יה"ב שנ"ר דעת'ו (יצחק הצעיר בן שמואל נטריה רחמנא דמן עכו תיבנה ותיכונן).

181 בענף הנוסח השני של השריד מפירושו של ר' יצחק דמן עכו, שהועתק בספר 'אבני זכרון' תחת 'ויהב דעתו אומר', נכתב: 'ואין דעתו נכונה בזה' (כ"י ירושלים Heb. 8°404, דף כז ע"א).

182 בכתב היד: 'שממנה'.

183 בכתב היד: 'נאצלו'.

184 כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 225; התיקונים וההשלמות על פי כ"י ירושלים Heb. 8°404, דף כז ע"ב. והשוו הנוסח שהדפיס שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 382, שורות 22–29 (ובנוסח

ר' יצחק דמן עכו לא פתח בציטוט האמור בפירוש המיוחס (בטעות) לר' יצחק סגי נהור, אלא החל בדיון בדברים מהמקור האחר, שעליו – ורק עליו – ציין 'זה פירוש החסיד'. שלום, שהניח גם במקרה זה שר' יצחק דמן עכו הסב בהכרח את הציון 'פירוש החסיד' על הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, השגיח בכך שאין לדברים אלה אח ורע בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ולפיכך תלה את הבעיה באופן הבנת הדברים בידי ר' יצחק דמן עכו.¹⁸⁵ ואולם לא זו בלבד שמדובר בשתי דעות שונות, אלא עינינו הרואות שר' יצחק דמן עכו אף ראה לעמת ביניהן, וניגח בהדיא את המסורת שהביא מעם החסיד באמצעות מילותיו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, המציגות לדבריו דעה מנוגדת לחלוטין. לפי ביאורו לשורות מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, יש לזהות את 'אלהים הבין דרכה' עם הספירה בינה, שבה חקוקות וקבועות הוויות; את ההוויות הדקות שאין להן גבול – עם הספירה חכמה שמעליה; ואילו סיפא של הפסוק, 'והוא ידע את מקומה', מוסב על הספירה העליונה, כתר, שממנו נאצלו החכמה והבינה.

פירושו זה של ר' יצחק דמן עכו עולה בקנה אחד עם דבריו שנותחו בסעיף הקודם. גם כאן הישויות האלוהיות שמיוחסות להן ידיעה, הבנה והתבוננות, מצויות בתחום הספירות – ולא למעלה מכך – והעיקרון התיאולוגי שקבע ר' יצחק דמן עכו הוא שיש 'למעט כל נברא', דהיינו להותיר את דברי הפסוק מאיוב בתחום הידיעה הפנימית של הספירות העליונות, המשכילות את עצמן, ולא בתחומם של הברואים, שהשגתם מוגבלת. לעומת זאת המסורת שייחס ר' יצחק דמן עכו לחסיד עסקה כאמור במובהק בתחום הנבראים. הוכחה נוספת לכך מצויה מייד בהמשכו של הקטע, שבו שבו ר' יצחק דמן עכו ועימת את דעתו שלו עם דעתו המנוגדת של החסיד:

וראיה על דברי החסיד¹⁸⁶ ז"ל הוא אמרו להתבונן בהויות הדקות שאין להם גבול – וכיון ש"אין להם גבול" לא ישיגם מוגבל.¹⁸⁷ ואמרו הנתנות לישב לא יקשה עלי, כי ר"ל [רצונו לומר] שנתן רשות לחשוב בהם, מה שאין כן למעלה מהם; ואע"פ [ואף על פי] שאין המחשבה תופסת בהם אלא מעט.¹⁸⁸

הלקטני שברר לו שם המהדיר מצוי יציר הכלאיים 'זה פירוש החסיד'. ואין דעתו נכונה בזה, שאינו מתועד בשום נוסח). בחיבורו הקצר של ר' שם טוב נ' שם טוב שנשמר אף הוא בספר 'אבני זכרון' מצויים דברים שנוסדו כמדומני על דברי הביאור של ר' יצחק דמן עכו בקטע זה: 'ועל החכמה העליונה נאמר "אלהים הבין דרכה" וכו' אלהים הוא הבינה שכל ההויות גנוזות בה והבין ע"ד התבוננות דרכה של חכמה ונתיבותיה אבל לא מקומה וכ"ש מה שלמעלה ממנה אבל הוא שהוא הנעלם סוד הכתר ידע את מקומה בידעה גמורה כ"ש שידע דרכה' (שלום, שרידי ספרו [לעיל הערה 122], עמ' 407).

185 שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 382, הערה 12.

186 תיבה זו הועתקה פעמיים בכתב היד.

187 על דברי ביאור אלה ראו: אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 241, הערה 12.

188 כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 25ב. והשוו: שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 382, שורה 29 – 383, שורה 3.

המובאות מפירוש 'ספר יצירה' (המיוחס לר' יצחק סגי נהור) מופיעות גם כאן בלשונות 'אמרו', ואת הראשונה שבהן הביא ר' יצחק דמן עכו כדי לציין שלעומת כל יתר הדברים בפירוש זה שבהם השתמש כדי לחלוק על החסיד, יש בכל זאת ביטוי אחד שיש בו ראייה בעד דברי החסיד (!). כמדומני שלפנינו הוכחה נוספת שר' יצחק דמן עכו הבחין יפה בין החסיד, שפירושו הובא לעיל, ובין פירוש 'ספר יצירה' שממנו ציטט (והמיוחס לר' יצחק סגי נהור): תחילה עימת ביניהם, ואילו כאן ראה לציין נקודת דמיון ביניהם, אך בשני המקרים ברורה ההבחנה בין שני המקורות ומחבריהם. לגופו של עניין, לדברי ר' יצחק דמן עכו המשפט 'להתבונן בהויות הדקות שאין להם גבול' בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שיש בו אפיון של מושא ההתבוננות באמצעות מינוח של אי הגבלה, מתאים יותר להתפרש על ישויות מוגבלות, דהיינו על נבראים, כפי שביקש החסיד להניח במסורת שצוטטה לעיל משמו, ושבה פירש את התיבה 'אלהים' שבפסוק על אנשים בעלי השגה. מעניינת גם הערתו של ר' יצחק דמן עכו במשפט האחרון, שהצירוף '[תחלת ההויות] הנתנות להיחשב' בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור אינו מעורר קושיה על דבריו – ואינו משמש ראייה לשיטת החסיד שמדובר בהשגתם של יחידים משכילים. לטענתו האפיון 'נתנות להיחשב' אינו מוכרח להורות על יכולת ההשגה האנושית במחשבה, אלא עשוי לציין דרגה מנטלית מוגבלת שבה אפשר לתפוס את פליאות החכמה בלבד – ולא את ההויות העליונות יותר שבראש האצילות.¹⁸⁹

189 לאור ההבנה שדברי ר' יצחק דמן עכו מלמדים על הפרדה והנגדה בין מסורות שהכיר בשם החסיד ובין לשונות הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אפשר להסביר גם את הלשון המתמיהה בסוף הקטע הקצר בשם החסיד שהובא לעיל, ושבו זוהה אלוהים עם אנשים. קטע זה נחתם בשאלה הרטורית 'שאם תאמר אלהים ממש, שאלהים דווקא שהוא הבין דרכה, א"כ איך אמ' על הפלאות חכמה שנתנו ליש' [ב]?' שלום ציין – בדיון – שהעניין שהובא בשאלה זו בלשון 'אמרו' מזכיר את לשונות הפסקה שהובאה לעיל מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שבה נכתב: 'ותחלת ההויות הניתנות לחשב הם הפליאות בתוך החכמה' (ראו לעיל ליד הערה 175). ראו: שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (שם), עמ' 382, הערה 12. כאמור שלום ראה בכך סימן לפרפרזה פרי עטו של ר' יצחק דמן עכו לדברים מתוך הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אף כי הודה שהדברים איתנם עולים בקנה אחד עם המצוי בפירוש זה (וראו להלן הערה 203). ואולם כפי שהראיתי, לא רק שאין הלימה בין שני המקורות האלה, אלא שכבר במשפט הבא עבר ר' יצחק דמן עכו עצמו לדחייה ברורה של מסורת החסיד באמצעות לשונות שנטל מפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. מבחינה גיונית קשה מאוד להניח שגם המסורת המנוגדת בשם החסיד נוסדה על פירוש זה. מכל מקום יש כנראה להסיק בפשטות שלפנינו דוגמה נוספת להבחנה שהבחין ר' יצחק דמן עכו בין מסורות מאת החסיד ובין הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. לפיכך קרוב בעיניי שהשאלה הרטורית 'שאם תאמר [...] א"כ איך אמ' [ר] [...] היא לבדה תוספת רטורית ששרבב ר' יצחק דמן עכו לתוך דברי החסיד על אלוהים כאנשים, תוספת שבאמצעותה הצביע על נקודה אחת של התאמה בין מסורת החסיד ובין לשונו של הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. במילים אחרות, בטרם הביא ר' יצחק דמן עכו כמה לשונות מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כדי להקשות על שיטתו האחרת של החסיד, הוא בחר להצביע על נקודה אחת של יתרון לשיטת החסיד, ובאמת כמה שורות אחר כך נאלץ ר' יצחק דמן עכו עצמו להתנגד מן אותה טענה בדיוק בלשון 'ולא יקשה עלי'. פתרון אפשרי אחר הוא שהמסורת שהביא ר' יצחק דמן עכו מעם החסיד, על 'אלהים הבין דרכה' כאנשים, כוללת בעצמה עניין מאוחר שיוחס לחסיד בטעות – בידי ר' יצחק

ד. הדוגמה האחרונה שאביא עשויה גם היא ללמד על ההבחנה שהבחין ר' יצחק דמן עכו בין דברי החסיד ובין בעל פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. הקטע הסבוך הזה מצוי בתווך בין שתי הפסקאות הראשונות שנדונו לעיל, ובו שב ר' יצחק דמן עכו ונדרש לפירוש הפועל חקק במשפט הפותח את 'ספר יצירה', 'בל"ב נתיבות פליאות חכמה חקק יה' וכו'. בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בוארו משלים אלה בלשון קצרה: 'כל תיבה שיש בי"ת בתחלה'¹⁹⁰ מורה בה ובמה שבתוכה. וכן ב' "בשלשים ושתים", שבהם חקק; פירוש: מה שאין המחשבה משגת חקק שתי אותיות, שהן לב שנחלקו לשלשה [חלקים]¹⁹¹.¹⁹² בעל הפירוש זיהה את פעולת החקיקה לא עם יה, הנושא הדקדוקי של המשפט, אלא ככל הנראה עם התחום שמעל השגת המחשבה, וראה בכל מה שקודם לפועל חקק לא רק תיאור מקום או אופן החקיקה אלא גם מושא המציין את תוכן החקיקה; לאמור: האות בי"ת מרמזת גם על שתי אותיות שנחקקו, והשקולות לשלושים ושתים הנתיבות.¹⁹³ בביאורו של ר' יצחק דמן עכו עצמו למשנה זו ב'ספר יצירה' הוא ציין בצורה מפורשת כי מילות הפתיחה 'בל"ב נתיבות' הן תיאור מקום (החקיקה) בלבד,¹⁹⁴ ואילו את מושא החקיקה פירש בעקבות הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור על החכמה ועל מה שבתוכה. כפי שאפשר להיווכח מן המובאה שלפנינו, שחילקתיה לשתי פסקאות, גם כאן לא העתיק ר' יצחק דמן עכו את לשון הביאור בשלמותה; בפסקה הראשונה הוא פנה לבאר את הדברים מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ורק בסוף דבריו התייחס כדרכו למחבר בלשון נסתר ('וזהו אומר'), ואילו בפסקה השנייה פנה ר' יצחק דמן עכו לדון במקורות אחרים, כולל דברי החסיד:

'חקק' – פי' חקיקה מלשון חפירה וההפרש אשר בין חקיקה לחציבה הוא, כי החקיקה בדבר קשה, וחציבה בד' [בר] רך. ועוד, כי שתי מיני חקיקה הן¹⁹⁵ האחת חיצונה שאינה רק התחלה

דמן עכו או קודם לכן – ושעשוי היה להיוולד כתוצאה מוויכוח עם דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, היה מחברו אשר היה. אפשרות זו, העשויה ממבט ראשון להיראות מרחיקת לכת, אינה מפתיעה לנוכח סבך בעיית הייחוס של רעיונות ומסורות לחסיד. לחיזוק האפשרות שהפירוש ל'אלהים הבין דרכה' אינו משקף פירוש מקורי מבית מדרשו של החסיד אפשר לציין שפירושו של בן אחיו ר' אשר בן דוד לפסוק זה משמר תפיסה הקרובה יותר לדעת ר' יצחק דמן עכו דווקא: 'ולכך נקראות פלאות חכמה שהם נעלמות ומכוסות מעין כל בריה ומלהשיגם אפי' [לו] במחשבה וגם המלאכים אינם יודעים אותן הנתיבות [...] שנסתרה החכמה מהם, וכתוב אחריי "אלהים הבין דרכה" ר"ל שאין אחד יודע באותן הנתיבות החקוקות בחכמה אלא האל ית', ועוד שאמ' בלשון הבנה הבין דרכה, ר"ל שהתבונן בהתבוננות ההשגחה באותן הנתיבות' (אברמס, ר' אשר בן דוד [לעיל הערה 4], עמ' 106–107). להלן אדון בפירוט בפירושו של ר' אשר בן דוד ל'ספר יצירה'.

190 מ: 'בתחילת'; זס: 'בתחלתה'.

191 א ליתא; ההשלמה על פי מזעס.

192 כ"י א, דף 247.

193 השוו: סנדר, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), ב, עמ' 6, הערה 15.

194 'יאמ' כי אלו ה"ב נתיבות הוא מקום אשר חקק בו הקב"ה חלל העולם ואין לנו לחפש מה למעלה מה למטה

ולומ' אלו הנתיבות באיזה מקום הם' (כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 24א).

195 בכתב היד: 'מן'.

ואחריה החציבה. והחקיקה השני' [ת] היא חקיקה בעומק הענין, חקיקה נסתרת ונעלמת. לפי' [כך] נקראו המצות שאין טעמם ידוע לבני אדם חקים, חקה חקקתי גזירה גזרתי אין לך להרהר אחריה,¹⁹⁶ ולא יפול הרהור על דבר שטעמו נגלה [רק] על דבר שטעמו נסתר ונעלם; וזהו אמרו מה שאין המחשבה משגת, כי הוא עומק הפליאות הנעלמות. שתי אותיות שהם ל"ב – ומה הן שתי אותיות אלו שנחקקו? הן י"ה. ומי חקק אותם לאלו שתי האותיות? הסבה הראשונה, והוא הדבר הנעלם אשר למעלה מן הכתר הידוע לשרידים אשר י"י קורא.¹⁹⁷ כל זה מלשון רבינו החסיד ז"ל. והחסיד ז"ל בעצמו פי' במעשה בראשית שכל מקום שנא' [מר] ברא רומז למעלה מן המחשבה הטהורה; ואני יצחק ידיע¹⁹⁸ מן עכו השותה בצמא את דברי הצעיר שבתלמידיו כ"ש את דברי עצמו אומ' דהוא הדין למלת חקק.¹⁹⁹

כאמור בפסקה הראשונה מצוי הביטוי המצוטט מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור במשפט המוסגר שבסוף הפסקה, בעוד שכל הדברים שלפניו לא נלקחו ממקור זה, אלא הם ביאור שכתב ר' יצחק דמן עכו עצמו. בדברים אלה ביקש ר' יצחק דמן עכו להקדים ולהבהיר כי החקיקה – שנקשרה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור למונח 'מה שאין המחשבה משגת' – מציינת פעולה בתחום הנעלם והעמוק ביותר, דהיינו בדרגה שמעל החכמה. כפי שהתבאר לעיל, ר' יצחק דמן עכו זיהה את הביטוי 'מה שהשגת שהמחשבה משגת' שבפתח הפירוש עם החכמה, ובהתאם לכך נראה שאת הביטוי השלילי 'מה שאין המחשבה משגת' הוא זיהה עם התחום שְכִינָה האין, ושזיהה עם הרצון האלוהי;²⁰⁰ לתחום הנשגב הזה באלוהות ייחס ר' יצחק דמן עכו את חקיקת החכמה ב'ספר יצירה'. לאחר מכן ביאר ר' יצחק דמן עכו את הצירוף 'שתי אותיות שהם ל"ב', שמקורו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – ושם הוא מופיע כאמור כפענוח התיבות ב+ל"ב כמוורות הן על מושא החקיקה הן על מקומה – ולפי ביאור זה שתי האותיות הן יו"ד וה"א. לבסוף, בחתימת המובאה, פנה ר' יצחק דמן עכו לבירור הנושא של פעולת החקיקה (ומי חקק אותם לאלו שתי האותיות?), ורק לאחר מכן קבע את הציון 'כל זה מלשון רבינו החסיד ז"ל'. מתמיה ששוב נמצאות לפנינו לשונות ביאור שאינן בפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. בדומה להצעת

196 פסיקתא דרב כהנא ד, א (מהדורת מנדלבוים, עמ' 55).

197 על פי יואל ג 5.

198 אולי שיבוש מן 'היד' ע', שהם ראשי תיבות שמו בכתבי יד רבים.

199 כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 224–225. והשוו הנוסח שהדפיס שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 381, שורה 22–382, שורה 4.

200 בדברי ההקדמה לפירושו כתב ר' יצחק דמן עכו על החקיקה בל"ב נתיבות: 'ויראה מזה הלשון של ל"ב כי היה הרצון פשוט, לא תנועה הכרחית או טבעית אלא ברצון, ואין תנועה רצונית זולתי בשם ית', כי בנבראים או בנאצלים אע"פ שנאמר בהם רצון אי אפשר להיות אלא הכרח שדבר מה הכריחו לאותו הרצון וכאן בבריאת העולם לא חייבו דבר להבראות אלא ברצון שלם. ואלו הל"ב נתיבות נבראו מן האין' (שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו [שם], עמ' 381, שורות 2–5).

בסעיף הקודם, אפשר שהדברים שציטט ר' יצחק דמן עכו הובאו ממקור אחר, ושעליהם – ורק עליהם – הוא ציין מפורשות כי נטלם 'מלשון רבינו החסיד'.²⁰¹

בסיכום הדברים נראה שבשני המקרים שבהם הביא ר' יצחק דמן עכו דברים בחזקת 'לשון החסיד' הוא הציגם כמסורת הנושאת דעה אחרת מזו שהוצגה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור באשר לנושא הפועל חקק – ואולי גם באשר למושאו.²⁰² לפי דעה זו יש לזהות את החוקק לא עם הספירה העליונה והנעלמה אלא עם התחום הנעלם שמעל הספירות, המזוהה – לפחות לדעת ר' יצחק דמן עכו – עם הסיבה הראשונה, שמעל הכתר. אפשר אפוא שלפנינו שני פירושים מובחנים למשפט הראשון ב'ספר יצירה', המשקפים שתי שיטות שאינן עולות בקנה אחד.²⁰³ ככל הנראה ר' יצחק דמן עכו סבר כי שתי דעות אלה הן פירושים שונים ונבדלים, וכך מסתבר גם מהמשך דבריו: הוא חש להקשות על המסורת שהביא מעם החסיד, ושלא הייתה מקובלת על דעתו, באמצעות מסורת אחרת, גם היא בשם החסיד – מסורת אשר לדעת ר' יצחק דמן עכו הייתה עשויה דווקא לתמוך בדעתו שלו. מסורת זו כוללת פירוש קצר לפועל ברא, אשר באמת נשתמר לפנינו בכמה כתבי יד בקטע קצר שמיוחס ל'לשון החסיד'.²⁰⁴ לפי הקטע השלם ששרד בכתבי

201 לפי אפשרות אחרת, שיש לשקלה מן הבחינה ההגיגית, שני ציוניו של ר' יצחק דמן עכו ללשון החסיד כבר כוללים סופרקומנטר לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. לפי אפשרות זו הכיר ר' יצחק דמן עכו הערות סופרקומנטריות פרפרסיות לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור והתווכח עם תוכנן. להשערה שהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בעצמו כולל שכבה סופרקומנטרית ראו להלן עמ' 360–361.

202 בגלל הדגשתו של ר' יצחק דמן עכו 'כל זה מלשון רבינו החסיד ז"ל' אפשר היה לחשוב שנתכוון לגדור בכך גם את שני הביטויים המתפרשים לעיל מתוך הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אלא שכאמור באשר אליהם ציין כמנהגו 'וזהו אומר'.

203 שלום, שהשגיח שהדברים הסמוכים אינם לשונו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, פטר זאת בטענה שמדובר בפרפרזות וב'ביאורים המיוסדים על לשונו, דברים היוצאים מכח לשונו', ובכך נמשך אחר דעתו הקדומה שר' יצחק דמן עכו החזיק את הפירוש שעמד לפניו כחיבור של ר' יצחק סגי נהור (החסיד). ראו: שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (שם), עמ' 381, הערה 8. יצוין עוד שלו היינו מבקשים להסב את הציון 'כל זה מלשון רבינו החסיד ז"ל' גם על הדעה האחרת, שהובאה באמת מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, נאלצים היינו להניח הנחה משונה שר' יצחק דמן עכו זיהה את המושג 'מה שאין המחשבה משגת' עם המושג 'הדבר הנעלם אשר למעלה מן הכתר'. אלא שאז היה נותר מהלכו של ר' יצחק דמן עכו משולג היגיון, שכן מחתימת דבריו מתבררת בהדיא דעתו שלו, שתחום החקיקה מצוי למעלה מן המחשבה הטהורה, דהיינו למעלה מחכמה, להבדיל מ'למעלה מן הכתר', שבמסורת האחרת של החסיד. לאור זאת אפשר לעמוד בבטחה על דבריו בפסקה הראשונה, שבאו להציב את החקיקה בתחום הנסתר והנעלם 'שאינן המחשבה משגת' ולא למעלה מכך.

204 כ"י פריז, הספרייה הלאומית 353, héb., דף 31א; נדפס מכאן אצל: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 316; והשוו: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2194 (לשעבר 78467 Acc.), דף 69; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1887 (לשעבר הלבירשטס 444), דף 29 (בשינוי הנוסח). וכן עיינו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 24), עמ' 23; הנ"ל, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן: (ב) התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 419; הנ"ל, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (שם), עמ' 382, הערה 9; גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 113), עמ' 59–61; וראו על כך עוד בהרחבה להלן.

יד אלה, ושנוסד על המילים 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' (בר' ב 4), הופעת הפועל ברא בפסוקים שנושאם סתמי נועדה לרמז על התחום ש'למעלה מן המחשבה הטהורה'.²⁰⁵ והנה ר' יצחק דמן עכו הקיש מכאן גם לנושא הפועל חקק בראש 'ספר יצירה', המורה על תחום נשגב בספירות, דהיינו על הספירה הראשונה – שהיא לדידו הרצון או האין.²⁰⁶ במילים אחרות, לאחר שהביא פירוש בשם החסיד ובו זיהוי החוקק עם הסיבה הראשונה שמעל הספירות, פנה ר' יצחק דמן עכו למצוא סעד במסורת אחרת שיוחסה לחסיד, ושלפיה החוקק מצוי בתחום הנאצל של הספירות.²⁰⁷ שוב יש לשים לב שר' יצחק דמן עכו הקשה על החסיד לא באמצעות הדעה שמצא בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ('מה שאין המחשבה משגת'), אלא רק באמצעות דעה אחרת שיוחסה גם היא לחסיד ('למעלה מן המחשבה הטהורה'), ואפשר שגם מכך יש ללמוד שהוא לא זיהה את הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כחיבור שיש לו זיקה כלשהי לר' יצחק סגי נהור.

*

העדות היקרה שנשתמרה בשריד מפירושו של ר' יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה' עשויה ללמד על שלב מוקדם בתולדות מסירתו של הפירוש ל'ספר יצירה', שלב שבו הוא נמסר בצורה אנונימית או לכל הפחות הוטל ספק בייחוסו. האפשרות שר' יצחק דמן עכו הטיל ספק בייחוסו של החיבור לר' יצחק סגי נהור לאחר שמצא ייחוס כזה יכולה אולי להתיישב עם העובדה הנזכרת שבקטע מחיבור אחר המשווין לו, ספר 'אוצר החיים' – שעוד תלויות ועומדות בעניינו בעיות ביקורתיות חשובות – מצויה מובאה אחת מן הפירוש ל'ספר יצירה' בלוויית ייחוס ל'חסיד ה"ר [הרב ר'] יצחק סגי נהור'.²⁰⁸ אם לא חלו כאן ידיים, אפשר אפוא שלפנינו עדות לפרק זמן שבו הכיר ר' יצחק דמן עכו את הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור וחשבו למקורי, בעוד שבהודמנות אחרת פקפק בכך,²⁰⁹

205 'בכל מקום שתמצא ברא עשה סתם, דע כי הוא למעלה מן המחשבה הטהורה' (כ"י פריז 353, heb. 353, דף א31). בנוסחיו השונים של משפט זה דן אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 243–244 והערות 25–26.

206 בראש פירוש זה למעשה בראשית, שנעתק בכתבי יד בכוונת 'לשון החסיד', הובע במפורש הרעיון שהאות בי"ת במילה 'בראשית' היא כנגד הספירה הראשונה, המכונה עומק רום, ואילו 'ראשית' היא החכמה. מגוף הדברים ברור אפוא שגם פירוש זה הציב את החכמה כספירה השנייה, ונמצאו דברי ר' יצחק דמן עכו מתוורים ומדויקים. ראו על כך להלן ליד הערות 303–304.

207 יש לציין שבהמשך פירושו של ר' יצחק דמן עכו הוא עצמו נקט את המונח הסיבה הראשונה, ככל הנראה בהוראה שונה, על תחום האצילות בעשר הספירות ולא על האל שמעל הספירות. ראו: 'וכל זה דוגמא למציאות האותיות מע"ס [מעשר ספירות], כי ההר דוגמת לע"ס [לעשר ספירות], כלומ' לסבה הראשון [נה] והאבנים דוגמ' [ה] { לאותיות' (כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף א27; נדפס: שלום, פירוש של ר' יצחק דמן עכו [לעיל הערה 128], עמ' 384, שורות 17–19).

208 ראו לעיל הערה 119.

209 לנוכח מיעוט ידיעותינו על דרכי עריכתו של ספר 'אוצר החיים' קשה לדעת אם בציון ההשוואה לדברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור לא אירע כאן שרובב מאוחר. על תופעה זו ראו: גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 113), עמ' 231. יש לציין שבהזכרתו האחרת של ר' יצחק ב'אוצר החיים' הוא כונה בפי ר' יצחק דמן עכו בשמו הרגיל

בדומה ליוחסן לפירוש שיוחס לרמב"ן.²¹⁰ אם כן ייתכן שיש להגדיל ולראות בשריד מפירושו של ר' יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה' ניסיון מודע לעקור את הפירוש שהגיע לידי מייחוסו לחסיד, וזאת בעזרת עימות הדברים עם פירושים אחרים מראשית הקבלה ובפרט עם ביאורים שונים שהוחזקו על שמו של ר' יצחק בן הראב"ד. כפי שהתברר הערותיו הפרשניות של ר' יצחק דמן עכו שימרו לא רק ציטוטים ועיבודים מוקדמים – ונדירים – מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור אלא גם שתי מובאות קצרות שככל הנראה יש לראות בהן מסורות פרשניות אחרות שיוחסו לר' יצחק סגי נהור ולפירושו ל'ספר יצירה'. אין להסיק מכך שיש לקבל בלא ערעור את ייחוסן של מסורות אלה, הידועות לנו לפי שעה רק מציטוטיו של ר' יצחק דמן עכו. ואולם ברי שהתעודה המוקדמת שלפנינו מחזיקה עדות קדומה למציאותם של ביאורים אחרים וסותרים למשניות 'ספר יצירה' שיוחסו לר' יצחק בן הראב"ד. לבסוף מצטרפת לכך עדות חשובה אחרת מאת ר' יצחק דמן עכו, בביאורו הקבלי על התורה, ספר 'מאירת עינים', וגם היא מעידה ככל הנראה שהכיר פירוש אחר ל'ספר יצירה' מאת ר' יצחק בן הראב"ד. במקום אחד בספרו זה כתב ר' יצחק דמן עכו: 'סוד העבור אינו מדרך סוד הגלגול כאשר חושבים מקצת בני האדם אלא למעלה מסוד הגלגול הוא ואמ' בו רמז הר"י בהראב"ד [הרב ר' יצחק בן הראב"ד] ז"ל בפ' ספר יצירה שלו'.²¹¹ שלום נתייגע לאתר מסורת זו בין דפיו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ולא עלה הדבר בידו.²¹² ואולם לפי דרכנו נאמר, שבידי ר' יצחק דמן עכו הוחזק פירוש אחר – או קובץ ביאורים – ל'ספר יצירה' שייחס לר' יצחק סגי נהור, ופירוש זה לא הגיע לידינו.²¹³

ג. ר' בחיי בן אשר אבן חלואה מסרגוסה

במסגרת הדיון בשריד הקצר מפירושו של ר' יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה' הוזכר לעיל ביאורו למשל החוסים והפקעת שבפתח הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. הופעתו המתועדת הקדומה

²¹⁰ הרב ר' יצחק חסיד בנו של הרב הגדול הראב"ד ז"ל (כ"י מוסקוה, אוסף גינצבורג 1062, דף קנא ע"ב) דהיינו בלא הכינוי סגי נהור.

²¹¹ כנזכר לעיל בשריד הקצר מפירושו ל'ספר יצירה' הביא ר' יצחק דמן עכו פירוש של רמב"ן המופיע באמת בפירוש המיוחס לו. ואולם בצטטו מפירוש זה בספרו 'מאירת עינים' הטיל ר' יצחק דמן עכו ספק בייחוס זה. עיינו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עינים (לעיל הערה 69), עמ' ג.

²¹² ר' יצחק דמן עכו, מאירת עינים (שם), עמ' קנט. וראו בעניין זה: אידל, פירושים לסוד העיבור (לעיל הערה 10), עמ' 30–31. יש לציין כי כאשר כתב ר' יצחק דמן עכו את ספרו 'מאירת עינים' הוא התייחס בביקורתיות לייחוסו של הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לרמב"ן והעלה כמה ספקות בעניין זה. ראו: גולדרייך (שם), עמ' ג. ועיינו בעניין זה: שלום, פירושו האמתי (לעיל הערה 101), עמ' 393–394 (נדפס שוב: הג"ל, פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 94–95; הג"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 74–75). ברקע דבריו אלה ציין שר' יצחק דמן עכו: 'מקצת מקובלים מפרש' [ם] בספר יצירה אחרית על התשו' [בה]', והוא הפירוש שהחזיק בו גם בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: 'אחרית הוא הבינה' (כ"י א, דף 48ב).

²¹³ שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 308.

²¹⁴ האפשרות המסקרנת שר' יצחק דמן עכו החזיק פירוש או קבוצת ביאורים אמיתיים ל'ספר יצירה' מבית מדרשו של ר' יצחק סגי נהור תידון להלן בפרק השישי.

ביותר של משל זה – בהבדלים חשובים – מצויה אצל ר' בחיי בן אשר אבן חלואה מסרגוסה, בביאורו על התורה, חיבור אשר מקובל להניח כי נתחבר בשנות התשעים של המאה השלוש עשרה.²¹⁴ ר' בחיי הביא את המשל בלשון דומה מאוד ובקשר לביאורה של אותה משנה מפורסמת מפתח 'ספר יצירה', בלא שציין כי נטל את הדברים ממקור אחר:

פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור
הבית היא רמזו החכמה וההשכל ונרמז בה כל
מה שמשגת²¹⁶ המחשבה משגת עד אין סוף
וכל שכן מה שנכלל בעצמה

רבנו בחיי, ביאור על התורה (על שמ' לה 35)
וכן נאמר בספר יצירה: 'בל"ב נתיבות פלאות
חכמה'.²¹⁵ ומפני שהחכמה נעלמת מן ההשגה
לכך הזכיר בה לשון 'נתיבות', כי לשון 'דרך'
הוא רחב, אבל 'נתיב' הוא צר עד מאד, ומוזה
אמר הנביא: 'עמדו על דרכים וראו ושאלו
לנתיבות עולם',²¹⁷ הזכיר לשון עמידה בדרך
שהוא רחב וכן הבטח, שאמר 'וראו' אבל בנתיב
שהוא צר מזכיר לשון שאלה ואמר 'ושאלו'.
והנה מרוב העלמות החכמה אי אפשר להשיג
שרשה כי אם על ידי הנתיבות

ומאתה²¹⁸ הנפלאות המפליאות – הנתיבות,
הן כעין חוטי השלהביות שהן נתיבות לגחלים
ועל ידי שלהביות²¹⁹ אדם רואה הגחלת
כדרך הפקעת
שעל [ידי] החוט אדם הולך ל[מקום]
ה[פקעת].²²¹ וכן באילן על ידי העלים
והס[ע]יפים והבדים והפ[א]רות והגזעים
מרובים²²² אדם מוציא²²³ מחילות העיקר
ודקות מציאות השרש שאינו נראה מרוב
דקותו ופנימיותו.²²⁵

כדמיון חוטי השלהביות שהם נתיבות לגחלים,
ועל ידי חוטי השלהביות אדם רואה את הגחלת,
וכן בדמיון החוט הנמשך מן הפקעת
שעל ידי החוט ילך אדם למקום הפקעת, וכן
בדמיון הסעיפים שבאילן, ששורש האילן
מחופה תחת הקרקע ולא נודע מקומו, ועל ידי
הסעיפים והגידים הנמצאים מתחת מחילות
הקרקע ילך האדם אחר השורש וימצאנו.²²⁴

214 ראו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 24), עמ' 118, הערה 1; גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 36.

215 ספר יצירה א, א.

216 צ"ל: שהשגת; וכך בכתבי היד מזעס.

217 יר' 16.

218 צ"ל: ומאותן; וכך בכתבי היד מז.

219 מזעס: 'השלהביות'.

220 ההשלמה על פי מזעס.

221 ההשלמה על פי זעס.

222 צ"ל: הרבים; וכך בכתבי היד זעס.

223 צ"ל: מוצא; וכך בכתבי היד מזעס.

224 רבנו בחיי, ביאור על התורה, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו–תשכ"ח, עמ' שעא.

225 כ"א, דף 47ב.

קטע זה מביאורו של ר' בחיי בן אשר על התורה כולל אפוא תיעוד קדום של דברים המוכרים לנו כהווייתם גם מפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. אין ספק כי לפנינו משל אחד, שניטע – בהבדלים – בשני המקומות בתוך הרצאת הדברים, אך כפי שציין גוטליב, על יסוד ציטטה זו אי אפשר לקבוע בוודאות שהפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור נמצא בידיו של ר' בחיי.²²⁶ ר' בחיי, אשר ציטט בחיבוריו מסורות בשם ר' יצחק, ושכחם אחד אף כינהו אבי הקבלה,²²⁷ הביא את הפירוש הקצר בלא ייחוס כלל. למעשה ניכר כי לא ייחס משמעות מיוחדת לדברי הפירוש, ואף יצא לחלוק עליהם, בהביאו את המשל כדי להדגיש את ההבחנה בין דרך לנתיב – 'דרך הוא רחב, אבל נתיב הוא צר עד מאד' – הפך ההבחנה שבפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.²²⁸ גם מהבדלים נוספים בשימוש של ר' בחיי במשלים שבקטע עולה כי הרעיונות שהביע באמצעותם נבדלים מאלה שהובעו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: לפי גרסתו של משל האילן אצל ר' בחיי עולה המשל בקנה אחד עם המשלים שקדמוהו, על הגחלת ועל הפקעת, והוא בא ללמד שרק מעקב אחר היסוד הגלוי – המשול לנתיבות החכמה – עשוי להוביל אל היסוד הנסתר, דהיינו אל שורשה של החכמה הנעלמת;²²⁹ לעומת זאת לפי הגרסה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הובא המשל כדי להבחין בין שלושה מרכיבים: החכמה, הנתיבות הנסותרות מעין המתבונן והדרכים המסתעפות מן הנתיבים.²³⁰ מהבדל זה נגזרת תפיסה שונה באשר ליכולת השגת החכמה: ר' בחיי הורה כי נתיבות החכמה ניתנים להשגה אנושית ישירה ואף עשויים להוביל להשגת השורש, ואילו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ההתבוננות בנתיבות מתאפשרת אך ורק באמצעות התבוננות אמצעית בישויות היונקות ממנה.²³¹ עיקרו

226 גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 36.

227 רבנו בחיי, ביאור על התורה (לעיל הערה 224), א, עמ' רפ (על בר' לב 10).

228 ראו לעיל עמ' 304–307; וראו: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 36–37, הערה 28.

229 זאת לפי ההבחנה בין שני מרכיבים באילן (בדומה למשלים הקודמים): הסעיפים – היוצאים מגזע האילן, והנמשכים מתחת המחילות שבקרקע עד השורש – והשורש עצמו.

230 זאת לפי ההבחנה בין שלושה מרכיבים באילן: שורש העץ (כנגד החכמה); המחילות, שהן צינורות העצה הנסותרות (כנגד הנתיבות); כל יתר חלקי האילן המצויים מעל פני הקרקע, והגלויים לעין – ענפים, סעיפים, בדים, פארות וגזעים (כנגד הדרכים).

231 לכך קשורה הבהרה חשובה של דברי המשל בהמשך הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: 'החכמה היא השרש והם [הנתיבות] הוויות פנימיות ודקות אין בריה יכולה להתבונן [בחכמה] אלא היונק ממנה, שהוא דרך התבוננות דרך יניקתו ולא דרך ידיעה' (כ"י ז, דף 101א). מילים אלה מסייעות לעמוד על הבדל נוסף, הנוגע להוראתה של המילה מחילות. לפי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור אלה צינורות חלולים בתוך העץ, ומשולות להם הנתיבות, הנתונות במעמד ביניים בין הדרכים הגלויים ובין החכמה הנעלמת; ואילו לפי ר' בחיי מדובר בתעלות מתחת לקרקע המסמלות לא את הנתיבות אלא את מקומן הנסתר של הנתיבות המובילות לחכמה – ללמד ש'מרב העלמת החכמה אי אפשר להשיג שרשה כי אם על ידי הנתיבות'. ברור מעל כל ספק שרק אחד הפירושים משמר את המשל המקורי, בעוד שהפירוש האחר עקף את דברי המשל מפשוטם מתוך התנגדות לרעיון המבוטא בו, אלא שקשה לקבוע מי מבין השניים הוא המקורי ומי שינה מן המקור. ואולם מאחר שאצל ר' בחיי המילה מחילות אינה נצרכת ('מתחת מחילות הקרקע'), ייתכן שאפשר לזהות כאן סימן לעריכה מגמתית של המשל. בדומה לכך המילה סעיפים אצל ר' בחיי עשויה להיות שריד

של דבר, השוואת שימושם של שני המקורות במשלים חושפת ויכוח מהותי בין שתי השקפות במחלוקת, הן באשר למעמדן האונטולוגי של הנתיבות ביחס לחכמה האלוהית, הן באשר לעצם אפשרות ההשגה של החכמה.

בהנחה המסתברת שאחד המקורות הכיר את זולתו – וכל עוד לא יתברר ששניהם תלויים במקור אחר – כל אחת משתי האפשרויות הבאות תוכל לתרום תשובה לענייני: אם נניח שר' בחיי בן אשר הוא המקור למשלים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, נוכל להיעזר בו לשם קביעת זמן חיבורו המוקדם ביותר של הפירוש ואולי אף בבירור הסביבה הגיאוגרפית שבה נפוץ ואף התחבר. לעומת זאת אם נניח שר' בחיי בן אשר הוא שנטל מבעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, יש משמעות רבה להסתייגותו מדברי הפירוש ולשינויים החשובים שהטיל בהם. התייחסותו זו עשויה לתמוך בין היתר בהשערה שר' בחיי ראה את אגד המשלים במקור אנונימי – ועל כל פנים לא במקור שיוחס למחבר סמכותי כדוגמת החסיד ר' יצחק סגי נהור, שהוא מעולם לא יצא לחלוק עליו.²³² לבסוף יצוין שהאפשרות השלישית, שר' בחיי מצא את הקטע במקום אחר – במקור ממצע שהיה תלוי בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור או במקור קדמון מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – נתמכת בהקבלות מילוליות נוספות בין ביאורו לתורה ובין לשונות הפירוש ל'ספר יצירה', הקבלות שמקורן בספר 'טעמי מצוות' נוסח ב, אשר לו ייחד הסעיף הבא.²³³

ג. 4. המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב

הריכוז הגבוה ביותר של הקבלות מילוליות ללשונות הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור מצוי בחיבור הקבלי המכונה במחקר ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב, ושזהות מחברו לא הובהרה עד היום.²³⁴

מהצירוף הארוך בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור 'העלים והסעיפים והבדים והפארות והגזעים', שבו היא מורה על הסתעפויות בדי האילן.

