

מאה שערים

עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים

לזכר יצחק טברסקי

מאה שערים

עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים

לזכר

יצחק טברסקי

בעריכת

עזרא פליישר, יעקב בלידשטיין

כרמי הורוביץ, דב ספטימוס

הספר יצא לאור בסיוע
קרן מנדל, ירושלים
קרן לוציוס נ' ליטאואר, ניו יורק

ההפצה: הוצאת מאגנס

ת"ד 39099, ירושלים 91390, פקס 02-5633370, E-mail: magnes@vms.huji.ac.il

©

כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תשס"א

מסת"ב 1-121-493-965 ISBN

נדפס בישראל
סדר ועימוד: דעץ, ירושלים

תוכן העניינים

	חלק עברי	
	פתח דבר	
ז	חגי בן-שמאי	מדרש פרוגנוסטי בכתבי רס"ג: פתיחת פירושו לשירת
1		דויד (שמ"ב כב) כדוגמה מייצגת
21	עזרא פליישר	על 'סידור' קדום כמנהג ארץ ישראל
	ישראל מ' תא-שמע	לתולדות הקשרים התרבותיים בין יהודי ביזנטיון
61		ואשכנז
	מנחם ח' שמלצר	נפלאות בריאת העולם, יציאת מצרים, והגאולה
71		שלעתיד לבוא, בפיוט קדום
	אברהם גרוסמן	תמורות במעמדה של האישה היהודייה בספרד
87		במאה הי"א
	מלאכי בית-אריה	תחבולת סופרים בהסגרת שמותיהם באמצעות
113		הטקסט המועתק
	יעקב זוסמן	פירוש הראב"ד למס' שקלים? חידה ביבליוגרפית –
131		בעיה היסטורית
	יעקב בלידשטיין	הישיבה בארץ ישראל במשנת הרמב"ם: עיון בהלכות
171		מלכים פרק ה, הלכות ט-יב
	מרדכי ע' פרידמן	שני כתבים מימוניים: מכתב מאת הרמב"ם אל
		ר' שמואל החכם ואיגרת ברכה אל הרמב"ם לרגל
191		נישואיו
223	יצחק צבי לנגרמן	אמרות ופירושים מיסודו של הרמב"ם או המיוחסים אליו
	שלמה זלמן הבלין	הכרעה על פי רוב או על פי ייחוס: פרק בדרכי הבירור של
241		הנוסח בתורה ובספרי חז"ל
267	צבי גרונר	דרכי הוראה של ראשונים, וגאונים
279	ג'רמי כהן	ספר 'מחסום לפיהם של היהודים' של ריימונדוס מארטיני
	חיים קרייסל	הפרשנות הפילוסופית-אלגורית לתורה בימי הביניים:
297		ספר מעשה נסים לר' נסים ממרסיי

	שרה קליין־ברסלבי	הדעות המכוננות את האפוריות בספר מלחמות ה' לרלב"ג	317
341	דניאל לסקר	ירושלים בהגות הקראית המאוחרת	
349	יוסף הקר	הזמנה לדוקרב אינטלקטואלי: בין סרס לאדריאנופול	
371	משה חלמיש	במבוכי ההנהגות בצפת	
387	יעקב אלבוים	כללי מדרש רבה לר' אברהם ב"ר שלמה עקרה	
	שמואל פיינר	היציאה מברלין: פרק שני בתולדות תנועת ההשכלה (1824-1797)	403
	חלק ליעזי		
1	כרמי הורוביץ	רשימת פרסומיו של פרופסור יצחק טברסקי	
11	זאב הרוי	ספר משנה תורה כמפתח לסודות מורה הנבוכים	
	מנחם קלנר	האופי הספרותי של ספר משנה תורה: על אמנות הכתיבה בחיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם	29
	יואל קרמר	הטבעי והאוניברסלי בהגותו המדינית־דתית של הרמב"ם	47
83	דב ספטימוס	למשמעות המונח 'מדע' בלשונו של הרמב"ם	
111	חיים דודסון	האותנטיות של חיבורים המיוחסים לרמב"ם	
135	דוד ברגר	מה הציע הרמב"ן לפתרון המחלוקת על ספרי הרמב"ם?	
	אפרים קנרפוגל	גישות חכמי ימי הביניים לימות המשיח: שיטת בעלי התוספות	147
171	משה אידל	'חלון ההזדמנויות' של הקבלה, 1290-1270	
	מרק ספרשטיין	גלות ירושלים אשר באמשטרדם: עיון בדרשותיו של ר' שאול הלוי מורטירא	209
	שניאור זלמן ליימן	כשגדול הדור חשוד במינות: עמדת הגר"א במחלוקת עמדין-אייבשיץ	251
	חיים ברקוביץ	מסורת ותמורה בראשית העת החדשה: ספר מאורי אור לר' אהרן ווירמש ממיץ	265

פתח דבר

קובץ זה של מאמרי מחקר מוגש לקורא בתחושה צורבת של כאב. הוא נועד מעיקרו לחלוק כבוד ליצחק טברסקי, איש אוניברסיטת הרוורד שבקיימברידג', ארה"ב, במלאות לו שבעים שנה, ותוכנן להופיע למועד הראוי, בתשס"א. הקדמנו את עשייתנו בו כמידת האפשר כדי שנספיק לכלותה בזמן: יום הולדתו השבעים של יצחק טברסקי נועד להיות חג לכולנו, ועז היה חפצנו לחגוג אותו במועדו. לא כך רצתה ההשגחה. זמן מועט אחרי שניגשנו להוציא את מחשבתנו אל הפועל הייתה שמחתנו לאבל. ספר היובל הפך תחת ידינו לספר זיכרון, יד ושם לחוקר, למורה, לעמית ולרע אהוב ונערץ שנלקח מתוכנו בטרם עת. הכרך מופיע בשנת השבעים להולדתו של יצחק טברסקי, היא תשס"א, בשנת ארבע לפטירתו.

על פועלו של יצחק טברסקי בכל התחומים הרבים שבהם נכח ויצר בחייו ועל אישיותו המיוחדת עוד ידובר ויסופר. מפעלו המדעי שנקטע בשיאו פרוס על פני שטחים רבים: אין כמעט סוגיה בחקר עולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים שלא העשירה מעמלו. מחקריו נוגעים בצמתים המרכזיים של חקר היהדות; גם כשהם מדברים בנושאים הממוקד, קולם נישא אל מעבר לזה, אל השאלות הגדולות, הקרדינליות, של קורות תרבותנו. המסתורין של ייחוד עולמם של ישראל הסעיר את רוחו של טברסקי: מחשבתו, מעייניו, כתיבתו המחקרית והמסאית, כל הווייתו הרוחנית, נתונים היו לחקר פשרו.

ראייתו של טברסקי בתרבות ישראל הייתה, אם להשתמש בצירוף שטבע וחיבב, כול-כוללת. היא הקיפה את מלוא מרחבה של היצירה הרוחנית היהודית; שום מרכיב ממרכיביה לא נראה בעיניו לא מינורי ולא זניח ולא בלתי ראוי לתשומת לב. הוא לימד להתבונן בעולמם של ישראל בהיקף בלתי מסויג, בשאיפה לחשוף בכל חומר נבדק את הגרעין שיש ממנו לימוד על כוליות הווייתה של תרבות ישראל. בכל יצירה קדומה, כך סבר, יש גרעין כזה, והוא ממתין לחוקר שיחשפנו. ההגדרות המקובעות והסיווגים המסורתיים לא נחשבו בעיניו: הוא קרא לפתוח את שערי המחקר לרווחה, בסקרנות חדשה, לעיון ממצה – עתים ראשון ועתים מחודש – בכל חיבוריהם של כל חכמי הדורות, מרכזיים ונידחים כאחד. מפי כולם העלה תשובה, מתגוננת לפי נסיבות הזמן והמקום, על שאלת השאלות של מהות היהדות. על פי התשובות הללו הרכיב, בראייה מקיפה וחדשנית מאוד, את תמונת הפסיפס הרבגונית של תרבותנו בהתפתחותה.

בעיני טברסקי, היהדות הייתה מערכת הייררכית ברורה ומקובעת באשר לנקודת המרכז האחת והבלתי משתנה שלה: ההלכה. עם זאת, הוא עמד לראשונה בהטעמה מלאה על חשיבותם של הגורמים ה'שוליים' בתמונת עולמה של היהדות, ועל האינטראקציה הפעילה, התמידית, המודעת והחיונית, בכל אחד מגילוייה המתחלפים, בין מרכזה, שנותר בכל מצב עיקר חיותה וייחודה, ובין האזורים שמסביבו. 'תמונת עולמה של היהדות' לא הייתה בעיניו לא תמונת המרכז וגם לא תמונת ה'שוליים', אלא המיזוג הפעיל, המושפע

הדדית, של זה וזה. הווייתה של תרבות ישראל המסורתית נתפסה כך, במשנתו, במהותה המלאה, האורגנית והמורכבת. חיבורי הרבים והמצוינים נקווים כולם, בעיקרם ובמסקנותיהם הסופיות, המפורשות או המרומזות, אל הנקודה הזאת. הם בונים בניין אב לראייה חדשה, כול-כוללת, של תרבות ישראל.

עומק העיון שאפיין את מחקריו של טברסקי היה מאז מן המפורסמות. היקף בקיאותו במקורות, בין משלנו ובין משל אומות העולם, היה מושלם. הבנתו בטקסטים הייתה חדה כתער ורוחב דעתו בארגונם של המקורות ובהתייחסותו אליהם, בין לחיוב ובין להפך, היו לשם דבר. מהלכי הסינתזה שלו היו נועזים, מפתיעים במקוריותם ומשכנעים; זהירותו, אבל גם תקיפות מבעו בשעת הצורך, עוררו כבוד והתפעלות. ניקיון דעתו, ניקיון קולמוסו, סגנונו הנישא, לשונו העשירה, המגוונת מאוד אך הקולעת בכל זאת אל השערה, בין בעברית ובין בלעז, קבעו את מקומו בראש בין אותם מעט בכירי המחקר שכשיעור העומק של תוכני דבריהם גם מידת הנוי של לשונם. כל אלה מקצת ממקצת שבחי מחקריו של יצחק טברסקי.

אבל יחטא לשלמות ולאמת, ולא פחות מזה לסולם הערכים המוסריים של יצחק טברסקי עצמו, מי שלא יעלה על נס במניין שבחיו את מסירותו הגדולה לתלמידיו הרבים, את שקידתו הבלתי נלאית על שכלול דמותם כחוקרים, את חכמת מהלכיו אתם ואת אהבתו ונאמנותו להם כל הימים. מספר התלמידים שהשלימו את חוק לימודיהם במדעי היהדות בהדרכתו מדהים: ספק אם יש מורה בדורנו שהעמיד תלמידים יותר ממנו. אל הדוכן שממנו לימד נקבצו ובאו טובי התלמידים מכל קצות ארצות הברית, ורבים מהם נעשו שם, בהשגחתו הקפדנית והתומכת, אנשי מחקר מן המעולים שבדור. מי שלמד אצלו באמת שמר לו אמונים ואהבה כל הימים. הרב ותלמידיו עקבו זה אחר זה ושמחו איש במעשי רעהו. גדולה הייתה שמחתו של יצחק טברסקי במעשי תלמידיו המצוינים יותר מבמעשי עצמו. משהו מן המסורת העתיקה, החז"לית, של אהבת הרב לתלמידיו והערצת התלמידים את רבם ליווה את מערכות יחסיהם של טובי בוגרי המרכז בהרורד עם מי שטבע עליהם, בצנעה ובענווה, חותם בל יימחה.

בכל המעלות שנמנו, וברבות אחרות שלא נמנו, ניכרה דמותו של יצחק טברסקי בגלוי. אבל גדולתו האמתית, עיקר גדולתו, לא הייתה לא בדבר המדוד ולא בדבר השקול ולא בדבר הנמנה, אלא במסתורין של אישיותו הקורנת. נשמתו של יצחק טברסקי ירדה אלינו מעולם האצילות, וכל עשר המידות של עולם זה מגולמות היו באישיותו. איש מצניע לכת, רחוק מאוד מן הראווה, סולד מן הגינונים, חומק מן הכבוד ומן הדומה לו, מדיר עצמו מן השררה, בוחל בעמדות המפתח, מדבר בלחישה וקוצב מילותיו במשורה, ביישן כמעט - יצחק טברסקי ניחן בנוכחות כבירה, רבת רושם, שכל מי שנקלט במעגלה נשבה בקסמה. מי שלא הכירו לא ראה הדר מלכות מולד, טבעי ואותנטי מימיו. כיוצא בו היו מן הסתם אבותיו, האדמו"רים לבית טלנא, מנהיגי קהלם בתעצומות רוחם, שמידת הזדהות עם דמותם וזכרם גדלה והלכה עם השנים. מהם ירש אולי גם את אהבתו הגדולה, המפוכחת, המיוסרת אבל הבלתי מתפשרת, לכללות האומה, את חרדתו העמוקה והבלתי פוסקת לגורלה, ואת נכונותו בכל עת להירתם, במסירות נפש שקולה ומוצנעת, לכל יזמה שבאה לתקן איזה מעוות בהווייתה. מי שהכירו מקרוב ידע שאין מחשבתו פנויה מן הדאגה לכלל ישראל אפילו שעה אחת.

ספר זה מכון להציב יד מחקרית לזכרו של האיש הזה, להיות אות ועד להערכתנו לפועלו ולדמותו, ולאהבה ולכבוד שרחשנו לו בימי חייו. המאמרים המקובצים בו, מגוונים ככל שהם מצד נושאים, למקומותיהם ולזמנם, דנים בהיבטים שונים של חיי הרוח של אבותינו נוחי נפש, ומנסים, כל אחד על פי דרכו, להעלות אור על פינות עלומות עדיין בקורות חייהם ויצירתם. זיקת שפעת נושאים אל מוקדי התעניינותו של יצחק טברסקי במחקריו לא תיעלם מעין מי שידע את פועלו: ברובם, ואולי בכולם, נשאלות שוב ושוב השאלות שהטרידו את מנוחתו, וברובם, ואולי בכולם, נפתח עוד שער ממאה שערי פלטרין תרבותנו אל נופים חדשים ומרהיבים. רבגוניותם ונקודות הראות המתחלפות של דיונם בבואה הן לרבגוניות המפולשת של עבודתו. אילו זכינו והיה קורא את הדברים בחייו, כך אנו חשים, הם היו גורמים לו קורת רוח. עכשיו שלא זכינו, לוואי שתתקיים בהם הבטחת חז"ל שיהו שפתותיו מדובבות ומחייכות בזכותם, באשר הוא שם.

אנו מבקשים להודות בזה מקרב לב לעמיתינו מכל קצות תבל שנענו ברצון להזמנתנו להשתתף באסופה זו ושלחו אליה לפרסום דברים ממיטב תנובת רוחם. אנו מודים להם על שיתוף הפעולה הנדיב שלהם ועל שהאריכו אפם עמנו במשך השנים הרבות מדי שהספר היה נתון בהן בשלבי עריכה וסידור. אנו מודים למוסדות הנכבדים שאפשרו את הופעתו המהודרת והקלו בנדיבות רוחם את הפקתו, הלוא המה בראש ובראשונה קרן מנדל בירושלים, ובשנייה קרן לוציוס נ' ליטאואר בניו יורק, שבזכותן עמדה העבודה על הספר הזה, מראשיתה ועד אחריתה, בקוטב המכובדות הראויה.

אנו מודים בזה להוצאת מאגנס, למנהל ההוצאה מר דן בנוביץ ולסגנו מר רם גולדברג וכן לשאר עובדי ההוצאה על שטרחו על עיצוב הספר הזה בשום שכל ובטוב טעם ובאורך רוח, ולא נחו ולא שקטו עד שמצאו פתרונות נאותים לבעיות הרבות מאוד שהדפסתו הייתה כרוכה בהן. תודתנו אמורה גם לגב' ז'אנט בר-שלו, שהתקינה לדפוס ביעילות ובסבלנות את החלק הלועזי של הספר, ולבעלי דפוס דעץ בירושלים, שטרחו במסירות ובמיומנות מקצועית על הפקתו. תודה מיוחדת אנו חבים להנהלת טורו קולג' בירושלים על שסייעה בידינו, בעין טובה ובסבר פנים, בענייני מזכירות ומנהל. יעמדו כולם על הברכה.

עזרא פליישר

ירושלים, אדר תשס"א

מדרש פרוגנוסטי בכתבי רס"ג פתיחת פירושו לשירת דויד (שמ"ב כב) כדוגמה מייצגת

מאת

חגי בן-שמאי

רס"ג היה החכם היהודי הבולט ביותר בזמנו, במחצית הראשונה של המאה העשירית, ומאשי הרוח היהודים הבולטים ביותר בימי הביניים בכללותם. ביטוי מפורסם למעמדו זה של רס"ג ביחס לחכמי זמנו שעסקו בפירוש המקרא, בהלכה, בחקר הלשון, בהגות הדתית ובמקצועות אחרים של החכמות והמדעים הוא המטבע 'ראש המדברים בכל מקום', שבו תיארו מאתיים שנה לאחר מכן אברהם אבן עזרא. קשה לדעת אם אבן עזרא היה הראשון שהכתיר את רס"ג בכתר זה, או שמצא זאת בכתבי מי מקודמיו, ויחס את הדבר לעצמו.¹ בין כך ובין כך ראוי להזכיר שמקורו של מטבע זה בתלמוד הבבלי (שבת לג ב). שם הוא משמש כתואר לרבי יהודה, החכם מאושה שחי באמצע המאה השנייה לספירה. לא התברר לחוקרים בני זמננו אם תואר זה מורה על משרה רשמית שהטילו על רבי יהודה השלטונות הרומיים, או שהתואר מביע את מעמדו האישי והתורני ביחס לחכמי זמנו וביחס לנשיא.² נראה שהפירוש המילולי של התואר הזה ביחס לרס"ג הוא שהיה בעל הדעה המכרעת בכל מעמד, או בכל הזדמנות, או בכל התכנסות של החכמים. אולם, ייתכן שאבן עזרא, שהיה בקי בלשון הערבית, התכוון כאן למשחק מילים, כיוון שהמילה הערבית موضع יכולה להורות על

* ראשיתו של העיון בפירוש שירת דויד בקריאה בחיבור זה בסמינר שנערך לפני כמה שנים במחלקה ללימודי עברית ויהדות, יוניברסיטי קולג', לונדון, בחברת עמיתים ותלמידים, ובקריאה נוספת בחוג פרטי עם מורים ועמיתים בירושלים. מכולם למדתי הרבה, ואני מודה להם בזה, ובמיוחד לפרופ' שרה סטרומזה שהואילה לקרוא טיוטה של המאמר.

1 ברשימת יוחסין או זיכרון נזכר תואר זה ביחס לאחד סעדאל בן נתנאל, דוד של הנגיד שמואל בן חנניה (ברבע השני של המאה הי"ב). J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*², II, New York 1970, p. 282. ראה: H. Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, New York 1926, p. 52, n. 85 (המסתמך על מ' שטיינשניידר) עומד על המשמעות הכרונולוגית של דברי אבן עזרא, כלומר שרס"ג היה הראשון שגרם לטיפוח כל ענפי החכמה בישראל. בלי קשר להסבר המוצע להלן, הגיעו החכמים הללו להבנת 'מקום' בהוראת נושא או מקצוע מדעי.

2 השווה: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל-אביב תשט"ז, עמ' 70, 75; א"א אורבך, 'מ'יהודה לגליל', ספר זכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 70 [=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 341].

מקום כמשמעו, וגם על נושא, מקצוע וכיוצא בו.³ כוונת אבן עזרא, או מי שטבע את המטבע על רס"ג הייתה אפוא שרס"ג היה מנהיג וראשון בכל מקצועות החכמות ופינותיהן. ואף זאת, ייתכן שכוונת אבן עזרא הייתה להשוות את רס"ג לרבי יהודה מבחינה זאת ששניהם הגיעו לעמדת מנהיגות רוחנית וחברתית ראשונה במעלה דווקא בזכות הישגיהם הרוחניים ומידותיהם ולא בזכות ייחוסם.

מנקודת מבטו בתחנת מוצא של התפתחויות חשובות ביותר בתרבות ישראל בימי הביניים, צפה רס"ג כביכול קדימה, על תוצאות פועלו כראש המדברים בימי הביניים בכל הנושאים שהיה פעיל בהם. כעבור אלף שנה, בדורנו, שוב הופיע בן דמותו של רבי יהודה. ראש המדברים בכל המקצועות והפינות של חכמת ישראל ותרבותו, פרופ' יצחק טברסקי, צפה במבט רחב ומקיף על העבר, על כל ההתפתחויות החשובות בתרבות ישראל בימי הביניים. לזכרו הברוך והיקר של ראש המדברים האחרון מקדיש אני עיון קצר זה בפרשנותו של ראש המדברים שקדמו.

במאמר שפרסמתי לאחרונה⁴ דנתי בעשרת עיקרי האמונה שניסח רס"ג בפירושו לשירת דוד (שמ"ב כב, ב-ג). לא דנתי שם בשני עניינים הקשורים לפרשה ההיא וקשורים בינם לבין עצמם: האחד, פירושו של רס"ג להקשר הספרותי של השירה והמידה הפרשנית הייחודית שהוא נוקט בנידון זה, והשני המידה הפרשנית שמשמשת אותו בהסקת עשרת עיקרי האמונה משני הפסוקים הראשונים של השירה. אולם קודם הדיון בגופי הדברים אפתח בכמה שאלות כלליות הנוגעות לדרך פרשנותו של רס"ג, לאחר מכן אתאר בקיצור את החיבור שבו נמצא הפירוש לשירת דוד, ואביא תרגום מדויק ומוער של הפסקאות הנידונות. על יסוד כל אלה ניתן לבחון את השאלות שהן מטרת דיוננו כאן.

איני מתכוון לדון כאן בפירוט בדרכו הפרשנית של רס"ג. בשאלה זו נעשה כבר לא מעט, ועוד יש לעשות.⁵ אומר בקיצור שבדרך כלל מתואר רס"ג כנציג מובהק של פרשנות הפשט, אם לא כאביה מייסדה. נכון הדבר שזה אחד הפנים של פרשנות רס"ג, אולם פרשנות זו פנים הרבה לה, ותיאורים מעין אלה הם פשטניים. רבגוניותה של פרשנות רס"ג מתבהרת והולכת ככל שנחשפים חיבורים נוספים שלו, וככל שנחקרים פירושו ביתר דיוק ודקדוק. הוא אינו הולך בדרך הפשט של הספרדים או הצרפתים שמן המאות הי"א-ה"ב ואילך. אין ראי עקרון הפירוש הגלוי לעין⁶ שלו כראי תודעת הפשט שיש להם, ואין צריך לומר שהמינוח שהוא משתמש בו שונה משלהם תכלית שינוי. על המשקע הכבד של מסורת חז"ל בפירושי רס"ג, על מחויבותו למסורת זו, ועל הדרך שבה הוא

3 פרופ' שרה סטרומזה הציעה שגם במונח 'מדברים' יכול היה אבן עזרא לראות כפל משמעות, ולהוסיף גם את ההוראה הטכנית של מי שמחזיקים בשיטת 'המדברים' (כלאם).

4 'עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון', דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 11-26.

5 לסיכום כללי ראה בערך 'תנ"ך', פרשנות, האנציקלופדיה המקראית, ח, עמ' 649-654 (נדפס מחדש בתוך: מ' גרינברג [עורך], פרשנות המקרא היהודית: פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 16-19); וראה עוד במאמרי 'Between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadya's Method' העתיד להתפרסם בקובץ 'Reverence for the Word'. אני מקווה לסכם את העניין באופן שיטתי במקום אחר.

6 שאותו מגדיר רס"ג במונח הערבי 'ש'אהר'.

מטפל בה ויוצק אותה על פי דרכו, ובלשונו הערבית-היהודית, דנתי בפירוט במקום אחר.⁷ זה פן חשוב ביותר בפרשנות רס"ג, ולמעשה בפרשנות הגאונים בכללותה, והוא חשוב גם לעניין הנידון כאן. במאמר זה מבקש אני לדון בקו נוסף של פרשנותו, המשתלשל מיחסו למדרשי חז"ל, והוא קו המיוחס בדרך כלל לחוגים כיתתיים, בין שמדובר בעת העתיקה, ובין שמדובר בימי הביניים: כוונתי לקו הדרשה הפרוגנוסטית. אנסה להראות שרס"ג משתמש בחומרים מדרשיים שיש בהם רמזים הניתנים להתפרש כפרוגנוסטיים כדי לצקת אותם מחדש בתבנית לכידה שפרצופה הפרוגנוסטי מגובש היטב. כל השאלות הנוספות שניתן לשאול, כגון האם מוצגות דרשות אלו כפירוש אפשרי יחיד לפרשיות הנדונות ושאלות כיוצא בה, תידונה להלן.

פירוש רס"ג לשירת דויד: תיאור כללי

החיבור שבו נמצא הפירוש לשירת דויד הוא פירוש עשר שירות, או פירוש ויושע.⁸ חיבור זה נספח לפירוש שירת הים, כלומר הוא חלק מפירושו לספר שמות.⁹ צירוף פירוש לעשר שירות דווקא בפתח שירת הים אינו מקרי, שכן ברייתת עשר השירות המתועדת במקורות רבים, נמצאת במכילתא בדיוק בפתחת המדרש לשירת הים. רשימת השירות שבה החזיק רס"ג אינה מתאימה בדיוק לזו שבמכילתא; המקור המדרשי שרס"ג השתמש בו הוא ככל הנראה מדרש בהגדת שיר השירים.¹⁰ אבל רס"ג עומד על מניין השירות שאין לשנותו

7 ח' בן-שמאי, 'הספרות המדרשית-רבנית בפירושי רס"ג: המשך וחיידוש', בתוך: מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים (דברי הוועידה השישית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית), בעריכת "בלאו וד' דורון, רמת גן תש"ס, עמ' 33-69; והשווה R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, pp. 312-315

8 ראה ח' בן-שמאי, 'מציאה אחת שהיא שתיים: פירוש האזינו לרב שמואל בן חפני ופירוש ויושע

לרב סעדיה גאון בכתב יד נשכח', קרית ספר, סא (תשמ"ו-תשמ"ז), עמ' 313-314, 320-327.

9 ליתר דיוק לחלק הראשון של ספר שמות. בימי הביניים היה מקובל לחלק את החומשים לשני חלקים, שכל אחד מהם נקרא לעתים על שם הפרשה הראשונה שבו. חלקו השני של ספר שמות מתחיל בפרשת משפטים. כאשר מוצאים ידיעה שפלוגי כתב פירוש למשפטים, משמעות הדבר יכולה להיות שהפירוש הוא לחלק השני של שמות, כפי שאומר רס"ג במפורש בהקדמתו. קטעים מההקדמה לחלק השני של שמות ראה H. Hirschfeld, 'Fragments of Sa'adyah's Arabic Pentateuch Commentary,' *JQR*, n.s., 6 (1915-1916), pp. 365-371 (=Engl. 374-382); תרגום עברי (בלבד) ראה "קאפח, פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, ירושלים תשכ"ג, עמ' קעו-קפ. אין זה המקום לדיונים מפורטים בשאלת הכרונולוגיה של פירושי רס"ג. אומר רק בקיצור נמרץ: בכל קטעי הגניזה, ויש ביניהם קטעים ארוכים ששרדו מפירושו של רס"ג לחלק הראשון של שמות, אין שום הפניה לחיבורים אחרים, בעיקר לא לכתאב אל-אמאנאת (האמונות והדעות), מה שאין כן בפירושו לחלק השני (קטע ארוך מאוד נשתמר בסנקט פטרבורג, סימנו RNL Yevr.-Arab. I:129), שבו קיימות הפניות כאלה, ואם כן נכתב אחרי 933.

10 לעומת זאת, המיקום של הרשימה בפירושו, וכן דיונו ברשימות השונות, המקביל בדיוק לדיון במכילתא, מעיד שבוודאי הכיר את המכילתא (אפשר בגרסה שונה); על כל העניין ראה במאמרי

מעשר. ברור שטעם נכבד להחלטה זו של רס"ג היה עצם העובדה שכך נאמר במדרש. אבל כאמור יש למדרש זה גרסאות שונות, והבחירה הייתה בידי רס"ג. מה היה אפוא קנה המידה לבחירה? אין צריך לומר שכבר הרשימה שבמדרשים אינה מבוססת בעיקרה על קנה מידה לשוני או ספרותי, שהרי יש שירות רבות במקרא, עשרות ומאות, שלא נמנו כאן כלל, בראש ובראשונה ספר תהלים כולו.

יהא קנה המידה התוכני של חז"ל אשר יהא, על פי הבנתו של רס"ג בדברי המדרש הצד השווה בכל השירות שהן כוללות רעיונות הקשורים בעיקרי אמונה, ובעיקר רעיון הייחוד וההשגחה והשתקפותו בתולדות עם ישראל דווקא, סביב הציר של שעבוד וגאולה. כך הוא אומר על שיר השירים שהיא הנכבדה שבשירות, שכן היא כוללת את העבר ואת ההווה ואת העתיד.¹¹ נראה שמשום כך העדיף את הגרסה הנדירה המתחילה את השרשרת בשירת אברהם, דרך אבות האומה משה, דוד וכו', עד לשירת הגאולה האחרונה ביש' כו, והניח למשל את שירת אדם הראשון המזוהה בכמה מקורות עם תה' צב, שהיא חשובה כשלעצמה מצד רעיונותיה הכלליים, אבל אינה עניין לדת ישראל וישועתו דווקא. רעיון ישועת ישראל צריך להיות יסוד בולט בכל השירות, בין שמדובר בהצלה היסטורית מוגדרת מרודף או במלחמה (כמו בשירת הים או בשירת דבורה) או מצרה (שירת הבאר) או בישועה עתידה. מכאן ששירות שעל פי משמעותן הגלויה חורגות מקנה מידה זה ומדברות בישועת היחיד, צריכות להשתלב ברשימה בסיוע דרכים פרשניות. כלל זה חשוב להמשך דיוננו,¹² וכאן המקום להביא תרגום שלם של פתיחת הפירוש לשירת דוד. נוסח המקור מובא בנספח למאמר זה.

פתיחת רס"ג לפירוש שירת דוד (תרגום המקור הערבי)

[ב, דף 17ב; ט, דף 4א] והשירה¹³ השישית היא שאמרה דוד, הרשומה בספר שמואל יידבר דוד.

דע, יצליחך האל, שהשירה הזאת, אף על פי שנאמרה בלשון יחיד, והיא מורה כאילו נאמרה על ידי דוד על עצמו, הרי עניינה בכללותה מורה על ישראל. ואולם העמיד (דוד) עצמו במקום המביע והדובר בשם והמליץ למענם.

לפני [ט, דף 4ב] שהחל הכתוב למסור דבר משירה זו, סיפר פרשה שאירעה לדוד, הדומה למשל המלך האחרון שיהיה באחרית הימים, ובעקבותיו תהיה ישועת ישראל, הלא היא פרשת ותהי עוד מלחמה בגת ויהי איש מִדֹּן ואצבעת ידיו ואצבעות רגליו שש ושש עשרים וארבע מספר וגם הוא יֵלֵד לְהַרְפָּה. ויחרף את ישראל ויכהו יהונתן בן שמעה

(לעיל, הערה 8), עמ' 320-321.

11 כ"י ב, דף 19א = ט, דף 8ב (למקורות הגרסאות ראה להלן בנספח).

12 לא כאן המקום לדון בפירוט ביחסה של כל אחת מן השירות לקנה מידה זה, ויש שירות ששייכותן אינה קלה להסבר.

13 ציינתי שינויים בתרגום על פי שינויי הנוסח רק במקום שיש בהם משמעות לתוכן.

אחי דוד [שמ"ב כא, כ-כא]. בוודאי היה (בנמצא) אדם צעקן ובעל אצבעות יתרות, שחירף את בני ישראל והתנשא עליהם עד שהרגו בן אחי דויד. והמלך האחרון הריהו נמשל לאיש מדון משום שהוא האחרון¹⁴ למלכות ישמעאל. והרי האיש (ישמעאל) היה מראשיתו צעקן רעשן, הורתו ולידתו היו במהומה,¹⁵ שנאמר וַתֹּאמֶר שְׂרָיָה אֶל אַבְרָם חֲמִסִּי עֲלֶיךָ אֲנִכִּי נָתַתִּי שְׂפָחָתִי בְּחִיקְךָ וְתֵרָא כִּי הִרְתָּהּ וְאֶקֶל בְּעֵינֶיהָ [בר' טז, ה].¹⁶ וכל עוד היה קיים¹⁷ היה כזה, שנאמר וַתֹּרָא שְׂרָה אֶת בֶּן הָגֵר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק. וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עֵם יִצְחָק [שם כא, ט-י]. וה' הרשה זאת לאברהם. כאשר גורש חדלה המהומה, כמו שנאמר גֵּרֶשׁ לֶךְ וַיֵּצֵא מִדֹּדֹן וַיֵּשְׁבֶת דִּין וקלוין [מש' כב, י].¹⁸ התברר אפוא שהוא איש מדון.

ואמר כאן וַאֲצַבְעַת יָדָיו וַאֲצַבְעוֹת רַגְלָיו שֶׁשׁ וְשֶׁשׁ עֶשְׂרִים וָאַרְבַּע מִסְפָּר [שמ"ב כא, כ-כא]. וכבר המשיל דניאל את המלך האחרון לאצבעות הרגליים של הצלם שהן חרס,¹⁹ [ב, דף 18א] כמו שנאמר וְיָדֵי חֲזִיתָהּ רַגְלֶיהָ וַאֲצַבְעֹתָהּ מִנֶּהֱנֶה חֶסֶף דִּי פַחַר וּמִנֶּהֱנֶה פְּרוֹל מַלְכוּ פְּלִיגָה תְּהוּהוּ [דנ' ב, מא]. וביאר שהמלך הזה אין מלך אחריו אלא הקיים לעד, שכן אמר על הזמן ההוא וְיִבְיֹמִיָּהוּן דִּי מַלְכִּיאַ אֵינֻן יָקִים אֱלֹהֵי שְׁמִיא מַלְכוּ דִּי לַעֲלָמִין לֹא תִתְחַבֵּל וּמַלְכוּתָהּ לַעַם אַחֵר לֹא תִשְׁתַּבֵּק תִּדָּק וְתִסָּף כָּל אֱלִין מַלְכוּתָא וְהִיא תִקּוּם לַעֲלָמִיא [שם, מד].

ואמר בפרשה הזאת וַיִּחַרְף אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּכְהוּ. וכן ביארו הנביאים שהגאולה לא תגיע אלינו אלא כאשר יתחזקו [ט, דף 5א] חירוף האומות אותנו והתקפתם עלינו, כמאמר הנביא זְכֹר זֹאת אוֹיֵב חֶרֶף ה' וְעַם נָבֵל נֹאצוּ שִׁמְךָ [תה' עד, יח]. ועוד אמר זְכֹר אֲדֹנִי חֶרֶפַת עַבְדֶּיךָ שֶׁאֵתִי בְּחִיקִי כָּל רַבִּים עָמִים. אֲשֶׁר חִרְפוּ אוֹיְבֶיךָ ה' אֲשֶׁר חִרְפוּ עֲקֵבוֹת מִשִּׁיחֶךָ [שם פט, נא-נב]. מְקוֹל מִחֶרֶף וּמִגֶּדֶף מִפְּנֵי אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם [שם מד, יז]. וכפי שניתן לגדעון הניצחון כאשר חירפוהו אנשי סוכות, כמו שנאמר וַיָּבֵא אֶל אֲנָשֵׁי סֻכּוֹת וַיֹּאמֶר הִנֵּה זֶבַח וְצִלְמַנֶּעַ אֲשֶׁר חִרְפְּתֶם אוֹתִי לֵאמֹר הֲכֶפָה זֶבַח וְצִלְמַנֶּעַ עָתָה בִּידֶיךָ כִּי נָתַן לְאַנְשֵׁיךָ הַיְעָפִים לֶחֶם [שופ' ח, טו]. וכשם שניתן לישראל ניצחון על גלית כאשר חירפם, שנאמר וַיֹּאמֶר הַפְּלִשְׁתִּי אֲנִי חִרְפְּתִי אֶת מַעֲרֻכּוֹת יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה תָּנוּ לִי אִישׁ וּנְלַחֲמָה יַחַד [שמ"א יז, י]. דויד אמר לו אֱלֹהֵי מַעֲרֻכּוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חִרְפְּתָהּ [שם, מה], כלומר, הסיבה שבגללה היית ראוי לאבדן היא החירוף. וכשם שהצליח עניין נחמיה כאשר

14 או: בְּסוֹף.

