

## בירורים בכתבי ר' יוסף ג'יקטילה

### מאת אפרים גוטליב

מרובה ורבת צדדים היתה הפעילות הספרותית של ר' יוסף ג'יקטילה, שהיה מן המקובלים הנערצים ביותר. ביטוי נמרץ למקום הכבוד של ר' יוסף ג'יקטילה בשורת חכמי ישראל מוצאים אנו כבר בתחילת המאה הארבע עשרה. ר' יצחק דמעכו<sup>1</sup> מונה אותו בין אותם גדולי ישראל, שעמדו לאומתנו בימי גלותה, שבזכותם לא נשתכחה התורה מבניה: "עוד הסתכלתי בדברי הנביאים והחכמים על תוקף גלות ישראל הוא מה שאמר הנביא ע"ה. ימים רבים לישראל ללא תורה וכו' ואזיל עתידה תורה להשתכח מישראל וראיתי כי כל זה נתקיים עד עת בא הרב המאמין בא"י המילה<sup>2</sup> במצרים ור' יעקב הנזיר והראב"ד בפרובינציה והרב הנאמן לא"י המילה<sup>3</sup> בכתלונא והרב ר' יעקב הכהן ור' יוסף ג'יקטילה בשגוביא וספר הזהר לרשב"י ז"ל בספרד שעל ידי אלה גדלו מורי ההוראות] בלא יגיעה". המגמה של המאמר אינה, כנראה, לציין דוקא את מעלת חסידותם של האישים הנזכרים, אלא להדגיש כוחם בפתיחת השערים הנעולים, כפי שניתן ללמוד מסוף הקטע שהובא ומהמשכו: "וגדל השכל ע"י השכל הפילוסופיא לאשר חננו האל רוח פילוסופי ולא רוח קבלה וקדושת הקבלה לאשר חננו האל רוח קבלה". לפיכך לא ברור לגמרי משום מה נבחרו אישים אלה דווקא ולא אחרים, כגון ר' יצחק סגי נהור, ר' עזרא ור' עזריאל ועוד. על כל פנים לגבי ר' יוסף ג'יקטילה מגמת המאמר תופשת, שהרי ספריו הם שער גדול לנכנסים בסוד החכמה.

השפעתם של ספרי ר' יוסף ג'יקטילה על מחברים שונים ניכרת כבר בחיי מחברם ובסמוך לפטירתו. על השפעת הגומלין שבינו לבין ר' משה די ליאון עמד כבר ג. שלום<sup>4</sup>. כאן יש לציין ששלושת המאספים הגדולים של ספרות הקבלה, ר' בחיי בן אשר<sup>5</sup>, ר' מנחם ריקנטי ובמידת מה גם ר' יצחק דמעכו בספרו "מאירת עיניים", מביאים חומר רב מספריו, אם כי שני הראשונים אינם מזכירים את ספריו וגם לא את מחברם. יש להוסיף כי קרוב לוודאי הוא, שכמה מוטיבים חשובים ש"בתיקוני זהר" וב"רעיא מהימנא" מקורם בספרי ר' יוסף ג'יקטילה<sup>6</sup>.

1. בחיבורו "אוצר חיים", כ"י מוסקבה גינצבורג 775 דף קפב, א. על החיבור הנ"ל עיין במאמרי הארות, דבקות וכו', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ב' עמ' 327.

2. הרמב"ם, הנוטריקון לא התברר לי כל צרכו.

3. הרמב"ם, ועיין הערה 2.

4. *Major Trends etc.* (1954), pp. 194—195.

5. עיין במאמרי: מקורותיו של ר' בחיי בן אשר בכתבי ר' יוסף ג'יקטילה, בראילן, ספר השנה למדעי היהדות וכו' ד—ה' מעמ' 306.

6. בין השאר בולט הרעיון הנמצא בשערי אורה שער ה (ועוד), ובתיקוני זהר בהקדמה, ובתיקון

ביטוי אחר להערצה יש לראות בעובדה, שסממני הלשון של ר' יוסף ג'יקטילה היו נושא לחיקוי על ידי מחברים שונים, שהשתמשו בספריהם במטבע לשון, שחותם סגנונו של ר' יוסף ג'יקטילה טבוע עליהם. מכאן, ומתוך הנטייה הטבעית שיש למעתיקי כתבי היד ליחס חיבורים שמחבריהם בלתי ידועים לאנשי שם, נובעת העובדה שיוחסו לו חיבורים שונים שאינם שייכים לו כגון החיבור המכונה "מקור השכל" והוא על עשר ספירות<sup>7</sup>, או "התשובות" המיוחסות לו שג. שלום פרסמן<sup>8</sup> והוכיח שאין ר' יוסף ג'יקטילה (להלן: ר"ג) מחברן. לאחרונה נתעוררה חזקת בעלותו של ר' יוסף ג'יקטילה על החיבור "טעמי המצוות" על ידי א. אלטמן<sup>9</sup>, שהצביע על ההבדלים הגדולים שבין דרך כתיבתו של ר"ג לבין זו של מחבר "טעמי המצוות". ועמד על ההבדלים בהשקפותיהם.

תוך כדי בדיקת חיבוריו של ר"ג התברר לי, שעדיין מצויים חיבורים המיוחסים לו ואינם שלו, אם כי מעולם לא יצא ערעור על יחוסם. מצד שני ניתנת להוכיח מציאות חיבורים שיצאו מתחת ידיו והם יוחסו משום מה לאחרים. ברוב המקרים כרוכה בעיה זו על שני צדדיה בבעיה אחרת והיא ענין הכפילות. לגבי שלושה חיבורים חייבים היינו לקבוע שיש לכל אחד מהם שתי מהדורות, אילו קבלנו את העדויות של מעתיקי כתבי היד בצירוף המסקנות הנובעות מעדות עצמו. יתר על כן צריכים היינו גם לקבוע, שכל חיבור מאלה השלושה, המהדורה הראשונה שלו מעוגנת בתחום התענינותו בקבלת הצירופים ואילו המהדורה השנייה שייכת לתקופת עיסוקו בקבלת הספירות. אין אמנם לשלול מראש אפשרות זו, אולם מן הראוי לבדקה.

שלושת החיבורים הם: "שער הניקוד", "השגות על מורה נבוכים" ו"פירוש שיר השירים".

#### (א) "שער הניקוד".

חיבור זה נדפס לראשונה ב"ארזי לבנון" וויניציאה שס"א, והוא נקרא גם בשם סוד הנקוד או ספר הנקוד. בחבור זה הוא מזכיר כבר את ספרו "שערי צדק" ואת פירושו למרכבת יחזקאל. החיבור "שער הניקוד" העוסק אמנם בסודות הנקודות והאותיות בנוי כבר על תורת הספירות וביתר דיוק יש כאן שילוב של ענייני ניקוד עם תורת הספירות. מאחר שהוא נכתב כבר אחרי "שערי צדק" ו"מרכבת יחזקאל" הריהו מן החיבורים המאוחרים של ר' יוסף ג'יקטילה, שנכתב בשעה שכבר היה שקוע מאד בקבלת הספירות. לעומת

לז ובעוד כמה מקומות, שעולם המלאכים מהווה מחיצה בין ישראל לבין הקב"ה ולעתיד לבוא "לא יכנף עוד מוריך", שפירושו לפי שניהם, שהאלוהות לא תסתתר על ידי בעלי הכנפים שהם המלאכים. 7. עיין ג. שלום: מפתח לפירושים על עשר ספירות, קרית ספר ו' עמ' 498 ואילך; סימן 127 שם; על הענין הרב שמצאו בדברי ר' יוסף ג'יקטילה מעיד גם העיבוד של "שערי אורה" בספר הנקרא "הנעלם", עיין שם סעיף 71.

8. בספר חיובל לר' יעקב פריימן (1937), חלק עברי עמ' 163—170.

9. קרית ספר מ' עמ' 256, ואילך ועמ' 405 ואילך.

זאת אנו מוצאים באחד החיבורים המוקדמים שלו, חיבור הכתוב במתכונת "גנת אגוז" וברוחו, הסתמכות על מה שכתב ב"שער הניקוד" וב"סוד הניקוד". החיבור שהזכרתי נמצא בבית המדרש לרבנים בני-יורק כ"י 851 מדף א62 עד א98. זהו שריד של חיבור והוא חסר בהתחלה ובסוף. שמו של החיבור אינו ידוע וגם שם מחברו לא נמצא רשום עליו. זה מזמן העיר ג. שלום<sup>10</sup> על שייכותו לר' יוסף ג'יקטילה. מן הראוי לציין שיש בידינו קטעים נוספים מחיבור זה כגון כ"י פריס 793 מדף א246, עד א253, מדיבור המתחיל "דע לך כי כחות התחתונים מכוונים כנגד הכח' העליונים" שבאמצע העמוד ב"א246. יש גם שני פרגמנטים קטנים יותר והם: (1) כ"י מינכן 22 מדף א227 עד א229; (2) כ"י אוקספורד-בודל. 1598 מדף א45 — עד א48. הקטעים בשני כתבי היד הנזכרים זהים, וכפי הנראה הועתקו זה מזה או ממקור משותף. הם מתחילים כמו כ"י פריס בדיבור המתחיל: "דע כי כחות העליונים" וכו'. התחלה זו אינה נמצאת בשריד הגדול של כ"י ביהמ"ד לרבנים, שחסרים בו בהתחלה כשני עמודים בערך (לפי הפורמט של כ"י מינכן) ממה שנמצא בשלושת כתבי היד האחרים. חשיבות ההתחלה הנמצאת בשלושת כתבי היד היא בכך, שיש לפנינו מאמר שלם על ענין מסטרון וענין הארבעה שנכנסו לפרדס, שהוא אחד המאמרים המועטים שבחיבור, שהיסוד העיוני שבו מרובה על יסוד הצירופי.

נויבאר לא הרגיש כלל במציאות הקטע הנזכר והוא חשב כנראה שהוא המשך לפירוש שיר השירים הנמצא לפניו. צוטנברג תיאר בקצרה את הנושא שעליו מדובר בפרגמנט של כ"י פריס, אלא שהוא חשב שהקטע בהתחלת דף א246, הפותח "מצאתי בפי' יהודה נקרא על שם השבת" יש לו שייכות למאמר שאנו דנים בו. למעשה הקטע מד'ה "מצאתי" עד "כח מלכות בית דוד" לקוח מסוף פרק י"א של הספר "האמונה והבטחון", ואינו קשור לא בתוכנו ולא בסגנונו למאמר הנידון. אף אצלו אין נסיון לזהות את הפרגמנט. שטיינשטיידר בקטלוג של כתבי היד שבמינכן שואל האם שייך הקטע לר' יוסף ג'יקטילה או לר' אברהם אבולעפיה, בגלל הציון הנמצא שם: "כי כבר פירשנו אלו הענינים בסוד הניקוד".

אין כל ספק שהחיבור הוא של ר' יוסף ג'יקטילה והוא כתוב כאמור בסגנונו וברוחו של "גנת אגוז". יש שם קטעים הנמצאים כמעט מלה במלה גם ב"גנת אגוז". כדוגמה ברורה לקשר האמיץ שבין שני החיבורים אביא כמה שורות מן הפרגמנט של ביהמ"ד לרבנים מדף 95, א, שאינו אלא עיבוד קל ממה שנמצא ב"גינת אגוז" בדף סג ע"ד—סד ע"א: "וראיתי כמה המונים משנים דרכי התושיה ומשימי' דרכי התורה והנבואה האלהית כפי המקרה וחושבים שאין טעם לדברים ותושיה נדחה מהם ולא ידעו כי כמה תלי תלים תלויים על קצותיו של כל אות ואות כאמרו קווצותיו תלתלים, והם לא ידעו כי דרכי

10. עיין *Major Trends etc.* 1954, בעמ' 395 הערה 133; מהחיבור הזה אנו למדים גם על הקשר שלו לס' המפתחות של ר' ברוך תוגרמי. ר' יוסף ג'יקטילה כותב שם: "ואני אומר לכתוב ואיני רשאי ואני אומר שלא לכתוב" ואינו יכול להניח לגמרי אמנם חוזר אני ברצוא ושב והמשכיל ידום" (א62). כך כותב ר' ברוך, ועיין *Major Trends* עמ' 379 הערה 23.

החשובות נתנו לחשבון ועתידין לתת עליהם את הדין כי אולי יחשבו כי דרכי התורה כדרכי המדברים הם שאין להם שורש וענף וכו' ואמנם כי בראותי חכמי הזמן ואפי' חכמי הדורות אלו שעברו אחרינו אינם בקיאים בחכמת הקבלה להיותם מקבלים פני חתן וכלה<sup>11</sup> אמרתי בלבי אולי הגיעה השעה כי עת הפקדון על פני האדון לפקוד על הדור כפעולתם". הקטע שלפנינו<sup>12</sup>, שיש לו כאמור מקבילה דומה מאד ב"גנת אגוז" היא אחת הדוגמאות המבליטות את שייכות החיבור הנידון לר' יוסף ג'יקטילה, בתקופת התענינותו בקבלת הצירופים והאותיות.

כאמור מזכיר ר' יוסף ג'יקטילה בחיבור זה את ספר הניקוד שלו ובכ"י ביהמ"ד לרבנים, שהוא פי כמה יותר גדול מהפרגמנט שבכ"י. פריס, ופי עשר מהקטע שבכ"י מינכן ואוקספורד, נמצא ספר זה מוזכר פעמיים. נשאלת אפוא השאלה לאיזה ספר "נקוד" התכוון ר' יוסף ג'יקטילה. שני הענינים שהוא מציין שפרשם ב"נקוד" אינם נמצאים ב"שער הנקוד" הנדפס ואילו הנחנו שהענינים הנזכרים נשמטו משום מה מהדפוסים ומכתבי היד שבידינו, היינו מגדילים את המבוכה והיינו מתקשים עד למאוד בהבנת התפתחותו הרוחנית של ר' יוסף ג'יקטילה, שהרי המסקנה הנובעת מהנחה זו היא שאחרי כתיבת "שערי צדק" ו"פירוש המרכבה". שהם חיבורים מובהקים בקבלת הספירות, היתה לר' יוסף ג'יקטילה שיבה מאוחרת לרוח הכתיבה וההתענינות של תקופת "גנת אגוז", שנכתב בהיותו בגיל עשרים ושש, כפי שהוא כותב בהקדמה שם. ולא זו אף זו: לפי ההנחה הנ'ל היה עלינו להסביר תופעה מוזרה למדי והיא שלאחר השתקעותו של ג'יקטילה בתורת הספירות כתב חיבור שאין בו — כאילו בצורה מופגנת ממש — זכר לתורה זו.