232 להשתקפות מסורות מאת ר' יצחק סגי נהור בכתבי ר' בחיי בן אשר עיינו: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 31–37. מעניין שר' בחיי היה אמן על פירוש אחר ל'ספר יצירה', הוא פירושו של ר' אשר בן דוד, בן אחיו של ר' יצחק, ועליו התבסס בין היתר בשיטה שממנה יצא כנראה להתנגד למשלים שבפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. וראו להלן הערה 469.

233 על הקבלות מילוליות כאלה העיר גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (שם), עמ' 200. אולם בשלושת כתבי היד של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב שהגיעו לידינו לא נשתמר קטע מקביל למובאה הנדונה מביאורו של ר' בחיי על התורה, והאפשרות שהוא נטל את הקטע מנוסחים שלמים יותר של חיבור אנונימי ונידח זה תיוותר לעת עתה בגדר השערה.

234 חיבור זה נשתמר בשלושה כתבי יד: כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Dd.10.11/6, דף 251–92, מן המאה החמש עשרה – השש עשרה, שהועתק בכתביה אשכנזית; כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 70, דף 249–89, שהועתק בשנת שכ"א (1561) בכתביה איטלקית בצפון איטליה בידי אברהם בן משלם מסנט אנג'לו – כתב יד זה הועתק ממקור שהעתקתו הושלמה בקלן בשנת קמ"ט (1389) בידי יקותיאל הלוי (ראו: ב' ריצ'לר, 'כתובי יד עבריים שנתפצלו', אסופות, א [תשמ"ז], עמ' קכ–קכא); כ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. 119 (נויבאואר 2152), דף 140א–253א, שנעתק אף הוא בכתביה איטלקית במאה השש

גם באשר לזמן חיבורו ולמקום חיבורו של ספר עלום זה אין בידינו ידיעות מדויקות, והשערות שהועלו עד כה בסוגיות אלה נסמכו רק על בדיקת המקורות שבהם השתמש המחבר.²³⁵ בכמה הקבלות מילוליות כאלה השגיח לראשונה אלכסנדר אלטמן, אך הוא ראה בהן עדות לתלותו של המחבר האנונימי במקור אמצעי – כתיב ר' עזריאל מגרונה – ולא ציטוט ישיר מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.²³⁶ לעומת זאת גוטליב, שסקר את ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב בין הכתבים ששימשו מקור לר' בחיי בן אשר בביאורו על התורה, רשם כעשר הקבלות לפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור – ואפשר להוסיף עליהן עוד הקבלות רבות.²³⁷ – ראה בפירוש ל'ספר יצירה' מקור ישיר לזולתו.²³⁸ בדומה לר' בחיי בן אשר בביאורו על התורה, מחברו האנונימי

עשרה, ולפי בדיקות שערכתי ככל הנראה נעתק ישירות מכ"י מוסקווה, גינצבורג 70 (בידי אותו סופר?), וכאן (דף 253א) נוסף במועד מאוחר ייחוסו של החיבור לר' יוסף ג'יקטילה, ייחוס שאין לו זכר במקור בכ"י מוסקווה, גינצבורג 70. החיבור תואר תיאור ראשוני בידי אלטמן, והוא שהעניק לו את הכינוי המתעתע נוסח ב, כדי להבדילו מפירוש אחר לטעמי המצוות, שחלקים ממנו הועתקו בצד חיבור זה בכתבי היד, הוא ספר 'טעמי המצוות' המיוחס במחקר לר' יוסף משושן (הבירה). ראו: א' אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק נ' פרחי', קרית ספר, מ (תשכ"ה), עמ' 257–258. החיבור כמעט לא היה מוכר לאחר ימיו אלא בציונות עקיפים, דרך עיבוד דבריו בכתביו של ר' בחיי בן אשר ור' מנחם רקנאטי. על שימוש של חכמים אלה בספר ראו: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (שם), עמ' 200–213, 259–263. אלטמן כחן את יחסו של הפירוש לכתבי חוג גרונה והציג הקבלות מילוליות ללשוניותיו של ר' עזריאל מגרונה.²³⁵ ראו: אלטמן, 'לשאלת בעלותו (שם), עמ' 257. ואולם גוטליב הראה שהמחבר שאב יותר דווקא מכתבי ר' עזרא בן שלמה מגרונה וממקורות אחרים. ראו: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (שם), עמ' 194–195. טענות נוספות שמנה גוטליב, ושיש בהן כדי לסייע בתיארוך החיבור, הן שהחיבור שימש מקור לר' בחיי בן אשר בפירושו על התורה, ושהחיבור מזכיר – אומנם מתוך ביקורת – עניינים המצויים ב'זוהר' (זוהר, ג, דף קמה ע"א–ע"ב). ראו גם: ספר הזוהר של גרשם שלום: עם הערות בכתב יד, 'ירושלים תשנ"ב', עמ' 2747. לאור דברי גוטליב שיער אידל שאפשר לתארך את החיבור לשנות השמונים המאוחרות של המאה העשירית עשרה. ראו: מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, 'ירושלים תשנ"ח', עמ' 100–101. אולם ליבס העמיד על זרותו של הקטע ב'זוהר' שממנו ציטט בעל ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב' מסגנון הזוהר הרגיל. ראו: י' ליבס, 'כיד נחש' ספר הזוהר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ט), עמ' 22, הערה 83. לבירור סוגיה זו יש חשיבות רבה גם לראיות נוספות, כגון רושמו של ביאור הרמב"ן על התורה על ספר זה, ואני מקווה לדון בכך במקום אחר.

²³⁶ ש'קבל אותן מרבו ר' יצחק סגי נהור' (אלטמן, 'לשאלת בעלותו [שם]). כעדותו של אלטמן עצמו, הערכתו זו נסמכה על עיון במחקריהם של תשבי ושלום על ראשית הקבלה, ולא על בחינה ישירה של הפירוש ל'ספר יצירה'.

²³⁷ ראו כבר במשפט הראשון בחיבור: 'כל המצות תלויות במאמר על כן אמר בעל ספר יצירה רוח אלהי[ם]. ואל יקשה בעיניך כאשר אמר מים מרח אמת הוא כי מן הרוח יצא הכל כמו שאמר והכל ברוח כי הוא נעיונות המשכת הרוח והקול והדבור יצא ממנו והחקיקה והחציבה היתה ע"י המשכת הקול מן הרוח' (כ"י מוסקווה, גינצבורג 70, דף 243ב); השוו לשון הפירוש ל'ספר יצירה': 'כי מן הרוח הכל ברוח הוא ומבורך שזהו רוח כי הכל ברוח והוא נעיונות המשכת רוח וע"י הקול[החציבה] כי המשכת הקול פנימית ברוח' (כ"י מ, דף 252+255א). וראו עוד בייחוד הדוגמאות הנזכרות להלן הערות 258, 259–398. רשימה ממצה של כל ההקבלות אני מקווה להציג במקום אחר.

²³⁸ גוטליב ציין נוסף על ההקבלות שרשם כי החיבור 'רוי' מלשונות של ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור' (גוטליב,

של 'טעמי המצוות' נוסח ב לא העיד בשום מקום על הדברים המקבילים כי נטלם ממחבר אחר, ולמעשה אי אפשר לקבוע בוודאות כי עשה שימוש ישיר בדברי הפירוש כפי שהגיע לידינו ולא במקור משותף או ממצע. בדיקה יסודית של הלשונות המקבילות בשני חיבורים אלה מלמדת כי ב'טעמי המצוות' נוסח ב הן מופיעות בהקשר פרשני אחר מזה שבו הן מופיעות בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, וכי רק מיעוטן סמוך גם שם על משניות 'ספר יצירה', שהמחבר האנונימי ציטט ממנו מפעם לפעם. הנה דוגמה נאה להפרש זה, הלקוחה מתוך ביאורו של המחבר האנונימי למצוות ערכין:²³⁹

ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב	פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור
ודע והבן כי זה השקול היה מורה לנו עניין פנימי ונעלם ומורה לנו עניין היצירה ועניין הנפשות	'צרפן' [ב, ה] ע"כ [על כן] דברו ²⁴⁰ מן העולם העליון עכשיו מדבר מאי זה דבר נפעלו הנפרדי' [ם] מפשיטות האותיות [...] ושנה הלשון לזמ' [ר] שקלן וצרפן [ב, ה] ששניהם ענין זיווג כפי פנימיותם בענין ²⁴² רשימה היא פנימית מן החקיקה והחקיקה היא פנימית מן הרשימה וכן השקול פנימי מן התמורה [...]
כמו ששקל השם האותיות ששקלן וספרן ²⁴¹ ושהשקול והצרופ לא היה כי אם לזווג ביחד אך שקול פנימי מכלם והשקול הצרוקי ²⁴³ היה כדי לחבר העניין ביחד	כענין השלהביות כי כל עוד שהן מתפרדות אין יכולת לעשות מעשה עד שיתחברו כולם בגחלת
כעין שלהביות שהן קשורות ומחוברות שאם היו נפרדות לא היו יכולות לעשות פעולה אך שיתחברו כלם כשלהבת קשורה בגחלת	וכן באילן אין הבדים חזקי' [ם] כל אחד ואחד אלא בהצטרפן זה על זה לפני' [ם] מזה.
כמו כן באילן החכמה שלא יהיו כלם צרופין ומחוברים זה על זה לפני' מזה כי השם עשאן כמין מריבה ערכן כמין מלחמה [...]	

הקבלה בכתבי רבנו בחיי [לעיל הערה 63], עמ' 195–198. הוא הסתייע בממצא זה בין הנימוקים לקביעת תלותו של ר' בחיי בביאורו על התורה בספר 'טעמי המצוות' נוסח ב. ראו: שם, עמ' 198–200.

239 חלק מהקבלה זו נרשם אצל גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (שם), עמ' 197. בטבלה כאן הובאו הדברים בשלמותם.

240 אמזעס: 'דבר'.

241 צ"ל: וצרפן.

242 אעס: 'כענין'; מ: 'כעניין'.

243 צ"ל: והצרופ; וכך בכ"י אוקספורד Mich. 119, דף 225ב.

פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור	ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב
והצרוף עצמו שהזכיר שאין דבר מתחבר בלא	וכן עשה הבורא ית' [ברך] וצר וחקק וצרף
צירוף כי רצה לדבר ²⁴⁴ דבריו במדרגות וסדר	ויצר וחקק וחצב ושקל הגופים
תחלה כי בתחלה עשה אנשי' [ם] ואחר כך עשה	ועשה תחלה שני פרצופין זכרים ועשה
נשים ועשה תחלה יעקב ועשו ועשה אשה מכאן	אשה מכאן ואשה מכאן
ואשה מכאן ושקל מי ראוי [להיות] ²⁴⁵ בן זוגו	ושקל מי ראוי להיות בן זוגו
של זה ובן זוגו של זה וזהו השקול אחר זה יהיה	של זה ובן זוגו של זה וזהו השקול אחר זה יהיה
זה ואחר זה יהיה זה.	זה ואחר זה יהיה זה
	וכמו שצייר הנשמות ושקלן כמו כן בציור
	התמונות הכוללות כל הצורות
כך מתחלה נבראו כל הצורות העתידות להיות	וברא כל הנשמות ההיות והעתידות להיות
וכל העתידות לקבל רוח	וברא הצורות העתידות לקבל רוח
יצר בהן' [ב, ה]. מלשון ציור וצורה. ²⁴⁷	וצר בהם צורה פנימית ונעלמת. ²⁴⁶

ההקבלות המילוליות המובהקות הניכרות בדוגמה זו – ובדוגמאות רבות אחרות – מחייבות להניח לכל הפחות שבעל החיבור האחד הכיר את החיבור האחר והשתמש בו, או ששניהם תלויים במקור משותף. כפי שממחישה דוגמה זו, ההקבלות נטועות בשני החיבורים בהקשרים פרשניים שונים. גוטליב, שביקש להסביר תופעה מיוחדת זו, נאלץ לשער – על יסוד הנחתו שהפירוש ל'ספר יצירה' יצא מתחת ידו של ר' יצחק סגי נהור, ושלפיכך יש לראות בו בוודאי מקור קדום מזולתו – שבעל 'טעמי המצוות' נוסח ב הוא אשר עקף משפטים ואף קטעים שלמים מהפירוש ל'ספר יצירה' ושיקעם בחיבורו באופן מלאכותי, מנותק ומוקשה, בעילום שם המקור ושם מחברו.²⁴⁸ ואולם בבואנו לדון בשאלת מחברו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בלא דעה קדומה, יש לשוב ולשקול גם את האפשרויות האחרות בסוגיית היחס בין שני החיבורים.²⁴⁹

244 בכתב היד: 'לחבר'. בפנים תוקן על פי אמועס.

245 ליתא בכתב היד וההשלמה על פי אמועס.

246 כ"י מוסקוזה, גינצבורג 70, דף 67ב–68א, מצווה נו: 'להיות מעריך אדם נותן דמיו הקצובים בפרשה'. וסיים: 'לפיכך צוה הבורא למי שיעריך נפשו שישאנו על כתפיו ויעריך וישקול אותו כפי כפי [כך!] שניו וכפי צורתו השקולה והצרופה כדי להתחברה ביחד כפי ערכה ותמורתה וגם הנשמה האחרת ולהתחברה כמו כן עמה וגם הנקבה שהיא בת זוגו צוה שישקלנה ויעריכנה כפי שנותיה וכפי צורתה ומדרגתה והשגתה בהצרפה עם הנפרדי' והבן זה בדקות העין [צ"ל: הענין] כי לא יכולתי לגלות אליך כי אם ברמז כי הוא עמוק והפי' אסור כי זה מורה לנו ענין היצירה'.

247 כ"י ל, דף 224א.

248 ראו בייחוד את הערכתו שבספר 'טעמי המצוות' נוסח ב הפכו ה'לשונות הסתומים' של הפירוש ל'ספר יצירה' 'לקשים יותר, כשהם מנותקים מהקשרם העניני': גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63),

עמ' 195–196

249 לאפשרות שקובצו בקטע זה שני פירושים חלופיים ראו עוד בהרחבה להלן עמ' 358.

כנגד ההערכה שבעל 'טעמי המצוות' נוסח ב' עקר את דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור מהקשרם ומעניינם ונטעם בהקשר משני, ניצבות מקבילות רבות מסוג זה שלפנינו, שבהן פירש המחבר האנונימי רעיון שמקורו ב'ספר יצירה'. במקרה זה הביא המחבר לשונות מן הספר (ב, ה) שלפי הצהרתו בפתח דבריו – ושוב בחתימתם – טמון בהן המפתח הפרשני לגילוי טעמו 'הפנימי והנעלם' של פרט מפרטי מצוות הערכין בזיקה כפולה לקוסמוגוניה ולתורת הנפש ('עניין היצירה ועניין הנפשות').²⁵⁰ הוא הציג בדבריו פירוש שקול ומכוון לרעיונות מרכזיים ב'ספר יצירה' ופרס מהלך סדור ועקיב: תיאור זיקה בין מעשי השקילה והצריפה המתוארים ב'ספר יצירה', בין תיאור עשיית גוף האדם דו־פרצופין ובריאת הנשמות והרוחות ובין פעולות ההערכה והשקילה במצוות ערכין. לעומת זאת דווקא הקטע המקביל בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור משולל הקשר ענייני ולמעשה קשה למדי לצרף את היגדיו השונים למאמר רצוף ואחיד. ממצאים אלה עשויים להעיד שדווקא בעל הפירוש ל'ספר יצירה' הוא שהשתמש שימוש משני או חלקי ברעיון שפותח במקום אחר ונטעו ברצף הביאור שלו למילות הספר.²⁵¹ הערכה זו עשויה לעלות בקנה אחד עם הניתוח הספרותי של הקטע בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: הביאור במובאה זו לתיבה 'צרפן' עומד בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כפירוש חלופי למשנה האמורה ב'ספר יצירה' (ב, ה), והוא הובא – כדברי בעל הפירוש עצמו – כדי להאיר את פעולת הצירוף מבחינה נוספת, הנוגעת לעולם הנפרדים, בעוד הביאור הראשון של פעולה זו התמקד במרחב הקוסמוגוני־התיאוסופי של הספירות.²⁵² האם אפשר שקטע זה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שהובא כנספח לפירוש

250 כך נהג המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב גם בביאורו למצוות אחרות, וראו בייחוד: 'ואם נקיים הזווג בנו אז נקיים נפשותנו בקיום העולם העליון ה' ית' האותיות וזיווגם יחד כדי שיעשו פירות בלתי הזיווג לא יוכלו לעשות פעולה כי כן הוא השקול והצורף לזווג כל אחד ואחד בת זוגו [...] וכל זה מורה השקול ששקל ה' ית' בתחלה הנשמות קודם שיבאו לגוף האדם כדי שידע מי יהיה בת זוגו ועל כן צוה לנו השם ית' שנקח האשה בקדושין בפני כל העם' (כ"י מוסקווה, גינצבורג 70, דף 81א, מצווה קה: 'לשא אשה בקדושין'); 'אבל על דרך האמת כי על מה נצטוונו על זאת המצוה מפני שהשם ית' בנה עולמו במאמר שהם כ"ב אותיות וזיווגן זה עם זה כדי לשולקלן [צ"ל: לשוקלן] ולהמירן ולצורפן כי לולי הזווג לא יהיה השקול כי השם ית' שקל הכל שוה ושקל בתחלה מי ראוי להיות זוגו של זה וכמו כן ברא האדם בדמותו וזווגו כל איש ואשה יחד לא הגופים אבל זווג הנשמות הנבראות זכר ונקבה' (שם, דף 85א, מצווה קיא: 'לגרש האשה בכתב').

251 להצעה לזהות בדברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור מקור לרעיון המתקלא בספר ה'זוהר' ראו: י' ליבס, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 199, הערה 372. מעניין שבנוסחאות הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שהגיעו לידינו נפלו כנראה שינויים כתוצאה מאי הבנה של דברים שנכתבו בקיצור וברזו ובלא הקשר. למשל תחת הביטוי 'שני פרצופין זכרים' הנקרה בספר 'טעמי המצוות' בתיאור עשיית האדם – בפירוש פעולת השקול כשלב פוטנציאלי ביצירה, הקודם לחיבור בפועל – מופיע בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הצירוף המשונה 'יעקב ועשו'; ולא בכדי נשתבשו המעתיקים הרבה בצירוף המוקשה 'ועשה תחלה יעקב ועשו אשה מכאן ואשה מכאן' עד שקבעו כאן 'יעקב ועשה אשה', 'יעקב ואשה', 'יעקב עשו אשו', 'יעקב עשו אשה'. וראו להלן הערה 263.

252 הביאור הראשון בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור לספר יצירה ב, ה הוא ביאור תיאוסופי למילים 'חקקן, חצבן, שקלן והמירן', הממוקד במעבר מן הספירה בינה לספירות שמתחתיה. לאחר מכן ולפני המעבר לביאור

העיקרי, אכן נלקח ממקום אחר? בעזרת הנתונים שבידינו קשה להשיב על שאלה זו בפסקנות, אך חשוב לציין שהיא שבה ומתעוררת מבדיקת הקבלות אחרות בין שני החיבורים.²⁵³ מקבילות נוספות מסוג זה מקשות לקבל את הערכתו של גוטליב שבספר 'טעמי המצוות' נוסח ב שולבו באופן מלאכותי ומנותק מהקשר דברים מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. לאמיתו של דבר במקרים רבים ההקבלות בספר 'טעמי המצוות', המבארות רעיונות מפתח ב'ספר יצירה', מציגות דווקא הסבר מובן ובהיר יותר מאשר נוסחם הקצר והחתום של הדברים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, עד שלעיתים רק מתוך ההקבלות הרחבות ב'טעמי המצוות' אפשר להטיל פשר באמור בפירוש זה. למשל בהמשך ביאורו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור לתיבה '[וצר] בהן' במשנה הנדונה (ב, ה) מופיע הכלל 'באותיות עצמן עשה בהן צורה כדי שתצטייר צורה אחרת [...]' למטה ממנה; וכן כל סבה מסבה עד שהגיע אל הנפרדין, שהן למטה מעשר ספירות; והנפרדי' [ם] יונקין מהן כפירות האילן עד תכלית גמר בישולן ובהגמר בישולן יפלו ממקום יניקתן ויתחדשו במקומן אחרי' [ם] תחתי' [הם].'²⁵⁴ כלל זה נקרה כמה פעמים ב'טעמי המצוות' נוסח ב. במקום אחד השתית המחבר את ביאורו למצוות המילה על עקרון האיזומורפיות של עולם הנפרדים ושל תחום הספירות התיאוסופי וכתב:

אחר נצטוינו למול את הבן שנ' [אמר] 'וערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו ונכרתה' וגו'.²⁵⁵ ראה מה נפלאות זאת המצוה ומה רבו פלאיה שבשבילה כרת ה' ית' ברית עם אברהם אבינו ע"ה [עליו השלום] שיזכה בעבודה לעולם הבא ביו"ד וכן אמר בעל ספר יצירה כרת ברית בין י' אצבעות ידיו במילת הלשון ו>ב<מילת המעשה.²⁵⁶ [...] ועל כן כרת ה' ית' ברית [...] בין י' אצבעות ידיו כי המילה היתה זכר לי' שרשי' [ם] והפריעה זכר למדות העולין מן השרשים ומכריעין ומגליין עצמן כדי שיבאו פעולתם חוצה ויפוצו מעיינות מעייני החכמה כדי שיסתפקו הנפרדי' העושי' [ם] פריה ורביה זכר לאילן החכמה.²⁵⁷ המגדל ענפיו עם הבדים והפארות והסעיפות יונק' [ין] פרותיו עם [כך!] תכלית גמר בשולן ובהגמר בשולן יפלו ממקום יניקתן ויתחדשו אחרים תחתיהם במקומם כך בזה המקום מגדל הענפי' [ם] והבדי' [ם] והפארות וסעיפיהם ואח"כ יונק.²⁵⁸

השני – הנדון כאן – מופיעה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ההערה: 'עד כאן דבר מן העולם העליון עכשיו מדבר מאיזה דבר נפעלו הנפרדים מפשיטות האותיות' (כ"א, דף 350).

253 ראו על כך עוד להלן בפרק החמישי, עמ' 358–366.

254 הנוסח על פי כ"י מ, דף 355–ב, שמוסר במקרה זה את הנוסח הפחות משובש של החיבור.

255 בר' יז 14.

256 ספר יצירה ו, ח; ואולי צ"ל: המעור? הגרסה 'המעשה' שקולה למשל לנוסח של משנה זו בציטוטו של רמב"ן, ביאור על התורה, על שמ' ל 19.

257 גם בביאור מצוות הערכין שהובא לעיל נקט המחבר האנונימי את המונח הייחודי אילן החכמה, השגור אצל בכמה מקומות ככינוי למערכת הספירות.

258 כ"י מוסקווה, גינצבורג 70, דף 382–א83, מתוך מצווה קו: 'למול את הבן'.

ביאור זה שב וממחיש את מידת הזיקקותו הבלתי תלויה של בעל 'טעמי המצוות' נוסח ב לביאור משניות 'ספר יצירה', וכאן פתח דבריו במשנה אחרת (ו, ח) מזו שהתבארה בקטע המקביל בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. על כל פנים תחת עקרון האיזומורפיות והסיבתיות מצורות האותיות ועד צורות הנפרדים שהובע בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור באמצעות משל פירות האילן, ניצב כאן שימוש בכלל בהקשר הייחודי של דיון באיבר הברית והרבייה באדם, ושימוש בכלל הזה נשנה בספרו במקומות אחרים.²⁵⁹ לאור ריבוי הדוגמאות מסוג זה נראה שאף אם נרצה לראות בספר 'טעמי המצוות' האנונימי חיבור שמחברו השתמש בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ראוי לייחס לו לכל הפחות מידה של יצירתיות וכן מידה של חירות לעשות בדברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כבתוך שלו – בדומה לדרכו של ר' בחיי בן אשר בהקבלה היחידה שנמצאה בספרו.

הזיקה הטקסטואלית בין שני חיבורים אלה אינה מתמצה בדמיון בין קטעים פרשניים מקבילים. לאורכו של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב מצויים לעיתים ביטויים, צירופים ושימושי לשון ייחודיים המופיעים גם בפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ושחלקם הם מסימני ההיכר הבולטים של לשונו. לכאורה אפשר להסביר את שכיחותם של ביטויים משותפים אלה על יסוד ההנחה שמחבר ספר 'טעמי המצוות' הושפע השפעה כבירה כל כך מלשונו ומסגנונו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור עד שנמשך גם אחר שימושי הלשון הייחודיים לו ושיקעם בספרו.²⁶⁰ אלא שטענה זו אינה מסתברת בנקל, ותחתיה אפשר לראות בתופעה זו עדות לקשרים מוצנעים בין שני החיבורים, דהיינו לשייכותם לאסכולה משותפת ואולי אף למחבר אחד. על כך יש להוסיף שחריגה מלשונם המקורית של חיבורים אינה הולמת את דרך טיפולו של המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' במקורות האחרים שמהם העתיק – הן אלה שזיהה בשמם, הן אלה שהעתיק מהם בצורה אנונימית.²⁶¹ אני סבור שבבדיקה מחודשת של הזיקות הטקסטואליות

259 השו: 'והיו בה' ששה' צ"ל: 'שלשה' גביעי' [ם] משוקדי' [ם] בקנה האחד כפתור ופרח ושלשה גביעי' משוקדי' בקנה האחד כפתור ופרח' (שם' כה 33) כל זה מורה לשלשת המדות שהן זכר ונקבה שיש לכל ספירה וספירה המתקבלת שפע מהנעלם, האחד מתפשט והאחד מאציל, והפרח והכפתור מורין לצדי האילן וענפיו ופרחיו ופאותיו עם [?] המנורה היתה עשויה בצורת האילן שהוא אילן החכמה והקני' [ם] היוצאין ממנה מורין לעלי האילן והסעיפין והבדי' [ם] והגביעי' הרכי' [ם] והקשי' [ם] אף כי הפרח' הם מורין להבדלי' [ם] הנפרדי' [ם] שהן למטה מהספי' [רות] ויונקי' [ן] מהם כפירות האילן שיונקין עד תכלית גמר בשולם והשלשה גביעי' משוקדי' מורי' [ם] לצורות הקדושות היונקות מהנעלם ומקבלות השפע בבת אחת' (שם, דף 52א, מצווה כג: 'לערוך נרות במקדש').

260 כך הניח גוטליב, שהשגיח בתופעה זו. ראו: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 197–198.

261 על ממצא זה כבר העיר גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (שם), עמ' 200. הוא אף נשען עליו כדי להוכיח שההקבלות הרבות בין ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב ובין הביאור של ר' בחיי בן אשר על התורה מקורן בהעתיקותיו של האחרון מן הראשון, כדרכו של ר' בחיי בעיבוד מקורותיו.

בין ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב ובין הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור עשוי להימצא מפתח חשוב לפענוח חידת זמנו, מקומו וזהות מחברו של פירוש זה.

ג. 5. סיכום תולדות הופעתו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור:

זיהויים וייחוסם של חיבורים אנונימיים בידי בעלי הקבלה

בסיכומי של העיון בפרק זה אפשר לקבוע כי ר' שם טוב נ' שם טוב בעל 'ספר האמונות' הוא לפי שעה המחבר הראשון – והיחיד – הידוע לנו קודם לגירוש ספרד אשר בוודאות ציין בכתביו את פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ושקיבל את ייחוסו בלא כל ערעור. בכל אחד מכתביו, 'ספר האמונות' וחיבורו הגדול על הספירות – שנשמר בשני כתבי יד בלבד – מצויה מובאה אחת שהביא מן הפירוש בלוויית דברי ביאור שלו. כמה מובאות מן הפירוש – אך בלא ייחוסו לר' יצחק סגי נהור – נמצאו בשריד (הקצר!) מתוך ביאורו של ר' יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה', דהיינו כ-100 שנים מוקדם יותר. שריד זה הוא עדות קדומה לשימוש בפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אלא שכאמור לא זו בלבד שאין היא מעידה על קבלתו של ייחוס זה, אלא אפשר שהיא מוכיחה את הפך הדברים – ייתכן שנמצאה בה דווקא הבחנה ברורה בין הפירוש הזה ובין דמותו של החסיד ר' יצחק (סגי נהור) בן הראב"ד. בשני מקומות עימת ר' יצחק דמן עכו בראורים שמצא בפירוש זה עם מסורות שונות ומנוגדות מעם החסיד שהגיעו לידינו, ובשני המקרים עימת את דברי החסיד עם דברי הפירוש לא כדרך שמעמיתים שני מקורות המיוחסים למחבר אחד, אלא כדרך שבה שונים במחלוקת מקורות נבדלים מאת מחברים החלוקים בשיטותיהם. שריד קצר זה מחיבור אבוד של ר' יצחק דמן עכו עשוי אפוא לעמוד כעדות יקרה למסירתו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בראשית המאה הארבע עשרה – אם לא קודם לכן – בלא ייחוסו (או בלא קבלת ייחוסו) לר' יצחק סגי נהור, ייחוס המצוי כאמור בכמה כתבי יד מן המאות הארבע עשרה והחמש עשרה.

המחברים שכתביהם הם המקורות הקדומים ביותר שמשקפים בהם דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הם המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב ור' בחיי בן אשר מסרגוסה, שכתב את ספרו בשנות התשעים של המאה השלוש עשרה.²⁶² אצל שניהם נמצאו הקבלות מילוליות לדברים המופיעים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אלא שבשני המקרים שובצו הדברים במסגרת ספרותית חדשה ובסוגה פרשנית אחרת. מכל מקום בדומה לר' יצחק דמן עכו אין להציל מפיהם של מחברים אלה דבר על מקורן של הלשונות המקבילות, ובוודאי אין למצוא בחיבוריהם ביטוי להערכה יוצאת דופן של דברי הפירוש; יתרה מזאת, שניהם נהגו בדברים המקבילים בכתבם שלהם, ואין בידינו ראיה מכרעת שנטלו אותם במישרין מהפירוש המיוחס

262 להשערה שר' טודרוס אבולעפיה הושפע במקום אחד בחיבורו 'שער הרוזים' מפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור ראו: שער הרוזים לר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, מהדורת מ' אורון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 120, הערה 406; המהדירה לא צירפה ראיות להשערה זו. לעומת זאת מעיון בדבריו על אתר עולות כמדומני כמה נקודות דמיון דווקא לשיטתו של ר' אשר בן דוד ב'ספר הייחוד' שלו.

לר' יצחק סגי נהור. לפיכך גם אם מחברים אלה נטלו בכתביהם מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – ולא בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוא שהתבסס על כתביהם – אין כל סיבה להניח שהם הכירו פירוש זה בייחוסו לר' יצחק.²⁶³

מתוך שילוב העדויות העקיפות בכתביהם של ר' יצחק דמן עכו, ר' בחיי בן אשר והמחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב, אפשר כיום לשרטט בקווים כלליים את ההקשר ההיסטורי של הפרק המוקדם ביותר בתולדות התקבלותו (והופעתו?) של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. אל מול טענתו של שלום שהמובאות הראשונות מחיבור זה היו ציטוטים אנונימיים בכתבי תלמידיו הישירים – טענה שכפי שיתברר בפרק הבא אין לה על מה שתסמוך – המקורות שנדונו לעיל מובילים לתמונה אחרת. על פי תמונה זו רק לקראת סוף המאה השלוש עשרה – ובלא כל זיקה מיוחדת לבעלי הקבלה הראשונים בגרונה – הופיעו לראשונה כמה עדויות טקסטואליות נידחות למדי לקיומו של אותו פירוש ל'ספר יצירה', אך בלא ייחוסו במפורש לר' יצחק סגי נהור; בכל העדויות הללו היחס אל חיבור זה הוא כאל חיבור לא מוסמך ולא מקודש, והדבר בא לידי ביטוי בחירות פרשנית ואף בביקורת על האמור בו. הכתבים שבהם תועדה ההיכרות הראשונה עם הפירוש נתחברו ככל הנראה בדור אחד ואפשר שגם בסביבה תרבותית וגיאוגרפית משותפת, ויש חשיבות היסטורית גם בכך שכולם נשכחו ונעלמו מעין: הפסקה היחידה אצל ר' בחיי לא עוררה ענין מיוחד, ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב שקע בתהום הנשייה, והשריד הקצר מפירוש 'ספר יצירה' לר' יצחק דמן עכו אבד לדורות. מעניין שברשימת המצאי יקרת הערך של פירושים ל'ספר יצירה' שערך ר' אברהם אבולעפיה באמצע שנות השמונים של המאה השלוש עשרה, אין זכר לפירוש שכתב ר' יצחק סגי נהור או שיוחס לו.²⁶⁴ ברשימה זו,

²⁶³ על כך יש להוסיף כי ההקבלות המילוליות בכתביהם קרובות לנוסחים הקדמוניים של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, לפני שנפלו בהם השיבושים המוכרים מענפי היד הפגומים. הדוגמאות רבות והנה קומץ מקרים מתוך קטעים הנדונים במחקר זה: (א) ר' יצחק דמן עכו ביאר: 'וזהו אמרו מה שאין המחשבה משגת, כי הוא עומק הפליאות הנעלמות. שתי אותיות שהם ל"ב – ומה הן שתי אותיות אלו שנחקקו? הן י"ה' (כ"י ניו יורק 1659, Ms. דף 24); ציטטות אלה מורות בוודאי על הנוסח הקדום: 'מה שאין המחשבה משגת חקק. ב' אותיות שהם ל"ב שנחלקו לג' חלקי' (כ"י מ, דף 53); ולא על נוסח כתבי היד המשבשים כאן: 'מה שאין המחשבה משגת חקק באותיות [כך!] שהן כ"ב [כך!] שנתחלקו לג' חלקים' (כ"י פ, דף 43). (ב) המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב כתב: 'ובהגמר בשולן יפלו ממקום יניקתן ויתחדשו אחרים תחתיהם במקומם' (כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 83); בדיוק כמו בנוסח הקדום: 'ובהגמר בישולן יפלו ממקום יניקתן ויתחדשו במקומן אחרי' תחתיה' (כ"י מ, דף 55); ולא כנוסח כתבי היד המשובשים: 'ובהגמר [כך!] בישולן יפלו ממקום יניקתם ויתחדשו במקומות [כך!] אחריהם תחתיהם' (כ"י פ, דף 45). (ג) הלשון שנשתמרה בספר 'טעמי המצוות' נוסח ב 'ועשה תחלה שני פרצופין זכרים ועשה אשה מכאן ואשה מכאן' (כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 68) מקבילה כפרפרזה לנוסח 'ועשה תחלה יעקב ועשו ועשה אשה מכאן ואשה מכאן' (כ"י ז, דף 106; כ"י ל, דף 224), אך כל יתר עדי הנוסח שיבשו את התיבות 'ועשו ועשה אשה' בשלל דרכים, על פי רוב בהשמטת התיבה 'ועשו'.

²⁶⁴ הרשימה מופיעה בראש ספר 'אוצר עדן הגנוז' לר' אברהם אבולעפיה, שנשתמר בכתב יד יחיד, כ"י אוקספורד, בודליאנה Or. 606 (נויבאואר 1580). היא ונדפסה לראשונה – בדילוגים – בידי א' ילינק, בית המדרש, ג,

הכוללת 12 פירושים שונים (!) שלמד אבולעפיה בברצלונה בשנת 1271 – ואשר לפי הצעת אידל אפשר שכבר הוחזקו יחד 'בידי אדם או קבוצה' בעיר²⁶⁵ – נזכרו בין היתר פירושיהם של חכמי גרונה ר' עזרא, ר' עזריאל ורמב"ן,²⁶⁶ אך פירוש מאת ר' יצחק סגי נהור אינו נמנה בה, ואולי דבר הוא?²⁶⁷

כיוון דאתאן להכי יש להעיר על תעלומה דומה האופפת את החיבור המזוהה במחקר כפירוש ה'אמיתי' של הרמב"ן ל'ספר יצירה'. מבלי לדון כאן מחדש בשאלת מקוריותו ואמיתותו של ייחוס זה – שאינו חף מבעיות, והזקק עיון מחודש – אציין כי גם המידע עליו הנמצא בידינו כיום מצביע על תהליך התקבלות הדרגתי בן ארבעה שלבים: (א) מסירה אנונימית של הפירוש בצד הכרת פירוש אחר המיוחס לרמב"ן;²⁶⁸ (ב) הופעתו של הפירוש בלוויית ייחוס לרמב"ן, המתועד

לייפציג טרט"ו, עמ' xlii–xlili. לאחרונה הוהדרה הרשימה בשלמותה בראש דיון מקיף בה ובמשמעויותיה. ראו: מ' אידל, "ספר יצירה" ופירושו בכתבי ר' אברהם אבולעפיה ושרידי פירושו של ר' יצחק מבדרש והשפעתם, תרביץ, עט (תשע"א), עמ' 471–556. לדיונים קודמים ברשימה זו בספרות המחקר ראו המקורות שנרשמו שם, הערות 47, 98.

265 אידל, ספר יצירה (שם), עמ' 493.

266 עיינו גם: י' תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל: מראשוני המקובלים בגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' כה; ד' אברמס, 'בעקבות הפירוש האבוד ל'ספר יצירה' לר' יעקב בן יעקב הכהן: מהדורה של פירוש ספר יצירה על-פי כתבי היד הקבליים הקדומים ביותר', קבלה, 2 (תשנ"ז), עמ' 214–312. והשוו להערכת יצירתו של ר' ברוזיל מגרונה: ח' בוס וא' פילו, 'מאמר ר' ברוזיל: פירוש עשר ספרות לר' ברוזיל מגירונה', ספונות, ז [כב] (תשנ"ט), עמ' 368.

267 כנוכח לעיל שלום, בניסיונו להצביע על קשרים בין הפירוש ל'ספר יצירה' ובין חיבורים עלומים אחרים, הצביע על דימויים דומים הנקרים בספר 'מעין החכמה' – הנשנה במחקר בזיקה ל'ספר העיון' ולקבוצת חיבורים שנקשרו בו. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 333–335 וראו לעיל הערה 153. השערה זו שימשה מאוחר יותר כר פורה לבדיקותיהם של חוקרים אחרים. ראו למשל: א' פרבר-גינת, 'תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה-13': "סוד האגוז" ותולדותיו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז, עמ' 176, 184, 243, 646–647, הערה 298; 649–653, הערה 301; M. Kallus, 'Two Mid-13th Century Kabbalistic Texts from the 'Iyun Circle'', M.A. Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 1992, pp. 10–11, n. 3; 14–16, n. 7; 18–28, n. 11 etc. עמ' 152–153 (והשוו: שם, עמ' 37–38, הערה 8 [על המונח פנימיות בפתחו של 'ספר העיון'] וכן עמ' 137); וראו בפרט דיוניו הנרחבים של פורת, תיקון המעגל (לעיל הערה 153), עמ' 20–23, 127–141 ועוד. ההקבלות בדימויים ובמטבעות הלשון נתפרשו במחקרים אלה בהנחה שבעל 'מעין החכמה' הוא ששאב מן הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור. ואולם לנוכח ערעור ייחוסו של הפירוש במחקר זה ראוי לייחד בחינה נפרדת לאפשרות ההפוכה, שבעל הפירוש ל'ספר יצירה' כבר הכיר את ספר 'מעין החכמה' האנונימי וחיבורים מסוגו ושאב מהם בחיבורו.

268 בידינו כתבי יד בני התקופה שבהם פירוש זה מופיע בצורה אנונימית. ראו בייחוד: כ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 763, דף 331–335א, שנת מ"ד (1284); כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2784 (דה רוסי 1390; ריצ'לר 1198), דף 95א–97א, שנת מ"ו (1286) – ששניהם נעתקו קודם לכו"ו של הפירוש ובשניהם לא צוין שמו של רמב"ן. וראו גם לעיל הערה 58. התיאור הלקוני של פירוש המיוחס לרמב"ן ברשימה שערך אבולעפיה בברצלונה (ראו לעיל הערה 264), אין בו אפיון ייחודי התואם דווקא את הפירוש המזוהה במחקר, וזאת בניגוד לקביעתו של שלום, פירושו האמיתי (לעיל הערה 11), עמ' 391–392 והערה 1 (נדפס שוב: הג'ל,

גם הוא כבר בכ"י ו, מסביבות שנת 1300, כתב היד הקדום של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הידוע לנו;²⁶⁹ (ג) התלבטות באשר לייחוס זה – וגם במקרה זה עומדים דברי ר' יצחק דמן עכו כעדות יקרת ערך לשלב ביניים זה;²⁷⁰ (ד) ולבסוף התפשטותו של הייחוס במחוזות מסוימים, עדיין בלוויית הסתייגות וערעור ובמקביל להמשך תפוצתו של הפירוש האחר שיוחס לרמב"ן.²⁷¹ ראוי להזכיר בעניין זה בייחוד את ר' מאיר בן שלמה אבי סהולה, שבפירושו ל'ספר יצירה', אשר נחתם בשנת פ"ז (1327), עורר תמיהות רבות על דברים שמצא בפירוש שנמסר לו בשם רמב"ן,²⁷² ואילו באשר לפירוש שנמסר לו בייחוס לר' יצחק סגי נהור הביע פקפוק בייחוסו.²⁷³

מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 73, הערה 10; והשוו בעניין זה: אידל, ספר יצירה ופירושו (לעיל הערה 264), עמ' 485 הערה 63.