15 תן דעתך: נראה שבכל ההיקריות של המילה העברית 'מדון' במקרא, מתרגמה רס"ג במילה הערבית 'צכ'ב'; ראה במילוני קאפח לתהלים ומשלי (באחרון דוגמאות רבות), וכן ראה י' רצהבי, אוצר הלשון הערבית בתפסיר ר' סעדיה גאון, רמת-גן תשמ"ו, בשורש 'צכ'ב'. יש לשים לב שהוראתו המקורית של השורש קשורה ברעש, בצעקות וצווחות וכדומה; ור' לייז בערכו.

16 דברי שרה מעידים על המהומה שהחלה ברגע שהיה ישמעאל בבטן אמו.

17 שם, בבית אברהם ושרה.

18 רס"ג אינו מזכיר כלל בפירושו לפסוק שם את העניין הנידון כאן, ראה להלן, על יד הערה 42, ובסוף המאמר. לגופו של הפסוק שם רואה רס"ג בהידיינות הקולנית תוצאה של תחבולתו (בערבית במקור: דהא) של הלץ, ואם כן זה משליך מן הסתם על פירוש 'מצחק' בבראשית.

19 לזיהוי זה של החרס ראה י' יהלום, 'חילופי מלכויות בארץ-ישראל על פי תפיסתם של פייטנים ודרשנים', שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 16-17, 20.

חירפיהו סנבלט וטוביה, שנאמר 'שמע אלהינו כי היינו בוזו והשב חרפתם אל ראשם' [נח' ג, לו], ולאחר מכן אמר ונבנה / את\ החומה ותקשר כל החומה עד חציה ויהי לב לעם לעשות [שם, לח]. השליח²⁰ קבע דבר זה כעיקר בתורה שכן אמר 'ויאמר אי אלהימו צור חסיו בו. אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם יקומו ויעזרכם יהי עליכם סתרה' [דב' לב, לו-לח]. והסמיך אליו את הישועה, שכן אמר 'ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל' [שם, לט]. וכאשר סיפר המקרא את סיפור איש מדון סידר אחריו את השירה, ואמר:

[א] 'וידבר דוד'. אז שיבח דוד לה'²¹ בשבח הזה, ביום הציל ה' אותו מיד²² כל אויביו, וביותר משאול.

[צ, דף 164ב] צריכים אנו לדעת שכאשר אמר 'מיד כל איביו', היה שאול בכללם. ואולם, המקרא הזכירו לחוד משום שהיה [ט, דף 5ב] חזק יותר (בשנאתו) וקשה מהם נגד (דוד).²³ בדומה להפרדה זו של יחיד מתוך כלל המקיף (גם) אותו מאמר יהושע למרגלים לכו ראו את הארץ ואת יריחו' [יהושע ב, א]. מלמד שיריחו הייתה קשה יותר מכל הארץ.²⁴ ודומה לו גם מאמרו 'קול ה' יחיל מדבר'. ולאחר מכן הפריד מדבר אחד מכלל המדבריות ואמר 'יחיל ה' מדבר קדש' [תה' כט, ח], משום שהיה קשה יותר לעם²⁵ מכל המדבריות. ודומה לו גם 'שרץ ארצם צפרדעים' [שם קה, ל]. וכבר כלל מאמר זה את מגורי המלכים והמון העם, ואחר כך הפריד 'בחדרי מלכיהם' [שם, שם], משום שהם נכבדים וגדולים יותר.

[ב] 'ויאמר'. אמר: ה' סלעי ומערת²⁶ ומפלטי.

20 משה רבנו. ראה דברי רס"ג בפירושו לשם' יא, ג, כ"י פירקוביץ' (RNL Yevr.-Arab. I:4132), דף 20ב: ופסרת גם האיש משה אלרסול למא וג'דת איש האלהים רסול אללה ג'עלת הד'א מת'ל ד'אך. [=תרגומתי 'גם האיש משה' השליח, משום שמצאתי 'איש האלהים' (למשל דב' לג, א, יהושע יד, ו, והשווה שופ' יג, ו ועוד) שהוא שליח ה', נהגתי בזה (=משה) כמו בזה (איש האלהים)]. פירוש זה הביא מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק 1959, עמ' 303, כנראה מאותו כתב יד.

21 ט ליתא.

22 ט ליתא.

23 ראה מדרש תהלים שוחר טוב, מהד' ש' בובר, פרק יח, ו (עמ' סט): וכי ביום אחד הציל אותו מאויביו ומשאול, אלא שהיה שאול שקול כנגד כל אויביו וצרותיו.

24 או: כל הערים.

25 לבני ישראל במסעיהם במדבר.

26 בהמשך פירושו לשירה מתברר (ראה מאמרי [לעיל, הערה 4], עמ' 14) שרס"ג סבור שמושג 'המצודה' המקראי אינו מורה על ביצור בנוי על פני הקרקע, אלא על מקום מוגן טבעי מתחת לפני הקרקע, והוא מביא ראיות לפירושו משמ"ב כג, יד; דה"א יא, ז. גם מהמשך הפירוש בפסקה הבאה עולה שהשירה ממשיכה את עזרת הבורא לשמות ההרים, ובכך לעצמים טבעיים ולא למבנים מעשה ידי אדם. אמנם בתרגום הפסוק המקביל בתה' יח, ג משתמש רס"ג במונח אחר לתרגום 'מצודתי', ועל כך דנתי בפירוט בביקורת על ספרו של י' אבישור, התרגום הקדום לנביאים ראשונים בערבית יהודית (=עדה ולשון: פרסומי מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל, יט), ירושלים תשנ"ה, תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 265-266.

[ג] 'אלהי'. אלוה²⁷ צורי אחסה בו, מגני, קרן²⁸ ישועתי, המגן עלי, מפלטי, מושיעי הושיעני מרשע.

[ד] 'מהללי'. אקרא לה' המהולל ומאויבי איוושע.

עשרה ביטויים אלה הנזכרים בפתח השירה הזאת הם עשרת העניינים אשר אמרנו לעיל שהם אופני האמונה בה', והם: (א) סלעי; (ב) ומצודתי; (ג) ומפלטי; (ד) אלהי; (ה) צורי; (ו) אחסה בו; (ז) מגני; (ח) וקרן ישעי; (ט) משגבי; (י) ומנוסי. צריכים אנו לבאר את עניין המשל הכולל אותם יחד, אחר כך נפרשם אחד אחד. העניין הכוללם יחד, הרי משמעות המשלת עזרת הבורא לשמות ההרים היא שהתכוון (לומר) בזה²⁹ שההרים נותנים מחסה למי שמבקשו בהם, ומגנים עליו³⁰ מן החום והקור והמטר וחיות הבר, ושאר [ט, דף 6א] המזיקים. כך ה' יתגדל מחזק את בני בריתו וישמור עליהם מכל פגע. האינך רואה שהוא מקביל לתיאורים אלה את העזו והשמירה, כמו שנאמר כי היית מעוז לדל מעוז לאביון בצר לו מחסה מזרם צל מחרב' [יש' כה, ד]. והקבילים גם לביטחון ומשען, שכן אמר 'אומר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו' [תה' צא, ב]. וזה שכיח בשימוש הלשון של בני האדם לפנות אל שליטיהם 'עשך ה' מערה ומחסה לחלש', מבלי שיסברו³¹ [ב, דף 18ב] שהוא אבן או דומם. אבותינו מפרשים בדבריהם שהמתוארים האלה כולם מסתירים ומגינים, שכן אמרו³² סֵלַע יִשְׁכֵּן וַיִּתְּלֶנָּה עַל־שֵׁן סֵלַע וּמִצּוֹדָה' [איוב לט, כח].

דרשת מלחמת איש מדון

רס"ג פותח את פירושו בהצהרה ששירה זו אינה ביטוי לישועה אישית, אף על פי שלכאורה כך נאמר בה במפורש, ואין דויד אלא בבחינת שליח ציבור. עמדה דומה נוקט רס"ג גם כלפי היחס שבין חיי דויד והמאורעות שנתרחשו במהלכם לבין מזמורי תהלים שלכאורה נתחברו בהקשרים אישיים.³³ ראוי להזכיר שרעיון דומה מצוי במדרש תהלים

27 תרגום זה הוא לפי גרסת מקור ב, הנראה הולך בעקבות צורת הסמיכות שבמקור העברי. גרסת מקור ט נראית נובעת מקריאה מוטעית של המילה במקור, כאילו הסיומת היא כינוי הקניין של המדבר, או אולי מהלשון 'אלי' במקבילה שבתהלים (ושם תרגם רס"ג על פי דרכו 'טאיקי'). אולם לפי הפירוש שבהמשך (העיקר הרביעי, ראה במאמרי [לעיל, הערה 4], עמ' 14, 17) ייתכן שהיא הגרסה העדיפה, ובינתיים נשאר העניין בצריך עיון.

28 במובן 'פינה', 'יסוד'.

29 לפי ט, צ' כשם ש' (ושמא הוא עיקר).

30 צ' מוסיף 'שומרים עליו'.

31 ט, צ' מוסיפים: 'כתוצאה מזה'.

32 לפי ט 'הוא אומר', שהיא נוסחה סתמית להצעת פסוק לאסמכתא; לפי נוסח הפנים (ב, צ) פסוק זה הוא דברי אבותינו. מעניין שהפסוק המובא כאן מדבר על חוסן המחסה של הנשר.

33 ראה דברי רס"ג בהקדמתו לתהלים: תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי, תרגם לעברית, באר והכין י' קאפח, 'ירושלים תשכ"ז, עמ' לד-לה (ההקדמה הארוכה), עמ' נג (ההקדמה השנייה), וראה א' סימון, ארבע גישות לספר תהלים, רמת גן תשמ"ב, עמ' 14-15.

(שוחר טוב). מדרש זה נערך ככל הנראה בדרום אירופה סמוך לזמנו של רס"ג, ולפיכך בוודאי לא יכול היה לעמוד לשימושו של רס"ג בצורתו, כפי שהוא לפנינו. אולם הוא מכיל חומרים קדומים, שלעתים אין להם מקבילה בשום מקור אחר, וייתכן שמקורם הקדום שאבד היה לנגד עיני רס"ג.³⁴ בדרשה הראשונה שם למזמור יח, הנוסח המקביל של שירת דוד, נאמר:

זהו שאמר הכתוב: לך יום אף לך לילה [תה' עד, טז]. ר' יודן אומר בשם ר' יהודה: כל שאמר דוד בספרו כנגדו וכנגד כל ישראל וכנגד כל העתים אמרו. אמר לפניו: רבנו של עולם, עשית לנו נסים בלילה, ואמרנו שירה בלילה, שנאמר יומם ה' יצוה חסדו ובלילה שירה עמי [תה' מב, ט], ואומר השיר יהיה לכם כליל התקדש החג [יש' ל, כט]. עשית לנו נסים ביום ואמרנו לפניך שירה ביום, שנאמר למנצח וגו' ביום הציל ה' אותו.³⁵

ברם, על פי דרכו של רס"ג אין די בקביעה כללית כזו, אף על פי שהוא בוודאי מסכים עם תוכנה ולא מן הנמנע שהיא שהניעה אותו להחליט שאין שירת דוד מביעה את ההודאה על ישועת היחיד אלא היא מביעה עניין לאומי מנותק מכל הקשר היסטורי פרטי, ושעל כן יש לחפש דרך להוציאה מפירושה החיצוני, המתבקש מן השימוש בכלים פילולוגיים-היסטוריים. לשיטתו, הקביעה הכללית האמורה טעונה הוכחה, וזו אינה נמצאת לרס"ג בשירה גופה, אלא בהקשר הסיפורי-ההיסטורי שבו היא משובצת: בסיפור על מלחמת דוד האחרונה (שמ"ב כא, כ-כב),³⁶ שהוא פתיחה נאותה לשירה על הצלת דוד מכף כל אויביו. זהו אפוא הטעם שרס"ג רואה צורך לדון בסיפור הזה, שלכאורה אינו מגופה של השירה. מיד בפתיחת הדיון קובע רס"ג שהפרשה הקצרה הזאת דומה למשל המלך האחרון שיהיה באחרית הימים. המלך הזה נזכר במקרא (בלי שם) רק בספר דניאל, פרק ב, ולפיכך הדמיון הזה, וההקשר האסכטולוגי, עומדים במוקד הדיון בהמשך הדברים. כדי לסלק כל טענה אפשרית שרס"ג מטיל ספק בעצם הסיפור על המלחמה האחרונה נגד הפלשתי, הוא אומר במפורש שהפרשה הזו בוודאי התרחשה בדיוק כפי שהיא מתוארת לפרטיה בסיפור. אולם, מעבר לאמירה המפורשת יש כנראה הנחה מובלעת שהסיפור ההיסטורי, אמתי ככל שיהיה, אינו מסופר לשם עצמו כלל, וכל תפקידו כאן, על כל פרט שבו, לשמש רקע לשירת הישועה. חציו הראשון של הסיפור הקצר יחסית (כולו שלושה פסוקים) מוקדש לתיאור הפלשתי ופעולותיו נגד ישראל,³⁷ והפרטים המסופרים שם הם

34 על מבנהו ותאריכו ראה י"ט ל' צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 131-132. לדעתו (והעורך ח' אלבק הסכים עמו והביא ראיות נוספות) הוא קובץ מאוחר שהכיל במקורו את המזמורים א-ק, ונערך בדרום איטליה במאה העשירית. ראה עוד W. G. Braude, *The Midrash on Psalms*, New Haven 1959, p. xi; הוא סבור שהמדרש נערך באיטליה במאה התשיעית, אבל מדגיש שרוב החומר הכלול בו הוא מתקופת התלמוד.

35 מדרש תהלים, מהד' ש' בובר, פרק יח, א (עמ' סח); הניסוח העקרוני נמצא למעשה כבר בדרשת הפתיחה למזמור ד (עמ' 40), עם אסמכתאות שונות המתאימות להקשר שם.

36 גרסה מקבילה בדה"א כ, ד-ח.

37 חציו השני כולל את שם הגיבור שהיכהו ופסוק מסכם למלחמות שבין בית דוד לבין בני הָרָפָה מגת.

הבסיס להשוואה האמורה. אכן רוב הפרטים הללו ייחודיים למדיי לסיפור זה, והם שלושה: (א) ביטוי שניתן לפרשו כתיאור אופיו של הפלשתי (מדון); (ב) מניין אצבעות ידיו ורגליו; בכל הסיפורים האחרים על מערכות בין דויד או גיבוריו לבין גיבורים פלשתיים³⁸ מתוארות בדרך כלל מידות גופם הגדולות ונשקם המשוכלל; (ג) הוא חירף את ישראל; מעין זה נזכר גם בסיפור על מלחמת דויד וגלית.

סביב הסיפור הקצר הזה מפתח רס"ג דרשה בת שלושה פרקים קצרים, בהתאמה לשלושת הפרטים האמורים. בפרק הראשון הוא מזהה את איש מדון עם ישמעאל, הן ישמעאל ההיסטורי, בנו של אברהם, והן ישמעאל כישות אתנית-מדינית ודמות אסכטולוגית, המלך המשעבד האחרון את ישראל לפני הישועה. בדומה לדרשות אחרות של רס"ג, בנוי פרק זה סביב כמה מילים מנחות שכל אחת מהן מבוארת על ידי חריזת פסוקי מקרא אחרים: נקודת המוצא היא כאמור מילת מדון שרס"ג מבארה בתחילה על ידי מושג ערבי המורה על רעש ומהומה,³⁹ ולאחר מכן על ידי פסוקים הקושרים את התיאור לסיפורים על לידת ישמעאל וילדותו: בר' טז, ה, שבו מילות המפתח הממצות את אופיו של ישמעאל הן 'חמסי', שהוא כנראה תחליף 'מדון',⁴⁰ וכן 'אֶקֶל',⁴¹ מלשון קלון (כפי שמסתבר מהמשך הדרשה), ובר' כא, ט, שבו מילות המפתח הן 'מצחק', 'גֶרֶש'. מכוח הדרשה הלשונית מוכחת העובדה 'ההיסטורית' שיש קשר של ייחוס בין איש מדון הנזכר לבין ישמעאל. את כל המילים המנחות, המתארות את ישמעאל כאיש מדון, כלומר איש המעורר מהומות וחמס, לץ נקלה הראוי לגירוש, את כולן מגלה רס"ג באורח פלא במש' כב, י. הפסוק במשלי הוא בְּרִיחַ הדרשה, שכן הוא מכיל את כל המילים המנחות, וממזה את כל המבנה הרעיוני. טכניקה זו ידועה יפה ממדרשים רבים, שבהם פסוק מבריש כזה מוצע בראש הדרשה או בחתימתה (או בשני המקומות) באמצעות נוסחאות עבריות או ארמיות 'זה שאמר הכתוב', 'הדא הוא דכתיב', 'הוי' וכיוצא בהן. מסתבר שזוהי משמעותו של המשפט המסכם 'התברר אפוא שהוא איש מדון' הממוקם אחרי הבאת הפסוק ממשלי. אפשר שרס"ג ביקש לרמוז בשלמה המלך התכוון בדבריו במשלי לישמעאל. אמנם בפירושו למשלי על אתר אין זכר לזה,⁴² אולם אפשר שניתן להסיק מכאן שאכן סבר רס"ג שכתובים עשויים להתפרש באופנים שונים כשקוראים אותם בהקשרים שונים. במקרה מקביל, בדרשה על המילים 'כי גאה גאה' (שמ' טו, א) מגיע רס"ג למסקנה שפרעה נענש בעונש מרובע על שום שהיה 'גאה', והראיה שהוא מביא למסקנה זו היא שה' גילה לאיוב בנבואה את עונשו המרובע של פרעה 'הגאה', שאיש מלבדו לא נענש בו

38 שמ"א יז, בעיקר ד-יא (גלית); שמ"ב כא, טו-יז (ישבי); שם, יח (סף); שם, יט (גלית הגתי).

39 מעניין שאבן ג'נאח מתעלם מן המילה מדון. בערך 'מדד' הוא מביא את הפסוק מן המקבילה לסיפור הזה כפי שהיא בדה"א כ, ו, ששם נאמר 'איש מדה'.

40 פרופ' ש' סטרומזה העירה לי בטובה שאת טענת שרה נגד אברהם מגדיר רס"ג (פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהד' מ' צוקר, 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 117 [ובתרגום עברי עמ' 363]) 'מנאטרה' (=התנצחות), הוא המונח המשמש לרס"ג להגדרת תוצאת המדון בפירושו לפסוק במש' כב.

41 אמנם פועל זה מתייחס במפורש לאמו של ישמעאל, וכך הופכת תכונת הקלון מולדת כביכול.

42 ספק הוא אם רס"ג סבר שפסוק זה מכוון ישירות לעניין הנידון; מכל מקום בפירושו למקום אין שום רמז לזה, וראה לעיל, הערה 18, ולהלן, בסיום המאמר.

מעולם (איוב מ, י-יג).⁴³ תכונתו המובהקת של איש מדון נזכרת אפוא בסיפור הרקע לשירת דויד כרמז ראשון לתיאור המלכות המשעבדת האחרונה לפני הישועה.

בפרק השני דן רס"ג בתיאור אצבעות ידיו ורגליו של איש מדון. תיאור ממין זה, כלומר כתכונה בולטת של אישיות כלשהי, מוצאים במקרא רק פעמיים: בתיאור הנידון כאן ובתיאור רגליו ואצבעותיו של הצלם שראה המלך נבוכדנאצר בחלומו המסמל לפי פתרונו של דניאל את ארבע המלכויות העתידות לשלוט בישראל. רגלי הפסל ואצבעותיהן מסמלות בהקשר זה את המלכות הרביעית (דנ' ב, מ-מא). בשעה שכתב רס"ג את הדברים כבר היה ברור לו כנראה שהרגליים מסמלות את מלכות ישמעאל. לימים פירט את הדברים באריכות בפירושו לספר דניאל.⁴⁴ העובדה שדווקא איברי הצלם המסמלים את המלכות הרביעית עשויים משני חומרים, ברזל וחרס, ושבפתרון נאמר במפורש שהמלכות 'הרביעית' תהיה מחולקת, בוודאי סייעה לזיהוי (שרס"ג חוזר עליו פעמים רבות בפירושו לדניאל) של המלכות הרביעית שיש בה שתי שותפות, עם הנצרות והאסלאם. זיהוי מלכות האסלאם עם החרס דווקא היה מקובל כבר לפני זמנו של רס"ג.⁴⁵ כללו של דבר, שני תיאורי האצבעות, בשמ"ב ובדניאל, הם משלים, או סמלים, למלכות האחרונה, שאחריה יקים אלוהי השמים את מלכותו. הדרשה הזאת מסייעת להוכחה פילולוגית-היסטורית, על פי דרכו של רס"ג, שהמלכות האחרונה לפני מלכות אלוהי השמים (שתהיה מיוחדת לעם ישראל) היא מלכות ישמעאל. תיאור אצבעותיו של איש מדון הן הרמז השני בסיפור זה לזהות המלכות המשעבדת האחרונה לפני הגאולה.

הפרק השלישי של הדרשה עוסק בתיאור הפלשתי כמחרף. מחברים שונים סמוכים לזמנו של רס"ג מזכירים את 'החירוף' כמאפיין מובהק של יחס הערבים או המוסלמים אל היהודים, או כמאפיין של הפולחן הפסול שלהם.⁴⁶ על פי תיאורו זה איש מדון הוא אפוא בן דמותו, מבשרו הקדמון של מלך ישמעאל האחרון. על פי דרכו שואף רס"ג לדרשה שתקיף היקרויות רבות ומגוונות של שורש או מילה במקרא. גם בעניין החירוף הוא נוהג כן, ומביא דוגמה, לכאורה רחוקה, מהסכסוך בין גדעון לבין אנשי סוכות. גם כאן מייצג חירופם של הללו את שיא איבתם אל גדעון, אשר בעקבותיו באה פעולתו הנחרצת נגדם וניצחונו עליהם.

כללו של דבר, באמצעות המבנה המורכב למדי של הדרשה המשולשת, רס"ג מבקש לראות בסיפור מלחמת איש מדון דגם מדויק של המשעבד האחרון של ישראל לפני הישועה, ובאופן כזה מתפרשת לו בנקל שירת דויד כביטוי מקיף של דמותו הרוחנית של

43 כ"ב, דף 2ב-3א; איני יכול להאריך כאן בדברים אלה, ושעתם תגיע לכשאפרסם, אי"ה, את נוסח פירוש עשר השירות במלואו. תן דעתך שגם בפירוש הפסוק האמור באיוב במקומו אין רס"ג מזכיר כלל את פרעה.

44 רס"ג לדניאל, עמ' מט-נ.

45 ראה לעיל, הערה 19.

46 ראה מאמרי 'היצירה הפייטנית וסדרי הקינות של אבלי ציון הקראים: המסגרת והתכנים', בתוך: כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת – אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 202, הערה 37, על חיבורי הקראים. י' יהלום הסב את תשומת לבי להופעת נושא זה בפיוטים הקדומים, כפי שעולה למשל מסילוק של יהושע הכהן (ארץ ישראל, ראשית המאה השמינית) שהוא עתיד לפרסם.

עם ישראל, המתייחד במלכות אלוהי השמים. נראה שדרשה זו של רס"ג אינה חדשה ומקורית כולה. מקור ברור, או לפחות השראה ישירה, לכיוון הכללי יכול היה רס"ג לקבל מדרשה הנמצאת במדרש תהלים (שוחר טוב), למזמור יח, הנוסח המקביל של שירת דוד, כפי שכבר נזכר לעיל.⁴⁷ אלא שבאותה 'סביבה' מדרשית אפשר למצוא גם מקבילה קרובה למדיי של 'דרשת איש מדון'. כדי שאפשר יהיה לעמוד בנקל על השווה והשונה בדרשות של 'שוחר טוב' ושל רס"ג מוטב להביא כאן את הדברים כנתינתם:

'אשר דבר לה' את דברי השירה הזאת'. מהו 'את השירה הזאת'? אמר ר' יודן: זהו שאמר הכתוב: 'כמופת הייתי לרבים' [תה' עא, ז]. אמר דוד: מה אני לא אמרתי שירה עד שנתחרפתי, ועד שנפלו בידי ארבעה גבורים, ועד שנפל בידי בעל אצבעות, כך ישראל אינם אומרים שירה לפניך עד שיתחרפו, ועד שיפלו בידם ארבעה, ויפלו בידם בעלי אצבעות. כיצד? נתחרף מגלית שחירף את ישראל, ונפל הוא בידו ובעל אצבעות, שנאמר 'יהי איש מדון ואצבעות ידיו ואצבעות רגליו שש ושש עשרים וארבע מספר' [שמ"ב כא, כ], ונפלו לפניו ארבעה שנאמר 'את ארבעת אלה יולדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו' [שם, כב], וסמך ליה 'וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת' [שם כב, א]. כך ישראל, כשיבא משיח במהרה בימינו אינם אומרים שירה עד שיתחרף המשיח, שנאמר 'אשר חרפו עקבות משיחך' [תה' פט, נב]; עד שיפלו לפניו בעלי אצבעות, זו מלכות הרשעה, שנאמר 'ואצבעות רגליא מנהן פרזל ומנהן חסף' [דנ' ב, מב]; ועד שיפלו לפניו ארבע מלכיות, שנאמר 'ואספתי את כל הגוים אל ירושלם' [זכ' יד, ב]. מיד, 'ויצא ה' ונלחם בגוים ההם' [שם, ג]. אותה שעה אומרים ישראל שירה, שנאמר 'מזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה' [תה' צח, א].⁴⁸

בעל המדרש הזה, שנתחבר אולי סמוך לימיו של רס"ג, משבץ גם הוא את שירת דוד בהקשר לאומי-אסכטולוגי. אף הוא משתמש בכמה יסודות שהשתמש בהם רס"ג בסיפור הניצחונות על ארבעת בני הרפה ומציבם כמעין תנאים לגאולת ישראל:⁴⁹ החירוף,⁵⁰ האצבעות, וארבע המלכיות. יש אפילו זהות בכמה כתובים המובאים כאסמכתאות. ייתכן מאוד שרס"ג הכיר את כל החומרים הללו או חלק מהם. אולם, אפילו נקבל הצעה זו, נודה שהוא בנה אותם מחדש, מצד התוכן ומצד הלשון, ועשאו דגם שונה מאוד ולכיד במבנהו.

47 ראה לעיל, הערה 34.

48 מדרש תהלים (לעיל, הערה 23), יח, ה (עמ' 136-137). דרשה זו נמצאת גם בילקוט שמעוני לנ"ך, רמז קסה, ומוסבת משום מה אל הפסוק הראשון בפרק שאחרי שירת דוד (זאלה דברי דוד האחרונים, 'שמ"ב כג, א). בהערת שוליים שם יש הפניה למדרש סתם. בובר, בהערותו למדרש שוחר טוב שם (עמ' 136, הערה יב), אומר שבמקום 'מדרש' סתם צריך להיות 'שוחר טוב'.

49 הגאולה נרמזת באופן ברור באמצעות ההפניה על לשון הפסוק בתה' צח, א. רמז זה היה ידוע ככל הנראה גם לרס"ג מדרשת עשר השירות שבמכילתא, אף על פי שלא כלל אותו במניין שלו את עשר השירות, ראה על כל זה במאמרי על יסוד פולמוסי בתורת הנבואה של רס"ג, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז (תשמ"ח; ספר היוכל לשלמה פינס, א), עמ' 141, הערה 54.

50 ראה לעיל, הערה 46.

הדרשה של שוחר טוב רופפת למדיי כפרוגנוזה אסכטולוגית, ועיקרה בהקבלה שהיא מותחת בין נסיבות מאבקן של דויד בפלשתים לבין נסיבות גאולתם של ישראל. אולם אין בכל אלה ללמד על מיהותו המדויקת של המשעבד האחרון של ישראל, וגם הקשר בין ההקבלה האמורה לבין השירה נרמז בעמימות כלשהי במילים 'סמך ליה'. על פי לשון הדרשה היא כפשוטה עדיין יש לסיפור על מלחמות דויד באחים הפלשתים חשיבות כשלעצמו.

חידושו של רס"ג לעומת המדרש ההוא בולט בשלושה מאפיינים, אחד כללי ושניים פרטיים: (א) יצירת דגם מדויק של הפרק האחרון בתולדות ישראל לפני הישועה, דגם שמתאים לנסיבות היסטוריות מסוימות ומוגדרות ביותר, הן נסיבות זמנו ומקומו של רס"ג, וזהו המאפיין הכללי; (ב) הפרק היפה על איש מדון, שבלעדיו אין דרך לבנות את ההיבט ההיסטורי בדרשה; (ג) הפרק על האצבעות, ויחסי החומרים המרכיבים אותן בפסל שבחזון דניאל, פרק שאף הוא מעוגן במקורות שקדמו לרס"ג,⁵¹ ואף הוא מסייע למיקוד התחוית האסכטולוגית.

כנגד שוחר טוב, בדרשתו של רס"ג אין שום חשיבות עצמית לסיפור זה חוץ מן הפרוגנוזה, המעמידה אותו כדגם לישועת ישראל באחרית הימים. לדגם הזה הייתה משמעות ממשית ומוחשית לבני זמנו של רס"ג. הדרשה הפרוגנוסטית מותחת קו ישר מזמנו של איש מדון אל המציאות המדינית-היסטורית שרס"ג חי בה. הדרשה הפרוגנוסטית מציגה את ישמעאל, ואת דתו, האסלאם, במונחים שליליים במיוחד, המוכתבים לכאורה על פי התורה, ובעיקר על פי הסיפורים על ישמעאל בן אברהם. מגמה זו נקשרת בהתבטאויות רבות אחרות של רס"ג נגד האסלאם,⁵² אולם הדברים אינם עומדים בפני עצמם ולשם עצמם. הם משמעותיים רק בהקשר של לוח הזמנים של הקץ. מצד דרכו הפרשנית של רס"ג יש כאן אפוא חידוש חשוב: הדרשה הפרוגנוסטית אינה בחינת פירוש חלופי, במסגרת קריאה רב רבדית של הסיפור המקראי. במסגרת הרעיונית המוכתבת על ידי הדרשה במכילתא לפירוש שירת דויד – היא מוצגת כפירוש אפשרי יחיד. ייתכן מאוד שאילו היה רס"ג כותב פירוש לשמואל ב על הסדר לא היה מוצא לנכון להזדקק לעניין זה (כשם שלא הזדקק לו בפירושו לפסוקים הנזכרים לעיל מבראשית וממשלי). אם אנו אומרים כן, אפשר לומר עוד שבקריאה זו גם סיפורי ישמעאל בספר בראשית מקבלים משמעות חדשה: גם הם אינם מסופרים לעצמם, אלא הם נדבך בדרשה הפרוגנוסטית המורכבת. כל הנדבכים בדרשה זו משמעותיים כמובן רק במקובץ, במבנה הכולל את הפסוקים בבראשית, סיפור איש מדון, הפסוק במשלי, וכמובן חזון דניאל. נבואת דויד המתאשרת על ידי נבואת דניאל חוזה את עיקרי מהלך ההיסטוריה, את הקווים הכלליים של ההתפתחויות ההיסטוריות, בדיוק נמרץ, גם אם אין היא חוזה את האירועים המסוימים ממש. כך אנו יכולים לבחון את מהלך ההיסטוריה בשעת זרימתו, ולדעת באיזה שלב אנו עומדים. זוהי פרשנות פשר בקווים כלליים, אך מדויקים למדיי. אין סיבה לטעון שהמקרה הנידון כאן הוא יוצא דופן. נראה לי שגם באותו פרק של חייו ויצירתו של רס"ג שבו נכתב הפירוש הנידון כאן, כלומר לפני תקופת גאונותו או לכל

51 ראה לעיל, הערה 19.

52 ראה על כך בהרחבה: א' שלוסברג, 'יחסו של רס"ג לאסלאם', דעת, 25 (תש"ן), עמ' 21-51.

המאוחר במהלכה,⁵³ וגם לאחר מכן, נקט דרך זו, והמקרה שלפנינו אינו אלא דוגמה אופיינית. קריאה מדוקדקת בפירושו תחשוף מקרים נוספים.

המשל ודרשת עיקרי האמונה

משסיים רס"ג את הדיון במסגרת הסיפורית-היסטורית של השירה, מסגרת שסייעה לו כאמור לשבץ את השירה בהקשר לאומי-משיחי עלי-היסטורי, הוא עובר לדון בשני פסוקים הראשונים. בדיון על הפסוקים האלה נוקט רס"ג שני מהלכים שבהם משמשות שתי מידות פרשניות שונות זו מזו, אולי מנוגדות. ההצהרה 'צריכים אנו לבאר את עניין המשל הכולל אותם יחד, אחר כך נפרשם אחד אחד', אינה מכוונת בהכרח לומר שהשלב השני הוא פירוט הכללות של השלב הראשון. אדרבה, ההפך הוא הנכון.

רס"ג מודיע מיד בפתיחת הדברים שעשרת הביטויים הנמצאים בשני הפסוקים מורים על העניינים שהם עיקרי האמונה. הודעה זו היא סתמית, בלי שום הסבר, או הצעה של פירוש שייראה קרוב יותר לפשט, ובשלב זה של הדיון נראה שכל תפקידה אינו אלא לבשר על קיום ההבטחה האמורה בתחילת החיבור.⁵⁴ זהו אפוא הפירוש האפשרי היחיד. מניין עשרת הביטויים המורים על העיקרים (אמנם בלשונם המקורית בלי הפירוט והביאור המובאים לאחר מכן) קודם אפילו לביאור העניין המשותף לכל התיאורים הללו, שהוא המשל הבסיסי, הפשוט שבמשמעם. כנראה סבור רס"ג שההקשר שבו שיבץ את השירה הוא הצדקה מספקת לפירוש התאולוגי הנראה רחוק מכל פשט. עם זאת סבר שיש מקום להעמיד גם את הפירוש הקרוב יותר להוראה הגלויה, הנראית לעין,⁵⁵ הוא המשל הכולל אותם, וזהו המהלך הראשון בחלק זה של הפירוש.

המשל הוא מידה שרס"ג מכיר במעמדה המיוחד בספר משלי, שם הוא נותן לה מעמד עיקרי,⁵⁶ אבל הוא מכיר בה גם במקומות אחרים. אולם יש לומר שכאן הדרך אל המשל אינה ישירה, אלא יש לפניה עוד שלב, שגם הוא כנראה נתפס בעיני רס"ג כמובן מאליו. ברור לו שכל התיאורים אינם מתייחסים לה' עצמו, אלא לעזרתו, שהריהו דן במפורש על 'משמעות המשלת עזרת הבורא לשמות ההרים'. כך אי אפשר לומר שה' הוא סלעי, מצודתי, וכיוצא בו, ואם כן, כדי שהמשל יובן אל נכון, יש להוסיף נסמך לבורא. ניתן אפוא לצרף דוגמה זו אל סוג המקרים הנידונים בפירוט בחיבורו התאולוגי העיקרי של רס"ג,⁵⁷ שבהם יש להוסיף נסמך (במקרה הנידון 'עזרה') לשם הבורא כדי למנוע הבנה מגשימה. בפסוקים

53 ראה לעיל, הערה 9.

54 ראה להלן, במבוא לנספח, בתיאור כ"ז צ, על יד הציון להערה 4.

55 ראה לעיל, הערה 6.

56 ראה א' סימון, ארבע גישות לספר תהלים, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 49.

57 ראה ספר הנבחר באמונות ובדעות לרבנו סעדיה בן יוסף, מקור ותרגום... י' קאפח, ירושלים תשל"ו, עמ' ריט; בגרסה מקבילה ראה ב"ז בכר, מאמר תחיית המתים לר' סעדיה גאון, בתוך: תהלה למשה, לייפציג 1896, עמ' 102 (ובתרגום אבן תיבון: מאמר ז, פרק ב, קאפח, שם, עמ' שכז); וכן במבוא לפירוש התורה, בתוך: פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (לעיל), הערה (40), עמ' 18 (ובתרגום עברי עמ' 191).

הנידונים כאן אפשר היה להגיע להבנה מוטעית שהאל הוא כביכול דומם (כפי שאומר רס"ג בסוף ביאורו למשל הכולל). זוהי המידה שרס"ג נוקט בה על פי הרוב בנסיבות כאלה כדי להגיע לפירוש שהוא לדעתו הנכון, הואיל והוא מתאים לשיפוטה של התבונה, שהיא קנה המידה העליון בעניינים כאלה (לבדה או עם המסורת). ועוד, הפירוש הזה אינו נובע ממגמתו של רס"ג בהקדמתו לפירוש השירה, הקדמה שבה שיבץ אותה בהקשר לאומי על-היסטורי. אדרבה, הפירוש הזה מתאים אמנם להקדמה ההיא, אבל בה במידה, אם לא למעלה מזה, הוא מתאים לתפיסת השירה כתיאור הצלתו האישית של דויד בנסיבות ההיסטוריות שבהן התרחשה (=פ'שט'). בתנאים כאלה אף אין צורך בפירוש מפורט של כל אחד מן הביטויים המתארים את עזרת הבורא. די לומר בסגנון כוללני שעזרת הבורא כוללת מחסה למי שזקוק לו, והגנה מקשיי הטבע ופגעיו ויִשְׁאָר מזיקים.