אמנם הזכרה אחת של ה"ניקוד" המצויה בחיבור הנידון ניתנת להתפרש כמתיחסת לחלק השלישי שב"גנת אגוז", הנקרא חלק הניקוד. הדיון שם הוא על הצורך שיש לנביאים לתאר את ה' בדימויים שונים ובהקשר לכך הוא כותב: "ולפי אלו הענינים נאמ' וביד הנביאים אדמה חלילה חס מהיות הלשונות נופלים בו וכו' וכבר הארכנו בביאור אלו הדברים בשער הנקוד כל כך שבהם יהיה די לכל משכיל"<sup>13</sup>. בגנת אגוז דף סו ע"ד — סז ע"ב, נידון בהרחבה עניין הדימויים והתאורים שהנביאים מתארים את האל ואפשר אפוא להניח שלמאמר זה התכוון. אולם מה לגבי ההזכרה השנייה, שתוכנה אינו נמצא כלל ב"גנת אגוז", לא בנדפס ולא בכתבי היד הרבים שהיו לפני עיני?

תוכן ההזכרה מוסב על עניין הארבעה שנכנסו לפרדס, ולשונו הוא כדלהלן: "ואמנם תדע לך כי אותם הארבעה שנכנסו לפרדס אעפ"י שגדולים היו וחכמי ישראל היו לא בכלם

11. "כלה" היא דרך הפשט ואילו "חתן" דרך המושכל ועיין גם להלן עמ' 89.

12. יש לשים לב גם לנעימה האישית שבדבריו. קשה להניח שמישהו שהשתמש בדברי ר' יוסף

ג'יקטילה (או להיפך) העתיק את דבריו כלשונו, בלי לטשטש את האופי האישי של הפיסקה.

13. כ"י בית המדרש לרבנים ניויורק 851 דף 65א.

היה כח לסבול, ואמנם כי כבר פירשנו אלו העניינים בסוד הנקוד, ואעפ"כ צריך אני להעיר עליהם יותר. דע כי ענין פרד"ס הוא סוד השם המיוחד בסוד שם בן ד' אותיות כי לקצתם הוא פרד"ס ולקצתם הוא שמ"ד שאין הכל יכולין לסבול, והנה מבין החיבורים השונים והמרובים הנושאים עליהם את שם "הנקוד" או עוסקים בו נמצא, בחמשה כתבי יד שראיי-תי<sup>13</sup>, א. חיבור אחד. שאין כל ספק, כפי שיתברר להלן, שהוא שייך לר' יוסף ג'יקטילה והענין המוזכר נמצא בו וכך לשונו: "שלא יעלה בדעתך כי העולם הפקר וכו' ובאמת כי לקצתם פרד"ס ולקצתם שמ"ד והסוד תלוי בשם בן ארבע אותיות ואלו הנכנסים אעפ"י שגדולים וחכמים היו לא בכלם היה כח לסבול"<sup>14</sup>.

בכך, נפתרה בעיית ספר הניקוד, אלא שנשארו כמה נקודות שיש להעיר עליהן ולהבהירן. חמשת כתבי היד שהזכרנו מתחלקים לשתי קבוצות: (א) ואטיקן 603; קולומביה 92. (ב) פריס 774; פריס 1092; גינצבורג 179. כתבי היד שבקבוצה (א) מכילים "נקוד" שיש בו נוסח ארוך, ואילו בקבוצה (ב) יש נוסח מקוצר. בין נוסח הארוך ובין נוסח המקוצר נמצא עניין הארבעה שנכנסו לפרד"ס, ואילו עניין הדימויים נמצא בנוסח הארוך בלבד. אולם גם הנוסח הארוך וגם הנוסח הקצר מיחסים על ידי המעתיקים לא לר' יוסף ג'יקטילה אלא לר' אברהם אבולעפיה. בכ"י קולומביה 92 נמצא רשום: "ספר הניקוד על פי קבלה להחכם האפלוסוף האלהי אברהם ב"ר שמואל אבולעפיה ספרדי זלה"ה"<sup>15</sup>. ואילו בכ"י מוסקבה-גינצבורג 179 שמכיל את הנוסח הקצר כתוב: "פירוש הניקוד על פי הקבלה להחכם הפילוסוף האלהי אברהם בכמהר"ר שמואל בן אלבופיא (!) הספרדי זלה"ה" בשאר כתבי היד אין שום רישום, אלא שצוטנברג רושם אותם על שם אבולעפיה ואילו אלוני-לוינגר על שם ג'יקטילה<sup>16</sup>. יש להניח שקביעתם יסודה בשם החיבור.

השייכות לג'יקטילה תוכרע על ידי בדיקת אופיו של החיבור. מתברר, ובמיוחד לפי הנוסח הארוך, שאין ספר "הניקוד" אלא אחת המהדורות של חלק ג' מ"גגת אגוז"<sup>16</sup>. א. קטעים רבים

13. במכון לתצלומי כתבי היד אין כתבי היד 11, 54, 215 של ספריית מינכן. מהתיאור של

שטיינשניידר ניתן להסיק שכתה"י 54, 215 דומים לכ"י ואטיקן 603 (ועיין בהערה 16).

14. כ"י ואטיקן 603, דף 188ב.

15. בכתובה מאוחרת נמצא שם רשום: "ספר זה הוא אחד מהשבעה חבורים הכוללים ס' ארזי לבנון נדפס בויניציאה שנת שס"א ובקראקא שנת ת"ח ושוב ראיתי שהנדפס שם הוא מרבי יוסף ג'יקטילה וזה נזכר כאן מחברו ולא ראי זה כראי זה". הערה זו לא מעלה ולא מורידה, שהרי "הנקוד" שבנדפס אינו זהה כלל עם "הנקוד" שבכאן.

16. רשימת תצלומי כתבי-היד העבריים במכון חלק ג, ירושלים תשכ"ח.

16א. פרופ' ג. שלום העיר את תשומת לבי לדברי שטיינשניידר בקטלוג על כ"י גירונדי (ועיין שטיינשניידר קטלוג מינכן על כ"י 215). שם הוא מפנה אותנו לדבריו בהמכיר 9 עמ' 116. כדרכו של שטיינשניידר, שדבריו עשירים במקום אחר, הוא מביא שם את הפורמולה הנמצאת בכ"י מינכן 215 על ר' אברהם שהיא בדיוק כפי שהובאה בפנים מכ"י ואטיקן 603. על הקשר בין "נקוד" זה לבין חלק ג' מגגת אגוז עמד כבר שטיינשניידר בקטלוג של כ"י מינכן, בתיאור כ"י 215. בנוגע לכ"י פרמה 1390,

מאוד מנוסחים בשני החיבורים בלי שינוי. בכל זאת יש הבדלים, לפעמים הבדלים שבעריכה ולפעמים הבדלים מהותיים יותר. יש נושאים מסוימים בזה מה שאין בזה ולהיפך. כך קרה גם בעניין הארבעה שנכנסו לפרדס, שהוא ישנו ב"נקוד" בקטע הדף על תנועת פתח, שהדיון עליה שונה לגמרי מן המצוי ב"גנת אגוז" דף עב ע"ג, בו בזמן, שלגבי תנועות אחרות ההקבלה בין שני החיבורים היא לפעמים כמעט מלה במלה, ולפעמים השינויים קלים ביותר.

בדרך כלל מובילה ההשוואה שבין שני החיבורים להשערה שה"נקוד" הוא מהדורה קמא של "גנת אגוז", או ביתר דיוק מהדורה קודמת ל"גנת אגוז". סמוכין לכך יש לראות באחד השינויים הקשורים אולי ביחס שבין ר' יוסף ג'יקטילה לבין ר' אברהם אבולעפיה. כידוע מספר ר' אברהם אבולעפיה בספרו אוצר עדן גנוז<sup>17</sup> שר' יוסף ג'יקטילה למד זמן מה לפניו: "והשני ר' יוסף ג'יקטילה וכו' והוא בלי ספק הצליח הצלחה מופלאה במה שלמד לפני והוסיף מכחו ומדעתו הרבה וה' היה עמו". בחיבורים של ר' יוסף ג'יקטילה לא מצאנו עד כה זכר על קשריו עם ר' אברהם אבולעפיה. יתכן, ששמו הוא שנוצר ב"נקוד" באחד המקומות שבהם יש שינוי<sup>18</sup> בין שני החיבורים.

ב"גנת אגוז" דף סז ע"ב אנו מוצאים בקשר לסוד הנקודה<sup>18</sup>: "ואל תקשה עלי במה שהתעוררתי בענין חלם וכו' ותאמר היאך אתה מדמה השגת הנקודה להשגתו ית". הרושם המתקבל מניסוח השאלה הוא שהוא מתמודד עם שואל היפותטי. לעומת זאת מופיעה אותה השאלה בנוסח הארוך של ספר "הנקוד" כשאלה שנשאלה על ידי שואל קונקרטי בעל שם, שר' יוסף ג'יקטילה מכבדו מאד. ב"נקוד" שבכ"י ואטיקן 603 דף 176א, הנוסח הוא: "והנה הקשה עלינו הוותיק עין האורה השכלית ר' אברהם נר"ו ואילו בכ"י קולומביה 92: "והנה הקשה עלינו הוותיק עלילה מורה השכליות ר' אברהם נר"ו. גם בפנייה שבהתחלת התשובה בולט ההבדל בין הניסוח שב"גנת אגוז", שעדיין אפשר להבינו כתשובה לשואל אפשרי, לבין הפנייה שב"נקוד". ב"גנת אגוז" (שם): "וזאת היא תשובתו תדע לך כי לקושייתך יש פירוק גדול", ואילו ב"נקוד": "השם עמך גבור החייל כי דברך נכוחים למבין וקושייתך כפטיש יפוצץ סלעים וכו'. אמנם תדע לך באמת כי הקושיא שלך יש לה שני דרכים". אין זה מן הנמנע, שר' אברהם הנזכר כאן הוא ר' אברהם אבולעפיה. התיאורים שבשני כתבי היד הולמים את אישיותו, וקשה להכריע איזה נוסח עדיף.

הסברה נותנת שהנוסח שבו נזכר שם השואל הוא הנוסח הקודם. יותר מסתבר להניח, שבכתביה הראשונית שנעשתה אולי תוך שיח ושיג ממשי עם השואל, נזכר שמו, מלהניח,

שבהמזכיר שם, שואל שטיינשטיידר אם הפורמולה הנ"ל נמצאת גם ב"נקוד" שם, יש לענות בשלילה. ה"נקוד" שם הוא עבוד שונה לגמרי מאלה שעליהם דנתי בפנים וספק רב אם הוא נעשה בידי ר' יוסף ג'יקטילה עצמו. הוא הדין לגבי ה"נקוד" שבכ"י בריטיש מוזיאום 756.

17. א. ילינק: בית המדרש כרך ג במבוא.

18. מתוקן על פי "גנת אגוז" שבכ"י ואטיקן 603.

שהשאלה והתשובה נוסחו בהתחלה באופן סתמי ורק בעיבוד הספר נזכר בשואל לכנותו בשמו. אם סברה זו נכונה, יש להניח שספר "הנקוד" נכתב בשנים ה'לא–לג, שהרי "גנת אגוז" נכתב בשנת ה'לד, כפי שנמצא במפורש בכמה כתבי יד. המסקנה, שספר "הנקוד" נכתב באותן השנים, תואמת את האפשרות שפגישתו עם ר' אברהם אבולעפיה היתה בזמן כתיבת הספר הנ"ל.<sup>19</sup>

אם נכונה ההנחה, שר' אברהם הנזכר ב"נקוד" הוא אבולעפיה, הרי ניתן יהיה להגדיר את היחס שבין שניהם, יותר משיכולנו לעשות זאת על פי דבריו המועטים של ר' אברהם אבולעפיה. העדות שלפנינו מראה שהיה ביניהם שיח ושיג, אולם אין כאן יחס של תלמיד היושב לפני רבו. אין אנו יודעים מה היו התורות שהורה ר' אברהם אבולעפיה בשנים שבהן נפגש עם ר' יוסף ג'יקטילה ואין זה מן הנמנע שעדיין טירון היה ר' אברהם אבולעפיה באותה השעה בכל הנוגע לסודות האותיות והנקודות. מתוך נוסח הקושיה שלו ניכר שהוא משיג נגד עמדה שהיתה כבר אז מגובשת אצל ר' יוסף ג'יקטילה: "והנה הקשה וכו' ואמ' היאך אתם מדמים השגת הנקודה להשגתו". מסקנה זו אינה בניגוד חמור כל כך לעדותו של אבולעפיה שהרי גם הוא עצמו מוסיף, שר' יוסף ג'יקטילה "הוסיף מכחו ומדעתו הרבה וה' היה עמו". לפי הגירסה של כ"י קולומביה 92 מכנה אותו ר' יוסף ג'יקטילה "מורה השכליות"; אפשר להניח שהורה שם פרקים בפילוסופיה ואולי במורה נבוכים<sup>20</sup>, אולם נצטרך להטיל ספק באפשרות, שסודות הניקוד שבספרי ג'יקטילה מכחו של אבולעפיה הם. ספק זה בעינו עומד גם אם נבטל כל ההנחות דלעיל. ב"גנת אגוז" מזכיר ר"ג חיבור אחר שלו והוא "פירוש שיר השירים", שגם בו יש כבר לפי עדותו עניני ניקוד ו"כבר פירשנו בפירוש שיר השירים בסוד הניקוד"<sup>21</sup>. לפי זה יוצא שלכל המאחר בשנים ה'לא–לג היה ר"ג שקוע בתורות שהוא מפתחן בספרו "גנת אגוז" ובחיבורים אחרים מאותו הסוג.

(ב) השגות על מורה נבוכים.

ביאוריו או השגותיו של ר' יוסף ג'יקטילה על מורה נבוכים נמצאים: (1) בכתב יד אוכספורד 1911; (2) בסוף ביאור למורה נבוכים של ר' משה בן יהודה נגרי שנדפס יחד עם "שאלות להחכם כהר' שאל הכהן זלה"ה" ויניציאה ה'שלד. יש לציין מיד שלא זו בלבד שאין זהות בין הנדפס לבין כתב היד, אלא שהם שני חיבורים שונים זה מזה מן הקצה אל הקצה. אילו הגענו למסקנה, ששניהם יצאו מתחת ידיו של ר' יוסף ג'יקטילה, היינו צריכים לקבוע, שס' "השגות" שבכתב היד מיוסד על קבלת הספירות ואילו הנדפס שייך לתקופת "גנת אגוז" או לתקופה סמוכה אליה. אמנם עניני הצירופים כמעט שאינם נידונים שם, אולם

19. לפי ג. שלום *Major Trends*, שהה אבולעפיה בספרד לאחר שחזר לשם בין ה'ל–ל"ד.