269 כ"י ו, דף 89א–92א. וראו: ריצ'לר, קטלוג וטיקן (לעיל הערה 57), עמ' 142, מס' 15.

270 ראו לעיל הערה 211.

271 כשיצא שלום לבסס את השערתו של ילינק שהפירוש שנדפס על שם רמב"ן נתחבר בידי מחבר אחר מבעלי הקבלה בגרונה – כנראה ר' עזריאל – ולהציג תחתיו את הפירוש האמיתי שיש לייחס לרמב"ן, הוא קבע שעד תקופה מאוחרת ייחסו המקובלים לרמב"ן את הפירוש הזה לבדו. ראו: שלום, פירושו האמיתי (לעיל הערה 101), עמ' 391–397 (נדפס שוב: ה"ל, פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 92–98). ואולם כפי שמלמדות ההערות הרבות שהוסיף לרשום במשך שנים רבות, תמונה זו הלכה והתערערה. ראו: ה"ל, מחקרי קבלה (לעיל הערה 12), עמ' 83–85, בנספח להדפסה החוזרת של המאמר. באמצעות עיון מדויק בהערות אלה ובצירוף ממצאים אחרים אפשר כמדומני להעמיד את קביעתו המוקדמת של שלום על דיוקה ולומר שהתקבלות ייחוסו של פירוש זה לרמב"ן מתועדת למעשה רק בתחילת השליש השני של המאה הארבע עשרה לערך, בסביבות של 'תלמיד' רשב"א ר' שם טוב בן אברהם נ' גאון ור' מאיר בן שלמה אבי סהולה – ואולי גם ר' יהושע נ' שועיב. לעומת זאת עד אז מופיע ייחוס של פירוש אחר לרמב"ן בעוד הפירוש ה'אמיתי' נמסר במסירה אנונימית בלא הזכרת שמו של רמב"ן בצידו (אצל ר' מנחם רקנאטי, וראו: שם, עמ' 84, הערות יג וטז) או נמסר תוך הבעת ספק בייחוסו לרמב"ן (אצל ר' יצחק דמן עכו). בפרשת ייחוסו של פירוש זה אני מקווה לדון במקום אחר, אך לעת עתה יציין באשר ל'תלמיד' רשב"א הנזכרים שר' שם טוב נ' גאון לא ציטט דברים מהפירוש ולא נסמך עליו אלא רק הזכיר את דבר קיומו בצורה בלתי מוכרעת, ובאשר לר' מאיר אבי סהולה ראו דבריי בהערה הבאה.

272 אף שכבר קיבל ללא ספק את הייחוס לרמב"ן והעתיק עוד ועוד מן הפירוש, הוא התנגד נמרצות ובלשון חריפה לדברי הפירוש בכמה סוגיות יסוד. וראו למשל תמיהתו על דברי רמב"ן בפירוש המיוחס לו על 'צמצם פני כבוד': 'זה קשה לי קצת [...] ונראה לפרש דבריו בדיוק איני יודע אם נתכוון הוא לכך' (כ"י רומא, אנג'ליקה Or. 45, דף 97א); או תמיהתו על הביאור המיוחס – גם במחקר – לרמב"ן על החוקק, שעליו כתב: 'אדקדק על דבריו. אני תמה עליו וז"ל שהרי ראש המשנה בשלשים ושתים נתיבות פלאות חכמה. משמ' [ע] שהעיקר היא החכמה והנתיבות יוצאות ממנה. והוא מפ' [רש] עתה שהחוקק יתב' נקב בנתיבות וחקק בחשך ועשה מהם עצם כבוד ורמז ב"ה נקראו חכמה כשם הנתיבות. וחם ושלום כי הנתיבות נקראו נתיבות של חכמה ולא החכמה של הנתיבות. גם מה שכתב חקק החוקק את החשך. זה אינו אלא נבקע האויר שהוא אור למעלה מכל אור וממנו יצא כח החכמה ונתיבותיה גבי האותיות יכול לומר' חקק בחשך כפי שפירשתי אבל באצילות הכבוד הנרמז ב"ה אי אפשר לומר' אלא מבקיעת האויר והנתיבות יוצאים מן החכמה לברוא העולם ולחדש ולקיים כל הפעולות. כמו שכתבתי בפרשת בראשית' (שם, דף 100א–ב). ובאמת ר' מאיר אבי סהולה הלך בדרך אחרת ובביאורו שלו לדברים כתב: 'בשלשים ושתים נתיבות ב שלשים ושתים נתיבות ובב"ה הוא רמזו כל הבנין כמו שפי' למעלה. גם יש לפ' [רש] שהב' משמשת שעל ידי ל"ב נתיבות פלאות חכמה שהם מכוסות בחכמה

בצורה כללית יותר מלמדים מקרים אלה על תופעה רחבה וחשובה בתולדות תפוצתה והתקבלותה של ספרות הקבלה בדורות ראשונים – ניסיונות לייחוס חומר אנונימי לבעלי קבלה נודעים ומוסמכים. גם לנוכח ממדיו של החומר האנונימי, שרובו טרם נדפס, ובשל היקף התופעה של ייחוסים בדויים ובפרט שיוך כתבים שמחברם לא ידוע לדמויות ידועות, אין די בהסתמכות על ייחוסים שנצמדו למסירותיהם ולהעתקותיהם של חיבורים בכתבי היד. לשם אישוש או שלילה של ייחוסים הקבועים בתעודות מאוחרות באופן יחסי, דרושות ראיות נוספות, המבוססות על מגוון כלים היסטוריים ופילולוגיים ובכללם בחינה מדוקדקת של שלבי תפוצתו והתקבלותו של החיבור.

בהקשר זה יש לשוב ולדון בביקורתיות בניסיונות שנעשו בעבר להתאים את החומר האנונימי הרב לידיעות המעטות על דמויות או על חוגים ספציפיים של בעלי קבלה, שרישומם ניכר בתעודות בנות זמנם או במסורות המאוחרות מימיהם. ראש וראשון לכולם היה כידוע רמב"ן, שבמהלך הדורות יוחסו לו חיבורים רבים שאין להם דבר עימו, ושלעיתים עומדים בניגוד בולט לאופי כתיבתו המוצפנת בענייני קבלה או לתכניה. מתברר כי כך אירע גם לחסיד ר' יצחק סגי נהור בפירושו ל'ספר יצירה', ומאוחר יותר אף לאביו, הראב"ד, שיוחס לו פירוש שנכתב כמה דורות לאחר ימיו.²⁷⁴ אפשר ללמוד משהו על היקף התופעה הזאת גם מן הפירוש האחר ל'ספר יצירה' שהעתיק ר' אברהם בן שלמה ארדוטיאל בסוף השריד הקצר מפירושו של ר' יצחק דמן עכו – בייחוס למחבר המכונה הרב החסיד – פירוש עצמאי שלא הבחינו בו עד היום. גם באשר לפירוש זה, שסימני איחור רבים טבועים בו, ציינתי לעיל שאין כל אפשרות לקבל כפשוטו את ייחוסו לחסיד ר' יצחק סגי נהור. ואולם עובדה היא שארדוטיאל – כר' יצחק דמן עכו לפניו – הכיר בימיו פירוש אחר ל'ספר יצירה' שנמסר בייחוס לחסיד פלוני. להלן בפרק השישי אדון בעדויות נוספות לפירושים אחרים ל'ספר יצירה' שיוחסו לחסיד ר' יצחק בדורות הראשונים בתולדות הקבלה בספרד, ומהם אנסה לבוא לבסוף לשחזור גופי פירוש מקוריים שנודעו ונמסרו למקובלים הראשונים בשמו.

ברא הבורא ית' את עולמו ומי היה הבורא יה ר"ל חכמה והאור רמוז ב' או במה שאמ' חקק והכי פירוש חקק יה י' צבאות – י' צבאות בינה. אלהי ישראל. תפארת. אלהים גבורה חיים חסד. ואל תתמה אם הקדים גבורה לחסד' וכו' (שם, דף 102א).

273 'אני מאיר בר שלמה זלה"ה אבי סהולה ראיתי מה שפי' בו הר' משה בר' נחמן ז"ל כמו שכתבתי למעלה כל דבר במקומו הראוי גם ראיתי פרשה מכנין אותו לר' יצחק ז"ל סגי נהור ולא נתיישבה דעתי בהם' (שם, דף 206ב).

274 אפשר למנות עוד פירושים בני הזמן ל'ספר יצירה' שהוצמדו להם ייחוסים מסופקים, כגון הפירוש שיוחס לרב סעדיה גאון. עיינו: נ' בן-שחר, פירוש ספר יצירה המיוחס לסעדיה גאון: מהדורה ביקורתית ופרקי מבוא, לוס אנג'לס תשע"ה, עמ' 36–76.

ד. היסטוריה אינטלקטואלית מדומה:

למקומו של פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור
בשחזור המופלג של מחשבת ראשית הקבלה

קבלת ייחוסו המסופק של הפירוש ל'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור הובילה לניסיון נמרץ ונרחב להציבו כנציג השלם היחיד של קבלת ר' יצחק סגי נהור בפרובנס וכחיבור שבו הנצו ניצניהם של רעיונות המוכרים בהרחבה ובפיתוח מכתביהם של בעלי הקבלה בגרונה. כאמור נטען בעבר שבעלי הקבלה האלה – שהוזקו כתלמידים ישירים של ר' יצחק סגי נהור – העתיקו וציטטו בכתביהם מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בלא הזכרת המקור בשמו. ואולם בכל ספרות המחקר לא נמצאה עד כה ולו מובאה אחת מן הפירוש הארוך הזה בכתביהם של מחברים אלה.²⁷⁵ ביחס למחקריו של שלום, דומה שבטענה זו הוא לא התכוון להציג ציטוטים מילוליים כי אם רעיונות או מושגים כלליים הנקרים בכתביהם של בעלי הקבלה בגרונה ושאותם ביקש להסביר כפרי פיתוחם של גופי רעיונות שהופיעו כביכול לפנים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. ובאמת הוא טרח טרחות רבות בניסיון לשרטט זיקות רעיוניות ומושגיות בין דברים סתומים וזרים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ובין עניינים שהובחרו בכתביהם של מחברים אלה, כביכול במגמה של פיתוח והרחבה ביחס לדברי החסיד. ואולם הצבת הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כחיבור יסוד שהתלמידים שאבו ממנו וביססו עליו את פיתוחיהם אינה נענית לניסיון זה ולמעשה היא מעוררת קשיים כרונולוגיים, ואילו ביטול הנחה זו מסלק מניה וביה קשיים אלה. חשוב להדגיש כי בירור זה כבש לא רק את רוב עיונו של שלום בפירוש 'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור, אלא הוא ניצב בלב ניסיונותיו לשחזר את תולדות הרעיונות בראשית הקבלה בכלל. מאוחר יותר קנו להם בירורים בדרך זו שביתה במחקר והצמיחו ספרות מחקר רבה, שהמשיכה להתבסס על אותה הנחה בלא בדיקה מבוקרת של הראיות הטקסטואליות הבסיסיות ששימשו יסוד לשחזור זה.

בכל המקרים שיידונו בפרק זה תבוררנה הנחות מוקדמות נוספות ששימשו יסוד להבנת דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. הנחות אלה לא רק שקשה לתומכן בלשון החיבור עצמו, אלא שבהסמכתן על מסורות קטועות שיוחסו לחסיד או על דברי 'תלמידיו' פוענחו הדברים באופן בלתי מבוסס או שגוי, ובכמה מקרים נעשה שימוש בלתי מבוקר בדבריהם של מפרשיו המאוחרים – והמעטים – של הפירוש, שנזכרו לעיל. ההתבססות על הנחות מוקדמות אלה נבעה מן התקווה העיקשת לתאר את ראשית הופעתה של הקבלה בפרובנס בדגמי המשכיות והתפתחות ליניארית מר' יצחק אל ראשוני המקובלים בקטלוגיה ולקבוע את הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כנציג נאמן של שלב זה, ואף מן השאיפה להציג את הופעת הקבלה בזיקה ובדמיון לזרמים

²⁷⁵ תשבי היה היחיד שניסה לבחון בצורה שיטתית את חותמו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור על בעלי קבלה שזוהו כתלמידיו. ראו להלן הערה 375. להלן עמ' 358–359 אציג הקבלה מילולית אחת בין הפירוש לבין קטע מחיבור של ר' עזרא מגרונה, אשר לדעתי מוכיחה דווקא תלות הפוכה.

בפילוסופיה ובתיאולוגיה הניאופלטונית בימי הביניים. לפיכך תוצאותיהם של הכשלים חרגו בהרבה מהעיסוק בבירור האותנטיות של ייחוס הפירוש ל'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור. רוצה לומר, הקדמתם של מושגי יסוד בתיאוסופיה הקבלית לבעלי הסוד הפרובנסלים ולר' יצחק סגי נהור – על בסיס היקרותם בפירוש שיוחס לו – וביאורם הבלתי מוכרח לפי דגמים ניאופלטוניים חברו יחד לשרטוט של חוליה דמיונית למדי שקדמה כביכול לראשית הופעתם של מושגים אלה בכתבי בעלי הקבלה הראשונים בקטלוניה. לעומת זאת עקירתו של הפירוש מידי של ר' יצחק ושיוכו למועד מאוחר יותר מערערים את השערות היסוד על דרך התפתחותן ועל מרחב התהוותן של קונספציות מרכזיות בתורת האלוהות של הקבלה בראשיתה. ואכן בדרך כלל אפשר לבסס בהצלחה את ההנחה החלופית, שמחברו האנונימי של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור פעל לאחר ימיהם של ראשוני הקבלה בגרונה והשתמש בדבריהם לצרכיו.

ד.1. אין סוף

דוגמה בולטת במיוחד לאנכרוניזם בניתוח מושג יסוד בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ובייחוסו לראשית הקבלה בפרובנס נוגעת לביטוי אין סוף, הנקרה פעמים רבות בפירוש ל'ספר יצירה'. שלום ראה בכמה מהופעותיו של ביטוי מרכזי זה מונח טכני המורה על ההווה האלוהית הקודמת מבחינה אונטולוגית וסיבתית לספירות הנאצלות, ולא רק מבע תיאורי ששימש להשגבת האל.²⁷⁶ מתוך כך הוא הציע לזהות כבר בדברי ר' יצחק סגי נהור את השימוש בביטוי זה כמונח, ודחה את דעתו של כריסטיאן גינצבורג שהמונח אין סוף נתגבש ונתחדש מאוחר יותר, בפירוש לעשר הספירות שיוחס לר' עזריאל מגרונה, 'שער השואל'.²⁷⁷ כפי שציין אידל, בכך לא ערער שלום על עצם ניסיונו של גינצבורג לתאר את השימוש הקבלי במונח אין סוף כהעתקה של מונח מתחום המחשבה הניאופלטונית המורה על האחד שאינו נתפס במחשבה.²⁷⁸ ולא זו אף זו, על יסוד מחקרו העברי של שלום על הקבלה בפרובנס אפשר כמדומני להראות כי הוא אף ניסה

276 שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 261–289; הנ"ל, הקבלה בפרובנס (לעיל הערה 11), עמ' 147–207; 87–95 pp. G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, Ch. Mopsik and E. Idel, 'Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem', *Pardés*, 1 (1985), pp. 14–15, 23–27; D. C. Matt, 'Ayin, the Concept of Nothingness in Jewish Mysticism', R. K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, New York 1990, pp. 127–137; S. T. Katz, 'Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism', L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, pp. 279–293

C. D. Ginsburg, *The Essenes: Their History and Doctrines; The Kabbalah: Its Doctrines, Development, and Literature*, London 1864, p. 187. גינצבורג חשב שהפירוש לעשר ספירות שיוחס לר' עזריאל הוא החיבור המוקדם ביותר בקבלה. ראו: שם, עמ' 176. אינני יודע מדוע סמך המחקר ידיו על זיהוי המסורתי של חיבור זה עם ר' עזריאל מגרונה. להשערה שהשימוש בביטוי אין סוף כמונח טכני מקורו ב'ספר הבהיר' ראו: נימרק, תולדות הפילוסופיה (לעיל הערה 15), עמ' 182.

278 אידל, על תורת האלוהות (לעיל הערה 34), עמ' 136–137; M. Idel, 'Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance', *the Middle Ages and Renaissance*, גודמן, ניאופלטוניזם (לעיל הערה 276), עמ' 338–339.

להגביר את האפיון הניאופלטוניסטי של המושג, וראה בהופעתו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ביטוי לנאמנות מובהקת יותר למחשבה הניאופלטונית הקלסית ולמושגיה. בעזרת ניתוח הופעתו של המונח בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בהוראה המשוללת יחס אישי לאין סוף – יחס שאפשר למוצאו במקורות קבליים מאוחרים יותר – הוא הציג את נטייתו החזקה של ר' יצחק סגי נהור לפילוסופיה הניאופלטונית הקלסית ובפרט למושגיו של פלוטינוס על האחדות שבראש ההווה.²⁷⁹

ואולם ההשערה שהמונח הטכני אין סוף הופיע כבר בכתביו של ר' יצחק סגי נהור עוררה קושי. בכתביהם של מקובלי קטלוגיה שהחזקו תלמידיו של ר' יצחק – פרט לחיבור על עשר הספירות שיוחס לר' עזריאל מגרונה – וכן בכתבי בן אחיו ר' אשר בן דוד הצירוף אין סוף נקרה אך ורק בשימוש אדוורביאלי, כתואר הפועל. כיצד אפוא יש להסביר את העובדה שבדברי המורה כביכול מצוי פיתוח מושגי ומינוחי של נושא מרכזי כל כך, אך פיתוח זה אינו ידוע לרוב תלמידיו? כדי ליישב קושי כרונולוגי זה טען שלום שהופעתו המוקדמת כביכול של המונח בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור משקפת חוליה קודמת, גולמית וקיצונית פחות, בהתפתחות המושג אין סוף, שבה עמד מושג זה בשימוש כפול, דהיינו עדיין בשימוש תיאורי-אדוורביאלי ובד בבד כשם עצם בשימוש ראשוני כמונח.²⁸⁰ פתרון יצירתי זה סייע לשלום לקיים את השערתו ההיסטורית

279 שלום הצביע על היעדרן של התייחסויות פרסונליסטיות לאין סוף בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ופירש זאת כהחלשה מכוונת של המונח בשל נטייתו של ר' יצחק סגי נהור לניאופלטוניזם. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 269–270; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 157–160. והשוו: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*³, New York 1954, p. 12, n. 10. בעקבות קשיים אלה ערער אידל על האפיון הניאופלטוני הבלעדי של מונח זה בראשית הקבלה, והציע לזהות – כבר בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – ביטוי לתפיסה אנתרופומורפית ומיתית של אין סוף, שמקורותיה גנוסטיים. ראו בייחוד: אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 265–277; ועיינו גם: הנ"ל, 'דמות האדם שמעל לספירות', דעת, 4 (תש"ם), עמ' 41–56; הנ"ל, 'לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1 [ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי לתולדות המיסטיקה היהודית], (תשמ"ז), עמ' 55–57; הנ"ל, 'על תולדות מושג ה"צמצום" בקבלה ובמחקר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1 [קבלת הארץ]: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשנ"ב), עמ' 60–63; והשוו: R. David ben Yehuda "Sefirot": The Image of Man above the "Sefirot" and its Reverberations, *Kabbalah*, 20 (2009), pp. 118–212. לדין ולפיתוח נוסף עיינו: E. R. Wolfson, 'Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah', *Da'at*, 32–33 (1994), pp. v–xxii; idem., 'Via Negativa in Maimonides and its Impact on Thirteenth Century Kabbalah', *Maimonidean Studies*, 5 (2008), pp. 393–442. וראו גם: י' ליבס, 'בריכה ומלא בספר הבהיר, עיון מחודש', קבלה, 21 (תש"ע), עמ' 138–142; ס' ולאברג-פרי, בנסתר ובנגלה: עיונים בתולדות האין סוף בקבלה התיאוסופית, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 20–34; S. Valabregue-Perry, 'The Concept of Infinity (Eyn-sof) and the Rise of Theosophical Kabbalah', *JQR*, 102 (2012) pp. 418–424.

280 שלום מייין את הופעותיו השונות של המושג אין סוף בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור לפי הבחנה בין שתי קטגוריות אלה. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 265–267; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (שם),

שהמונח אין סוף התהווה בתיאולוגיה היהודית בימי הביניים מתוך מעבר הדרגתי מן השימוש האדוורביאלי לשם עצם. בהתהוותו של מעבר זה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוא ראה ביטוי לדרך הבעה מיסטית וראשונית יותר וכן תוצאה של 'התעצמות לשונית' במחשבת ר' יצחק סגי נהור.²⁸¹ פתרון זה אפשר לאחוז את החבל בשתי קצותיו, לאמור: מצד אחד המורה, ר' יצחק סגי נהור, הוא המקור; ומצד אחר שימוש המינוח מייצג שלב ראשוני, שלא בא לידי ביטוי מלא בכתבי התלמידים, פרט לאחד מהם, ר' עזריאל, שעתידי היה לשכללו ולפתחו בכיוון אחד.

קבלת הערעור על ייחוסו של הפירוש ל'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור ועקירתו מראשית הקבלה בפירוש למרחב גיאוגרפי אחר ולזמן מאוחר יותר מסלקות כמובן את הקשיים הכרונולוגיים שהוצגו לעיל. מחבר הפירוש, שפעל כנראה בעקבות חכמי הקבלה הראשונים בגרונה ולא לפנייהם, עשוי היה להכיר שימושים שונים במושג אין סוף ולנוטלם מן המוכן – כמו בביטויים אחרים שהשתמש בהם – ממסורת מבוססת או מספרות נרחבת שכבר נפוצה בימיו. רוצה לומר, אף אם חל בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור מעבר לשימוש מינוחי באין סוף – דבר שכשלעצמו אינו משוכנע בו עד תום – ייקל להבינו כפיתוח מוקדם שהוסיף והעמיק בימיו של בעל הפירוש, אך שורשיו היו בכתביהם של מחברים אחרים, כדוגמת ר' עזריאל מגרונה, ר' יעקב בן ששת או ר' אשר בן דוד.²⁸² אשר לר' יצחק סגי נהור עצמו, על יסוד כל המסורות שייחסו לו בעלי הקבלה הראשונים קשה לקבוע אם המושג אין סוף נכלל כבר בשיטתו,²⁸³ ובקומץ דבריו

עמ' 153–158. ועיינו גם: וולפסון, תיאולוגיה שלילית (לעיל הערה 279), עמ' xvi–xv; ולאברג-פרי, בנסתר ובנגלה (שם), עמ' 21–25.

281 שלום, הקבלה בפירושאנס (לעיל הערה 11), עמ' 151.

282 זאת גם אם יתברר שאין יסוד לייחס לר' עזריאל מגירונה את הקטכזים 'שער השואל' על השימושים המינוחיים והפרסונליים אשר בו. וראו לעיל הערה 277.

283 שלום מנה שני אזכורים של אין סוף במסורות שנקשרו בשמו של ר' יצחק. ראו: מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 269; הערה 149; הנ"ל, הקבלה בפירושאנס (לעיל הערה 11), עמ' 154. אך בשני המקרים מדובר במקורות מפוקפקים. (א) בביאור לפירוש הרמב"ן שנדפס על שמו של אבוסאולה מופיע הביטוי המשובש 'עד העילה שאין סוף' (כך!) בתוך קטע שהמחבר העיד עליו כי 'אינו כלשונו' של החסיד. ראו: ביאור לפירוש הרמב"ן על התורה (לעיל הערה 8), דף ד ע"א² [=הציון לעמוד זה נוסף בטעות במהדורה זו על גבי שני עמודים רצופים] (לפי ייחוס אחר גם פירוש זה יצא מתחת ידו של 'ן' שועיב, וכך סבר גם שלום; ראו: ג' שלום, 'לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן"', תרביץ, כד [תשט"ו], עמ' 294, הערה 13 [נדפס שוב: שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 220, הערה 21]; אך ראו לעומת זאת: ש' אברמסון, 'דברי פתיחה', דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב, ירושלים תשכ"ט [קראקא של"ג], עמ' 41; ז' גלילי, 'לשאלת מחבר פירוש "אור הגנוז" לבהיר המיוחס לר' מאיר בר שלמה אבי סהולה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד [תשמ"ה], עמ' 83–84). אף על פי כן שלום, שתיקן את הנוסח ל'באין סוף' (השוו: שלום, הקבלה בפירושאנס [שם], עמ' 230), ראו במקור זה מסורת מתימנה על האין סוף כסיבה העליונה. (ב) במסורת בכוונות התפילה על המשכת הברכה מאין סוף שיוחסה לר' יצחק סגי נהור בכ"י כ, דף 3א, נכתב: 'וברכת חבור הכל להמשיך הברכה מא"ם עד הו' הנקראת ת"ת [תפארת]'. עניין זה נשנה בקטע 'קבלה מענין התפלה מפי ר' אברהם החזן אשר קבל מן החכם החסיד רבינו יצחק זצ"ל'. בנוסחים אחרים נזכר שמו של ר' אברהם החזן בלבד, בלא אזכור החסיד ר' יצחק. ראו: שלום, ראשית הקבלה

האמיתיים אין עדות לתפקודו של מושג זה בתורת האלוהות שלו. למעשה אין בידינו ראיות כלשהן להכרת המושג אין סוף ולפיתוחו קודם לבעלי הקבלה הראשונים בגרונה – ולכן זמנם ר' אשר בן דוד.²⁸⁴ אם כן לפי שעה אין בנמצא ראיה מספקת לסתור את ההנחה שראשית התפתחותו בשלב זה, דהיינו בחוגי בעלי הקבלה הראשונים בקטלוניה. לבסוף ההשערות בדבר התפתחותו המוקדמת כביכול של המושג אין סוף ובדבר אופיו הניאופלטוני – בצד כל הפיתוחים שהוצעו במחקר בדורות האחרונים – היו ונותרו חוליה מרכזית בניסיון להציב את הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור של ראשית הקבלה.²⁸⁵ השערה זו נכרכה בתיאור קבלתו של ר' יצחק סגי נהור – על יסוד העיון בפירוש שיוחס לו – כ'מיטיקה של מחשבה', שכביכול התפתחה גם היא מתוך דגמים בתורת ההווה הניאופלטונית.²⁸⁶

ד. 2. מחשבה כספירה הראשונה באצילות

לפי אחת מהשערות המרכזיות והנודעות ביותר של שלום באשר לראשית הקבלה בפרובנס, קבלת הספירות של ר' יצחק סגי נהור ובני חוגו הייתה תיאוסופיה שכלתנית, כלומר תורת אלוהות שבמרכזה היסודות השכליים באלוהות. לפי תיאור זה ראשית המציאות בתורת ההווה של ר'

(לעיל הערה 24), עמ' 245–247. יש לציין כי היו מחברים בדורות מאוחרים שפירשו את מסורות הכוונות של ר' יצחק סגי נהור על האין סוף, וראו בייחוד את פירושו של ר' מאיר נ' גבאי על מסורת התפילה המפורסמת 'עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו', שנמסרה על שמו של ר' יצחק, ושידועה לראשונה מפירושו של ר' עזרא פירוש לתר"ג מצוות היוצאים מעשרת הדיברות: כתבי רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תקכג. ראו: ר' מאיר נ' גבאי, ספר עבודת הקודש, ורשה תרמ"ג, ב, ו, דף כט ע"א. במסורת המקורית על ייחוד אותיות השם הגדול אין זכר לאין סוף, אך נ' גבאי – שהכיר את המסורת המקורית (ראו: עבודת הקודש [שם], ב, ד, דף כח ע"א) – ביאר זאת בתוספת 'וליהדם במחשבתו עד אין סוף'. לבסוף מעשייה מאוחרת על ר' יצחק סגי נהור, תלמידיו והאין סוף הביא ר' יצחק בן אברהם הכהן, ספר גנת ביתן, מהדורת מ' חלמיש, לוד תשנ"ח, עמ' 7. מסורת זו הועתקה מכאן לכתביהם של בעלי קבלה אחרים במרוקו. ראו בייחוד: ר' אברהם בן שלמה ארדוטיאל, 'אבני זכרון', כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 6א (אינו כרוך במקומו), בקטע 'על המאמין באין סוף' – קטע זה נדפס מכתב יד אחר ובייחוס 'אמר הרב הגדול הקדוש החסיד ר' יצחק סגי נהור בנו של הרב הקדוש אור ישראל הראב"ד ז"ל' בידי ג' שלום, עוד פעם על ספר אבני זכרון (לעיל הערה 120), עמ' 462 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 159); ר' יעקב בן יצחק איפרגאן, ספר מנחה חדשה, מהדורת מ' חלמיש, לוד תשס"א, א, עמ' 6. הדעת נותנת שלפנינו מסורת פסידו-אפיגרפית מאוחרת, והשוו בייחוד הופעתה בלקוטות מקבלת הראשונים בכ"י ניו יורק MS. 1777, דף 16ב, בייחוס 'סוד גדול ועמוק מצד מקובל מפי הרב הגדול ר' יצחק בכה"ר המקובל הראב"ד ז"ל שקיבל מפי רבינו האי גאון ז"ל'.

284 ראו בענין זה: אידל, על תורת האלוהות (לעיל הערה 34), עמ' 136. כאמור לעיל בהערה הקודמת, גם הופעתו במסורת על כוונות התפילה קשורה בדמותו של חכם שפעל בגרונה, הוא ר' אברהם החזן גירונדי.

285 בנושאים אלה עיינו גם: G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, pp. 9–89; וכן ראו: נ' שפיגל, 'מבוא', פלוטינוס, אנאדו, א, תרגום נ' שפיגל, ירושלים 1978, עמ' 154–156; י' בן-שלמה, 'היסודות הפילוסופיים בקבלה לפי גרשם שלום', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ח (תש"ס), עמ' 116–125.

286 ראו למשל ניסוחיו של שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 160–161.

יצחק, דהיינו הספירה הראשונה שנאצלה מן האל הנשגב (אין סוף), הייתה המחשבה האלוהית, וממנה נאצלה הספירה השנייה, חכמה. עיון במחקרי שלום מעלה שהשערה מופלגת זו – שקנתה לה מאז שבייתה במחקר – התבססה על ניתוח של שני מושגים בלבד, שהוא שייך לר' יצחק סגי נהור: המונח המחשבה הטהורה, הנקרה פעם אחת בקטע הקצר מתוך הפירוש למעשה בראשית שנמסר בכתבי יד בציון 'לשון החסיד',²⁸⁷ והביטוי 'מה שאין המחשבה משגת', המופיע בפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. שלום סבר שהמונח המחשבה הטהורה שימש בשיטת ר' יצחק סגי נהור כינוי לספירה הראשונה, כלומר להווייה הראשונה שנאצלה מאין סוף. באשר לביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' הוא התלבט בין שני פירושים חלופיים. לפי הפירוש הראשון, שלדידו הלם יותר את דברי ר' יצחק סגי נהור, ביטוי זה מציין את התחום הנשגב מן המחשבה האלוהית, כך שיש לראות בו ביטוי השקול להגדרות התחום הבלתי נודע באלוהות שמקורן בדגמים באונטולוגיה הניאופלטונית הנוצרית בימי הביניים המוקדמים.²⁸⁸ תחום בלתי נודע זה כונה בפי בעלי הקבלה אין סוף, ולפי פירוש זה כוונת המונח להורות על תחום נשגב המצוי מעל ומעבר לספירה הראשונה, שלדעת שלום זוהתה כאמור עם המחשבה. לעומת זאת לפי הפירוש השני – שלדברי שלום גרר אילוצים בפירוש דברי ר' יצחק אך עשוי לעלות בקנה אחד עם שימושם של תלמידיו במונח זה – 'מה שאין המחשבה משגת' מתייחס למחשבה האנושית, כך שהתחום הבלתי מושג הוא התחום העליון באלוהות הנאצלת, כלומר הספירה הראשונה עצמה. לפי פירוש זה המונח המחשבה הטהורה זהה למעשה עם הביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' ושניהם מכוונים לדרגה הראשונה – במונח הראשון המחשבה היא המחשבה האלוהית, ובמונח השני היא מציינת את המחשבה האנושית ואת מגבלותיה.²⁸⁹

²⁸⁷ על פירוש זה למעשה בראשית ראו לעיל הערה 204.

²⁸⁸ שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 271–272; והשוו: תשבי, פירוש האגדות (לעיל הערה 266), עמ' 134. בעניין זה ראו גם: כץ, מבע (לעיל הערה 276), עמ' 279–280. שלום הצביע בהקשר זה על זיקה מושגית לתיאולוגיה הניאופלטונית של יוהנס סקוטוס אריגנה. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 270 והערה 154; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 161–162, 172–175; וראו גם: 'תשבי'פ' לחובר, משנת זוהר, א, ירושלים תשי"ז–תשכ"א, עמ' ק. השוו בעניין השפעתה של המיסטיקה הניאופלטונית של אריגנה על תורת האלוהות של חסידי אשכנז: שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 279), עמ' 109; וראו בעניין זה: א' אלטמן, 'בעיות במחקר הניאופלטוניות היהודית', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 505–507. להצעות להרחבת השערתו של שלום בדבר השפעת אריגנה על ר' יצחק סגי נהור וכן על ר' עזריאל מגרונה ראו בייחוד: G. Sed-Rajna, 'L'influence de Jean Scot sur la doctrine du kabbaliste Azriel de Gerone', R. Roques (ed.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, pp. 453–463; אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 267–268; סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 154–160, 205–230; E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination*; 293–294, n. 88 in *Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1994.

²⁸⁹ לניתוח של שני הפירושים הללו ראו בהרחבה: וולפסון, תיאולוגיה שלילית (לעיל הערה 279), עמ' xix–xvi. וולפסון ראה בשתי ההצעות הפרשניות ביטוי לאמביוולנטיות מכוונת מצידו של מחבר הפירוש.

שני המושגים האלה נמצאים זה לצד זה גם בשריד הקצר מתוך פירוש 'ספר יצירה' לר' יצחק דמן עכו, בסמוך להערותיו הפרשניות על דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור על הפועל חקק.²⁹⁰ בדיון לעיל הוצע שהדברים שהביא ר' יצחק דמן עכו בקטע זה 'מלשון רבינו החסיד' הובאו דווקא כדי להקשות על האמור בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. רוצה לומר, לפי 'לשון החסיד' ושל לא כנאמר בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – שכאמור אין כל ודאות שר' יצחק דמן עכו הכירו בייחוס זה – החוקק הוא הסיבה הראשונה המצויה מעל הספירות. כדי להקשות על דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הביא ר' יצחק דמן עכו מסורת פרשנית שנייה משם החסיד, הלקוחה מ'לשון החסיד' על מעשה בראשית – שהוא הפירוש שנשמר לפנינו בקטע ארוך משמו; לפי מסורת זו במשפטים סתמיים במקרא שמופיע בהם הפועל ברא, יש לפרש את הנושא הסתמי על מה ש'למעלה מן המחשבה הטהורה'. כפי שנתבאר לעיל, מן ההיקש של ר' יצחק דמן עכו מפירוש זה לפועל חקק שבראש 'ספר יצירה' אפשר לשער שלשיטתו התחום שלמעלה מן המחשבה הטהורה וזהה עם התחום העליון ביותר בתחום האצילות ולא עם הסיבה הראשונה שמעל הספירות.²⁹¹ אם כן בעלי קבלה אחרים בימיו הוא זיהה את שימושו של החסיד במונח המחשבה הטהורה עם הספירה השנייה, חכמה, ואת התחום שלמעלה ממנה זיהה עם האצילות הראשונה, כלומר עם התחום הנעלה והנעלם ביותר שבראש הספירות – המכונה במקורות המאוחרים כתר – ובאורח זה ביאר גם את הביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.²⁹²

והנה מתברר כי ניתוחו של שלום לצמד המונחים הללו קרוב קרבה מופלאה לדיונו הפרשני של ר' יצחק דמן עכו, אף כי הוא נבדל ממנו במסקנותיו.²⁹³ כאמור גם שלום השווה את דעת הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור על הפועל חקק – 'מה שאין המחשבה משגת' – לדעת החסיד בפירוש מעשה בראשית, 'שכל מקום שנאמר "ברא" רומז למעלה מן המחשבה הטהורה'.²⁹⁴ אך שלא כר' יצחק דמן עכו, שלום הניח שהמחשבה הטהורה הוא שמה של הספירה הראשונה – ולא כינויה של השנייה – ולפיכך זיהה את התחום שלמעלה ממנה עם אין סוף, שמעל הספירות. בהמשך לכך פירש גם את המונח 'מה שאין המחשבה משגת' – לפי אחד הפירושים – על אין סוף, שמעל הספירה הראשונה, מחשבה. רוצה לומר, בעוד שאצל ר' יצחק דמן עכו שני הביטויים

290 ראו לעיל עמ' 310–313.

291 ראו לעיל ליד הערה 206.

292 ראו למשל: 'החכמה והיא המחשבה הטהורה היא יראת אדון העולם יתברך' (רבנו בחיי, ביאור על התורה [לעיל הערה 224], ג, עמ' רעג).

293 בדיונו בפירוש 'ספר יצירה' הזכיר שלום כמה פעמים את פירושו של ר' יצחק דמן עכו ואף התבסס עליו בפירוש הדברים. ראו לדוגמה לעיל הערה 166. והנה דווקא במקרה שלפנינו הוא לא ציין את ההקבלה הברורה בין הניתוח שלו ובין המהלך שהציע ר' יצחק דמן עכו.

294 ראו לעיל עמ' 334.

שבשני המקורות הורו על התחום העליון באצילות, בביאורו של שלום נתפרשו שניהם דווקא על התחום שמעל לספירות.

על כל פנים התאמה זו אינה מתיישבת עם שימושם הרגיל של חכמי הקבלה הראשונים בגרונה – או של ר' אשר בן דוד, בן אחיו של ר' יצחק – בביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' ובביטויים דומים כמורים על הספירה הראשונה ולא על התחום שמעליה. שלום, שזיהה חכמים אלה כתלמידיו של ר' יצחק, חש ליישב קושי זה והציע כאמור פירוש שני לביטוי 'מה שאין המחשבה משגת', שלפיו הוא מורה על הספירה הראשונה ולמעשה שקול לכינוי המחשבה הטהורה – לפי הבנתו את הכינוי הזה.²⁹⁵ אומנם פירוש זה אילצו לצמצם את ההקבלה בין הביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' ובין ההגדרות הניאופלטוניות לתחום הבלתי נודע באלוהות,²⁹⁶ אך בד בבד הוא אפשר לו לשמר את פירושו למונח המחשבה הטהורה ככינוי לספירה הראשונה באצילות, והלא בשערה זו היו תלויים הררי השערותיו על תפיסת המחשבה שבראש האצילות!²⁹⁷ עוד יש לציין שבעקבות הפירוש החלופי נגרר שלום להניח שר' יצחק השתמש במונח מחשבה באופן דו-משמעי: הן כציון מחשבת האל, המחשבה הטהורה, הן כמורה על המחשבה האנושית ומגבלותיה, 'מה שאין המחשבה משגת'. הנחה זו תמכה בהשערה הנלווית שכבר ר' יצחק נקט את הביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' ככינוי לאין כספירה הראשונה באצילות – שהייתה לדידו המחשבה, שממנה נאצלה החכמה האלוהית (Sofia) כספירה השנייה; בעוד שתלמידיו המירו ביטוי זה כהוראה לרצון האלוהי, שהיה לדידם הספירה הראשונה, ולכן הורידו את המחשבה אל הספירה השנייה, חכמה.²⁹⁸ כאמור פתרון מוקשה זה נשען כל כולו על ההנחה שהמונח המחשבה

295 כך ציין כבר שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 271. להופעתו של המונח 'מה שאין המחשבה משגת' ככינוי לספירה הראשונה שמעל החכמה אצל בעלי הקבלה הראשונים בגרונה ראו: תשבי, פירוש האגדות (לעיל הערה 266), עמ' 104 (ר' עזריאל מגרונה); למונח המקביל אצל ר' עזרא בן שלמה מגרונה, 'וב' בראשית אשר היא רמז למה שאין המחשבה יכולה לעלות ולהתפשט' (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 441, ebr. דף 869א), ראו: תשבי, פירוש האגדות (שם), הערה 6. והשוו 'סוד קריאת שמע' לר' עזרא: 'שהאלף של אחד רמז למה שאין המחשבה יכולה להתפשט בה' (ג' שלום, 'שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגרונה', ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, ירושלים תש"ב, עמ' 222). למסורת האחרונה השוו דברי ר' יעקב בן ששת: 'ומלת אחד, האל"ף רמז למה שאין המחשבה משגת' (בן ששת, האמונה והבטחון [לעיל הערה 3], עמ' שמא). והשוו גם השמועה שהביא רקנאטי: 'יש עוד מפרשים כי האל"ף רמז למה שאין המחשבה משגת' (ר' מנחם רקנאטי, פירוש על התורה, ונציה רפ"ג, פרשת בשלח, דף סה ע"ב). וכן עיינו: רבנו בחיי, ביאור על התורה (לעיל הערה 224), ג, עמ' רעז (על דב' ו 4), שיא (על דב' י 20). והשוו בייחוד: בן ששת, האמונה והבטחון (שם), עמ' תלח; הנ"ל, משיב דברים נכוחים (לעיל הערה 3), עמ' 101, 114–115, 158; וראו בעניין זה: תשבי, משנת הזוהר (לעיל הערה 288), ב, עמ' רנג, הערה 39. על שימוש של ר' אשר בן דוד בביטוי 'שאין המחשבה תופסת שם' בקשר לספירה הראשונה ראו להלן הערה 469.