המהלך השני נובע בהכרח מן ההקדמה לפירוש השירה. כאן אין רס"ג נזקק להשלמת מילה, אלא מנסה להתמודד עם הלשון עצמה כמות שהיא. לכאורה התוצאה הצפויה היא פשוטו של מקרא. אולם מכוח ההקדמה המוציאה את השירה מהקשר ההיסטורי המוחשי, הופכות המילים המתארות את עזרת האל למונחים מופשטים המתארים את מידותיו של האל עצמו, את הדרכים שבהן הוא מתייחס לעולמו ושבֵּהן בראיו מתייחסים אליו, את מערכת היחסים המיוחדת בין האל לעמו, וכל זאת במציאות ההיסטורית ואחריה. כך הופכות מידות אלה לעקרונות המנסחים את האופנים שבהם יש להאמין באל, ובקיצור 'עיקרי אמונה'. ומכיוון שכך, יש צורך בפירוש מדויק ומוגדר היטב של כל אחד מעשרת העיקרים, מלווה באסמכתאות הולמות מן הכתובים, דבר שכאמור לא היה בו צורך במהלך ביאור המשל. במהלך כזה פירוש זה של עשרת הביטויים מוצג כפירוש האפשרי היחיד, אף על פי שבמהלך הראשון הוצע כאמור פירוש שונה.

חתימה

בפתיחת פירושו לשירת דויד, הכוללת את דרשת איש מדון, פירוש המשל שבפס' ב-ג ופירוש עשרת עיקרי האמונה, הקים רס"ג מבנה מורכב המשקף את היחס בין עיסוקו הפרשני לבין נושאים עיקריים שהעסיקו משכילים יהודים בזמנו ובמקומו. קודם שאזכיר את הנושאים הללו יש לומר שנקודת המוצא של רס"ג בגישתו אליהם היא המקום המרכזי שתפס בזמנו המקרא ופרשנותו כמקצוע לגיטימי לעיסוק בפני עצמו, ואין כאן המקום להרחיב בזה.⁵⁸ נושא אחד הוא המצב המדיני-משפטי של היהודים בגלות, תחת עול השעבוד, אשר גרם סבל לכלל היהודים.⁵⁹ משכילים יהודים המעורים בתרבות הערבית חיפשו את המפתח למוצא מן המצב המתסכל הזה בספרות הערבית, בחיבורים

58 ראה ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988, עמ' 81-128; וראה לאחרונה סקירתו של ברודי (לעיל, הערה 7), עמ' 300-315.

59 על מקומו של נושא זה בפירוש רס"ג לדניאל עמד בהרחבה א' שלוסברג בעבודת הדוקטור שלו 'תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר דניאל', אוניברסיטת בראיילן, תשמ"ט. ראה שם בעיקר פרקים ב-ג, עמ' 65-146.

אסטרולוגיים, מאגיים, או בסוגות דומות, כפי שמתברר מהקדמת רס"ג לספר דניאל.⁶⁰ כבר בפירוש הנידון כאן, שחובר שנים לפני הפירוש לדניאל, ביקש רס"ג להראות שהצופן לתחזית מוסמכת ואמתית ליציאה מן השעבוד נמצא אך ורק במקרא, וליתר דיוק בקריאה והבנה נכונה של פרקים מסוימים בו. לצורך זה יכול היה להשתמש במקורות מדרשיים, אלא שהוא עיבד וניסחם מחדש, ולעתים אף שינה אותם במהלך העיבוד מיסודם, באופן כזה שהקורא שאינו בקי במקורות חז"ל עשוי היה להבין שזהו הפירוש הישיר והפשוט של הכתובים. נושא זה כרוך בפרשה שלפנינו בנושא מרכזי אחר: בתקופת הגאונים, מן הסתם כבר מאה שנה לפני רס"ג, התעוררה בין היהודים בארצות האסלאם, בעיקר במרכזים המזרחיים, נטייה, או רצון, או מגמה, להגדיר את ההשתייכות הדתית לא רק במונחים של המעשה הדתי אלא גם במונחים של עקרונות או עיקרי אמונה.⁶¹ מגמה מקבילה מוצאים באותה העת גם באסלאם, דתם של השליטים, וגם, ובעיקר, וקודם כול, אצל הנוצרים. ובכן, זה היה עוד אתגר אינטלקטואלי וחברתי שהיה צורך להשיב עליו תשובה יהודית מוסמכת. סמכות התשובה צריכה הייתה להתבטא בשתיים: (א) כמו בעניין הקודם, היא צריכה הייתה לנבוע מכתבי הקודש, מכתובים שבהם נאמרים הדברים בלשון חד-משמעית, או, בהיעדר פסוקים כאלה, לגלות אותם בדרכים פרשניות; (ב) היא צריכה הייתה לבוא מפי מי שרואה עצמו ותובע לעצמו הכרה כסמכות הקובעת העליונה בעולם היהודי: ישיבות בבל, בניגוד לישיבת ארץ ישראל ומכל שכן בניגוד לקראים. בפרשה שלפנינו נכרכו כאמור שני הנושאים החשובים הללו בחבילה אחת, ודבר זה מעיד כמדומה שרס"ג אכן חשב שיש ביניהם זיקה הדוקה.

הדיון במידות שבהן נוקט רס"ג בפרשנות מלמד כמדומה יפה על ריבוי פניו ודרכיו בתחום זה. ועוד הוא מלמד שרס"ג צידד בקריאה רב רבדית של הכתובים, גם אם אין הוא אומר זאת בכל מקרה במפורש. ובשני אלה אין חידוש רב, והדברים ידועים למדי. אף החשיבות שהוא מייחס להקשר כבר אינה צריכה ראייה.⁶² ואולם מן הדוגמאות שנדונו כאן עולה שיש חשיבות לא רק להקשרם של הכתובים בתוך ספרי המקרא, אלא לא פחות מכן להקשרו של פירוש במסגרתו. רס"ג לא פירש את הנביאים הראשונים על הסדר, וקשה לומר כיצד היה מפרש את שירת דוד אילו היה עושה כן. אבל למעלה הזכרתי מקרה שבו פסוקים מאיוב וממשלי משרתים עניין מסוים ונדרשים על פיו, אף על פי שבאתרם אין זכר לפירוש כזה.⁶³ פירוש עשר השירות הוא כאן ההקשר המאפשר לקרוא פסוקים בדרך שאפשר להגדירה בלי שום פקפוק כדרך מדרשית מובהקת, והיא דרך שונה לחלוטין מזו

60 נוסח שלם של הקדמה זו לא פורסם עד כה; אני מקווה לפרסמו בקרוב, א"ה.

61 גם זה הוא נושא רחב החורג מגבולות מאמר זה. שאלה חשובה ומעניינת היא: מה הניע מגמה זו? רמזתי בקיצור לרקעה של מגמה זו במאמרי (לעיל, הערה 4); ראה גם סקירתו של ברודי בספרו (לעיל, הערה 7), עמ' 283-299, וסקירתי 'Kalam in Medieval Jewish Philosophy', in: D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London and New York 1997, pp. 115-148

62 ראה במאמרי 'הקדמת ר' סעדיה גאון לישעיה: מבוא לספרי הנביאים', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 382-383.

63 ראה לעיל, על יד הציון להערה 42.

המתבקשת מפירוש הפסוקים באתרם, בהקשרם המקורי. דרך זו כשלעצמה, היינו הזקקת פסוק במנותק מהקשרו לעניין הנראה רחוק מאוד מהוראתו הגלויה בהקשרו הראשון, היא מסימני ההיכר המובהקים, 'הקלסיים', של ספרות המדרש. גם בעניין זה משלב רס"ג את גישת ההמשך למדרש עם שאיפתו לחדש, עד כדי הפלגה למחוזות רחוקים ביותר.

נספח

מתוך פירוש רס"ג על שירת דויד: הדרשה על סיפור איש מדון והפתיחה לפירוש השירה נוסח המקור הערבי-יהודי

המקורות

ב – British Library, Or. 8658. לתיאורו ראה במאמרי (לעיל, הערה 8), עמ' 313–314.

ט – סנקט פטרבורג, הספרייה הרוסית הלאומית, אנטונין, B54, 10 דפים, קלף. גדול הדפים אינו אחיד, וחיתוכם לעתים קרובות על פי צורת היריעה. יש דפים שנשחתו מעט בתחתיתם. עשרת הדפים רצופים. קטע מתוך 'פירוש עשר שירות' לרס"ג (חלק מהפירוש על שירת דבורה, כל שירת דויד וחלק מהדרשה על שיר השירים). הנוסח והכתיבה רשלניים למדי. קרוב אליו במקרים רבים, גם אם לא בכולם נוסח צ (להלן), ולעתים ניתן להעדיף את גרסתם על פני ב. מכיון שהקטע ט כתוב על קלף ונראה עתיק, ייתכן שהוא קודם לצ, ושצ תלוי בו או בשכמותו.

צ – British Library, Or. 2388 (בקטלוג, מס' 167), דף 164ב–166א. מובאה (בהשמטת כל התרגומים ועוד) של ר' יצחק בן שמואל אלכנזי בתוך פירושו לשמואל. הדברים פורסמו כבר על ידי הרב י' קאפח, ודנתי בהם בקיצור,¹ וכאן אפשר להוסיף: הרב קאפח² מתרגם את דברי שמואל בן יצחק הספרדי בפירושו לשמואל: 'אלו העשרה לשונות שנזכרו בפתח שירה זו הם עשרת הענינים שהקדמנו (לצערנו לא הגיעו לידינו) שהם בטחון האומה בה'.³ יש להעיר, ש'הקדמנו' אין פירושו כאן שעשרת הענינים פורטו קודם לכן, אלא פירושו שרס"ג הבטיח קודם לכן⁴ שיבאר בהמשך, בשירה השישית, את עשרת עניני האמונה (שם 'אמונה' בעברית, בגוף הלשון הערבית), והם הדברים שהרב קאפח עצמו

1 תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי תרגם לעברית, באר והכין י' קאפח, ירושלים תשכ"ז, עמ' פא–פג, בהערות; וראה 'מציאה', הערה 20. 2 בעמ' פב שם. 3 שהם למעשה דברי רס"ג, כ"ב, דף 18א: 26–27. הדה אלי' אלפאט' אלמדכורה פי צדר הדה אלשירה הי אלי' מעאני אלתי קדמנא אנהא פנון אלמאנה באללה. 4 כ"ב, דף 9: 22ב (פירוש שמ' יד, ל).

תרגום בהמשך.⁵ ועוד: 'בטחון האומה בה' משקף את נוסח צ', השונה כאן מנוסח ב, ועל כך ראה להלן, הערה 60.

[ב, דף 17; ט דף 4א] ואלשירה אלסאדסה⁶ אלתי קאלהא דוד אלמרסומה⁷ פי ספר שמואל וידבר דוד.

ואעלם ופקך אללה אן הד'ה אלשירה ואן כאנת מקולה' בלפט' פראד תומי כאנהא⁸ לדוד פי נפסה פאן אלמעני פי ג'מיעהא יומי אלי ישראל ואנמא קד אקאם נפסה מקאם אלמערב⁹ ואלמעבר ענהם ואלשאפע להם.

וקבל אן [ט דף 4ב] יבתדי אלכתא' בחכאיה' שי מן הד'ה אלשירה חכי קצה' ערצ'ת לדוד תשאבה תמת'יל אלמלך אלאכ'יר אלד'י יכון פי אכ'ר אלזמאן ובעקבה תכון ישועת יש' והי קצה' ותהי עוד מלחמה בגת ויהי איש מדון ואצבעות ידי וג'. ת'ם קאל ויחרף את יש' וג'. וקד כאן יקינא רג'ל ד' צכ'ב זואדי¹⁰ אלאצאבע עייר בני יש' ותעט'ים עליהם חתי קתלה בן¹¹ אכ'י דוד. ואלמלך אלאכ'יר פהו ממת'ל באיש מדון לאנה /אכ'ר¹² מלכות ישמעאל. ואלרג'ל מן אול אמרה כאן ד'א¹³ צכ'ב חמלה וולאדה עלי צכ'ב אד' יקול ותאמר שרי לאברם¹⁴ חמסי עליך וג'. ומהמא אקאם כאן כד'אך לקו' ותרא שרה את בן הגר המצ' וג'. ותאמר לאברהם¹⁵ גרש וג'. ואד'ן אללה תבא' ותע' פי ד'לך. פלמא טרד¹⁶ זאל אלצכ'ב כ'ק' גרש ל' ויצא מדון וג'. פקד תבין אנה איש מדון.

וקאל ההונא¹⁷ ואצבעות יד' ואצ' רג'ל'. וקד מת'ל דניאל אלמלך¹⁸ אלאכ'יר באצאבע אלרג'ל¹⁹ מן אלצנם אלתי הי כ'זף [ב, דף 18א] כ'ק' ודי חזייתא²⁰ רג'ליא ואצבעתא²¹ מנהן²² חסף די פחר ומנהן פרזל מלכו פליגא תהוי. ושרח אן הד'א אלמלך לא מלך בעדה אלא אלדא'ים אד' קאל ען²³ ד'לך אלזמאן וביומיהון די מלכיא אינון יקים אלה שמ' מל' וג'. וקאל פי הד'ה אלקצה' ויחרף את יש' ויכהו. וכד'אך ביינת²⁴ אלאנביא אן אלגאולה אנמא תאתינא אד'א אשתד [ט, דף 5א] תעייר אלאמם לנא וסטותהם²⁵ עלינא²⁶ כ'ק'²⁷ אלנבי זכר זאת אויב חרף יי וג'. וקאל איצ'י²⁸ זכור יי חרפת עב' וג'. אשר²⁹ חרפו אויבך [!] יי וג'. מקול מחרף וג'. וכמא נצר גדעון ענדמא עיירה אהל סכות כ'ק' ויבא אל אנשי סכות ויאמר הנה זבח וצל' אש' חרפתם אתי לאמר הכף ז' וצ' וג'. וכמא אט'פרו³⁰ יש' בגלית ענדמא עיירה לקו' ויאמר הפלשתי אני חרפתי את מע' יש' היום הזה וג'. וקאל לה דוד אלהי מערכות יש' אש' חרפת. יע'י³¹ אן אלסבב אלד'י אסתחקת [!] בה אלהלאך הו אל חרוף.³² וכמ'³³ אנג'ח אמר נחמיה חין³⁴ עיירה סנבלט וטוביה כ'ק'³⁵ שמע אלהינו כי היינו

5 הם עשרת עיקרי האמונה של רס"ג שבהם דנתי במאמרי 'עשרה עיקרים'. 6 אלו' ט. 7 ליתא ט. 8 פאנהא ב. 9 אלמערכו [ליתא ט. 10 זואידי ט. 11 אבן ט. 12 ליתא ט. 13 דו ט. 14 לפנינו: אל אברם; ליתא ט. 15 לאברם ט. 16 טרד ט. 17 האהנא ט. 18 ליתא ט. 19 אלארגל ... [הי] ארגל אלצנם אלדי הו ט (גררה). 20 לפנינו: חזיתה; חזייתה ט. 21 ואצבעתא ב. 22 מנהן [...] תהוי] וג' ט. 23 ען ד'לך אלזמאן ליתא ט. 24 בינת ט. 25 וצטותהם ט. 26 עליהם ט! 27 כ'ק' אלנבי' כמא יקול ט. 28 ליתא ט. 29 אשר ... מחרף וג' ליתא ט. 30 צ'פרו ט. 31 יעניה ט. 32 חירוף ט. 33 כמא ט. 34 חין עיירה [ען עירה ט. 35 לקר ט.

בוזה וג'. ת'ם קאל³⁶ ונבנה את החומה וג'. וקד אצל אלרסול הד'א פי אלתורה אד' קאל ואמר אי אלימו וג' אש' חלב זבחמו וג'. ואתבעה באלישועה אד' קאל ראו עתה כי אני אני הוא וג'. פלמא חכי אלכתא' קצה' איש מדון נסק עליהא³⁷ אל שירה וקאל.

[א] וידבר דוד. פסבכ דאוד³⁸ לאללה³⁹ בהד'א אלתסביח פי יום⁴⁰ נג'אה אללה מן יד⁴¹ ג'מיע אעדאיה סימא מן שאול.

[צ, דף 164ב] פקד⁴² ינבגי אן נעלם אנה אד'א קאל מיד כל איביו פקד דכל⁴³ שאול פי ג'מלתהם. וליכנ⁴⁴ אלכתא' אנמ' פרדה לאנה כאן [ט, דף 5ב] אשד מנהם ואצעב עליה⁴⁵ ונט'יר⁴⁶ הד'א⁴⁷ אלתפריד לואחד מן ג'מלה' תג'מעה⁴⁸ קול יהושע ללמרגלים לכו ראו את הארץ ואת יריחו. אעלמנא אן יריחו כאנת⁴⁹ אצעב מן⁵⁰ ג'מיע אלבלאד. ונט'ירה איצ' קו⁵¹ קול ייי יחיל מדבר. ת'ם פרד ברייה⁵² מן ג'ומלה⁵³ אלברארי וקאל יחיל ייי מדבר קדש. לאנהא כאנת אצעב עלי אלקום מן ג'מיעהא.⁵⁴ ונט'ירה איצ' קו' שרץ ארצם צפרדעים. פקד⁵⁵ עם הד'א אלקול מנאזל אלמלוך ואלעאמה' ת'ם פרד בחדרי מלכיהם. לאנה אג'ל ואעט'ם.

[ב] ויאמר. קאל אללה צכ'רי וכהפי ומפלתי.

[ג] אלהי. אלה⁵⁶ צואני אסתכן אליה תרסי ורכן גיאתי מאנעי ומהרבי יא מגית⁵⁷ גיתצי⁵⁸ מן אלט'לם.

[ד] מהלל. אדעו אללה אלמסבכ ומן אעדאיי אגאת'.

הד'ה אלי' אלפאט' אלמד'כורה' פי צדר הד'ה⁵⁹ אלשירה הי אלי' מעאני אלתי קדמנא אנהא פנון⁶⁰ אלאמאנה באללה. והי⁶¹ סלעי ומצודתי ומפלטי אלהי צורי אחסה בו מגני וקרן ישעי משגבי ומנוסי. וינבגי אן נביין⁶² מע⁶³ אלמת'ל אלדי יעמהא ת'ם נשרחהא ואחדא⁶⁴ ואחדא. פאמ' מא יעמהא. פאן אלמע' פי תמת'ל נצרה' אלברארי תע' באסמא

36 ליתא ט. 37 עליה ט (גררה). 38 דויד ט. 39 ליתא ט. 40 אן נוסף ט. 41 ליתא ט. 42 קד ט, צ. 43 דכר צ. 44 ולכן צ; ולא כן ט. 45 ליתא צ. 46 ומתל צ. 47 הדא אלתפריד] אלתפרד ט. 48 ליתא צ. 49 כאן צ. 50 מן גמיע] ליתא ט, צ. 51 ליתא ט. 52 בראה ט; מא נוסף ט, צ. 53 גמלה ט. 54 גמיעה מא ט. 55 קד ב. 56 אלאהי ט (וראה בהערה לתרגום). 57 אפשר לקרוא גם: מגותי ב. 58 גיתני מן אלט'לם] מן אלט'לם תגיתני ט. 59 ליתא ט. 60 פנון אלאמאנה] תכלאן אלאמה ט, צ; במקום קודם בחיבור, במהלך פירוש המילים 'ויראו... ויאמינו' בשמ' יד, לא, כ"ב, דף 28א:2, אומר רס"ג: ולליראה ה' מע' תלקא ה' אסמאהא. וללאמונה עשר [!] אסמא תחתהא עשר [!] מע'. [=וליראה חמש משמעויות (או: חמישה אופנים) כנגד חמשת שמותיה, ולאמונה עשרה שמות כנגד עשר משמעויות (או: אופנים)]. בהמשך, דף 2ב:9 הוא אומר: ושרח אלי' אנואע מעאני אלאמונה פימא יסתאנף פי אלשירה אלו' מן י' שירות אן שאללה [!]. [=וביאור עשרת מיני ענייני האמונה יהיה להלן בשירה השישית מעשר השירות אם ירצה ה']. במקום נוסף, מיד אחרי הפסקה המתפרסמת כאן הוא אומר: ואמ' שרח אלי' אלאלפאט' פהו אן אלמומן יג'ב עליה אן יומן באללה תבא' ב' פנון מן אלאמאנה [=וביאור עשרת הביטויים הריהו שהמאמין חייב להאמין בה' בעשרה אופנים של אמונה (שתי המילים האחרונות חסרות בכה"ט, צ)]. אמנם על פי המקובל בביקורת טקסטים יש להעדיף את הקריאה הקשה (lectio difficilior), והרעיון שעיקרי האמונה הם 'מבטחה של האומה' הוא יפה מאוד לכאורה; אולם נראה שהעדויות משלושה היגדים של רס"ג עצמו בגוף החיבור, בצירוף העובדה שבכתבי היד חסרה המילה החיונית 'אמונה' במקום השלישי, כל אלה מורים שיש להעדיף גרסת ב. 61 והי... ומנוסי] ליתא צ. 62 אבין ט. 63 מע' אלמתל] אלמעני צ (לפי ההמשך ב עדיף). 64 ואחדה ואחדה צ.

אלג'באל פאנה אראד⁶⁵ בד'לך⁶⁶ אן אלג'באל תכנן⁶⁷ מן ילג'א אליהא⁶⁸ ותצונה מן אחר ואלברד. ואלמטר⁶⁹ ואלוחש וסאיר אלמור [ט, דף 6א] אלמוד'ייה' כד'אך אללה גל ג'לאלה יעז⁷⁰ אוליאה ויצונהם מן ג'מיע אלפאת. אלא⁷¹ תרי אנה יגעל קראיין⁷² הד'ה אלצפאת אלעז ואלציאנה' כק' כי היית מעוז לדל וג'. וקרנהא איצ' באלת'קה⁷³ ואלתכלאן אד'קאל⁷⁴ אומר ליי מחסי ומצ'⁷⁵ וג'. והד'א מסתעמל פי מא בין אלנאס אן⁷⁶ יכ'אטבון[!] סלאטינהם באן אללה קד ג'עלך כהפא ומלג'א ללצ'עיה. לא יתוהמון⁷⁷ [ב, דף 18ב] אנה חג'ר⁷⁸ או ג'מאד. ואבאונא⁷⁹ יביינון⁸⁰ פי אקואלהם⁸¹ אן הד'ה אלמוצופאת כלהא תחג'ב ותסתר אד' יקולון⁸² סלע⁸³ ישכון ויתלונן על שן סלע ומצ'.

65 אלראד ט. 66 בה כמא ט, צ (עדיף?). 67 תכן מן ט; תכן למן צ. 68 ותחפטיה נוסף צ. 69 ליתא ט. 70 ועז ט. 71 אלא...ומצ' וג' ליתא צ. 72 קראין ט. 73 בתקה ט. 74 אד קאל' כקו' ט. 75 אתה ט. 76 אד ט. 77 מן דלך נוסף ט, צ. 78 חגרא או גמאדא צ. 79 ואבאינא צ. 80 יבינון ט. 81 אקאוילהם ט. 82 יקול ט. 83 סלעי ט.

על 'סידור' קדום כמנהג ארץ ישראל

מאת

עזרא פליישר

מנהגי התפילה של בני ארץ ישראל הקדומים נחשפים והולכים לנגד עינינו באספקלריה המלוטשת של ממצאי הגניזה. עולם עלום שלא ידענו על קיומו כמעט כלל מתגלה לפנינו בהם על שלל גווניו ולפרטי פרטיו. פינות רבות ממנו נהירות לנו כעת אף יותר ממקבילותיהן בעולמה של בבל. אבל כרגיל בנושאים כאלה, הביטחונות מתגבשים בהיסוס, ותגליות חדשות מחייבות בהם לעתים לא רחוקות עיון חוזר. דבר שאין צריך לומר הוא שכל ממצא חדש מסייע בעיצובה של התמונה המשתחזרת: בין שהוא מאשר את הידוע ובין שהוא מכחישו או מתקנו או מגונו – המחקר יוצא נשכר והאמת יוצאת נשכרת. ההכרח להוסיף ולהתבונן בחומר ששרד, הן בפניו החדשים והן בפניו שכבר נודעו, אינו בטל לעולם. הדברים דלהלן, המבקשים להתעכב על כמה פרטים במהלכי הקודיפיקציה של נוסחי התפילה הארץ־ישראליים, נכתבים בדמיון לזכר ר' יצחק טברסקי מ"כ, עמית אהוב ורע נערץ, היחיד והמיוחד בתוכנו בסגולותיו ובחכמתו, שזכר השעות הנפלאות שבהן זכיתי לגלגל עמו בדברי תורה מלווה את שבתי וקומי כהד טמיר שאינו נעלם.

א

לפני זמן לא רב נסתייע לי לשחזר על פי ממצאים שעלו מן הגניזה כמה קובצי תפילה ארץ־ישראליים קדומים, שהועתקו לפי הנראה בארץ ישראל גופה במאה ה"א.¹ כתבי היד הנדונים הותקנו בלי ספק בידי סופר מהיר ומיומן, מקצוען ככל הנראה, שהתמחה בהעתקת קונטרסים של תפילה לצורכי הפצה או מסחר. ביחידות שנתגלו מועתקים שוב ושוב אותם נוסחי תפילה גופם כמה וכמה פעמים. הסופר ייחד את העתקותיו לשימושם של המתפללים ביחידות: מן החטיבות שהכתיב בקביעות בקבציו ברור שרשם רק את התפילות שיחיד נזקק להם בביתו. את מעמדי התפילה שנאמרו ברבים עקף בעקיבות.

1 ראה ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ־ישראליים מן הגניזה', קבץ על יד, יג (תשנ"ז), עמ' 93 ואילך (להלן קטעים). וראה עוד: הנ"ל, 'שרידים נוספים מקובצי תפילה ארץ־ישראליים מן הגניזה', קבץ על יד, טו (תשס"א), עמ' 3 ואילך.

ספרי התפילה המדוברים נמצאו מייצגים מנהג ארץ־ישראלי שְהוּרָ; נוסחי התפילה שהועתקו בהם (בדרך כלל בהתאמה מדויקת מאוד, מילה במילה ואות באות), ידועים גם ממקומות אחרים כארץ־ישראליים מובהקים. בכל מה שעלה ביחידות ששוחזרו אין שום סימן (כמעט) להשפעה 'בבלית'. מן הבחינה הזאת הביאו לנו כתבי היד הללו אישור חשוב ומוצק למה שכבר ידענו בסוגיית מנהגי התפילה של בני ארץ ישראל הקדומים ונוסחיהם. חידוש חשוב נתחדש לנו מן הממצאים הנזכרים לעניין מקום הפיוט בתפילת היחידים בשיטתם של בני ארץ ישראל. ההעתקות הוכיחו שנהוג היה אצל (קצת מ)בני ארץ ישראל לומר את הברכות שמסביב לקריאת שמע של שחרית בשבתות ובחגים לא בנוסחן הקבוע אלא במערכות פיוט קצרות מענייני היום. דבר זה ידענו גם ידענו שכך היה בתפילת הרבים, אבל לא שיערנו שגם ליחידים הונהג כך בשבתות ובחגים: פייטנים התקינו למענם מערכות יוצר מיוחדות, אמנם קצרות יותר ומותאמות לצורכי התפילה ביחידות, כדי שייאמרו מפיהם בינם לבין עצמם, במקום נוסחי הקבע.² מערכות פיוט אלו, לשבתות לחוד ולכל חג וחג לחוד, נועדו להיות קבועות בפי היחיד המתפלל, אבל לא נועדו להיות קבועות בפי כל המתפללים. הסופר שבפרי מלאכתו אנו מדברים העתיק בעצמו שני יוצרות שונים (לפסח) בשני קונטרסים חופפים שהתקין.³ נמצא שהמנהג לא קבע לברכות שמסביב לק"ש בשבתות ובחגים נוסח מפויט אחד: המתפלל רשאי היה להחליף את מערכות היוצר הללו בשונות מהן.

העתקות הסופר שאנו מדברים בו מעוררות עניין גם מצד מבחר חטיבות התפילה שנפקדו בהן. ברגיל, העתקות פייטניות העולות מקטעי הגניזה משקפות את הפרקטיקה הליטורגית של בתי הכנסיות, ויש להן מבנה עריכתי גלוי ופונקציונלי. גם העתקות המביאות לשונות קבע של תפילות, בין לשימושם של יחידים ובין לשימושם של שליחי ציבור, פונקציונליות הן בדרך כלל: הן מכסות את שטחן של המשבצות הליטורגיות השונות בשלמות, או בקיטוע שיש בו היגיון גלוי, לפי סדרן של התפילות.⁴ אבל תוכן העניינים בקונטרסים ששרידיהם נדונים כאן מפתיע במבחר ה'תחנות' הבאות בהם. ביחידות שהגיעו לידינו מופיעות בקביעות החטיבות דלהלן:⁵ לערבית: (1) מזמור היום במלואו;⁶ (2) העמידה, ברימוז לשלוש הברכות הראשונות ולשלוש האחרונות ובהעתקה

- 2 במערכות הללו הושמטו המרכיבים שקישטו את קדושת היוצר ('גוף היוצר' וה'אופן'), לפי שעל פי ההלכה הקדומה יחיד לא אמר קדושה בתפילותיו.
- 3 ראה קטעים, עמ' 101, הערה 35. המנהג העמיד אפוא את תפילת היחידים בשבתות ובחגים כבבואה מדויקת (עקרונית) של תפילת הציבור. גם בתפילת הרבים שימשו בשבתות ובחגים מערכות שירה מתחלפות, אבל העיקרון לומר במעמדים הללו פיוט ולא נוסחים רגילים היה קבוע.
- 4 אין הכוונה לומר שכל ההעתקות הפייטניות או הליטורגיות שבגניזה כאלו הן. יש בגניזה שפע רב של כתבי יד מן הסוגים הללו שאין סדר תוכנם מובן לנו בשום אופן. אנשים העתיקו בימי קדם טקסטים שונים למילוי צרכים שאין בידינו לנחשם. האמור בפנים מתאר את רוב ההעתקות, ובפרט את אלו שניכר בהן שנעשו ביישוב הדעת ובתשומת לב.
- 5 בקטעי כתבי היד שהגיעו לידינו לא שרד סדר שלם של תפילה לשום יום נתון. את תכנית האב של המעתיק ניתן לשחזר על פי עיון סינופטי בכמה העתקות.
- 6 קריאת שמע של ערבית והברכות שמסביב לה לא נשתמרו אף לא באחת מן ההעתקות, אך אין כמובן ספק שחובת אמירתן, ואולי גם לשונן, צוינו בכתבי היד. אבל אין לדעת כיצד נאמרו

מלאה של הברכה הרביעית; (3) מה שנקרא בכותרות 'קידוס אלמאידה', כלומר הקידוש שעל 'השולחן'; ו(4) ברכת מזון מפויטת. לשחרית מובאים: (1) הנחיה בראשי פרקים לסדר פסוקי דזמרה; (2) יוצר מפויט; ולבסוף (3) הנחיה לאמירה חוזרת של העמידה. אחר כך מובאת העתקה מלאה של נוסח הברכה הרביעית של עמידת המוסף, תוך אזכורן של שאר הברכות במילות מפתח בודדות. אחר כך בא ציון קצר גם לסדר התפילה במנחה. לפעמים רשם הסופר בין החטיבות רמזים והנחיות לקצת מצוות מיוחדות שלחגים: לציונים האלה קבע לעתים מקומות מפתיעים. כאמור, סדר זה יוצא דופן הוא, ומעולם לא תועד בממצא אחר. חריג בודד מן הכלל הזה נרשם בשריד מתוך כתב יד נוסף, הוא כ"י ט"ש ס"ח 198.100. כתב יד זה משקף עיקרון עריכתי דומה, וגם מעיצובו הגרפי ניכרת קרבה גדולה אל המצוי אצל בעל הקונטרסים שנסקרו זה עתה. קיומה של העתקה נוספת זו עוררה תחושה שהממצאים אינם פרי מהלך עריכתי חד-פעמי, אלא הם פרי מסורת קבועה פחות או יותר של עריכה, ולו נידחת, שעקפה עד כה את תשומת לבנו.

ב

ההנחה שאכן מנהג שגור היה להתקין 'סידורים' מעין אלה לשימושם של מתפללים כמנהג ארץ ישראל מחוזקת כעת מן העולה לפנינו מכ"י אנטונין 135, שצילום ממנו הגיע לא מזמן אל המכון לתצלומי כתביהיד עבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. סוף כל סוף עומד לפנינו קונטרס ליטורגי שלם ורצוף של תפילות כמנהג ארץ ישראל, שאף על פי שניזוק בקצת מקומות וכתבו מרושל ולקוי ומחוק ומטושטש, אין חסר ממנו כלום. הקונטרס מכיל שנים עשר דפים, והעובדה שלא היה בו יותר מזה ניכרת בעליל ממצבו הפיזי: דף ראשון שבו – עמוד א' שלו ריק, ושימש כמין שער. עמוד ב' של דף 12, שלא נותר ממנו אלא פירור בלבד, היה גם הוא ריק. דף 1 ע"ב מתחיל בכותרת 'בשם רחום', כמקובל בראשי חיבורים, ומכאן ועד סוף הקונטרס הטקסט רצוף. שנים עשר הדפים של כתב היד מכילים נוסחי תפילה והנחיות תפילה לשבת (לערבית, שחרית, מוסף ומנחה), לחנוכה, לראש חודש, לפורים ולפסח. החטיבה לפסח כוללת נוסח של עמידת ערבית, נוסח מלא של ההגדה, ונוסח עמידה למוסף. כאמור, מן הדף האחרון של הקובץ לא נותר אלא קרע קטן בלבד: שרידים מסוף נוסח העמידה למוסף של פסח ניכרים בע"א של הקרע הזה, ויש להניח שבאו שם, עם השלמת נוסח הברכה הרביעית, גם הנחיות לתפילת מנחה. הקונטרס נחתם עם ההנחיות (המשוערות) הללו.

על פיענוח הממצא החדש ועל הערכתו מקשה מאוד, מלבד הכתיבה העקומה והמרושלת והמצב הפיזי הגרוע של כתב היד, העובדה שהדפים מסודרים בו באי-סדר מבהיל. מסתבר שהאספן קיבל את הקונטרס מפורר לגמרי ולא מצא את ידיו ואת רגליו בתכנון. מטעם זה לא קל לחוש ברציפות הגמורה של הדפים, ובהיותם, על פי סדרם

הברכות הללו לפי שיטת המעתיק. אפשר שהמנהג חייב את אמירתן בלשון קבועה, כמו בימות החול, אך אפשר שהן נאמרו בלשון פיוט, בדומה למה שהיה נהוג בברכות שמסביב לק"ש של שחרית.

המכוון, ספר שלם וחתום. הסדר הנכון של דפי היחידה הוא כדלהלן: 1ב (1א ריק, כנוכר); 3; 12; 11; 10; 8; 9; 7; 6; 5; 2; 4א (4ב [=12ב] ריק, כאמור). אמנם רציפותם של הדפים בסדר הזה אינה ניכרת תמיד ממבט ראשון מפני שסופי העמודים וראשיהם לקויים ובלתי קריאים לעתים מזומנות, אבל המעיין בדברים לעומק ימצא שכך הוא. הואיל ועיקר חידושו של הממצא בעובדת היותו ספר בפני עצמו, הרציפות הבטוחה של הטקסט חשובה במיוחד.

הקונטרס הועתק (כנראה) על קלף והכתיבה נראית קדומה, אבל מצד האיכות הגרפית רחוק הוא מאוד מהעתקותיו המפוארות של הסופר הארץ־ישראלי המיומן שדיברנו בו לעיל. כתיבתו של המעתיק הזה מכוערת ומוזנחת, וברור שהטומוס לא הותקן לצורכי הפצה או מסחר. קרוב להניח שמדובר ביהודי טוב שהתקין את ה'סידור' לנפשו. מטעם זה לא הקפיד על כתיבה תמה ועל בינוי נאה של הטקסט וכן גם לא תמיד על דיוקו. מצד אחר ברור שהמופת שעל פיו עבד מתוקן ומסודר היה למשעי. הכותרות המציינות את פתיחת החטיבות השונות, וכן ההנחיות (ברובן בערבית אך גם בעברית) המשובבות בין הטקסטים הליטורגיים מציגות דפוסי לשון קבועים, המעידים על שגרה שנתקבעה על כורחנו על פי העתקות חזרות ונשנות. ברור מזה שהקונטרס ומופתו וכן ההעתקות שהגיעו לידינו מידי הסופר המיומן שדובר בו לעיל, מייצגים כבר מסורת, ממוסדת במידה ידועה (גם אם ראשונית עדיין), של רישום ז'אנרי. אפשר אפוא לומר כעת שכך נהגו בתקופת הגניזה לרשום נוסחי תפילה ארץ־ישראליים ליחידים. גם אם אי אפשר לומר על פי זה שכך נראה 'סידור' ארץ־ישראלי קדום, אפשר אולי לומר שכך נהגו בימי קדם לסדר את נוסחי התפילה הארץ־ישראליים בכתב. 'סידור' ממוסד אין כאן, אבל סידור עוברי, או זרע של סידור ראשוני, פרימיטיווי עדיין אבל בעל סימני היכר ברורים, אפשר שיש.