20. מתיאוריו בס' "אוצר עדן גנוז" קשה מאוד להסיק איוו מסקנה שהיא; על כל פנים המרחק בין עולמו של ג'יקטילה לבין עולמו של אבולעפיה הוא גדול מאוד ועמד על כ"ג. שלום בהרצאותיו:

"הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה", אקדמון, ירושלים תשכ"ה עמ' 109.

21. "גנת אגוז", האנווא 1615, טו ע"ג.

ההשקפה הכללית קרובה לזו שב"גנת אגוז". המושג "קבלה" שם שונה לגמרי מהמושג התיאוסופי של "קבלה" ב"שערי אורה" וספרי הקבלה האחרים שלו מתקופתו השנייה.<sup>22</sup> יש גם הבדל מבחינת האוטנטיות. גם אם מתעורר הספק, אם ר' יוסף ג'יקטילה הוא מחברו של הביאור הנדפס, סוגיה שהמהדיר עצמו מהסס לקבוע בה מסמרות<sup>23</sup>, הרי ברור הוא, שלא היתה כוונת זיוף מצד אלה שייחסו את החיבור לר' יוסף ג'יקטילה, מה שאי אפשר לומר לגבי ה"השגות" שבכתב יד אוקספורד. נדון אפוא בנפרד על החיבור שבכ"י ועל זה שבנדפס.

(1) השגות על מורה נבוכים — כ"י אוקספורד 1911.

עדויות רבות וחשובות לכאורה אנו מוצאים ב"השגות". ראשית כל נמצאים שם קטעים ארוכים מ"הזהר", בלשון "הזהר" ובשמו. זוהי תופעה בלתי מצויה בשאר חיבוריו של ר' יוסף ג'יקטילה, שהכיר, כנראה, חלקים מהזהר והשתמש בהם במקצת. אולם אין הוא מזכירו בשמו ואין הוא מביא משם כלשון המקור. מובאת שם גם עדות חשובה על ס' "הבהיר" וכמו כן נמצאות שם מובאות רבות מחוג ה"עיון". כל התופעות הנ"ל הן בלתי שכיחות בספריו האחרים של ר' יוסף ג'יקטילה. אולם כל הענינים שצינתי הם חסרי ערך, מכיוון שמתברר שמי שחיבר את ה"השגות" בשם ר' יוסף ג'יקטילה העתיקם מספר "האמונות" של ר' שם טוב בן שם טוב, שחי כמאה שנה אחרי ר' יוסף ג'יקטילה. הפרק הראשון שהוא כרבע מן החיבור כולו אינו אלא צירוף קטעים מס' האמונות, ובכל שמות הדפים שלו אין כמעט מלה אחת שאינה נמצאת אצל ר' שם טוב. מכיוון שבחיבור נמצא במפורש שה"מחבר" מזכיר את הספרים, "שערי צדק" ו"גנת אגוז" כספריו, הרי שאין לומר, שרק בטעות יוחס החיבור הנידון לר' יוסף ג'יקטילה. ושלא היתה כאן כוונת זיוף. בדף כד א הוא כותב: "וכפל באמרו הדוד לה' כי טוב כמו שכתבנו בשערי צדק בשער ישי

22. על ספר ההשגות עיין ג. שלום: *On the Kabbalah and its Symbolism* (1965) 59–60 ובהערה 3 שם. ועיין א. י. וידה *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris 1959, pp. 651–659. כלפי מאמר זה יש לטעון שתי טענות: (א) וידה מבין את "ההשגות" שבנדפס כספר תיאוסופי ונדמה לי, שאין לזה כל אחיזה במציאות. גם מהענינים שניתוחם יבא בפנים המאמר לצורך זיהוי המחבר, יתברר המרחק שבין השקפת רי"ג ב"השגות" לבין ההשקפה התיאוסופית של המקובלים. התנגדותו לרעיון שהנפש מקורה באלוהות, הרעיון שהנאצל הראשון (שלמעשה הכוונה לנברא הראשון) הוא "אלהים" יש בהם כדי לקבוע שאין זה ספר בעל השקפה תיאוסופית. יש גם להוסיף שהדרוש שלו על עץ הדעת שהוא מכוון כנגד הנאצל הראשון (כה—כו) הוא רחוק מהתפיסות הקבליות. (ב) אם הספר הוא תיאוסופי מדוע אפוא הוא מטיל ספק בשיכותו לג'יקטילה, מכיוון שאין התאמה בין "גנת אגוז" לבין "ההשגות" על ענין שם י"ה? אגב, עצם הענין שבי"השגות" מתעורר המחבר למוטיב חדש שאינו נמצא ב"גנת אגוז", אינו נראה לי נימוק להטיל על פיו ספק בבעלותו של ג'יקטילה על ספר "ההשגות".

23. "וכדומה שהוא קצת מספר ההשגות שחבר החכם השלם כמה'ר יוסף נ' ג'יקטילה זלה"ה וברוך היודע".

וכו' ואם תבין זה תבין ההפרש שבין השם המיוחד לשם אדי'ד ביאור שלם וכמו שביארנו בגינת אגוז.

אין גם להניח שהיה משהו שליקט השגות על הרמב"ם ממקורות שונים בלי כל כוונה ליחסו לר' יוסף ג'יקטילה, ושרק אחד מהמעתיקים של ליקוטי ההשגות החל מיחס אותם לר' יוסף ג'יקטילה על יסוד הקטע שהובא לעיל. מגמת הזיוף בולטת כבר מהשימוש שהוא עושה בס' האמונות, כפי שיוכיח התיאור הבא. הוא פותח: "השגות שהשיג הרב ר' יוסף ג'יקטילה ז"ל על הרמב"ם ז"ל במורה פ' יג <sup>24</sup>". מכאן ואילך אין ההשגות על פרק זה אלא העתקה מס' "האמונות". "אחז"ל וכל העם רואים את הקולות מלמד שלא היה בהם סומא לומר כי כלם הוו זכי הנפש ראויים לראות כבוד [בס' האמונות: ה'] ואחז"ל הראה אוכלוסא מברך ברוך חכם הרזים והכונה בו מקבלי התורה מכוונין למניין צורת ד' מחנות שכינה וד' דגלים כנגד ד' מחנות וכל הפקודים כנגד כל [בס' האמונות: הפקודים] ונמצא לרשבי ז"ל שיוצאי מצרים מיתיקנא (!) דיובלא ובאי הארץ מתקונא דשמטה לומר שיוצאי מצרים מושרשים בעולם המתבודד ויסודו הבינה עם החכמה ולכן נבחרו לקבל התורה ובאי הארץ מהעט' נמצא פני מקבלי התורה פני חמה ופני באי הארץ פני לבנה" הקטע שלפנינו הוא העתקה מלה במלה, בתוספת שגיאות רבות שכתב יד זה מצטיין בו, מס' האמונות (פירארא, שיו), דף צח ע"א. הבאתי אותו כדוגמא להעתקה מלאה של המחבר דנן מס' האמונות.

הוא ממשיך להעתיק מלה במלה עד ל"ונר אלהים טרם יכבה" (באותו העמוד בס' האמונות). ההמשך הוא מדף צח ע"ד עד סוף פרק יג: "ומ'ש הכתוב מן השמים השמיעך את קולי (!) כי הידיעות מתאצל מהם השפע עד שמן השמים שמעו הקול העצום מתוך האש וכו' וכו' והנה באובנא דליבא השיגו מפי הגבורה דבור האל וכו' עד שהיה הקול מגיעה (!) אליו מפי הגבורה מצורף אלה שגתי (!) צ"ל אל השגתו — וכן בס' האמונות) העליונה והתקשרות בצורות העליונות באיספקלריא באבני (!) דלבא".

מכאן הוא עובר להעתיק מפרק יד, (משער א), אולם לא מהתחלתו אלא מדף צט, ב: "ואז"ל י'ו בס טבלא של שם המפורש כתובה על לבס" עד "של שם המפורש" (באותו העמוד). הוא מדלג על מה שנמצא בס' האמונות (שם) "תן עיניך ולבך לדברי הר' יצחק כהן ז"ל" והתחלת ההעתקה היא מ"ובזהר א"ר יהודה תלת חשוכי חוה" והוא מעתיק עד דף ק ע"א: "וכן כל את רומז לאלפא ביתא קטנה שהיא כח המלכות או כחות למטה מהאחרים" אחר כך הוא כותב: "וקול שופר רמז לשופר פנימה כח ציור פנימי כח הבינה המוציאה עבדים לחירות" משפט זה אינו אלא עיבוד של משפט רחב יותר בס' האמונות (שם) "וקול השופר הרמז בתורה במעמד הר סיני מצאתי לר'ש בן יוחאי שהוא מלשון

24. לא ברור לי מדוע בחר לקרא לפרק זה שב"השגות" פ' יג". תוכן דבריו אינו מתאים לשום פרק יג שבשלת חלקי מו"נ. לולא דמסתפינא הייתי אומר שהמחבר רשם לו בטיוטא "פרק יג", כלומר, להתחיל בהעתקה מפרק יג משער ח שב"ספר האמונות".

שפר והוא הכח הפנימי בו הציור פנימי וכך והוא כה הבינה וכן נקרא שופר גדול והיא המוציאה העברים לחירות" אחר כך הוא שוב מדלג על כמה שורות ופותח: "עו' שם תניא ר' יוסי בר יהודה" והוא מעתיק את כל הקטע עד "וכל זה תשובה למורה הנבוכים". משפט זה הוא בסימו של פרק יד.

מכאן הוא חוזר אחורנית לפרק ט שבשער ח (דף צד ע"א) "ודע כי טעמי הקולות בנעימות" וכו'. יש אצלו תוספת של שתי המלים "ודע כי" מכיוון שלמעשה הוא קוטע את המשפט שבס' האמונות ומחבר אותו במקום שאין לו חיבור. יתר על כן העניין המובא שם הוא ציטאטה גדולה מר' יצחק הכהן המתחילה כמעט בהתחלת פרק ט. בס' האמונות מסתיימת מובאה זו כך: "אשריהם ואשרי תלמידיהם השומעים מליהם העומדים לפניהם המקבלים מהם והשותה בצמא את דבריהם עכ"ל" (עד כאן לשונו). הסיום כאן מובן, והכוונה היא עד כאן לשון ר' יצחק הכהן. "בהשגות" שהתחלת המובאה חסרה בהן ולא הוזכר שם כלל שהמקור של כל הפיסקה הוא אצל ר' יצחק הכהן, אין, כמובן, כל משמעות לפורמלה "עכ"ל", אולם מלה זו נמצאת שם. אחר כך הוא מעתיק כשורה וחצי ממה שמובא שם מס' הבהיר אלא שבמקום להעתיק את כל העניין מס' הבהיר כפי שעושה זאת ר' שם טוב (צד ע"ב) הוא כותב "עד לפי' בחדא מלתא אמירן" כלומר: עיין בבהיר עד לסיום הנ"ל. מכאן הוא קופץ לפרק טו שבשער ח, אלא שהוא משמיט את ההתחלה: "ראיתי להעתיק פה תשובת הרב הגאון ר' יקותיאל ז"ל". הוא מעתיק עד "כדמיון שלהבת ב"גחלת" (דף ק ע"ב, שורה שנייה) ועובר לפרק י"ו (מסוף דף ק ע"ב): "ובס' הבהיר מ"ט הוי עצרת" עד "שעדיין לא נתפשט לברא העולם" (דף קא ע"ב בהתחלה). מכאן שוב קפיצה גדולה לפרק יח (סוף קד ע"א): "ומעקרי האמונות להאמין בקול מורגש" עד סוף פרק יח. הוא מעתיק את כל פרק יט, ומדלג על פרק כ ועל פרק א שבשער ט ומתחיל להעתיק מפרק ב שבשער ט: "ומקצת המתחכים (צ"ל: המתחכמים) באמנות (צ"ל: באמונות) ומהם הראב"ע ז"ל ראוי (צ"ל: באו) להאמין בחיובי הכנבים". פרט לכמה דלוגים נמצא אצלו כל הפרק. הוא מדלג על פרק ג שבשער ט ועובר לפרק א שבשער העשירי (דף קח ע"א כמה שורות אחרי התחלת הפרק): "ודע כי איך יצויר שהקב"ה יש לו שוב תכלית במצוה" עד "ולא יחסרם דבר". הוא מדלג על כחצי עמוד, ומעתיק מדף קח ע"ב: "וכן אמונת תחיית המתים" עד קרוב לסוף העמוד. בהעתקת השורות האחרונות יש קצת שינויי נוסח. מכאן הוא עובר לשורה הרביעית שבדף קט ע"א: "ובבהיר אמאי אקרי קרבן" עד "תאמי צביה עטרת תפארת" והוא מדלג שוב על כחצי עמוד והוא ממשיך ב"וההיפך אמרו הרהורי עבירה קשים מעבירה" עד לפני סוף פרק א בשנויי נוסח מועטים ביותר, כגון בס' האמונות (שם): "ואמנם חכמי התלמוד נחלקו אם רב מצות עשה צריכות כונה" ואילו בהשגות: "לכן אמרו שרוב המצוות צריכות כונה". מכאן הוא עובר לפרק ב שבשער י. כמה שורות אחרי התחלת הפרק: "ולא נתנו המצוות אלא לצורך בהם הבריות", הוא מעתיק את כל הפרק ועובר לסוף פרק א שבשער יא, אלא שבו בזמן שבספר האמונות כתוב: "ומסברה זו

נראה כי גם הכריתות הם בסוד העבור כי מי שעבר עבירה ונענש בגיהנם והגיע זמנו להתגלגל מקצרים לו שנותירי הרי ב"השגות" הנוסח משום מה משונה: "ומספר הזהר" <sup>24א</sup> נראה ג"כ כי גם הכר' סוד העבור כי שעבר עבירה ונענש בגיהנם והגיע זמנו לצאת ע"כ מצאתי" (!). מכאן הוא עובר לפרק האחרון שבספר האמונות (פרק ב שבשער יא) והוא מעתיקו בשלימות.

דומה, שאין התיאור דלעיל משאיר ספק בכוונת הזיוף של התיבור. לגבי הפרקים האחרים שבספר לא התברר לי אם הוא מעתיק ישר ממקורות שונים או שהוא מעבד אותם. קשה מאוד לנחש את המניע לזיוף. האם יש מקום לחשוד בסופר המעתיק שהוא בעצמו זיף כדי להשביח את מקחו? מאידך גיסא השגיאות האורתוגרפיות המבהילות מראות שהסופר היה רחוק מלהיות יודע ספר אפילו כדי יכולת ללקט את החומר המובא שם. תשובה על כך אין בידי.