296 ג' שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר: הרצאותיו של פרופ' ג' שלום בשנת תשכ"ב, בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים תשכ"ב, עמ' 273–280.

297 השוו בעניין זה שם.

298 כך ניסה שלום לשמר את הזיקה למושגים האונטולוגיים של יוהנס סקוטוס אריגנה. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 272; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 168.

הטהורה בפירוש למעשה בראשית מ' לשון החסיד' מורה על הספירה הראשונה. סילוקה של הנחה זו מסלק את הבעיה כולה ושומט את הקרקע מתחת ההשערה המקפת על מעמדה הראשי של המחשבה באצילות לפי קבלת ר' יצחק סגי נהור.²⁹⁹

299 לכך קשור ניתוחו של מונח מיוחד נוסף, הוויות, הנשנה פעמים רבות בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, בדרך כלל לציון הבחנה בין שתי דרגות אונטולוגיות: הוויות מושגות הניתנות לתפיסה (קבועות, חקוקות, רשומות, גופניות וכדומה) והוויות מופשטות שאינן ניתנות לתפיסה (דקות, שאין להן גבול, שאין רשומות, פנימיות, רוחניות). בבסיס היקריות השונות של הבחנה זו זיהה שלום תפיסה ניאופלטונית של האצלה רציפה (אמנציה) מן ההוויות הפנימיות הרוחניות אל ההוויות הגשמיות, ולטענתו עצם נקיטת המושג הוויות מבוססת על המינוח הניאופלטוני ומשקפת תרגום שאילה של המונח הלטיני *essentiae*. ראו בייחוד: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 280–281; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (שם), עמ' 217–223. בהמשך לכך התאמץ שלום להראות שתפיסה זו מתבטאת גם במסורת שנמסרה משמו של ר' יצחק במקום אחר, ולשם כך הביא שמועה שהובאה בשם החסיד בספר 'האמונה והבטחון' לר' יעקב בן ששת על מדרש חכמים 'היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם' (בראשית רבה א, א [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 2]). ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 281; ובהרחבה: הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (שם), עמ' 225–226 (ושם בטעות 'רבי ששת'). והשוו: אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 265–268; ולעומת זאת ראו: הנ"ל, קבלה יהודית ואפלטוניזם (לעיל הערה 278), עמ' 320–321, 325–327. עיינו עוד: S. O. Heller-Wilensky, 'Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?', A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA 1967, pp. 210–223; גברין, תפיסת הרע (לעיל הערה 51), עמ' 30–39. וכן ראו: ורמן, ספרי העיון (לעיל הערה 94), עמ' 82, הערה 143; סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 313–315; דן, תולדות (לעיל הערה 49), ה, עמ' 261–262, הערה 10. ברם בדיקת המקורות כפי שהביאם שלום בדבריו מגלה סילוף באופן שכלל הנראה נועד לשרת את טענתו: לשון המסורת שהובאה בשם החסיד היא 'ראה היות בעצמו שהיו היות מן החכמה, ומתוך היות ההם שהיו היות החכמה מכיר שהן עתידין להגלות' (בן ששת, האמונה והבטחון [לעיל הערה 3], עמ' תט); וכפי שהבין ר' יעקב בן ששת אל נכון היגד זה, הוא מבטא בבסיסו רעיון אפלטוני, שבספירה העליונה חכמה הייתה נתונה המתכונת הפרוגרמטית של ההוויות בטרם יציאתן מן הכוח אל הפועל, ומתכונת זו שימשה מושא להסתכלותו של האל. ואולם שלום, שחפץ למצוא בשמועה זו ביטוי לרעיון שהאל הביט וראה את ההוויות המצויות למעלה מן החכמה האלהית, סירס את לשון השמועה לפי צרכיו והביא תחתיה: 'ראה הוויות בעצמו, שהן הוויות למעלה מן החכמה' (שלום, הקבלה בפרובאנס [שם], עמ' 225. שיבושים אחרים מצויים בגרסאות הספר בלשונות אירופיות. ראו: שלום, מקורות והתחלות [לעיל הערה 11], עמ' 247; הנ"ל, מקורות הקבלה [שם], עמ' 281 והערה 172). רוצה לומר, באמצעות התאמתה המאוחרת של שמועה שנמסרה משמו של ר' יצחק בכתבי מקובלי גרונה לעיקרון תיאוסופי-אונטולוגי בפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור – הוצע גם במקרה זה שחזור רעיוני של עיקרון ניאופלטוני אשר לאור קבלת ייחוסו המוטעה של הפירוש נקשר בשיטתו של ר' יצחק. לגופו של עניין, תועלת מסוימת בהבהרת משמעותו של המונח בהקשרו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, בפרט במשפט 'הם בשם והשם בהם, פנים בתוך פנים, הויות מתוך הויות' (כ"י מ, דף 52א), מצויה בדברי ר' יצחק דמן עכו בשריד הקצר מפירושו ל'ספר יצירה', אשר פירש ביטוי זה על היחס שבין ארבע אותיות השם המפורש ובין עצמות האל, שאותה תפס במונחים סיבתיים כסיבה הראשונה. בדומה לכך הציג את כפל ההוויות בזיקה ליחס שבין עשר הספירות ובין האותיות: האותיות היו גנוזות בכוח בעשר הספירות, ועם יציאתן מן הכוח אל הפועל – או התלבשותן של עשר הספירות באותיות – הלכה ויצאה גם כל יתר ההווה. ראו: שלום, פירושו של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 128), עמ' 383, שורה 29 – עמ' 384, שורה 14. והשוו ביאורו של המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב: 'הבניין וההוויות איך היו עומדות בשם ית' והשם ית' איך היה עומד בהן פנים בתוך פני' [ם]

הפירוש למעשה בראשית הוא הטקסט היחיד שיוחס לר' יצחק סגי נהור, ושהמונח המחשבה הטהורה מופיע בו: 'בכל מקום שתמצא ברא עשה סתם, דע כי הוא למעלה מן המחשבה הטהורה'.³⁰⁰ קשה לדעת מה ראה שלום להסב את דברי הביאור הללו דווקא על 'בראשית ברא אלהים' (בר' א' 1), פסוק שהנושא בו אינו סתמי,³⁰¹ בעוד שבמקור נרשמה הערה זו בלא כל ספק על המשפט הסתמי 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' (שם ב' 4).³⁰² יתרה מזאת, בראש הקטע מפירוש החסיד למעשה בראשית נשמר לפנינו ביאור אחר לבר' א' 1, שעולה ממנו בבירור שנושא של פסוק זה מפורש – ולפיכך המשפט אינו סתמי – אף כי יש לפענח באופן מקורי את תחביר המשפט: התיבה 'בראשית' מציינת את הנושא – 'ב' כנגד הספירה הראשונה, רום מעלה, ו'ראשית' כנגד הספירה השנייה, חכמה; הפועל 'ברא' הוא הנושא; והשם 'אלהים' – כנגד ספירת בינה – מציינת כבר את ראשיתו של המושא בפסוק.³⁰³ בהערה זו – הפותחת את פירושו של החסיד למעשה בראשית – אין אפוא כל רמז לזיהוי הספירה הראשונה עם המחשבה; וגם בנאמר בהמשך 'לשון החסיד' על משפטים סתמיים אין רמז שנושא של הפועל ברא – מה ש'למעלה מן המחשבה הטהורה' – צריך להיות מוזהה עם האל שמעל הספירות ולא עם האצילות הראשונה, כלומר עם הספירה שמעל החכמה.³⁰⁴ במילים אחרות, סביר יותר להניח שהמונח המחשבה הטהורה בשימוש

הויות מתוך הויות' (כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 48א, מתוך מצווה יב: 'לקשור תפלין בראש'). למקורו של מונח זה ולשימושים נוספים בו בספרות הקבלה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ראו להלן הערה 386.

300 ראו לעיל הערה 204.

301 שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 163.

302 ראו לעיל הערה 205. דאובר ביקש לזהות זיקות בין פירוש זה למעשה בראשית ובין כתביהם של ר' עזרא ור' עזריאל מגרונה וכן 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד. ראו: J. Dauber, 'Esotericism and Divine Unity in R. Asher ben David', *JSQ*, 21 (2014), pp. 240-243.

303 "בראשית" – ה"ב" הוא עומק רום, "ראשית" היא התורה הקודמת לעולם שני אלפים [...] "אלהים" הוא התשובה שקדמה לכל (אברמס, ר' אשר בן דוד [לעיל הערה 4], עמ' 313). פירוש דומה הובא בשם החסיד בביאור לפירוש הרמב"ן שנדפס על שם אבוסאולה: 'הנה "ראשית" בתרגום ירושלמי החכמה העליוני' [ת] והבי"ת רומות לכתרה' (ביאור לפירוש הרמב"ן על התורה [לעיל הערה 8], דף ג ע"ב). על קטע זה ראו: ורמן, ספרי העיון (לעיל הערה 94), עמ' 140. שלום הבין מכאן – בטעות – ש'הב' רומות לא רק לחכמה, אלא לשתי ספירות' ועקב כך טען שר' יצחק הציג בעניין זה שיטה נבדלת מן השיטה שפיתחו התלמידים. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 276; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 204. עניין זה יידון בסעיף הבא.

304 שלום שיער שבעלי הקבלה הראשונים נטלו את המונח המחשבה הטהורה ממקור ניאופלטוני יהודי, כגון ספר 'הגיון הנפש' לר' אברהם בר חייא, בהשפעת משנתו של ר' שלמה אבן גבירול. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 270, הערה 153; וכן: הנ"ל, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', א"א בקבוא' שטיינמן (עורכים), מאסף סופרי ארץ-ישראל לספרות ולדברי מחשבה, תל אביב ת"ש, עמ' 174 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 59). הוא גם התייחס להופעתו של המונח בציטטה של ר' עזריאל ממקור ניאופלטוני בפירושו לאגדות (נדפס לראשונה: הנ"ל, כתבי יד בקבלה [לעיל הערה 120], עמ' 4; וראו: תשבי, פירוש האגדות [לעיל הערה 266], עמ' 82. ראו על כך עוד: אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 266; א' ליפניר, חזון האותיות: תורת האידיאות של האלפבית העברי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 86, הערה 3. לבסוף ציין שלום את

של החסיד בפירוש מעשה בראשית הורה – כפי שלמיטב הבין הבין זאת ר' יצחק דמן עכו – על הדרגה השנייה באצילות, כלומר על החכמה, בעוד שאת התחום שלמעלה ממנה יש לזהות על פי דבריו המפורשים (!) עם רום מעלה, כינויו לספירה הראשונה. אבל אפילו רצינו לזהות פירושו של ר' יצחק דמן עכו ולהניח תחתיו שהכינוי המחשבה הטהורה שבקטע מורה בכל זאת על הספירה הראשונה – כפי שהשתמשו בכינוי זה מקובלי קסטיליה דור ושניים מאוחר יותר – חשוב לשוב ולהדגיש שמדובר בהופעת היחידה של מונח זה בכל המסורות שיוחסו לר' יצחק סגי נהור, ושהגיעו לידינו.³⁰⁵ לפיכך בהיעדר התייחסויות מפורשות לאפיון המחשבה כספירה הראשונה בדברים שיוחסו לחסיד, השערה זו נותרת מופלגת ומסופקת ביותר.³⁰⁶

הניסיון לגזור מהשימוש היחידאי במונח המחשבה הטהורה לציון תפקודו של המונח מחשבה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, כמורה כביכול על המחשבה האלוהית, אין לו אפוא על מה שיסמוך. מכל האמור עד כה מתברר שאין בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כל עדות לזיהוי המחשבה כספירה הראשונה, שמעל החכמה, וכן מתברר שהתייחסויותיו של בעל הפירוש לתחום שמעל השגתה של המחשבה נאמנים לשימוש המסורתי בביטוי זה כמורה על הספירה הראשונה, המצויה מחוץ לתחום ההשגה האינטלקטואלית של האדם. יתר על כן, בבואו לכנות

הופעתו של מונח זה בפירוש האגדות לר' עזרא: "ומרום על כל ברכה ותהלה" – יותר ממה שאין המחשבה משגת, מן החכמה ולמעלה, עד המחשבה הטהורה יהיה מבורך ומרומם (תשבי, פירוש האגדות [שם], עמ' ח; קטע זה נכלל בפירוש התפילות שנדפס בידי א' אפטרמן, כוונת המברך למקום המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפילות מהמאה ה"ג, לוס אנג'לס תשס"ד, עמ' 250). ראו: שלום, כתבי יד בקבלה (שם), עמ' 198, הערה 10. אפשר שיש לראות בחכמה ובמחשבה הטהורה שני יסודות נפרדים, ואפשר שיש להפריד בין צלעות המשפט ולזהותן זו עם זו. השוו לעיבודו של ר' עזריאל לדברים: תשבי, פירוש האגדות (שם), עמ' 42. וראו דבריו בהערים של ר' יעקב: "ואומ' ומרום על כל ברכה ותהלה" – ומקור הברכה הוא הרום עד אין סוף, אשר פירושן בלשון הפילוסופים אינו גוף ולא כח בגוף, ובלשון בעלי האמונה מה שאין המחשבה משגת ומשם הברכה נמשכת לכל הנמצאים למטה ממנו, והתחלת הרוממו' [ת] היא חכמה המקבלת ממה שאין המחשבה משגת' (בן ששת, משיב דברים נכוחים [לעיל הערה 3], עמ' 158). וראו גם: ר' מנחם ציוני, פירוש על התורה, קרמונה שי"ט, פרשת בשלח, דף מז ע"א. וראו עוד בהערה הבאה.

305 לזיהוי המחשבה עם הכתר העליון או עם תחום עליון ממנו בטקסטים המיוחסים לר' יעקב בן יעקב הכהן עיינו: ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן: מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הוזהר', מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 226–227. להופעתו במובן זה בכתבי ר' משה מבורגוש ראו: שלום, לחקר קבלת ר' יצחק, ב (לעיל הערה 204), עמ' 441, הערה 1; הנ"ל, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן: (ג) ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק, תרביץ, ד (תרצ"ג), עמ' 73; ה (תרצ"ד), 188 והערה 3. להופעתו של המונח בכתבי חוג העיון ראו: שלום, לחקר קבלת ר' יצחק, ב (שם), עמ' 428, הערה 3.

306 גם טענתו של שלום שהמושג מחשבה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור 'בא לרבי יצחק סגי נהור ממסורת ספר הבהיר' מבוססת על ההנחה שר' יצחק סגי נהור הכיר את 'ספר הבהיר', הנחה שלא נמצאו לה ראיות עד היום. ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 148. בעניין זה ראו בייחוד: אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 239; פדיה, שכבת העריכה (לעיל הערה 100), עמ' 139–142; ד' אברמס, ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 17–20. בהקשר זה יש להזכיר את השערתו הנושנה של נימרק ש'ספר הבהיר' הוא המקור הראשון למונח הטכני אין סוף. ראו: נימרק, תולדות הפילוסופיה (לעיל הערה 15), עמ' 182.

את הספירה הראשונה בשמות נקט בעל הפירוש כינויים אחרים: עומק ורום (בעקבות ספר יצירה א, ד) וכנראה גם השֵׁפֶל.³⁰⁷ כך או כך שלום, שייחס לבעל הפירוש את זיהוי המחשבה כספירה הראשונה, נדחק לראות בהשפלה דרגת ביניים (!) בין המחשבה ובין החכמה, קביעה שאין לה ביסוס.³⁰⁸ על יסוד שתי התייחסויותיו היחידות של בעל הפירוש להשפלה נראה כי הוא זיהה אותו עם הדרגה שמעל החכמה, הבאה מאין סוף והנמשכת עד אין סוף. הוא כתב למשל: "עומק" הוא ההשכל עד אין סוף. "ראשית" – אצילות כח עומק היא החכמה; והעומק מאין סוף והכל אחד. ומפני שאין המחשבה משגת נאמ' "עשר ולא אחת עשר". והעומק הוא סוף השגת מחשבה לאין סוף.³⁰⁹ בקטע קצר זה שב בעל הפירוש ונקט את הביטוי 'שאין המחשבה משגת'. אם נפרשו לפי שימוש הרגיל של בעלי הקבלה הראשונים בגרונה כמורה על הדרגה הראשונה באצילות המצויה מעל החכמה, נוכל לזהותו עם ההגדרה החותמת את הקטע 'סוף השגת מחשבה לאין סוף', כלומר התחום שבו השגת המחשבה מגיעה לסופה ובטלה. לפי פירוש זה התחום שמעל השגת המחשבה האנושית מציין את הדרגה עומק או השפלה, שמעל החכמה, וכך כנראה פירש ר' יצחק דמן עכו את הופעתו של הביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' בפתח הפירוש (על החקיקה), דהיינו כדרגת האין שמעל הספירה חכמה ולא בתחום האלוהי הנשגב שמעל הספירות.³¹⁰

ד.3. ספירת חכמה – אחת או שתיים?

דוגמה נוספת לניסיון לזהות בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שיטה תיאוסופית שהציבה את המחשבה כספירה הראשונה מצויה בניתוח הארוך – והשגוי – של שלום לביאור המשנה השלישית ב'ספר יצירה', 'עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה' וכו'.³¹¹ למעשה הציג בעל הפירוש שני ביאורים שונים לעיקרון זה, ולשיטתו הם אינם מוציאים זה את זה.³¹²

307 הכינוי השכל מעורר עניין מיוחד, שכן אפשר ששורשיו בתפיסה אינטלקטואלית של הדרגה הראשונה באצילות; דא עקא שלכל אורכו של הפירוש אין כמעט התייחסות לדרגה זו או לטבעה השכלי. והשוו הגדרת ההשכל כ'עליוני מן החכמה' אצל ר' יהודה בן יקר, פירוש התפלות והברכות, מהדורת ש' ירושלמי, ירושלים תשל"ט, עמ' מא.

308 שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 272–273; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 176–177; וראו על כך עוד להלן עמ' 345.

309 כ"י א, דף 248.

310 ראו לעיל ליד הערה 200.

311 שלום דן באריכות בביאור זה. ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 189–200; לכמה מעיקרי הדברים ראו גם: הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 273–276; ולסיכום תמציתי של עיקרי הדברים ראו: דן, תולדות (לעיל הערה 49), ז, עמ' 391–392. וכן עיינו: S. Brody, 'Human Hands Dwell in Heavenly Heights: Worship and Mystical Experience in Thirteenth-Century Kabbalah', Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1991, pp. 419–446.

312 שלום הצביע על שני הביאורים החלופיים שהוצעו למשנה זו, ושיער שהם הוצבו זה לצד זה על ידי ר' יצחק סגי נהור עצמו או על ידי התלמיד שערך את הפירוש. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 274.

הפירוש הראשון נקשר לביאורו המיוחד של בעל הפירוש למשנה הקודמת ב'ספר יצירה', שבה הוקבלו הספירות לעשר האצבעות במתכונת 'חמש כנגד חמש וברית יחיד מכוונת באמצע' (א, ב). במניית הספירות בשמותיהן בקטע זה שורר בלבול גדול בין נוסחיו השונים של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בכתבי היד.³¹³ עד כמה שאפשר להעמיד בקירוב על הנוסח שהיה כאן במקור, נראה שהעיקרון הוא שבהצבת עשר הספירות במתכונת של חמש כנגד חמש – הנזכרת ב'ספר יצירה' – אין להביא בחשבון את הספירה הראשונה, שמעל החכמה, ותחת זאת יש למנות פעמיים את הספירה חכמה.³¹⁴

לפי נוסחיו השונים של הפירוש הביטוי 'ברית יחיד' שבאמצע מרמז לספירה חכמה, 'שהיא אמצעית וסובבת הכל', ובעל הפירוש ביאר זאת על היות החכמה מקור לכול – 'ומכל צד ומכל פנה יש ממנה יניקה לכל'.³¹⁵ לאחר שהציג את הרעיון הזה הוסיף הפרשן והבהיר: 'על כן הוזקק לומר' אחר פסקא זו "עשר ולא אחד עשר", שאינם אלא עשר שהחכמה נמנת עם כולן; וכן בהמשך הדברים: "'עשר ולא תשע",³¹⁷ אע"פ שהיא עם הכל לא תאמר אותן שהיא ספירה'.³¹⁸ רוצה לומר, אין להסיק מן העובדה שהחכמה נמנית עם כל הספירות שיש למנותה פעמיים במניין הספירות – ולהגיע לאחת עשרה – וגם לא שיש לגורעה ממניין עשר הספירות – וכך להגיע לתשע ספירות בלבד. יצוין כבר עתה שהבהרה חשובה זו מלמדת כי מחבר הפירוש התנגד לתפיסה של שתי ספירות חכמה שהן אחת, לתוספת של ספירה עליונה נוספת בצד החכמה ולזיהוי שתי בחינות שונות בתוך ספירת החכמה.

הפירוש השני, המופיע מייד לאחר מכן, נוגע להגדרות הספירה הראשונה, זו שמעל החכמה, כבלתי מושגת במחשבה וכמתפשטת לאין סוף. גם בזה נפלגים הנוסחים השונים בכמה ממונחי המפתח, ועם זאת דומני שבעזרת בירור הנוסח בכתבי היד המשובחים ביחס – עיקר הדברים ברור:³¹⁹

313 גם בעצם הזכרתן המרוכזות של עשר הספירות בשמותיהן – כאן ובמקומות נוספים בגוף הפירוש – אפשר לראות סימן לאיחור, לאור דרכם של כל בעלי הקבלה הראשונים שנקטו לשון סמלים ודימויים בהוראתם על הספירות.

314 כך נראה מן הנוסח שהרכיב שלום במהדורתו, ושעליו התבסס בניתוח הפירוש. ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 2 (ספירה שנייה), שורות 38–39; עמ' 191. עם זאת בשני כתבי היד שעליהם הסתמך לדבריו מצויות מניית אחרות: בכ"א, דף 48א, הנוסח הוא: 'נצ' [ח] עם הת' [פארת] וחס' [ד] ורום הרי חמשה. הע' [טרה] עם צ' [דיק] שהם בחמדת הפח' [ד]. ועם הפ' ועם ב' והחכמה מכרעת בכל' (ואחרי 'נצח' נוסף בכ"ה, דף 129א; 'והוד'; ואילו בכ"ס, עמ' 26–27 נמנים חכמה וצדיק פעמיים: 'צדיק נצח תפארת חסד חכמה הרי חמשה. העטרה עם צדיק שהם כח מדת הפחד ועם הפחד והבינה והחכמה מכרעת בכל'. שלום תיקן כנראה את הנוסח בעזרת כתב יד אחר, אולי כ"פ, דף 243.

315 כ"א, דף 48א.

316 ספר יצירה א, ג.

317 שם.

318 כ"א, דף 48א.

319 גם כאן השוואת נוסחים אלה לנוסח הלקטני שברר שלום במהדורתו, ושהתקבל במחקר כנוסח מוסמך, מגלה

כ"י רומא, אנג'ליקה Or. 46, דף 48א–ב (כ"י א)	כ"י מילנו, אמברוזיאנה Ms. & 31 Sup, דף 52א (כ"י מ)	כ"י סינסינטי, היברו יוניון קולג' 523, דף 27א (כ"י ס)
וא"ת [ואם תאמר] מאחר שהחכמ' התחלת המחשבה הדבור היאך לא או' [מר] י"א	וא"ת שהחכמ' מחשבת התחלת הדבור אעפ"י שלא תושג היאך לא אמ' אחד עשר	ולא אחת עשרה שמא תאמר אחר שהחכמה היא התחלת מחשבת הדיבור היאך לא אומר אחת עשרה
לא תאמ' [ר] כן ולא תספור החכמה מן הכ' שהיא מחשבת הדבור	לא תאמר ולא תפריד החכמה מן הבינה שהיא מחשבת תחיל[ת] הדיבור	לא תאמ' כן ולא תפריד החכמה מן הכת"ר [נ' הבינה] שהיא מחשבת תחלת הדבור
אע"פ שלא תשיג מחשבת הסופר המחבר תחלת הדבר	אעפ"י שלא תושג מחשבת הסופר המחבר להתבונן ולהתפשט בסבת מחשבת תחילת הדבור	שאינם אלא עשר וא"ת [נ' ולא תאמ'] תשע מאחר שאין סוף לסבת מחשבת תחלת הדבור איך אשים אותם בספירה. ³²⁰

לשונו של בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כפי שהגיעה לידינו בנוסחים השונים – והמשובשים – בכתבי היד אינה חפה מקשיים, ואולם מכל הנוסחים עולה כי בשורות אלה

כי נוסח זה תלוי לא רק בשני כתבי היד שציין בראש מהדורתו אלא גם בכתבי יד השייכים לענפי נוסח אחרים. ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 3, שורות 48–52.
320 לאחר פסקה זו נוספו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור דברים מוקשים על הספירה שמעל החכמה: 'ולא תאמ' שהם י"א ולא תאמ' ט', שאע"פ שהדבר באין סוף מ"מ [מכל מקום] סבה דקה או הויה דקה יש שהמחשבה משגת בה בהתבוננות רמז ממנה. לפיכך היא ספירה במחשבה שהיא הויה דקה שבה עשר. והדברים יש להם מידות ושיעור אך המחשבה אין לה שיעור ולכך הולכות בעשר עשר לפיכך מן הדקות הרשומות כי עשר מעשר דקות הפנימיות [צ"ל: מפנימיות] הדקות' (כ"י א, דף 248). כפי שציין סנדור, דברים אלה מוסבים על העיקרון המצוי 'עשר ספירות בלימה מדתן עשר שאין להם סוף' (ספר יצירה א, ד). ראו: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), ב, עמ' 36–37, הערה 94. הביטויים המונים שתי עשירות, 'בעשר עשר' ו'עשר מעשר', מורים ככל הנראה על גזרה שווה באמצעות המחשבה – שאין לה שיעור – מספירתם של דברים הניתנים למנייה ולמדידה ('מדתן עשר') לספירתם של דברים 'שאיין להם סוף'. כך כמדומה הבין את הדברים בעל ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב, וראו להלן ליד הערה 331. להצעה פרשנית לזהות בדברים אלה ביטוי מרומז להכרה במציאותם של עשרה כוחות בתוך המחשבה האלוהית ראו: אידל, הספירות (לעיל הערה 91), עמ' 240–241.

החכמה מכונה 'התחלת מחשבת הדבור' (או 'מחשבת תחלת הדבור')³²¹, והספירה שמעליה – שאינה ניתנת למחשבה ולהתבוננות – מכונה 'סבת מחשבת תחלת הדבור'. ושיעור הדברים: אף על פי שאין סוף לספירה עליונה זו שמעל החכמה ואף שאין היא ניתנת להשגה, למנייה או לחיבור בידי הסופר, אין להסיק מכך שיש יותר מעשר ספירות (אחת עשרה) וגם לא שיש פחות מעשר ספירות (תשע). את העיקרון הזה אפשר לתמוך בהמשך ביאורו של בעל הפירוש למשנה זו: 'ולכך אמ' "עשר ולא תשע" כי אין מחשבה משגת לתת שיעור למעלה מן החכמ' ולא בחכמה אלא על ידי התבוננות'³²²; דהיינו העובדה שהדרגה שמעל החכמה נשגבת מן המחשבה אינה גוררת את גריעתה ממניין העשר. בהמשך לכך, בקטע מביאור המשנה הבאה (א, ד) שכבר צוטט לעיל, כתב בעל הפירוש: "'ראשית" – אצילות כח עומק היא החכמ'; והעומק מאין סוף והכל אחד. ומפני שאין המחשבה משגת נאמ' "עשר ולא אחת עשר"; והעומק הוא סוף השגת מחשבה לאין סוף'³²³. מן העובדה שהדרגה עומק, שמעל החכמה, מציינת את סופו של התחום המושג במחשבה ואת קצה גבול היכולת להתבונן ולספור, אין להסיק בטעות שיש למנות ממנה יותר. שלום, ששיער כי ר' יצחק סגי נהור – שהוא לדעתו בעל הפירוש – זיהה את הספירה הראשונה באצילות עם המחשבה, פירש על פי הנוסח הלקטני של הקטע – שאותו יצר בעצמו – פירוש מוקשה את מונחי המפתח הנקרים בו.³²⁴ ואולם העמדת הנוסח על דיוקן בעזרת ביורר הנוסחאות הקדומות מסייעת לראות שעניינו של הביאור למילים 'ולא אחת עשרה' באיסור להפריד בין החכמה ובין הבינה – ולא הכתר.³²⁵ למעשה מסתבר כי מחברו האנונימי של הפירוש

321 השוו שימושו של ר' עזריאל מגרונה בתחילת הדיבור ככינוי לחכמה: תשבי, פירוש האגדות (לעיל הערה 266), עמ' 108; וראו גם: הנ"ל, המקובלים (לעיל הערה 2), עמ' 182 (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [לעיל הערה 2], עמ' 7).

322 כ"א, דף 48ב.

323 שם.

324 שלום השמיט – בלא ראייה טקסטואלית – את התיבה 'מחשבת', אף שהיא מופיעה בענפי הנוסח השונים של הפירוש בכתבי היד. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 274, הערה 159; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 191. בהתאם לכך ברר בשורה הבאה את הנוסח 'הכתר' שהיא מחשבת תחלת הדבור' (לפי נוסח הפנים בכ"א, עמ' 27, אך בשולי הדף הביא שם הסופר נוסח חלופי: 'הבינה'), וזאת אף על פי שבכל הנוסחים מופיע כינוי הגוף הנסתר בלשון נקבה, 'היא', ואף שבעל הפירוש לא נקט בשום מקום את השם כתר כציון לספירה הראשונה (שמעל החכמה). והשוו: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), ב, עמ' 32, 34, הערה 85; דן, תולדות (לעיל הערה 49), ז, עמ' 391. לבסוף הסב שלום את המונח 'סבת מחשבת תחלת הדבור' על הסיבה העליונה, אין סוף שמעל הספירות. ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (שם), עמ' 192–193, 206. כמו כן כדי לקיים את הנוסח 'מאחר שאין סוף לסבת מחשבת תחלת הדבור, איך אשים אותה בספירה?'. המורה על פי פשוטו על הספירה הראשונה – הנמשכת עד אין סוף – הוא נדחק לבאר את התמיהה 'איך אשים אותה בספירה' על 'הסבה העליונה' ועל אין סוף, דהיינו על התחום שמעבר לספירות. ראו: שם, עמ' 193. הוא עצמו עמד על הדוחק שבביאור זה. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 274, הערה 162; וראו גם: שם, עמ' 276. לפירוש הביטוי 'סבה דקה או הויה דקה' ככינוי לא לספירה הראשונה אלא לסיבה העליונה שמעל המחשבה ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (שם), עמ' 196.

325 בעזרת הנוסחים השונים אפשר להראות שהנוסח המקורי היה 'הבינה' – כמו בכ"א, מ, המשמר גם במקרה

ל'ספר יצירה' לא נקט כלל את הכינוי כתר כמורה על הספירה הראשונה שמעל החכמה – בהתאם למסורות שונות מראשית הקבלה – אלא נדרש תחתיו לכינויים אחרים, כגון רום ועומק. לענייני הערות אלה מסייעות בביסוס הטענה שבעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור נקט את הביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' בהוראתו המקובלת מראשית הקבלה, דהיינו כאפיון התחום שמעל החכמה, כלומר הספירה הראשונה – עומק או השכל – הנמשכת לאין סוף. לכך מצטרפות יתר הערותיו של בעל הפירוש על העשר שאינן תשע ואינן אחת עשרה, שבכולן התחום המזוהה עם המחשבה ועם השגת המחשבה הוא החכמה לבדה, בעוד שכל מה שמעליה כבר נמצא מעל תחום השגתה, ואפשר על אודותיו לדעת לכל היותר בדרך של רמזיה במחשבה: 'מכירין אנו מכח רמז המחשבה מה שאנו משיגין ומה שיש לנו להניח מפני שאין השגת מחשבת הרמז משם ולהלן'.³²⁶

גם בבירורים אלה יש תועלת רבה בדבריו של בעל ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב האנונימי – אפילו נראה בו פרשן, ועל אחת כמה וכמה אם נקשור אותו לסביבת היווצרו של הפירוש ל'ספר יצירה'. בביאורו למצוות המילה כתב המחבר האנונימי על ערכו של גילוי העטרה בהסרת העורלה, פעולה שדימה לחשיפת צורתה של האות יו"ד. פעולה זו נועדה לדבריו לגלות שנוסף על המבנה העשירוני של אצבעות הידיים והרגליים קיימת בגוף האנושי הזכרי הבחנה בין השורש העשירי, שהוא ראש הספירות, ובין יתר הספירות שבעשר.³²⁷ כדרכו השתמש מחבר ספר 'טעמי המצוות' בתבנית שמקורה ב'ספר יצירה', 'חתם רום ביו"ד' (א, יב), בזהותו את רום כספירה העליונה שמעל החכמה, שכן הרום הוא 'המעמיד הכל ומתעלה הכל עד אין סוף'.³²⁸ בהמשך דבריו מצויות כמה לשונות מקבילות ללשונות הקטע הנדון מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, כגון: 'כי הן "י" ולא ט' ולא י"א" מפני שהיא המחשבה'³²⁹ שהיא התחלת הדבור [...]

זה את זכרו של הנוסח הקדום והמשובח שאבד – או בקיצור 'הב'. מאוחר יותר פוענחה האות ב"ת כנראה בטעות ככ"ף (כמו בכ"י א), והמעתיקים הרחיבו ל'כתר', ונוסח זה הוא שהתקבל ושנדון במחקר. ראו למשל: A. Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1997, p. 151, n. 1; 154, n. 11.

326 כ"י מ, דף 52א. המשכו של משפט זה נתחלף בין כל ענפי הנוסח של החיבור. בכ"י מ נוסף כאן: 'כי כח הנברא להשיג שכל התבוננות [צ"ל: התבוננות] החכמה' מן ההשכל היא דקות רמז מחשבה באין סוף, ששיעורו ככל הנראה שיכולת ההשגה של הנברא מוגבלת לתפיסה מופשטת ביותר – המכונה לעיל 'התבוננות רמז' – של ישות דקה המצויה באין סוף. כך גם בנוסח כ"י א, דף 48ב, הגורס כאן בקיצור: 'כי כח הנברא בהשגת פנימיות רמז המחשבה להשיג באין סוף'. בנוסח כ"י ס, דף 27א: 'כי כח הנברא להשיג באין סוף [כך!]' . נוסח זה מוקשה במקצת, ובאמת התעוררו עליו המעתיקים בדורות מאוחרים וביקשו לתקנו, כפי שאפשר למצוא בענף המאוחר והפגום של הפירוש: 'כי אין כח הנברא להשיג באין סוף'. ראו למשל: כ"י פ, דף 343. נוסח שלום, הקבלה בפירובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 3 (ספירה שנייה), שורות 57–58, הוא הכלאה שגויה על בסיס כ"י א והשוואתו לכ"י פ.

327 כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 83א, מתוך מצווה קו: 'למול את הבן'.

328 שם.

329 תיבה זו הועתקה פעמיים בכתב היד.

והמחשבה לא תשיג למעלה מן החכמה; על כן הבן "רום" [...] כי על כן צונו השם ית' שנכרות הערלה מאותו מקום להודיע כי השרש' הן "י' ולא ט'" [...] ואינו לא ט' ולא י"א מפני שלא תהרהר שאינן י' כנגד י' צונו שנכרית זה האצבע ונעשו י' חלקי' [ם] כדי שיהיה רבוי לזה ולזה אבל לא תוספת על י'.³³⁰ יוצא שגם מחברו של ביאור זה הסב את הדברים על הספירה העליונה, המתעלה ונמשכת עד אין סוף, ולא על האין סוף פתחום הנשגב שמעל הספירות.³³¹ הוזכרו לעיל גם דברי ר' שם טוב' שם טוב, שמנה את פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור – ייחוס שהוא קיבל – עם המקורות שעליהם ביסס את תפיסת החכמה הכפולה. כאמור' שם טוב החזיק בשיטה שהכתר אינו נמנה עם עשר הספירות – אלא עם האין סוף, שמעל הספירות – ולפיכך כלל במניין העשר ספירה נוספת מתחת לחכמה ולבינה, היא ספירת דעת. לאור זאת ביאר' שם טוב את דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור על העיקרון 'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה': עשר הספירות נמנות מחכמה, בינה, דעת ועד הספירה האחרונה והעשרית, מלכות, אך אין לגרוע ממניין זה את החכמה (ולמנות רק תשע), וגם אין להוסיף למניין העשר את פנימיות המחשבה, שהיא לדברי' שם טוב היסוד שמקשר את החכמה אל הכתר שבאין סוף.³³² כאמור בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור עצמו אין ביטוי לקיומה של ספירה נוספת בשם דעת, וזהו חידוש פרשני יצירתי מאת' שם טוב, שצירף את הפירוש לכמה מקורות אחרים שבהם נתלה בניסוח תורת הדעת הייחודית שלו.³³³

הזכרתי לעיל את קביעתו של שלום שההשכל – כינויה של הספירה הראשונה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – מציין דרגת ביניים בין המחשבה ובין החכמה.³³⁴ קביעה זו התבססה ככל הנראה על הבנת מילות הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור לפי שימושו של ר' עזריאל מגרונה במונח השכל, מתוך ההנחה שדבריו באו לו מר' יצחק סגי נהור – אלא שכאמור אי אפשר לתמוך הבנה זו במילות הפירוש.³³⁵ גם במקרה זה נקשרה הפרשנות המוטעית בתקווה למצוא הקבלות

330 כ"י מוסקווה, גינצבורג 70, דף 83א, מתוך מצווה קו: 'למול את הבן'.

331 המחבר השתית ביאור זה על פירושו לביטוי 'בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר' (ספר יצירה א, ז): 'שאמ' "מלהרהר" ומלדבר בעניין השרש' שהן הנסתרות מן המחשבה' (כ"י מוסקווה, גינצבורג 70 [שם]), בדומה לביאורה של משנה זו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: 'מלהרהר – מן הנסתרות מן המחשבה פן יטרד' (כ"י א, דף 49ב).

332 כ"י לונדון Add. 26929, דף 132א. וראו שם בייחוד את הבהרתו של' שם טוב, על סמך הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: 'לא בא הספר לומר עשר ולא אחת עשר להוציא מן המנין כ"ע [כתר עליון] כי זה פשוט הוא לו, כי אחר שהכתר גנוז בעצם אין סוף אין צריך להוציאו ממדה'. והשוו: שם, דף 122ב.

333 הוא נדרש בייחוד לדברים מ'אדרא זוטא' שבזוהר, ג, דף רפט ע"ב ואילך כפי שפירשם, ובסופם קבע 'הנה דברי המאור הגדול' ש'שמעון קרובים דבריו אל דברי החסיד אלא שהם יותר מכוסים כי גלה לתלמידיו בהסתר גדול יום פטירתו' (כ"י לונדון Add. 26929, דף 133א). לעומת זאת ראו הסתייגותו מדברי הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לרמב"ן, ושלפיהם הכתר הוא הספירה הראשונה שנמנית מתחת ל'שרש הכל': שם, דף 123ב.

334 ראו לעיל ליד הערה 308.