ג

העובדה שהממצא הוא 'ספר' שלם מאפשרת לנו כעת להסיק מן המובא בו מסקנות חתוכות שלא יכולנו להסיק מקטעי הקונטרסים שהגיעו לידינו מידי הסופר המיומן שאת מוצרי קולמוסו סקרנו בפתח הדברים. אין ספק שבעל ההעתקה שלנו בן מנהג ארץ ישראל היה, ואח ורע מצד המסורת לעמיתו המיומן ממנו. דבר זה בולט במנהג שני המעתיקים להביא בעקיבות גמורה, כמעט בכל חטיבה הנפקדת בהעתקותיהם, ברכת מזון מפויטת.⁸ מתברר שקו זה, שהפליא הרבה בניתוח שרידי הסידורים הארץ־ישראליים שנדונו לעיל, טיפוסי היה למסורת הזאת. מתברר שמנהג ארץ ישראל שם בפי המתפללים, במועדים החשובים (אך גם בראשי חודשים ובחנוכה!), במקום לשון קבע של ברכת המזון, לשון פיוט. קו טיפוסי נוסף המשותף לשני המעתיקים הוא הרישום העקיב של מה שנקרא בפיהם קידוס אלמאידה' (במקור שלנו: קידוס אלמידה)⁹ בכל חטיבה מתאימה. גם מעשה

8 ברכת המזון המפויטת חסרה רק מן המדור לפורים. אבל גם בדילוג זה משותפים שני המעתיקים: גם הסופר המיומן החסיר את ברכת המזון בחטיבה הזאת. ראה קטעים, עמ' 183.

9 לשימוש בכתב הזה בערבית היהודית ראה י' בלאו, דקדוק הערבית־היהודית של ימי הביניים², ירושלים תשל"ט, עמ' 20, סעיף 7א.

זה, המחזק את הקביעה שהקונטרסים הועתקו לשימושם של יחידים ולא לשליחי ציבור, יוצא דופן הוא, וגם הוא בלי ספק פרי מסורת של מעתיקים. שילובו של נוסח מלא של הגדה לפסח במקור שלנו הוא בוודאי גם כן תוצאה של מסורת זו: ההגדה לפסח כלולה הייתה גם בתכנית האב של המעתיק המיומן.¹⁰ כל הסימנים הללו קושרים את הממצא החדש לממצאים שכבר נדונו כנ"ל, ומאפשרים ללמוד מזה על אלה, ומאלה על זה, לימוד הדדי ומשולב.

דבר שאין צריך לומר הוא שמעבר לקווי הדמיון הבולטים שהוזכרו – יש בין שני הממצאים גם הבדלים ניכרים. אמנם לא באשר לנוסחים המובאים בהם, החופפים על פי הרוב בדיוק רב, אלא בכמה נקודות עקרוניות יותר. העיקרית שבהן היא היעדר השימוש בממצא החדש במערכות יוצר מפויטות. נקודה זאת הייתה מן המופלאות בממצא הקודם, שהרי היא העידה על כניעה עקרונית ומכרעת ביותר של המנהג ללחצה של התפילה המפויטת. במשבצות המיוצגות בממצא החדש אין זכר לברכות שמסביב לקריאת שמע של שחרית. הואיל ו'ספר' שלם לפנינו אין לעובדה זו אלא פירוש אחד, והוא, שלפי מנהג המעתיק הזה אמר המתפלל היחיד, גם בשבתות וגם בימים טובים, את נוסחי הקבע של הברכות שמסביב לק"ש של שחרית כלשונם בימות החול, בלא שינוי כלל. ומשמע מכאן שהמעתיק רשם בקונטרס שהתקין רק נוסחי תפילה מיוחדים, שמתפלל שגור אמור היה שלא לזכור בעל פה. מטעם זה גם לא רשם, אפילו פעם אחת, את שלוש הברכות הראשונות ואת שלוש הברכות האחרונות של העמידה, גם אם, למען ה'שלמות' (ומן הסתם בהתאם למסורת סופרים מקובעת), ציין אותן (על פי רוב) במילים בודדות. מטעם זה לא רמז, אפילו בראשי פרקים, למרכיבי פסוקי הזמרה בשחרית של שבתות וחגים, דבר שעמיתו המיומן ממנו טרח בו בכל זאת טרחה מסוימת: מסתבר שגם בחטיבה הזאת לא היה לשיטתו הבדל בין ימות החול לימים המצוינים.¹¹ כל האמירות שלא נשתנו מימות החול לא הובאו אפוא ב'ספר': לא מפני שלא היה מנהג לאומרן, אלא מפני שהמעתיק שיער שהמתפלל יודע אותן בעל פה. שתיקותיו של בעל הממצא אינן מלמדות אפוא כלום.

אבל שתיקות אלו לא תמיד חדימשמעיות בהיעדר המשמעות שלהן. בקונטרס שלפנינו, אף שיש בו לכאורה כל תפילות השבת, אין בו ציון לאמירת מזמור היום (תה' צב).¹² לפי פשטות הממצא צריך לומר שלפי מנהג זה יחידים לא אמרו מזמור של שבת בערבית. כך משתמע לכאורה גם מן העובדה שאין להלן בכתב היד ציון לסדרי פסוקי דזמרה כלל: אילו אמרו מזמור של שבת בערבית סביר היה שיבוא בשחרית ציון לאמירתו גם בשחרית. אבל היו בימי קדם קהילות שבהן המזמור נאמר בערבית בלבד. אין אנו יודעים מה היה מנהג עמיתו של המעתיק שלנו, הסופר המיומן ממנו, בעניין זה, כי תפילות ליל שבת לא שרדו אף לא באחד מהעתיקותיו. אבל אין ספק שמנהג שני הסופרים היה לומר מזמורים מיוחדים

10 ראה קטעים, עמ' 123 ואילך.

11 אמנם אפשר להעלות על הדעת גם סיבות אחרות לתופעה הזאת, כגון שהמעתיק הניח שפסוקי הזמרה של שבת (וחג) ידועים למתפלל בעל פה, או (והנחה זו סבירה למדי) שלא ביקש לחייב את היחיד באמירת פסוקי דזמרה כלל.

12 על המנהג לפתוח את תפילות הערבית בלילי שבתות וחגים במזמור מיוחד ראה דיון מפורט בספרי תפילה ומנהגי תפילה ארץ־ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 161 ואילך (להלן תפילה וכו').

בחגים ואף בימות חול מצוינים: במה שלפנינו מועתק מזמור לחנוכה (תה' ל) ולראש חודש (תה' צח) ולפסח (תה' קיא),¹³ אבל אפשר גם כן שמזמור של שבת הושמט מכתב היד שלנו מפני ששגור היה בפי המתפללים והמעתיק לא חש שיש צורך שיעתיקו. אין דרך להכריע במשמעות הממצא לעניין זה.

ד

עניין רב יש במעריב המפויט לשבת הפותח את כתב היד שלנו. כזכור, מן הקטעים הרבים שנודמנו לידינו מקולמוסו של הסופר המיומן לא יכולנו ללמוד איך נאמרו לפי שיטתו הברכות שמסביב לק"ש בלילי שבת וחג, מפני שכתבי היד שנתגלו ממעשה ידיו לא כיסו את החלקה הזאת כלל. אבל מן הממצא החדש ברור שלפי שיטת מעתיקו – אמר היחיד את הברכות הללו בלשון מפויטת, לפחות בשבת. כך מצאנו רשום בפתח הקונטרס (דף ב1):

בשם רחום
מעריב שבת

יִשְׁקֹנִי / אִיּוֹם אִמְרֵי בִּינָה
בְּדַת אֲשֶׁר מְסִינִי נִיתָנָה
גְּזֵרוֹת מְצוֹת בָּה נִוְתָנָה
דְּגוּל הַנְּחִילִם לְזֶרַע מִי מְנָה

בִּירוֹךְ הַמַּעְרִיב

5 מְנַשְׁיָקוֹת / הַחֲכָמָה תְּרוּיָנוּ
וּמִיֵּין הֶרְקַח תִּשְׁקִינוּ
זֹאת הַתּוֹרָה הַבִּינָנוּ
חִיבָה וְאַהֲבָה בְּקֹהֶל עַדְתֵּינוּ

בִּירוֹךְ אוֹהֵב

הפיוט אינו ידוע ממקום אחר. הקטע מיוסד על הפסוק "ישקני מנשיקות פיהו" וכו', בשה"ש א, ב. הטורים מסודרים באקרוסטיכון אלפביתי. כנראה אין הפיוט חתום. ביאור: 1. ישקני איום: יעניק לי ה'. אמרי בינה: דברי חכמה. 3 גזרות מצות: קרי: גזירת מצוות. בה: בידת' (טור 2), כלומר בתורה. 4 דגול: כינוי לקב"ה (שה"ש ה, י). הנחילים: את המצוות. לזרע מי מנה: לישראל (השווה במ' כג, י). אין בסוף המחרוזת מילת מעבר לברכה. 6 ומיין הרקח: מדברי פיך המתוקים. הפייטן פונה אל ה'. הצירוף על פי שה"ש ח, ב. 8 חיבה וכו': כדי שתרכבה חיבה ואהבה בתוכנו.

13 העובדה שאין מזמור מיוחד לפורים אינה מתמיהה. בהרבה קהילות לא אמרו בפורים מזמור של יום. ראה על כך שם, עמ' 173, סימן 10. לפי שיטתו של הסופר המיומן צריך היה להקדים למזמורי הימים ברכה מיוחדת; ראה: קטעים, עמ' 109. אין אנו יודעים אם לשיטת הסופר ההוא צריך היה לומר דברים גם אחרי המזמור, כפי שהיה מקובל בקהילות רבות, כי כל העתקותיו לקויות בנקודה הזאת. לפי המעתיק שלנו, כך נראה, לא אמרו סביב המזמור דבר.

[שמע] אמת תקול כולה תם תקול בעד דלך הדא אלזולת

אמת

פיהו / טוב טעם מזוקקים

10 ישרים ומצות וחוקים

כהנחלתה לאבותינו על לוח חקוקים

לניניהם תכתבם, עם בך דביקים

מנוף גאלת לאבותינו בעשר מכות מחוקים

נצחק יתנו עם בך דבוקים

בגילה

15 כי טובים / סודי עדתיך

עוזו נפלאותיך

פלאות לצבאותיך

צורינו צו ולך כל קהילותיך

זה צור

דודיך / קדושי מדבר במרום

20 רם על כל יתרומם

שבחך בפי כל מרום

תאמר לציון עתה אקום עתה ארום

ב'רוך' צור

[שמע]: המילה נמחקה, אך שרידיה ניכרים. אמת תקול כולה: תאמר 'אמת' כולו. המעתיק מורה כאן לומר פסקה מנוסח הקבע של התפילה. הכוונה כנראה לפסקה 'אמת ויציב', שנאמרה לפי מנהג ארץ ישראל (גם בערבית), בצמוד לקריאת שמע, גם כשהתפילה כולה נאמרה בלשון פיוט. תקול בעד דלך וכו': תאמר אחרי זה את הזולת הזה. הזולת הוא הפיוט הקושר בברכת הגאולה, בערבית ובשחרית כאחד, בין ק"ש (או סוף פסקת 'אמת ויציב') לפסוק 'מי כמכה באלים יי'. אמת: שם נרדף בכתבי היד הפייטניים לזולת, וכאן (ובהרבה העתקות מן הגניזה) הוא משמש כותרת לקטע. 9 פיהו וכו': כמו: אמרי פיהו. טוב טעם: נעימים בטעמים. הצירוף על פי תה' קיט, סו. מזוקקים: טהורים (השווה תה' יב, ז). 10 ישרים: דברים ישרים. 11 כהנחלתה: כמו שהנחלת. על לוח חקוקים: את עשרת הדיברות, כלומר את התורה. 12 לניניהם: לזרעם. 13 מנוף: ממצרים (יש' יט, יג ועוד). 14 נצחק: תהילתך. יתנו: יספרו. עם וכו': כינוי לישראל (דב' ד, ד). 15 סודי: קהילות. 16 עוזו וכו': ונפלאותיך עזים וגדולים. 17 פלאות וכו': יורד אל הטור הבא: צורנו, צו פלאות לצבאותיך, כלומר עשה נסים לישראל. 19 קדושי וכו': הטור משובש כנראה. ואולי צריך לגרום 'מרום', ולפרש: אהבתך, קדושי, רוממה מדבר. 22 עתה אקום וכו': יש' לג, י. ב'רוך' צור: רמז לברכת הגאולה לפי נוסח ארץ ישראל: צור ישראל וגואלו.

מִיֵּין / הֶרְקַח תִּשְׁקֶה יִשְׂרָאֵל שְׁלִישִׁיָּה
הַכְּתוּבִים בְּכָתֵב וְעֵץ שְׁלִישִׁיָּה
25 לֹא יִבְצֹר דְּבַר תּוֹשִׁיָּה
וְתִפְרוֹס שְׁלֹמֶךָ עַל הוֹגֵי תּוֹשִׁיָּה

בְּרוּךְ פּוֹרֵס

23 מִיֵּין הֶרְקַח: מִיֵּין יִשְׁוּעַתְךָ הַמִּתּוֹק (הַצִּירוֹף עַל פִּי שֶׁהִישׁ ח, ב). שְׁלִישִׁיָּה: הַנִּקְרָאת כַּךְ בִּישׁ יֵט, כד. 24 הַכְּתוּבִים וכו': אֵינִי יוֹדֵעַ לִפְרֹשׁ טוֹר זֶה. וְנִרְאֶה לִּי שֶׁהוּא מִיּוֹסֵד עַל מִשׁ כב, כ: הֲלֹא כִתְבֹתִי לְךָ שְׁלִישִׁים בְּמַעֲצוֹת וְדַעַת, וְאוֹלֵי צִיל: הַכְּתוּבִים בְּכָתֵב יֵעֵץ שְׁלִישִׁיָּה, כְּלוּמַר הַרְשׁוּמִים (לִשְׁבַח) בַּתּוֹרָה. 25 לֹא יִבְצֹר וכו': לֹא תַחֲסֹר עֲצָה (יִשׁ כח, כט) מֵהֶם. 26 הוֹגֵי תּוֹשִׁיָּה: כִּינּוּי לִישְׂרָאֵל. תּוֹשִׁיָּה: תּוֹרָה.

בשאר תפילות ערבית שבכתב היד, כולל לליל ראשון של פסח, אין ציון לדרך אמירת הברכות שמסביב לק"ש, וקשה לפרש תופעה זו בביטחון. המעריב המפויט שהובא זה עתה ניטרלי לגמרי מצד תוכנו, ואין בו מענייני שבת דבר:¹⁴ אפשר שכוונת הסופר היה שמעריב זה ישמש במקום נוסחי הקבע של הברכות שמסביב לק"ש בכל ליל חג, שאם לא כן נצטרך לומר שמנהג של הידור שנהגו בלילי שבתות רגילות לא נהגו בלילי חג הגדולים. גם אם אין הנחה זו בלתי אפשרית – מכל מקום סבירה איננה. אם כן אפשר לומר שכך הייתה גם שיטתו של הסופר המיומן בעל הקונטרסים המקבילים, ושאלו מצאנו את העתקותיו שלמות היינו מוצאים בהן פיוטי מעריב ללילי שבתות וחגים, בין פיוט אחד לשבתות ולחגים, כנרמז (אולי) בממצא שלנו, ובין פיוטים מתחלפים לפי ההזדמנויות.

ה

ידיעות חשובות עולות מן הממצא החדש על נוסחי ברכת קדושת היום בעמידות השבת. מן המפורסמות היא שנוסחי התפילה שלנו יוצאי דופן הם במקום הזה, הן מפני שלשון הברכה הרביעית מתחלפת בהם עם כל מעמד ליטורגי, והן מפני שלשונות אלו, מקצתן לפחות, נראות מופקעות מצד סגנון מן הרגיל בתפילות הקבע שלנו ונוטות אל סגנון הפייטנים.¹⁵ הברכות הללו גם נשתמרו בידינו בכמה ניסוחים חלופיים, ואף זו תופעה בלתי מצויה בתפילות הקבע שלנו. ההנחה שהמצב הקמאי בברכה הזאת לא היה שונה מן המצב בעמידות החגים, כלומר שגם עמידות השבת לא הכירו בברכה הזאת אלא שתי לשונות בלבד, אחת לעמידות הרגילות ושנייה לעמידות המוסף, זכתה לחיזוקים איתנים

14 מצד התוכן אפשר להעלות על הדעת שהפיוט נכתב לליל שבועות, ומזה אֶזְכוֹרֵן הַתְּכוּף שֶׁל הַתּוֹרָה וְהַמַּצּוֹת. אבל הנושא הזה יפה לכל מעמד. מכל מקום מעריבים לשבת נושאים על עצמם תמיד את חותם ייעודם. היוצרות המפויטים המובאים בהעתקות הסופר המיומן מתחלפים מחג לחג ומדברים מטבע הדברים בענייני החגים.

15 וראה כעת פליישר, שרידים נוספים, עמ' 4.

ממצאים שעלו מן הגניזה ונדונו לאחרונה.¹⁶ מכל מקום ברור שהלשונות התגונו בתקופה קדומה מאוד; גם אם נותרו בידינו עקבות בודדים, מעורפלים, מן המצב שלפני כן, וגם אם נשארה במקום הזה תנועה מסוימת של נוסחים שונים, הרוב המכריע של הממצאים מציג כבר את המצב העקרוני הידוע לנו מן המנהגים המאוחרים.

עמידות השבת אינן מיוצגות במלואן בשרידי ההעתקות שהגיעו לידינו מידי הסופר המיומן, בן זוגו של בעל הקונטרס שלנו. רק קטע אחד מתוך עשרים ושבעת הקטעים ששרדו מהעתקותיו מביא תפילות של שבת, ואין שם אלא קטעים מעמידות השחרית והמוסף. לפי המתועד שם אמרו במקומו של הסופר ההוא ובזמנו בשחרית 'ישמח משה' בנוסח קרוב לידוע לנו מן המנהגים המאוחרים, ואילו במוסף פתחו בפסקה מחורזת, המשיכו בפסוק 'ביני ובין בני ישראל' וכו' (שם' לא, יז), הוסיפו על זה את פסוקי קרבנות השבת, והפטירו ב'או"א רצה במנוחתנו'.¹⁷ אין בקטע ששרד תיעוד לנוסח הברכה במעריב ובמנחה, אבל אין ספק שלשון הברכה הזאת שונה היה במעמדים האלה משני הנוסחים המתועדים. כך לפחות במעריב, וסביר לומר: גם במנחה.

אצלנו, המדור לשבת ממשיך אחרי המעריב המפויט שהובא לעיל, כדלהלן (ב1):

תם בעד דלך תקול (=ואחרי זה תאמר)

מגן ומחיה האל הקדוש

תקול הדא (=אמור זאת)

הנח לעמך שבת בריתך מנוח ושלום שלווה והשקט ובטח

בסיני 'אמרת' למשה עבדך פני ילכו (א3) והניחותי לך

וכן כתוב (בתוריק)¹⁸ [בתורתיך]

ושמרו בני (שם' לא, טז) אלפסוק כולה (=הפסוק כולו)

ונא'מר' ביני ובין בני ישראל (שם שם, יז) כולה (=כולו)

ב'רוך' מקדש ישראל ו'את' יום' ה'שבת'

ממצא זה חשוב במיוחד לעניינותינו. תחילה מפני שהוא משלים לנו מן הסתם את מה שחסרנו מן הקטע המקביל בקונטרסי הסופר המיומן: אך מעט הספק שגם בשיטתו פתחה הברכה הרביעית של עמידות הערבית בשבת ב'הנח לעמך'. שנית מפני שמצאנו כאן עדות נוספת לתפוצתו ולמרכזיותו של הנוסח הזה, שנשתקע כליל, ושרק לפני זמן מועט נודע

16 סבירה ההנחה שלכתחילה לא שימשה במקום הזה אלא לשון אחת בלבד בכל העמידות, כולל עמידת המוסף. ייחודה של עמידת המוסף הובלט בשלב הראשוני הזה רק בהוספת הפורמולה 'ונעשה לפניך את חובתנו [ב]תמידי יום וקרבן מוסף'. פורמולה זו חותמת בקביעות את נוסחי הברכה הזאת בכל עמידות המוסף במנהג ארץ ישראל, והיא מצוות המעמד על פי הנאמר בירושלמי, ברכות ד, ו [ח, ג] מפי רבי יוסי: 'אפילו אמר [בעמידת המוסף] ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף – יצא' (בנוסחי התפילה הידועים, תמיד: חובותינו). ראה על זה: ע' פליישר, 'לנוסח הקדום של ברכת היום בעמידות השבת', בראילן, כו-כו (ספר היובל לכבוד י"ד גילת) (תשנ"ה), עמ' 252.

17 ראה קטעים, עמ' 101, 118, 151. לנוסח המחורז של הברכה בעמידת המוסף ראה גם תפילה וכו', עמ' 76.

18 שיבוש זה חוזר על עצמו גם בפסקה הבאה, וגם בנוסח העמידה בערבית של פסח (להלן, סעיף י).

על קיומו.¹⁹ כפי שנתברר לאחרונה לשון זו שימשה בקצת מנהגי ארץ ישראל קדומים לא רק בעמידת הערבית, אלא גם בשאר העמידות הרגילות, כלומר גם בשחרית וגם במנחה. בקהילות מסוימות – היא נאמרה גם במוסף, עם שנוספה עליה הפורמולה הקבועה של עמידות המוסף הארץ־ישראליות ונעשה לפניך את חובתנו תמידי יום וקרבן מוסף. הועלתה אפילו הסברה שהלשון הזאת היא לשונה הקמאית של ברכת קדושת היום בעמידות השבת, זו שהוחלפה לימים, אולי מפני פשטותה וקיצורה, בנוסחים הארוכים והמסולסלים יותר שנשתרשו בתפילותינו הממוסדות.²⁰ מכל מקום, גם אם השערה זו אינה אלא סברה בעלמא, אין ספק שהלשון קדומה מאוד ושימושה היה נפוץ בקצת מקומות יותר מן השימוש בכל לשון אחרת בהקשר הזה. העובדה שהיא עדיין נוכחת בקונטרסי תפילה ארץ־ישראליים מאוחרים יחסית, עובדה המוכחת מן הממצא שלפנינו ומן הנלמד ממנו על הקונטרסים הארץ־ישראליים שנסקרו לעיל, מלמדת על אריכות ימיה ועל עוצמת היקבעותה בתפילתם של בני ארץ ישראל.

אמת, בנוסח שלפנינו אין הלשון מופיעה בניקיונה. ברוב המקרים שבהם מצאנוה עד כה היא עמדה בגפה, כגילום יחיד של ברכת קדושת היום.²¹ תחושת הקדמות, ניתן לומר הקמאות, שנתעוררה נכחה ניוונה דווקא מהווייתה המועטת, והבלעדית בכל זאת, בתיקונה של הנכבדת שבברכות העמידה בשבתות. צמצום מופלג זה הסביר לנו (בין השאר) גם את הצורך שחשו מתפללים קדומים להחליפה בשונות ומסולסלות ממנה. במקור הנדון כאן מופיעה הלשון לראשונה בנוסח מורחב יותר: כאן נלווה עליה טור (פייטני?) מרובע נוסף, שנשתבש בכתב היד, ושלשונו, כפי שהשלמנוה, היה מן הסתם 'בסיני' אמרת' למשה עבדך פני ילכו [והנ] יחותי לך' (שמ' לג, יד). הטור הזה, בקצת שינוי, בא גם בפסקה 'אתה אחד ושמך אחד' בסדר רב עמרם גאון,²² ובסידור רב סעדיה.²³ נוסח הטור בשני הסידורים הוא 'למשה עבדך בסיני אמרת פני ילכו והניחותי לך', וכן הוא בקטע 'אתה אחד' גם בסידור ר' שלמה מסג'למאסה²⁴ ובמנהג פרס²⁵ ובמנהג אר"צ ובמנהג בני רומי. וכבר העמדנו במקום אחר על הזיקה שבין 'אתה אחד' והנח לעמך.²⁶ אבל הטור 'בסיני אמרת' וכו' קשה לדעת היכן היה מקומו הראשון, כי גם ב'אתה אחד' הוא זר למדיי. מכל מקום ב'הנח לעמך' הוא שילוב משני בלי ספק.

הרחבת גוף הברכה בפסקה ושמרו בני ישראל' (שמ' לא, טז-טז) אין בה כדי להתמיה כלל.²⁷ כבר הראינו במקום אחר שמנהגי ארץ ישראל שילבו שני פסוקים אלה (או את

- 19 על הנוסח הזה הערתי לראשונה בספרי תפילה וכו', עמ' 42 ואילך.
- 20 ראה על כל זה במאמרי (לעיל, הערה 16).
- 21 מלבד המקרה שבו מצאנו לה תוספת בפורמולה ונעשה לפניך וכו', בעמידת המוסף (ראה שם, עמ' 252) והמקרה שיצוין להלן, הערה 27. אבל בשני המקרים הללו לא הוארך לשון גוף הברכה אלא נוספו עליו פסקאות עצמאיות.
- 22 ראה סדר רב עמרם גאון, מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' עט.
- 23 ראה סידור רב סעדיה גאון, מהד' ש' אסף, י' דוידסון וי"י יואל, ירושלים תש"א, עמ' קיג.
- 24 ראה סידור רבינו שלמה ברבי נתן, מהד' ש' חגי, ירושלים תשנ"ה, עמ' לה.
- 25 ראה ש' טל, נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים תשמ"א, עמ' 75.
- 26 ראה במאמרי (לעיל, הערה 16), עמ' 257.
- 27 'הנח לעמך' עם ושמרו' בא גם בכ"י ט"ש ס"ח 160.2; ראה תפילה וכו', עמ' 43. גם שם באה

השני שבהם) בברכה הרביעית של כל עמידות השבת שלהם ללשוניותיהן ולנוסחאותיהן, ואף בכל עמידות החגים שחלו להיות בשבת. המקראות הללו היו לשיטתם כמין דגל לשבת: אפילו עמידות של ימי כיפור שחלו בשבת כללו אותם בגוף ברכתן הרביעית.²⁸ ב'הנח לעמך' המקורי חסרונם התמיה בוודאי את המתפללים, ולפי שהלשון הייתה מועטת ממילא במקום הזה לא היססו לשלבם גם כאן.

לא למותר לציין שהפסקה 'אלהינו ואלהי אבותינו רצה במנוחתנו' הקבועה ברוב הנוסחים הידועים של עמידות השבת, והמופיעה, כפי שנראה עוד מעט, בכל שאר עמידות השבת בכתב היד הנדון כאן, לא הובאה הנה: אין זאת אלא מפני שאת 'הנח לעמך' עדיין אפפה הילה של קדמות ייחודית; המנהג המאוחר טיפל בו בזהירות, ושינה בו רק מעט.

על כל הדברים שכבר נאמרו על קדמות הנוסח 'הנח לעמך' יש להוסיף שהוא מן הסתם הנוסח (הקדמון) הנרמז בברכה אחת מעין שבע של לילי שבתות (המגן אבות).²⁹ בקטע הזה מיוצגת קדושת היום במילים 'המניח לעמו ב[יום] שבת קדשו' ושוב בכי במ רצה להניח להם, ושוב ב'מניח בקדושה לעם מדשני'³⁰ ענג: אף לא אחת מן הלשוניות הידועות של הברכה הזאת אין בה ענייני מנוחה בשיעור שיצדיק סיכום כזה.³¹ וצריך להניח שמי שתמצא באופן זה את שבע הברכות מנהגו היה לומר 'הנח לעמך' לפחות בערבית של לילי שבתות, אבל מן הסתם, וכפי שמצאנו בתיעוד קדום, גם בשאר עמידות היום.³²

המילה 'נאמר' בין פסוק לפסוק. המילה באה לעתים קרובות למדיי בין שני פסוקים אלה במנהגי ארץ ישראל. היא באה במקום הזה גם באחת ההעתקות החשובות והאותנטיות ביותר של סידור רס"ג, הוא כ"י אדלר 4036; ראה סידור רס"ג (לעיל, הערה 23), עמ' קיב, במדור שינויי הנוסח. המילה שולבה בין המקראות כנראה מפני המנהג שנהגו בקצת מקומות (ובקצת הקשרים) לומר רק את הפסוק השני. המנהגים המאוחרים הקדימו לו את 'ושמרו', אבל השאירו זכר למעמדו האוטונומי.

28 ראה תפילה וכו', עמ' 44 ואילך. הטעם לחשיבות המיוחדת שיוחסה למקראות הללו בתפילה הקדומה (הם נשארו גם בתפילותינו בעמידת השחרית) עוד צריך עיון. קרוב להניח שהוא מפני שהשבת מוגדרת בהם מפי הגבורה כאות וכברית בין ישראל לאביהם שבשמים. יש להניח שהיקבעות הפסקה בצמוד לפני עמידת לילי השבת במנהגים המאוחרים היא פועל יוצא של שימוטה מנוסח הברכה הרביעית בעמידת הערבית. על דעה אחרת בנושא הזה ראה: י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 142 ואילך.

29 על זיקת הצירופים הבאים בפסקה הזאת לשבע הברכות של עמידות השבת ועל מה שנלמד מזיקה זו ראה י' היינמן, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 36 ואילך.

30 כך הוא, כידוע, במקורות הקדומים, וכך נשתמר במנהג תימן.

31 לשון מנוחה באה בנוסחים הידועים לנו רק בפתיחת פסקת 'אר"א רצה במנוחתנו'. זינוחו בו ישראל מקדשי שמך, הבא בימינו בסוף הפסקה הזאת היא, כמפורסם, הגהה מאוחרת: הנוסח המקורי שם הוא 'וישמחו בך [ישראל] אוהבי שמך', וכך הוא גם אצלנו להלן, וכן הוא בכל המקורות הקדומים.

32 מובן שלא יעלה על הדעת שהמשפטים רומזים לנוסח 'אתה אחד' או 'הנח לנו' (שהם עיבודים מאוחרים ומורחבים של 'הנח לעמך' שלנו). אלה מעולם לא מצאנום משמשים בלילי שבת. אין גם סיבה להניח שהלשוניות רומזות לחתימה בלתי ידועה של הברכה הזאת (כגון 'ברוך וכו' המניח לעמו ישראל' או 'המניח לעמו ישראל ביום שבת קדשו' או כיר"ב), כי הרבה לשונות במגן אבות רומזות לגופי הברכות ולא לחיתומיהן.

הברכה נחתמת במקור שלנו ב'מקדש ישראל ואת יום השבת', כמנהגם המובהק והמתועד של בני ארץ ישראל.³³

1

אבל במקום המעתיק ובזמנו כבר לא שלט 'הנח לעמך' על עמידות השבת לבדו. אחרי העמידה לערבית מובא בכתב היד שלנו (דף 3א) כך:

תפלת שחרית

תקול (=תאמר) מגן ומחיה והאל הקדוש בעד דלך תקול (=אחרי זה תאמר) ישמח משה [במתנת] חלקו כי עבד נאמן קראתה לו כליל תפארת בראשו נתתה בעמידתו³⁴ לפניך על הר סיני שני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמרו³⁵ שבת

וכן כתוב (בתוריך) [בתורתך]

ושמרו בני ישראל את השבת לעשות 'את' השבת לדורותם ברית עולם ונאמר ביני וביני בני ישראל (כל הפסוק עד:) וביום השביעי שבת וינפש (שמ' לא, טז-יז) ולא נתתו יי אלהינו לגויי הארץ ולא הנחלתו מלכינו לעובדי פסילים וגם בצילו לא ישבו גוים וגם במנוחתו לא ישכנו ערילים אלא לעמך ישראל³⁶ נתתו באהבה זרע יעקב אשר בם בחרתה אלהינו ואלהי אבותינו רצה נא במנוחתינו וקדשינו במצוותיך ותן חלקינו בתורתך וטהר ליבינו לעבדך באמת והנחילנו באהבה וברצון שבתות קדשיך וישמחו בך אוהבי שמך ב'רוך' מקדש השבת

השימוש בנוסח 'ישמח משה' בקהילות ארץ ישראל מתועד כאמור גם בכתב היד של הסופר המיומן, אלא שאין הפסקה שלמה שם מחמת ליקוי המקור. מסתבר שקהילות ארץ ישראל נשתוו לעניין זה, משלב נתון בהתפתחות מנהגותיהן, עם קהילות בבל. גרסת הפסקה קרובה מאוד אל הידוע מן הסידורים שלנו, ואין בה שום דבר יוצא דופן.³⁷ אבל יוצא דופן הוא נוסח החתימה הבאה בסוף הברכה: 'מקדש השבת' כמנהג בבל, במקום 'מקדש ישראל ואת יום השבת' כמנהג ארץ ישראל. נוסח זה סותר לא רק את מה שמצוי באופן עקיב במקורות הארץ-ישראליים האותנטיים לברכה הזאת, אלא גם את

33 ההבדל בין קהילות ארץ ישראל לקהילות בבל בעניין זה, שבני ארץ ישראל אומרים 'מקדש ישראל ו(את) יום השבת' ובני בבל אומרים 'מקדש השבת', מובלט בסעיף מיוחד בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהד' מ' מרגליות, 'ירושלים תרצ"ח, עמ' 85. וראה עוד להלן.

34 כך הוא גם בהעתקת הסופר המיומן. וכן במה שפרסם מאן בשעתו על פי כתב יד מן הגניזה, קיימברידג' ט"ש 8 H 23/10; ראה J. Mann, 'Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service', *HUCA*, 2 (1925), p. 321

35 כך הלשון בכמה מקורות ארץ-ישראליים, וכן הוא בנוסח כ"י אדלר 4036 של סידור רס"ג (ראה לעיל, הערה 27); ראה סידור רס"ג, עמ' קיב, במדור שינויי הנוסח. אבל בהעתקת הסופר המיומן (קטעים, עמ' 152): '[שמ]ירת'.

36 המעתיק הוסיף כאן בטעות: 'אשר בם בחרתה' וסימן למחיקה.

37 לנוסח 'ישמחו בך' וכו' ראה לעיל, הערה 31.

החתימה המובאת בכתב היד הזה עצמו קצת קודם לכן, בסוף הברכה הזאת בערבית. אין התופעה בכללותה יוצאת דופן בהעתקות הליטורגיות העולות מן הגניזה: רבים כתבי היד המביאים נוסחים מעורבים וסותרים, בבליים וארץ־ישראליים חליפות, לפעמים בקרבת מקום ממש. מנהגי בבל וארץ ישראל השפיעו אלה על אלה השפעה עזה ומתמשכת, ולשונות תפילה נדדו ממנהג למנהג בקלות. התחושה שצריכה להיות אחידות גמורה בברכות, תחושה שנתחדדה בתקופות מאוחרות מאוד מפני ההקפדה שהקפידו חכמים ('בבליים') בעניין זה, לא הייתה כנראה חריפה במיוחד בלב הקדמונים, ובפרט כנראה לא בתודעתם של בני ארץ ישראל. לעתים קרובות, ואפשר שכך הוא גם במקרה שלנו, מעידים נוסחי החתימה הספציפיים (והמתחלפים) על המקור שממנו נלקחה פסקת ברכה מסוימת אל סדר התפילה שבו היא נמצאת: לשון גוף ברכה שנתקבלה בתפילה במנהג נתון עשויה הייתה להביא אל מקומה החדש גם את נוסח חתימתה, גם אם זו שונה הייתה מן הנהוג במקום ההוא.³⁸ אבל על החלפת 'מקדש ישראל ואת יום השבת' ב'מקדש השבת' ממליצה כבר הלכה (ארץ־ישראלית) במסכת סופרים יג, יד, ואפשר שהמטבע הילך מכוח פסיקה זו גם בקהילות ארץ־ישראליות מובהקות.³⁹

'בבלי' טהור הוא גם הנוסח המובא בהמשך כתב היד שלנו למוסף של שבת. בהעתקותיו של הסופר המיומן לשון הברכה הרביעית בעמידה הזאת יוצא דופן וארץ־ישראלי מאוד. פתיחתו כזכור בלשון מחורזת, והמשכו בלשונות ייחודיים, שמלבד פסוקי קרבנות השבת (המשותפים כמובן לשני המנהגים) לא מצאנו כיצא בהם במקבילות הבבליות. על ייחודו הארץ־ישראלי של הנוסח ההוא מעידה גם פורמולת הסיום הספציפית, החותמת, כאמור לעיל, את כל נוסחי הברכה הרביעית בעמידות המוסף הארץ־ישראליות: נעשה לפניך את חובתנו, תמידי יום וקרבן מוסף.⁴⁰ אבל בכתב היד שלנו הלשון היא כדלהלן (א3):

מוסף לשבת

מגן ומחיה והאל

תיקנתה שבת רציתה קרבנותיה ציויתה פירושה עים סידורי נסכיה מעגניה לעולם כבוד יונחלו טועמיה חיים זכו וגם האוהבי דבריה⁴¹ גדולה בחרו אז מסיני נצטוו עליה ותצונו יי אלהינו להקריב בו קרבן מוסף שבת כראוי יהי רצון מלפניך יי אלהינו [ואלהי אבות] ינו שתביאנו (ב3) לארצינו ותטעינו בגבולינו ושם נעשה לפניך את קרבן חובתינו תמידין כסידרן ומוספין כהלכתן את מוסף יום השבת הזה נעשה

38 כמפורסם, כך הביאו הפיוטים (שמעמדם המקורי היה כשל ברכות תקניות [אם כי מפויטות]) אל מנהגות מרכז אירופה, יחד עם לשון עצמם, גם כמה חתימות ארץ־ישראליות שנצמדו אליהם במקורם, כגון את המטבע 'מלך צור ישראל וגואלו' בברכת הגאולה בערבית של חגים ואת המטבע 'שאותך' [לבדך] ביראה נעבוד' בברכת העבודה, וכן גם את לשונות המעבר הארץ־ישראליים 'בגילה ברינה בשמחה רבה' ו'זה צור ישענו פצו פה ואמרו' בברכת הגאולה של ערבית בימים טובים.