(2) "קצת ביאורי מהמורה" (שם "השגות" בדפוס).

כאמור, אין מקום להטיל חשד של זיוף בהשגות שבנדפס המיוחסות לר' יוסף ג'יקטילה. לכל היותר יש מקום לשאול אם אין טעות ביחוס זה.

באופן כללי יש לציין, מה שנרמז כבר לעיל, שההשקפות המובעות ב"השגות" שבנדפס הן בהתאמה רבה לאלו שב"גנת אגוז" <sup>25</sup>, אם כי יש גם התפתחות של כמה רעיונות. עולם המחבר בספר ה"השגות" רחוק מזה שב"שערי אורה". באופן בולט בא הדבר הזה לידי ביטוי בהתנגדות המחבר, לתורת הנפש של הרמב"ן, שלפיה הנפש מקורה באלוהות. בהשגותיו על תורה זו מופיעות כבר אותן הטענות שטענו מתנגדי הקבלה <sup>26</sup> אחר כך ובחלקן נשאלו גם על ידי המקובלים עצמם <sup>27</sup> שתוצו במה שתוצו. "אבל שיאמרו שהנשמה היא ממהות השם ית' אי אפשר מכמה צדידין שהרי הנשמה יש לה כמה שנויין וערובין בגוף והרי לה גמול ועונש וכו' ואם נאמר שהנשמה ממהות השם ית' וכו' נאמר שגם השם ית' יתחייב לו מצד זה השנויין כיוצא בנשמה מפני שהחלק מורה על הכלל" <sup>28</sup>. ב"שערי אורה" אין הוא מהסס לקבוע, ששלוש הנפשות: נפש רוח ונשמה כל אחת מהן מקורה בספירה מסוימת <sup>29</sup>. גם ב"השגות" וגם ב"גנת אגוז" הוא מעונין בהדגשת מעלתה של הנפש, אולם

24א. נראה, שמעתיק כחה"י השתבש וקרא "ומסברה זו" כאילו היה כתוב: "ומספר הזו".

25. עיין א. ילינק, *Beiträge etc.* (1852) מעמ' 60. הוא כבר העיר שיש קרבה בין "ההשגות" לבין "גנת אגוז".

26. עיין מאמרי ויכוח הגילגול בקנדיאה, בספונות, ספר יא: עמ' זה הערה 41.

27. עיין ג. שלום, *Major Trends etc.* עמ' 241 ובהערה 125 שבמעמ' 406. לגבי בעל "ההשגות" לא ברור אם גם עצם הענשת חלק מהאל מעורר אותו להתנגדות להשקפת הרמב"ן, או ש"גמול ועונש" הם ביטוי לשנויים שחלים בנפש ולא יתכן שינוי באל.

28. "קצת ביאורי מהמורה" כד, ע"ב.

29. עיין שערי אורה, ווארשא תרמד, דף פו ע"א: "תשובה והטעם לפי שהנשמות נאצלות ממקום זה". ועיין בהמשך.

לפי שני החיבורים מקורה של הנפש בעולם המלאכים ולא למעלה מזה.<sup>30</sup> מענייננו יהיה לעמוד על קרבת הרעיונות והלשונות הדומים שבשני החיבורים "גנת אגוז" ו"השגות" שבנדפס, ודומני שהקשרים שביניהם יש בהם כדי לקבוע, שההנחה על שייכות החיבור לר' יוסף ג'יקטילה אינה נטולת יסוד.

(1) ב"גנת אגוז" חוזר כמה פעמים הרעיון שאמתת קדמותו של האל אינה ניתנת להשגה ושהפרק הראשון בבראשית אינו בא אלא להורות חידוש העולם ולכן אין שם הוי"ה נזכר בפרק הראשון, כי אם שם אלהים. שהוא השם שנתחדש לו במעשה בראשית. השם אלהים מורה על חידוש העולם ובשם הזה נתכנה האל עם הבריאה. כדי להורות ששם הוי"ה קודם לשמות אחרים נזכר בפרק השני שם הוי"ה לפני שם אלהים.

ב"השגות", דף כ ע"א: כלל גדול אמסור לך הנה דע כי מפני היות אמתת קדמות השם ית' דבר שאינו מושג לחוצה לו ית' אפילו לשכלים הנפרדים כל שכן לבשר ודם הוצרך ית' להעלים בראש התורה השם המיוחד ולהשתמש בכנוי אלהים שהוא מורה על החדוש ולפי' לא תמצא בכל מעשה בראשית השם המיוחד אבל כשגמר מעשה בראשית והתחיל לפרש היאך סדרי הבריאה בפרשת אלה תולדות השמים והארץ פירש שאף על פי שתמצא במעשה בראשית כנוי.<sup>31</sup> י"י קודם לו ולפי' אמר אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים.

בגנת אגוז ו ע"ג—ע"ד: והעד מה שאמר סמוך לחתימת בראשית אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, ה' וסמוך לו אלהים באומרו ביום עשות וכו' ופירושו כך אל תטעה עצמך לומר כי שם אלהים קודם לשם הוי"ה כי אלהים כנוי שנתחדש בחדוש העולם והוי"ה הוא שם בלבד ואעפ"י שתמצא מעשה בראשית כולו משתמש בשם אלהים, ה' קודם הוא לאלהים.

" — — — והתחיל לפרש ענין חדוש העולם ושם המורה על החדוש שהוא אלהים מאחר שאין כח בשום נמצא להשיג יחודו וקדמותו ואמתת מציאותו כמות שהיא קודם שנברא העולם".

הרעיון, ששם הוי"ה הוא השם הקדמון כקדמותו וכל שאר השמות נתחדשו לו כפי פעולתו. מופיע ב"גנת אגוז" עשרות פעמים בדפים הראשונים. רעיון זה מנוסח בלשון דומה גם ב"השגות". "ואחר זה שאין בכל התורה ובכל הלשונות מלה מעידה על אמת

30. עיין "גנת אגוז" דף מב, ע"ד, ועוד.

31. כלומר אף על פי שבפרק הראשון של מעשה בראשית מופיע רק ה"כינוי", שהוא שם אלהים, בכל זאת שם הוי"ה קודם לו; רעיון זה חוזר אצלו גם בפירוש למעשה בראשית שבביהמ"ד לרבנים בנידויוק (Enelow O753) בדף מה ע"א: "ולפי' הדרך בא לפרש ולומר כי זה שאתה רואה בכל מעשה בראשית שהתחילה התורה להשתמש בכנוי אלהים אל יעלה בדעך שהוא קדמון כי ידו' הוא קדמון לו וכו' והעד ביום עשות ידו' אלהים בראשון שהוא שם וסמוך לו אלהים שהוא כנוי" ועיין בהמשך שם. ועיין שם גם בדף מג ע"א ועוד.

השם רק שם בן ארבע אותיות וכל שאר כנויין שתמצא אחר שם בן ארבע כלם נתחדשו בחדוש העולם ואין שירה על אמתתו רק השם המיוחד וכו' אבל אחר שברא העולם נתחדשו לו ית' כנויים רבים וכל כנוי מעיד פעולה ידועה וכו' ונתכנה בו (בשם אלהים) על שם פעולתו<sup>32</sup>. בשני החיבורים הוא משתמש להוכחת רעיון זה. ששם הוי"ה קדום כקדמותו במאמר שבפרקי דרבי אליעזר פרק ג ש"קודם שנברא העולם היה הוא ושמו בלבד"<sup>33</sup>.

(2) הרעיון, שספר התורה אינו מנוקד, מכיון שהוא מכיל רבדים רבים חוזר אצלו בכמה חיבורים ויבא עליו דיון מיוחד<sup>34</sup>. כאן אציין את הלשונות הדומים לענין זה ב"גנת אגוז" וב"השגות". "השגות" דף כ ע"ד: "ולפי' אין ספר תורה נקוד כדי שיסבול כל מיני חכמה וכו' שאלו היה נקוד נמצא כחמר שהגיע לו צורה כי הנקוד אצל המלות כצורה אצל החומר וכו' ואילו ינוקד לא יסבול רק המוגבל".

"גנת אגוז" טו ע"ד: "הסבה היות הספר תורה בלתי מנוקד וכו', כי בעוד שלא הושמה צורה לתיבה לא הושם לה גבול ידוע".

(3) יסוד האש הוא לפי דעתו היסוד הראשון. ב"גנת אגוז" מודגש, שהוא חולק בזה על ספר יצירה.

"השגות" דף כב ע"א: "ויסוד אש הוא היסוד העליון האמתי וכו' ומפני היות יסוד האש כלל כל היסודות וכו' וגם מפני היות יסוד האש קרוב לבורא ומעולה שבכל הנבראים ממשיל בו הבורא מפני שאין דבר שבכל הנבראים מעולה ממנו שנוכל לדמותו אליו וכו' וזהו כי י"ה אלהיך אש אוכלת הוא".

ב"גנת אגוז" חוזר ענין זה כמה פעמים. אביא כאן שתי פסקאות לענין הזה. דף כב ע"ג: "אמנם היסוד הראשון שהוא יסוד האש מנהיג כל תשע ספירות הנשארות בהיות הדברים משתלשלין דבר מדבר וכו'. ואמנם כי אין הנראה מדעתו זו כדעת ספר יצירה שאמר ספירה ראשונה רוח וכו' הרי הראשון יסוד הכל ולפיכך נתכנה הראשון שהוא אש לו שנאמר כי ידיר' אש אוכלת הוא" בדף כו ע"א—ע"ב: "והאש למעלה מן היסודות וכו' ולפי זה הדרך יש לך לדעת ולהתבונן כי האש תחלת המעלות היא ולפי היותה מעולה שבכל הנמצאות נסמכה לקריאתו יתברך באמרו כי ידיר' אלהיך אש אוכלת הוא".

(4) תוך כדי פולמוס על דעתו של הרמב"ם<sup>35</sup>, בקשר למאמר בפרקי דרבי אליעזר: "שמים מאיזה מקום נבראו", מפרש ר' יוסף גיקטילה ש"אור הלבוש" הוא עולם המלאכים והוא מציין שעולם זה הוא מעין לבוש המהווה מחיצה בינו ובין שאר הנמצאות. בין השאר הוא כותב<sup>36</sup>: "וכמו שהמלבוש מתכסה למתלבש בו כן השכלים הנפרדים כמו פרגוד בינו

32. "קצת ביאורי" דף כד ע"א, והשווה "גנת אגוז" במיוחד בדפים ד—ז.

33. "קצת ביאורי" (שם), "גנת אגוז" דף ד ע"א—ע"ב. כך מנוסח המאמר בשני החיבורים, ועיין בביאורי הרד"ל שם.

34. עיין להלן עמ' 87—88.

35. עיין מורה נבוכים חלק ב, פרק כו. 36. "גנת אגוז" דף כה, ע"ב.

ית' ובין שאר הנמצאים וכו' והנה תמצא לר' אליעזר הגדול זק"ל דברים בפרקיו, שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבוש" וכו'. הוא מזכיר ענין זה גם ב"פירוש מעשה בראשית"<sup>37</sup>. ב"השגות" הוא קורא לעולם המלאכים מלבוש. "אך נקרא מלבוש כלומ' היותו פרגוד בין השם יתברך ובין שאר כל הנמצאים וכו' ובדרך זה התבונן אמרם ז"ל שמים מהיכן נבראו מאור לבוש"<sup>38</sup>.

(5) בהקשר זה הוא מפרש ב"השגות" (שם) "כסא" מלשון כסה, התעלם. בדרך דומה בפרגמנט הנמצא בביהמ"ד לרבנים ניריורק כ"י 851<sup>39</sup> בדף 87ב. שם אנו מוצאים: "המעלה הראשונה הנקראת כסא אומ' אני כי הוא סוד התעלמות". אגב אורחא גם ב"שערי צדק"<sup>40</sup> יש קטע שלפיו המשמעות של כסא הוא כסוי: "ויש כסא חיצון לכסא פנימי וכו' ומיני כיסואין שאינם ראויין ליכנס לפנים". ב"השגות": "דע שאין כסא בתורה וכו' רק כלן באין להודיענו סוד התעלמותו יתברך" ובמקום אחר שם: "כסא מלשון כסוי". אפשר להוסיף פרטים נוספים, אולם דומה שדי בדוגמאות דלעיל כדי להצביע, שיחוס הספר לר' יוסף ג'יקטילה אינו תלוי על בלימה.

יתכן, שההתחזקות אחרי גלגול המוטיבים: "כנויים", ו"אדם" בספרי ר' יוסף ג'יקטילה תביא למסקנה שיש לראות ב"השגות" חוליית ביניים בין "גנת אגוז" לבין ספריו הקבליים. (א) המושג "כנוי" ב"גנת אגוז" הוא בעל משמעות רגילה של תואר. הוא מציין פה ושם את העובדה, ששם אלהים הוא שם משותף לאל, מלאכים ועוד, אולם כשהוא אומר ש"אלהים" הוא כנוי לשם הוי"ה הרי במקרה זה אין המושג "כנוי" חורג ממשמעותו הרגילה. אין ב"גנת אגוז" שום מאמר, שלפיו נקראים המלאכים "כנויים". אין גם שם אמירה מפורשת ששם הוי"ה מתכנה באיזו שהוא שם מהכחות שבעולם, אם כי יתכן, שיש כבר רמזים לכך. (ב) אחד הסימנים המציניים את הקשר שבין שם הוי"ה לבין השם "אלהים" הוא ש"מ'ה" שהוא חשבון של שם הוי"ה במלוי יר"ד ה"א וא"ו ה"א, עולה פו: "וכמו כן עוד הסימן השני שהוא מ'ה סודו הוא אלהים ממש, בדרך זה מ'ה ה'א שסודו אלהים. הרי לך שם אלהים יוצא מהמשכת שם המיוחד"<sup>41</sup>. מה שחשוב להזכיר, שבהקשר זה אין הוא מזכיר "כלל שסוד מ'ה" עולה כחשבון אדם, כפי שזה מופיע ב"השגות", כפי שיצוין להלן.

37. עיין עליו בהערה 31, בדף מא, ע"א, שם: "וכבר תפסתי על הרמב"ם ז"ל על אלו הענינים בספר גנת אגוז ואין לנו לכפול הדברים".

38. "קצת ביאורי" דף כט, ע"ג-ע"ד.

39. עיין עליו לעיל עמ' 64.