335 ב'פירוש קדושה' שהועתק בכ"י ניו יורק Ms. 1887, דף 3א-ב, נזכרה בסמיכות השלישייה 'רום מעלה, השכל, חכמה'. שלום, שהדפיס פירוש זה בצד פירושים אחרים שיוחסו לר' עזריאל, פירש את המונח השכל

מושגיות למונחים ניאופלטוניים בכתבים נוצריים בימי הביניים. וגם כאן אפשר שהדברים נסמכו גם על ביאור מאוחר לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ובמקרה זה על ביאורו המגמתי של ר' שם טוב נ' שם טוב – ששלום זיהה בטעות כדברי ר' שם טוב נ' גאון.³³⁶ שם טוב, שבביאורו עקר את דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ממשוטים, כפה עליהם לא רק את תורת הדעת שלו אלא גם את ההבחנה בין החכמה עצמה – שגם הוא כינה המחשבה הטהורה (!) – ובין יסוד פנימי ונעלה יותר, פנימיות המחשבה, הנאצל מן הכתר שבאין סוף.³³⁷

הפתרון הפרשני של מניית החכמה פעמיים, פתרון שייחס שלום לר' יצחק סגי נהור בפירוש המיוחס לו ל'ספר יצירה', נזכר בידי ר' אשר בן דוד בפירושו למשניות הראשונות ב'ספר יצירה'. ר' אשר בן דוד עמד בהרחבה על ההבדל בין מניית עשר הספירות ב'ספר יצירה' – שלדבריו הספירה הראשונה במניין בו היא חכמה – ובין מניין הספירות של בעלי הקבלה, שבו החכמה נמנית שנייה. הספירה הראשונה – המכונה כאמור במקורות מאוחרים יותר כתר – מכונה אצל ר' אשר בכינויים שונים, כגון 'משך הברכה הבא מאין סוף ומתפשט בחכמה' (או בקיצור 'המשך הנמשך'), דהיינו הספירה הנאצלת מן האחדות האלוהית, והמוזהה בין היתר עם הרצון.³³⁸ לדברי ר' אשר יש ב'ספר יצירה' רמזים בלבד למציאותה של ספירה ראשונה זו, כגון בכלל 'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה' (א, ג), במניין המרומז 'חמש כנגד חמש' (א, ב) או במילה רום בתיאור חתימת השם הגדול יה'ו בשש הקצוות (א, יב).³³⁹ בהקשר זה הציג ר' אשר בן דוד גם פתרון פרשני

כ'בחינה עליונה שבחכמה האלוהית', והקבילו לדברי ר' עזריאל בפירושו לאגדות התלמוד: 'הרצון גורם ההשכל וההשכל גורם החכמה [...] כי יסוד הוויית החכמה הוא ההשכל תכלית השגת המחשבה' (תשבי, פירוש האגדות [לעיל הערה 266], עמ' 107). ראו: שלום, שרידים חדשים [לעיל הערה 295], עמ' 220. שלום הבחין שם – בדיון – בין שימוש של ר' עזריאל במונח השכל ובין 'שימוש יותר קדום שבו ההשכל הוא שם נדרש לספירה הראשונה דווקא, והוא שימוש לשונו של ר' יצחק סגי נהור' (ראו: שם, הערה 6). רק מאוחר יותר נמלך בו וזיהה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שימוש במונח השכל בהוראה של דרגת ביניים שמתחת לכתר ומעל החכמה, אולי בעקבות הצעת תשבי, פירוש האגדות (שם), הערה לשורה 12; הנ"ל, המקובלים [לעיל הערה 2], עמ' 182 (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [שם], עמ' 7). ראו: שלום, מקורות הקבלה [לעיל הערה 7], עמ' 272 וכן עמ' 444–446. ספק גם אם ר' עזריאל בפירושו לאגדות התלמוד החזיק בדעה כזו על מעמד הביניים של ההשכל, ואפשר למשל שכל כוונתו הייתה לתאר את היפעלות הרצון בהשכל – ובהתפשט הרצון בהשכל המציא חכמה' (תשבי, פירוש האגדות [שם], עמ' 108) – בעת יציאת החכמה מן הדרגה הראשונה – שהוא כינה אין ותחלת רצון המחשבה' – לא דווקא מתוך הכרה בהשכל כישות נבחנת בראש הספירות. ועיינו גם: ז'נדרה-מולינה, פנים בפנים [לעיל הערה 47], עמ' 110–115.

336 אכן ביאור זה לדברי המיוחס לר' יצחק סגי נהור נזכר בידי שלום על אתר כתנא דמסייע לביאורו שלו. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 272–273 והערה 158.

337 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26929, דף 132א.

338 אברמס, ר' אשר בן דוד [לעיל הערה 4], עמ' 105; והשוו: שם, עמ' 67. וראו בעניין זה: שלום, פרקי יסוד [לעיל הערה 27], עמ' 231.

339 'קראו אותה בעלי הקבלה רום מעלה' (אברמס, ר' אשר בן דוד [שם], עמ' 113). והשוו לשימושו של כינוי זה בפירושו של ר' עזריאל ל'ספר יצירה', פירוש שנדפס על שם רמב"ן: כתבי רמב"ן [לעיל הערה 3], ב, עמ' תנג.

אחר הנוגע למניין הספירות ב'ספר יצירה': ויש שמונים החכמה לשתיים לפי שהיא סובבת הכל; וזהו מה שאמ' רז"ל [רבותינו זיכרונם לברכה] כשם שיש שכינה למעלה כך יש שכינה למטה, שכן תמצא בחתימתו ו' קצות שנחתמו בשמו הגדול יו"ד למעלה ויו"ד למטה.³⁴⁰ לפי פירוש זה, שר' אשר הבדילו הבדלה ברורה מפירושו שלו, אפשר לזהות ב'ספר יצירה' מניין כפול של החכמה בעשר הספירות, כפי שאפשר לכאורה ללמוד מתיאור חתימת השם הגדול (א, יג), הכולל יו"ד בתחילה ויו"ד בסוף.³⁴¹ ר' אשר לא הרחיב בהצגת דעה דחוייה זו, ועל כל פנים גם באפיונה בתמצית אין כל רמז לתפיסה של שתי ספירות שונות המכונות חכמה או לחלוקתה של החכמה לשניים, אלא זהו פתרון פרשני הנוגע אך ורק לדרך המנייה של עשר הספירות ב'ספר יצירה'. על זאת יש להוסיף, כפי שציין ישעיה תשבי, שסביר להניח כי מקור הדברים שנזכרו אצל ר' אשר בן דוד בשם רז"ל ('כשם שיש שכינה למעלה, כך יש שכינה למטה') ב'ספר הבהיר', ששם מצינו: 'ישב ודרש להם: שכינה למטה כשם ששכינה למעלה. מאי שכינה זו? הוי אומ' זה האור הנאצל מאור הראשון שהוא חכמה, גם הוא מסבב הכל, שנא' "מלא כל הארץ כבודו"³⁴². לפי מדרש זה ב'ספר הבהיר', בדומה לספירה התחתונה המכונה שכינה, מצויה שכינה בין הספירות העליונות, והיא אצילות שנאצלה מן האור הראשון;³⁴⁴ אצילות זו היא לפי 'ספר הבהיר' החכמה המסובבת הכול, וגם כאן אין כל רמז לתפיסה של שתי ספירות מובחנות שכל אחת מהן נקראת חכמה.³⁴⁵ אף על פי כן דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור נתפרשו במחקרי שלום שוב ושוב לפי הרעיון על שתי בחינות שונות בחכמה.³⁴⁶ מתוך תפיסה זו בא שלום לבאר ביאור משונה ביותר

340 אברמס, ר' אשר בן דוד (שם), עמ' 247 ('נוסחים אחרים'), מתוקן על פי כ"י פריז 763, héb. 19, דף 19א. והשוו דברי ר' אשר בפתח פירושו: 'מתחילין החתמות ביו"ד ומשלמין ביו"ד'. בעבור זה יש שמונין החכמה שתי פעמים ויש שמונין המשך הנמשך בהם מאין סוף לאחת' (שם, עמ' 103; ודעתו כדעה השנייה).

341 אברמס, ר' אשר בן דוד (שם), עמ' 103, 113.

342 יש' ו' 3.

343 ספר הבהיר (לעיל הערה 306), סעיף 116, עמ' 201, מתוקן על פי כ"י מינכן 209, Cod. hebr. 23א. וראו על כך: G. Scholem, *Das Buch Bahir: Ein Text aus der Fruehzeit der Kabbala*, Berlin 1923, pp. 123-125 and n. 4.

344 השוו הערת ר' אשר: 'וגם השכינה אע"פ שהיא בגדר המקום נקראת לפי שהיא מקבלת כח מכל נתיבות החכמה ע"י הספירות העליונות' (אברמס, ר' אשר בן דוד [לעיל הערה 4], עמ' 113).

345 השוו גם לנאמר בליקוטים בכ"י ניו יורק Ms. 1887, דף 38ב: 'וגם היא לפי קבלתה מן הנתיבות אומ' בעלי הקבלה שהיא נקראת חכמה לכך אמ' בעל יצירה "נעוץ סופן בתחלתן" הרי הכל דבר אחד'. וראו גם: כ"י ניו יורק Ms. 2194, דף 84ב. על קטע זה ראו: שלום, מחקרי קבלה (לעיל הערה 12), עמ' 106, הערה יד (להשערתי בעל המאמר היה ר' עזריאל או ר' עזרא מגרונה); אידל, על תולדות מושג הצמצום (לעיל הערה 279), עמ' 103, הערה 23. ועיינו: E. R. Wolfson, 'Hebraic and Hellenic Conceptions of', *Poetics Today*, 19 (1998), pp. 147-176, esp. pp. 154-155. Wisdom in Sefer ha-Bahir', ר' יצחק דמן עכו בספרו 'מאירת עיניים' ייחס מאמר זה לר' אשר בן דוד. ראו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים (לעיל הערה 69), עמ' כד-כה; הובא משם אצל: אברמס, ר' אשר בן דוד (שם), עמ' 270-271.

346 כך כבר במאמרו על איגרת ר' יצחק סגי נהור. ראו: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 154 הערה 54 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 24).

גם את דבריו הנזכרים של ר' אשר בן דוד על הספירה שמעל החכמה, המתוארת כאמור במושג 'המשך הנמשך מאין סוף', והנקראת רום מעלה. את דעתו של ר' אשר מייזג שלום בשגגה עם דעתם האחרת של 'המונים החכמה לשתים', ויצר משתיהן דעת כלאיים, שלפיה הספירה חכמה נחלקת כביכול לשתי דרגות שונות, ולשם כך אף זיהה בטעות את המשך הנמשך עם החכמה שמעל החכמה – הדרגה שזיהה עם ההשכל – ולא עם הספירה הראשונה, רום, כתר, הנמשכת מאין סוף.³⁴⁷ הכלאה זו הובילה את שלום לגזרה שווה שגויה מתיאור המשך הנמשך – שהוא לדעת ר' אשר הספירה שמעל החכמה – לאפיון החכמה כ'אמצעיית וסובבת הכל' בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ולדרישת שני הביטויים הללו על אי הגבלתו של החלק העליון כביכול מבין שני חלקי החכמה.³⁴⁸ אלא שכאמור ר' אשר בן דוד הבחין יפה בין דעתו שלו – על הספירה שמעל החכמה, הנמשכת לאין סוף – ובין דעת המונים פעמיים את החכמה ב'ספר יצירה', דהיינו המונים רק את תשע הספירות התחתונות – שהראשונה שבהן נמנית פעמיים – בעוד שאת העשירית שמעליהן אין הם כוללים במניין העשר שב'ספר יצירה'. למעשה דברי ר' אשר מבהירים שהגדרת החכמה כסובבת הכול – שמקורה האפשרי ב'ספר הבהיר' – אינה קשורה כלל לחלוקת החכמה לחלק בלתי מוגבל ולחלק הסובל הגבלה, אלא דווקא ההפך: תכונתה של החכמה כסובבת הכול

347 בלבול זה הופיע לראשונה אצל שלום, מקורות והתחלות (לעיל הערה 11), עמ' 240, הערה 138 (ומשם הועתק לכל תרגומי הספר ללשונות אחרות; והשוו בעברית: הנ"ל, הקבלה בפרובאנס [לעיל הערה 11], עמ' 177). המילים 'den Faden der Emanation, der aus der ersten Sphira zu ihr gezogen wird' (שם) אינן מתאימות לשום צירוף בדברי ר' אשר בפירוש שם המפורש על המשך הנמשך, פירוש המדגיש שוב ושוב כי מקור המשך באין סוף, ברצון, בראשית המציאות ובאחדות המוזהה עם 'עלי העלות וסבת הסבות' ועוד (ראו בייחוד: אברמס, ר' אשר בן דוד [שם], עמ' 106), ולא בספירה הראשונה. עוד יש להעיר על הציטוט הכוזב המופיע בתרגומו של שלום בהתחלת אותה הערה: 'Es gibt Meister der Kabbala, die die Hokhma als zwei rechnen, weil sie alles umgibt' (ומשם הועתק לתרגומים ללשונות אחרות; וראו: שלום, מקורות הקבלה [לעיל הערה 7], עמ' 273, הערה 158). ציטוט זה הוא שיבוש בוטה של העתקת שטיינשניידר בעברית ב'המזכיר' הכוללת פסיחה מכוונת על כמה מילים בתווך: 'ע"כ קראו אותו בעלי הקבלה רום מעלה [...] ויש שמונין החכמה לשנים לפי שהיא סובבת הכל' (M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie: Blätter* für neuere und ältere Literatur des Judentums, 7 [1872], p. 83). כפי שהתבאר לעיל ליד הערה 341, דברי 'בעלי הקבלה' באו לתמוך בדעתו של ר' אשר עצמו, ואין להם דבר וחצי דבר עם דעת 'יש שמונין', שהיא דעה שונה ונבדלת. ועיינו דברי ר' אשר בן דוד: אברמס, ר' אשר בן דוד (שם), עמ' 113; והשוו: שם, עמ' 103. שלום פירש באופן זה גם את שימושם של תלמידי ר' יצחק בגרונה ברעיון החכמה הסובבת הכול. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 273, הערה 158; הנ"ל, הקבלה בפרובאנס (שם), עמ' 177. בכתבי ר' עזרא ור' עזריאל מגרונה הובא רעיון זה בתוך מסורת משם החסיד. ראו: 'שקבל זוהר ושפע זיו החכמה ועל ידי השפע הוא התנוצץ זוהר השפע אחר ממנו הזמנ' [ת] המשכת החכמה הסובבת את הכל. לשון החסיד' (פירוש האגדות לר' עזרא מגרונה, כ"י וטיקן 441, ebr. 19א). והשוו פירוש ר' עזרא לשיר השירים: כתיב רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תצג; איגרת ר' עזריאל אל ר' אברהם: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 157–158, הערה 13 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 28–29, הערה 84); וכן: תשבי, פירוש האגדות (לעיל הערה 266), עמ' 110–111 (ר' עזריאל מגרונה); ועיינו גם: תשבי, כתיב המקובלים (לעיל הערה 106), עמ' קסב (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [לעיל הערה 2], עמ' 14).

מתייחסת למעמדה הקדמון והעליון כמקפת את כל המציאות כולה ואת כל הספירות שנאצלו ממנה.³⁴⁹ דומני שגם בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור השתמש בתיאור זה לפי מובנו הפשוט – שהחכמה 'סובבת הכל' ו'מקפת מכל צד' – אלא שהוסיף עליו את חידושו, שהחכמה גם אמצעית וגם מכרעת ככול, דהיינו ניצבת בתווך במניין האצבעות חמש כנגד חמש, שאז היא נמנית עם הכול.³⁵⁰

יוצא אפוא שמחברו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, בדומה לר' אשר ולחכמי הקבלה בגרונה, לא ידע דבר על פיצול החכמה לשני חלקים וגם לא על שתי ספירות חכמה מובחנות.³⁵¹ אומנם אין ספק שר' שם טוב נ' שם טוב ניסה למצוא בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור רמז לתפיסת חלוקת החכמה לכמה חלקים, וכך להותיר את הכתר מחוץ למניין העשר. אך רעיונות אלה מנוגדים לדבריו של בעל הפירוש הזה ואי אפשר להולמם עימו. וכשם שאין שחר לייחוס תפיסת המחשבה כספירה הראשונה לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור או למוסרי מסורתיו של ר' יצחק סגי נהור, כך אין כל בסיס לאיתור תפיסת החכמה הכפולה בפירוש זה או בכתביו של אחד מבעלי הקבלה הנזכרים.

ד. סיכום: חקר תולדות הרעיונות בראשית הקבלה:

תקוות, שגיאות ומכשלות

המושגים הראשיים שנדונו בפרק זה ממחישים כולם את התקווה לתאר את ראשית הקבלה בפרובנס בראי הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור כשיטת מחשבה תיאולוגית –

349 כך אצל בעלי הקבלה בגרונה ובשם החסיד, שדבריהם נזכרו בהערה הקודמת. והשוו בייחוד דברי ר' יעקב בן ששת: 'ההויה הקודמת להתאצל שבו נבראו כל הדברים והוא המקיף את הכל' (בן ששת, משיב דברים נכוחים [לעיל הערה 3], עמ' 122). על מקורם של הדברים ב'ספר הבהיר' ועל רעיון השכינה הכפולה, חכמה עליונה וחכמה תחתונה, שנכלל בתפיסה זו עיינו: תשבי, פירוש האגדות (שם), עמ' 94–95, הערה 16.

350 ואולי אף פעמיים, וראו לעיל הערה 314.

351 לניסיונו של שלום לאתר תפיסה של שתי ספירות חכמה בפירוש התיבה 'בראשית' בקטע שנשתמר בתוך הביאור לפירוש הרמב"ן ראו לעיל הערה 303. יש להוסיף שדברי שלום שבפירוש למדרש כונן – שייחס לר' יצחק סגי נהור – מופיע הרעיון שהספירה בינה נאצלה 'מתוך שתי הדרגות הפנימיות, החכמה והמחשבה' – אינם כנים. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 276; והשוו נוסח הדברים במקור הגרמני: 'die Bina sei aus "den beiden innersten Stufen, der Hokhma und der Mahschabha" emaniert' (שלום, מקורות והתחלות [לעיל הערה 11], עמ' 244). עד כמה שידי משגת אין בפירוש הקצר למדרש כונן ביטוי לרעיון כזה ולא מטבעות לשון כאלה. ייתכן שיסוד הדברים בפרפרזה של שלום למשפטים אלה מהפירוש למדרש כונן: 'וזהו מה שכונן לומר נטל הקב"ה את התורה הקדומה שהוא ממחצב התשובה. וממקור החכמה הקדומה האציל בפועל רוחני את התורה הכלולה להתמיד בה יסודי עולמות' (כ"י גיו יורק Ms. 1777, דף 45). שלום תרגם את הדברים בצורה לא מדויקת: המילים 'וממקור החכמה הקדומה' נמשכו בתרגומו אחר המשפט שלפניהן, ללמד כביכול על שתי דרגות שמעל התשובה (בינה): החכמה הקדומה ומקורה. ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 287–288. ואולם ברי שיש להפריד בין הדברים ולהציב תיבות אלה בראשו של משפט חדש על אודות האצלת התורה הכלולה ממקור החכמה הקדומה.

תיאוסופית שהלכה ונבנתה מתוך דמיון – ואף בזיקה – לתורת ההווה הניאופלטונית. הרעיונות הניאופלטוניסטיים תוארו לפי דגמי מחשבה בהגות היהודית הניאופלטונית או במיסטיקה הנוצרית בימי הביניים. רעיונות אלה כללו את תורת ההווה האינטלקטואלית, שהציבה את המחשבה האלוהית בראש ההוויות שנאצלו מן האל, בדומה לדגמים בהגות היהודית הניאופלטונית של הוגים כר' שלמה ן' גבירול או ר' אברהם בר חייא;³⁵² את הזיהוי בין תיאורי מגבלות ההשגה של המחשבה ובין התחום האינקומפרהנסיבילי בתיאולוגיה האפופטית של יוהנס סקוטוס אריגנה;³⁵³ את ההגדרות המופשטות של תחום זה במושגים של אין סופיות ברוח הניאופלטוניזם הקלסי ואת תורת החכמה הכפולה בדומה להשקפת מייסטר אקהרט על האינטלקט והאינטלגרה (intellegere).³⁵⁴ הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שימש כאמור כמצע הטקסטואלי היסודי להצגתם של רעיונות אלה, והעיון הפרשני בו היה כרוך בשלושה כשלים מרכזיים: (א) קביעת הטקסט של הפירוש ל'ספר יצירה' וההדרתו בצורה לקטנית לפי הנחת המבוקש, דהיינו עיון בנוסחים שונים של החיבור – השייכים לענפי נוסח שונים – ויצירת נוסח חדש ואידיאלי התומך ככל האפשר בשיטות המחשבה שהחוקר ביקש להוכיח; (ב) שימוש מוטעה, לעיתים סמוי, בביאורים המאוחרים לקטעים מן הפירוש – דברי ר' שם טוב ן' שם טוב, שהשתמש בפירוש ככר פורה להצגת השקפותיו התיאוסופיות היצירתיות, ודברי ר' יצחק דמן עכו, שהתעמת עם דברי הפירוש, דן בהם באופן ביקורתי וביארם באופן מגמתי; (ג) כפיית ביאורים מוקשים ללשונות הפירוש על ידי עקירת דברי הפירוש מפשוטם ובאמצעות ביאור מונחי מפתח וביטויים שגורים בניגוד לשימוש הנפוץ בהם. הכשל האחרון נבע בראש ובראשונה מן האנכרוניזם שבהצבת הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כספר היסוד שממנו כביכול שאבו בעלי הקבלה שהוחזקו כתלמידי ר' יצחק.

ההנחה שלפנינו פירוש פרובנסלי קדום ל'ספר יצירה' מבית מדרשו של ר' יצחק בן הראב"ד שהתגלגל לימים לידי בעלי הקבלה שהוחזקו כתלמידיו נתקלת בקשיים גם לאור הופעתם השונה של המושגים בכתביהם. כל הרעיונות המרכזיים שהוצגו לעיל, ואשר שויכו לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, חסרים לגמרי מכתבי מי שנחשבו תלמידיו: שימוש בביטוי אין סוף בהוראה מיוחדת שאינה אדוורביאלית בלבד וגם אינה מונח טכני בלבד; תפיסת המחשבה כראש האצילות; הגדרת התחום העליון באצילות כמונחים של אי מובנות (אינקומפרהנסיביליות); תפיסת הפיצול של החכמה האלוהית לשני חלקים שונים. כפי שהתבאר לאורכו של פרק זה, כדי לתרץ את ההבדלים הללו – שקשה לתארם בקווים של התפתחות טלאולוגית מדברי המורה אל כתבי תלמידיו (המדומים) – הציע שלום דגם של היחלשות ונסיגה. רוצה לומר, מושגי היסוד במיסטיקה האינטלקטואלית המשתקפת כביכול מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הלכו

352 ראו לעיל הערה 304.

353 ראו לעיל הערות 288, 298.

354 שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 272–273; וראו גם: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 343–355.

ונזנחו, הועמו או נדחו מפני מושגים אחרים: (א) התפיסה על המחשבה העליונה שבראש הספירות שיוחסה לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוצגה כשיטה שהלכה ונדחקה כביכול מפני תורת הרצון, מפני ההאנשה של האין סוף. (ב) המונח אין סוף בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוצג כמונח הסובל מבחינה תחבירית פירוש המשתמע לשני פנים, וכך תואר מעין שלב מעבר מיסטי ממחשבת הרב, ר' יצחק סגי נהור, לכתבי תלמידו – ר' עזריאל מגרונה לפי תפיסת אין סוף ב'שער השואל', המיוחס לו. לא זו בלבד שבכך הוקדמה הופעתה של מחשבה אונטולוגית ניאופלטונית מר' עזריאל לימיו של ר' יצחק סגי נהור, אלא שר' יצחק תואר כנציג נאמן יותר של הניאופלטוניות הקלסית, שכביכול הלכה ונשחקה בדור הבא בעיצוב הטכני-האישי של האין סוף.³⁵⁵ (ג) בדומה לכך ראה שלום בתיאור מגבלות השגת המחשבה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – 'מה שאין המחשבה משגת' – ביטוי דו-משמעי, המורה לעיתים על התחום שמעל המחשבה האלוהית ולעיתים על התחום שמעל ההשגה האנושית. הוא תלה דו-משמעות זו בהתרוצצות מיסטית במחשבת הקבלה של ר' יצחק סגי נהור, וגם במקרה זה היא הוכרעה כביכול לאחר ימיו, בכתבי תלמידיו, כר' עזרא בן שלמה או ר' יעקב בן ששת. בנושא זה יוחס לבעלי הקבלה שנחשבו תלמידיו מעבר מתפיסת הספירה הראשונה כמחשבה אל אפיונה במונחים של רצון אלוהי. (ד) בהמשך לכך במאמציו למצוא בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור תפיסה של דרגת ביניים אינטלקטואלית – השכל – בין הספירה הראשונה ובין הספירה חכמה, דהיינו מעין חלוקה של החכמה לשני חלקים, זיהה שלום את השתקפותה ואף את פיתוחה הרעיוני של דרגה זו בדברי התלמידים, דרך הניתוח – השגוי – של דברי ר' אשר בן דוד על מניין החכמה פעמיים. שלילת ההנחה האנכרוניסטית שהפירוש שלפנינו יצא מתחת ידו של ר' יצחק סגי נהור, ביורר ביקורתי של נוסחי הטקסט מתוך עדי הנוסח השונים, הבחנה במגמותיהם של פרשנים מאוחרים כביכול של הפירוש וחזרה לפירוש המושגים שנוכרו לפי שימושם השכיח – כל אלה סייעו לשוב ולעמוד על מגמותיו הפרשניות המקוריות של בעל הפירוש ולהציע תחתיהן שתי הצעות אחרות. ההצעה האחת כרונולוגית-התפתחותית: המחבר האנונימי של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור השתמש בין היתר במינוח תיאוסופי קיים, ועל רקע זה יש לדון גם בייחודו של החיבור ובחידושו. סביר להניח שרעיונות ומושגים מרכזיים הנקרים בחיבור זה, והמוכרים מכתביהם של ראשוני המקובלים בגרונה – כגון הביטוי 'מה שאין המחשבה משגת' או תיאור 'החכמה הסובבת את הכל' – מייצגים שימוש רגיל במונחים על פי פשוטם ובמשמעם הרווח. ותחת ההנחה שהפירוש המגובש והסדור שלפנינו עמד כמקור לדבריהם של בעלי הקבלה האלה, מסתברת ההנחה ההפוכה – שמחברו האנונימי של הפירוש כבר הכיר משהו מדבריהם של מחברים אלה, שאב מהם, ובמקום הצורך חרג משיטותיהם ואולי אף יצא לחלוק על דבריהם. וההצעה השנייה רעיונית-מושגית: לעומת הניסיון לפרש את מושגי היסוד שנדונו מתוך דמיון וזיקה למחשבה

355 לדין רחב בבחינת ההמשכיות בין ר' יצחק סגי נהור – על יסוד פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לו – ובין ר' עזריאל מגרונה בחיבורים המיוחסים לו ראו: גולדברג, איחוד מיסטי (לעיל הערה 165), עמ' 482–546.

הניאופלטונית היהודית או הנוצרית בימי הביניים, ניסיון שלא נתמך בראיות של ממש ואף היה כרוך בכמה כשלים, יש להוסיף לתור אחר מקורות אחרים להתפתחות מושגים אלה. אשר לפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שאת ייחוסו הצעתי לשלול, יש הכרח לשוב ולברר את שיטתו – או את שיטותיו – בלא ההנחות הכרונולוגיות והקונספטואליות שליוו את העיון בו עד עתה. לאור הנושאים שנדונו בפרק זה, והנוגעים למעמדה האונטולוגי והאפיסטמולוגי של החכמה בראש האצילות, יש עניין מיוחד בבירור מחודש של תורת ההשגה שאליה נדרש המחבר האנונימי של הפירוש בכמה קטעי ביאור מרכזיים. העיון בכמה מן הקטעים האלה מלמד כי בעל הפירוש, שהתנגד לאפשרות הידיעה וההשגה של הדרגות העליונות באלוהות הנאצלת, פיתח תורת התבוננות הכוללת שלושה דגמים המבוססים זה על זה: שימוש בתהליכים מנטליים של הבנה של המידות המוגבלות ובכלל זה דרגת הבינה שבראש הספירות; דגם של התבוננות קונטמפלטיבית – מיסודות מושגים ומוגבלים לישויות בלתי מושגות ובלתי מוגבלות;³⁵⁶ דגם של התבוננות מיסטית – השמור למשכילים או לנביאים – ובו התפשטות המחשבה עד אין סוף.³⁵⁷ דגמים אלה משולבים זה בזה בכמה קטעים בפירוש ל'ספר יצירה' והם מופיעים למעשה כבר במשלים על הגחלת ועל האילן שבפתיחתו; כך למשל הלכה ונבנתה מהם תפיסתו המיוחדת של המחבר באשר לתפילה: 'כי אין דרך להתפלל אלא על ידי הדברים המוגבלים, אדם מתקבל ומתעלה במחשבה עד אין סוף'.³⁵⁸

ממיעוט ההתייחסויות של מחברים מאוחרים לפירוש ל'ספר יצירה', שלפי השערת נכתבו כולן זמן לא רב לאחר כתיבת הפירוש, אפשר ללמוד משהו על התקבלותם של רעיונות אלה. אצל המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב נוסחו תפיסות אלה באופן נהיר ומורחב. בביאורו הנזכר לעיל למצוות המילה הרצה את הרעיון על גילוי השורשים הנסתרים מן המחשבה באמצעות 'המדות הנפעלות תחתיהן והיונקות מהן'.³⁵⁹ ובביאור למצוות תפילה כתב בהרחבה על פולחן המידות האלוהיות המוגבלות: 'השם הנעלם והמיוחד איננו צריך לברכה כי הוא מבורך ואין צריך לו רבוי וגם הוא יתן הברכה אבל אמרתי שיש דבר למטה מן השיעור שצריך תפלה'.³⁶⁰ לפי תפיסתו תועלת התפילה היא בהתעלות הנשמה בלבד: 'בעלות התפלה למעלה ביד המדות הסובבות המתעלות השבח והמשבחות לבורא', והוא הסמיך אותה על העיקרון 'כי אין להתפלל כי אם לדברי' [ם] המוגבלים'.³⁶¹ אצל ר' יצחק דמן עכו נמצאה התנגדות מנומקת לכמה מפרטיה

356 כפי שמשקף למשל מן השימוש המגוון בביטויים דיאלקטיים כגון 'מתוך ההווה רשומות התבוננות בשאינן רשומות (כ"י א, דף 48ב); 'מתוך מה שהוא משיג יכול להכיר מה שאינו משיג' (שם, דף 49ב).

357 'כי הנביאים ראו מדות כפי השגתן ועל ידי קבלת החכם היו מרחיבין מחשבותן יותר משאר בני אדם' (כ"י א, דף 82א) תחת 'כי הנביאים ראו מדות כפי השגת כחם וע"י קבלת כחם היו מרחיבין מחשבתם יותר משאר בני אדם' (כ"י ע, דף 71א).

358 כ"י א, דף 49ב.

359 כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 83א. וראו לעיל עמ' 322.

360 שם, דף 45א.

361 שם, דף 45ב.

של תורת ההתבוננות בפירוש ל'ספר יצירה', ככל הנראה מתוך דגם מיסטי-אקססטי של התעלות המחשבה – ואפשר כאמור שבדומה לכך יש לראות את דרכי טיפולו של ר' בחיי בן אשר במשלי הגחלת והאילן שמצא בפירוש האנונימי.³⁶²

ה. פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור – היכן נכתב ומי כתבו?

לאחר עקירת הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור מחזקתו של ר' יצחק בן הראב"ד ולנוכח מיעוט הראיות להכרת הפירוש ואיחורו, אציע בפרק זה בקווים כלליים השערה חדשה באשר לסביבת הופעתו. כפי שהתברר מן העיון בראשית דבריי בתעודות הקדומות של החיבור ובמובאות הראשונות ממנו, העדות הקדומה ביותר למסירתו בתוספת שורת הייחוס לר' יצחק סגי נהור שמורה בהעתקתו בכתביה ספרדית בכ"ו, משנת 1300 בקירוב. חשיבות רבה יש לעובדה שבכתב יד זה, המחזיק כאמור נוסח משובש של החיבור, הועתק הפירוש בידי סופר שהעתיק בצוואת כמה חיבורים פרשניים אחרים, חלקם מבעלי הקבלה הראשונים בגרונה, וחלקם המאוחר מחוג תלמידי רשב"א בברצלונה בשליש האחרון של המאה השלוש עשרה.³⁶³ בתוך האוסף העשיר שיצא מתחת ידו של סופר זה מופיעים מצד אחד ההעתקה היחידה של האיגרת של ר' יצחק אל ר' יונה ואל ר' משה – שעד כה לא הוטל ספק במהימנותה³⁶⁴ – ומצד אחר קובץ קטעים מספרות ההיכלות בייחוס בדוי לר' יצחק סגי נהור זק"ל.³⁶⁵

כאמור קשה לקבוע כמה שנים בדיוק קודם לזמן הפקתו של כתב יד זה הוצמד לפירוש ל'ספר יצירה' ייחוסו ליצחק סגי נהור. בכתבי שלושה מחברים שפעלו בסוף המאה השלוש עשרה נמצאו אומנם כמה מובאות מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור או לשונות מקבילות לו, אך הם לא זיהו את המקור והמחבר בשם: אצל המחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב ואצל ר' בחיי בן אשר מסרגוסה בפירושו לתורה לא נמצא כל ביטוי למתן מעמד סמכותי לדברי הפירוש – ולמעשה כאמור כלל אין ודאות בתלותם הישירה בפירוש ולא במקור משותף או ממצע – ואילו ר' יצחק בן שמואל דמן עכו ככל הנראה הבדיל את דברי הפירוש ל'ספר יצירה' מקטעי ביאור אחרים על 'ספר יצירה' שהזכיר משמו של החסיד, הוא ר' יצחק בן הראב"ד. הצעת להעמיד את המקורות הללו כעדות לשלב העלום שבו נמסר הפירוש הנידח הזה בלא הייחוס ליצחק סגי נהור, שלב שככל הנראה קדם להולדתו של ייחוס מפוקפק זה, ואשר אפשר שהפירוש היה מוכר בו בייחוס למחבר אחר או בצורה אנונימית. סיעה זו של מחברים, שהיו או עברו בספרד

362 ראו על כך לעיל עמ' 316.

363 מידע על החומר הקבלי בקטע זה רוכז בידי ריצ'לר, קטלוג וטיקן (לעיל הערה 57), עמ' 141, כחלק מהעתקתו של הסופר השלישי מבין חמשת הסופרים שהעתיקו חיבורים בכתב יד זה. לחיבורים קבליים נוספים שהעתיק סופר זה בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 ראו לעיל הערה 57.

364 דף 459א–460א בכתב היד.

365 ראו לעיל הערה 61.

ובפרט בקטלוגיה, מסייעת להציב חלופה להשערה המקובלת – שלא הוכחה מעולם – שראשוני המצטטים מן הפירוש והנסמכים עליו היו המקובלים הראשונים שפעלו בגרונה. לעומת השערה זו עומדים מחברים אלה, שפעלו כנראה בסמיכות זמן בדור שלאחר מות רמב"ן, ואשר בכתביהם כבר נשענו בהרחבה על כתבי הקבלה בקטלוגיה. אצל כולם אפשר לחוש בהבדל בין התבססותם – בין היתר – על כתבי מקובלי גרונה, שהם ציטטו מדבריהם, ובין הטיפול החופשי, לעיתים הביקורתי, בחדשים מקרוב באו, דהיינו בלשונות הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. כפי שצוין בפרק הקודם, לא רק שהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור לא היה מוכר לבעלי הקבלה הראשונים והם לא ציטטוהו מעולם, אלא אדרבה, מסתבר כי מחברו האלמוני ידע משהו על שיטותיהם וכנראה השתמש במינוח שמצא בכתביהם.

בפרק זה אנסה לגדור את זמן הופעתו של הספר על יסוד בירור המועד שבו נזכר לראשונה בכתביהם של המעטים שהכירוהו. חשיבות בירורו של פרק הזמן שבסמוך לו הופיע על פי המשוער פירוש זה – ושבתומו אפשר שנגזו ונעלם מעין – נוגעת לא רק להוכחת איחורו ולתיארוך זמן פעולתו של מחברו; בעזרת ההתייחסויות הנדירות בכתביהם של כמה בעלי קבלה לקטעי ביאור המצויים בו אפשר בראש ובראשונה לברר כמה מלשונותיו הסתומות, ומתוך כך לעמוד על היבדלותו ממסורות פרשניות קדומות יותר, שהתפתחו מראשית הקבלה בקטלוגיה. ממצאים אלה מצטרפים לערעור הניסיונות שנעשו עד כה להציב את הפירוש שיוחס לר' יצחק סגי נהור כנקודת מוצא וכמקור בלתי נדלה לחקר התפתחותם של נושאים, מונחים ורעיונות ששויכו להופעת הקבלה בפרובנס ובקטלוגיה, ושזוהו לעיתים עם תולדות הקבלה התיאוסופית בכללותה.

ה.1. 'יש אומרים': שכבות טקסטואליות ושרידי עריכה

בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור

האם מתוך רמזים לאורכו של הפירוש אפשר ללמוד משהו על המקורות ששימשו את מחברו האנונימי? לעיל הוזכרו כמה סימנים פנימיים העשויים להעיד על איחור זמן כתיבתו או עריכתו, כגון הזכרתו של מורה וכמה לשונות 'יש אומרים' שהציב בעל הפירוש כחלופות לפירושו.³⁶⁶ ייתכן שבלשונות אלה חבויות עדויות להיכרותו של מחברו האנונימי של הפירוש – או עורכו האחרון – עם מסורות קבליות אחרות.

לפחות במקום אחד אפשר להראות שדברים שהביא מחבר עלום זה בשם 'יש אומרים' מחזיקים מטבע לשון שמקורה בכתבי ר' עזרא בן שלמה, ממסורי מסורות החסיד בגרונה. בפירוש המיוחס

366 לשונות 'יש אומרים' חסרות מן הנוסח הלקטני שיצר שלום במהדורתו המקובלת. לבד מן הדוגמה הנדונה להלן ראו את התאמת ספירות הבניין לארבע רוחות השמיים בביאור לספר יצירה א, ד; התאמה זו כוללת בנוסחים השונים של החיבור בכתבי היד לשונות 'יש אומרים', אך אלה הושמטו בידי שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 4 (ספירה שנייה), שורה 84. והשוו בעניין זה: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 50, הערה 15.

לר' יצחק סגי נהור נתפרש הצירוף 'עמודים גדולים' (ב, ט) על שבע האותיות הכפולות (בג"ד כפר"ת), ובעל הפירוש דרש את התיבה 'גדולים' לא כשם תואר אלא כך: 'שהם מתוך הגדולים, שהם שרשים'.³⁶⁷ לאחר מכן הבהיר המחבר האנונימי כי שבעת השורשים מתאימים לשש הספירות חסד, פחד, תפארת, צדיק, נצח והוד וכן לספירה תשובה, היא בינה שמעליהן, וכתב: 'והשרשין הן ההויות הפנימיות שהן בכלל עשר ספירות שהן שש קצוות והתשובה; וי"א [ויש אומרים] הזמנת התשובה, שהיא חביון עוז'.³⁶⁸ בהערת 'יש אומרים' זו נכללו כינויים אחרים לספירה בינה: תשובה וחביון עוז – כינוי לספירה העליונה שמופיע כבר ב'ספר הבהיר'.³⁶⁹ בפירוש שיר השירים לר' עזרא מגרונה מצוי כינוי זה בסמיכות למונח 'הזמנת התשובה' בדרשה על הצירוף 'אשה ריח ניחוח לה',³⁷⁰ דרשה שנשמרה בלא ייחוס ובהבדל קל גם במקום אחר בכתביו:³⁷¹

פירוש שיר השירים לר' עזרא	איגרת ר' עזרא אל אברהם
'אשה', לשם אישים,	'אשה' לשם אשה,
פירש רבינו החסיד ז"ל דברים הגופניים.	פי' הם הדברים הגופניים.
'ריח', לשם ריח, הרוחנים בגופניים.	'ריח', לשם ריח, הרוחניים בגופניים.
'ניחוח', לשם נחת רוח, הזמנת התשובה	'ניחוח', לשם נחת רוח, פי' אור השכל היורד
שהוא חביון עוזו.	על המדות
'לה', למי שעשה את העולם. ³⁷²	'לי"י', לשם מי שעשה את העולם. ³⁷³

367 כ"י א, דף 51א; וכן בכ"י מ, דף 255: 'שהן מתוך הגדולי' שהן שרשין'.

368 כ"י מ, דף 255. לעומת זאת בענפי נוסח אחרים, שעליהם הסתמך שלום, הושמטו המילים 'וי"א הזמנת', ככל הנראה מחמת הדומות. ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 10, שורות 224–225. וראו למשל: 'והשרש' הם הויות פנימיות שהם בכלל עשר ספירות שהם שש קצוות והתשובה שהיא חביון עוז' (כ"י א, דף 51א).

369 ספר הבהיר (לעיל הערה 306), סעיף 98, עמ' 185.