39 ראה מסכת סופרים, מהד' היגר, ניו יורק תרצ"ז, עמ' 249. דברי ההסבר הארוכים של בעל ההלכה על אתר מוכיחים שהמטבע שממנו בה להפקיע היה המקובל בימיו ובמקומו.

40 ראה לעיל, הערה 16.

41 על הצירוף הזה ראה תפילה וכו', עמ' 52, הערה 89.

ונקריב לפניך באהבה כמצות רצוניך כמה שכתבתה עלינו בתורתך על ידי משה
עבדך כאמור וביום השבת שני כבשים (הכול מועתק עד:) התמיד ונסכה
ישמחו במלכותיך שומרי שבת וקוראי עונג ומקדשי שביעי כולם יתענגו מטובך תם
בעד דלך תקול אלהינו ואלהי מתל מא כתבנא פי תמיד אלא⁴² מקדש⁴³
ורצה ומודים והטוב עושה⁴⁴ השלום

לשון זו חופפת כמעט במלואה את המובא בנוסחי סדר רב עמרם גאון וסידור רס"ג. אין
כאן זכר לנוסחים הארץ-ישראליים; רק ברכת השלום נושאת עליה עקבות (קלושים) של
מנהג ארץ ישראל, אם כי המטבע 'עושה השלום' היה נפוץ מאוד במזרח, ורק בקושי ניתן
לכנותו ארץ-ישראלי. השמטת הפורמולה 'נעשה לפניך את חובתנו' וכו', שאינה חסרה
לעולם מסוף גופי הברכה הרביעית בעמידות המוסף הארץ-ישראלי, היא עדות עזה על
המעתיק שקיבל את הלשון הבבלית כהווייתה ממש, בלי שניסה כלל להטיל עליה, ולו
למראית עין, חותם ארץ-ישראלי. מוזרותה המופלגת של המקבילה שעלתה לפנינו
מהעתקתו של הסופר המיומן לעמידת המוסף בשבת אפשר שיש בה הסבר לכניעה הסופית
של מנהג א"י בנקודה הזאת לשיטת המנהג המתחרה.

ז

רק כעת, אחרי העתקת נוסח העמידה למוסף, נתפנה הסופר לרשום את נוסח 'קידוס
אלמידה', (=אלמאידה) כלומר הקידוש ש'על השולחן'. מצד ההיגיון הליטורגי – ראוייה
הייתה הפסקה שתבוא אחרי עמידת הערבית, ואכן כך נהג באופן קבוע עמיתו המיומן של
הסופר שלנו, בעל הקונטרסים הארץ-ישראליים שהוזכרו לעיל, במדורי החגים. ההסבר
לדחיית המדור למקום הזה טמון במנהג שהיה נהוג במקומו של הסופר שלנו לקדש לפני
הסעודה לא רק בלילי שבתות אלא גם למחרתו של יום. הסופר ביקש לציין את שתי
האמירות הללו יחד, והציב את המדור במקום ההיקרות השנייה. וכך לשון הסופר במדור
הזה:

קידוס אלמידה (=קידוש השולחן)
תקול לילת אלסבת (=תאמר בליל שבת)

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קידש את ישראל עמו מכל העמים ורצה בהם
מכל הלושנות (!) ויתן להם שבתות למנוחה וזיכרון למעשה בראשית תחילה למקראי

42 כך באופן עקיב בכתב היד: 'אלא', במקום 'אלי'. לשימוש בצורה הזאת ראה בלאו (לעיל, הערה
(9), עמ' 24, סעיף 10א.

43 תרגום: אחרי כן תאמר אלהינו ואלהי [אבותינו רצה במנוחתנו] כמו שכתבנו בתפילת השחרית,
עד מקדש. אין ספק שיש להשלים 'מקדש השבת'. כך משמע גם מחיתום הברכה הרשום בסוף
הברכה בתפילת המנחה.

44 לפני מילה זו כתוב בכה"י 'עו', והיא כנראה פתיחת המילה הזאת עצמה. אבל אין סימן מחיקה
או קיצור על שתי האותיות הללו. ואי-אפשר שכתוב 'הטוב ש', כקיצור של החתימה הבבלית
'הטוב שמך [ולך נאה להודות]', כי נוסח הברכה הזאת במובא להלן הוא באופן עקיב כשיטת בני
ארץ ישראל: הטוב לך להודות.

קודש וזכר ליציאת מצרים כי באנו (!) בחרתה אתנו קדשתה מכל העמים שבתות קדשך באהבה ושמחה הינהלתנו ב'רוך' אתה' יי מקדש השבת

ומיד אחר כך:

קידוס יום אלסבת (=קידוש יום השבת)

תקול הדא אלקידוס אלא (=תאמר קידוש זה עד) זיכר ליציאת מצרים ולא למעשה

בראשית תם אלא (=אחרי כן עד) [מקדש] השבת

תקול (=תאמר) היום [שב]ת קודש שבת קדש⁴⁵ ליי היום

ב'רוך' אתה' יי [המוציא] לחם מן הארץ

צריך לציין בתמיהה את חסרון ברכת הגפן בראש המדור, במיוחד לאור הציון לברכת 'המוציא' בסופו. הברכה הושמטה מן הסתם בטעות, או מפני שנתפסה כמובנת מאליה במקום הזה.

דרכם של בני ארץ ישראל בקידוש של לילי שבתות לא נודעה לנו עד כה. מן המועתק כאן ברור שמצד המבנה והלשון דומה היה הקידוש הזה למקבילותיו בלילי החג.⁴⁶ הוא פתח ב'אשר קדש' ודיבר בקדושתם ובחירתם של ישראל בגוף שלישי ('את ישראל עמו... ורצה בהם... ויתן להם') עד ציון היום והמקור הכפול של קדושתו (זיכרון למעשה בראשית... זכר ליציאת מצרים). מה שנאמר כך בפתיחת הנוסח נכפל אחר כך, מן הסתם בלחץ פסיקות בבליות,⁴⁷ גם בגוף ראשון רבים (כי בנו בחרת אותנו קידשת... הנחלתנו) ונחתם בברכת קדושת היום. דפוס זה, על מבנהו הדו־קומתי, ידוע גם מקידושי החגים של בני ארץ ישראל, אבל בקצת מקורות הוא מופיע גם בלי קומתו השנייה.⁴⁸ בנוסחי החגים נקשרות שתי הקומות זו בזו לעתים קרובות במילת המעבר 'להודיע'.

הממצא העומד לפנינו נדיר הוא (למרבה הפלא). בכל מה שראיתי עד כה מן הגניזה לא מצאתי אלא שלוש העתקות נוספות של לשון הקידוש הארץ־ישראלי לילי שבת, אחת מהן באוסף וסטמינסטר קולג', ליטורגיקה 1, סימן 110 (א), שנייה מהן שם, 2, סימן 85

45 מועתק בין השיטין.

46 על הקידוש בלילי חג כמנהג ארץ ישראל ראה קטעים, עמ' 122 ואילך.

47 ראה בסדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 22), סימן פא, עמ' קיב: 'ובקדוש צריכין לומר "אשר בחר בנו", "זרוממנו", ואמר שמואל (ברכות מט ע"ב): "לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל"'. הדבר נאמר שם בקידוש של חגים, אבל הוא הדין כמובן גם לקידוש של שבת. מטעם זה מן הסתם יצא קצפו גם של רב נטרונאי גאון על נוסח 'אשר קדש' בקידוש של ליל פסח (ומועדים, ושבחות), בתשובתו המפורסמת שם, סימן פ, עמ' קיא; ראה 'ברודי, תשובות רב נטרונאי גאון, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 257 ואילך. ראוי לציין שלשון הדיבור הזה (וההבדל בעניין זה בין בני ארץ ישראל ובני בבל) מקוים גם בפתיחת הברכה הרביעית של עמידות החגים, שבני ארץ ישראל אמרו 'אתה בחרת בישראל עמך מכל עם' וכו' (וכך גם בהמשך הברכה ובסופה), בעוד בני בבל אמרו 'אתה בחרתנו מכל העמים' וכו'.

48 גם בהעתקות הסופר המיומן נוסח הקידושים 'חד־קומתי', וכך הוא גם אצלנו להלן, בקידוש של ליל פסח. אבל בקידוש לפסח הנוסח מורחב אצלנו בסופו בקטע פייטני, ואפשר שעל כן אין שם קומה שנייה. אחרת נצטרך לומר שבעניין זה שונה היה מנהגו של המעתיק שלנו בשבתות ממנהג עצמו בחגים.

(ב), ושלישית מהן בכ"י קיימברידג', אוסף ט"ש ס"ח 143.3 (ג).⁴⁹ שלוש ההתקנות והות למצוי לפנינו כאן עד 'שבתות למנוחה', אלא שבמקורות א רב כתוב 'שבתות' במקום 'שבתות'. מכאן ואילך יש שינויים קלים בין הגרסאות. במקום 'זיכרון למעשה בראשית תחילה למקראי קודש זיכר ליציאת מצרים' כתוב במקור א ו'ג רק: 'זכרון למעשה בראשית זכר ליציאת מצרים';⁵⁰ סביר להניח שהמליצה 'תחילה למקראי קודש' חדרה לנוסח הארץ-ישראלי מן הקידוש הבבלי. בין שני חלקי הנוסח מופיעה במקור ב המילה 'להודיע', והיא שגורה בקידושי החגים במקום הזה כפי שכבר צוין לעיל. למן 'כי בנו בחרת' הלשונות זהות שוב, מלבד סטיות קטנות: המילים 'מכל העמים' שבנוסח שלנו חסרות במקורות א ו'ב, וסביר להניח שאף הן חדרו לכאן מן המקבילה הבבלית. במקום 'שבתות' שלנו בא במקור ג 'ושבתות', במקור א 'ואת שבתות', ובמקור ב 'ואת שבת'. במקום 'באהבה ושמחה' שלנו בא בכ"י א 'באהבה וברצון', ובכ"י ב ו'ג 'באהבה' בלבד. חתימת הקידוש בכל המקורות המקבילים היא כנוסח ארץ ישראל: 'מקדש ישראל ואת יום השבת' (במקור א: 'מקדש יש[ראל] והשבת').⁵¹ במטבע הבבלי 'מקדש השבת' הבא אצלנו נגרר המעתיק כנראה אחרי החתימות הדומות שרשם קודם לכן בסוף ברכות העמידה לשחרית ומוסף. הפתעה גדולה היא הופעת הקידוש ליום שבת כאן. דבר שאינו מוטל בספק הוא שלפי מנהג הסופר חובה הייתה לקדש על הכוס ביום כשם שקידשו בלילה, ושני הקידושים שקולים היו בעיניו זה כנגד זה. חובת הקידוש ביום נרמזת כמפורסם כבר בספרות התנאית בפסקה ידועה (וסתומה) במכילתא, והיא שבה ונדונה באריכות ובפנים מתחלפות בתלמוד הבבלי.⁵² מדרך הדיון בנושא במקורות ברור שמושג הקידוש ביום קיים היה בעולמם של חז"ל, אבל האמוראים, ובמיוחד המאוחרים שבהם, מיעטו את מעמדו ואת הווייתו ביחס לקידוש של כניסת היום. עיקר הצמצום נגע לויתור בסעודה השנייה על אמירת ברכה מיוחדת לכבוד השבת ('מקדש השבת' או כיו"ב). הנושא נזכר גם בירושלמי, ברכות, ז ו [יא, ד], ומן הנאמר שם נראה שמנהג ארץ ישראל בימי האמוראים היה לקדש גם ביום בברכה מיוחדת (לא רק בברכת הגפן) כשם שקידשו בלילה.⁵³ אף על פי שהגאונים

49 במקורות אב נפתח הקידוש (לילי שבתות) בפסקת 'ויכלו השמים', ולפניו נאמרו המשפטים הבאים: 'הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו' ו'מרשות רבותינו מרשות השמים' (במקור א רק: 'מרשות רבו [...]'), ו'ברוך [...] בורא פרי הגפן'. מקור ג לקוי בראשו ומתחיל במילים '...העמים ורצה בהם מכל הלשונות'. ויכלו' בא כאן אחרי הקידוש, ראה להלן, הערה 51.

50 אבל במקור א רשום בין השיטין: 'תחילה היא למקראי קודש יום חנוכת שמים [...]'. (כנראה: וארץ).

51 במקור ג כתוב אחרי הקידוש: 'הודו ליי (כי טוב) וכלכם ברוכים [ויאכז] רגפין ויקול [ויכלו] השמים והארץ (והפסקה מועתקת עד: אלהים לעשות. ברוך אתה יי אלהינו [מלך העולם המוציא לחם מן] הארץ אמן'. תרגום המילים הערביות: וייקח שתי כיכרות ויאמר. ראה על הנושא הזה בפירוט: ד' הנשקה, 'לתולדות קידושא רבא', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 185 ואילך. המקור התנאי לנושא הוא במכילתא דר' ישמעאל, החדש, ז, מהד' האראוויטץ-רבין, עמ' 229. ניתוח מפורט של הפסקה ראה אצל הנשקה שם. הסוגיה נדונה בבבלי, פסחים קו ע"א. וראה תוספתא ברכות ג, ח, מהד' ר"ש ליברמן, ניוארק תשכ"ב, עמ' 14.

53 ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה לברכות², ירושלים תשנ"ג, עמ' 35 ו-37. ליברמן מניח על פי פשטות המקורות שבני ארץ ישראל קידשו בשבת גם ביום, וכך משמע בבירור גם מן הממצא

פסקו וחזרו ופסקו שאין אומרים 'מקדש השבת' בסעודה השנייה לא הצליחו לעקור את המנהג ממקומו כליל. השאיפה להשוות בין הקידושים, למרות הפסיקות החתוכות, מתועדת באופנים שונים גם בספרות המנהגות של ימי הביניים.⁵⁴

מן המובא במקור שלנו נראה בעליל שלשון שני הקידושים שנהגו לפי שיטת המעתיק זהה היה, מלבד פרט אחד, והוא שבנוסח שאמרו ביום השמיטו את המילים 'זכרון למעשה בראשית'. סיבת השינוי לא נתפרשה אבל אפשר לשער שהיא מפני ששבת שהיא כנגד מעשה בראשית נתקדשה כבר מבערב, בערב יום השישי, ולמחרת היום שיך פחות להזכיר דבר זה. ואפשר גם כן שהוא מפני שזכר למעשה בראשית נזכר לעניין שבת בדיברות הראשונים, שכנגדם נאמר קידוש של לילה, בעוד זכר ליציאת מצרים נזכר בדיברות השניים, אשר אליהם מכוון הקידוש השני.⁵⁵

האמירות הרשומות במקור שלנו אחרי הציון לקידוש של יום אין לדעת אם נועדו להילוות על קידוש זה דווקא, או שמא על שני הקידושים, ונראה קרוב לומר שסברה אחרונה עיקר. הפורמולה 'היום שבת קודש שבת קודש ליי היום' כמדומה שטרם צוינה במחקר בהקשר שאנו עומדים בו.⁵⁶ עיקרה בלשון המקרא בשם 'טז, כה, שנאמר במעשה

שלנו. ולמה שהביא שם (עמ' 37) ראה רמזה מפיוטי קידושי הירחים, ראה ע' פליישר, 'חקרי פיוט ושירה', תרביץ, לט (תש"ל), עמ' 31: מן התעודה המתפרסמת שם עולה שיחיד רשאי היה, ברצותו, להרחיב את קידוש היום בשבת שחל בה ראש חודש ניסן באמירות שונות שנהגו בקהילות ארץ ישראל (אולי רק בערבית) גם בר"ח ניסן שחל להיות בחול. מעמדו של הקידוש הנדון בפסקה הזאת אינו ברור לחלוטין. מובן שמנהג מקומו של המעתיק היה לומר בשבתות, לפני סעודה שנייה, ברכה על הגפן. אבל לא ברור אם נאמר יותר מזה. התוספות לראש חודש הרשומות בכתב היד (שנחתמו בערבית של ראשי חודשים [או של ראש חודש ניסן] ב'מקדש ישראל וראשי חודשים') אינן מלמדות בהכרח שבשבתות היתה שם ברכה מיוחדת לקדושת היום. לממצא הנדון שם ראה גם מאמרי 'בירורים בשיטות הקריאה בתורה של בני ארץ ישראל הקדומים', HUCA, סב (1991), חלק עברי, עמ' מח, סעיף ד.

54 שרידים למנהג הזה בשימושן של קהילות מאוחרות העלה נ' וידר, 'ברכת "יין עסיס"', סיני, כ (תש"ז), עמ' מו ואילך (ראה כעת: הנ"ל, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 234 ואילך); וראה ליברמן, תוספתא כפשוטא הנ"ל, עמ' 37, הערה 30.

55 מעין הטעמים הללו ראה: סידור רבנו שלמה מגרמייזא, מהד' מ' הרשער, ירושלים תשל"ב, עמ' קמב ואילך. אמירת זכר ליציאת מצרים בקידוש נזכרת כחובה בבבלי, פסחים קיז ע"ב, מפי רב אחא בר יעקב: 'וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקדושת היום'.

56 בהקשר ליטורגי קרוב, אם כי מעורפל, באה הנוסחה בכ"י ט"ש ס"ח 328.72, ששם נמצא רשום כדלהלן: '[...] בורי (!) פרי הגפן. ברנך אתה יי אלהינו מלך העולם] (מקדש) ישראל ואת יום השבת אמן. ברנך אתה יי אלהינו מלך העולם משמחיני בישועתו אמן. ברנך אתה יי אלהינו מלך העולם המרבה שמחות בישראל אמן. היום שבת קודש שבת קודש ליי היום. היום שבת קודש שבת קודש ליי היום אמן. הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו. כהיום הזה בירושלים ששים ושמחים בבנין בית ה[מקדש] אליהו הנביא מלך המשיח [...]. ע"ב של הדף מתחיל בפסוקי רחמים, אבל הוא כתוב כנראה ביד אחרת. על שרידי דף נוסף מן היחידה הזאת מועתקת כנראה ברכת מזון מפויטת לפורים (תחילתו 'אערוך לאל משגבי'; אינו ידוע לי ממקור אחר), שבראשו כתוב (כנראה): 'ברכת חול'. אפשר שהקטע מ'בורי (!) פרי הגפן ואילך הוא סוף של ברכת מזון, אולי לפורים (דמוקפין) שחל להיות בשבת (והברכה משמחיני בישועתו תוכיח),

המן: זי'אמר משה אכלוהו היום כי שבת היום ליי היום לא תמצאהו בשדה', מקרא שממנו נלמדה מצוות שלוש סעודות.⁵⁷ סביר להניח שהיא נאמרה על כל סעודה מסעודות השבת, לפני הברכה על הפת.

ח

לפי הסדר הראוי, מועתקת עכשיו בכתב היד (12א) ברכת המזון הפיוטית שראויה הייתה שתיאמר בשבת אחרי כל סעודות היום. גם בהעתקותיו של הסופר המיומן צמודות ברכות המזון המפויטות אל נוסחי הקידוש. ברכת המזון המשולבת כאן (תחילתה 'אשרי אנוש יעשה זאת', והיא חתומה 'אלעזר חזק'), ידועה מכמה העתקות שעלו מן הגניזה. אצלנו כתוב בראשה 'ברכת מזון לשבת'. הפיוט פורסם לפני שנים רבות בידי א"מ הברמן בנוסח מתוקן, ואין טעם לפרסמה כאן שוב.⁵⁸ אחר כך מובאת עמידת המנחה בזה הלשון (12א):

צלאת מנחה (=תפילת מנחה)

תקול (=תאמר) מגן מחיה האל

הנח לנו יי אלהינו כי [אתה] אבינו ומלוך עלינו מהרה כי את[ה מלכנו] (12ב) בעבור שמך האל הגדול הגיבור והנורא שנקרא על ישראל ועל יום השביעי ונשבת בו כמצות [רצו]ניך כרצונך הנח לנו אל יהי צרה ויגון ואנחה ביום מנוחתינו מנוחת אהבה ונדבה מנוחת שלום השקט ובטח מנוחה שלימה שאתה רוצה בה אלוהינו ואלהי אבותינו אלא (=עד) מקדש השבת ורצה והטוב ועושה השלום

גם הנוסח הזה נראה כאילו הובא לכאן, בקצת שינויים, מסידור 'בבלי', והוא קרוב מאוד אל הידוע לנו מסדר רב עמרם גאון ומסידור רס"ג. אין ספק שבאשר לרוב עמידות השבת דומה היה מנהגו של הסופר שלנו למנהגות בבל של ימיו.

את השתלשלות הדברים במנהגם של בני ארץ ישראל בעניין נוסחי העמידה בשבת יש לתאר על פי הממצאים האלה לדעתי כך: מתחילה כל עמידות השבת נאמרו בלשון אחת, אולי בלשון 'הנח לעמך'. לשון זו שימשה גם בעמידות המוסף, אלא שנוספו עליה שם

או לברכת מזון של סעודת מצווה בשבת. הפסקה 'זהו היום' מלווה בתפילה הקדומה טקסים דתיים שונים, ובתוכם ברכות מזון (של סעודות חתנים). עיין על זה למשל במאמרי 'חדשות לעניין יראש ראשי חדשים', בתוך: מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינימן, בעריכת ע' פליישר וי"י פטוחובסקי, 'ירושלים תשמ"א, עמ' קיז ואילך. הקטע שלפנינו מציג לראווה את הרגלם השוטף של בני ארץ ישראל לומר ברכות שלא נקבעו בהלכה ושלא נזכרו בתלמוד. ברכת מקדש ישראל ואת יום השבת, שעל אמירתו בקידוש היום בשבת נחלקו הפוסקים, משורבבת כאן בפשטות גמורה במקום שאין צורך בה לכאורה כלל. הברכה באה, בשם ומלכות, גם בסוף ברכת מזון מפויטת לשבת שנדפסה על ידי א"מ הברמן, 'ברכות מעין שלוש ומעין ארבע', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה (תרצ"ט), עמ' נז.

57 ראה מכילתא דר"ש (לעיל, הערה 52), ויסע, ד, עמ' 168; בבלי, שבת קיז ע"ב.

58 ראה הברמן (לעיל, הערה 56), עמ' נ. הפיוט מועתק, מלבד המקורות שצינו שם, גם בכ"י קיימברידג' ט"ש ס"ח 233.58; 272.108; 273.37.

הפורמולה 'ונעשה לפניך את חובתנו' וכו' ואולי גם פסוקי קרבנות היום. לימים נשתבר המונופולין של הנוסח הקדמון,⁵⁹ ונתקבעו לשונות מתחלפים לברכה הזאת בכל עמידות היום: תחילה לעמידת המוסף, ואחר כך לכל אחת מן העמידות. המהפך בעניין הזה השאיר במקומה את הנוסחה הקדמונית 'הנח לעמך' במעריב, אבל פינה מקום ליוזמות ניסוח חדשניות בכל שאר עמידות היום. מקצת בני ארץ ישראל הביאו אל העמידות הפנויות נוסחים מתחלפים משלהם, כגון 'יום ענוגה תתה' ו'למשה צוית' או כגון מה שמצאנו לעמידת המוסף בהעתקת הסופר המיומן, אבל חלק מהם, וחלק זה גדל מטבע הדברים עם הזמן, קיבלו את מה שהיה נהוג במנהגות בבל, בין לכל העמידות הפנויות ובין לחלק מהן. קהילות אחרונות אלו קיבלו יחד עם נוסחי הברכה גם את חתימתן ה'בבלית', 'מקדש השבת', במקום 'מקדש ישראל ואת יום השבת'. במנהג הסופר שלנו נשתמר כמעט בדייקנות נוסחן הקדום של קהילות ארץ ישראל בעמידות של לילי שבת, אבל בשאר העמידות נאמרה בהן הברכה הרביעית בלשון שנתמסדה לימים (או שכבר הייתה ממוסדת) בסדר רב עמרם ובסידור רס"ג. עמיתו המיומן יותר של הסופר שלנו שימר בוודאי נוסח ארץ-ישראלי אותנטי (אם כי כמובן לא קדום) לעמידת המוסף. אבל בשחרית ציווה לומר 'ישמח משה', כבקהילות בבל. למרבה הצער איננו יודעים מה ביקש להורות למנחה. וכבר הנחנו לעיל שאף הוא גרס לערבית 'הנח לעמך'.

מופלא למדיי שאין בכתב היד שלנו התייחסות לסדרי התפילה במוצאי שבת, ובעיקר שאין בו הנחיות לא להבדלה שבעמידה ולא להבדלה שעל הכוס.

ט

מיד נחלץ הסופר לציין עניינות של מועדים מזדמנים, לפי סדר (עקום) זה: חנוכה, ראש חודש, פורים ופסח. אין לדעת למה הקדים עניין חנוכה לראש חודש; יש לשער שאין זה אלא טעות של היסח הדעת. כתב היד הותקן ברישול גדול, ואין תמה על היעדר ההיגיון שבסדר הדברים. המדור לחנוכה (12ב) נפתח בכותרת 'צלאת אלחנוכה (=תפילת החנוכה)' וממשיך בהעתקה מלאה של מזמור היום, הוא 'מזמור שיר חנוכה הבית לדוד' (תה' ל). המזמור שימש בתפקיד זה בארץ ישראל ובקהילות רבות שבמזרח.⁶⁰ אחר כך מועתקת פסקת מעין המאורע של חנוכה בלשון זו (דף 11 ע"א):

תם תקול (=אחרי כן תאמר) שמנה עשרה אלא (=עד) הטוב לך להודות
תקול (=תאמר) וכניסי פלאיך וכשועות (!)⁶¹ כה[ניך] אשר עשית עמנו על ידי

59 הטעם למהפך הזה בוודאי מורכב היה. האחידות המונוטונית של עמידות השבת העיקה מן הסתם על חלק מן המתפללים, שחשו שכבוד היום מחייב גיוון במקום הזה. רבים הרגישו אי-נחת גם מן הלשון הקצרה מדי של 'הנח לעמך'. אחדים בוודאי ביקשו לראות מקראות של שבת מוזכרים בברכה ונושאים רבים יותר רמוזים בה. ואולי פעלו בכיוון הזה סיבות נוספות שאינן ניתנות לשחזור.

60 ראה תפילה וכו', עמ' 173, סימן 9.

61 לפי המובא להלן, בפסקה המקבילה לפורים, יש להשלים: 'זישועות'. אבל נוסח המקבילות: 'זישועות'.

שחמוניי (!) ובניו בימים האלו, כן עשה עמנו יי אלהינו נסין ונפלאות בכל עת ונודה לשמך מלכינו ב'רוך' אתה' יי הטוב לך להודות

הנוסח ארץ-ישראלי מובהק. פתיחת הפסקה, 'זכניסי פלאיך', חוזרת בברכת ההודאה לעתים מזומנות בהעתקות פייטניות בקרובות י"ח לחנוכה. ההמשך ידוע לנו גם מהעתקות הסופר המיומן, ושם הוא שונה בכמה פרטים.⁶² הנוסח שלפנינו קרוב מאוד אל המובא לעניין זה במסכת סופרים; ההבדלים אינם בעלי חשיבות.⁶³ מיד אחר כך מובא בכתב היד 'ברכת מזון לחנוכה', והיא שוב ברכה מפויטת; תחילתה 'אדון שמיח אום לך מחכה', והיא נדפסה על ידי הברמן לפני שנים רבות.⁶⁴ בהעתקה המקבילה של הסופר המיומן מובא לצורך זה פיוט אחר,⁶⁵ וניכר גם מזה שהתפילות המפויטות ששימשו בפי המתפללים לפי נוסח ארץ ישראל בימי קדם לא נתקבעו.

רק עכשיו רושם המעתיק את הברכות להדלקת נרות החנוכה. לשונו כדלהלן (11ב):

המדליק נר של חנוכה ביום ראשון יברך שלוש: ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק⁶⁶ של חנוכה ושעשה נסים לאבותינו ושהחיינו והגיענו לזמן הזה. ואלדי יראה יברך תנתין שעשה ושהחיינו [...] אלאיאים אלחנוכה אלדי [...].⁶⁷ (=והרואה יברך שתים... ימי חנוכה אשר...)

הסופר המיומן גורס בברכה הראשונה 'להדליק נר חנוכה', במקום 'להדליק של חנוכה' הבא אצלנו. לשון הברכה השנייה מקוצר אצלנו כנראה. במקבילה הנזכרת, הלשון השלמה היא 'שעשה נסים לאבותנו בימים האלו ובזמן הזה'. בברכה השלישית שם הנוסח הוא 'שהחיינו וקיימנו והגיענו', כמקובל; 'יש להניח שמילת 'וקיימנו' החסרה אצלנו הושמטה בטעות.⁶⁸ קשה לדעת למה עבר הסופר בהנחיה שבראש הפסקה הזאת לעברית, ולמה שב לאחר מכן לערבית. הפתיחה העברית מושפעת בלשונה מן הנאמר בבבלי, סוכה מו ע"א,⁶⁹

62 ראה קטעים, עמ' 182. וראה שם במבוא, עמ' 135 ואילך. הלשון שם כך: 'זכניסי פלאיך ותשועת כהניך שעשית עם אבותנו בימי מתתיה בן יוחנן כהן גדול חשמוני ובניו כשעמדה עליהם מלכות יוון הרשעה, כן עשה עמנו יי אלהנו נסים וגבורות ונפלאות בימים האלו בזמן הזה ונודה לשמך מטיבנו'. הלשון הזאת מורחבת אולי בהשפעת המקבילה הבבלית. נוסח הסופר שלנו נראה מוצק ואותנטי יותר. השמטת שמו של מתתיה בן יוחנן כהן גדול בנוסח שלפנינו אפשר שהיא טעות סופר.

63 ראה מסכת סופרים (לעיל, הערה 39), עמ' 346. הלשון שם כך: 'זכניסי פלאות (נ"א: פלאיך) ותשועות (נ"א: ותשועת) כהניך אשר עשית בימי מתתיה בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו כן עשה עמנו יי אלהינו ואלהי אבותינו נסים ונפלאות ונודה לשמך לנצח'.

64 ראה הברמן (לעיל, הערה 56), עמ' עה. מלבד המקורות שעמדו לפני הברמן בשעתו מועתק הפיוט בכתבי היד דלהלן: כ"י קיימברידג' H 4/13; H 10/14; 8; ס"ח 328.56; 328.61.

65 ראה קטעים, עמ' 182 ואילך.

66 אין 'נר' בכתב היד, ואפשר שהוא טעות סופר.

67 כאן נמחקו שלוש מילים.

68 ברכת שהחיינו בליל הסדר (להלן, סעיף י) היא שהחיינו וקיימנו והגיענו ללילה הזה.

69 'המדליק נר של חנוכה צריך לברך [...] יום ראשון המדליק מברך שלוש'. ראה גם בבלי, שבת כג ע"א.

ואפשר שהשפעה זו מסבירה את הסטייה במקום הזה. אמנם התופעה עצמה אינה בבל יראה בהקשרים כאלה, והיא נוכחת גם בכתב היד הזה להלן, בהגדה לליל הפסח.⁷⁰ למען הסדר הטוב נדון כאן במדור לפורים; בכתב היד הקדים לו המעתיק את ענייני ראש החודש. המדור קצר, ומשמע ממנו שהיום נחוג במקום הסופר ובזמנו בצניעות, מן הבחינה הליטורגית לפחות. אין ליום הזה מזמור מיוחד,⁷¹ וגם ברכת מזון מיוחדת לא נקבעה לו. ולפי שקריאת המגילה לא הייתה בכדי שתצוין בהקשר הזה, המכוון, כזכור, ליחידים בלבד, הסתפק הסופר בציון פסקת מעין המאורע. וכך לשונו (דף 8א):

צלאת אלפור (=תפילת הפורים)

תקול שמנה עשרה אלא (=עד) הטוב לך. תקול (=תאמר)

וכנסי פלאיך וישועות חסידיך אשר עשיתה עמנו על ידי מרדכי ואסתר בשושן הבירה כן עשה עמנו יי אלהינו ניסין ונפלאות בכל עת ונודה לשמך מלכינו ברוך אתה יי הטוב לך להודות

עד כמה שידוע לי זו הפעם הראשונה שנוסח הפסקה הזאת לפורים נקריית לפנינו בהקשר ליטורגי ארץ-ישראל.⁷² עינינו הרואות שהלשון מקבילה בדיוק נמרץ לנוסח שהובא לחנוכה.

י

כאמור, המדור לראשי חודשים (דף 11 ע"ב) תקוע בכתב היד בין המדור לחנוכה והמדור לפורים. המדור פותח בכותרת 'צלאת ראש חדש' (=תפילת ראש חודש) ובהעתקה שלמה של מזמור היום, הוא מזמור שירו ליי שיר חדש כי נפלאות עשה' (תה' צח). מזמור זה נזכר כשיר של ראשי חודשים במסכת סופרים יח, א, והוא מתועד בשימוש זה בכמה מקורות ארץ-ישראליים.⁷³ עם תום המזמור, מציין המעתיק את דרך שילובה של פסקת מעין המאורע בעמידות הרגילות, בלשון זו (11ב):

תם תצלי שמנה עשרה אלא שאותך תם תקול (=אחר כך תתפלל

שמונה עשרה עד שאותך ואחר כך תאמר)

70 ראה להלן, סעיף י, אחרי הקידוש. גם בכ"ז אוקספורד 2700, המכיל חומר ליטורגי רב ממקורות ארץ-ישראליים, מתחלפות העברית והערבית זו בזו בהוראות הליטורגיות.

71 אבל בקהילות רבות אמרו בפורים תהלים ז (או כב). ראה תפילה וכו', עמ' 173, סימן 10.

72 הנדפס על ידי מאן (לעיל, הערה 34), עמ' 309, הוא נוסח בבלי. בכ"י ט"ש ס"ח 151.50 מובא (כנראה בהקשר בבלי, אבל תוך התייחסות גם למנהג ארץ ישראל), נוסח 'ועל הניסים' לפורים, כמעט בלשון הידועה לנו (עם קצת תוספות בסוף), ואחר כך כתוב שם כך: זיקום יכתצרון ויקולון פי פורים (=ואחדים מקצרים ואומרים בפורים) וכנסים שעשיתה למרדכי ואסתר בשושן הבירה כן תעשה עמנו יי אלהינו. ועל כולם. ואחר כך כתוב: זיכתצרון איצא פי אלחנוכה ויקולון (=ויקצרו גם כן בחנוכה ויאמרו): וכניסי פלאיך וישועת כהניך כן עשה עמנו. יש להניח שהכוונה במקצרים' לבני מנהג ארץ ישראל.

73 ראה מסכת סופרים (לעיל, הערה 39), עמ' 308, וכן: תפילה וכו', עמ' 173, סימן 8.

אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבוא יגיע יראה [ירצה] ישמע יזכר יפקד זכרוננו ופקד[וננו] (10א) זכרון עמך עירך ארצך היכלך מעונך זבולך עדתך פלישתך נוך אלהינו לפניך לטובה ולרחמים את יום ראש החדש הזה לרחם עלינו בו להושיעינו כי אליך ענינו כי אל חנוך ורחום אתה לבדך נקראתה מהיכליך על [ירוש]לים לך יובילו מלכים שי ואתה ברחמים תחפץ בנו ותרצינו ב'רנך' אתה' יי שאו'תך

העתקתה המלאה של הפסקה במקום הזה יקרה במיוחד, כי אך מעט עדויות היו בידינו עד כה לעניין שיטתם של בני ארץ ישראל בשילוב 'יעלה ויבוא' בעמידות הי"ח (ובעמידות השבת הרגילות).⁷⁴ מן המובא לפנינו ברור כעת שלשון הפסקה בברכת ההודאה שונה הייתה במידה ידועה מלשונה בברכה הרביעית בעמידות (המוסף ו)החג. בברכת העבודה היא פתחה ב'אלהינו ואלהי אבותינו', כלשון הבבליים וכדרך הנוסחים שבימינו, ואילו בברכה הרביעית פתחה ב'אנא אלהינו'.⁷⁵ שני דגמי הפסקה נשתנו זה מזה גם למן ציון היום ואילך:⁷⁶ הנוסח בעמידות הי"ח (ועמידות השבע הרגילות) נתקצר בצורה ניכרת.⁷⁷ דבר המובן מאליה הוא שהפסקאות נשתנו גם בחיתומן: ב'יעלה ויבוא' שבברכת העבודה העבירה לשון מעין הברכה אל חיתום הברכה.⁷⁸ מיד אחר כך מביא הסופר את נוסח המוסף לראש חודש שחל להיות בחול (10א):

74 ראה לעניין זה ע' פליישר, 'בירורים בבעיית ייעודם הליטורגי של פיוטי קידוש ירחים', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 350; הנ"ל, 'ענייני ראשי חודשים בתפילה הקדומה', בתוך: ספר היובל לכבוד הרב מרדכי ברויאר (בעריכת מ' בראשר), ירושלים תשנ"ב, עמ' 560, הערה 21. וראה גם: הנ"ל, "סידור" השם המפורש', תרביץ, סט (תש"ס), סעיפים ח-ט.

75 הערתי על כך כבר בספרי תפילה וכו', עמ' 32, הערה 39.

76 הנוסח 'את יום ראש החדש הזה' אצלנו (במקום: 'ביום') משונה ביותר, אבל הוא נכפל ב'יעלה ויבוא' של עמידת המוסף מיד בסמוך. בכ"י H 3/5 10 שממנו הבאתי מקבילה ל'יעלה ויבוא' במאמרי הנ"ל בתרביץ מב, עמ' 350, כתוב 'יום ראש החדש הזה', והוא משונה לא פחות. בנוסח שהדפסתי בספר היובל הנ"ל לכבוד הרב ברויאר (לעיל, הערה 74) כתוב 'ביום החדש הזה'. השינויים הרבים בנקודה הזאת הם כמובן פועל יוצא של ההתארכות המופלגת של משפט הפתיחה. הצירופים מושפעים מדרך אזכור המועדים בעמידות החג.

77 אבל בנוסח (הקטוע) של 'יעלה ויבוא' לר"ח שחל בחול המועתק בכ"י ט"ש ס"ח 235.157, לשון סוף הפסקה זהה למקובל בעמידות המוסף ובחגים. קטע זה פורסם בידי א' שייבר בשעתו; ראה: A. Scheiber, *Geniza Studies*, Hildesheim and New York 1981, pp. 264ff. לנוסח החלק הזה בעמידות המוסף והחג ראה מיד בסמוך.

78 הלשון הבאה אצלנו: 'מהיכליך על (!) ירושלים לך יובילו מלכים שי' מחוקה בכתב היד כמעט לחלוטין, אבל היא ניתנת לשחזור בטוח על פי המקבילה הנ"ל בכ"י ט"ש H 3/5 10, שגם שם כתוב בדיוק כלשון הזאת (עם 'מהיכלך' ו'על ירושלים'). הלשון הזאת נראית משובשת, וראוי היה להיכלך אל ירושלים לך יובילו וכו'. הסיום 'אתה ברחמים תחפץ בנו ותרצינו' הוא לשון תכופה בתפילה הארץ-ישראלית במקום הזה. תחילת הלשון הזאת (רצה יי אלהינו ושכון בציון מהרה יעבדוך (או: ויעבדוך) עבדיך בירושלים, או 'בציון נעבוד לפניך ובירושלים נשתחוה לך' [כך בכ"י ט"ש H 3/5 10 הנ"ל]), נאמרה לפני 'יעלה ויבוא'. וראה לזה באריכות במאמרי "סידור" השם המפורש' (לעיל, הערה 74), שם.

מוסף לראש חדש

תקול מגן ומחיה והאל הקדוש

תקול בעד דלך (תאמר אחרי זה)

אתה [...] סדרי לבנה כן תחדש ישועה לעמך וששון עיר ציון תחדש כבראשונה ושם [נעשה] לפניך מוסף ראש חדש ככתוב ובראשי חדשיכם תקריבו עולה ליי פרים

[עד:] יעשה ונסכו (במ' כח, יא-טו)

אלהינו [ואלהי אבותינו] גלה מלכותך עלינו מהרה הופע והינשא עלינו לעיני [כל חי] וקרב פזורינו מבין הגוים ונפוצותינו קבץ וכנס⁷⁹ מירכתי ארץ והביאנו לציון עירך [ברינה ולירושלים] בית מקדשך בשמחת עולם ויאמרו מע[שיך] יי אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה

אנא אלהינו יעלה (10ב) ויבוא יגיע יראה ירצה ישמע יזכר יפקד זכרוננו ופקדוננו זכרון עמך עירך ארצך היכלך מעונך זבולך עדתך פליטתך נוך יי אלהינו לפניך לטובה ולרחמים את יום ראש החדש הזה זכרינו בו לטובה יי [אלהינו פקד] ינו בו לברכה ורחמים וישועה מלכינו ו[חוסה נא] יי אלהינו והגן והרווח והצל וחמול ורחם עלינו והושיענו וענינו והרווח לנו מצרותינו כי אליך עינינו כי אל חנון ורחום אתה לבדך נקראתה ונעשה לפניך את חובותינו כתמידי קרבן מוסף

ברוך אתה יי מקדש ישראל וראשי חדשים

ורצה והטוב ועושה השלום

בפעם הראשונה עומד לפנינו נוסח שלם של עמידה ארץ-ישראלית למוסף ראש חודש שחל להיות בחול. שלא כדבר שמצאנו בכתב היד הזה ברוב עמידות השבת – הנוסח כאן ארץ-ישראלי טהור. הפתיחה (הפייטנית) של הברכה הרביעית 'אתה [מנהיג] סדרי לבנה' ידועה לנו משני מקורות שנתגלו בגניזה, והיא רמוזה במקור שלישי, ומילותיה הראשונות משורבבות במקור נוסף, אבל מעולם לא מצאנוה בהקשר ליטורגי מלא.⁸⁰ הנוסח היה ידוע למחבר הקראי יהודה הדסי, והוא מזכיר אותו בהקשר פולמוסי בספר אשכול הכופר שלו.⁸¹ הגרסה שלפנינו לקויה, ובוודאי גם משובשת. גם שתי התעודות הבודדות המביאות את הנוסח בשלמותו כביכול אינן מעמידות נוסח מתוקן למשעי. המילה החסרה לנו מפתיחת הנוסח היא בכל הגרסאות הידועות עד כה (כולל המובא בידי הדסי) 'מנהיג', אבל משרידי האותיות הניכרים בכתב היד קשה לומר שהיה כתוב כך. האפשרות שהיה כתוב 'מקדש' או 'מחדש' גם היא אינה קרובה. ונראה שהיה כתוב 'חונן', אבל המילה

79 כך גם להלן, בעמידה לפסח. הנוסח ידוע ממקורות נוספים (ראה תפילה וכו', עמ' 158, לשורה 18).

80 שני המקורות המתעדים את הלשון הזאת (כ"י ט"ש ס"ח 235.157 ו-219.1), נתגלו על ידי א' שייבר; ראה בספרו הנזכר (לעיל, הערה 77), עמ' 264 ואילך. דיון בנוסח הזה ראה תפילה וכו', עמ' 69. למקורות הנוספים ראה במאמרי בספר היוכל לרב ברויאר (לעיל, הערה 74), עמ' 560 ואילך. העתקה נוספת של הפתיחה באה בכ"י אדלר 600 דף 4 ע"א, ושם מנוקד: אתה מְנִיג; על מקור זה העיר לי בטובו ידידי פרופ' מ"ח שמלצר.

81 ראה אצל שייבר, שם. לשונו של הדסי (אשכול הכפר, גוזלוו 1836, דף עז ע"ד, אלפבית קצב): יְעוּד בתפלתם כתפלתך / פוצים ואומרים אתה מנהיג סדרי לבנה לקדש בהן ראשי חדשים כן תחדש ישועה לעמך.

נדבכת בקושי להקשר זה ולא מצאנוה עדיין בפסקה הזאת במקור אחר. הנוסח המשוחרר מן המקורות לפתיחה הזאת הוא: 'אתה מנהיג סדרי לבנה בהם ראשי חדשים חדשת / כן תחדש ישועה לעמך ושם ציון תחדש כבראשונה'. נראים הדברים שהמעתיק שלנו השמיט מפתחת הפורמולה את המילים 'בהם ראשי חדשים חדשת' בטעות. המשך הלשון אצלנו דומה למובא בשאר המקורות, אלא שבמקום שנאמר במקבילות 'ושם ציון',⁸² מובא אצלנו 'ששון עיר ציון', שהוא נוסח יפה יותר.

המשך העמידה (א'וא גלה [...]) אנא אלהינו יעלה ויבוא' הוא כלשון העמידות הארץ-ישראליות לחגים, בחפיפה מלאה: כל מה ששונה כאן מן הנוסחים הרגילים (והוא מעט) מצוי גם במקורות ארץ-ישראליים אחרים. חיתום הברכה בפורמולה 'זנעשה לפניך את חובתינו כתמידי קרבן מוסף' הוא מסימני ההיכר המובהקים של מנהגי ארץ ישראל, וכבר ציינו זאת לעיל. הנוסח משובש כאן, וצ"ל: 'כתמידי [יום ו] קרבן מוסף'. דבר ראוי לציון הוא שפסקת 'יעלה ויבוא' נחתמת ב'אתה לבדך נקראתה', והמילים 'זיהי יום [...] הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחילה וראש לישועתנו' החותמות בעמידות החגים של ארץ ישראל את הפסקה הזאת, חסרות.⁸³ מן הבא לפנינו כאן ברור שמנהג מקום המעתיק היה שלא לומר 'זהשיאנו' במוספי ראשי חודשים, והוא בניגוד לדעת שמואל המובא לעניין זה בירושלמי.⁸⁴

אין בסידור לא נוסחי תפילה ולא הנחיות לראש חודש שחל בשבת. אחרי עמידת המוסף מועתקת בכתב היד ברכת מזון מפויטת לראש חודש. תחילת הפיוט 'אותות חדשים / בחשבון קדושים', והוא מן הקטעים הנפוצים בהעתקות הגניזה. הוא נדפס בידי א"מ הברמן בשעתו,⁸⁵ ואין טעם לפרסמו שוב. בסדר התפילות של הסופר המיומן שימש במקום הזה פיוט אחר, 'אנקת שיח שועי'. בסוף ברכת המזון המפויטת עובר המעתיק לענייני פורים כפי שכבר צוין לעיל.

יא

המדור לפסח (8א ואילך) הוא מן הסתם החשוב שבמדורי הקונטרס הזה, והוא מכיל מלבד החטיבות הרגילות גם סדר שלם של ההגדה. תחילת המדור (תחת הכותרת 'צלאת פסח' [=תפילת פסח]), בהעתקה מלאה של תה' קיא ('הללויה אודה יי בכל לבב בסוד ישרים ועדה') ששימש מזמור של פסח במקום המעתיק. המזמור הזה לא נודמן מעולם לפנינו

82 כך בכ"י ט"ש ס"ח 235.157 ובמובא אצל הדסי. הפסקה לקויה בכ"י ט"ש ס"ח 219.1. בכ"י אדלר כתוב רק 'ציון תחדש'.

83 פסקה זו נשתמרה במנהגות המאוחרים דווקא בעמידות המוסף של ראשי חודשים, אם כי במקום שונה קצת.

84 ראה ירושלמי, ברכות ט, ב [יב ד]: 'שמואל אמר צריך לומר "זהשיאנו"'. וראה גם פסיקתא רבתי, א, דף א ע"א. הערתי על זה במאמרי בספר היובל לרב ברויאר (לעיל, הערה 74) עמ' 557, הערה 16. אבל ראה במאמרי הנזכר בסוף הערה 74, שם.

85 ראה הברמן (לעיל, הערה 56), עמ' סד. מלבד המקורות שהיו לפניו מועתק הפיוט גם בכתבי היד הבאים: אוקספורד 2738/5; קיימברידג' ט"ש H 2/106; H 15/15; ס"ח 245.32.

בשימוש זה: לפי כל המקורות שנתגלו עד כה אמרו בליל פסח תה' קלה.⁸⁶ אבל במזמורי הימים היו שינויים רבים בין הקהילות, ואין בהופעת מזמור בלתי ידוע פליאה גדולה. המדור ממשיך בהעתקה מלאה של נוסח הברכה הרביעית של עמידת הערבית, והוא כדלהלן (א8):

תקול (=תאמר)⁸⁷

מגן ומחיה והא[ל הקדוש]

אתה בחרתה בישראל עמך מכל עם זרע [ישרון רציתה] מכל לשון ותגישם לפני חורב ותקרבם [באהבה סביבות] הר סיני ותתן להם משפטים ישרים [ותורות אמת חוקים] (א8) ומצות טובים אשר יעשה אתם האדם וחי בהם. ותתן לנו יי אלהינו באהבה מועדים לשמחה את יום מקרא קדש הזה את יום חג המצות הזה לשמחה וליום טוב ולמקראי קדש ככתוב <בתורך> [בתורתך] אלה מועדי יי מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדים: בחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש (עד): כל מלאכת עבודה לא תעשו (וי' כג, ד-ז). ונאמר ליל שמורים הוא ליי (עד): לדורותם (שמ' יב, מב)

בית תפארתנו [תפאר כמ]אז ובו נעלה לפניך שילוש פעמי רגלינו ככתוב [שלוש פעמים וכו' עד]: אשר נתן לך (דב' טז, טז-יז) אלהינו ואלהי אבותינו [גלה מלכותך עלינו] מהרה הופע והנשא עלינו לעיני כל [חי וקרב פזורינו מב]ין הגוים ונפוצותינו קבץ וכנס מירכתי ארץ והביאנו [לציון עירך ברנה (א9) ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם]⁸⁸ אנא אלהינו יעלה ויבוא יגיע יראה ירצה ישמע יזכר יפקד זכרוננו ופקדוננו [נו] זכרון עמך עירך ארצך היכלך מעונך זבולך עדתך פ[ליטתך] נווך יי אלהינו לפניך

86 ראה תפילה וכו', עמ' 167. במסכת סופרים יח, ג, מהד' היגר (לעיל, הערה 39), עמ' 313, מובא כמזמור אלטרנטיבי תהלים פג, אבל גם למנהג זה אין עדות במקורות. במסכת סופרים יח, יא (היגר, שם, עמ' 323), אחרי שנמנים מזמורי כל החגים, נאמר 'ואם אינו בקי בהן (=במזמורים) אומר 'אודה יי בכל לבי (נ"א: לבב) ודיו'. ראה לזה תפילה וכו', עמ' 171 ואילך, ושם הערה 64. אפשר שמכאן נתגלגל מנהג בעל ההעתקה שלנו לומר פרק זה דווקא בליל פסח. אמירת הפרק הזה מתועדת בקצת קהילות בשמיני עצרת, ואפשר שגם שימוש זה מקורו בהלכה הנ"ל. תופעה משונה היא זאת: בכ"י קיימברידג' ט"ש H 2/101, על דף בודד, מובא הטקסט הזה: 'בשם אל עולם. קידוס לילה פסח. י[א]כד אלמבארך בידיה כאס מן אלכמר ויקול (=קידוש ליל פסח: ייטול המברך בידו כוס של יין ויאמר): הללויה אודה יי בכל לבב וכו'. המזמור מועתק בהמשך כלשונו עד 'צוה לעולם' וכתב היד נפסק שם. אף על פי שהממצא תמוה, אי אפשר שאין לו קשר אל המובא לפנינו כאן.

87 ההעתקה מחוקה ביותר, והרבה מילים אינן בפיצנוח. נוסח הברכה הזאת משוחזר בספרי תפילה וכו', עמ' 95 ואילך, וראה שינויי נוסח שם, עמ' 156 ואילך. ניתוח מפורט של המבנה, ההרכב והתכנים ראה שם. ההשלמות בסוגריים מרובעים ניתנות להלן על פי הנוסח השגור, המקוים כלשונו כמעט בכל המקורות.

88 המעתיק השמיט כאן מן הסתם בטעות את המילים 'יאמרו מעשיך יי אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה' המסיימות בכל הנוסחאות את הפסקה הזאת.

לְטוֹבָה וּלְרַחֲמִים אֶת יוֹם מִקְרָא קֹדֶשׁ הַזֶּה אֶת יוֹם חַג הַמִּצּוֹת הַזֶּה זָכְרִינוּ בּוֹ לְטוֹבָה יי
[אלהינו] פִּקְדִינוּ בּוֹ לְבִרְכָּה וּרְחֻמִּים וַיִּשְׁוֹעָה מִלְכִּינוּ וְ[חֹסֶה נָא יי] אֱלֹהֵינוּ וְהִגֵּן
וְהָרוּחַ וְהַצֵּל וְחָמּוּל וְרַחֵם עֲלֵינוּ [וְהוֹשִׁיעֵנוּ וְעֲנִינוּ] וְהָרוּחַ לָנוּ מִצְרוּתֵינוּ כִּי אֵלֶיךָ
עֲנִינוּ כִּי אֵל חֲנוּן [וּרְחוּם אַתָּה] לְבַדְךָ נִקְרָאתָ וַיְהִי יוֹם זֶה סוּף וְקֶץ וְתַכְלִית לְכָל
[צְרוּתֵינוּ] תַּחֲלָה וְרֹאשׁ לַיִּשׁוּעָתֵנוּ

וְהִשְׁיָאֵנוּ יי אֱלֹהֵינוּ אֶת [בִּרְכָּת] מוֹעֵדֶיךָ לְשָׁלוֹם כֹּאֲשֶׁר אָמַרְתָּ וּרְצִיתָ כֵּן תִּבְרַכֵּנוּ
[סִלָּה] כִּי בִּישְׂרָאֵל עִמָּךְ בַּחֲרַתָּ מְכַל הָעַמִּים מוֹעֵדֵי קֹדֶשְׁךָ בְּאַהֲבָה וּשְׂמִיחָה הַנְּחַלְתָּנוּ
בְּרוּךְ אַתָּה יי מִקְדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְחַג הַמִּצּוֹת וּמוֹעֵדֵי שְׂמִיחָה וְהַזְמִנִּים וּמִקְרָאֵי קֹדֶשׁ
רָצָה וְהַטּוֹב וְעוֹשֶׂה [הַשָּׁלוֹם]

נוסח הברכה זהה בחטיבות החופפות למה שהובא לעיל למוסף של ראש חודש, והוא נוסח
ארץ־ישראלי מובהק, על הרכבו ופסוקי החג המובאים בו;⁸⁹ הוא מתועד, כמעט כלשונו
ממש, בהרבה מקבילות. הוא מועתק כמה פעמים, ולמועדים מתחלפים, גם בכתבי היד
שיצאו מתחת ידו של הסופר המיומן, וגם שם הנוסח קרוב מאוד: קנאותם של בני ארץ
ישראל לשמירת לשון עמידות החגים שלהם, קנאות שכבר תועדה לפנינו במקרים רבים,
מודגמת גם בממצא הזה במלוא העוז. בדבר אחד בלבד נשתנה נוסח הסופר שלנו מנוסח
עמיתו המיומן, והוא במיקום הפסקה המעבירה אל הפסוק 'שלוש פעמים בשנה' וכו'. כפי
שהראתי במקום אחר,⁹⁰ פסקה זו באה במקצת ההעתקות סמוך לתחילת הברכה, בצמוד
אל מקראות החג, בעוד שבהעתקות אחרות היא מובאת בסוף הברכה, סמוך לפני
'והשיאנו'. בהעתקות שהפיק הסופר המיומן הפסקה באה בסוף הברכה, אבל אצלנו היא
בראשה. לפי הנראה – המיקום הזה הוא המקורי בשיטתם של בני ארץ ישראל; הזותו
לסוף הברכה היא אולי פרי השפעה בבליה.⁹¹ לפי זה מייצג המעתיק שלנו בנקודה הזאת
מנהג ארץ־ישראלי אותנטי יותר. שונים בשתי המסורות גם נוסחי הפתיחה של הפסקאות
הללו. בהעתקות הסופר המיומן לשון הפתיחה היא זְעִינֵנו תֹּאִיר בְּבֵית מֵאוּוִינֵנו, וזו
הפתיחה הנפוצה בעמידות החג הארץ־ישראליות, ואילו לשיטת הסופר שלנו היא 'בית
תפארתנו תפאר כמאז'.⁹² שתי הלשונות מתועדות במקורות, אבל ההבדל בין שני
הסופרים מוכיח שמנהגותיהם לא היו זהים לגמרי.

מן הדין היה שנמצא ציון לאמירת הלל אחרי העמידה, כמנהגם של בני ארץ ישראל
לדורותם.⁹³ אפשר שהציון הושמט בטעות, ואפשר שלשיטת הסופר יחיד לא אמר הלל
בלילי פסחים אחרי העמידה. אבל בהעתקות הסופר המיומן, אף על פי שגם הן הותקנו
לצורך המתפללים ביחידות, בא הציון כראוי.⁹⁴

89 על צרור פסוקי החג הללו ראה תפילה וכו', עמ' 105.

90 ראה שם, עמ' 98 ואילך.

91 הפסקה באה במנהג בבל, וכן גם במנהגות שלנו, סמוך לסוף הברכה, לפני וְהִשְׁיָאֵנוּ.

92 התפילה וכו', עמ' 98.

93 לענין אמירת הלל בבתי הכנסיות של ארץ ישראל בליל ראשון של פסח ראה באריכות ע' פליישר, לסדרי התפילה בבית הכנסת של בני ארץ־ישראל בפוסטאט בראשית המאה השלוש עשרה, אסופות, ז (תשנ"ג), עמ' רלז ואילך.

94 ראה קטעים, עמ' 121. וראה להלן, הערה 96.

מיד אחר העמידה התחיל המעתיק בהגדה של פסח. ההגדה הייתה כלולה גם בקונטרסי התפילה שהעתיק עמיתו המיומן של הסופר שלנו:⁹⁵ הואיל ושתי ההעתקות נועדו לשימושם של יחידים, אך טבעי הוא שההגדה נכללה בהן. הסופר שלנו לא טרח לציין את ההגדה כמדור בפני עצמו. הוא פתח אותה בכותרת הסתמית (והסטראוטיפית) [ק]דוס ללמידה.⁹⁶ כפי שמצאנו בתפילות השבת, כאילו אין כאן אלא סעודת חג רגילה. אין ספק שיד המוסכמה המקצועית חזקה על הסופר במקום הזה: הוא בנה את המדור לפסח על פי המסורת שהנחתה אותו בהעתקת מדורי התפילה של שאר הימים.

זו הפעם הראשונה עומדת לפנינו הגדה ארץ-ישראלית שלמה כהוייתה.⁹⁷ שיטתם של בני ארץ ישראל בסדר ליל הפסח נודעה לנו מן הגניזה בזכות כמה שרידי כתבי יד, אך בעיקר בזכות הגדה שלמה כמעט, שעלתה גם היא מן הגניזה, והיא שמורה כעת בפילדלפיה, באוסף דרופסי לשעבר, סימן 211. כתב יד זה תואר והוערך לראשונה בקצרה בידי י' גרינסטון, בשנת 1911,⁹⁸ ותוכנו פורסם במלואו במהדורה מדעית על ידי ד' גולדשמידט בספרו המפורסם על ההגדה.⁹⁹ אבל כתב היד הוא נפסק מיד אחרי ברכת המזון (המפויטת) ואינו מתעד את סוף המעמד.¹⁰⁰

נוסח ההגדה המועתק אצלנו חופף כמעט בדיוק את הנוסח של כ"י דרופסי, וזה לאות כי גם בנקודה הזאת מנהגם של בני ארץ ישראל מגובש ומוצק היה. מובן שבתוך המוצקות הזאת הייתה תנועה מסוימת הן בתחום הלשוני והן בתחום המנהגים, אבל שלדו של הטקס ועיקר נוסחאותיו זהים היו. אני מעתיק את הלשון בשלמותה, הן כדי להבליט את השינויים העולים מן הנוסח שלנו, והן כדי לאפשר בהמשך דיון נוח בכמה פרטים העולים ממנו. הטקסט אצלנו לקוי ומטושטש במקומות רבים. במקרים שבהם היקף החסר ושרידי האותיות אפשרו זאת בביטחון, השלמתי את החסר על פי הנדפס על ידי גולדשמידט. וכך לשון ההגדה אצלנו (דף 9א ואילך):

95 ראה שם, עמ' 123 ו-160.

96 על הכותרת הזאת הוסיף משום מה את המילים 'הוא אלהלל', ואיני יודע מה הייתה כוונתו בזה. אפשר שהמילים באות לומר שהקידוש (המורחב, כפי שנראה) שבהמשך הוא כמין הלל, או שסדר ליל הפסח המועתק בהמשך מכיל בתוכו את ההלל, ועל כן אין (יחיד) צריך לומר הלל אחרי העמידה. נקודה זו עוד צריכה עיון והבהרה. אבל אפשר שיש לפענח 'הנא אלהלל' (כלומר: כאן ההלל), ולומר שהסופר הוסיף את המילים, ברווח שנשאר לו בשורה אחרי המילים [ק]דוס ללמידה, כדי לציין בהן את אמירת ההלל אחרי העמידה. מבחינה גרפית אין ההשערה מופרכת. אבל ראה לעניין זה כעת ש' ספראי וז' ספראי, הגדת חז"ל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 74 ואילך, 286 ואילך.

98 ראה, J. H. Greenstone, 'A Fragment of the Passover Hagadah', *ZfHB*, 15 (1911), p. 122. גרינסטון פרסם שם רק את חטיבת הפרפראות, את הברכה על אכילת מצה ומרור, ואת ברכת המזון המפויטת.

99 ראה ד' גולדשמידט, הגדה של פסח³, ירושלים תשל"ז, עמ' 73 ואילך.

100 סיום ההגדה של בני ארץ ישראל מתועד בכ"י ט"ש ס"ח 198.21, המכיל כעת שני דפים רצופים. כתב היד שממנו נתלשו הדפים הכיל את ההגדה במלואה, בלוויית הנחיות והסברים מפורטים בארמית, ובנוסח ארץ-ישראלי מובהק. ביחידה שנשתמרה כנ"ל מתחיל הטקסט באמצע ברכת הגאולה (מ'... אבותינו במצרים) ונפסק באמצע ברכת השיר החותמת את הסדר.

א. הקידוש

קידוס ללמידה הוא אלהלל תקול (=קידוש לשולחן הוא ההלל. תאמר)

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן

ברוך אתה [יי אלהינו] מלך העולם אשר קידש את ישראל עמו מכל העמי[ם] ורצה בהם מכל הלשונות ויתן להם¹⁰¹ מועדים לשמחה¹⁰² את יום מקרא קדש הזה את יום חג המצות הזה לשמחה וליום טוב ולמקראי קדש¹⁰³ כי בו עשה יי (9ב) אלהינו ניסין וגבורות לאוהביו ונפלאות לבני ידידיו

ברוך אתה יי מקדש ישראל וחג המצות ומועדי שמחה והזמנים ומקראי קדש ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שהחנינו וקיימנו והגיענו ללילה¹⁰⁴ הזה ברוך אתה יי מקדש ישראל¹⁰⁵

ושותה כוס ראשון

ב. נטילת ידיים

ורוחיץ ידיו במים ומברך ואומר

ברוך אתה [יי אלהינו מלך] העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על מצות¹⁰⁶ [נטילת ידיים]

ג. הפרפראות

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם בורא פרי האדמה

ברוך אתה יי אלהינו מלך העו[לם] בורא פרי העץ

ברוך אתה יי אלהינו מלך העו[לם] אשר ברא הרים ובקעות ונטע בהם עץ כל פרי ברוך אתה יי על הארץ ועל פרי העץ

ברוך אתה יי מלך העולם בורא מיני מזונות¹⁰⁷

ברוך אתה יי מלך העולם בורא מיני מעדנים

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם על מחיית כל דת וברית וצבי מלכות צלע

ומרבה טובו עמנו ברוך אתה יי על הארץ ועל מזונותיה¹⁰⁸

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שהכל נהיה בדברו¹⁰⁹

101 בכ"י דרופסי (להלן כ"י ד): ויתן לנו. ראה על כך לעיל, הערה 47.

102 בכ"י ד: ויתן לנו יי אלהנו שבתת (לפי הנראה לי, בכתב היד כתוב: שבת) למנוחה חגים וזמנים לששון. הנוסח שלנו אותנטי יותר. 'חגים וזמנים לששון' הוא ניב בבלי.

103 כך בדיוק בהעתקות הסופר המיומן (קטעים, עמ' 171, 180). בכ"י ד משובש: 'את יום השבת הזה את יום חג המצות לשמחה וליום טוב ולמקראי קדש'.

104 כ"י ד: לזמן.

105 הברכה חסרה בכ"י ד. ראה על כך להלן.

106 אין בכ"י ד.

107 הברכה חסרה בכ"י ד. ראה על כך להלן. כאן ובברכה הבאה המעתיק דילג על 'אלהינו'.

108 חסר בכ"י ד; ראה להלן.

109 חסר בכ"י ד; ראה להלן. במקום זה באות בכ"י ד שלוש ברכות שאינן אצלנו: ברכה אחרונה

ד. ה'קושיות'

מנשתנה (י) הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו מטבילים פעם אחת (הלילה¹¹⁰ הזה שתי פעמים) שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ [ומצה הלילה הזה כלו מצה] שבכל הלילות [זא] אנו אוכלין בשר צלי שלוק מבושל¹¹¹ הלילה הזה כולו צלי

ה. מגיד

לפי דעתו שלבן אביו מלמדו

מתחיל בגנות ומסיים בשבח ואומר

בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם (כל הפסוקים עד:) ויעקב ובניו ירדו מצרים (יהושע כד, ב-ד). ברוך שומר הבטחתו לישראל¹¹² ברוך הוא שהקדש מחשב את הקץ לעשות מה שאמר¹¹³ לאברהם אבינו בין הבתרים שנאמר ויאמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה (כל הפסוק עד:) ארבע מאות שנה (בר' טו, יג)

היא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד ב[לבד עמד] עלינו לכלותינו אלא בכל דור ודור עומדים ע[לינו לכלותינו] והקב"ה מצילינו מידם

צא ולמד מה ביקש [לבן הארמי] לעשות ליעקב אבינו שפרעה הרשע לא גזר [אלא על] הזכרים ולבן ביקש לעקור את הכל שנאמר [ארמי אבד] אבי. וירד מצרימה אנוס¹¹⁴ על פי הד[בר].¹¹⁵ ראה חיבתו של אבינו יעקב כמה היא חביבה לפני [המקום... ..]¹¹⁶ מצרים שנאמר אנכי ארד עמך מצ[רימה ואנכי אעלך גם עלה] (בר' מו, ד). ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי [גדול עצום ורב]. (זב) ראה חיבתו של

לברכת המעדנים, ברכת 'בורא מיני נפשות', וברכת 'אשר ברא נפשות טהורות' וכו'. ראה על כך להלן.

110 בכ"ד: 'הלילה', אבל בשאר הקושיות: 'הלילה'. 'הלילה' אצלנו בקושיה השלישית, היחידה ששרדה בשלמותה. בנוסח המשנה הנדפס בירושלמי 'הלילה' בשלוש ההיקרויות.

111 בכ"ד: ומבושל.

112 נוסח כ"ד: של ישראל.

113 כ"ד: כמשאמר. כ"י אדלר 3222.2 (קרע מדף): כמה שאמר.

114 כ"ד: אנוסה.

115 כך הוא בכתב יד ד, ומנוקד שם: 'הדיבר'. ובכ"י ט"ש ס"ח 150.199, בדף מתוך הגדה ארץ ישראלית: 'הדיבר'.

116 מ'ראה חיבתו' עד 'גם עלה' ליתא בכ"ד ד. ראה על זה להלן. מ'המקום' ואילך אינו בפיענוח אצלנו. בכ"י ט"ש ס"ח 150.199 הנ"ל, הקדים המעתיק במקום הזה בטעות את המילים 'שלא ירדו מצרימה אלא במתי מעט' השייכות לפסוקה 'ראה חיבתו של ישראל' שבהמשך. הפסקה 'ראה חיבתו של אבינו יעקב' וכו' הופיעה גם בקטע viii מן הקטעים שפרסם אברהםס (ראה I. Abrahams, 'Some Egyptian Fragments of the Passover Hagada', JQR, 10 [1898], p. 48), אבל לא הועתקו משם אלא המילים 'ראה חיבתו של אבינו יעקב'. ואפשר שלא היה שם יותר. לפסקה זו ולזו שלאחריה ראה בהמשך הסעיף הזה.

ישראל כמה הם חביבים לפני המקום שלא ירדו אבותינו מצרימה «אלא במתי מעט»¹¹⁷ שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך יי אלהיך ככוכבי השמים לרוב (דב' י, כב) והתברכו ככוכבי השמים לרב¹¹⁸ ויוציאונו יי ממצרים לא על ידי מלאך לא על ידי שרף לא על ידי שליח אלא הקדוש ברוך הוא בעצמו. ביד חזקה שתיים ובזרוע¹¹⁹ נטויה שתיים ובמורא גדול שתיים ובאותות שתיים ובמופתים שתיים אילו עשר המכות¹²⁰ שהביא המקום ברוך הוא על המצריים במצרים ואילו הן: דם צפרדעים¹²¹ כינים ערוב דבר שחין ברד ארבה חושך ומכת בכורות.¹²² והוציאנו משם¹²³ לא בזכותינו ה[וציא] יי אתנו ממצרים אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב¹²⁴

[ר]בן גמליאל אומר כל שלא אמר שלשה דברים אילו [בפסח לא] יצא ידי חובתו פסח מצה ומרורים. פסח על שם¹²⁵ [שפסח המ]קום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח (וכו', עד:) ויקד העם וישתחוו (שמ' יב, כז) מר¹²⁶... על שם שמר]רו המצריים את חיי אבותינו [במצרים שנאמר] וימררו את חייהם [בעבדה קשה בח]מר [6א] ובלבנים (וכו', עד:) בהם בפרך (שמ' א, יד). מצה על שם

117 הושמט כנראה בטעות מכתב היד, והושלם על פי ט"ש ס"ח 150.199. כל הפסקה מן דאה חיבתן של ישראל ליתא בכ"ד.

118 שרידים מארבע המילים האחרונות ניכרים בקטע iv שפרסם אברהם, שם. הן חסרות בכ"ד ט"ש ס"ח 150.199. לפי הנראה הנוסח המכוון אצלנו הוא: שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה. והתברכו ככוכבי השמים לרב שנאמר ועתה שמך יי אלהיך ככוכבי השמים לרב. אבל כנראה גם בקטע שהיה לפני אברהם היה כתוב כמו לפנינו. מכאן ואילך השמיט הסופר שלנו את המקראות בדב' כו, ו-ז: זירעו אתנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבדה קשה: ונצחק אל יי אלהי אבותינו וישמע יי את קלנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו. הפסוקים מופיעים (כלשונם, בלא דרשה) בכ"ד ובכל המקבילות, ויש להניח שההשמטה אצלנו היא טעות סופר.

119 בכ"ד: בזרוע, במורא, באותות, בלי וי"ז החיבור. רק זבמופתים' כמו אצלנו.

120 כך גם בכ"ד ט"ש H 2/133, אבל בכ"ד: מכות.

121 בכ"ד: צפרדעי. אבל ברוב המקבילות הארץ-ישראליות כמו אצלנו.

122 בכ"ד H 2/133 נוסף כאן: ורבי יהודה היה נותן בהם סימן (והסימנים עצמם אינם שם). 'סימן' בא כאן גם בקטע iii אצל אברהם (לעיל, הערה 116), אבל שם ניתנים גם הסימנים: 'דצך עדש באחב'.

123 בכ"ד ד וט"ש ס"ח 151.199 נוסף: שנאמר ואותנו הוציא משם. וכך הוא גם בקטע vii שהעתיק אברהם, שם. השווה בבלי פסחים קטז ע"ב: אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם.