40. קראקא תרמא דף י, ע"א.

41. "גנת אגוז" דף ה, ע"ד; גם הסימן הראשון, שלפיו שם הוי"ה הוא כ"ו והוא גנוז בתוכו פ"ו (סופי האותיות של כ"ף ושל ו"ו) שהוא כחשבון "אלהים", אף הוא נמצא שם ב"השגות" בדף כ"ד ע"ג: "הנה אלהים סוף (צ"ל סוד) אלהים בסוד כ"ו כף וא"ו פ"ו נמשך מכח כ"ו וסוד פ"ו"; גם הסימנים הללו מראים על הקשר שבין "השגות" לבין "גנת אגוז".

(ג) כפי שראינו, מהוה עולם המלאכים לבוש. ב"גנת אגוז" ההדגשה העיקרית של "לבוש" היא בציון הקרבה למתלבש בו וגם כאמצעי שממנו נמשך הכל ושבו פועל האל. "אמנם בהיותם ראשית המציאות נקראים אור לבושו בהיותו ית' מתלבש בהן, כלומר להיותו פועל באמצעות אור לבושו"<sup>42</sup>. ובמקום סמוך למובאה דלעיל: "הוא אור השכל אשר הוא לעולם למעלה, וזו היא מעלת השכלים הנפרדים הנקראים אור השכל אשר מאמתתם נמצאו כל הנמצאים כולם בדרך ההמשכה ואלו הן אור לבושו ממש ית' כלומר שהוא מתלבש בהן בהיותם קרובים לו ית' יותר מאשר הדברים שהן חוצה וכו' ובמציאות אור השכלים פועל בשאר הנמצאים וכו' וכמו שהמלבוש מתכסה למתלבש בו כן השכלים הנפרדים כמו פרגוד בינו ית' ובין שאר הנמצאים וכו' אמנם משיגים הם יותר משאר הנמצאים, ובאמת כי מאמתת מציאות השכלים הנפרדים שהן נקראים אור לבושו נתהוו השמים"<sup>43</sup>. תפיסת הלבוש כמחיצה מפסקת בין האל לבין שאר הנבראים מופיעה כאן, אלא שמוטיב זה נבלע בין השאר ואינו מהווה עיקר.

ב"השגות" ישנה כבר ההדגשה המלאה, שהשם "אלהים" הוא בעיקרו שם של הכח הראשון שמתחת לאל. מן הכח הזה נמשכת כל המציאות. הוא קורא לו גם בשם "הנאצל בראשונה", אם כי אין הוא מתכוון לאימנציה. לא רק המציאות נובעת מהנאצל הראשון, אלא גם הנהגת העולם תלויה בו, שהרי כל הניגודים נובעים ממנו<sup>44</sup>. בפסוק הראשון של בראשית ואולי גם בפסוקים אחרים נקרא שם הוי"ה בשם "אלהים", על שם "אלהים" שהוא "הנאצל בראשונה" שנברא על ידי הוי"ה. "ואף על פי כן"<sup>45</sup>, שכנוי ראשון הוא אלהים הוא שם לאותו הנאצל בראשונה ונתכנה בו יתברך על שם שהוא פעולתו"<sup>46</sup>.

42. דף כ"ה, ע"ד. 43. שם, שם, ע"ג—ע"ד.

44. עיין "קצת ביאורי מהמורה" דף ל, ע"ד—ל"א, ע"א. למעשה עומד רעיון זה בהתאמה גמורה עם מה שנמצא בסוף "גנת אגוז" דף ע"ד, ע"א. גם שם הוא מדבר על השינויים בעולם כנובעים מ"ראשית החפץ הנמשך מאתו הוא מאור האש". הוא אמנם משתמש במשל של הרמב"ם על האש, המתכת והמקפיה, אולם אליבא דאמת הוא מתכוון לאש הרוחנית שהיא כוח מלאכי ראשוני, שממנו "מתהווים כמה הפוכים". על אותה האש הוא אומר שעליה נאמר "ויאמר — — יהי אור" והרי במקומות רבים הוא מפרש פסוק זה לראשית חידוש עולם המלאכים. "הנאצל בראשונה" ב"השגות" ו"ראשית החפץ הנמשך מאתו" ב"גנת אגוז" הם למעשה זהים; בקשר לכך מן הראוי לציין שישנו חיבור אנונימי הנקרא "אשכל הכפר" בכ"י ואטיקן 219 (ועיין רשימות כ"י ואטיקן של אלונג'יונגר), שיש בו כמה דברים דומים למה שנמצא ב"השגות", אלא שהוא נקרא שם "הנברא הראשון". למשל בדף 8—9א (שם): "משה בקש לדעת אצילות הנברא הראשון" וכו'; בדף 10א: "הכבוד הזה כמו שאין מהותו נודעת לאדם כך אין אצילות בריאותו נודעת לאדם וזו היתה חקירת מר' (משה רבינו) במאמר הודיעני" וכו'. השווה "השגות" ("קצת ביאורי" דף כ, ע"ב): "וכלל גדול אמסור לך שנית להגיד איכות אצילות הנאצל מאת השם יתברך אין מי שיוכל להשיג זה ואפילו משה רבינו" וכו' כמו כן נמצא ב"אשכל הכפר" ש"כל ההפכים הם מצד הנברא הראשון (דף 26).

45. אולי צריך למחוק את המלה "כן".

46. "קצת ביאורי" דף כ"ד, ע"א.

כמו ב"גנת אגוז" ניכר שדעתו היא, שהחדוש בבריאה מתבטא בבריאת "הנאצל בראשונה" ואילו שאר הדברים השתלשלו ממנו. "ולפי דרך זה יתבאר לך כי כל העשוי במעשה בראשית כלו אינו רק השתלשלות ענפים מן הנאצל בראשונה וכו' והוא אלהים בקריאת שמו, ולפי דרך זה כי כל שנתחדש אחר אצילות ראשונה לא היה רק ענף נמשך מן המעיין ברצון השם יתברך"<sup>47</sup>. הוא מציין במפורש ש"אלהים" נעשה על ידי שם הוי"ה. "כי אלהים שהוא סוד השפעת האצילות לצדדין הוא בעל רבוי הפעולות ולפיכך אמר בצלמנו כדמותנו בלשון רבוי שזוהו האמת מפני שאין אחר השם ית' אחד אמתי. אבל השם ית' הוא עשה אלהים כאמרו ביום עשות ה' אלהים, כלום ה' הוא עשה אלהים"<sup>48</sup>.

פיתוח רעיון ה"אלהים" כנאצל הראשון מופיע אצלו בקשר לרעיון המרכזי שם, שבא להעמיד פירוש שונה מהרמב"ם על "בצלמנו" מצד אחד, ולתפוש על הרמב"ן על תורת הנפש שלו מצד שני. "בצלם אלהים" — פירושו בצלם של הנאצל הראשון, שממנו כח הנפש "ולפיכך נקראת הנשמה לפעמים רוח להיות נפש האדם נפוחה מן השכל הנאצל בראשונה"<sup>49</sup>. אולם לא זו בלבד, שנפש האדם גזורה מן השכלים, אלא שאותו המקור עצמו, הכח המלאכי נקרא "אדם". הוא מגיע לכך כשהוא מראה על הקשר שבין שם הוי"ה במילוי המצטרף לחשבון "מה" לבין "אלהים". כאן הוא מציין ש"מה" בגימטריה אדם, מה שאין הוא עושה באותו הקשר ב"גנת אגוז". אולם לא לגימטריה יש חשיבות כאן. בו בזמן שב"גנת אגוז" לפי המובאה שהבאתי למעלה, הוא מעוניין לציין את ההתאמה שבין שם הוי"ה לבין כנויותתארו "אלהים", הרי ב"השגות" ענינו הוא לציין שמאמיתת שם הוי"ה נמשכת (לא במובן של אימנציה, שהרי במפורש הוא מתנגד באותו הקשר לדעתו של הרמב"ן) מציאות הנפש השכלית של האדם ו"הנאצל בראשונה", ששניהם הם "מ'ה". הוא מבליט שם את הרעיון שהנפש השכלית של האדם היא במדרגה של הנאצל הראשון מאחר שהיא גזורה משם. שם "האדם" בא לאנוש מכיוון שנפשו באה מעצם הנקרא "אדם".

במובאה הבאה מופיע הרעיון הקושר את המושג "אדם" למושג המלבוש ויתכן גם שהביטוי "ראש הכנויין" הנמצא שם יש לו כבר משמעות סובסטאנטיבית, כלומר ראש לעצמים שהם "כנויים", מפני שהאל מתכנה בהם, אם כי אין הכרע בדבר שכן הוא הפירוש. "ועל ענין זה אמסור לך קצת מקבלות הנאמרות בענין צלם אדם דומה לאלהים וכו' סוד אדם בסוד מ'ה מ'ם ה'א אלהים, הנה לך מצד התורה שזה נמשך מזה והאדם האמיתי נקרא אדם מצד נפש שכלית שהיא אלהים, ולפיכך נקרא האדם השלם בנפש אלהים כאמרו אלהים לא תקלל וכו' כי אלהים ואם הוא ראש הכנויין אדם קורא לו אעפ"י ששניהם באים

47. שם, שם.

48. שם כ"ד, ע"ג.

49. שם כ"ד ע"ב: כמו כן הוא כותב שם: "וכשאמר בתורה ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו נוכל לומר כי אלהים יש לו שיעור אצל י"י והוא סוד אצילות ראשונה ומהות פשוטה בעלוי ובשלימות כאמ' שנפש האדם שהיא אמתתו נאצלה מאותה הצורה".

כאחת כי אדם נקרא סוד מלבוש כי ראשית אצילות נמשכות מסוד יד'ד הוא אדם בהיות אותיות יד'ד מתפשטות בקריאתן בסוד ירד ה'א וא'ו ה'א שסודן מ'ה וכו' וסוד אדם הוא סוד שעור קומה בסוד א'ב ג'ד ה'ז ז'ח ט וכו' והכל כלול בסוד אדם וזהו סוד מ'ה שנאמר מהות. שכל מהות שבעולם מכאן הוא מתפשט"<sup>50</sup>.

על כל פנים יש זהות בין מושג "אדם" לבין הכח המלאכי שהוא מלבוש, אם כי אין ודאות גמורה לגבי המשמעות של "כנויין" בחבור זה. בספריו הקבליים בשערי צדק, בפירוש המרכבה ובהרחבה בולטת מאד בשערי אורה<sup>51</sup> אנו מוצאים, שעולם המלאכים נקרא כנויים. הם נתפסים כלבוש החוצץ בין האל לבין הנבראים. כללות עולם המלאכים נקראת אדם. יש הבדלים גדולים בהדגשת היחס כלפי עולם זה. הדרושים שבהם מופיע מוטיב "הכנויים" ו"הלבושים" ובקשר לכך "אדם" באים לציין, שרק בגלל הגלות אין האלוהות מתגלה אלא דרך מלבושיה, מה שאין כן לעתיד לבא, שכל המחיצות תוסרנה ועיין בעיין יראו וישיגו. אולם אין בניגודים הללו לבטל את התפתחות המושגים, שלפיה מהווה ספר ה"השגות" חוליית ביניים בין ספריו הראשונים לבין ספריו האחרונים של רי"ג.

(ג) פירוש שיר השירים.

ב"גנת אגוז" מזכיר ר' יוסף ג'יקטילה פעמיים את חיבורו פירוש שיר השירים<sup>52</sup>. אין לזהות את "פירוש שיר השירים" הנזכר עם החבור שבכ"י פריס 790 שהמעתיק מעיד עליו שהוא של ר' יוסף ג'יקטילה. לפי העדות הנ"ל חובר פירוש שיר השירים בשנת הס' (1305), ואילו גנת אגוז חובר בשנת ה' ל"ד. טעמים יותר נכבדים נגד אפשרות הזוהי הם: הענינים הנזכרים ב"גנת אגוז" אינם נמצאים שם. הנימוק העקרי הוא, שפירוש שיר השירים (להלן: פיש"ה) שבידינו כתוב בדרך קבלת הספירות ואין להניח שבדרך זו כתב ר' יוסף ג'יקטילה בתקופה הקודמת ל"גנת אגוז".

מכיוון שאין להטיל ספק בעדות ר' יוסף ג'יקטילה עצמו נשאלת אפוא השאלה, האם כתב שני פירושים לשיר השירים בתקופות שונות בחייו. האמת ניתנת להאמר, שבדיקת כ"י פריס 790 מעלה פקפוקים חמורים אם מותר ליחס את החיבור לר' יוסף ג'יקטילה. מעתיק כתב היד ר' שם טוב אבן פולייא כותב כעבור מאה שנה מזמן כתיבת החיבור, לפי עדותו, פרטים כל כך מלאים על זמן ומקום חיבורו של הספר, בצירוף ספור נפלא כל כך, על המעיין שבקרבנו כתב רי"ג את פירושו, שמתעורר חשד באמינות עדותו. אביא קודם את

50. שם, דף כ"ד, עג—ע"ד, ועיין גם דף ל"א, ע"ב: "הנה כבר התבאר לבעלי הקבלה כי שם אדם הוא סוד פנימי והיות האדם נקר' אדם באמת בהיות בצורת מלבוש יו"ד ה'א וא'ו ה'א שזהו סוד אדם, וזהו סוד דמות כמראה אדם עליו וזהו סוד ודמות פניהם פני אדם".

51. עיין שער ה במיוחד בדפים מ"ט—נ ועוד.

52. (1) בדף ט"ו, ג ומקום זה כבר נידון לעיל. (2) בדף נ"ח, ע"ג: "וכלום מקבלין הן כח ממנו לא כפי דעת הכופרים השגחתו ית' וכו' וכבר הרחבנו הביאור בענין זה בפירוש שיר השירים במה שבו יהיה די לכל משכיל".

עדותו של מעתיק כתב היד, שהוא אגב כתב היד היחידי של פירוש שיר השירים לר' יוסף ג'יקטילה.