370 וי"א 9 ועוד רבים.

371 בעקבותיו מופיע המונח גם בכתבי ר' עזריאל מגרונה. ראו: תשבי, כתבי המקובלים (לעיל הערה 106), עמ' קעז (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [לעיל הערה 2], א, עמ' 29). וראו גם: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 279, הערה 169; פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 11), עמ' 80, הערה 34. על חביון עוזו ככינוי לתשובה ראו גם: ר' עזריאל מגרונה, 'ענין הקדושה', נדפס: שלום, שרידים חדשים (לעיל הערה 295), עמ' 221. להופעתו של המונח חביון עוז בטקסט המיוחס לר' עזרא עיינו גם ביאור לפירוש הרמב"ן שנדפס על שם אבוסאולה, בקטע שהעתיק המחבר 'מלשון החכם ר' עזרא ז"ל', ובו בין היתר מסורת נוסח מפירוש 'ספר יצירה' שיוחס לחסיד: ביאור לפירוש הרמב"ן על התורה (לעיל הערה 8), דף יט ע"ב וראו על כך להלן הערה 448).

372 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תצט.

373 שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 159 והערה 5 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 30 והערה 101).

בפירוש לשיר השירים הובא הפירוש בשם 'רבינו החסיד', הוא ר' יצחק (סגי נהור), ואפשר שיש לייחס לו גם את המטבע האמורה 'הזמנת התשובה שהוא חביון עזון'. כפי שמלמדת גם ההקבלה באיגרת של ר' עזרא, הכוונה לבינה, המכונה שם 'אור השכל היורד על המדות', דהיינו על הספירות התחתונות.³⁷⁴ מכל מקום לענייני חשב שהמחבר האנונימי של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הביא את הביטוי הזה כחלופה וייחסו למקור אחר – 'יש אומרים'. רוצה לומר, בעל הפירוש הציב מסורת מאת ר' עזרא מגרונה – שאולי מתייחסת עד ר' יצחק החסיד – כחלופת מינוח ללשון ביאורו העיקרי, ואפשר שיצא ללמד בכך כי פירושו שלו שייך למסורת פרשנית אחרת.

בהצעה פרטית זו יש כדי לסכל את ניסיונו הכללי של תשבי להציב את הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כמקור עיקרי שר' עזרא בן שלמה ור' עזריאל מגרונה שאבו ממנו 'לשונות ורעיונות'.³⁷⁵ עיון מדויק בדברי תשבי מעלה כי בכל הדוגמאות שקיבץ מן הפירוש ל'ספר יצירה' אין ולו מקרה אחד של דמיון לשוני, ובמרבית המקרים עלה בידו לכל היותר להצביע על קרבה רעיונית כללית או על מינוח דומה.³⁷⁶ למשל הצירוף 'הזמנת התשובה', שכפי שציין תשבי נשנה כמה פעמים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור,³⁷⁷ עשוי להישען על שימושם של בעלי הקבלה בגרונה או על מקורותיהם – כגון 'ספר הבהיר' – ולא להפך, והוא הדין בכמה ביטויים או מונחים מקבילים נוספים בפירוש.³⁷⁸ על כך יש להוסיף שאף באחד מן המקרים שבהם זיהה

374 השוו פירושו של ר' עזרא לאגדות התלמוד: 'שנתעטף הקב"ה בשמלה, שקבל זוהר ושפע זיו החכמה ועל ידי השפע הוא התנוצץ זוהר השפע אחר ממנו הזמנ' המשכת החכמה הסובבת את הכל. לשון החסיד' (כ"י וטיקן ebr. 441, דף 19א). וראו לעומת זאת פירוש למעשה בראשית מ'לשון החסיד': "'ויאמר אלהים יהי אור". ויאמר היה רצונו שיתפשט אור השכל אחר שנתעטף מזוהר החכמה והיו ההוויות כלם ביום ראשון והתנוצץ ממנו אור כל הדברים' (כ"י פריז heb. 353, דף 330 [נדפס: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 314]). ועיינו: מ' אורון, 'ה"פליאה" ו"הקנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם, עמ' 129–130; א' בר-אשר, 'הציטוט הראשון מ"ספר הזוהר" ומאין קיבל "ספר הזוהר" את שמו', קבלה, 39 (תשע"ז), עמ' 115–116.

375 תשבי, המקובלים (לעיל הערה 2), עמ' 181–182 (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [לעיל הערה 2], עמ' 6–7). והשוו: הנ"ל, פירוש האגדות (לעיל הערה 266), בהערות הפורות לאורך מהדורות, שרובן קלושות, ושחלקן מעידות על הבדל ולא על דמיון.

376 רק במקרה אחד ציין תשבי דוגמה למטבע לשון משותפת, 'וכל עשר ספירות בכל אות ואות'. ראו: תשבי, המקובלים (שם), עמ' 181 (נדפס שוב: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [שם], עמ' 6); הנ"ל, פירוש האגדות (שם), עמ' 14, הערה 14.

377 תשבי העיר על ארבע היקרויות כאלה בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שלפי דרכו חשבן למקור לדברי ר' עזריאל. ראו: תשבי, פירוש האגדות (שם), עמ' 71, הערה 6.

378 ביטוי אחר של ר' עזריאל מגרונה שתשבי ראה בו השתקפות של דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוא המאמר 'כי כל המצוות יש להם תכלית אחת ותכליתן אין להם קץ'. ראו: תשבי, פירוש האגדות (שם), עמ' 39 והערה 6. תשבי הקביל מאמר זה לביאור בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור למילים 'תכליתן אין להם סוף' בספר יצירה א, ה: 'ואם לכל דבר שהוא כלה יש לו קץ, מצותך תכלית ההשגה אין אדם יכול להשיגה; אין אדם משיג אלא ראשי המדות' (כ"י מ, דף 252). ואולם שני המקורות מוסרים רעיון שונה, המבוסס על

תשבי מובאות מן הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור אין כל זיקה לעיסוק בדברי 'ספר יצירה', ולא נאמר בהם דבר על תלות במקור אחר, בפרט לא על ציטוט מלשון החסיד, כמנהגם של חכמי גרונה בהביאם מסורות ופירושים שנמסרו משמו. לא זו אף זו, בכתביהם נשמרו כמה דברי ביאור ל'ספר יצירה' שיוחסו לחסיד והם אינם תואמים כלל את ביאורי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור במשניות המקבילות; הוא הדין בפירושיהם שלהם ל'ספר יצירה', המציגים במקרים רבים מסורת פרשנית שונה מזו שבפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.

לאור כל האמור לעיל אני סבור כי במקום לחפש את עקבותיו של הפירוש בכתבי בעלי הקבלה בגרונה, יש להפוך את סדר העיון ולשאול: האם אפשר שבעל הפירוש ל'ספר יצירה' הוא ששאב בין היתר מן המסורות הפרשניות שהתפתחו בראשית הקבלה בספרד או ממקורותיהם של המקובלים בגרונה, כגון 'ספר הבהיר' בעקבות הדיון בפרק הקודם בתפקודם של מושגים מיוחדים בפירושו – כגון אין סוף, 'מה שאין המחשבה משגת' ו'החכמה הסובבת הכל' – מתברר כי התבסס בדבריו על מינוח שמקורו בכתבי בעלי הקבלה הראשונים, אם מתוך אימוצו, אם במגמה לדחותו או לחלוק עליו ואם כדי להציב חלופות פרשניות בצד פירושו. לתחום של הצבת חלופות פרשניות שייך הביאור על ספר יצירה א, ו, שהמחבר האנונימי של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי

הנאמר ב'ספר יצירה' וכן על מילותיו של הפסוק 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד' (תה' קיט 96). לעומת זאת הרעיון שבסיפא, 'אין אדם משיג אלא ראשי מדות', עשוי להצביע גם במקרה זה על מקור הדברים אצל ר' עזרא מגרונה, שביאר את המשנה האמורה ב'ספר יצירה' כך: 'כי מה שאנו מגבילים אינו אלא ראשי מדות [...] ועל זה אמרו במשנת ספר יצירה "מדתן עשרה שאין להם סוף ותכליתן אין להם סוף", ר"ל אעפ"י שאנחנו מגבילים ונותנים בלשון מדה ותכלית אין להם קץ וסוף' (איגרת ר' עזרא אל ר' אברהם, נדפסה: שלום, תעודה חדשה [לעיל הערה 12], עמ' 160 [נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה (לעיל הערה 12), עמ' 31], מתוקן על פי כ"י ו, דף 66א). ר' עזרא מגרונה לא תלה את הדברים במקור אחר, כמו החסיד; והשוו דבריו על 'ראשי המדות' בפירושו למשנה הבאה (א, ו) באיגרת השנייה אל ר' אברהם שנדפסה אצל שלום, תעודה חדשה (שם), עמ' 160–161 [נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה (שם)], עמ' 32–33. וראו על כך להלן הערה 424. זאת ועוד, במקרה זה עשויים דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור להתבסס במישרין על דברים ממשניות 'ספר הבהיר', שאפשר למצוא בו ביטויים דומים, כגון 'מה [ה]חשבה אין לה קץ' (ספר הבהיר [לעיל הערה 306], סעיף 53, עמ' 149); 'במחשבה לית לה צפייה כלל ולית לה תכלית' (שם, סעיף 60, עמ' 153); 'המחשבה שאין לה סוף ותכלית' (שם, סעיף 103, עמ' 187). עד היום הדיון בויקה אפשרית בין שני חיבורים אלה התבסס על ההנחה ששניהם – ליתר דיוק, חלקיהם – בני זמן אחד ומקום אחד. ראו בייחוד דיונה הנרחב של פדיה, שכבת העריכה (לעיל הערה 100), עמ' 139–164. פדיה וזיתנה ב'ספר הבהיר' את שרידי עיבודיהם של ר' יצחק סגי נהור ובעלי הקבלה בפרובנס; וראו גם את ספרות המחקר שצוינה שם בהערות 6–11. להערות ביקורתיות הנוגעות בהצעה זו ראו: אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 306), עמ' 17–18; E. R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*, New York 1995, p. 201, n. 91 דן, תולדות (לעיל הערה 49), ז, עמ' 376, הערה 2; וכן: י' קנוהל, 'המרכבה, הצדיק והשטן: לפתרון חידת ספר הבהיר', מדעי היהדות, 52 (תשע"ד), עמ' 75–76, הערה 147. על כל פנים לאור עקירת הפירוש ל'ספר יצירה' מחזקתו של ר' יצחק בן הראב"ד וההצעה לאחר את זמנו, ראוי כמדומני לבחון את ההנחה שפסקאות מ'ספר הבהיר' עמדו כמקור למחבר האנונימי של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור.

נהור שילב בו קטע שלם מתוך פירושו של ר' עזרא בן שלמה לשיר השירים. הנה נוסח הפירוש ל'ספר יצירה' לפי כ"י מ, המשמר את הנוסח הקדום:

'צפייתן' – הצפייה היא התבוננות דבר מתוך דבר, כעניין שנ' 'ואצפה לראות',³⁷⁹ מה שהיה הדבור נראה אליו.

והצפי' [יה] היא שכל סבה וסבה מתקבלת ומתעלה וצופה מסיבה העליונה ממנה כי מדה שאבת [כך!] ממדה חצובה וחצובה מחקוקה וחקוקה מן הרשומה והרשומה מן הנעלמת הכל זה בתוך זה וזה מתוך זה והכל קשור זה בזה ועם זה. והיאך הם מקבלין דרך קבלתן דבר דק הויה.

'כמראה' – התבוננות שאין בו ממש.

והמראה הוא זוהר דקות וזכות השגת המתקבל ועל זה נאמ' 'וקרא זה אל זה ואמר' כמו התרגום 'ומקבלין דין מדין'.^{380, 381}

בדברי הביאור שלפנינו הובאו למעשה שני פירושים חלופיים לתיבות 'צפייתן' ו'כמראה' – והבחנתי ביניהם בגופנים שונים. הפירוש הראשון מציב את הצפייה בתחום ההתבוננות במובן האפיסטמולוגי של הבנת דבר מתוך דבר – פעולה הקשורה אולי גם בנבואה; ואילו המראה מתפרש כדגם נחות של התבוננות, שאין בו ממש. על פי הפירוש השני הצפייה היא דימוי לזיקה שבין סיבות שונות בשרשרת סיבתית, המדמה ככל הנראה שלשלת רצופה של ישים שהתקבלו או נאצלו זה מזה; ואילו המראה מציין לפי פירוש חלופי זה את כושר ההשגה של ישים המתקבלים זה מזה בשרשרת זו. והנה הפירוש השני, החלופי, מצוי לבדו בנוסח קרוב בפירושו של ר' עזרא מגרונה לשיר השירים. בפירוש הפסוקים הראשונים בפרק ו בשיר השירים הוזכרו שם תכונותיהם של הנאצלים – 'הדברים הרוחנים' – שמתעלים ו'נמשכים אחר מקום יניקתם', כשבד בבד 'כל סיבה מקבלת מן הסיבה שהיא למעלה ממנה'.³⁸² בהקשר זה הוסיף ר' עזרא וכתב על אופן קבלתן של המידות מן החכמה העליונה:

"אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים"³⁸³ – ר"ל אני מקבל מן דודי ודודי לי הרועה

379 חב' ב 1. 380 ת"י על יש' 13.

381 כ"י מ, דף 352. לדיונים בקטע זה – לפי זיהוי עם ר' יצחק סגי נהור והצבתו כבסיס לדבריהם של בעלי קבלה בקטלוגיה – ראו בייחוד: שלום, מושג הכוונה (לעיל הערה 101), עמ' 496–503; ברודי, ידי אדם (לעיל הערה 311), עמ' 437–446; סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 121–123; וולפסון, מבעד לאספקלריה (לעיל הערה 288), עמ' 288–290, ולבירור נוסח הקטע ראו: שם, הערה 64; E. R. Wolfson, 'Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth-Century Kabbalah', G. K. Hasselhoff and O. Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Würzburg 2004, pp. 232-235

382 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תקד, מתוקן על פי כ"י פרמה, פלטינה 2982 Cod. Parm. (דה רוקי 1072; ריצ'לר 1547), דף 96א-ב. על דברים אלה ראו: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 93), עמ' 196–197; וולפסון, מבעד לאספקלריה (שם), עמ' 292.

383 ש"ש 13.

בשונים, מהחכמה העליונה, יאמר כי כל סבה וסבה מתעלת וצופה מסיבה עליונה ממנה מדה שואבת ממדה, חצובה מחקוקה וחקוקה מן הרשומה והרשומה מן הנעלמת, הכל זה בתוך זה וזה בתוך זה והכל קשור זה בזה וזה עם זה.³⁸⁴

נראה כי הפירוש לשיר השירים הוא המקור שממנו נטל בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, דהיינו מחברו או עורכו, את הביאור החלופי ושילב אותו בצידי הפירוש הראשון – ואולי על גביו – בתוספת הבהרה קצרה.³⁸⁵ אפשר אפוא שלפנינו עדות נוספת לנטייתו של המחבר או העורך האנונימי להציב זה בצד זה פירושים חלופיים, גם בלא השימוש בציון 'ויש אומרים'. וכאמור לעיל יש עניין מיוחד במקורה של המסורת החלופית – כתביהם של בעלי הקבלה הראשונים בגרונה.³⁸⁶

- 384 כתבי רמב"ן לעיל הערה 3), ב, עמ' תקד, מתוקן על פי כ"י פרמה Cod. Parm. 2982, דף 296.
- 385 עניין אחר מתוך פירושו של ר' עזרא לפרק ו' בשיר השירים (שם, עמ' תקי) הובא מילה במילה ביד ר' טודרוס אבולעפיה בתוספת הציון 'ראיתי כתוב בשם החסיד ר' יצחק' (ר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, אוצר הכבוד, סטמר תרפ"ו, דף מ"ע"ב).
- 386 מעניין שהקבלה מילולית זו לא צוינה ברשימותיו של תשבי, שנזכרו לעיל הערה 375, ולמיטב ידיעתי גם לא במחקר אחר מאז. יש לציין שגם ההקבלה בין הפירוש ל'ספר יצירה' ובין פירוש שיר השירים לר' עזרא שציין תשבי עשויה ללמד על תלותו של הפירוש ל'ספר יצירה' בחיבורו של ר' עזרא. ראו: תשבי, כתבי המקובלים (לעיל הערה 106), עמ' קסח–קסט (נדפס שוב: ה"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה [לעיל הערה 2], עמ' 20–21). ביטוי אחר בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שנדון לעיל הערה 299, ואשר מקורו המסתבר הוא הפירוש לשיר השירים לר' עזרא, הוא הביטוי 'פנים בתוך פנים, היות מתוך היות'. ר' עזרא נקט בפירושו ביטוי זה בזיקה לפירוש שמות האל וכתב: 'וקבל במעמד הקדוש ההוא ידיעת ה' שיש בו ג' שמות מ"ב אותיות שהם פנים בתוך פנים והויות בתוך היות (כתבי רמב"ן [לעיל הערה 3], ב, עמ' תעח, מתוקן על פי כ"י פרמה Cod. Parm. 2982, דף 281). עיינו: ר' גטשל, "איה אשר איה" אצל מקובלי גירונה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית] [תשמ"ז], עמ' 292–293; וכן ראו: רקנאטי, פירוש על התורה (לעיל הערה 295), פרשת שמות, דף נז ע"ב; והשוו הערתו של נ' שם טוב: 'ומצאתי לרבי שמעון בן יוחאי כי כונת איה אשר איה הם החכמ' והתבונן [ה] והדעת שהם מרכבה לכתר העליון והם אחדות אחד ואלו השלשה שמות נקראו בפי המקובלים הקדושים פנים בתוך פנים היות בתוך היות' (נ' שם טוב, ספר האמונות [לעיל הערה 115], דף לד ע"ב). בהשפעת ר' עזרא שימש מונח זה בזיקה לשמות האל ולאותיותיהם גם בחיבורים אחרים מסוף המאה השלוש עשרה. ראו בייחוד דברי ר' משה די ליאון ב'ספר הרמון': 'כי סוד שלשה שמות המיוחדים בשמותם הם בסוד אחד [...] שלשתם פנים בתוך פנים היות בתוך היות והם דברים נעלמים נסתרים פנימיים' (The Book of the Pomegranate: Moses De León's Sefer Ha-Rimmon, ed. E. R. Wolfson, Atlanta, GA 1988, p. 76). והשוו: פירוש המרכבה לר' משה די ליאון, מהדורת א' פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 67.
- לשימושי לשון דומים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ובחיבורים אנונימיים המזוהים עם די ליאון ראו: א' פרבר, 'למקורות תורתו הקבלית המוקדמת של ר' משה די ליאון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 73, הערה 15 (נדפס שוב בתוך: י' דן ו' הקר [עורכים], מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות: מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 73, הערה 15). לחיבורים נוספים שמחבריהם האנונימיים נקטו את הצירוף 'פנים בתוך פנים' ראו: E. R. Wolfson, 'The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets: New Evidence for

ראיה נוספת המחזקת אפשרות זו מצויה בקטע מקביל בספר 'טעמי המצוות' נוסח ב האנונימי, שכאמור תעלומה מיוחדת אופפת את זיקתו לפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. ההנחה שההקבלות הרבות בין לשונותיהם של שני החיבורים מעידות על שימוש – המלאכותי – של בעל ספר 'טעמי המצוות' בדבריו של ר' יצחק סגי נהור שקדם לו התבססה על ייחוסו ותיארוכו המוטעה של הפירוש ל'ספר יצירה'. משנמצאו ראיות רבות להפרכת ייחוס זה, רשאים אנו לשוב ולעורר את סוגיית התלות בין שני החיבורים ולבחון מחדש אפשרויות אחרות להסברת הדמיון והשיתוף ביניהם. בקטע הבא מתוך ביאורו למצווה 'לכתוב כל איש ס"ת' [ספר תורה] לעצמו כתב המחבר האנונימי על כינוי התורה בשם שירה – לפי דברי האגדה על שירת 'קדוש קדוש קדוש' של מלאכי השרת:³⁸⁷

כבר עוררתיך כנגד מי אמר הנביא קדוש שלשה פעמי' [ס] ³⁸⁸ וגם יונתן בן עוזיאל מבין העניין ואמ' 'ומקבלין דין מדין ואמרין' וכו'. ³⁸⁹ בא להודיע אלינו [ו] שכל סבה וסבה מתקבלת ומתעלית וצופה מסבה עליונה ממנה כי ידעת שכל מדה ומדה שואבת ממדה שהיא למעלה ממנה חצובה מחקוקה וחקוקה מהרשומה והרשומה מן הנעלמת הכל זה בתוך זה חזה מתוך זה והכל קשור זה בזה חזה בזה [...] ואולי זה היה הקורא בתורה כלשון שיר בלתי המרה ובלתי חציבת קול מרוח למעלה. ³⁹⁰

בהקבלה זו מופיע בספר 'טעמי המצוות' רק הביאור השני, החלופי, למילה 'צפייתן' בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, הוא הפירוש המבוסס לשיטתי על דברי ר' עזרא בפירושו לשיר השירים, מקור שצוטט כמה פעמים מילה במילה בספר 'טעמי המצוות'. לעומת זאת זכרו של הביאור הראשון, על ההתבוננות, נעדר לגמרי מקטע זה. כיצד יש להטעים את ההקבלה שלפנינו? האם זהו ציטוט בראשית של בעל ספר 'טעמי המצוות', שהשתמש בשימוש משני במילות הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור? ושם דווקא בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוא ששילב דברים מזולתו, או ממקור המשותף לשניהם, כגון פירושו של ר' עזרא מגרונה? לעת עתה אין בידינו ראיות להכריע בין אפשרויות מסקרנות אלה, אך לאור ריבוי הדוגמאות להקבלות כאלה, מותר להניחן בגדר השערה.

לבסוף אבקש להעלות את ההשערה שהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כפי שהגיע לידינו כולל לא רק פירוש ל'ספר יצירה' אלא גם גלוסות פרשניות מאוחרות שנוספו על גבי שכבת

'the Early Activity of the Zoharic Circle', *Kabbalah*, 19 (2009), p. 202; וכן ספר 'טעמי המצוות'

נוסח ב בדברים שנזכרו לעיל הערה 299.

387 בבלי, חולין צא ע"ב.

388 יש' 3.

389 ת"י שם.

390 כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 249. על הקבלה זו העיר גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 196–197.

הפירוש המוקדמת. תופעה זו נתמכת כבר מניתוח זהיר של הפסקאות הראשונות בחיבור, וכפי הנראה כבר כאן אפשר לזהות זו בצד זו שתי שכבות, קומנטר וסופרקומנטר: ביאור לשתי המשניות הראשונות ב'ספר יצירה' והערות של מעיין מאוחר שביקש לעמוד על פשר הדברים החתומים שבקומנטר. לאחר הביאור לביטויים המרכזיים בשתי המשניות הראשונות – 'בל"ב נתיבות חכמה'; 'חקק'; 'בשלשה ספרים ספר וספר'; 'ספירות'; 'בלימה' – מופיעים לפתע שני ביאורים קצרים למונחים יסוד ואותיות, מונחים שאינם נקרים במשניות הפותחות ב'ספר יצירה'. מעתיקים – ומהדירים מודרניים – שתמהו על הופעתם של מונחים אלה כאן, חשו לערוך את סדרן של פסקאות הפתיחה וסירסו את סדרן, כנראה בניסיון ליצור מהן ביאור רצוף למילותיה של משנה אחרת, 'עשרים ושתים אותיות יסוד, שלש אמות' וכו' (א, ט), שכביכול נעתק ממקומו, אלא שכך נולדו כמה נוסחאות משובשות מאוד.³⁹¹ בחינה קפדנית של ביאורים אלה מעלה כי שני מונחים אלה נלקחו לא מ'ספר יצירה' כי אם מלשון הקומנטר עצמו, וביתר דיוק מהביאור למונח המפתח ספירות (א, ב): 'הספירות הם יסוד והם פנימיות; ויסוד הבנין הנעשה בהם הם האותיות, כמו האבנים מן ההר'.³⁹² המבאר המאוחר קרא את הביאור והסתייג מהצבת האותיות כיסוד הבניין ומדור-המשמעות במשפט המציג הן את הספירות הן את האותיות כיסוד, וחש להבהיר: "יסוד" – אינו אומ' שהם יסוד, אלא למה שהוא עתיד להיות מהן; והסבה התחלת היסוד. וכן ההר הוא תחילת כל הבניין שממנו, הוא התחלת הרשומות והחקוקות, שמהן החציבה, ש[מ]הן הבניין.³⁹³ רוצה לומר, מבאר אלמוני זה צירף הערת סופרקומנטר שבה הבחין בין שתי הגדרות שונות של יסוד: הספירות הן יסוד במובן ראשוני יותר, ויש לראות בהן התחלה של היסוד או סיבה ראשונה; והאותיות הן יסוד במובן משני ויחסי בלבד, שהרי מבחינה סיבתית-אונטולוגית קדמו להן הספירות. בדומה לכך שב והבהיר באשר לאותיות: 'אותיות הן דברים הבאין בסבתן מלשון באות, שהאות הוא דבר הנהגה והמצטייר והמתקבל ממקום אשר חוצב'.³⁹⁴ הערות אלה חושפות ככל הנראה את ידו של עורך-מבאר מאוחר, שהוסיף הבהרות תיאולוגיות כדי לעקור מהבנה שגויה של דברי הפירוש לדעתו. קרוב לוודאי שיש להבחין בין שכבת הפירוש האנונימי ל'ספר

391 ניסיונות כאלה מתועדים למשל בכ"א, דף 47ב–48א, ועוד יותר מכך בכ"ס, דף 25א–ב. והשוו: וירשובסקי, אקדמות (לעיל הערה 63), עמ' 261. שלום, ששני כתבי היד האלה היו אמורים לשמש יסוד למהדורתו, נטה במקרה זה מן הסדר שמצא בעדי הנוסח האלה, והשתמש בכתב יד שמקורו בענף אחר – להערכתו כ"פ, דף 43ב. ראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 2 (ספירה שנייה), שורות 17–35. סנדור נדחק לראות בדברים את שימושו החופשי של ר' יצחק במינוח טכני מ'ספר יצירה'. ראו: סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), ב, עמ' 23, הערה 54.

392 כ"כ, דף 52א; נוסח כ"א, דף 47ב–48א, נשתבש כאן מאוד – המעתיק הכניס באמצע המשפט גלוסה ושיבש את הנוסח מכול וכול.

393 כ"מ, דף 52א.

394 שם. ראוי לציין כי פירוש זה לתיבה 'אותיות', שהוא לדעתי גלוסה, מחזיק כמה וכמה לשונות הנקרות גם בספר 'מעין החכמה', הנזכר לעיל הערה 267. וראו בייחוד: פורת, תיקון המעגל (לעיל הערה 153), עמ' 132–135.

'יצירה' לשכבה מבארת שנוספה עליו, בדומה מאוד לדרכי טיפולם של ר' בחיי בן אשר ור' יצחק דמן עכו בפירוש האנונימי שהתגלגל לידיהם (בשכבתו הקדומה בלבד?).³⁹⁵ לפי דרכנו למדנו שהחיבור שייחסו המעתיקים לר' יצחק סגי נהור הגיע לידינו לא רק בנוסח משובש כי אם גם במתכונת ערוכה ומטולאה.

ה.2. 'ומורנו אומר'

כאמור אפשר לראות במחבר האנונימי של ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב לכל הפחות פרשן מהימן של הפירוש המוקשה ל'ספר יצירה' שעמד לפניו, ובכמה מקומות אפשר להיעזר בו כדי להנהיר את דברי הפירוש ל'ספר יצירה', לעיתים כנגד ביאורים שהוצעו בספרות המחקר. לבד מכך במרבית המקרים אפשר אף להראות שבספר 'טעמי המצוות' הוצגו הרעיונות המקבילים בהקשר רחב וכחלק ממבנה רעיוני שלם, בעוד שדווקא בפירוש ל'ספר יצירה' הם עומדים כאפוריזמים ומחוץ להקשר סדור – וכאמור בחלק מן המקרים הם משולבים שם מחוץ לסדר הרצוף של ביאור המשניות ב'ספר יצירה' או כדברי ביאור חלופיים על גבי פירוש עיקרי.³⁹⁶ כמובן אין בכך די לשם הוכחת תלות הפוכה בין החיבורים או לשם קביעת שייכותם למחבר אחד, אבל מן העובדה שבעל

395 השוואת הדברים לשריד הקצר מפירושו של ר' יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה' מאלפת. במקרה שלפנינו הביע ר' יצחק דמן עכו התנגדות תיאולוגית דומה מאוד: 'ו"יסוד" – שב לאותיו וקורא אותן יסוד, ואינו ר"ל שהאותיו' הן יסוד לע"ס כי זה לא יתכן שהרי הע"ס הם סבה והאותיו' מסבה. ואיך תהיה המסבה יסוד לסבתו? אבל לפי מה שהוא עתיד לצאת מהן קראו יסוד. והסבה שהם ע"ס התחלת היסוד כי הם המציאות' (כ"י לונדון Or. 12262, דף 16א). אם הכיר ר' יצחק דמן עכו את החיבור כפי שהגיע לידינו, דהיינו בלויית ההערות הסופרקומנטריות, יש לתמוה מה ראה לשוב ולנסחן מחדש. לעומת זאת אם גם הוא הכיר נוסח קדום יותר של הפירוש – שאבד – ושהכיל את השכבה המוקדמת בלבד, כדאי לשקול גם את האפשרות שההערות הסופרקומנטריות המאוחרות בחיבור הן פרי עיון ביקורתי תיאולוגי של בעלי קבלה שהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור נפל לידיהם בגרסתו הקדומה.

396 ראו בייחוד הביאור למצוות קידוש החודש. בספר 'טעמי המצוות' נוסח ב מופיע קטע ובו הקבלות לשני קטעי ביאור שונים בפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור: 'כי חשבון השני' [ם] מורים קיום העולם העליון שהוא מקוים בעולם שנה ונפש עולם עליון והוא רוח ומים והאש שלישי אע"פ שבעולם הנפרדי' האש סובבת למעלה מכל היסודות והמי' [ם] למטה והרוח בנתיים הסובב את הכל כמו הנפש באדם שהיא באמצעות מן המוח עד העוקץ על כן הרוח היא באמצעות היסודות למעלה ולמטה וסובלת הנשמה הסובלת את הגוף אמ' כי המנהיגין סובלין את הגוף כמו שהן סובלין העולם והם י"ב מנהיג' [ם] שמנהיג' העולם והאדם ומהם ההנהגות יוצאות וההרגשות פשוטות וכפולות י"ב כנגד י"ב והם מתפשטות בכל הגוף שאי אפשר להלך זולתן ואף כי יש מהם מן המנהיג' שמתפשטות בכל הגופות אפי' בבהמו' [ת] ואומר לך איך המנהיג' באדם בתחלה הם י"ב אותיות פשוטות כפולות והמה מנהיג' עולם העליון וחוקק בהם ימין ושמאל פני' ואחר רום ותחתית גובה ועומק רבוע ואלכסון אורך ורוחב וכנגדן ד' פאות מזרח ומערב צפון ודרום וכל זה הם דברי' רוחני' שמנהיגין כנגדן י"ב מזלות המנהיגין העולם השפל' (כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 73א, מצווה עג). והשוו לשון הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בפתח הפרק השישי: 'עולם עליון רוח מים וכח האש שלישי ובעולם הנפרדים אש סובבת הרקיע שעליו ולמטה המים ורוח בנתיים. בנפש אש למעלה מים בנתיים ורוח שהוא למטה קו האמצע מן המוח עד העוקץ' (כ"י ע, דף 83א); ובפתח הפרק החמישי: 'י"ב כנגד י"ב מנהיגים והם פשוטות שאין ההנהגות

'טעמי המצוות' נוסח ב עשה בדברים כבתוך שלו וממציאותם של מטבעות לשון משותפות ומינות ייחודי זהה בשני החיבורים אפשר אולי ללמוד על זיקה הדוקה בינו לבין סביבת היווצרותו של הפירוש העלום ל'ספר יצירה'.

בדוגמה שלפנינו ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב מסייע לעמוד על תוכנה של השמועה היחידה שהביא מחברו או עורכו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור משמו של מורהו. בעל ספר 'טעמי המצוות' ביאר באופן תיאוסופי את טעמו של הכלל שעולת בהמה נקרכת מצאן או מבקר זכרים בלבד ולא מן הנקבות. העולה היא כנגד אחת הספירות העליונות, ואפשר שהיא מתעלה עד החכמה, המצויה ממעל למקום התפלגות בין זכר לנקבה באלוהות הנאצלת.³⁹⁷ גם במקרה זה נקט המחבר כמה מן הביטויים הייחודיים המצויים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור וכתב: 'מפני שעולה לאותה הספירה הנקראת "עלה במחשבה" ותחלת הדבור והשלמתו כלול בה כי המחשבה תחלת הדבור והדבור יש לו שיעור המחשבה אין לה שיעור [...] וזה העולה היה לה שיעור למטה [...] אבל לא היתה למעלה כמו המחשבה שאין לה שיעור למעלה אבל יש לה שיעור למטה שהיא כוללת הדבור'.³⁹⁸ לאחר מכן ציטט מ'ספר יצירה' (ג, א) את המשנה על אותיות אמ"ש, שמהן יוצאים האש, המים והרוח, שמתחלקים לזכר ולנקבה. גם כאן מצויות בביאורו מילה במילה כמה מלשונות הביאור למשנה זו בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ושוב מתבארים כאן היטב כמה מן ההיגדים החתומים שבפירוש ל'ספר יצירה':

ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב	פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור
האותיות הן שקולות אלו עם אלו ומתדבקות	ואותיות הן שקולות אלו עם אלו ומתדבקות
אלו באלו ופוגעות לפי סדרן וגמר	אלו באלו ופוגעות לפי סדרן וגמר
מלאכתן	מלאכתן
ולכן שמן בעצמו זכר ונקבה, כדי שיהיו	ולכן שמן בעצמו זכר ונקבה, כדי שיהיו
שקולות כראוי	שקולות כראוי
שאם ישים רוב הנקבות מצד אחר	אם רב הנקבות מצד האחר
המיעוט יהיה בטל במיעוטו בעבור רבו	המועט בטל במיעוטו בעבור רובו
כי בודאי הזכרי' [ם] מתגברי' [ם] על הנקבות	והשינ הוא אש יש בו נקבות וכשהיא
והראיה שהשי"ן היא נקבה כי האש פוגעת	

וההרגשות כפולות והם מתפשטות בכל הגוף שא"ל לילך זולתן ויש מהם מתפשטות אפילו בבהמו" (כ"י ע, דף 82ב).

397 'מביא זכר עולה ולא נקבה כי העולה הבינה [?] בא למעלה מן המקום שמתחלקין זכר ונקבה' (כ"י מוסקווה, גינצבורג 70, דף 58א). מקור הדברים מלה במלה בפירוש ר' עזרא לשיר השירים: כתבי רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תקלב (ושם 'כי העולה הכוונה באה' וכו').

398 שם. ושוב לפנינו הוכחה שבעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור נקט את המונחים מחשבה ותחילת הדיבור לציון הספירה חכמה, שתחיתה הבינה (הדיבור), כפי שהוצע בדיון לעיל עמ' 341.

ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב	פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור
בה על כן הוא אש, וכשהיא הולכת ברוח	פוגעת סמוכה לרוח יש ממנה זכר
או בסמוך לה שהיא זכר ונקבה אז	ונקבה אז הנקבות [מתגברו'] ³⁹⁹
יתגבר הנקבה מפני שכלה נקבות	
ואם תגבר השי"ן עם אל"ף שהוא האויר	וכשרוח ⁴⁰⁰ והמים סמוכים הרוח רובו
וכשהרוח > ⁴⁰¹ סמוכין זה לזה אז יתגבר	זכר והמועט נקבה ולכך הזכרות מתגבר
הרוח שרובו זכר. ⁴⁰³	על הנקבות. ⁴⁰²

בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור נוספה בצד הביאור הסתום הבהרה קצרה: 'והפוך אותיות אלו כחזרת הגלגל מענג לנגע ומנגע לענג'.⁴⁰⁴ הבהרה זו מבוססת על תיאור גלגול האותיות פנים ואחור בר"א שערים, הם 231 הצירופים הזוגיים של 22 אותיות האלף-בית, תיאור המופיע במשנה אחרת ב'ספר יצירה' (ב, ז), שבה מוצגת ההבחנה בין טוב לרע לפי גלגולי שלוש האותיות גימ"ל, נו"ן ועי"ן במילים ענ"ג ונג"ע. בהקשר זה הביא בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור את דעת מורו האלמוני ('ומורנו אומ' [ר] כי הכל חקוק בגלגל' וכו')⁴⁰⁵ שקביעת ערכן של מילים לטוב או לרע אינה תלויה בסדר שנוצר כתוצאה מפגיעתן האקראית של אותיות אלו באלו, 'אלא האותיות עצמן כל דבר ואות חקוק במקומו לעשות פעולה, פעמ' [ים] משנות האותיות⁴⁰⁶ משוב לרע ומרע לטוב'.⁴⁰⁷ דחינו בניגוד להתחלקותן של תיבות לזכר או לנקבה, חלוקה התלויה בסדר האותיות הנוצר כתוצאה משילובים שונים ביניהן, ערכן לטוב או לרע תלוי במצבן הדינמי של האותיות עצמן, וכל אחת מהן עשויה להיות חקוקה לטוב או לחלופין לרע. גם הבהרה זו נמצאת בספר 'טעמי המצוות', וגם היא מופיעה שם בהקשרו הרחב של הביאור: 'וכמו שמתהפך הגלגל מתהפך האותיות בחזרת הגלגל הן לטוב הן לרע והכל חקוק בו לפי' זאת השי"ן של ג' ראשי' [ם] מתהפכת בראשיה ושולחת שלוחיה הן לרע הן לטוב'.⁴⁰⁸

כנגד האפשרות שבעל ספר 'טעמי המצוות' השתמש כאן בדברים מתוך הפירוש ל'ספר יצירה' ונטעם בהקשר רחב, אין לשלול אפשרויות אחרות – שבעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוא שנטל דברים מזולתו, או ששני המקורות העתיקו ועיבדו דברים ממקור משותף.

399 ההשלמה על פי כ"י ל.

400 כ"י ל: 'וכשהרוח'.

401 כנראה צ"ל: והמים (וחסר בשלושת עדי הנוסח של החיבור).

402 כ"י א, דף 351.

403 כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 358.

404 נוסח כ"י א (שם) משובש, ובפנים הובא על פי כ"י ס, דף 35א.

405 כ"י א (שם).

406 כ"י ס, דף 35א: 'משנתנית האות עצמה'.

407 כ"י א, דף 351. על פירוש זה ראו גם: גברין, תפיסת הזמן (לעיל הערה 51), עמ' 311.

408 כ"י מוסקוה, גינצבורג 70, דף 359.

אם תימצאנה ראיות נוספות לאישוש אחת מן האפשרויות החלופיות הללו, אפשר יהיה להוסיף ולבחון אם המורה הנזכר בקטע הביאור בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הוא הכותב האנונימי שהוציא מתחת ידו את ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב או אחד מבני חוגו. בעבר הוצע לשייך את בעל ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב לחוג שבו נכתב פירוש אנונימי קדום לסודות הרמב"ן בביאורו על התורה ואולי גם חיבורים אחרים.⁴⁰⁹ בהמשך להשערה זו אפשר שגם מחברו של הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור היה תלמיד או מורה בחוג עלום זה, שעקבותיו כמעט אבדו ושאיננו יודעים על אודותיו כמעט דבר.

*

איחורו של פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור לא רק לאחר ימי ר' יצחק בן הראב"ד אלא אף לאחר ימיהם של בעלי הקבלה הראשונים בגרונה מחד גיסא והופעת ההקבלות הראשונות ללשונותיו בספר 'טעמי המצוות' נוסח ב האנונימי – שאין להקדימו הרבה לשנות השמונים של המאה השלוש עשרה – מאידך גיסא, יכולים לקרבנו לשרטוט פרק הזמן המשוער לחיבורו ולהופעתו. לכך אפשר לצרף – על דרך השלילה – את דברי ר' אברהם אבולעפיה, שלא מנה פירוש כזה בין הפירושים הרבים ל'ספר יצירה' שנאספו בברצלונה בראשית שנות השבעים של המאה.⁴¹⁰ למעשה לא מן הנמנע שהפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור התחבר בפרץ היצירתי של כתיבת פירושים ל'ספר יצירה' בתקופה שבה פנה אבולעפיה עצמו לחבר את פירושו שלו – בברצלונה או בעיר אחרת בקטלוניה – בהמשך לסוגת הפירושים ל'ספר יצירה' שפרחה בדור הראשון של מקובלי גרונה. לאחר מכן הופיע דיונו הביקורתי של ר' יצחק דמן עכו בדברי הפירוש – דיון שנשתמר בשריד מפירושו האבוד ל'ספר יצירה' – וככל הנראה קודם לכן נדון פירוש זה אצל ר' בחיי בן אשר; שני בעלי קבלה חשובים אלה ראו את הפירוש האנונימי והתייחסו לדבריו. וכאמור מסתבר כי גם ידו של עורך-מבאר הייתה בעריכת החיבור כפי שהגיע לידינו. לבסוף במועד סמוך לסוף המאה השלוש עשרה ולתחילת הארבע עשרה הופיע (בקטלוניה?) ייחוסו של החיבור לר' יצחק סגי נהור, ייחוס שחרץ כאמור את גורלו של הספר במרבית ההעתקות בכתב היד הידועות כיום.