124 כל המשפט, מ'לא בזכותינו' חסר בכ"ד ד. אבל בכ"ד אדלר 3222.2 הוא בא כמו אצלנו, ונוסף: 'שנאמר' וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב' (שמ' ב, כד). וכך הוא גם בקטע iv המובא אצל אברהם, שם, אלא ששם כתוב 'אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב הוציא יי אתנו ממצרים שנאמר' וישמע אלהים את נאקתם' וכו'. והאסמכתא נראית הכרחית להשלמת העניין.

125 בכ"ד ד, בכל ההיקריות: שום. במשנה, פסחים ט, ה בנדפס בירושלמי: 'שם', מלבד ההיקרות השלישית ('שום').

126 אותיות 'מר' מובאות בכתב היד להשלמת השורה, ותחילת השורה שלאחר מכן לקויה. יש להשלים כמובן 'מרורים'. כך הוא בכ"ד ד, וכן בכ"ד H 2/133. אבל בכ"ד אדלר 3222.2: מרור.

שנגאלו¹²⁷ שנאמר וישא העם את בצקו (וכו', עד:) על שכמם (שמ' יב, לד)¹²⁸ וכן הוא אומר ויאפו את הבצק (וכו', עד:) וגם צידה לא עשו להם (שמ' יב, לט) ובכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים [שנאמר] והגדת לבנך [ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה יי' לי [בצאתי ממצרים] (שמ' יג, ח) לפיכך אנו חייבים להודות להלל לש[בח] לפאר לרומם לגדל לנצח¹²⁹ לחי עולמים לנורא תהילה [למגדיל] ישועות לעושה נפלאות¹³⁰ למי שעשה לנו¹³¹ את כל האותות והנסים¹³² האילו והוציאנו מפרך לחופש מלחץ לנו[פש מ...] ¹³³ למרחב¹³⁴ מעבדות לחירות ועשה לנו מים עזים [לנתיבה] ים ליבשת ונבכי ים למסלה והעבירנו בגזרי [הללויה הללו עבדי יי'] הללו את שם יי' (תה' קיג-קיד מועתקים בשלמותם, עד:) חלמיש למעינו מים

(ב) ב'רוך' אתה' יי' אלהינו מ'לך' העולם אשר גאלנו וגאל [את אבותינו] ממצרים [והגיענו] ללילה הזה¹³⁶ כן יי' אלהינו ואלהי אבותינו [יגיענו] לרגלים ולמועדים¹³⁷ הבאים לקראתנו לשלום¹³⁸ שמחים [בבנין עירך] ושרים בעבודתך ובח[ידוש] בית מקדשך¹³⁹ ונאכל מן הפסחים ומן הזבחים שהגיע¹⁴⁰ דמם על קיר

127 כך הוא בכ"ד. כ"י ט"ש H 2/133 מוסיף: אבותינו. כך לשון המשנה, פסחים י, ה: 'על שם שנגאלו אבותינו במצרים'.

128 פסוק זה אינו בכ"ד ובכ"י ט"ש H 2/133. גם יכן הוא אומר 'חסר' כמובן.

129 הלשונות שבמשנה בירושלמי הם: 'להודות להלל לשבח לפאר לרומם לנצח לגדל', והוא כמובא אצלנו, מלבד ששם קודם לנצח' ללגדל. אבל גם בכ"ד הסדר כמו אצלנו.

130 כך הוא גם במקורות שפרסם לאחרונה נ' דה לאנו' על פי כ"י ט"ש K 1/33 (עד 'נפלאות'), וט"ש ס"ח 122.126 (כל הפסקה); ראה N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tübingen 1996, pp. 39, 49

131 כ"ד מוסיף: ולאבותינו.

132 בכ"ד וט"ש H 2/133 רק: את כל הנסים האילו, ומיד: והוציאנו מעבדות לחרות ונאמר לפניו הללויה.

133 יש להשלים על פי הנדפס בידי דה לאנו' (עמ' 49): 'מן המצר'.

134 'מפרך לחופש ... למרחב' חסר במקבילות.

135 יעשה לנו ... בגזרי [...] 'חסר במקבילות. ובנדפס בידי דה לאנו', שם: 'והעבירנו בגיזרי ים ברגל' ולפני כן כתוב שם, במקום 'ים ליבשת' – 'חומת ים ליבשת'.

136 כ"ד ורוב המקבילות מוסיפים: 'לאכול בו מצה ומרורים'. אבל בכ"י ששרד מידי הסופר המיומן, כמו אצלנו.

137 ילמועדים' ליתא בכ"ד ובכ"י הסופר המיומן ובמקבילות.

138 בכ"י הסופר המיומן ובכמה מקבילות: 'בשלום'

139 י'בחידוש בית מקדשך' הוא כלשון הברכה במשנה שבתלמוד הירושלמי הנדפס (פסחים י, ו). הצירוף בא גם בכ"י ט"ש 198.21, אבל הוא חסר בכ"ד ובנוסח שכתב הסופר המיומן וכן בנוסח המשנה בכ"י קויפמן ופרמא. הצירוף מופיע במקום הזה בהגדות האיטלקיות, והוא שם מן הסתם שקיע של מסורת ארץ-ישראלית.

140 כך גם בכ"י ט"ש H 2.134 ובקטע vii המובא אצל אברהמס (לעיל, הערה 116). אבל בכ"ד ואצל הסופר המיומן ובשאר המקבילות: שיגיע.

מזבחך לרצון ונודה לך¹⁴¹ על גאולתינו ועל פדות נפשנו¹⁴²
ב'רוך' אתה' יי גאל¹⁴³ ישראל [.....] נו¹⁴⁴

ו. רחיצת ידיים ואכילת מצה ומרור

ורוחיץ ידיו במים¹⁴⁵ ואומר

[ב'רוך' אתה' יי אלהינו מ'לך' ה'עולם' אשר' קדשנו במצותיו ב'מצותיו

ו'ציונו' על רחיצת ידיים]¹⁴⁶

ותאכול פ[טיר] ומוריר [.....]¹⁴⁷

ב'רוך' אתה' יי אלהינו מ'לך' ה'עולם' אשר¹⁴⁸ קדשנו במצותיו [וציונו מצה]

ומרור בשר צלי אש בעבור זכרוני [..... ב'רוך' אתה'] יי זוכר הברית

לעמו ישראל[אל]¹⁴⁹

(א5) ב'רוך' אתה' יי אלהינו מ'לך' ה'עולם' המוציא לחם מן הארץ

ותאכול [....] שתותך¹⁵⁰

ז. ברכת המזון והלל

מיד אחר כך כתוב בכתב היד יבעד תקול ברכת מזון, כלומר ואחרי כן תאמר ברכת המזון. דבר צפוי הוא שברכת המזון המועתקת כאן מפויטת היא. הקטע ששימש בתפקיד הזה בשיטת המעתיק החל במילים 'אל כ[קשב שיחי]'.¹⁵¹ הפיוט מועתק אצלנו בשלמותו, אלא שהכתב דהה בעמוד הזה (א5) ביותר ופיענוח הטקסט קשה במיוחד. הקטע נדפס לא מזמן בידי 'רצהבי, והוא מן הנפוצים בגניזה.¹⁵² הוא שימש בתפקיד הזה גם בהגדה הארץ-ישראלית ששריד ממנה הגיע לידינו בכ"י קיימברידג' ט"ש ס"ח 198.21. נוסחי

141 ד ורוב המקבילות מוסיפים: שיר חדש. אבל הצירוף חסר בכ"י הסופר המיומן ובכמה מקבילות.

142 יעל פדות נפשנו' חסר בכ"י ד.

143 בכ"י הסופר המיומן: גואל.

144 כאן נמחקו כליל שלוש או ארבע מילים. ראה דיון על זה להלן, בסוף המאמר.

145 אחרי מילה זו אפשר שנמחקה מילה נוספת, אבל אפשר שאין שם אלא רווח ריק.

146 על נוסח הברכה הזאת ראה להלן, בגוף המאמר.

147 תרגום: ותאכל מצה ומרור. כאן נמחקו כשלוש מילים, וקשה לדעת מה היה שם. ולפי לשון הברכה סביר שהייתה שם הנחיה לאכול בשר צלוי.

148 בכ"י H 2/133: 'אשר צוה את אבותינו לאכול מצה', וכתב היד נפסק כאן. ולפי נוסח זה הופקעה הברכה מן ההווה, ובוודאי כבר לא אכלו צלי עם המצה והמרור, אבל הזכירו את המצווה המשולשת בלשון הברכה. וכך לשון פתיחת הברכה גם בכ"י אדלר 2018/8.

149 על נוסח הברכה הזאת ראה להלן.

150 בכ"י ט"ש ס"ח 198.21 כתוב במקום הזה: 'ואכל כל צרכו ויש שם המשך להנחיה, אבל הוא מחוק. יש להניח שכך היה בערך גם אצלנו, ואם כן יש להשלים מעין זיתאכול כל צרכך ודי שתותך'. 'שתותך' מועתק בראש השורה ואי-אפשר להוסיף בראשה וי"ז החיבור.

151 נ"א במקורות: 'אל הקשיב שיחי'.

152 ראה 'רצהבי, 'ברכות מזון מפויטות חדשות', סיני, קח (תשנ"א), עמ' רה ואילך.

הפיוט במקורות דומים, רק בשלשלות הפסוקים שבין ברכה לברכה יש סטיות אחדות, אף הן בלתי משמעותיות. בכ"י דרופסי שימש כאן פיוט אחר.¹⁵³

אחרי ברכת המזון רשם המעתיק (5א): 'תם בעד דלך תקול', כלומר אחר כך תאמר, והחל בהעתקת פרקי ההלל הנותרים, מ'לא לנו' ואילך. כל הפרקים מועתקים במלואם, והם נחתמים בדף 2 ע"ב. ברכת השיר, החותמת את ההלל לפי פסיקת המשנה (פסחים י, ז) אינה רמוזה כאן. עד כאן נוסח ההגדה לפי הסופר שלנו.

נעיר כאן הערות אחדות לנוסח הזה לפי סדר הדברים. שלא כדין הקידוש לשבת שנדון לעיל, הקידוש של ליל הסדר (סימן א לעיל) פותח בנוסח מלא של הברכה על היין, אבל אין שם, לפני כן, ציון לפורמולות שנהגו לומר במנהגות ארץ ישראל (והמזרח) לפני הקידוש: 'מרשות רבותינו מרשות השמים'. גם הלשונות שנאמרו אחרי הקידוש 'הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו (פעמיים) וכלכם ברוכים' אין כאן.¹⁵⁴ נראה שהמעתיק לא רשם לשונות שגורים שידע בעל פה וחסך מעצמו טרחה מיותרת. נוסח הקידוש עצמו הוא הוא הנוסח הארץ-ישראלי של הקידוש לרגלים הידוע לנו מהרבה מקורות נוספים, ובתוך זה גם מהעתקותיו של הסופר המיומן, בן זוגו של המעתיק שלנו. הלשון אין בה אלא קומה אחת, היא הקומה הקמאית של הקידוש הארץ-ישראלי: מה שנוסף על זה בקצת נוסחים בהכפלת האמור בלשון אתה ואנו ([להודיע] כי בנו בחרת ואותנו קדשת וכו') אינו כאן.¹⁵⁵ אבל יש בסוף הקידוש אצלנו תוספת פייטנית קצרה, מיוחדת לקידוש של לילי פסחים: 'כי בו עשה יי אלהינו ניסין וגבורות לאוהביו ונפלאות לבני ידידיו': תוספת זו נותרה בלשון הקידוש הזה מקטע פייטני ארוך יותר שנהגו לאומרו בקהילות ארץ ישראל בליל הסדר במקום נוסח הקבע של הקידוש. פיוט זה (בשלמותו) נפוץ במזרח, והובא גם בסידור רס"ג.¹⁵⁶ השריד בא גם בכ"י דרופסי.

מחיתום הברכה של הקידוש, שהוא כחיתום הברכה הרביעית בעמידות החג הארץ-ישראליות, שמוטה בנוסח שלנו המילה 'הרגלים'.¹⁵⁷ מילה זו, החסרה גם מסוף הברכה הרביעית של עמידת הערבית בהעתקה שלנו, מופיעה ונעלמת חליפות במטבע החיתום של הברכה הזאת בנוסחי ארץ ישראל ועדיין לא עמדנו על פשר התופעה הזאת.¹⁵⁸ בברכת 'שהחיינו' שלאחר הקידוש מוחלף המטבע הרגיל לזמן הזה ללילה הזה. הלשון מושפעת אולי מלשון ברכת הגאולה שבהגדה,¹⁵⁹ ואיני זוכר שצוינה מעולם בהקשר הזה.¹⁶⁰

153 'אז בפסח גאלת'; ראה הברמן (לעיל, הערה 56), עמ' 50. שימושו של פיוט קדום זה בהגדות הארץ-ישראליות נפוץ ביותר.

154 ללשונות הללו ולנוסח קידושי הרגלים בכלל ראה קטעים, עמ' 122, ושם, בהערות. וראה במאמרי (לעיל, הערה 93), עמ' רמ, הערה 108.

155 ראה קטעים, עמ' 123. וכמות שהוא לפנינו, בקומה אחת, כך הוא גם בכ"י ד; ראה גולדשמידט (לעיל, הערה 99), עמ' 75.

156 ראה: סידור רס"ג, עמ' קמא; גולדשמידט (שם), עמ' 92 ואילך, ושם, עמ' 94.

157 גם בכ"י ד ליתא.

158 דיון בזה ראה התפילה וכו', עמ' 101.

159 'זהגיענו ללילה הזה'; ראה סוף סימן ה. בכ"י ט"ש ס"ח 198.21: 'זהגיענו ללילה הזה לאכול מצות ומרורים בלילה הזה!'

160 בכ"י ד, כרגיל, 'לזמן הזה'. בהעתקות הסופר המיומן חסר.

מופלאה במקום הזה הופעתה של הברכה 'מקדש ישראל' אחרי 'שהחיינו'. אין לכאורה שום טעם בהופעתה של ברכה כאן, ואין ידועה ברכה שלשונה כך. הנחה אפשרית, אם כי רחוקה, היא שהמילים נשתרבו כאן בטעות דיטוגרפית מלשון הברכה החותמת את הקידוש. הממצא צריך עיון גדול.

הברכה 'על מצות נטילת ידיים'¹⁶¹ [סימן ב לעיל] ל'טיבול ראשון' (שאינו לו ציון של הנחיה בכתב היד)¹⁶² כבר נרשמה על פי מקבילה שעלתה מן הגניזה.¹⁶³ בנטילת ידיים שלפני הסעודה (סימן ו) הנוסח אצלנו הוא 'על רחיצת ידיים', בלי 'על מצות'. הברכה למים אחרונים לא הועתקה בכה"י שלנו, אבל אפשר להניח בוודאות שהיא הייתה 'על שטיפת ידיים', כמצוי בדרך כלל בהקשרים ארץ-ישראליים.¹⁶⁴ נוסח משולש זה ('על נטילת', 'על רחיצת', 'על שטיפת'), שהיה טיפוסי למנהגי ליל הסדר של בני ארץ ישראל, עורר תגובה שלילית נחרצת מצד גאוני בבל, והם פסלוהו מכול וכול.¹⁶⁵

חטיבת הפרפראות [ג] המועתקת אצלנו מעניינת ביותר. היא מאשרת בקווים כלליים את מה שידענו בעניין הזה על פי ממצאים קודמים, ובראשם על פי נוסח כ"י דרופסי. ידיעותינו בעניין זה הושלמו לאחרונה על פי שריד מנוסח ההגדה שנותר בידינו מכתובת ידו של הסופר המיומן, ומתיאור מפורט של מנהגם של בני ארץ ישראל בעניין זה בכ"י אוקספורד 2700.¹⁶⁶ במקום ה'כרפס' הנהוג במקומותינו, נהגו בני ארץ ישראל לטעום כמה פרפראות ולברך עליהן ברכות נפרדות. מן הברכות הללו ידענו עד כה את אלה: (1) בורא פרי האדמה (בלי ברכה אחרונה); (2) בורא פרי העץ; (3) ברכה אחרונה לזו: 'אשר ברא הרים ובקעות ונטע בהם עץ כל פרי, בא"ה על הארץ ועל פרי העץ'; (4) בורא

161 על נטילת ידיים בליל הסדר ראה בפירוט רב אצל י' תבורי, פסח דורות, תל-אביב 1996, עמ' 192 ואילך, וראה שם, עמ' 216 (לתולדות הברכה).

162 אבל הוא נזכר ב'קושיה' הראשונה בפסקת מה נשתנה. כמדומה לי שלא ראיתי מעולם הנחיה לטיבולים בהגדות ארץ-ישראליות.

163 כ"י ט"ש ס"ח 198.21; ראה קטעים, עמ' 127, הערה 139. אמנם בשריד הנזכר אין אלא 'על מצות רחיצת ידיים' (לפני הסעודה) ו'על מצות שטיפת ידיים' (למים אחרונים), אבל אין ספק שכך היה שם גם בברכה הראשונה.

164 ראה קטעים, שם.

165 תשובה חריפה המיוחסת לרב שר שלום גאון מובאת לעניין זה בסדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 22), עמ' ק"ז ואילך. ממנה אנו יודעים שבעלי המנהג אף נתנו סימנים בשלוש הברכות, והוא 'נר"ש'. רב שר שלום מגיב על המנהג בכעס: 'שטעות גדולה היא זו. חכמים ובעלי תורה כמותכם יעשו כטעות זו? מה נשתנה פסח מכל ימות השנה? ועוד: לא מצינו רחיצה ושטיפה כל עיקר' וכו'. תשובה זו, או דומה, מיוחסת גם לרב נטרוני גאון; ראה תשובות רב נטרוני גאון (לעיל, הערה 47), עמ' 161, סימן נה. וראה בהערותיו המפורטות של המהדיר, שם. הסימן נר"ש (נטילה, רחיצה, שטיפה) הוא ארץ-ישראלי; בכ"י ט"ש ס"ח 198.21 ציין המעתיק לצד נוסח 'על מצות שטיפת' [ידיים] לפני מים אחרונים: 'וסימנהון נר"ש'. בכ"י דרופסי נשמטה הברכה השנייה, ואין צריך לומר השלישית. מעניין שהסופר המיומן, בן זוגו של המעתיק שלנו, גורס (גם) בברכה השנייה 'על נטילת ידיים' (נוסח הברכה הראשונה לא נשתמר), ואפשר שהוא מפגין בזה היענות לפסיקה הבבלית.

166 ראה קטעים, עמ' 123 ואילך, ושם, הערה 133.

מיני מעדנים;¹⁶⁷ (5) ברכה אחרונה: אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהם נפשות רבות, בא"ה על הארץ ועל מעדניה;¹⁶⁸ (7) בורא מיני נפשות;¹⁶⁹ (8) ברכה אחרונה של זו: אשר ברא נפשות טהורות להחיות בהם נפש כל חי בא"ה חי העולמים. שלוש הברכות הראשונות אצלנו זהות למובא ברשימה הזאת. אבל בין הברכה השלישית והרביעית משורבבת אצלנו ברכה נוספת: 'בורא מיני מזונות', ללמדנו שנהוג היה בקצת מקומות לטעום כאן מאפה מחמשת המינים ולברך עליו. נוכחותה של ברכה זו בהקשר הזה ידועה הייתה לנו בעקיפין מפיוט לפסח שחיבר ר' יוחנן הכהן בירבי יהושע, פייטן ארץ-ישראלי קדום שפעל במאה השביעית לספירה, אבל הממצא שלנו מתעד אותה לראשונה בהקשר ליטורגי מעשי.¹⁷⁰ על הברכה הזאת הוסיפו לפי שיטת הסופר שלנו את ברכת המעדנים, ועל שניהם בירכו ברכה אחרונה מעין שלוש. נוסחה של ברכה אחרונה זו מפיוט, והוא טרם נודע ממקור אחר. לשונו המשונה כך הייתה:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם על מחיית כל דת ברית וצבי מלכות צלע ומרבה טובו עמנו ברוך אתה יי על הארץ ועל מזונותיה¹⁷¹

לשון הברכה קשה, והיא מזכירה לנו כמה ברכות מפיוטות ארץ-ישראליות בעלות סגנון נמרץ וסתום. לפי הנראה צריך לפרשה כך: 'על מחיית כול, [על] דת, ברית, וצבי-מלכות-צלע, כלומר על כלכלת כל בריה (כנגד 'הזון את הכול'), ועל התורה הברית והארץ¹⁷² (כנגד 'על הארץ ועל המזון') ועל החזרת מלכות ישראל ליושנה¹⁷³ (כנגד 'בונה ירושלים'). כנגד זה חסרות אצלנו הברכות 7-8, ובמקומן באה ברכת 'שהכול' רגילה, בלי ברכה לאחריה. שינוי זה קשה לפרשו: אפשר שלפי מנהג המעתיק שלנו לא טעמו פרפרת מן החי (במקרה זה: ביצים מטוגנות, כמו שמפורט בכ"י אוקספורד 2700), אבל אפשר שהמנהג היה לברך על ביצים מטוגנות 'שהכול'.

שלוש הקושיות המובאות לאחר מכן [סימן ד] הן כלשון המשנה בתלמודה של ארץ ישראל בפסחים י, ד, וכסדר הדברים שם. וכבר הרגישו חוקרים שלפי פשטות הדברים במשנה אין אלו שאלות שראוי הבן שישאל, אלא דברים שהאב מלמד בהם את הבן לשאול.¹⁷⁴ לפי

167 על אורז מעורב בסוכר. מוסבר כך בכ"י אוקספורד 2700.

168 כך גם בכ"י ד. גולדשמידט (לעיל, הערה 99), עמ' 77, העתיק בטעות 'על מעדנים'.

169 על ביצה מטוגנת (כנ"ל בהערה 167).

170 ראה קטעים, עמ' 125, הערה 132. מיקום הברכה בנרמז בפיוט זהה לבא לפנינו כאן.

171 ברכה זו נדונה לאחרונה, על פי מקור זה, על ידי ש' אליצור, 'ברכה מעין שלוש או מעין ארבע?', שנה בשנה, לט (תשנ"ט), עמ' 421 ואילך.

172 'צבי' הוא כינוי שכיח לארץ ישראל בפיוטים, על פי יח' כ, ו: 'צבי היא לכל הארצות'. לפי הירושלמי, ברכות א ו [ג ד], צריך להזכיר תורה וברית בברכת הארץ, וכן מלכות בית דויד בבונה ירושלים.

173 'צלע' הוא כינוי שכיח בפייטנות לירושלים, על פי יהושע כח, יח: 'וצלע האלף והיבوسی היא ירושלים'.

174 ראה בלשון המשנה, פסחים י, ד: 'וכאן הבן שואל (מעצמו), ואם אין דעת בבן – אביו מלמדו (לשאל, על ידי תיאור עקף, בלשון התפעלות, של סדרי הסעודה המיוחדים). וראה גולדשמידט (לעיל, הערה 99), עמ' 10. וראה ד' הלבני, 'בירורים בשאלות 'מה נשתנה'', ספר הזיכרון להיננימן (לעיל, הערה 56), עמ' סז ואילך.

המשנה האב משיב לבן על פי דרכו, והוא שנאמר שם אחרי הקושיות: זלפי דעתו של בן אביו מלמדו. הוראה זו כתובה בהגדות הארץ־ישראליות כלשונה ממש (וכך הוא גם אצלנו ובכ"י דרופסי), וצריך לומר לפי זה שהמנהג השאיר כאן מקום פנוי לדיבור מאולתר של האב באוזני בנו: זלפי דעתו של בן אביו מלמדו, כלומר: מלמדו בלשון עצמו, כשיעור הבנת הבן. רק מכאן ואילך מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה. ההגדה הבבלית ניסחה כאן לשאלות הבן (שאף הן צפויות היו להיאמר בלשון הבן וכשיעור חכמתו, בין מדעת עצמו ובין מכוח זירוז האב) תשובה קבועה: 'עבדים היינו לפרעה במצרים'.¹⁷⁵

דבר זה צריכים אנו לידע כדי להבין את הלשון המשונה של נוסחי ההגדה הארץ־ישראלים בפתיחת המגיד [סימן ה]. שהרי מה שבא שם (מעבר הנהר ישבו אבותיך מעולם וכו') אינו תשובה לשום שאלה, אלא יישום של מה שנאמר במשנה לשלב הבא של הסדר, והוא סיפור המסובים (המבוגרים) במעשה יציאת מצרים, סיפור שבו מתחיל בגנות ומסיים בשבח. ההגדה של בני ארץ ישראל שמרה אפוא מקום (מחויב) לשיחה חופשית בענייני היום, לקיים מצוות זהגדת לבנך (שמ' יח, ג). דבר זה אפשר שהוא מסביר את קיצורו (היחסי) של נוסח ההגדה של בני ארץ ישראל. בני בבל, כדרכם, לא השאירו מקום לאלתורים אפילו בסעודה משפחתית: הם מילאו את החלל בלשונות קבע.

מבנה חטיבת המגיד אצלנו חופף את המועתק בכ"י דרופסי ואת הידוע לנו משרידי ההגדות הארץ־ישראליות שעלו מן הגניזה. שינויי הנוסח אינם רבים, וכמעט כל הגרסאות הנראות ייחודיות אצלנו מתועדות גם בהעתקות אחרות: משמע מכאן שנוסח ההגדה לא היה שונה בעיני בני ארץ ישראל מנוסחם של טקסטים ליטורגיים אחרים שהיו בשימוש במקומם. מעתיקים לא הוסיפו עליו ולא גרעו ממנו מדעתם.

שתי פסקאות בלבד מתחדשות מכוח כתב היד שלנו בחטיבה הזאת. שתיהן מרחיבות בהבלטה רטורית וזה שתי דרשות בקטע 'ארמי אובד אבי'. אחת מהן מצטרפת למאמר 'יורד מצרימה אנוס על פי הדבר', ומלשונה לא נותרו במקור שלנו אלא המילים האלו: ראה חיבתו של אבינו יעקב כמה הייתה חביבה לפני [המקום] מצרים שנאמר ונאנכי ארד עמך מצרימה ונאנכי אעלך גם עלה. הפסקה באה גם בכ"י אדלר 3222.2 אלא שנוסחו שם כך: ראה חיבתו של אבינו יעקב כמה הייתה חביבה לפני המקום¹⁷⁶ שנאמר ונאנכי ארד עמך וכו'.¹⁷⁷ אין ספק שלא כך היה הנוסח אצלנו, אלא אולי: ראה חיבתו של אבינו יעקב כמה היא חביבה לפני [המקום שירד עמו] מצרים וכו'.¹⁷⁸ שריד מן הפסקה

175 אם כי לדעת שמואל (לשינויי נוסח בשם בעל המאמר ראה מ"מ כשר, הגדה שלמה [בעריכת ר"ש אשכנזי], ירושלים תשכ"ז, עמ' 21) בבבלי, פסחים קטז ע"א, פסקת 'עבדים היינו' כבר היא מימוש של 'מתחיל בגנות'.

176 על פי זה השלמתי לעיל.

177 כך הוא גם במקורות שפרסם דה לאנו (לעיל, הערה 130), עמ' 35, 45. הפסקה באה גם בנוסח שהעתיק בעל כ"י ט"ש ס"ח 150.199, אלא שהלה כפל בהמשך, בטעות דיטוגרפית משונה, את הפסקה השנייה, דלהלן.

178 מילת 'מצרים' באה בכתב היד בראש השורה, וקשה להניח שנמחקה שם אות שימוש (כגון: 'למצרים'). כ"י אדלר 2018/8 גורס: כמה היא חביבה לפני המקום ברוך הוא שנאמר [מ] וכו'.

הזאת צוין לפני שנים רבות על פי כתב יד מן הגניזה שאין מקומו ידוע כעת.¹⁷⁹ הפסקה השנייה מרחיבה בהמשך את הקטע 'יגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי [גדול עצום ורב], ולשונה כך: [ראה] חיבתן של ישראל כמה הם חביבים לפני המקום, שלא ירדו אבותינו מצרימה [אלא במתי מעט],¹⁸⁰ שנאמר בשבעים נפש ירדו וכו'.¹⁸¹ הניב 'ראה חיבתו של... כמה היא חביבה', כלשון הזה ממש, בא פעם אחת בלבד במקורות, בספרי זוטא י, לג: 'ראה חיבתה של ארץ ישראל כמה היא חביבה'. 'ראה חיבתו של [...] מצוי בכמה מקומות במדרשים.

הרחבות על דרך הפייטנים באות בנוסח שלנו גם בפסקה לפיכך אנחנו חייבים.¹⁸² במקום שהנוסחים גורסים לפיכך אנו חייבים להודות וכו' למי שעשה [לאבותינו ו] לנו, גורס כתב היד שלנו שורה של כינויים לבורא: 'לנורא תהילה [למגדיל] ישועות לעושה נפלאות למי שעשה' וכו'. במקום שנאמר בנוסחים הרגילים 'והוציאנו מעבדות לחירות', כתוב אצלנו: 'והוציאנו מפרך לחופש מלחץ לנו [פש מן המצר] למרחב'. ולאחר 'מעבדות לחירות':¹⁸³ 'עשה לנו מים עזים [לנתיבה] ים ליבשה ונבכי ים למסלה והעבירנו בגזרי [ים סוף ברגל]¹⁸⁴ ונאמר לפנינו' וכו'. נוסח זה, בדיוק לשונו כמעט בא במנהג רומניאה ובמנהגים שנסתעפו ממנו, והוא שם שקיע של נוסח ארץ ישראל.

לשון ברכת הגאולה הכתובה ברובה במשנה אינה מביאה הפתעות, מלבד הצירוף 'ובחידוש בית מקדשך' הבא אחרי 'וששים בעבודתך'.¹⁸⁵ אבל יש להעיר על חסר הבא בכתב היד שלנו אחרי חיתום ברכת הגאולה (ב6): 'קרע בדף במקום הזה בלע שלוש או ארבע מילים, שבהמשכן באה, באותה שורה עצמה, ההנחיה זרוחץ ידיו במים' וכו'. אין בידינו לשחזר את מה שהיה כתוב כאן: ממה ששרד מן המילים שנקרעו ניתן להכיר רק את האותיות 'נו' שסיימו את המילה האחרונה. אפשר שלא היו שם אלא מילים סתמיות, כגון [ישותה כוס ש]ני', או, בערבית, '[וישרב אלכאס אלתא]ני'; אותיות היו"ד של הסופר ארוכות במופלג, ועל פי רוב אין הבדל ביניהן לבין אותיות הוי"ו. אבל אפשר שהייתה שם השלמה לחתימת ברכת הגאולה, ושל אחר 'גאל ישראל' נמחקו שם המילים '[שעשה נסים

179 הוא קטע viii מן הנדפסים במאמרו של אברהם (לעיל, הערה 116). לפי הנראה מהעתקתו נקטע המקור מיד אחרי המילים 'אנוס על פי הדבר ראה חיבתו של אבינו יעקב'.

180 דולג בטעות בכתב היד שלנו, אבל המילים מחויבות על פי ההקשר.

181 כך הוא גם במקורות שפרסם דה לאנו' (לעיל, הערה 130). פסקה זו מועתקת בכ"י ט"ש ס"ח 150.199, כאמור, פעמיים.

182 הפסקה מועתקת כלשונה ממש גם בנדפס על ידי דה לאנו' (לעיל, הערה 130), עמ' 49, אלא שאין שם 'לנורא תהילה', ובמקום 'האותות והנסין' אצלנו בא שם 'האותות והמופתים והניסים'. וראה עוד לעיל, הערות 133, 135. לנוסח הזה השווה ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 141 (על פי מנהג רומניאה).

183 'מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפילה לאורה ומשיעבוד לגאולה' ליתא בנוסח המשנה שבירושלמי. הסלסולים האלה חסרים גם בכ"י ד, אבל שם חסרים גם הסלסולים שלנו, אלא הכול כלשון המשנה שבירושלמי.

184 ההשלמה על פי הנוסח שפרסם דה לאנו': 'בגזרי ים סוף ברגל' (לעיל, הערה 135).

185 ראה לעיל, הערה 139. כאמור, הצירוף בא בנוסחי ההגדה האיטלקיים על פי הגרסה הארץ ישראלית של המשנה שהיתה שגורה שם.

לאבותי]נו'. אמנם נוסח כזה של הברכה הזאת לא ראינו עדיין, אבל ידוע לנו שבני ארץ ישראל חיפשו מקום להזכיר בו את ברכת 'שעשה ניסים': צירופי מילים מן הברכה הזאת אכן עולים לפנינו בברכה הארוכה שהקדימו בני המנהג הזה לאכילת מצה ומרור. רוב הגרסאות הידועות לנו מן הברכה כוללות את המילים 'שעשה ניסים לאבותינו בימים האלו ובזמן הזה' או 'שעשה ניסים לאבותינו בזמן הזה' או 'שעשה ניסים לאבותינו במצרים בלילה הזה' או כיו"ב.¹⁸⁶ והנה בכתב יד ארץ-ישראלי מובהק (כ"י ט"ש H 2/134) מצורפת רמיזה כזאת לחיתום ברכת הגאולה, כך: 'בא"ה גאל ישראל להזכיר גבורתו של מלך מלכי המלכים שעשה ניסים לאבותינו בארץ מצרים בלילה הזה בעבור אברהם יצחק ויעקב, ברוך אתה יי זוכר הברית'.¹⁸⁷ בברכת אכילת מצה ומרור במה שלפנינו אין אזכור של 'שעשה ניסים': אפשר שמנהג מקומו של המעתיק היה להזכיר את הברכה בברכת הגאולה, ולהוסיף שם: '[שעשה ניסים לאבותי]נו'. אבל אין כאן אלא השערה בלבד.

בני ארץ ישראל נהגו לברך ברכה אחת בלבד על אכילת מצה ומרור.¹⁸⁸ ולאוכלם יחד. לשונה של ברכה מורכבת זו ידועה לנו מכמה מקורות ובכמה נוסחאות וכבר דנתי בה בפירוט מסוים במקום אחר.¹⁸⁹ נוסח ארוך (אם כי לקוי) מן הברכה הזאת שרד גם בהעתקת הסופר המיומן. אבל המעתיק שלנו רשם בקונטרס שלו וריאנטה קצרה ותמציתית ממנה. מה ששרד אצלנו מלשונה הוא כדלהלן:

ב'רוך אתה' יי [אלהינו] מ'לך העולם אשר קדשנו במצותיו [וציונו]

... [מצה] ומרור בשר צלי אש בעבור זכרוננו] [.....]

ב'רוך אתה' יי זוכר הברית לעמו ישר[אל]

נוסח קרוב מאוד לזה, שעל פיו אפשר להשלים את החסר במקור שלנו בא בכ"י ט"ש H 4/2, 6, ולשוננו כך:¹⁹⁰ 'בא"ה אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה ומרור בלילה הזה, בעבור זכרוננו ברית ראשונים, ברוך אתה יי זוכר הברית לעמו ישראל'. הצירוף 'צלי אש', החסר בנוסח הזה, ידוע לנו בברכה הזאת מכמה מקורות:¹⁹¹ המילים הושמטו בוודאי כדי שלא יתפרשו כאילו הברכה מדברת בהווה.¹⁹² אבל הצירוף 'בלילה הזה' החסר בנוסח שלנו מצוי כמעט בכל הגרסאות הידועות של הברכה, ואפשר שהושמט מן ההעתקה שלנו בטעות. 'בעבור זכרוננו' / ברית ראשונים' הוא נוסח משונה, וחרוזה מעיד בו שהוא מאוחר. צמד מחורז כזה מצאנו אצלנו גם בקטע 'לפיכך', וכבר הערנו עליו לעיל.

הסעודה נחתמה, כמצופה, בברכת מזון מפויטת.

ההגדה נעלת בהשלמת פרקי ההלל למן לא לנו יי לא לנו' עד הסוף. למרבה הפלא אין ציון בכתב היד לאמירת 'ברכת השיר' אחרי ההלל, אף על פי שהיא מחויבת על פי הוראת

186 דיון בזה ראה קטעים, עמ' 127 ואילך, וראה שם בהערות.

187 הערתי על זה שם, עמ' 128, סוף הערה 146.

188 אולי גם צלי.

189 קטעים, עמ' 128, הערה 146 הנ"ל.

190 ראה שם, עמ' 128.

191 ראה שם, הערה 146.

192 עיין גם לעיל, הערה 148.

המשנה. אין ספק שהציון הוחסר בטעות. אפשר שהברכה, שהייתה נאמרת לפי שיטת בני ארץ ישראל בהזדמנויות נוספות רבות¹⁹³ הייתה ידועה למעתיק בעל פה ועל כן לא טרח לרושמה.