"נשלם פירוש זה שחיבר הרב העליון המקובל הגדול באומר בפועל החכם ר' יוסף אבן גקטלה הספרדי וחברו על דרך הקבלה על ספר שיר השירים במדינת שגוביה העיר הגדולה בהיותו על המעיין שקורין אבן מקל וקורין לה השם הזה על ענין שהמים ההם חוזרין המקלות אבנים והבחינה היא מי שירצה לקחת מקל אחד מאיזה עץ שירצה ויציירהו כסוס או ככלב או כאריה וישים אותו במעין שהוא ימצאהו מצוייר אבן לסוף ט' ימים ונעשה החיבור הזה לשם (אולי לשר?) המדינה הנזכרת בהיות הרב על המעיין שהוא בחדש אדר בשנת הס' כל בשר. ואני המעתיק הפירוש הזה שמי שם טוב אבן פולייא הספרדי ממדינת טלוטלה בן החכם ר' יעקב אבן פולייא הספרדי ת'צ'צ'ב'ה' מעיד אני שמים וארץ שאני הייתי מצוי בעיר הנזכרת שגובייה בשנת קמ"ה אלומתי וגם נצבה בחדש סיון והודיעוני קרובי דון יוסף גונסון ור' יצחק אריבליש ודון יוסף סלמה ודון יוסף עובדיה והראש של הקהל דון משה אורא יצ'ו ענין ומעשה במים האלה ולא האמנתי לדבריהם והולכתי למעין ושם שמתי שלשה עצים מצוירים כלב ונחש ושור בתוך המעיין ונשר ואריה ואדם במרוצת המים במחבוא ועמדתי בעיר ט' ימים ובאתי למעיין להאמין הדברים ומצאתים אבנים יותר חזקים מאבן שיש ושתייתי מהמים ההם ות'ל לא הזיק שום נזק. וא"כ באתי בעיר ניגרה פונטי ומצאתי הפירוש ביד החכם ר' יצחק אל אישבילי והעתקתי שם בחדש כסליו שנת הקס"ב".

מצד המחבר עצמו אין כל עדות על הזמן והמקום שבהם נתחבר הפירוש, וקרוב לוודאי שהמעתיק לא מצא שום עדות התובה בידי המחבר, שאילו כן מה מנע אותו מלהעתיקה? מניין לו אפוא לא רק שנת חיבורו של הפירוש אלא גם החודש המדויק? אין לשכוח, שהמעתיק עצמו נוהג להקפיד מאד בציון החודשים בכל מאורע ומאורע המתחס לקורותיו הוא. הוא מספר על עצמו שהיה בשגוביה שבע עשרה שנה לפני כתיבת הספר בחודש סיון. את הפירוש הזה הוא מעתיק בחודש כסליו. יש באותו כתב יד חיבור אחר, שהדיון עליו יבוא אחר כך, ושם הוא מציין שנכתב בתמוז הקס"ג.

גם אם נניח, שבשגוביה התהלכה מסורת על מקום כתיבת פירוש שיר השירים של ר' יוסף ג'יקטילה ועל זמן כתיבתו הרי יש לשים לב לעובדה, שאת החיבור לא העתיק בספרד אלא ביוון, ומי לידינו יתקע, שהחיבור שעליו סיפרו ואולי גם הראו לו בספרד בשנת קמ"ה, הוא החיבור שהיה בניגרופונטי בידי ר' יצחק אל אישבילי בשנת קס"ב.

אולם טענתי העיקרית נגד יחוס הפירוש לר' יוסף ג'יקטילה הוא מתוך הפירוש עצמו. אין בו שום דבר שיזכיר במשהו את סגנונו, את דרכי הדרוש שלו ואת התכנים העומדים במרכז עולמו הקבלי. בחיבוריו האותנטיים יש כמה פסוקים בשיר השירים המתפרשים

בדרך הקבלה, ופרשנות זו אינו משתקפת בפירוש הנידון. ר' יוסף ג'יקטילה, אינו נוהג לחזור על עצמו באופן מילולי, אולם הרעיונות המרכזיים חוזרים אצלו. קשה מאוד להניח, שלא מצא ענין להביע את השקפותיו, שהוא רגיל להציע אותן בלהט בספרים האחרים שלו. בפירוש לספר שהוא כל כך נוגע ללבותיהם של המקובלים.

יש להעיר על ענין נוסף. זוהי הפעם הראשונה, שאנו נתקלים בספרי ר' יוסף ג'יקטילה בהזכרת ספר "התמונה" וברעיונות שבו. בדומה לס' "התמונה" הוא מדגיש, שאנחנו היום בשמטה הקשה שהיא באה מכח ספירת הגבורה. "בסתר המדרגה בשמטה הזאת הקשה היא הגבורה" או "עורי צפון זה נאמר על מעשה הקרבנות ועולות ושלמים הנשחטים בצפון הבאים מכח מדת הגבורה היא מדת הדין הקשה וכבר נדרש זה וכו' בספר התמונה שאין ראוי לפרשו במקום שיראוהו ריקים ופוחזים דבר כל כך נפלא ונעלם"<sup>54</sup>. יש כאן מוטיב נוסף והוא הצורך בהסתרת הדברים מתוך חשש שהם יגיעו למי שאינו ראוי לכך. יש במובאה דלעיל גם גלוי של מרירות. שאפשר להרגיש בה גם בפיסקה הבאה, כשהוא כותב על הספירה האחרונה: "שאני מיסרת לרשעים ומי הם הרשעים מעם ישראל הרחוקים ממדת התפארת ומה מדתה צדקה תפלה מעשים טובים תשובה, כי הגויים אינם נקראים רשעים שכל אומה ואומה עובדת לשרה ולאליה, אבל ישראל שאין להם שר זולתי ביחוד המיוחד בשם הגדול וכו' ואינם עושים רצונו. ומואסים במצוותיו אלה הם הרשעים"<sup>55</sup>.

שלושת הענינים, שנתקלנו בהם, השימוש בספר "התמונה" והרצאת עניני השמיטות, הרגשת המרירות כלפי בני דורו והצורך משום כך, להסתיר עניני סוד, אלה הם מן הקוים המאפיינים חיבור אחר שאף הוא הועתק בידי אותו הסופר.

החיבור השני נכתב בשלוניקי תמוז הקס"ג, ואין הוא אלא, "כתר שם טוב" של ר' שם טוב ן' גאון, אלא שמשום מה העדיף המעתיק לרשום עליו "זהו ספר סודות התורה על דרך הקבלה שחיבר האדון המקובל השר הנעלם הרב מרנא ורבנ' ראש המקובלים ה'ר'מ'ב'ן ז"ל"<sup>56</sup>. לא ברור אם רצה ליחס את החיבור לרמב"ן, או שמא אין כאן אלא פליטת קולמוס וכוונתו היתה לומר, שהוא פירוש על סודות הרמב"ן. כמעט בסוף כל פרשה יש תוספת של סודות, שאינם שייכים ל"כתר שם טוב" ועל פי רוב נוסח הפתיחה הוא: "ובכאן הוסיף עוד לדבר לגלות סודות" או: "נשלמה הפרשה ועתה הוא מגלה סוד חנוך". אין בידינו המקום הראשון שבו הוא מתחיל לגלות סודות אלה, כי חסר לפחות דף אחד בין הדף המסומן כ-89, שבו עדיין נמצאים דבריו של בעל "כתר שם טוב" לבין 99, שבו נמצאים כבר "הסודות". אין לדעת, אפוא, אם לא הסביר שם מה אופיים ומקורם של הסודות. אולם אין

54. דף 86.א.

55. דף 83.א.

56. דף 87.א.

57. גם בנוגע ל"סודות" שבחיבור הנידון אין לדעת בבירור אם הוא "מתמר" להיות אך ורק הסופר או שהוא מודה לגמרי שהוא המחבר.

לחשוש, כנראה, שהוא מיחס אותם להרמב"ן. מכיוון שבדף 169א. אחרי שנגמר "בתר שם טוב", הוא מציין במפורש: "נשלמו רמזי הרמב"ן כאשר קבלנו מפיו אל פינ"ו" (1), ואחרי כן הוא ממשיך לכתוב את חסודות.

כל הקוים האופייניים שצוינו לעיל מצויים ב"סודות" הללו. לעתים קרובות מאוד מופיעה, תורת השמיטות, וספר התמונה נזכר בהם כמה וכמה פעמים. כמו כן בולט כאן פי כמה האיסור לגלות סודות לאלה, שאינם ראויים לכך. איסור זה משולב בבקורת פני הדור ובהרגשה עזה של מרירות. כבר בהקדמה לחיבור, אחרי שהוא מציין שהם סודות התורה של הרמב"ן הוא כותב: "והסכימו כניסיא רבה שלא יהיו נימסרים אלא למי שעבר מ' שנה ויהיה כריסו מלא מלח"ם"<sup>58</sup>. אולם כאחת הדוגמאות הבולטות שיש בה צירוף של שני המוטיבים שהוזכרו לעיל תשמש הפסקה הבאה: "וצריך שכל דק לדקדקו לדייקו ואין ראוי למסור ספר זה ביד עמי הארץ שמעולם לא [יבינו — מטושטש] דבר מהו סוד השם ולא ראו אור ואינם יודעים בין ימינם לשמאלם וכו' חשובים ככלי אין חפץ בהם וכחרש הנשבר ואסור לדבר עמהם, נבלה בפייהם ורעה בכליותיהם ואומרים חכמים אנחנו ועושים קושיות בדברים שאינם מבינים והמתחבר אליהם אין לו חלק לעולם הבא כי אלה וכדומה להם נפשם חיצוניות וכו' וראוי לקרותם טמאים וכו' וכבר כתבתי בספר [מטושטש] שחברתי וכו' שאני מחרים — — — באלה ובקללה למי שימסור ספרי זה וכו' ביד אדם שיהא פחות [מארבעים שנה — מטושטש] — — — ואסור למסור שום סוד מסודות אלה לשום בחור מארבעים שנה ולמטה מפני שדעתם קלה והולכין אחרי הבלי העולם בנאוף בשכרות בבליעה בחמדה במלחמות"<sup>59</sup>.

אין אני בא לקבוע בוודאות, שר' שם טוב אבן פולייא, מעתיק "פירוש שיר השירים", הוא גם מחברו. הפירוש עצמו הוא כל כך מעט הכמות<sup>60</sup>, ואין בו גם מבחינת התוכן קו אופייני, שקשה מאד למצא נקודת אחיזה לזהות את המחבר, אולם מעל לכל ספק הוא, שאין ר' יוסף ג'קטילה מחברו, ואין להוציא מכלל ספק את האפשרות שהחיבור הוא מעשה ידי הסופר המעתיק, הלא הוא ר' שם טוב אבן פולייא.

(ד) הערות אחדות על הספר "כללי המצוות".

חיבורו זה של ר"ג נמצא בכ"י פריס 813, כ"י פריס 814 וקמברידז' Add 1510 הוא מעין אנציקלופדיה תלמודית לבירור מושגים הלכתיים<sup>61</sup>, ואין הוא נוגע אף במשהו בתחום הקבלה.

58. דף 87א.

59. דף 169א.

60. כמה קטעים בו אינם ניתנים לקריאה.

61. ההקדמה נדפסה על ידי א. ילינק, בקונטרס תרי"ג, ויין 1878, בעמ' 3 מהנספחים. (העירני על כך חברי יעקב זוסמן); כדאי להעיר בהקשר לכך שר"ג מתנגד בחריפות למנין המצוות בערך מנה (63–64). בין השאר הוא כותב: "ראיתי כמה אריות שואגים ואלו לקראת אלו על מנין המצוות הללו אומ' מצות זו מן התורה והללו אומ' הפך זה — — — — — ואלמלא שהוצרכו לדון אותם לזכות

אולם יש כמה ערכים שמהותם ספיריטואלית כגון אהבה ויראה. עניני עולם הבא ועוד, והשֵׁר פותיו המובעות בערכים אלה הם בהתאמה למה שאנו מוצאים בספריו הקבליים. שרשו ועיקרו של החיבור הוא בתחום התלמודי ואפשר יהיה לקבוע את ערכו רק לאחר בדיקת החיבור על ידי חוקרי התלמוד, אולם מתוך קריאה בו מתגלה שהיתה לו בקיאות רבה בתלמוד. מתוך דבריו שבחבור זה אנו למדים שהתכוון לכתוב גם ספר בהיקף גדול, שיכלול את פרטי המצוות. "ובע"ה יתבאר בחבור הגדול הכולל המצוות לדקדוקיהן וענפיהן וסנסניהן"<sup>62</sup>. או במקום אחר: "ושאר ההלכות הרבה כאלו יתבארו בע"ה בחבור הגדול מלבד פרטי המצוות לפי ששם הוא קבוץ ההלכות למיניהם"<sup>63</sup>. הוא מזכיר הרבה פעמים את החבור הגדול הזה, שאין אנו יודעים עליו ולא כלום. הוא גם התכוון לכתוב חיבור על עניני אגדות. "ובספר ההגדות יתבארו בעזרת המלמד לאדם דעת"<sup>64</sup>. הענינים שהוא עומד לבאר שם הם "שאר דיני העה"ב". מתברר גם, שהוא חיבר ספר, שהיה מעין מבוא לתלמוד או אולי תולדות חכמי התלמוד. שם החיבור הוא "תורת חכם" והוא מזכירו כמה פעמים. אביא שתי מובאות שבהן הוא מזכיר את החיבור הנ"ל, כי אולי נשארו שרידים ממנו, שאפשר יהיה לזהותם על פי המובאות. (א) "דהא ר' יוחנן אעפי שנחשב בדור ראשון של אמוראים ימים הרבה האריך והרי רבה קבל מר' יוחנן וקבל מרב הונא וקרוב לדור א' נחשב/ אע"פ שמנינו קודם בב' דורות כמו שביארנו בספר תורת חכם"<sup>65</sup>. (ב) הוא מזכיר את חיבורו זה גם בקשר לעניני שמד "ודע כי העיקר שעליו כתב כי המשנה הוא על דרך שהיתה מלכות הרשעה גזרת שמד שלא יעסקו בתורה בדור רבותיו של ר' שהם רשבי וחביריו וכו' ומטעם זה כתב המשנה לא מטעם שכתב ר"מ ז"ל בראש ספר המדע וכבר בארנו דבר זה בספר תורת חכם באור גדול בראיות"<sup>66</sup>.

אף על פי שאין בספר לא מקבלת האותיות והצרופים ולא מקבלת הספירות. אין מקום לפקפק באמינות היחוס של ספרנו לר' יוסף ג'יקטילה. עדות חדמשמעית יש בידינו מר' יוסף ג'יקטילה עצמו בחיבורו "שערי צדק", אלא שעדות זו השתבשה כבר בדפוס הראשון. בבאור השם השמיני יש אצלו דיון על משמעות "עולם הבא" ובדומה לרמב"ן ב"שער

מן הדין היה לומר שהמונה מצוות מן הסברא שהוא מקל ראש כלפי התורה וכאלו היא בעיניו א' מדברי הימים שנעשו לא' מחכמי האומות ומחשב בדעתו שאין שם זולתי הנראה בעיניו — — — שאין לך בטול מצוה או הפרה גדולה יותר ממי שגזר אומר ופסק שאותן המצוות שמנה הן המצוות שנתנו למשה בסיני ולא אחרות — — — וכי מצאת אחד מחכמי המשנה שיתפאר שיודע למנות המצוות על אמתתן, כ"ש מי שנסתתמו לפניהם דרכי הקבלה ואין להם דרך כי אם מצד הסברא". משפטים אלה הם רק מקצת מהדברים הבוטים שהוא משמיע נגד מוני המצוות.