כאמור ייחוס חיבורים שנמסרו בצורה אנונימית – או שייחוסם נשתכח – לדמויות ידועות בשלשלת המסירה של תורת הסוד אינו תופעה חריגה, והוא מוכר בין היתר ממסירתם של פירושים אחרים ל'ספר יצירה' מן השליש האחרון של המאה השלוש עשרה ואילך. באשר לדמותו של ר' יצחק סגי נהור, כבר בספר 'עמוד השמאלי' לר' משה מבורגוש מתועד ייחוס דברים לר' יצחק

409 כך הציע גולדרייך באשר לפירוש לסודות הרמב"ן ובאשר ל'ספר המפתח', שהוא פירוש לעשר הספירות. ראו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים (לעיל הערה 69), עמ' 83–83, הערה 4; ולחיבורים אלה ראו: מ' אידל, 'פירוש לא ידוע לסודות הרמב"ן', דעת, 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 121–126; ג' שלום, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות', קרית ספר, י (תרצ"ג–תרצ"ד), עמ' 511–512, סי' 124.

410 ראו לעיל ליד הערה 264.

החסיד ולחכמים אחרים – ככל הנראה בצורה בדויה⁴¹¹ – וכאמור בכתב היד הקדום ביותר של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור שנשתמר בידינו הועתקו בסמיכות קטעים מספרות היכלות אשר יוחסו לו.⁴¹² לאור מסקנות העיון בתולדות ייחוסו של הפירוש לר' יצחק סגי נהור (לעיל בפרק השני) אפשר להעלות השערות ממוקדות יותר בדבר הטעם להולדתו של ייחוס זה. ייתכן שראשיתו בזיהוי החיבור – בדין או שלא בדין – עם דמותו של חסיד אחר (ר' יצחק בן טודרוס בברצלונה?), זיהוי שנתחלף אחר כך בר' יצחק החסיד. מנגד אפשר שדברי ביאור בפירוש נשנו במחלוקת עם מסורות שיוחסו באמת לר' יצחק בן הראב"ד – כפי שאירע כנראה בשריד מפירוש 'ספר יצירה' מאת ר' יצחק דמן עכו – ומאוחר יותר החליף מישהו את שם המחבר בשם החולק על דבריו. ייתכן גם שברקע זיהוי שגוי כזה עמד הקיום הממשי של פירוש אחר או של מסורות פרשניות פוזרות על 'ספר יצירה' שנמסרו באמת בשמו של ר' יצחק בן הראב"ד, אפשרות שתידון בהרחבה בפרק הבא.

ו. האם פירש ר' יצחק סגי נהור את 'ספר יצירה'?

בפרקים הקודמים הומצאו ראיות מסוגים שונים לשלילת ייחוסו של פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. בפרק זה אפנה אל שלל המקורות מן הדורות הראשונים בתולדות הקבלה שנשמרו בהם דברי ר' יצחק בן הראב"ד ואל מסורות ולשונות שנמסרו משמו, ושהוצגו לעיל בפתח הדברים, כדי לבחון את ערכם של מקורות אלה בבירור ביאורים אמיתיים ל'ספר יצירה' שיצאו מבית מדרשו של ר' יצחק. חשיבות מיוחדת יש לדבריהם של בעלי הקבלה הראשונים מוסרי המסורות בשם החסיד, שתוארו במחקר כתלמידי ר' יצחק סגי נהור – בפירושיהם העצמאיים למשניות 'ספר יצירה' עשויים להשתקף ביאורים קדומים יותר, כולל ביאורים שמקורם בדברי החסיד. באשר לתוכן של המסורות שנמסרו בשמו של ר' יצחק, ונשמרו באופן מקוצר ומקוטע במקורות אחרים, יש לשוב ולציין כי מידת המהימנות שאפשר לייחס לכל אחת מהן משתנה ממקור למשנהו.

בניסיון השחזור שיוצע להלן אין יומרה לשקם חלקים מתוך קונטרס ריאלי שהיה בנמצא בעבר, אלא אך ורק לשרטט בקווים כלליים עקרונות ומושגים שבעלי הקבלה הראשונים ייחסו בכתביהם לביאורי החסיד ר' יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה'. דיון זה תורם שתי תרומות עיקריות

411 ראו ספרו של ר' משה מבורגוש 'עמוד השמאלי': שלום, לחקר קבלת ר' יצחק, ג, תרביץ, ד (לעיל הערה 305), עמ' 211 ליד הערה 8 ('החסיד הקדוש'); 216 ('והרב הגדול הרמב"ן ז"ל אמ' שקבל מפי רבו מפי החסיד החכם ר' יצחק ז"ל'); וראו לעיל הערה 7. לשלילת זיהוי של ר' יצחק הפרוש בחיבור האנונימי 'סוד דרכי האותיות והנקודות' עם ר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד: ראו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 24), עמ' 124; א' בר-אשר, "'ספר הנעלם'", קטעים חדשים מספר "אור זרוע" וביאורים בחיבוריו המוקדמים של ר' משה די ליאון: עיון ומהדורות מדעיות, תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 224 והערה 133.

412 ראו לעיל ליד הערה 61.

לברור מוצאו של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. ראשית, יש בו כדי להעמיד על ההבדלים רבי המשמעות בין הפירוש שיוחס לר' יצחק סגי נהור כעבור כמה דורות ובין תוכן הביאורים שנמסרו בשמו בכתבי בעלי הקבלה הראשונים. לא זו בלבד שכל הביאורים הללו שונים בתכלית מביאוריו של בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אלא שהם מצטרפים בצורה מובהקת לתפיסה אחרת, נבדלת. שנית, על דרך החיוב, אפשר שעצם הימצאותם של ביאורים אלה תוכל ללמד משהו על הרקע לצמיחתו של הייחוס המאוחר, שעשוי היה להתבסס בין היתר על ציפייה לאתר את פירושו השלם של ר' יצחק סגי נהור על יסוד הכרת מסורות פרשניות ריאליזטיות שהובאו בשמו.

1.1. 'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה'

החיבור היחיד אשר במידה רבה של ודאות יצא מתחת ידו של ר' יצחק בן הראב"ד והגיע לידינו, הוא האיגרת אל ר' יונה ואל ר' משה, שנזכרה לעיל.⁴¹³ במרכזה של איגרת זו תשובה בענייני קבלה שהשיב ר' יצחק לשואליו בלשון סתומה, והתשובה כמעט לא זכתה עד היום לדיון במחקר.⁴¹⁴ לפני התשובה מופיעה התייחסותו הארוכה של ר' יצחק לקלקלה שאירעה לחכמים אלמונים שבמחיצתם שהה וכן לאנשים במחוזות אחרים, כולל העיר בורגוש, שדיברו דברי סוד 'בגלוי בשוקים וברחובות כמבוהלים ומבולבלים', ואשר מהם 'נכר שסר לבם מן העלה העליונה וקוצצים בנטיעות'.⁴¹⁵ בהתייחסו לעניין הקיצוץ בנטיעות ולפני שפנה לגוף תשובתו שזר ר' יצחק דברים קצרים המיוסדים על משנת 'ספר יצירה' (א, ו): 'והדברים מיוחדים "כשלהבת קשורה בגחלת שאדון יחיד ואין לו שני ולפני אחד מה אתה סופר", פי' "לפני אחד" הוא השם הגדול המיוחד בכל עשר ולא אוכל להאריך בכתב על אשר שאלתם'.⁴¹⁶ לפנינו פירוש קצר לתיבה 'אחד' – המזוהה עם השם הגדול והמיוחד, דהיינו השם המפורש בן ארבע אותיות – וכן ביאור למשנה כולה, כמורה כנראה על ייחוד עשר הספירות בספירה רחמים (תפארת), המזוהה

413 ראו לעיל הערה 70. לדיונים עיקריים באיגרת זו במחקר ראו: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 141–162 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12] עמ' 7–38); I. Twersky, *Rabad of Posquères: A Twelfth-Century Talmudist*, Philadelphia, PA 1980, pp. 255–257; נחמן (לעיל הערה 25); ורמן, ספרי העיון (לעיל הערה 94), עמ' 26–27, 143, 188; סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 143–150; פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 11), עמ' 59–66; מ' הלבנטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 299–305; אברמס, כתבי יד קבליים (לעיל הערה 28), עמ' 451–452; דן, תולדות (לעיל הערה 49), ז, עמ' 371–374; צ' וייס, קיצוץ בנטיעות: עבודת השכינה בעולמה של ספרות הקבלה המוקדמת, ירושלים תשע"ו, עמ' 26–27; הנ"ל, סר לבם (לעיל הערה 29), עמ' 316–317; בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 29), עמ' 565–572.

414 לעיון מחודש בתשובה זו אני מקדיש מחקר נפרד. ראו בקרוב: בראש, אגרת ר' יצחק סגי נהור (לעיל הערה 14).

415 כ"ו, דף 59א–ב (התיבה 'העלה' נוספה מעל השורה בהגהות הסופר והיא חסרה ממהדורתו המשובשת של שלום ועקב כך גם בכל ספרות המחקר).

416 שם, דף 59ב.

באופן פרטי עם השם המיוחד. דברים אלה מסבירים כמדומה את ההידרשות לתשובה הסתומה שלאחריהם, שבה התייחס ר' יצחק למבנה עשר הספירות באמצעות פירוש למילותיו של מזמור קנ בתהילים ("הללויה" בדרך חכמה, "אל בקודשו" בינה ברחמים' וכו').⁴¹⁷ קרוב לוודאי שתוכן התשובה על עשר הספירות, הנדרשות באיגרת מפסוקי ההילול שבמזמור, היה קשור לייחוד הראוי של עשר הספירות, ייחוד שלדברי ר' יצחק אינו חשוד בקיצוץ בנטיעות. גם בחתימת תשובתו זו שב ר' יצחק וציטט מ'ספר יצירה' (א, ג): 'כללו של דבר "עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה"'.⁴¹⁸

עזר מסוים בפענוח אזכורים סתומים אלה עשוי להימצא בדבריו יקרי הערך של ר' יעקב בן ששת בספר 'האמונה והבטחון' – הוא הזכיר שם פירוש של החסיד על משנת 'עשר ולא תשע' (א, ג), אך לא פירוטו.⁴¹⁹ הרקע לדבריו הוא פירוש לעניין הייחוד במילה 'אחד' בשמע ישראל, ובעניין זה הביא שמועה 'בשם החסיד רבי יצחק בן הרב הגדול ר' אברהם זצ"ל' על ייחוד עשר הספירות בתיבה 'אחד'.⁴²⁰ על דברים אלה הוסיף את דעתו, שפסוק 'שמע ישראל' (דב' ו' 4) נכתב לשם התנגדות לקיצוץ בנטיעות, וביאר את מובנו של מונח זה: 'והקציצה לפי דעתי ב' דברים, כל אחד מן ה' בין העשירית לתשיעית, ובין התשיעית לשמינית, וכן כולם עד א' מאין סוף. ועל זה אמר בספר יצירה "ספירות בלימה, י' ולא ט', י' ולא יא'" וכו'. והחסיד ר' יצחק פיי' י' ולא ט' בענין אחר'.⁴²¹ לדעת ר' יעקב בן ששת קיצוץ בנטיעות עשוי להתרחש בהפרדה בין כל שתי ספירות סמוכות, מהאחרונה ועד הראשונה. הוא ביקש לתמוך את הרעיון הזה באמור ב'ספר יצירה' (א, ג), ובתוך כך הודיע שפירושו זה אינו עולה בקנה אחד עם פירושו של ר' יצחק בן הראב"ד, אך כאמור בלא שגילה את תוכנו. ייתכן שהפירוש האחר ל'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה' (א, ג) שייחס ר' יעקב לחסיד, חופף לדברי ר' יצחק באיגרת, דהיינו שהקיצוץ מתייחס לפגימת הייחוד ב'שם הגדול המיוחד בכל עשר' בלבד ולא ליתר הספירות; ואם כן כך יש לפרנס את שיבוצה של משנת 'עשר ולא תשע' בחתימת דברי ר' יצחק באיגרת. ר' יעקב בן ששת, אשר הביא כאן – כדרכו במקומות אחרים – מסורת של החסיד, החזיק בעצמו בדעה אחרת, שבה באה לידי ביטוי הבחנתו במושג אין סוף וביחס בין האין סוף לספירה הראשונה.

417 שם.

418 שם.

419 לפירוש נוסף של החסיד למשנה אחרת ב'ספר יצירה' שנוצר אצל ר' יעקב בן ששת ראו להלן ליד הערה 452.

420 'החי' בחכמה עד יסוד, והדל"ת הסוף, והמשך שוללי' (בן ששת, האמונה והביטחון [לעיל הערה 3], עמ' שסב). והשווה הנוסח שהועתק אצל ר' מנחם רקנאטי: 'הח' מחכמה עד היסוד והד' הסוף נמצא שהכל כלול במדת אחד' (רקנאטי, פירוש על התורה [לעיל הערה 295], פרשת ואתחנן, דף קלו ע"א). עיינו גם: בן ששת, משיב דברים נכוחים (לעיל הערה 3), עמ' 72, שורות 43–44. וראו בעניין זה: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 93), עמ' 136.

421 בן ששת, האמונה והביטחון (שם), עמ' שסב.

2.1. 'כשלהבת קשורה בגחלת, שאדון יחיד ואין לו שני' ההשערה שפירושו של החסיד ר' יצחק ל'עשר ולא תשע' – שר' יעקב בן ששת כאמור לא גילה את תוכנו – נוגע לייחוד הספירות בשם המפורש, כפי שכתב באיגרת, נתמכת עוד במסורת קדומה אחרת שהובאה משם החסיד, זאת הפעם על ידי ר' עזרא בן שלמה מגרונה: 'ואמ' רבי' החסיד ז"ל עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו, ובו תדבקון. וזה כלל גדול שבתורה לתפלה ולברכות להסכים מחשבתו באמונתו. כאלו דבקה למעלה לחבר את השם באותיותיו ולכלול בו 'ספירות' "כשלהבת קשורה בגחלת" בפיו יזכרנו בכנויו ובלבבו יחברנו בבניינו וככתבו.⁴²² בקטע נודע זה משמש הביטוי 'כשלהבת קשורה בגחלת' מ'ספר יצירה' (א, ו) להבעת רעיון הייחוד של עשר הספירות בשם המפורש – על ידי חיבור אותיותיו – וגם כאן אפשר להתאים את תוכן הדברים לדברי ר' יצחק באיגרת על ייחוד השם המיוחד: 'והדברים מיוחדים כשלהבת קשורה בגחלת'.⁴²³ מעניין אף להשוות את הדברים לביאורו של ר' עזרא עצמו למשנה זו: 'והוא נקשר ודבק ומתעלה בעילה ראשונה ונאצל ממנה ואין להפריד כי אם ליחד ולעלות ולרומם באפיסת המחשבה ועל זה אמרו בס"י "עשר ספי' [רות] בלימה נעוץ סופן בתחלתן כשלהבת קשורה בגחלת".⁴²⁴

בדברי ר' יצחק על הייחוד והקיצוץ בקטע זה ובשתי המסורות הסמוכות שהביא משמו ר' יעקב בן ששת (וכן בביאורו של ר' עזרא מגרונה) לא נזכר המונח אין סוף, בניגוד בולט למשל לדעתו של ר' יעקב בן ששת עצמו, שכלל את אין סוף בהצגת תפיסתו את הקיצוץ בנטיעות.⁴²⁵ המונח אין סוף אינו מופיע גם באיגרתו של ר' יצחק, ובייחוד בולט הדבר בביאור ביטויי המפתח בספר יצירה א, ו הנשנים באיגרת. אף על פי כן פירש שלום את הופעתו של המונח קיצוץ בנטיעות באיגרת על האיסור להרהר באין סוף בנפרד מן הספירות הנאצלות ממנו.⁴²⁶ לא מן הנמנע שהטעם לפירושו זה – שקשה למצוא לו תימוכין בלשון האיגרת – היה ניסיונו להקיש מדברי הפירוש ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור לדברים החתומים שבאיגרת, בהנחה ששני מקורות אלה שייכים למחבר אחד ולפיכך מביעים רעיון אחד. בביאור התיבות 'שאדון יחיד' (א, ו) כתב מחברו

422 ר' עזרא בן שלמה, פירוש שיר השירים, כ"י וינה, הספרייה הלאומית Cod. hebr. 148, דף 15א.

423 כ"י, דף 259. והשוו לדין המקיף אצל Yaov M. Travis, 'Kabbalistic Foundations of Jewish Spiritual Practice: Rabbi Ezra of Gerona – On the Kabbalistic Meaning of the Mizvot: Introduction, Annotated Translation, Critical Hebrew Edition', PhD dissertation, Brandeis University, 2002, pp. 292-300

424 בתוך איגרת ר' עזרא אל ר' אברהם, נדפסה: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 160 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 32), מתוקן על פי כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2704 (דה רוסה 68; ריצ'לר 1202), דף 77ב.

425 עובדה זו בולטת עוד יותר על רקע ניסיונות מאוחרים לעבד את דברי ר' יצחק לפי תפיסה הכוללת מבחינה מושגית את המונח אין סוף. ראו למשל את עיבוד הקטע 'עקר עבודת המשכילים' בידי ר' מאיר'ן גבאי, שנזכר לעיל הערה 283, והמקורות הנוספים הנזכרים שם.

426 שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 150 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 18–19). וכן: הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 7), עמ' 270; הנ"ל הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 11), עמ' 158.

של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור: 'עתה רומז מדה באין סוף שאין סוף לה משום צד'.⁴²⁷ שלום פירש זאת על אין סוף שמעל הספירות, ובהמשך לכך התבסס על פיסוק שגוי כשמצא בביאור זה הד להשקפה המתנגדת להרהור באין סוף בלא מידותיו בשעת התפילה.⁴²⁸ אומנם בדורות מאוחרים יוחסה לר' יצחק סגי נהור מסורת מפוקפקת המזהה את האמונה באין סוף בלא הספירות ככפירה וכקיצוץ בנטיעות,⁴²⁹ אך נראה שאין להקדימה לימי ר' עזריאל מגרונה.⁴³⁰ שוב אפשר למצוא בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור ביאור אחר, ומסתבר שמחברו זיהה את האדון היחיד עם המידה או הדרגה הראשונה בספירות, שהיא לדידו באין סוף, דהיינו בתחום הנשגב מן המחשבה, שאין לו סוף, ולא עם אין סוף כשם עצם המורה על – או המציין את – האל הנשגב מן הספירות.⁴³¹ לאור הנחתי שאין ממש בייחוסו השגור של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אין טעם לנסות להתאים את דבריו בצורה מאולצת לדברי ר' יצחק באיגרת, שאינם רומזים דבר על אין סוף, ואפשר לשוב ולהיווכח כי בשני מקורות אלה הוצגו שני פירושים שונים לחלוטין.

ראיה נוספת לאישוש דבריי מצויה בביאורים הארוכים למשניות 'ספר יצירה' מאת ר' אשר בן דוד שנשמרו בפירושו לשלוש עשרה המידות, בפירושו לשם המפורש ובחיבורים נוספים שנכללו ב'ספר הייחוד' שלו. ר' אשר הביא את משנת 'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה' בזיקה לרעיון ששם בן ארבע – שהוא כינה השם המפורש והשם הגדול – כולל באותיותיו רמז לייחוד עשר הספירות: האות יו"ד כנגד החכמה וכנגד הדרגה שמעליה – שהוא כינה 'המשך הנמשך בה

427 כ"י ס, דף 30ב.

428 שלום ציטט מן הפירוש את המילים 'רומז מדה באין סוף שאין סוף לה משום צד מלהרהר מן הנסתר מן המחשבה פן יטרד' וכו', בלא שהשגיח שהתיבה 'מלהרהר' אינה אלא דיבור המתחיל חדש הלקוח כבר מאמצע המשנה הבאה (א, ז) ולא המשך הפירוש לתיבות 'שאדון יחיד' (א, ו). ראו: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 150 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 18–19). בפירוש למשנה הבאה (א, ז) מופיע הרעיון 'כי אין דרך להתפלל אלא ע"י הדברים המוגבלים, אדם מתקבל ומתעלה במחשבה עד אין סוף'. השוו לעומת זאת: שלום, מושג הכוונה (לעיל הערה 101), עמ' 496, הערה 2. ובנושא זה עיינו גם: תשבי, משנת הזוהר (לעיל הערה 288), ב, עמ' רנג.

429 ראו לעיל הערה 283. בעניין זה ראו גם: מ' פכטר, 'שורש האמונה הוא שורש המרי במשנת ר' עזריאל מגירונה', מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא (עורכים), על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 638–640, הערה 73. המקור האחר שבו מצא שלום את הדעה שהתפילה לאין סוף בנפרד מן הספירות שקולה לקיצוץ בנטיעות הוא דברי ר' מאיר בן שמעון (המעיל) בנספחות ספרו 'מלחמת מצוה', שאין בהם כידוע התייחסות לר' יצחק סגי נהור. על מקור זה ראו לעיל הערה 29 וספרות המחקר הנוכחת שם.

430 כהצעת שלום עצמו. ראו: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 12), עמ' 150 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 18–19). עם זאת יש לציין שבפירושו של ר' עזריאל מגרונה ל'ספר יצירה' זוהר 'אדון יחיד' במשנה זו דווקא עם השם המיוחד (!) ורק אות השימוש ש"ן ('שאדון יחיד') נתפרשה כרמז לאין סוף. ראו פירוש 'ספר יצירה' לר' עזריאל מגרונה: כתבי רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תנה.

431 השוו דעתו של בעל הפירוש המכונה במחקר פירושו ה'אמיתי' של הרמב"ן ל'ספר יצירה', שביאר את מילת האדון על הכתר העליון: שלום, פירושו האמיתי (לעיל הערה 101), עמ' 408, שורות 9–10 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 109, שורות 9–10; הנ"ל, מחקרי קבלה [שם], עמ' 94, שורות 9–10).

מן האל"ף; ה"א הראשונה כנגד בינה; וי"ו כנגד שש הקצוות שמתחתיה; וה"א אחרונה כנגד הספירה העשירית.⁴³² אם כנים דבריי, שדבריו החתומים של ר' יצחק באיגרת עוסקים בייחוד הספירות בשם הגדול והמיוחד, אפשר שלרעיון כזה כווננו גם דבריו המפורטים של ר' אשר על הייחוד באותיות השם.⁴³³

בדומה לכך פירושיו של ר' אשר בן דוד לספר יצירה א, ו מתאימים למילותיו של ר' יצחק באיגרת. אחת הסוגיות המרכזיות שבהן דן ר' אשר בפירושו לשלוש עשרה המידות היא כפל הוראותיו של השם המפורש: 'ועל שאלתי אשר שאלתי על השם הראשון שבי"ג מדות שנתברר אצלנו בקבלה שהוא עצם, איך הכניסו במדה להשלים בו הענין?'.⁴³⁴ רוצה לומר, כיצד ייתכן ששם בן ארבע משמש גם בהוראה על עצמות האל⁴³⁵ וגם בהוראה ממקדת על אחת מבין עשר הספירות? לפי התשובה שנמסרה לו – ואולי בידי מישהו מבני חוגו של ר' יצחק דודו בפרובנס – השם המיוחד נקרא דווקא על מידת הרחמים, משום שזו המידה 'שהוא [האל בעצמותו] פועל על ידה תדיר על דרך האחדות'.⁴³⁶ דברים דומים כתב ר' אשר בסיכומו של רעיון זה: 'שם של ד' אותיות הוא מדת רחמים, ולכך נכפל שם המיוחד המפורש בתחלת י"ג מדות, להודיע שאדון הכל הוא השם הראשון, פועל במדה זו שראויה להקרא בשמו בעקר כל פעולותיו'.⁴³⁷ כאמור ייתכן שזהו העיקרון שהצפין ר' יצחק באיגרתו אל ר' יונה ואל ר' משה בכותבו על 'אדון יחיד' ועל 'לפני אחד' ש'הוא השם הגדול המיוחד בכל עשר'.

פירוש דומה למשנה זו ב'ספר יצירה' (א, ו) נשנה אצל ר' אשר בן דוד בפירושו לשם המפורש: 'ולפי שנשתתפה מדת הדין עם מדת הרחמים בתחילת ברייתו של עולם, שם של ד' אותיות הנקרא שם המפורש [...] בפסוק "וי' שמך לעולם" זכרך לדור ודור'⁴³⁸ לפי ששמו וזכרו הכל

432 אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 112.

433 השוו גם המסורת לייחוד עשר הספירות באותיות התיבה 'אחד' בשמע ישראל שהביא ר' יעקב בן ששת בייחוס לר' יצחק, לעיל הערה 420.

434 אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 63.

435 מקור הרעיון שהשם הוא העצם בדברי ר' אברהם נ' עזרא על השם הנכבד, שהוא לבדו שם העצם. ראו בייחוד: נ' עזרא, הפירוש (הארוך) על התורה, שם' כב' 19; דב' ו; הנ"ל, ספר השם, פיורדא תקצ"ד, דף ד ע"א – ה ע"א.

436 אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 63.

437 שם, עמ' 63–64. והשוו דבריו בפתח הפירוש: 'השם הראשון של ד' אותיות הוא אדון יחיד המושל בכל המדות ופועל בהן ברצונו [...] והוא עצם [...] והשם השני תאר והוא מדת רחמים' (שם, עמ' 52). פירושו של ר' אשר הוטמע בעילום שם על ידי ר' יצחק אבן סהולה בעל 'משל הקדמוני' בפירושו הקבלי למזמורי תהלים. ראו: א' בראש, 'פירוש מזמורי תהלים לר' יצחק בן שלמה אבן סהולה', קבץ על יד, כו (תשע"ח), עמ' 13–16. מחבר אחר, אנונימי, שעידב מפירוש י"ג מידות לר' אשר הוא בעל החיבור שבכ"י פרמה Cod. Parm. 2704, דף 382–384. הוא העתיק מדברי ר' אשר בעילום שמו, אך בקטע סמוך הוזכר שם בפירוש הרעיון הנדון כאן: 'וי' י' וגו'. והשם הראשון מיוחס אל העצם שהוא עילת העילות וסיבת כל הסיבות ואינו בכלל י"ג מידות והשני הוא ראשית האצילות והוא לי"ג מידות ומשלים מספרם [...] כאשר פי' החכם ר' אשר ז"ל בפ' י"ג מידות כאשר ידעת יתר הדברי' מבוארים שם' (שם, דף 82א).

438 תה' קלה 13.

מיוחד לכך, נקרא בפסוק זה בשם אחד, כמו שאמ' בעל ספר יצירה "י' ספירות בלימ' [ה] נעוץ סופן בתחילתן כשלהבת קשורה בגחלת".⁴³⁹ לאור דברי ר' יצחק באיגרת ולאור דברי בן אחיו ר' אשר מסתבר שהפירוש האחר שהכיר ר' יעקב בן ששת בשם החסיד כלל זיהוי כזה של אדון יחיד עם עצם האלוהות הנאצלת בספירות, והפועלת את פעולותיה במידת הרחמים (תפארת), המזוהה באופן פרטי עם 'השם המיוחד בכל עשר'. לפי תפיסה זו מושג הייחוד כולל את ייחודן של כל העשר ברחמים, ואפשר שטמון בכך מפתח יקר ערך לבירור משמעותו החבויה של הקיצוץ בנטיעות באסכולה זו.

פירוש אחר למשנת 'עשר ולא תשע עשר ולא אחת עשרה' היה ידוע גם לבעל הפירוש המכונה במחקר פירושו ה'אמיתי' של הרמב"ן ל'ספר יצירה',⁴⁴⁰ וגם הוא הזכירו בצד פירושו שלו ובלא שחזר על תוכנו:

'עשר ולא תשע' – להביא במנין הכתר, שממנו נמשכו אעפ"י שאין המחשבה משגת בו, אבל ממה שאדם רואה הנתיבות הנמשכות ממנו יודע שהוא מקור נובע. 'עשר ולא אחד עשר' – להוציא מן המניין הדבר הנעלם שבראש הכתר, שממה שאנו רואים לו סוף בראש הנתיבות יחשוב האדם שיש לכתר ראש וא"כ למעלה ממנו דבר נעלם נשגב מן המחשבה ומן הפה אינו נכנס במניין. ושמעתי עוד בזה פירוש אחר. וזה הוא הנכון.⁴⁴¹

שלום שיער שהזכרת הפירוש האחר בסיפא מכוונת לפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור או לדברי ר' עזריאל מגרונה.⁴⁴² ואולם השערה זו אינה מסתברת: פירושו של ר' עזריאל ל'עשר ולא תשע' – 'כי אין להפריד החכמה מן הכתר עליון' – קרוב לדברי בעל הפירוש שלפנינו;⁴⁴³ וגם דבריו של מחברו האנונימי של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אף שלא כינה את הספירה שמעל החכמה בשם כתר, קרובים לאמור בפירוש שלפנינו – גם הוא תלה את האזהרה 'עשר ולא תשע' בגריעת הספירה שמעל החכמה ('כי אין מחשבה משגת לתת שיעור למעלה מן החכמה'),⁴⁴⁴ וככל הנראה האזהרה 'עשר ולא אחת עשרה' הוסבה לדידו על החשש שהגדרת הדרגה שמעל

439 אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 253–254. לפירוש אחר לביטוי 'נעוץ סופן בתחלתן' שנקשר בשמו של ר' אשר ראו לעיל הערה 345.

440 לפקפוק בייחוס זה ראו דבריי לעיל הערה 271.

441 שלום, פירושו האמיתי (לעיל הערה 101), עמ' 406, שורה 15 – עמ' 407, שורה 1 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 92, שורה 14 – 93, שורה 1).

442 שלום, מחקרי קבלה (שם), עמ' 93, הערה 25. וראו גם: אידל, על תולדות מושג הצמצום (לעיל הערה 279), עמ' 62.

443 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תנד. לעומת זאת בביאורו של בעל הפירוש ה'אמיתי' של הרמב"ן ל'עשר ולא אחת עשרה' אכן יש הבדל מסוים – 'שלא תמנה אין סוף בספירה' – מדברי ר' עזריאל, אך ספק בעיניי עד כמה הוא מהותי מבחינה פרשנית. והשוו לעומת זאת דברי אידל, על תולדות מושג הצמצום (שם).

444 כ"י א, דף 348.

החכמה, עומק, כסוף התחום המושג במחשבה תוביל למסקנה מוטעית שיש להמשיך למנות יותר מדרגה זו.⁴⁴⁵

נראה אפוא ששלושת הפירושים – הפירוש ה'אמיתי' של הרמב"ן, פירושו של ר' עזריאל מגרונה והפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – אף שאינם נוקטים מינוח תיאוסופי זהה באשר לספירה הראשונה ובאשר לתחום הנעלם שמעליה, מציגים מסורת פרשנית קרובה, שלפיה גריעה ממניין העשר מוסבת על הפרדת הכתר מן החכמה, ואילו הוספה על מניין העשר מוסבת על כלילת התחום הנעלם שמעל הכתר במניין הספירות. אם כן אפשר שהפירוש האחר ששמע בעל הפירוש ה'אמיתי' של הרמב"ן – בדומה לפירוש שהביא ר' יעקב בן ששת – הוא פירושו האמיתי של החסיד, שלא הגיע לידינו, ואשר לפי הצעתי לא כלל התייחסות לתחום הנעלם שמעל הספירות, אלא הובע בו חשש מפגימה בייחודן של עשר הספירות ב'שם המיוחד בכל עשר'.⁴⁴⁶

3.1. 'במלת הלשון ובמלת המעור'

החסיד גם נזכר במפורש בפירוש ה'אמיתי' של הרמב"ן, בחתימת ביאורו למשנה הקודמת. בעל הפירוש הביא שם גרסה של החסיד לספר יצירה א, ב, שלפיה מופיעה במשנה זו התיבה 'במלת': 'החסיד גורס "במלת לשון ובמלת המעור" והוא רמז לוא"ו ה"א וצריך עיון'.⁴⁴⁷ עדות לגרסה זו מופיעה גם במובאה מר' עזרא בן שלמה שנשתמרה בתוך הביאור לפירוש הרמב"ן שנדפס על שם ר' מאיר בן שלמה אבוסאולה: 'יש גורסין שם ובמלת המעור והרב החסיד היה גורס ובמלת המעור'.⁴⁴⁸

בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור אין עדות לנוסח כזה ומחברו עבר על עניין זה בשתיקה;⁴⁴⁹ ויתרה מזאת, ההערה שבפירוש ה'אמיתי' של הרמב"ן, שיוחס בה לחסיד רמז סתום על האותיות וי"ו וה"א בשם המפורש, עשויה לעמוד כעדות על דרך החיוב לפירוש אחר. לא זו אף זו, הגרסה הנזכרת של החסיד 'במלת הלשון ובמלת המעור' הייתה קשורה למסורת פרשנית תיאוסופית

445 ראו לעיל ליד הערה 322.

446 עימות דברי הפירוש ה'אמיתי' של רמב"ן על 'הדבר הנעלם שבראש הכתר' עם הדעה המנוגדת מצוי גם בספר 'כתר שם טוב' לר' אברהם מקלן. ראו: ילינק, גנזי חכמת הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 44–45. וכן אצל בעל החיבור האנונימי שבכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27142 (מרגליות 746), דף 108א–109ב. וראו על כך: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 24), עמ' 251–254.

447 שלום, פירוש האמיתי (לעיל הערה 101), עמ' 406, שורות 11–12 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים לתולדות [לעיל הערה 54], עמ' 103, שורות 2–6; הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 92, שורות 10–11).

448 ביאור לפירוש הרמב"ן על התורה (לעיל הערה 8), דף יט ע"ב. וראו הצעתו המעניינת של תשבי שמובאה זו מדברי ר' עזרא ניטלה מפירוש 'ספר יצירה' של עזרא שהיה ואבד: תשבי, פירוש האגדות (לעיל הערה 266), עמ' לו.

449 בכך השגיח כבר שלום ואף ניסה לתרץ זאת. ראו: שלום, פירוש האמיתי (לעיל הערה 101), עמ' 389 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 70–71).

ל'ספר יצירה' הממוקדת באותיות השם המפורש – והפעם בשתי אותיותיו האחרונות, וי"ו וה"א.⁴⁵⁰

4. 'שלש אמות ושבע כפולות ושתיים עשרה פשוטות' ר' יעקב בן ששת הביא גם פירוש על ספר יצירה א, ט שיוחס לחסיד ר' יצחק, ובדומה למסורות אחרות שיוחסו לחסיד, ושנזכרו לעיל, ביאור זה ממוקד באותיות השם המפורש:

ואם תאמר למה הקדים אות ה"א לאות יו"ד באותיות אבג"ד, היה לו להקדים יו"ד ואח"כ ה"א [...] אומר אני כי התחילה בה"א וכשנמשכו האותיות נמשכו בתחלת הגשמת הוייתן. וכשנחקקו על הסדר שהן מסודרות בידינו אבג"ד. ובספר יצירה:⁴⁵¹ 'שתיים רוח מרוח, חקק וחצב בה כ"ב אותיות יסוד, ג' אמות וז' כפולות, וי"ב פשוטות, ורוח אחת מהן'. ופי' החסיד ר' יצחק בר' אברהם זצוק"ל תחלת ההויות א' אבל קודם המשך האותיות יו"ד קודמת לה"א, קדמה בשמו הגדול. וקדם העולם הבא להיבראות מעולם הזה, כמו שכתבתי.⁴⁵²

ר' יעקב בן ששת חיפש בפירושו של החסיד ר' יצחק סמך לשיטתו שיש הבדל בין סדר אותיות האלף-בית משעה שנחקקו – שהוא סדרן הרגיל מאל"ף ועד תי"ו – ובין סדרן קודם חקיקתן, שהיה הפוך. לדעת ר' יצחק בסדרן המקורי של האותיות, שקדם לחקיקתן בהווה, קדמה האות יו"ד לאות ה"א, כמו בסדרן של שתי אותיות אלה בשם המפורש. ברקע פירוש זה עמד ככל הנראה ניסיון להתאים את המעמד שניתן לארבע אותיות השם בתורת ההווה של בעלי הקבלה התיאוסופית לתורת היצירה באותיות ב'ספר יצירה'. הפירוש המצוטט מאת ר' יצחק הציג ליישב את המתח בין שתי מסורות אלה על ידי הבחנה בין שני סדרי אותיות – הסדר המקורי שקדם להווה והסדר האקטואלי של האותיות מעת חקיקתן בפועל.⁴⁵³ כאמור זוהי עוד מסורת פרשנית לדברי 'ספר יצירה' מלשון החסיד ר' יצחק בן הראב"ד שבמרכזה תורת השם המפורש, וגם לרעיון זה אין כל זכר בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. רעיון דומה מופיע בפירוש למעשה בראשית

450 לעומת זאת בפירושו ה'אמיתי' של הרמב"ן הגרסה היא 'במילה ובלשון ובפה', והביאור מתמקד בהתאמה באותיות יו"ד, וי"ו וה"א בשם המפורש. בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור מילים אלה אינן נדרשות, ואילו הרישא במשנה זו – 'וברית יחיד מכוונת באמצע' (א, 1) – נדרשת על האות יו"ד בלבד כרמז לחכמה.

451 ספר יצירה א, ט.

452 בן ששת, האמונה והבטחון (לעיל הערה 3), עמ' ססד. בנוסח כתבי היד הקדומים של החיבור שנשמרו בידינו הנוסח הוא: 'תחלת ההויות אחת אבל קודם המשך האותיות ועד לא' קודמת לה"א ועל כן קדמה בשמו הגדול' (כ"י פריז, הספרייה הלאומית 848, héb. דף 65א; והשוו: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1610, דף 6ב [בכתבתו של אותו סופר]; כ"י פרמה Cod. Parm. 2982, דף 56א; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 277, ebr. דף 126א). אך שיעור הדברים אחד הוא.

453 לניתוח יסודותיו הגיאופלטוניים של רעיון זה ראו: אידל, קבלה יהודית ואפלטוניות (לעיל הערה 278), עמ' 320, 325–331.

'מלשון החסיד' על בר' 4, שנדון בהרחבה לעיל: האותיות יו"ד וה"א הוקבלו גם שם לעולם הבא ולעולם הזה בהתאמה ונדרשו על האצלת הספירות.⁴⁵⁴

פירוש נוסף לדברי 'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור, ושנשמר בגרסאות שונות בלקוטות נידחות מן הקבלה הספרדית, שימר גם הוא מסורת פרשנית הנוגעת לאותיות השם המיוחד שאין לה דבר עם הביאור למשנה זו בפירוש המיוחס לו. הנוסח של פירוש זה שנכלל בחיבורו הלקטני של ארדוטיאל 'אבני זכרון' הובא ממחברת אנונימית מאת מחבר שכינה עצמו 'התלמיד זעירא דמן חבריא',⁴⁵⁵ ואשר עימת שני פירושים תיאוסופיים למונח "י"ב גבולי אלכסון" שב'ספר יצירה' (ה, ב). פירוש אחד, שלפיו שנים עשר האלכסונים מתאימים לעשר הספירות מראש ועד סוף, יוחס לגאונים רב צמח ורב נחשון; ואילו לפי הפירוש השני, שהתלמיד זיהה עם 'דרך רבינו החסיד ה"ר יצחק סגי נהור ז"ל', האלכסונים מתאימים לשש הספירות שמחסד ועד יסוד, דהיינו בלא הספירות העליונות ובלא הספירה מלכות התחתונה.⁴⁵⁶ נוסח אחר של פירוש זה, שנשמר בלקט מקורות קבליים בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1777 (לשעבר כ"י אוסף אנלאו 699), שונה במקצת: בפירוש הראשון נזכרו שם הגאונים רב נחשון ורב נטרונאי,⁴⁵⁷ ובאשר לפירוש השני צוין דמיון בלבד – ולא זהות – לשיטתו של ר' יצחק סגי נהור. וזו לשון הפירוש:

ויש מי שמבאר בזה האופן וזה נוטה קצת לסברת ר' יצחק סגי נהור⁴⁵⁸ ואמר שהי"ב אלכסוני[ם] נכללות בעולם הבנין לבד וי"ב אחרות נכללות בספי' המ' [לכות] ואמר אע"פ שאנו קורים לספי' מ' [לכות] מערב ולספי' תפא' [רת] מזרח וזה בקשר כל האצ' [ילות] אבל כשנעריך קשר שש הספי' שהם כלולות בוא'ו שלשם המיוחד על סוד הבנין יהיה באופן זה; והוא כי הוא ידוע שאמר בס' יצירה ש"י"ב פשוטות' כלולות בתפא' בסוד י"ב צרופים שלשם ההויה שמהם יונקים י"ב שבטים בני יעקב וי"ב מזלות, אב' [ל] בו בעצמו צריך שימצאו י"ב האלכסוני; וקרא לתפא' 'עילית' והוא דרום, לפי שעולה עד דרום

454 'ואמ' עוד "בה' בראם" – באברהם; התחלת שש קצוות. ואמ' עוד העולם הבא נברא ביו"ד [...] והעולם הזה נברא בה"א' (אברמס, ר' אשר בן דוד [לעיל הערה 4], עמ' 316). התחלתו של השריד מהפירוש למעשה בראשית כוללת פירוש תיאוסופי לראשית מעשה הבריאה באמצעות מינוח השאוב מעולם המושגים של 'ספר יצירה'. ראו למשל: "בראשית" – הב' הוא עומק רום; "בדמין" – רמז ל"ב ב' נתיבות; "את השמים ואת הארץ" – עומק טוב ועומק רע; "תהו" – עמק התשובה הנקר' קו ירוק המקיף הכל' (שם).

455 'אבני זכרון', כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 127ב.

456 שם, דף 137ב–140ב.

457 'ולפיכך אני אומר שסדר הדברים כך הוא, כמ"ש [כמו שאמר] רב נחשון ורב נטרונאי, שספי' המלכות וג' ספי' הראשונות הם מכלל עץ החיים סוד השמים, א"כ יהיה הסדר באלכסוני' בספי' בזה האופן: "עילית" מהבינה ולמעלה, "מזרח" תפא' [רת], "דרום" חסד, "צפון" פחד, "מערב" מלכות, "תחתית" ג' מדרגות הקרובות למלכות [הספירות נצח, הוד ויסוד] והם נכללים בשמים ובאלו המדרגות שהם כלל כל האצ' [לות] בהתקשרם קשר אמיץ' (כ"י ניו יורק Ms. 1777, דף 18ב).

458 השוו לעומת זאת לשון הפתיח בספר 'אבני זכרון', כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 138א, שייחס את הדברים לר' יצחק בלא התייגות: 'הדרך האחד רבי' החסיד אמ' וכו'.

נחלה בלי מצרים',⁴⁵⁹ וקרא ליסוד 'תחתית', וקרא לחסד 'מזרח' בסוד 'מי העיר ממזרח'⁴⁶⁰ זה אברהם, וקרא לנצח 'מערב' בסוד שתי ערבות, וקרא להוד 'דרום' וקרא לפחד 'צפון'.⁴⁶¹

לפי פירוש זה בהתאמתן של עשר הספירות לאותיות השם המפורש, שש הספירות חסד, פחד, תפארת, נצח, הוד ויסוד הן כנגד האות וי"ו בשם בן ארבע, ויש להתאימן לשש הפאות – או הקצוות – המזוהות עם האלכסונים. האם אפשר שגם קטע נידח זה מחזיק מסורת פרשנית קדומה שנמסרה משמו של ר' יצחק, ושגם במרכזה הניסיון להתאים את תפיסת השם המפורש ואותיותיו למבנים העשרוניים המיוחדים של 'ספר יצירה'⁴⁶²? הפירוש לספר יצירה א, ט שיוחס לר' יצחק בספרו של ר' יעקב בן ששת עסק בשתי האותיות הראשונות בשם בן ארבע – יו"ד וה"א – ובסדרן של אותיות אלה, ובהמשך לכך אפשר להפליג ולטעון שהקטע האחרון כולל את השלמתו של פירוש זה על ידי קשירת י"ב פשוטות' לאות השלישית וי"ו ולספירה תפארת.

5.1. 'בלב נתיבות פלאות חכמה חקק יי'

בשריד הקצר מפירושו של ר' יצחק בן שמואל דמן עכו ל'ספר יצירה' נשתמר כאמור פירוש למשנה הראשונה ב'ספר יצירה' שהוא ייחס לר' יצחק סגי נהור; ואת האמור בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור על שתי האותיות שנחקקו ביאר ר' יצחק דמן עכו – 'מלשון החסיד' כדבריו – על אותיות השם י"ה.⁴⁶³ והנה גם המסורת מ'לשון החסיד' – שכאמור אינה זהה למילות הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור – קושרת בצורה מפורשת בין דברי 'ספר יצירה' ובין אותיות השם המפורש, והיא מתאימה מבחינה זו לשמועות אחרות שיוחסו לר' יצחק בידי ראשוני המקובלים. האם יש בידינו עדות נוספת שתוכל לתמוך בייחוסה של מסורת פרשנית כזאת לר' יצחק? מפירושיהם של בעלי הקבלה הראשונים – שזוהו במחקר כתלמידיו של ר' יצחק – ל'ספר יצירה' עולה שלא שררה בקרבם תמימות דעים בביאור המשנה הראשונה. בפירוש 'ספר יצירה' שנמסר בשם ר' עזריאל מגרונה זוהה החוקק עם האל שמעל הספירות, המכונה בפירוש זה 'עלת העלות אין סוף'.⁴⁶⁴ אין סוף נרמז באות הראשונה במשפט, 'בלב נתיבות', שיש בה לדידו לזהות את נושא של הפועל חקק, ומושא החקיקה הוא אותיות השם יי, כלומר יו"ד וה"א, המורות על הספירות הראשונות רום מעלה וחכמה.⁴⁶⁵ דעה זו מתאימה יפה לפירוש שהביא ר' יצחק דמן עכו מ'לשון החסיד' – שמושא החקיקה הוא שתי האותיות י"ה, ושהחוקק הוא הסיבה הראשונה שמעל

459 לשון בבלי, ברכות נא ע"א; שבת קיח ע"א.

460 יש' מא 2.

461 כ"י ניו יורק 1777, Ms., דף 18ב.

462 הוא הדין בהערה הפרשנית על י"ב פשוטות' והיכללותן בתפארת לפי צירופים שונים של שם בן ארבע.

463 כ"י ניו יורק 1659, Ms., דף 24ב–25א.

464 כתבי רמב"ן (לעיל הערה 3), ב, עמ' תנג.

465 שם.

הכתר – והיא באה לידי ביטוי גם אצל מחבר הפירוש 'אמיתי' של הרמב"ן ל'ספר יצירה',⁴⁶⁶ שכאמור נשען במקום אחד על דברי החסיד,⁴⁶⁷ ובפירושים נוספים.⁴⁶⁸ לעומת זאת ר' אשר בן דוד וזיה את החוקק עם הספירה הראשונה והנעלמת, האין, ולא עם האל הנשגב, עילת העילות, שמעבר לספירות. לדבריו המשנה הראשונה ב'ספר יצירה' נפתחת במשפט סתמי – 'כשאמ' חקק לא הזכיר מי החוקק' – כך שהנושא הנסתר הוא 'הספירה הראשונה שהמציאה הכל כאחד ברצונו הקדמון', הנקראת גם אין, משום 'שאין המחשבה תופסת שם לצייר דבר', בעוד שהאות בי"ת שבראש המשנה מרמזת לחכמה.⁴⁶⁹ כאמור גם בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור וזהה החקיקה עם הדרגה הראשונה באלוהות – 'מה שאין המחשבה משגת' – ותוכנו של הפירוש עשוי להיות קרוב לדעתו של ר' אשר בן דוד. לעומת זאת באשר למושא החקיקה, ר' אשר בן דוד וזיה את האות בי"ת שבפתח 'ספר יצירה' לא עם שתי האותיות שנחקקו כבפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, אלא אך ורק עם החכמה, ובפירושו הדגיש דווקא את יציאתן של שלוש אותיות ולא שתיים.⁴⁷⁰ יתרה מזאת, ר' אשר התנגד בפירוש לקביעה שבפתח הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שבי"ת זו היא אות שימוש, וקבע תחת זאת שהיא מושא ועצם בלבד, דהיינו רמז לחכמה.⁴⁷¹ מאחר שיש לעקור את הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור מחזקת ר' יצחק בן הראב"ד ולראות

466 בעניין זה עיינו: גטשל, אהיה אשר אהיה (לעיל הערה 386), עמ' 291–292.

467 ראו לעיל הערה 447. בעל הפירוש הזה נקט גם הוא את הביטוי 'שאין המחשבה משגת' בקשר לכתר. ראו: שלום, פירושו האמתי (לעיל הערה 101), עמ' 406 והערה 3 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה [לעיל הערה 12], עמ' 92 והערה 23).

468 ראו בייחוד בפירוש החכם האנונימי לקטע מהתחלת 'ספר יצירה' שנשתמר בין לקויות מקבלת הראשונים: 'בל"ב נתיבות פלאות חכמה חקק י"ה יהו"ה צבאות ית' – פי' בל"ב נתיבות חקק הנעלם י"ה שהם ג' ספירות כח"ב [כתר חכמה בינה] (כ"י ניו יורק Ms. 1777, דף 18א). והשוו: 'חקק יה יהו"ה צבאות וכו', כלומר האין סוף בעלום הראשונה המציא השניה הנקרא יה [...] והמקובלים קוראים לראשונה עלום והיא נעלמה בב של בראשית' (מערכת האלוהות, מנטובה שי"ח, דף קצו ע"ב).

469 אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 105. על פירושו של ר' אשר בן דוד הסתמך ר' בחיי בן אשר, ביאור על התורה (לעיל הערה 224), א, עמ' כא–כב. ר' בחיי עיבד מדברי ר' אשר בעילום שמו, וכתב ש'הכונה על הכתר', 'שהוא נמשך מעלת העלות הנקרא אין סוף'. וראו בעניין זה: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 63), עמ' 83–84.

470 לדברי ר' אשר שלוש האותיות הראשונות בשם המפורש נרמזות בשלושת השמות סַפֵּר, סָפֵר וסְפֵר. ראו: אברמס, ר' אשר בן דוד (שם), עמ' 103. והשוו ביאורו של ר' בחיי בן אשר, המיוסד גם הוא על דברי ר' אשר בן דוד: 'שהם שלשה אותיות, על שם שחקק הכתר והן יה"ו [...] והם גם כן סַפֵּר סָפֵר וסְפֵר' (בחי' בן אשר, ביאור על התורה [שם], עמ' כא). בשלוש אותיות אלה נרמזו לדידו כל הספירות. וראו לעומת זאת הביאור שהביא ר' יצחק דמן עכו: 'כי שלשה ספרים ירמזו כאן לשלשה עליונות אשר מהם יצא כל הבנין ושתי אותיות א"ה ירמזו לכתר ושתי אותיות י"ה שהם אחרית אהיה רמזים לחכמה וכאשר תקח שתי אותיות אחרית אהיה ותוסיף עליהם ו"ה יבא השם המיוחד בזה יהו"ה ושתי אותיות אלו ו"ה שהם תשלום השם המיוחד רומזי' [ם] לבינה הרי השם הזה בן ששה אותיות בזה. אהיה זה מספרו ל"ב בג' אותיות הם יהו סספר וספר וספר רומז להם. ספר רומז לחכמה שהיד רומז לה. וספר לבינה שהא רומז לה. וסיפור לתפארת עם כל ששה קצוות שהוא רומז לה ושלשה אלו הם חכמה ותבונה ודעת' (כ"י ניו יורק Ms. 1659, דף 25א–ב).

471 'הבי"ת של בראשית והבי"ת של בשלשים הם עקר ואינם שמוש' (אברמס, ר' אשר בן דוד [שם], עמ' 105).

בו לפי שעה חיבור אנונימי, אפשר לזהות בו בפשטות שיטה שלישית, של מחבר אחר, שהציע פתרון פרשני שונה למשנה הראשונה ב'ספר יצירה'. לעומת זאת דומה שלעת עתה בלא להניח כמה הנחות מקדמיות בלתי מוכרחות לא נוכל לקבוע אם אחד ממסורי מסורתיו של ר' יצחק סגי נהור, ומי מהם, אכן הביע דעה הקרובה לשיטתו האמיתית בסוגיה זו.⁴⁷²

6. 'השם הגדול המיוחד בכל עשר':

ביאורי ר' יצחק בן הראב"ד ל'ספר יצירה'

וייחוד הספירות בשם המפורש

סעיפיו של פרק זה הוקדשו לדיון במסורות פרשניות למשניות 'ספר יצירה' שנמסרו בכתבי בעלי הקבלה הראשונים בספרד בייחוס לחסיד, הוא ר' יצחק בן הראב"ד. התברר כי רוב המסורות הפרשניות האלה – ואולי כולן – מציגות תפיסות תיאוסופיות הנוגעות לשם המפורש, לאותיותיו ולפעולות של ייחוד הספירות בשם ובאותיותיו. ממצאים אלה בולטים במיוחד לאור השערתה של פדיה שהמיסטיקה של שם האל ניצבה במרכז משנתו של ר' יצחק סגי נהור כולה, השערה שהיא מצאה לה ביטוי מרומז גם במקום אחד בפירוש 'ספר יצירה' שיוחס לו.⁴⁷³ אלא שלאחר שקבעתי

472 מסורת נוספת על אותיות השם המפורש הועתקה בשם היד"ע (יצחק דמן עכו), ויוחסה לר' יצחק – המחבר התנגד למסורת הכתיבה של השם באמצעות שלוש יוד"ן שאחת מהן עומדת מעל השתיים האחרות וביניהן (י'), ובהמציאו תימוכין לכך כתב: 'אסר הרב ר' יצחק בנו של הרב הגדול הראב"ד ז"ל לכתוב את השם בצורת שלש יודין י' וע"כ הורגלתי לכתוב אותו כזה יי"ף' (כ"י ניו יורק, ספרייה ציבורית Heb. 191 [לפנים כ"י ששון 919], עמ' 211; קטע זה נכלל גם בספר 'אוצר החיים' שבכ"י מוסקווה, גינצבורג 1062, דף 186ב [דף קנא ע"ב], ומשם הביאו אידל, הספירות [לעיל הערה 91], עמ' 246, הערה 37).

473 פדיה הציעה כידוע שחזור מדויק של משנת ר' יצחק סגי נהור על יסוד העיון בטקסטים ובמסורות שונות שהובאו מלשונו או משמו, והעמידה במרכז משנה זו את תורת השם המפורש והגייתו ואת ההתמקדות בכיסא הכבוד ובמקדש העליון. ראו: פדיה, פגם ותיקון (לעיל הערה 40); ובפיתוח נוסף: הנ"ל, השם והמקדש (לעיל הערה 11), עמ' 102–1. כנקודת מוצא לדיון זה עיינה פדיה בכמה שורות חתומות בפירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור, שבהן לדבריה חבוי רמז על תיקון השם המפורש והחסר. ראו: פדיה, פגם ותיקון (שם), עמ' 185–157, והשוו: שם, עמ' 247–245 (נדפס שוב: הנ"ל, השם והמקדש [שם], עמ' 73–102, והשוו: עמ' 172–173). לפי הביאור הנרחב שהציעה לדברי הפירוש על התיבה 'קצוות' בספר יצירה ד, ג, צופנות שורות אלה 'דיון בשם המפורש, הנבנה על מסורת הגייתו של השם המפורש כפי שהייתה "מקובלת" בחוגו של ר' יצחק' (פדיה, השם והמקדש [שם], עמ' 85); ועיינו: הנ"ל, אחוזים בדיבור (לעיל הערה 41), עמ' 583–586 (נדפס שוב: הנ"ל, המראה והדיבור [שם], עמ' 154–157); והשוו תרגומו וביאורו הארוך של סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), ב, עמ' 150–159, שנשען במקרה זה במידה רבה על פרשנותה של פדיה; וכן ראו: אפטרמן, כוונת המברך (לעיל הערה 304), עמ' 72–73; 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, esp. pp. 490–509. של פדיה נוסד על ההנחה שהעיקר חסר מן הספר, ושיש להשלים את פענוח השורות המוקשות בפירוש ל'ספר יצירה' בעזרת רעיונות ועקרונות שמקורם בקבוצת המסורות שיוחסו לר' יצחק בידי בעלי הקבלה שציטטו מדבריו, וזאת בהנחה שר' יצחק הוא מחברו של הפירוש ל'ספר יצירה'. בין שמקבלים הצעה זו ובין שלא, יש להדגיש כי לבד משורות ספורות אלה כמעט אין בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור התייחסות לשם משמות

שיש לפסול מכול וכול את ייחוסו המפוקפק של פירוש זה, אין עוד כורח להידחק בפירוש מילותיו בהתאם למסורות הקטועות שמסרו המקובלים בשם ר' יצחק סגי נהור.⁴⁷⁴ כפי שהתברר כאן, בקבוצה גדולה של מסורות כאלה, שהוקדשו לביאורים פרשניים ל'ספר יצירה', הותאם העיסוק בשם המפורש ובייחוד הספירות באותיותיו לתורת ההווה בפרק הראשון של 'ספר יצירה'. לא זו אף זו, התברר כי מגמה פרשנית דומה מאפיינת את שימושו של ר' יצחק במשניות 'ספר יצירה' באיגרתו החתומה לר' יונה ור' משה, שהיא לפי שעה החיבור היחיד שיצא מתחת ידו, ושהגיע לידינו.

צירוף הממצאים האלה עשוי ללמד כי בעלי הקבלה הראשונים אכן הכירו פירושים פזורים ל'ספר יצירה' שנמסרו במשך כמה דורות בשמו של ר' יצחק, וכי פירושים אלה שיקפו השערות תיאוסופיות על השם המפורש על דרך קבלת הספירות. בחלק מן המקרים הנדונים בולט היסוד הפולמוסי, דהיינו פירושי החסיד נשנו במחלוקת בידי בעלי הקבלה שהביאו את מסורותיו, לעיתים בצד פירושיהם שלהם לאותן משניות ב'ספר יצירה'. גם לממצא זה ערך מיוחד אל מול הניסיונות להציב את משנתם כפרי פיתוח ישיר של תורת ר' יצחק. לעומת ממצאים אלה השוואת פירושי החסיד למשניות 'ספר יצירה' לביאורים המקבילים בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור גילתה חוסר התאמה ולעיתים אף העלתה הבדלים של מהות. רוצה לומר, בין שהמקובלים הראשונים הכירו פירוש שיטתי וסדור ל'ספר יצירה' מאת ר' יצחק – אפשרות לא סבירה – ובין שהגיעו לאוזניהם זעיר פה זעיר שם פירושים ספורים בלבד, אין כל דרך לקיים באמצעותם את ייחוסו המאוחר של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור. על כך יש להוסיף שגם במקרים הספורים שבהם הוצגו במחקר הקבלות פרשניות או מושגיות בין דבריהם ובין האמור בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, הם מעולם לא ציינו את שמו של ר' יצחק כמקור לדבריהם. ובכן לא זו בלבד שכל הניסיונות להציג את הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור כמקור לפיתוחיהם של ראשוני המקובלים בספרד לא צלחו, אלא שנראה כי בחוגים אלה הכירו מסורת פרשנית שונה ל'ספר יצירה' שמקורה בר' יצחק בן הראב"ד, ושהתבססה על שיטה מובחנת אחרת. משילובם של ממצאים אלה עולה אפוא ראייה חשובה נוספת לשלילת מקוריותו של הייחוס המאוחר והמפוקפק של פירוש 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור.

ההשערה על דרך החיוב, שמסורת הפרשנות של ר' יצחק ל'ספר יצירה' כללה מיזוג בין שתי מערכות מחשבה – תפיסה תיאוסופית ותיאוגונית של השם המפורש מחד גיסא ותורת ההווה

האל ולאותיותיו, ותחום זה נותר למעשה בשולי שוליו של חיבור זה. להערות נוספות על ההצעה הנזכרת עיינו: בן-שחר, פירוש (לעיל הערה 274), עמ' 167–168, הערה 84. לאחרונה התבסס בן-שלום על הצעה זו ואף הרחיק לכת בהעמידו את הפירוש ל'ספר יצירה' כולו על העיסוק 'בשם האלוהים המפורש ובקשר שבין השם המפורש למערכת הספירות' (בן-שלום, יהודי פרוכנס [לעיל הערה 28], עמ' 571).

⁴⁷⁴ כפי שהראיתי, אומנם מסקנותיו של עיון זה העלו התמקדות כמעט בלעדית בשם המפורש ובאותיותיו, אך אף אחת מן המסורות האלה אינה משתקפת בביאוריו המקבילים של בעל הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור, ולאמיתו של דבר ממצא זה עומד כפירכה נוספת לייחוס הפירוש לשמו.

ב'ספר יצירה' מאידך גיסא – זוכה לאישוש מעיון בכתביו הפרשניים של ר' אשר בן דוד, בן אחיו של ר' יצחק. בכתביו ר' אשר ובפרט בפירושו לשם המפורש ולשלוש עשרה מידות הרחמים מצוי עיסוק פרשני רב ב'ספר יצירה', בייחוד בפרקו הראשון, ולכל אורך דיונו של ר' אשר משולבים הפירושים ל'ספר יצירה' בהשערות על השם המפורש ועל אותיותיו. נוסף על ההתאמה בין הספקולציות על ארבע אותיות השם ובין הביאור התיאוסופי ל'ספר יצירה' הוצגה בשיטתו תורת הכפילות של השם המפורש – המזהה את השם בהוראה כפולה הן על עצמות האלוהות, הן על התארים או על המידות שנאצלו מן האל, דהיינו על עשר הספירות. לבד מהצהרותיו של ר' אשר בפירושו כי קיבל את הדברים 'בקבלה ברורה' ובתשובה על שאלותיו,⁴⁷⁵ הצהרות העשויות לגלות את עקבות תורתו של ר' יצחק בן הראב"ד, חשוב בהקשר זה גם מינויו של ר' אשר באיגרת המפורסמת לשליח נאמן שבכוחו למסור בעל פה את מסורותיו החתומות של דודו.⁴⁷⁶ בנסיבות אלה כל ניסיון לשחזור המסורת הפרשנית ל'ספר יצירה' שהובאה בשם ר' יצחק סגי נהור החסיד, מוטב שיתבסס לא רק על המסורות הפוזרות שנדונו לעיל אלא גם על השתקפותה ועל פיתוחה האפשריים של מסורת זו בידי בן אחיו ר' אשר בן דוד. תוצאותיו של בירור זה, שהוחל בו לעיל, מחדדות עוד את ההבדלים הכבירים בין מסורת הפרשנות הזאת ובין הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס – לשיטתי בטעות – לר' יצחק סגי נהור.

ביטול הייחוס של הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור גם מסביר את ההבדל התהומי שבין הכתיבה הנרחבת והגלויה של ביאורים קבליים בפירוש זה לבין ההתנגדות העיקשת שהביע ר' יצחק באיגרתו לכתיבה ולהפצה של דברי סוד, התנגדות העולה בקנה אחד עם הדרך שבה הצפין את דבריו שלו באיגרת זו. מסתבר כי המסורת הפרשנית המובחנת המרומזת באיגרתו, והמסורה בכמה שמועות פוזרות שהובאו משמו בכתביהם של בעלי הקבלה הראשונים, היא מסורת שהועברה בעל פה, ושלא כונסה מעולם בקונטרס או בספר. אם כן במקום לראות בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור דגם ספרותי שעל פיו תשוחזר ספרייה שלמה של כתבי הקבלה בפרובנס, יש להפוך את הסדר ולהורות שפירושו האמיתיים של ר' יצחק שבים וממחיש את אופיין השבור והפזור של מסורותיו, שלא כונסו מעולם בספרים.

העובדה שכתביהם של בעלי הקבלה הראשונים מעידים באופנים שונים על מסורת פירוש מובחנת ל'ספר יצירה' שיוחסה לר' יצחק החסיד בן הראב"ד עשויה להסביר את הציפייה

475 ראו בפרט: אברמס, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 4), עמ' 63, 72.

476 'ואיניני מכיר בעצת שמים לזוז עכשיו ממקומי לבוא אליכם אך אם יבוא עדיכם ר' אשר בן אדני אח החכם ר' דוד ז"ל כל העצה אשר ייעץ אתכם כן תעשו כי אתן דברי בפיו להגיד לכם את רצוני כאשר חפצתי בבני אדם וגם הוא ידע וראו עניני והנהגותי עם חברי מיום היותי ועד היום' (שלום, תעודה חדשה [לעיל הערה 12], עמ' 144 [נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי קבלה (לעיל הערה 12), עמ' 10–11], מתוקן על פי כ"ו, דף 359–360א). וראו את השערות של סנדור, הופעתה של קבלת פרובנס (לעיל הערה 36), א, עמ' 147–149, 171–174, 304–305. עיינו גם: פישביין, דיבור ההווה (לעיל הערה 473), עמ' 486–489; ולעומת זאת עיינו: דאובר, איזוטוריות (לעיל הערה 302), עמ' 226–229. לבסוף בהקשר זה יש לשוב ולהזכיר דבריו של ר' אשר בן דוד עצמו בעניין כתיבת דברי סוד, וראו לעיל הערה 29.

שהתעוררה בדורות מאוחרים לזהות פירוש שלם – שמקורו לא נודע – עם דמותו של ר' יצחק. במילים אחרות, אפשר שמציאותו של פירוש שלם וסדור ל'ספר יצירה' – אשר בתחילה נפוץ כנראה בצורה אנונימית (כפי שאפשר להסיק מן המובאות הקדומות ממנו אצל בעל ספר 'טעמי המצוות' נוסח ב, ר' בחיי ור' יצחק דמן עכו) או בייחוס סתמי לדמותו של חסיד כלשהו (כעדות חלק מכתבי היד) – הצטרפה לעדויות הממשיות על ביאורים פזורים לספר מאת ר' יצחק. כפי שהראיתי לעיל, מגמה זו מתועדת כנראה גם באשר לפירוש הרב החסיד, שנודע לראשונה מ'אבני זכרון' לארדטיאל, ושעד היום נחשב בטעות כחלק מפירושו של ר' יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה'. כידוע כך אירע גם לאביו של ר' יצחק, הראב"ד, שבתקופות מאוחרות יוחס לו בטעות פירוש ממחבר אחר; כך אירע לפירושו של ר' עזריאל, שייוחסו המוטעה לרמב"ן נשתקע גם הוא בזמן מאוחר; וכך אירע – כהצעתו – גם במחקר החדש לפירושו ה'אמיתי' של הרמב"ן ל'ספר יצירה'.

אחרית דבר: היסטוריוגרפיה, ביבליוגרפיה והיסטוריה אינטלקטואלית: הערכה מחודשת של הנחות היסוד בחקר ראשית הקבלה

הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס בכתבי יד לר' יצחק סגי נהור בן הראב"ד לא נכתב בחוג בעלי הסוד בפרובנס שאליו השתייך ולא בזיקה אליו, אלא ככל הנראה זמן רב אחר ימיו. אפשר שפירוש זה, שנזכר לפנינו לראשונה בצורה אנונימית מפי כמה מחברים שפעלו בספרד בעשורים האחרונים של המאה השלוש עשרה, התהלך זמן מה בלא ייחוס – וככל הנראה אף עובד ונערך – עד שעמד וקבע עליו מי שקבע את הכינוי החסיד או אף את שמו המלא של ר' יצחק, את כינויו, את שם אביו ואת שם עירו. הפירוש, שלא נפוץ הרבה, ושלא הותר כמעט כל רושם על ספרות הקבלה, נחשב בדורות האחרונים לחיבור השלם והארוך ביותר שנשתמר מאת ר' יצחק, והמחקר בא לשחזר מתוכו בצורה מפליגה ומפליאה מאוד את יסודות תורת הסוד שמסר ר' יצחק לשומעי לקחו – ובראשם כביכול בעלי הקבלה הראשונים בקטלוגיה.

ואולם תחת ההנחה שפירוש אנונימי זה שימש יסוד לדבריהם של ראשוני המקובלים בספרד, הנחה שלא נמצאה לה ולו ראיה אחת של ממש, הלכה והתבררה במאמר זה ההנחה ההפוכה, שמחברו האנונימי של הפירוש כבר הכיר – בין היתר – את תורתם של חכמים אלה בעת שקיבץ וערך את ביאוריו ל'ספר יצירה'. בחינתו הפילולוגית של החיבור וחקר כתבי היד – המאוחרים ברובם – שבהם נשמר בצד המקורות הקדומים שהכירוהו מעמידים על קלקלתה של מסורת הטקסט שלו ועל הבעיות החמורות באישוש ייחוסו עד שמסתבר כי רק משום פשיעת שומרים נגעו בו. הטפסים היחידים ששרדו מן הפירוש נחסרו ונפגמו – אולי עוד קודם שדבק בו הייחוס – ולמעשה אף בחינת צורתו מעידה על ליקוט שלא הגיע בכל מקום לכדי הבשלה וגמר. למרות הרושם הראשון שבידינו ביאור רצוף על מילות 'ספר יצירה', קשה לזהות בו משנה מגובשת, סדורה ואחדותית. תחת זאת מסתברת יותר ההנחה שמלקטו או עורכו של פירוש זה קלט עניינים

שמקורם בקבלה בראשיתה, העתיקם או עיבדם בלשונו הייחודית, וככל הנראה במקרים אחדים אף שָׁנָה עניינים במחלוקת. חיפוש מקור התהוותו של הפירוש עשוי להוביל למחבר או לקבוצת מחברים שפעלו בקטלוגיה או בסביבותיה בזמן כלשהו במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, במהלך דור או יותר. אומנם ניתן להתחקות אחר כמה מעקבות יצירתו של חוג זה, אך זהות היוצרים שפעלו בו ניטשטשה עד שהרקע ההיסטורי והרעיוני להתהוותו אינו ידוע לפי שעה.

מקרה המבחן שעמד במרכזו של מחקר זה ממחיש את צירופן של הנחות היסטוריות כבדות משקל בלא ביסוס היסטורי מספק. צירוף זה נסמך על שחזור מוטעה של המצע הביבליוגרפי של ראשית הקבלה, על היצמדות לתמונה היסטוריוגרפית לא הכרחית ובלתי מוכחת – שבבסיסה אינה אלא סיפור מסורתי שהתפתח בחוגי בעלי הקבלה בתקופה מאוחרת ולאורך דורות – ומעל הכול על בירור פרשני רב יומרה ותושייה של גופי רעיונות שהושפע במידה רבה מנטייה קדומה לראות את מקורם במושגים ובדגמי מחשבה ניאופלטוניים בהגות הנוצרית בימי הביניים. אלא ששחזור זה הוכתם במנה נכבדה של אנכרוניזם: הן בניסיון לשרטט דיוקן היסטורי של דמויות עלומות כמעט לחלוטין על יסוד רישומן במסורות המאוחרות הרבה מימיהן, הן בתקווה לפענח את נעלמיו של הפירוש באמצעות עיון בכתביהם של בעלי הקבלה הראשונים – שעל פי ההנחה השגויה התבססו על ר' יצחק סגי נהור ועל החיבור שיוחס לו. בהתחקות אחר ניסיון זה לפענח את הפירוש התבררו גם ממדיה של ההיסמכות הבלתי ביקורתית על הביאורים הספורים והמגמתיים ללשונות הפירוש שנכתבו בדורות מאוחרים. המבט הביקורתי על הנחות והשערות נושנות אלה חשוב לא רק בגלל השפעתן העצומה על תולדות המחקר דרך ספרות עשירה שהוסיפה ומוסיפה – ויש לשער שאף תוסיף – לדרך באותם תלמים ולחורצם לערוצים עמוקים. הוא חשוב בראש ובראשונה בשל תרומתן לעיצובם האבולוציוני של מושגי היסוד המרכזיים ביותר בשפה ובמינוח שנקטו בעלי הקבלה בכתביהם – אין סוף, מחשבה, חכמה, הוויות, השגה ועוד; פרקים חשובים בטביעת מושגים אלה היו כרוכים בהטיה ואף בהכחמה מושגית מצידו של המחקר המודרני. חשוב להדגיש שמורשת קונצפטואלית זו התוותה במידה רבה מאוד עבור דורות של חוקרים את מגמות העיסוק במושגי יסוד חשובים אלה ואת גבולותיו, ופיתוחיה מוסיפים להכתיב חלק נכבד מהמצע הרעיוני הבסיסי לחקר ההגות הקבלית.

בספרות המחקר נעשה מאמץ רחב היקף להקדים ולתלות בלשונותיו הסתומות של הפירוש חידושים מושגיים או מגמות תיאולוגיות שצמחו בדורות מאוחרים יותר בהתפתחות הקבלה. פיתוחים הגותיים ייחודיים שנעשו בתקופות אחרות – אם בקרב בעלי הקבלה בדור השני בגרונה שהיו בעלי נטייה פילוסופית ואם בניסיונותיהם היצירתיים של מחברים מאוחרים לעמת שיטות מנוגדות מראשית הקבלה – יוחסו בצורה אנכרוניסטית לצור מחצבתה הדמיוני של ההגות הקבלית, בחוג ר' אברהם בן דוד מפוסקייר ובנו ר' יצחק. כדי להתגבר על בעיות לוגיות – ובעיקר כרונולוגיות – שעוררו השערות אלה, הוצעו הסברים שונים ובמידה רבה בלתי היסטוריים, כדוגמת תיאור המחשבה הניאופלטונית בקבלה בראשיתה בדגם של הופעה חדה

ופתאומית באמצעות ספקולציה מיסטית, שלאחריה אירעה כביכול נסיגה רעיונית שמרנית. מושגים תיאולוגיים שתלו החוקרים בדברי הפירוש שיוחס לר' יצחק סגי נהור – ואשר לאמיתו של דבר אינם מתיישבים יישוב בסיסי עם מילותיו – מקורם בדגמי מחשבה שהתפתחו בדורות מאוחרים מתוך דילמות תיאולוגיות או מתוך התלבטות בין מסורות שמקורן בזרמים נבדלים: יוזמה דוקטרינלית לייסוד מעין קטכזם קבלי ב'שער השואל', שיוחס במחקר לר' עזריאל מגרונה; כתיבה בדגם סכולסטי הכוללת דיון בדעות ממקורות שונים וניתוח ביקורתי שלהן, כמו בכמה מחיבוריו של ר' יצחק דמן עכו; מאמצים פרשניים להטיל סדר תיאולוגי בספרות הפסידוֹ-נומית והפסידוֹ-אפיגרפית העשירה שהצטברה במשך למעלה מ־150 שנה של יצירה קבלית, כפי שאפשר למצוא בכתיבתו של ר' שם טוב ן' שם טוב, בעל 'ספר האמונות'; עימותים חריפים בין תיאולוגיה קבלית ובין שיטות מחשבה אחרות כגון מגמות בפילוסופיה הבתר־מיימונית, כפי שאפשר לאתר שוב אצל ר' שם טוב הנזכר. במילים אחרות, תמורות רבות משמעות שחלו בקבלה הספרדית בשלבים מובחנים בהתפתחותה הוצגו כפירותיה של מהפכה אינטלקטואלית ותיאולוגית שאירעה לכאורה בחוג מצומצם של חסידים ובעלי מסתורין שפעלו כבר בסוף המאה השנים עשרה ובראשית המאה השלוש עשרה בלנגדוק.

התמונה השלטת במסורת המאוחרת ובעקבותיה במחקר, ושעל פיה המקובלים הראשונים בגרונה – הם חלוצי הכתיבה והיצירה בתולדות הקבלה – היו יורשים וממשיכים של הקבלה בפרובנס ושל ספרותה, תמונה שאף תוארה בדגם של אידיאליזם טקסטואלי, אינה יכולה להיסמך עוד על קביעת הפירוש ל'ספר יצירה' כמקור לשיטותיהם. בעקבות ההצעה שהחיבור שעליו התבסס אחד הניסיונות העיקריים לאתר את התחלות ההגות הקבלית הקטלאנית ואת מקורותיה נכתב לאמיתו של דבר בעקבות ראשית הקבלה ולא לפניה, כשרה השעה להציע ערעור יסודי יותר על תיאור מעבר הידע האזוטרי – במסירה בכתב או בעל פה – מעם קומץ בעלי הסוד הפרובנסלים מחוג הראב"ד אל היוצרים הגדולים של הקבלה בקטלוניה ובראשם ר' עזרא בן שלמה, ר' יעקב בן ששת ור' עזריאל. תחת ההנחה שיצירתם הספרותית הרחבה של מחברים אלה חבה את עיקר התפתחותה למרכז בדרום צרפת, שידיעותינו על אודותיו היו ונותרו זעומות ומוגבלות ביותר, ראוי לחשוב על מקורות עיקריים אחרים – בדומה להשערות שהעלה אידל באשר למקורות העלומים שמהם קיבל בן דורם ומקומם ר' משה בן נחמן גרונדי. על כך יש להוסיף ולהדגיש שבצד היזקקותם הנדירה של מחברים אלה לדברי החסיד – שהם לא נהגו לכנותו מורם או רבם – בעניינים קוסמוגוניים ותיאוסופיים או בסוגיות הנוגעות לכוונות במילות התפילה ולפירוש השם המיוחד, מצויים בכתביהם תחומים שלמים ורחבים שאת שורשיהם הם לא תלו בו או במקורות ספציפיים אחרים. באשר לתחומים אלה, הכובשים למעשה את רוב הגותם ויצירתם הפרשנית, יש להניח מידה רבה יותר של עצמאות מחשבתית וחדשנות הגותית. מגעם של בעלי הקבלה בקטלוניה עם חסידים ובעלי מסתורין שפעלו במחוזות אחרים, ובכלל זה בני חוג הראב"ד בלנגדוק, הותיר ללא ספק רושם על תורתם, ואפשר לראות את אותותיו במשך כמה וכמה דורות. ואולם התקווה לתלות במפגש זה – שיש לנו מידע מועט ביותר על אודותיו

אף אם נקבל משהו מן הכרוניקות המאוחרות והמוטות של המקובלים – מעבר ידע בלעדי, אין בה כדי להשביע את היקף היצירתיות של המחברים הראשונים בשדה הקבלה בספרד. למשל סביר להבין חלקים ממשנתם של המקובלים הראשונים כפרי מפגש עם מחשבה פילוסופית, כגון הגות ניאופלטוניסטית יהודית שהתפתחה בימי הביניים, יותר מאשר להניח שהם שאבו את עיקרי דבריהם מדגמי מחשבה דמיוניים שפיתחו החסידים הפרובנסלים כתוצאה ממגע ישיר או עקיף עם שיטות תיאולוגיות נידחות במחשבה הניאופלטונית הנוצרית. וכאמור לשם שחזור עולמם הרעיוני והתיאולוגי של בעלי הסוד מחוג הראב"ד בוודאי יש ערך רב יותר למשל לבחינה מחודשת, בלתי תלויה, יסודית ומבוקרת, של דברי נכדו ר' אשר בן דוד, עד כמה שאפשר להעמיד אל נכון על דבריו בכל מקרה ומקרה.

מגמת הזיהוי של חיבורים קבליים אנונימיים עם אישים ידועים, שהחלה לצבור תאוצה בקרב מוסרים ומלקטים בשליש האחרון של המאה השלוש עשרה, עיצבה במידה מכרעת את התפיסה ההיסטוריוגרפית המסורתית של היווצרות ספרות הקבלה. מגמה זו השפיעה כמדומה השפעה ניכרת על תפיסות השחזור ההיסטורי ועל סיפר־העל במחקר המדעי של הקבלה בסוף המאה התשע עשרה ולאורך המאה העשרים. לכך חברה הנטייה המדעית לצמצם ככל האפשר את היקפם של המחזות האנונימיים ביצירה הקבלית, גם במחיר אימוצם – ואף חידושם – של ייחוסים מפוקפקים מאוד. תחת מגמה זו תצמח תועלת רבה יותר משימוש בחיבורים אנונימיים כדוגמת הפירוש ל'ספר יצירה' שיוחס לר' יצחק סגי נהור לשם שרטוט שלבי המעבר מהפרקים המוקדמים בהיווצרות התשתית הטקסטואלית והספרותית של הקבלה – שידיעותינו על אודותיהם עודן לוטות בערפל רב – להתבססותו של מצע ביבליוגרפי שכלל ייחוסים מוסכמים של חומר מראשית הקבלה שנמסר בהעלמת שמות המחברים. בשלבי מעבר אלה פעלו, בסוף המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה, מחברים אשר ליקטו את הכתבים הרבים, עסקו במיוןם ובסיווגם תוכניהם, ותהו על מוצאם של חיבורים אנונימיים. בצד הישגי המחקר בבירור ההיסטורי־הפילולוגי של שייכותם של כתבים שנקשרו בחקר ראשית הקבלה, ואשר הגיעו לידינו בצורה אנונימית או בייחוסים מסופקים, יש הכרח בחידוש הדיון הביקורתי בתולדותיהם של חיבורים שהמחקר המודרני הקנה להם מכבר מעמד קנוני.

ד"ר אבישי בר־אשר, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501
avishai.bar-asher@mail.huji.ac.il