62. כ"י קמברידז' דף 88א. (ערך קטן). המובאות כלן הן מכתב היד הגזר.

63. שם, 88ב. (ערך קטן).

64. שם, 78ב. (ערך עולם).

65. שם, 86ב. (ערך קטן).

66. שם, 98א. (ערך שמד). השווה ר' בחיי, שמות ל"ד, כ"ו.

הגמול"<sup>67</sup> הוא מבחין בין התקופה שלאחר פטירתו של האדם לבין "עולם הבא", שהוא לאחר תחיית המתים. אם יש הבדל ביניהם הריהו בהדגשה שמדגיש ר' יוסף ג'קטילה, שגם הזוכים לחיי עולם הבא, אינם יודעים אם יזכו לכך עד ליום הדין, פרט ליחידי סגולה, "בני עלייה", שעליהם מכריזים בשעת פטירתם, שהם מזומנים לחיי עולם הבא. יש אצלו מוטיב נוסף, שאינו בא לידי ביטוי אצל הרמב"ן, שלאחר יום הדין, בהתאסף כל הנשמות, תהיה חלוקת עולם הבא וכל אחד יקבל את החלק שהוא ראוי לו. בקשר לכך הוא כותב: "ובמקום הזה כבר הפליגו הפלגות גדולות בספר המצוות"<sup>68</sup>. לכאורה, יש כאן ראייה לסתור, שהרי מן הנוסחה שלפנינו משמע, שאחרים "הפליגו", בו בזמן, שכל הענין נמצא בספר "כלל המצוות"<sup>69</sup>, אולם בכתבי יד רבים<sup>70</sup>, הגירסה היא: "ובמקום הזה כבר הפלגנו". בהמשך דבריו ב"שערי צדק" נפל עוד הפעם שיבוש בולט ביותר בקשר לדיון זה. שם נמצא: "וכבר ביארנו באילו נפלאות גדולות וחיבורים"<sup>71</sup> בכתבי יד רבים: "בחבורנו".

כאן המקום לעמוד על כמה מוטיבים המופיעים כבר בספר "כללי המצוות" שהם חוזרים אחר כך בספריו הקבליים בתוספת מימד תיאוסופי. ציינתי כבר לעיל שהתפיסה האסכטור לוגית ב"שערי צדק" זהה לתפיסתו ב"כללי המצוות", אלא שב"שערי צדק" יש לענינים האסכטולוגיים גם משמעות תיאוסופית. כבר ב"כלל המצוות" בולטת התלות ב"שער הגמול" של הרמב"ן, אולם הוא נמנע מלדרוך בעקבותיו לא רק בנתינת משמעות תיאוסופית למושגים אסכטולוגיים, אלא הוא גם מונע את עצמו מלהבחין בין תקופה לתקופה מבחינת ההבדלים הקשורים בהשגה. "עולם הנשמות", שבו שרויה הנפש עד "עולם הבא", הוא השכלים הנפרדים והוא גן העדן העליון, כפי שאנו למדים מדבריו בדף 76ב—77א. לעומת זאת ב"שערי צדק" (שם) ישנה הבחנה בין שתי התקופות גם מבחינת יכולת ההשגה, אלא שניכר מתוך דבריו, שהתחום של "עולם הנשמות" הוא ספירת מלכות. "והנה כמה מן האחרונים טעו טעות גדולה בענין העולם הבא וכו' וחשבו כי בשעת פטירתו יכנס לחיי העה"ב, כי המעיין בכל התלמוד יראה הכחשת טעותם וכו' והטעם לפי שאחר פטירת האדם יכנס למלכותא ומקבל פני שכינה ונכנס לפני ה'ת' ושומע הלכה מפי הש"י ושם

67. כתבי הרמב"ן, מהדורת הרב שעוועל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, כרך שני, ועיין בעמ' ש"ג.

68. "שערי צדק", קראקא דף כ"ט, ע"א; ריווא דטרינטו, שכ"א, דף מ"ו ע"א: "הפלגו". ויתכן שהנזן נפלה, ומכאן השתבשו הדפוסים האחרים והדפיסו: "הפליגו".

69. 67א—78ב. (ערך עולם); בשערי צדק שם: "כך בקיבוץ כל הנשמות אחר יום הדין תתחלק להם נחלתם לעה"ב כפי הראוי לו, וכבר הפלגנו (לפי הגרסה שבכ"י) הפלגות גדולות בספר המצוות" בס' כללי המצוות (77א): "והעיקר הגדול הוא שבקבוץ כל הנשמות ליום הדין משם ימשכו הזוכין לעה"ב וכל אחד ואחד בחלקו הראוי לו".

70. ואטיקן 205 70ב. (וכן בכ"י מיינכן 248, כ"י פריס 823 ועוד).

71. כך גם בדפוס ראשון.

תעמודנה כל הנשמות עד תחיית המתים". מתוך פירושי הסמלים שלו על "עולם הבא" ו"עלייה" ניתן להסיק שבעוה"ב ישיגו מבינה ולמעלה. ענין זה קרוב מאוד לתפיסת הרמב"ן ב"שער הגמול"<sup>72</sup>.

ענין שני שכדאי להזכיר אותו הוא תפיסת הסגולה במצוות. תפיסה זו הפכה להיות מנכסי צאן ברזל של הקבלה, אולם גרעינו של הרעיון נמצא כבר ב"כללי המצוות" בלי כל גוון קבלי. בכמה מאמרים הוא חוזר ומדגיש, שאמנם "שכר מצווה בהאי עלמא ליכא" ושהשכר גנוז לעולם הבא, אולם במצווה גנוזה סגולה והמקיים אותה מושפע עליו הטוב הטבוע בה, לא כשכר אלא כתוצאה טבעית. "הא למדת שיש לקטרת סגולות ומיני תועלת משונות זו מזו ואע"פ שהשכר הגדול גנוז הוא לעה"ב"<sup>73</sup> הוא מדמה במפורש את המצווה לתרופה "ואין צריך לומר" במשל האש אלא כמה מיני סמים ורפואות יש בעולם שיש לאחת מהן טבעים וסגולות ומיני פעולות משונות זו מזו וכו' ק"ו למצות התורה — — — כמה מיני פעולות וסגולות ראוי להיות בכל מצוה מהן ולפי עשיית המצוות בעה"ז יבא מכח אותה המצווה הנעשית כמה מיני טובה והצלחה למקיימה מצד שהם מיני פעולות וסגולות באותה המצווה וכולן שאינן שכר אותה מצוה אלא פעולות וסגולות שנמשכין מכחה"<sup>74</sup>. הוא גם קובע, שאין עונש פוזיטיבי על אי קיום המצוות, אלא שלמעשה מוסרת ההגנה הנובעת מקיומה "ועתה התבונן כי המבטל המצוה מתבטלים ממנו בעה"ז מיני טובה הרבה"<sup>75</sup>, "וכדרך שאמרו בטובות ומיני השכר הבאים בסבת ביטול אותה מצוה תבא לעולם פורענות ידועה"<sup>76</sup>. אולם אין זו פורענות פוזיטיבית שבאה כהענשה על ביטול המצווה, שהרי לפני כן הוא הסביר "וכמו שהפת מועלת להסיר הרעב והמים לצמא וכו' כך כל מצוה ומצוה צורך גדול למתן השכר הראוי לה ואם חסר אדם אחת מהן ולא קיימה ימצא החסרון כדמיון מי שקבץ תבואה והכין מזון וכו' ולא הכין מים שהרי ימות בצמא"<sup>77</sup>. רעיון זה נמצא אחר כך ב"שערי צדק" בצורה מרוכזת יותר. שם הוא מדגיש שוב שבטולי המצווה דומים לבטולי פעולות טבעיות הגורמים בהכרח לחסרון. "ולא יעלה בדעתך כי הם בענין עונשים שמענשין את המבטלים או את העוברים, אבל זה נמנע כדמיון מי שאינו זורע שדהו אינו קוצר או כדמיון מי שאינו לובש שמתקרר גופו"<sup>78</sup> וכו'.

אולם ב"שערי צדק" קשורה הסגולה במצוות בהשפעה שיש לה על עולם הספירות, אם

72. עיין כתבי הרמב"ן, עמ' ש"ג, הרמב"ן מרכוז שם בשאלת ההשגה, אולם במקומות אחרים, ובמיוחד ש"ז (שם) יש לו עניין גם בתפיסה התיאוסופית של מקום הנשמות.

73. שם, ב.14, (ערך בטל); כל המובאות שבהערות 77—73 הן מערך בטל.

74. שם, ב.13—א.14.

75. שם, ב.14.

76. שם, א.15.

77. שם, ב.14—א.15.

78. "שערי צדק" דף י"ב ע"ב.

לדון לפי הענין שבהקשרו הוא מפתח את השקפתו על התוצאה הנובעת מן המצווה. הוא דן שם על מצוות הצדקה שיש בכחה לחבר "בין צדיק לצדק" וממילא התוצאה היא שהיא "מביאה ברכה שפע ואצילות לעולם" (שם). רעיון זה של הסגולה הטבועה במצווה עבר לריקנאטי<sup>79</sup> המשתמש בדבריו. ר' מאיר ׳ גבאי<sup>80</sup> רואה תפיסה זו כאחד היסודות המרכזיים בקבלה וממנו הגיע למקובלים אחרים כגון בעל השל"ה ועוד.

מוטיב חשוב אחר, שהתחלתו בספר "כללי המצוות", והמשכו בספריו הקבליים "שערי צדק" ו"שערי אורה" הוא ענין "היראה הפנימית"<sup>81</sup>. ההתחקות אחרי התפתחות הרעיונות על "היראה הפנימית" בספרות הקבלה מראה, שיש השפעה ניכרת לר' יוסף ג'קטילה בגיבושם של רעיונות אלה. אין כאן המקום לבירור מקיף בשאלה זו, רק כדאי להעיר שר' מאיר ׳ גבאי המקדיש פרק מיוחד להבחנה בין היראה החיצונית לבין היראה הפנימית תלוי במידה רבה מאוד ב"ספר הרימון" של ר' משה די ליאון ובספריו הקבליים של ר' יוסף ג'קטילה, ואפשר גם להוכיח שר' משה די ליאון עצמו מושפע בנידון זה מר' יוסף ג'קטילה<sup>82</sup>. הגדרת המושג "יראה פנימית" היא "יראה המעורבת באהבה". היא מונעת לא רק מרוממות האל, כי אם גם מאהבת האל. האדם האהב את האל ויודע את רוממותו של האל וגם מכיר את שפלות עצמו, הוא ירא תמיד שמה אינו ראוי וכדאי לעמוד במחיצתו של ה' ולכן הוא מטהר תמיד את עצמו ואת מחשבתו. יראה פנימית זו היא למעלה ממידת האהבה. "והיראה הפנימית היא בהיות האדם קרוב למלכות ונכנס בהיכלי מלך — — — הרי הוא נכסף ומשתוקק לעבוד ולשבת לפני המלך והוא מדקדק בכל עסקיו ומעשיו לעשות הטוב והישר לפני המלך אולי ימצא חן בעיניו וישים אותו מבני היכלו הקרוב אליו או לשרתו, ותמיד הוא מעוסק בעסקו ומדקדק בכל ענייניו ומתירא שמה לא ימצא חן בעיני המלך ומפחד שמה יראה בו מום וירחיקהו מהיכלו"<sup>83</sup>.

הכרת רוממות האל היא גם הגורם לאהבה וכיסופים אליו ושתיהן יחד, הכרת הרוממות והאהבה, מביאים ליראה הגדולה להפסיד את הקשר והדביקות אליו "ועד זה הם אותם הזוכים להכנס בחדרי ממה' הקב"ה ורואים גדלו ועוצם תפארתו ואז רואי' שאינם כדאים — — — כמ'ש דוד כי אראה שמך — — — מה אנוש כי תזכרנו, וכשאדם

79. ביאור על התורה וכו', לבוב תר"מ, פ' תצוה דף י"ד, ע"ב.

80. עבודת הקדש ח"ג פרק יח ועוד ; ר' דוד בן יהודה מסיר ליאון בספרו "מגן דוד" (כ"י מונטיפיורי 290) מציין שלפי המקובלים הקב"ה הוא בבחינת רופא, שהרי המצוות הן בבחינת סמים ואילו אלה התופסים את התוצאות שבאות מן המצוות כשכר, לגבי ידיים הקב"ה הוא בבחינת מלך, המשלם שכר לפי מעשיו של האדם.

81. עיין על יראה ואהבה י. תשבי, משנת הזהר כרך שני, תשכ"א מעמ' ר"פ ואילך.

82. בירור ענין זה היה חורג מתחום המאמר. על גלגול המוטיב הזה הגני עומד לפרסם מאמר

במקום אחר.

83. א.96.

מגיע למעלת ידיעה זו אזי חושק ונכסף להדבק בממ'ה הקב'ה והוא מתירא ומתפחד תמיד שמא לא יהיה ראוי להכנס בהיכלי השי'ת<sup>84</sup>. כשהוא מדרג את המדות. הרי הוא קובע שהמדרגה הנמוכה ביותר הוא מידת היראה החיצונית, שהיא יראת העונש והיא קשורה במצוות לא תעשה, ואילו המידה שלמעלה הימנה היא מידת האהבה והיא קשורה במצוות עשה, ולמעלה הימנה היראה הפנימית שהוא מגדיר אותה כ"מדת האהבה השלימה". הוא חוזר על כל הרעיונות שהוזכרנו לעיל בספרו "שערי צדק"<sup>85</sup>. וגם ב"שערי אורה"<sup>86</sup>. בשניהם הוא קושר את מצוות לא תעשה ביראה חיצונית. ב"שערי אורה" יש נימוק לקשר זה: "יראה חיצונית היא המונע עצמו מן העבירות ליראת תוקף העונש אבל לא יהיה דבק במצוות עשה". מצוות עשה קשורה ביראה פנימית, ואין בכך ניגוד ל"כללי מצוות", שהרי היראה הפנימית היא השלב העליון במידת האהבה. ב"שערי צדק" מוסבר מבחינה קבלית ההבדל בין שתי היראות בכך, שהיראה החיצונית, שהיא כנגד ספירת מלכות מתבטאת בקיום מצוות לא תעשה שהן משמרת כנגד הקליפות החיצוניות. ניתן גם להבין לפי הקשר הדברים שספירת מלכות עצמה היא בבחינת חוק וגבול בין הכוחות הפנימיים לבין הכוחות החיצוניים. לעומת זאת היראה הפנימית היא כנגד ספירת חכמה שכנגדה מצוות עשה, שאינן מופנות כלפי כוח חיצוני, אם כי יש להעיר, שהענין האחרון רמוז ואינו מובלט.

ב"שערי אורה" יש מימד נוסף לתפיסת היראה. הוא מבליט יותר בחיבור זה, שהמהות של היראה הפנימית יסודה בהכרה. "אעפ"כ יש יראה פנימית מזו והיא היראה הבאה על דרך ההשגה". כמו בשני חיבוריו האחרים הוא מציין שהשגה זו מביאה אותו לירא מפני רוממותו ועל ידי כך הוא "משתדל ומתקן עצמו ומורו נשמתו ומיפה אותה אולי ימצא חן והנהגה בהיות האדם דבק ביראה זו נמצאת עצמו קשורה למעלתו וכו'. וזו היא מדת היראה הדבקה בספירת אות י". אולם דרך ההשגה יש לה דיאלקטיקה משלה. המשיג האמתי יש לו חרדה לא לעבור ולא להרוס את הגבול שמעבר לו אין מקום להשגתו של האדם. ספירת חכמה, המסומלת, לפי דעתו. על ידי יראה, מציינת בעת ובעונה אחת גם דביקות ותכלית האהבה וגם היראה "מהביט בעומק מחשבתו" כי "המגיע לחשוב במקום העליון והעמוק הזה (ששמו יראה) יש לו לירא ולפחד פן יתבהלו מחשבותיו", "כי המקום הזה מקום היראה והפחד לחשב ענינו ועומקו".

לבסוף יתכן שנוכל לקבוע באיזו תקופה כתב ר' יוסף ג'יקטילה את חיבורו זה. אין להניח, שכתב אותו לפני "גנת אגוז" ו"פירוש שיר השירים" שלו. ר' יוסף ג'יקטילה חיבר את

84. שם.

85. דף ל"ג, ע"ב (קראקא תרמ"א).

86. דף צו, ע"א—צ"ח ע"א (ורשה תרמ"ד); כראי גם לציין שב"כללי המצוות" נמצא הסימן שהוא נותן בשערי אורה, שער א עמ' 25 על מספר הלוקין. לשונו ב"כללי המצוות" (דף 63א, ערך לקה): "מספר כל הלוקין מאתיים ושבעה נתן להם ר' משה סימן וכ"י ואני נותן להם סימן בפסוק של מלקיות מכה רבה". לכל הענין הזה ניתן צביון קבלי בשערי אורה, שם.

"גנת אגוז" בהיותו בן עשרים ושש<sup>87</sup>, ולפני "כללי המצוות" הוא כתב את ספר "תורת חכם". לפי זה היינו צריכים לקבוע, שהוא חיבר לפחות שלשה חבורים לפני שהגיע לגיל עשרים ושש. לעומת זאת אנו יודעים שבספר "שערי צדק" הוא מזכיר את חיבורו. נוכל אפוא לקבוע שחיבור זה נכתב בין תקופת "גנת אגוז" לבין תקופת התעסקותו בקבלת הספירות. הספר "שערי צדק" הוא קרוב לוודאי מספרי הקבלה הראשונים שלו. הוא מזכיר אותו ב"שער הנקוד"<sup>88</sup> כמה פעמים. אולם הענין<sup>89</sup> שהוא מביא בקשר לתורה שהיא נארגת על שם ה' נמצא בהרחבה ב"שערי אורה", וכן שאלת השמות והכנויין שהוא מזכיר בהקשר זה ומציין שב"מרכבת יחזקאל" הוא הוסיף ביאור ואינו מזכיר בקשר לכך את "שערי אורה" שהביאור שם גדול בהרבה מב"שערי צדק" ואולי גם מאשר ב"מרכבת יחזקאל". מכאן שספר "שערי אורה" נכתב אחר כך והוא אפוא מספרי הקבלה המאוחרים. גם העובדה שאין בחיבור זה שום עניין קבלי מוכיח שנכתב לפני תקופה זו<sup>90</sup>.

(ה) "מאמר על פנימיות התורה".

בקרית ספר ו, עמ' תי—תיד, פרסם ג. שלום "מאמר על פנימיות התורה המיוחס להרמב"ן". בעמ' שצו שם הקדיש ג. שלום דיון קצר על המאמר הזה והעיר שמצד תכנון אין הוא רואה סיבה לשלול את המאמר הזה מהרמב"ן. בכל זאת ניכר, שלבו לא היה לגמרי שלם בקביעת יחסו של המאמר לרמב"ן והשאיר מקום לדיון ולשיפוט נוספים. השערתו של י. תשבי<sup>91</sup>, שאולי היה לעיני החיד"א מקור שייחס את המאמר לר' בחיי בן אשר בטעות יסודה, שהרי לשון החיד"א שעליו מסתמך י. תשבי הוא מילה במילה מפירושו של ר' בחיי על התורה בפרשת בהעלותך יא, טו.

מתוך עיון בספרי ר' יוסף ג'קטילה נראה לי לשער, שהמאמר זה נכתב על ידיו. במיוחד נתחזקה בי הדעה הנ"ל אחרי שמצאתי שריד חשוב מספרו "שערי צדק", שהנני עומד לפרסמו בקרוב. שאלת פנימיות התורה היא אחד הנושאים, שר' יוסף ג'קטילה חוזר אליו כמה וכמה פעמים. בכמה מקומות הוא נזקק לרעיון שיש לתורה משמעות אין סופית ואין לה צורה מוגבלת ומסוימת, ולכן אין ספר תורה מנוקד, מכיון שהניקוד הוא צורת האות והאות עצמה כדמיון החומר וכל זמן שהאות בלתי מנוקדת היא יכולה לקבל צורות הרבה. רעיון

87. כך נמצא במפורש בהקדמה ל"גנת אגוז".

88. עיין "ארו בלבנון", ווילנא תרנ"ט, ז, ע"א, וגם ה' ע"ג, ט, ע"ב.

89. ז, ע"א.

90. ראה נוספת שחיבורו נכתב בין שתי התקופות אפשר אולי למצא ב"השגות" (קצת ביאורי וכו' דף כ"א, ע"ג). הוא מתנגד לרמב"ם על שהוא "כלל סוכה ולולב שהם חק וסודות עמוקים וכו' עם ארבעה שומרין שהם משפט והם מכלל הנמוסים המדיניים", והוא מסיים: "ועדיין נשיב עליו בטעמי המצוות". בכמה מקומות בס' כללי המצוות הוא מבחין בין שני סוגי המצוות וקובע שהמצוות, "שאין הדעת סובלתן" ושיש בהם טרח גדול הן חשובות יותר והשכר עליהן גדול יותר" עיין למשל

ב.11

91. י. תשבי, משנת הזהר, כרך ב', עמ' שצו, הערה 34.

זה הוא מביע ב"גנת אגוז" וב"השגות", וחלשון הובאה לעיל<sup>92</sup>. ב"מאמר על פנימיות התורה" שוב חוזר אותו הניסוח: "כי התנועות הן כדמיון הצורה והאותיות כדמיון החומר והנה הצורה מניעה את החומר ובעוד שלא הושם לתיבה ניקוד הוא כדמיון החומר שלא הגיעה לו צורה"<sup>93</sup>. וכן אנו מוצאים שם: "ואם נוקד ס"ת היה לו גבול ושעור כדמיון החומר שהגיע לו צורה ידועה" וכו'. גם בשריד משערי צדק<sup>94</sup> מובע בהרחבה אותו הרעיון ושוב חוזר הניסוח: "שאלו הושם לו ניקוד לפסוק הרי הגיע לצורתו וגבולו ואין מי שיכול לציירו בצורה אחרת". הדמיון של חומר וצורה נמצא למעשה ב"גנת אגוז". ב"השגות", בשריד של "שערי צדק" וב"פנימיות התורה", אלא שלפעמים הוא מבליע את הדימוי ולפעמים הוא מבלוט. ב"פנימיות התורה" וב"השגות" הוא מבלוט דימוי זה. בהשגות<sup>95</sup>: "שאלו היה נקוד נמצא כחומר שהגיע לו צורה. כי הניקוד אצל המלות כצורה אצל החומר". אולם ברור לגמרי, שאותו הדימוי עומד לפניו ב"גנת אגוז"<sup>96</sup>, ובשריד מ"שערי צדק", כשהוא כותב אחר כך: "ולפי' דע כי ספר תורה הוא צורת העולם העליון ואיני יכול לפרש יותר".

להלן אצביע על קשרים בין "מאמר על פנימיות התורה" לבין דברי ר' יוסף ג'יקטילה במקומות אחרים.

(1) הפתיחה הולמת מאוד את דרכו של ר' יוסף ג'יקטילה בהקדמת חיבוריו. לשונו: יברכך ה' וכו' ויפתח לך שערי צדק אשר במ תיכנס לדביר הקדש פנימה וכו' הנה בקשת ממני למסור לך דרך השגה למען תשכיל בכל אשר תלך. הנה עשיתי דברך ונשאתי פניך לדבר הזה; השווה הפתיחה ל"אגרת הקדש"<sup>97</sup>: יברכך וכו' הנה בקשת ממני להורות לך הדרך וכו' ב"שערי צדק": שאלת — — — — והנה נשאתי פניך. ב"שערי אורה": "שאלת ממני — — — — להפיק בהם רצונך ולהגיע בהם למחוז חפצך". יש אמנם להעיר שפתיחות מעין אלו נעשות שגורות בספרות הקבלה ויתכן מאוד שהתופעה קשורה בהשפעת ספרי ר' יוסף ג'יקטילה.

(2) במאמר על פנימיות התורה הוא משווה את אין סופיות התורה לאין סופיות האל. "ונתחיל ונאמר כי יסוד היסודות כולם לדעת כי כאשר השי' אין לו ראש וסוף וגבול כן תורתו התמימה המסורה לנו אין לה אצלנו סוף וקץ"<sup>98</sup>. בשריד מ"שערי צדק" שבו הוא מעונין להבליט את הרעיון שקוצי התורה הם סמלים לספירת כתר והם נובעים מאין

92. עיין לעיל עמ' 74.

93. שם, תי"ג—תי"ד.

94. כ"י פריס 823 דף 47א.

95. "קצת ביאורי" כ', ע"ד.

96. עיין דף ט"ו, ע"ג.

97. עיין ג. שלום קרית ספר, שנה כא. מעמ' 179.

98. שם, עמ' ת"י.

סופיותה של ספירת כתר, שלפי השקפתו היא, "אין סוף" עצמו, הוא כותב "ודע כי בסוד הכתר הזה נאחזים כל הסודות הפנימיים של קוצי האותיות שבספר תורה וכתריהם וכולן נרמזים ונאחזים בכתר ואותן הקוצות והכתרים מורין שאין לתורה סוף וגבול וכו' כמו שקוצו של יוד הוא סודי הכתר העלין שאינו מושג ואין לו סוף וקץ וגבול כך כל קוצי האותיות והתגין והכתרים הם סודות הכתר"<sup>99</sup>.

(3) במאמר על פנימיות התורה הוא מדגיש שלשון התורה אינה הסכמית<sup>100</sup>. ב"השגות", בקשר להבנת התורה, הוא חוזר ומדגיש שלשון הקודש אינה הסכמית<sup>101</sup>.

(4) ב"השגות"<sup>102</sup> הוא מדגיש בצורה חיובית שיש סודות עמוקים בצורות החיצוניות של האותיות, במלא וחסר, בפרשיות סתומות וחתומות. בלשון קרובה מאוד של תאור ספר התורה הוא כותב ב"מאמר על פנימיות התורה" שאין להעלות על הדעת שהתורה היא כשאר הלשונות שהרי "אז לא היינו מצטרפים בתורה למלא וחסר" וכו'.

(5) הדוגמאות שהוא מביא לגבי מלא וחסר בתיבת "תולדות" ב"מאמר על פנימיות התורה", הן כמעט אותן הדוגמאות שהוא מביא בסוף "שער הניקוד"<sup>103</sup> ובשניהם הוא כותב בקשר לכך: ב"שער הניקוד" "ועז' אמר דוד המלך ע"ה מתחנן ואמר גל עיני", וב"מאמר על פנימיות": "וכן אמר דוד גל וכו' והיה מתחנן לגלותם לר'.

(6) יש ב"מאמרו על פנימיות" שם מאמר סתום שמתברר מתוך השוואה ל"גנת אגוז": "ואעפ"י ששיר השירים בנוי על יסוד המרכבה העליונה ועל שרשי האצילות וקשרי המעלות וסוד שני החשוקים הנודעים לבעלי הקבלה, הנה גם כן רומזים על סדרי החשק המורגש והמושכל"<sup>104</sup>. החלק הראשון של המאמר מתכוון בוודאי לומר ששני החשוקים הם תפארת ומלכות. אולם מה משמעותו של המשפט: "הנה גם כן רומזים על סדרי החשק המורגש והמושכל"? ב"גנת אגוז" הוא מדמה את הנגלה והנסתר לשני חשוקים, זכר ונקבה, מורגש ומושכל: "כי השכל והסוד — — — זכר ונקבה בראם שכל ותורה הם שני חשוקים"<sup>105</sup>. ובמקום אחר: "אמנם הפשטים מוכרחים להשגה הרגשית והמושכלות מוכרחות להשגה שכלית" — — — ולפיכך ראיתי כי הבקיאים לקבל פני הכלה ולא עוד נטו על כל פנים אצל הפשטים"<sup>106</sup>.

הבאתי כאן מקצת הראיות שאפשר להביא כדי להוכיח את שייכות המאמר לר' יוסף גיקטילה. אם נצטרף להוכחות הנ"ל את העובדה שמופיעים כאן, ביטויים כגון פנימי, מסוים ו"סוד" במשמעות של עניין, הרי נראה, שהמסקנה, שר' יוסף גיקטילה הוא מחברו של המאמר, יש לה על מה לסמוך.

100. שם עמ' תי"א.

102. שם כ, ע"ד.

104. שם, עמ' תי"ג.

106. דף ס"ד, ע"א.

99. כ"י פרים 823 46.ב.

101. "קצת ביאורי" דף כ, ע"א—ע"ב.

103. "ארו בלבנון", דף י"א, ע"א.

105. דף ג, ע"ב.