יב

ה'סידור' שלנו מסתיים בערך במקום הזה. הסופר לא טרח להעתיק מחדש את נוסח עמידת החג לתפילת שחרית, או לציין את חובת אמירתה פעם נוספת.¹⁹⁴ אבל הוא העתיק אחר כך את נוסח הברכה הרביעית למוסף, למן 'אתה בחרתה' ואילך. בראש הקטע ציין 'מוסף לפסח', אבל לא רמז לשלוש הברכות הראשונות, אף על פי שלכאורה צריך היה לציין שם, בברכת המחיה, את התחלפות ההזכרה מגשם לטל. דף זה (2ב), לא נותרו ממנו אלא קרעים מעטים והחסר מרובה שם על הקיים. גם הכתב ממושטש לגמרי ורק בקושי רב ניתן לפיענוח חלקי. המילים ששרדו מעידות שהנוסח שהועתק שם הוא הנוסח הרגיל של עמידות המוסף הארץ-ישראליות לחגים בלא שום שינוי. במה שלפנינו עומדות פסקאות הפתיחה של הברכה עד סמוך לסוף חטיבת הפסוקים של קרבנות היום: חטיבה זו הביאה את הפסוקים מבמ' כח, טז-כד ('ובחודש הראשון וכו'), כרגיל. הדף נגמר במילים 'לשבעת הכבשים' (שם, כב). מן הדף שלאחרי כן (4א), שהיה האחרון בקונטרס, לא נותר אלא קרע קטן, ועליו מילים בודדות מפסוקים כג-כד שם, עד 'על עון[לת התמיד יעשה ונסכו]'. דף זה היה אפוא המשך רצוף לדף שלפני כן, והקרע עצמו עמד בראש הדף. קרע נוסף מן הדף הזה ריק, סימן שהמעתיק סיים את העתקת הברכה (מן הסתם בקיצורים) בעמוד הזה, ועוד נותר לו מקום ריק. ע"ב של הדף הושאר ריק לגמרי, ושימש שער שני לקונטרס; סימן שכתב היד לא נועד להכיל יותר. אין אנו יודעים למרבה הצער אם היה בע"א של הדף רימוז לסדר תפילת מנחה. אפשר שהמעתיק המשיך בתיאור תפילות ימות החג האחרים (ואולי אף בתיאור תפילות שאר החגים) בקונטרס אחר או בקונטרסים אחרים. ואפשר שמה שהעתיק הספיק לצרכיו. אנו רב לנו גם במעט הזה.

193 ראה לשימושים אלה: תפילה וכו', לפי מפתח התפילות והפיוטים.

194 לפי זה צריך לומר שהפסוק ליל שימורים הוא, שבא בצרור הפסוקים שבעמידה נאמר לשיטת המעתיק גם ביום, שלא כפי ששיערתני בספרי תפילה וכו', עמ' 105, הערה 46. אבל אפשר שהסופר לא דק בקטנות כאלו.

לתולדות הקשרים התרבותיים בין יהודי ביזנטיון ואשכנז

מאת

ישראל מ' תא-שמע

למן ראשית המאה הי"א, היינו: למן תחילותיה הממשיות הראשונות של התיישבות הקבע היהודית בגרמניה, ניכרים לעינינו קשרים מסוגים שונים בין הקהילה היהודית בגרמניה (ובצרפת, התלויה בה מן הבחינה התרבותית), לבין המרכז היהודי ביוון ובדרום איטליה¹ דוברת היוונית. ואין בכך תימה, שהרי יישוב הקבע היהודי בגרמניה מוצאו מצפון איטליה (אף כי לא באופן בלעדי), ואזור זה קלט במהלך המאה העשירית הגירה יהודית נרחבת מדרום המדינה. למן אז ואילך מצטטים חכמי איטליה, ובעיקר: חכמי אשכנז וצרפת (אך מעולם לא חכמי ספרד וצפון אפריקה) אנשי תורה יוונים, וכן ספרים, מנהגים והליכות יווניים שונים, לפעמים מכלי שני ולפעמים מעדות עצמם, כדי ללמוד מהם הלכה או פרשנות. במאה הי"א עדיין מועטות הידיעות, בגלל המיעוט המוחלט של המקורות הספרותיים העומדים לרשותנו, אך הן מתרבות והולכות במהלך המאות הי"ב והי"ג. למעשה, הרוב המכריע של ידיעותינו על חיי הרוח של היהודים באזורי ביזנטיון עד לאמצע המאה הי"ג נובע ממקורות משניים אלו. נתתי אל לבי ללקט את כל חומר המקורות הקדום שיש לו קשר ודאי או קרוב לוודאי לנושא,² מביזנטיון גופה ומדרום איטליה

1 עד רומא, ולא עד בכלל.

2 לא התייחסתי במאמר זה לנושאים מורכבים, הטעונים מחקר מעמיק יותר, ושלגביהם משערים חוקרים שונים קיומם של קשרים אשכנזיים-ביזנטיים מסוגים שונים. פיתוחם של נושאים אלה נעשה במקום אחר, ואין אפשרות לדון בהם כאן. ראה למשל ספרו המעניין של פרופ' מ' בנית: *M. Banitt, Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv 1985, הטוען שהיה קיים רובד פרשנות יוני קדום למקרא (תרגום השבעים, רשימות לעזים יהודיות-יווניות קדומות, מסורות שבעל פה ועוד), העומד – לצד מילונות לעז צרפתי קדום – ביסוד פירוש רש"י למקרא. וראה מה שכתבתי על כך במאמרי 'פרשנות מקרא עברית-ביזנטית, סביב שנת 1000, מן הגניזה, תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 247 ואילך. צריך עיון גם שימושם הבלעדי של חכמי אשכנז וצרפת בספר 'הלכות קצובות', חיבור גאוני מעובד שאיש מלבדם אינו מכיר, ומסתבר מאוד כי מוצאו מאיטליה הדרומית או מביזנטיון; ראה נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 264-265, ושם, בפרק כולו. שייך לכאן גם נושא הזיקה האשכנזית הקדומה והיחידה במינה לשבתי דונולו, איש אוריאה שבאיטליה הדרומית, וליצירתו הספרותית; ראה A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster 1976, chap. I. כמו כן

הביזנטית, עד לאמצע המאה ה"ג, כדי לזרז אחרים להוסיף עליו כיד ידיעותיהם, ולאפשר בחינה שיטתית יותר של המשמעות ההיסטורית שניתן להפיק ממנו. כל העניינים הרשומים להלן דורשים פירוט נרחב יותר, דבר שלא עשיתי פה, ואין צורך לומר כי לא ניסיתי כלל להסיק מסקנות כלשהן. הפניתי אל המחקר הקיים בעניינם, ואיני אלא כמרמז ומורה מקום.

כבר במפנה המאות ה"ה-ה"א השיב רבנו משולם ב"ר קלונימוס, מן הדור הראשון למהגרים מלוקא שבאיטליה לגרמניה,³ באריכות, למכתבם של יהודי קושטא בעניין השאלות ששאלום הקראים שהיו מצויים שם, ומה ראוי להשיב להם.⁴ לתקופה זו לערך יש לציין את השערתו המעניינת של ר' קינר,⁵ כי הפרפרזה האשכנזית המפורסמת לספר

שאלת חדירתו של פירוש רבנו חננאל, חכם מדרום איטליה שחכמי גרמניה וצרפת קראו לו 'איש רומי', לתודעתם של חכמי ארצות אלו; ראה על כך מאמרי: 'קליטתם של ספרי ר"ח, ר"ף ו"הלכות גדולות" בצרפת ובאשכנז במאות ה"א-ה"ב', קרית ספר, נה (תש"ס), עמ' 191-201. ראיות לתשומת לב גם הגלוסות היווניות המרובות שנכללו בכתב היד האיטלקי-האשכנזי הקדום של פירוש הגאונים לטהרות, ובו בלבד. על עניין זה ראה: 'י"צ אפשטיין, מבוא לתשלום פירוש הגאונים לטהרות', ד"צ ירושלים ותל אביב תשמ"ב, עמ' קמ-קמב, ושם, עמ' קיג-קטז. לקדמותו המופלגת של כתב יד איטלקי-אשכנזי זה ראה מאמרי 'ספר "שבלי הלקט" וכפיליו', איטליה, יא (תשנ"ה), עמ' מ-מג, ומאמרה של ע' אנגל באותה חוברת. גם נושא 'מנהג אשכנז' בכלל, המשמר זיקה קדומה ועמוקה למנהג ארץ ישראל-ביזנטין, לעומת מערכת ההלכה האשכנזית הביניימית, שכבר נכבשה לחלוטין על ידי מסורת התלמוד הבבלי, צריך בדיקה עמוקה, ולזה הקדשתי את ספרי מנהג אשכנז הקדמון,³ ירושלים תשנ"ט. עוד שייך לכאן עניין קליטתו של חומר ארץ-ישראלי מובהק וקדום מאוד, כספר המעשים לבני א"י ההולך ומתגלה בגניזה הקהירית, ומלבד חכמי אשכנז במאות ה"א וה"ב אין איש היודע לצטט ממנו – ראה מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' 1-16, א-כו – וכספר ירושלמי המפורסם, ששירת את חכמי אשכנז במאה ה"ב ואותם בלבד. ראה על כך: 'י' זוסמן, "שרידי ירושלמי" – כת"י אשכנזי – לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי"', קבץ על יד, ס"ח יב (תשנ"ט), עמ' 120-123; הנ"ל, "ירושלמי כתב יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי"', תרביץ, סה (תשנ"ז), עמ' 37-63. הוצאתי מכלל דיון את ספר הערוך ואת שאלת זיהוי רש"י כנמענה של קבוצת תשובות מאת שלושה מגדולי חכמי משפחת בעל הערוך. התעלמתי גם מנושא המסורות הלימודיות האיטלקיות המיוחדות, שמקורן ככל הנראה ביוון-ביזנטין, והמשכן נמצא באופן בלעדי בחוג חכמי אשכנז בני המאה ה"ב; ראה על כך 'י' זוסמן, 'מסורות לימוד ומסורות נוסח של הירושלמי', מחקרים בספרות התלמודית לכבודו של פרופ' ש' ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 34-37.

3 ראה עליו א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשכ"א, עמ' 51-60. לדעת גרוסמן סביר יותר שהפנייה מקושטא אל ר' משולם נשלחה אל לוקא, ששם חי ופעל ר' משולם רוב ימיו לדעתו, ולא אל גרמניה המרוחקת, אף שאין לשלול אפשרות זו לחלוטין. סוחרים יהודים מגרמניה הגיעו גם לקושטא, וכו'.

4 א' שייבר, 'איגרתו של משולם בן קלונימוס בן משה הזקן לקושטא בדבר הקראים', ספר ר' מאהלר, מרחביה תשל"ד, עמ' 19-23. רבי משולם זה הוא דור ראשון למהגרים מלוקא למגנצא.

5 R. Kiener, 'The Hebrew Paraphrase of Saadya Gaon', *AJS Review*, 11 (1986), pp. 1-26

האמונות והדעות של רב סעדיה גאון, שנתחברה במאה הי"א, נכתבה ונערכה בדרום איטליה הביזנטית, ומשם הגיעה לגרמניה. ספר זה אינו היחידי המלווה את יהודי אשכנז בנדודיהם ואשר מוצאו בדרום איטליה דוברת היוונית; כמוהו גם ספר יוסיפון, שנתחבר שם באמצע המאה העשירית,⁶ וספר 'חכמוני' של רבי שבתי דונולו. ולכאן יש לצרף גם מקצת מן המורשת הפייטנית הדרום-איטלקית.⁷ 'יסודו' של רבי משה הדרשן, החכם הפרובנסלי בן אמצע המאה הי"א, שרש"י השתמש בו בפירושו לחומש, הכיל קטעים מדרשיים שונים שמקורם, הישיר או העקיף, הוא בספרים החיצוניים, כספר היובלים וצוואות השבטים. ספרים אלה נשתמרו ביוונית, היו מצויים בימי הביניים המוקדמים בכנסייה המזרחית בלבד, ותרגומיהם לעברית יכולים היו, לכאורה, שייעשו בידי חכמים ביוזנטיים בלבד. על כן יש להניח כי הגיעו לידיו של רבי משה הדרשן דרך הצינור היווני (הדרום-איטלקי).⁸ כמה קווי אופי ייחודיים משותפים לחיבורי רבי משה הדרשן ולשני הספרים היווניים הוודאיים בני המאה הי"א הידועים לנו, מדרש 'לקח טוב' וספר רושינא. הבאות ממדרש 'לקח טוב', שנתחבר על ידי רבי טוביה ב"ר אליעזר איש אוכרידה שביוון, סביב שנת 1097, נמצאות בכתבי יד שונים ובדפוסים של פירוש רש"י לתורה. טויטו⁹ סבור כי המדובר בכל אלו הוא בהוספות שנכנסו לפירוש רש"י ברבות הימים, אולם הוא עצמו עמד על כך כי 'ההוספות לפירוש רש"י נעשו בחכמה רבה, ויותר נראה בעיניי כי המדובר בהוספות שהוסיף רש"י עצמו במהדורות המאוחרות יותר לפירושו. בניינו ומתכונתו הכללית של מדרש 'לקח טוב' דומים מאוד לפירושו של רש"י למקרא. כידוע מזכיר ספר 'לקח טוב' את גזרות תתנ"ו ומאורעותיהם במגנצא, כפי שהגיעו אל המחבר מפי השמועה סמוך להתרחשותם, ועל כן היו שטעו בעבר לחשוב כי מחכמי גרמניה היה. מדרשי רבי משה הדרשן, כדוגמת אלה שבלקח טוב, נוטים לחשב חשבונות מספריים, כרונולוגיים והנדסיים מורכבים, במקומות הרלוונטיים במקרא. בשניהם רב העיסוק עם חישובי גימטריה שוטפים לכל אורך הפירוש הדרשני, ובזה שותף להם גם ספר רושינא היווני, כפי שיבואר להלן.

אולם קודם לכל אלה הוא הפירוש האנונימי לדברי הימים המיוחס לתלמידי רב סעדיה גאון, שנתחבר ככל הנראה במפנה המאות הי"א-י"ב באשכנז (או בצפון אפריקה). מסורתו הפרשנית של חיבור זה, שנדפס בפרנקפורט בשנת תרל"ד, מכירה באפשרות הימצאותם של כפלי-גרסה חלופיים במקצת פסוקי מקרא שבידינו, וזאת על סמך העובדה כי 'אנשי

6 ד' פלוסר (מהדיר), ספר יוסיפון, ב, 'ירושלים תשל"ט, עמ' 84-98. ר' בונפיל מקדים את זמן חיבורו לראשית המאה.

7 ראה ע' פליישר, 'בחינות בשירת פייטני איטליה הראשונים', הספרות, 30-31 (1981), עמ' 131-167.

8 הנושא הנרמז כאן מסובך ומורכב מאוד, והוא נדון לפרטיו במאמרה של מ' הימלפרב: M. Himmelfarb, 'R. Moses the Preacher and the Testaments of the Twelve Patriarchs', *AJS Review*, 9 (1984), pp. 55-78; וראה עתה מאמרו החשוב של סטון: M. E. Stone, 'The Genealogy of Bilhah', *Dead Sea Discoveries*, 3 (1996), pp. 20-36. וראה תוספת בסוף המאמר.

9 א' טויטו, 'עקבות של "לקח טוב" בנוסח פירוש רש"י לתורה', עלי ספר, טו (תשמ"ט), עמ' 37-44.

מזרח אומרים, ב' ספרים מצא הסדרן [=עזרא], וכתב כאן וכאן. מסורת זו – שאין כמוה נוחה ליישב באמצעותה סתירות גלויות, פנימיות וחיצוניות, שבאונומסטיקון של ספר דברי הימים, מצאה את המשכה בפירוש האשכנזי¹⁰ לספר דברי הימים המיוחס לרש"י (א, ח, כט, ועוד); היא סומכת שם על נוסח ייחודי שהיה לפני המפרש האנונימי במאמר הירושלמי (תענית ב, ד): 'ג' ספרים מצא עזרא [...] – במקום: "נמצאו בעזרה" – שלפנינו, ובטל(ו) דברי האחד וקיים דברי השנים'. משם נדדה מסורת פרשנית זו אל הפירוש האנונימי האשכנזי האחר לדברי הימים שנשתמר בכ"י מינכן 5 (ז"ש לומר הסדרן [=עזרא] שלש ספרים מצא וכתב כאן וכאן). והנה מתברר, כי מסורת ביקורתית חריגה זו יסודה בפירוש המופלא לספר יחזקאל שנשתמר במגילה ביוזנטית קדומה מן המאה העשירית, אשר חלקיה נתפזרו בין אוצרות הגניזה. שם מחברה (או מעתיקה) של המגילה היה 'רעואל', ולמרות ההעמקה בעשרות המילים היווניות שבה אין אפשרות לעת עתה לקבוע אם נתחברה באסיה הקטנה או בדרום איטליה. ועל כל זה הארכתי את הדיבור במקום אחר.¹¹

מעניין גם הידע היווני שהיה רווח בין חכמי אשכנז בני המאה ה"א, כגון זה הניכר מתשובתו של ר' יצחק סגן לוייה לתלמידו רש"י בפלוגתת הריאה המפורסמת. מדבריו אנו למדים כי היתרו המהפכני של רש"י, שהכשיר את הבהמה בלא בדיקת הריאה אם אבדה ואיננה, היתר שהיה הפך דעת כל רבותיו, כבר נהג למעשה ביוון, כדברי המשיב: 'זמטעות זה בעוונות הרבים פש(ו)ט אסור [צ"ל היתר] בכל ארץ יון'.¹² ומובן שלא יאמר דבר זה אלא מי שיש לו ידיעה ברורה בדבר. וראה רש"י, בבא קמא לו ע"ב, ד"ה כסף צורי: 'הסלע ד' דינר, והדינר משקלו זהב, וכן קורין בקושטנטינא לזהב דינר, והוא שנים ומחצה למשקל הברזל'.¹³ מתשובת רבי יהודה הכהן בעל ספר הדינין, מגדולי אשכנז באמצע

10 ראה י"צ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 278-285 (נתפרסם תחילה בצרפתית: *REJ*, 58 [1909], pp. 189-199).

11 ראה: ר"ש שטיינר, 'בחינות לשון בפירוש ליחזקאל ולתרי עשר שבמגילות העבריות מביזנטיון', לשוננו, נט (תשנ"ו), 39-56, ובפרט עמ' 52-53; 'תאשמע', פירוש דברי הימים שבכ"י מינכן 5, בתוך: מגנזי המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים, בעריכת א' דוד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135-141. לאחרונה נדפסה מגילה זו בשלמותה, בליווי פקסימילים מצוינים; ראה N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Geniza*, Tübingen 1996, pp. 165-294. בכרך זה פרסם המהדיר קטעי גניזה יווניים נוספים של פרשנות מקרא קדומה, ולהפתעתי מצאתי דבר דומה להפליא בפירוש לחומש שנדפס שם (עמ' 95). בניגוד לפירוש יחזקאל, שלא ניתן להוכיח כי מוצאו רבני (כשם שלא ניתן בשום אופן להוכיח כי מוצאו קראי), ברור כי הפירוש לחומש הוא רבני מובהק. והנה על מילת 'וישקהו' (בר' לג, ד) שהיא נקודה מעליה במסורה, אומר הפרשן: 'ולמה נקוד על "וישקהו"? יש אומ' שעזרא מצא ספר והיה כתוב בו, ומצא אחר ולא היה כתוב בו, ולכן ניקדו, ואם תוציאה אינו הפסוק נעכב מידי פשוטו, וכן כל הנקודים'. על פירוש יווני זה לחומש ועל הקטעים היווניים הפרשניים האחרים שבמהדורה יש להאריך את הדיבור עד מאוד, אך אין כאן מקומו. וראה ביקורתי על מהדורה זו, העתידה לראות אור בתרביץ (לעיל, הערה 2).

12 א' מרמורשטיין, 'זככם ופוסק איטלקי', דביר, ב (תרפ"ד), עמ' 235.

13 והשווה דבריו, בכורות מט ע"ב, ד"ה מנה, ושם חסר המשפט על אודות קושטא. והשווה מחזור יטרי, עמ' 44: 'זהמנה שלנו הוא מנה של צורי, והוא ליטרא ששוקלין בה כסף למשקל ישר של

המאה ה"א, למדנו על נער עברי שנשבה בעיר פשמישל שבפולין, והגיע עם שוביו עד לקושטנטניא, והחזירוהו שובים (אחרים?) משם לעיר פרג שבבוסניה, ושם העמידוהו למכירה. בפרג העיד עליו יהודי אחר שנמכר לעבד ביוון ונשתחרר שם וחזר לביתו, כי ראהו בקושטנטניא (אריז ח"א, סי' תרצד). מעניין באופן מיוחד הוא הספק ביחס לפייטן המפורסם בנימין ב"ר שמואל מקושטאני, שחי ופעל במחצית הראשונה של המאה ה"א, שהעדויות והשיקולים השונים ביחס למקום פעולתו נוטים היו כלפי צפון צרפת וביזנטיון כמעט באותה מידה, ורק לאחרונה הכריע פרופ' ע' פליישר באופן סופי כי פעל בצפון צרפת.¹⁴

במאה ה"ב כבר ניכרת מודעות של חכמי צרפת לעצם קיומה של התופעה, כפי שעולה מדברי רבנו תם בספר הישר: 'כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנטו'. הודות למחקריו של ש' עמנואל,¹⁵ יודעים אנו כי רבי שמואל בן נטרונאי, חתנו של רבי אליעזר ב"ר נתן (הראב"ן) – שניהם מגדולי חכמי התורה באשכנז במחצית הראשונה של המאה ה"ב – מן העיר בארי שבדרום איטליה היה, ונתיישב אחר כך באשכנז. מחכמי התורה החשובים האחרים בדרום איטליה בעת ההיא, היה רבי יצחק בן מלכיצדק מסיפונט, שפירושו למשניות זרעים וטהרות (האחרון אבד) הוא הראשון מסוגו שנכתב על אדמת אירופה.¹⁶ ראוי לציין מצד אחד את שימושו הנרחב של הרשב"ם במדרש 'לקח טוב' היווני במהלך פירושו שלו למקרא, ומצד אחר את שימושו של רבי שמואל מרוסיינא, שכתב את פירושו למקרא בשנות העשרים של המאה ה"ב באחת מערי דרום איטליה דוברות היוונית (או ביוון-מקדוניה גופא), בפירושי הרשב"ם למקרא ולתלמוד.¹⁷ ספר זה הושפע הרבה גם

קולוניא. והוא כ"ה סלעים שהוא זהובים שקורין קושטנטנין, שכל זהוב שוקל שנים פשיטין ומחצה למשקל הברזל'. בכ"י בודליאנה 1207 נוסף כי רש"י שמע מידע זה מפי ר' יעקב ב"ר יקר רבו. ראה גרוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 253, הערה 232. נוסח דומה לשל רש"י ב"ק היה רשום גם בפירוש רבנו אליקים למס' בבא קמא על אתר, ושם נקרא הזהב "זהב רומנט" – רומניטי. וראה פירוש רגמ"ה לבכורות, ומאמרי 'על פירוש רבנו גרשום מאור הגולה לתלמוד', קרית ספר, נג (תשל"ז), עמ' 363-364. מה שכתבתי שם בסוף הערה 20 טעות הייתה ביד, כי 'תשובות הגאונים' הנזכרות שם אינם לגאוני בבל אלא לחכמי אשכנז בני המאה ה"א.

14 ע' פליישר, 'אזהרות לר' בנימין (בן שמואל) פייטן, קבץ על יד, יא (א) (תשמ"ה), עמ' 3-71.
15 ראה ש' עמנואל, 'ספרי הלכה אבודים של בעלי התוספות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג, עמ' 95-96.
16 כל החומר ההיסטורי, הספרותי והביבליוגרפי עליו, על מקומו בין חכמי התורה בזמנו ביוון ועל עומק השפעתו בצרפת, נאסף במאמרו של י' גוטליב, 'פירוש הריבמ"ץ, סיני, עו (תשל"ה), עמ' צז-קט. תשובה נוספת שלו נזכרה, אך לא הובאה, בעלי ספר, ח (תש"ס), עמ' 5. וראה מבואו של הרב נ' זק"ש למהדורת פירוש ריבמ"ץ למשנת זרעים, ירושלים תשל"ה, עמ' 9-13; ש' עמנואל, "גניזת אירופה": בין תקווה למציאות', בתוך: הגניזה האיטלקית, בעריכת א' דוד וי' תבורי, ירושלים תשנ"ח, עמ' ז-פא.

17 ראה: מ' ווייס (מהדיר), ספר רושיינא לרבנו שמואל מרושיאה; בראשית-דברים, ירושלים תשל"ז-תשנ"ז. המאמר העיקרי על ספר זה עד היום הוא B. D. Weinryb, 'The Myth of Samuel of Russia: 12th Century Author of a Bible Commentary', JQR, 75 (Jubilee Volume [1967]), pp. 528-543. מבואו של המהדיר העברי לספר זה מוזר מאוד.

מספר 'לקח טוב' שקדמו אך במעט. ותן לבך: בספר 'דייקות' שחיבר הרשב"ם נזכר חכם אחד בלבד בשמו (פרט למנחם בן סרוק), והוא נזכר בלשון זו: 'ומפי ר' יעקב ב"ר שבתי מארץ יון שמעתי'.¹⁸ יש מחכמי גרמניה במאה הי"ב שדיעותיהם על אודות יוון עולות גם מן הנתיב הסלאווי-רוסי,¹⁹ כגון הראב"ן האומר כי בזמן הזה אין איסור להשכיר בתים לנכרים, 'זאין לחוש למכנים לתוכו ע"ז, שאינם אדוקין בה לעשותה בביתם ותלינן לקולא [...] אבל ברוסיא ובארץ יון ודאי אדוקין, שהם עושין על שעריהן ועל פתחי בתיהן ובכולי בתיהן ע"ז' (סימן רצ). ובסימן תפז הוא אומר: 'עדילרין אין בהן משום כלאים, כמו שעושין בארץ יון, ובקיאם'²⁰ ראיתי מהם שאין להם עוד למעלה. עם זאת, הראב"ן הוא גם ראשון לחכמי גרמניה המאזכר את ספר 'אסף הרופא', שמציאותו בגרמניה במחצית השנייה של המאה הי"ב ברורה לחלוטין ותכניו מכילים אינפורמציה רפואית שמקורה ברופאים יהודים ונכרים אנשי סלרנו שבדרום איטליה, שנתקיימה בה אוניברסיטה לרפואה נודעת לשם.²¹ בן זמנו הנודע, רבנו אפרים מרגנשבורג, כותב: 'ובארץ יון ולומברדיא הקורא קורא והחזון שותק'.²² באותה עת, מעט קודם לכן, מצטט רבי שמעיה, תלמידו וחברו הקרוב של רש"י, חכם בשם ר' מיכאל היווני, ושמועה מפי 'ישראל יוני' לתרגום מילת 'בוטנים' שבבראשית מג, 'יא, שמועה שבעקבותיה מחק את הצעת תרגומו של רש"י'.²³ לעז

על הלעזים היווניים הרבים שבספר ראה מה שכתב ד' שפרבר, 'הלעזים שבספר רושינא' לשמות', לשוננו, נו (תשנ"ב), עמ' 143-146. מאמרו על ספר בראשית נרשם שם. לאחרונה נתברר לי כי חכם נעלם זה כתב גם פירוש על פירוש רש"י לתורה, בנפרד מספרו הנזכר, וקטעים אחדים מתוכו הובאו בכ"י מוסקבה 265, אשר בסופו נמצא פירוש אנונימי לפירוש רש"י לתורה, והוא מביא 'הגהה מה"ר שמואל רושינא' פעמיים (דפים 276, 277).

18 והעמידתני על דבר זה פרופ' ש' יפת. ראה מבואו הגרמני של יו"ט שטיין למהדורת ספר דייקות, 1923, עמ' ii; ולאחרונה: ר' מרדלר, דייקות מרבנו שמואל: מהדורה ביקורתית, ירושלים תש"ס, עמ' ז; וראה א"א אורבך, ערוגת הבשם, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 142, הערה 5. על חכם זה ראה מאמרי (לעיל, הערה 11), עמ' 136-137. יש לתקן את הסדר הכרונולוגי שקבעתי שם, כי אני קראתי בכ"י מינכן 5 'מתלמיד', באות דל"ת חרוקה, אולם העירני רעי פרופ' י' זוסמן כי יש לקרוא הדל"ת בצירי, ולהקדים זמנו בכשני דורות ביחס למה שכתבתי שם. ואכן אין ספק כי חכם זה היה בן זמנו של הרשב"ם ומן הסתם זקן מעט ממנו. וראה מאמרי 'קונטרסי "סודות התפילה" לרבי יהודה החסיד', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 75, הערה 25.

19 לעניין זה ראה מאמרי 'לתולדות היהודים בפולין במאות הי"ב-י"ג', ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 347-369, והמשכו שם, נד (תשמ"ט), עמ' 205-208.

20 צ"ל 'קיאב' = קיוב. ראה ש' אברמסון, 'ביאורי תיבות', בגבורות הרמח (לכבוד משה חיים ויילר), ירושלים תשמ"ז, עמ' 166.

21 ראה J. Shatzmiller, 'Doctors and Medical Practices in Germany around the Year 1200: The Evidence of Sefer Asaph', *PAAJR*, 50 (1983), pp. 134-149.

22 ראה ראב"ה, ב, עמ' 259. על מנהג יוון נוסף הקשור בסדר הקריאה בתורה, ראה ב'פיסקי ברכות לרבי יוסף אבן פלאט', בתוך: ספר הפרדס, מהד' הרב עהרענרייך, עמ' רח: זכן מנהג נוהג באשכנז וברומי ובהרבה גלויות, לבד דבארץ יון שמברך השליח וכולן שותקין. הרב אבן פלאט סבב בארצות רבות באירופה ובמזרח התיכון.

23 גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 364, הערה 55. וראה י"ח לוין, 'פירוש על המחזור המיוחס לראב"ן', תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 167.

יווני נוסף הובא בתוספות (ע"ז ח ע"ב, ד"ה קרטסים) בשם ר' שמעיה. רבנו תם, נכדו של רש"י, הביא בס' הישר, חלק החידושים, ס"ה תקלב, כי 'שמעין שיש ספרים בארץ יון שכתוב בהם דבי אתונס' (לבכורות ח ע"ב), וההקשר הענייני מאלף גם הוא. בפירוש המיוחס לרש"י למדרש בראשית רבה, אך מחברו האמתי לא נודע, שיש בו שימוש הן בפירושי רבי יוסף קרא והן בפירושי ר' קלונימוס איש רומי,²⁴ מביא המחבר פירושי מילים רבות אשר שמע על פי לשון יוון, וכן הוא מביא מנהגים עממיים שונים מארץ יוון.²⁵ פירוש זה לבראשית רבה, שמחברו פעל במחצית הראשונה של המאה הי"ב או באמצעה, בגרמניה או בצרפת, הוא חלק מסדרה רחבה הרבה יותר של פירושים למדרשי רבה ולמכילתא, שנתחברו במהלך המאה הי"ב בגרמניה ובצרפת בידי בני אסכולה פרשנית אחת. חלקים ממנה נתפרסמו בדפוס לאחרונה.²⁶ התשתית הפרשנית של הסדרה טמון במידע לשוני יווני שנתקבל בצרפת ובגרמניה מידי יהודים שבאו שמה מדרום איטליה כנראה, ומסרו לשומעיהם, בין השאר, דברי תורה בשם רבי אחימעץ, כנראה הקדמון,²⁷ וכעין מפתח למילות הלעז היווני (והרומי) שבספרות המדרש.²⁸ וראה בפירוש הרשב"ם למסכת בבא בתרא, דף פ ע"א, שכתב בדברו בשיטות שונות הנוהגות בין מגדלי הדבורים, 'יש שעושין עד ז' וח' פעמים במלכות יון'. פרשה אחרת, מעניינת כשלעצמה, קשורה במחלוקתם של רבנו תם ורבנו אפרים מרגנשבורג הנזכר, בשאלת הקנבוס, האם דינו כפשתן לעניין איסור כלאיים. מחלוקת מפורסמת זו נודעה גם ביוון, ושם התערב בה רבי משה כהן, אחד מחכמי יוון במחצית השנייה של המאה הי"ב, אשר צידד בעמדתו המתירה של רבנו תם. דבריו הובאו בספר 'שבלי הלקט' לרבי צדקיה ב"ר אברהם איש רומי, ומשם נעתקו, בצורה מוטעית בספרו של באומן על תולדות יהודי יוון.²⁹

- 24 אורבך (לעיל, הערה 18), עמ' 168; גרוסמן (לעיל, הערה 23), עמ' 339.
- 25 על כל זה, ודוגמאות מועטות, ראה " טהאדאר, 'מאמר על פירוש בראשית רבא', תפארת ישראל לוי, ברעסלא תרע"א, עמ' x-ix.
- 26 מ"ב לרנר (מהדיר), פירוש קדום למדרש ויקרא רבה, ירושלים תשנ"ה.
- 27 ראה ר' בונפיל, 'מיתוס, רטוריקה, היסטוריה?', בתוך: ספר הזכרון לפרופ' ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 119-122.
- 28 ראה מבואי לספר זה (לעיל, הערה 26), עמ' 1-15.
- 29 ראה S. Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, Alabama 1985. לדעתי מדובר כאן בנושא יווני טיפוס, הקשור במסורות חקלאיות מקומיות קדומות, הנזכרות כבר אצל הרודוטוס, בדבר ייצור מקומי של בדי קנבוס באיכות שכמעט ואינה נבדלת מן הכותנה. אולם באומן לא עמד על אופיו ומקורו האשכנזי המובהק של הנושא, ועל כך שפרט לרבנו אפרים מרגנשבורג – הנזכר במפורש בתשובה כבעל השמועה – לא אסר אדם מעולם את הקנבוס. השמועה האשכנזית היא שהגיעה ליוון, והיו שנטו אחריה. ניסיונו של באומן לזהות את הרב [משה] כהן עם הנאמר בשבלי הלקט במקום אחר: 'גדולי דורינו הנמצאים עכשיו אדרי' מאיר ומו' [משה] הכהן הר"ר אביגדור [כהן צדק] מוטעה, כי אין כאן צורך בהשלמת מילה כלל. הכוונה היא למורו רבי אביגדור כ"ץ, כנאמר שם במפורש, והשלמת השם משה רק משבשת את המשך המשפט. בהערה 60 שם יש לתקן את טעות הדפוס בהפניה, מתוספות ר"ד' לתשובות רי"ד', אולם בין כך ובין כך אין המדובר שם בשאלת הקנבוס כלל, למרות מה שנאמר בכותרת אותה תשובה.

נושא לעצמו הוא רבי הלל ב"ר אליקים מן העיר סלווידי שליד קושטאנדינה, שהיה מגדולי התורה ביוון של המאה הי"ב, והוא בן זמנו של רבנו תם לערך.³⁰ ספריו הידועים כיום הם פירושו לספרא ולספרי, אך בזמנו נודע גם פירושו למשניות סדר טהרות. הספרים שבידינו ראו אור בירושלים תש"ח ותשכ"א, על ידי הרב ש' קולודצקי. בכל הפירושים האלו השתמשו כמה מחכמי צרפת ואשכנז שחיו במפנה המאות הי"ב והי"ג, מהם הר"ש משאנץ בפירושו לספרא ובתוספות הנדפסות לסוטה שהן שלו, הרב ישעיה די טראני בתוספותיו לתלמוד ובתשובותיו, הראב"ה, רבי יהודה ב"ר קלונימוס בספרו 'יחסי תנאים ואמוראים', וכן כמה חכמים מאוחרים יותר, עד למאה הי"ז. אופיו היווני של הספר ברור לא רק מן הידוע על תולדות מחברו, המכונה גם 'רבנו הלל מרומניאה', אלא בעיקר ממציאותם של למעלה משישים לעזים יוניים בספר. החכמים המעטים הנזכרים בספרי רב הלל, פרט לרב האי גאון ולרבנו נסים, בני איטליה הם, כגון הרב יצחק ב"ר מלכיצדק מסיפונט, רבי נתן מרומי בעל הערוך, ורבנו ברוך מארץ יוון.³¹ חלק מן המשתמשים בספר היו בעצמם מחכמי יוון, כגון הרב ישעיה די טראני, הרב אברהם זוטרא מתבץ ומאוחר יותר הרב אליהו מזרחי. יתרה היו חכמי אשכנז וצרפת מובהקים, כראב"ה, בעל 'יחסי תנאים ואמוראים' והר"ש משאנץ. חכם אחד נוסף בשם 'ר' מנחם כ"ץ זצ"ל הנזכר שם, אף הוא אשכנזי לפי כינויו, יש לזהותו ככל הנראה עם 'ר' מנחם חסיד ז"ל, שראה ב'פירושי ארץ יוון' כי 'דובבות לשון זבות'.³² לאחרונה נתברר כי מלבד חיבורים אלו כתב רבנו הלל גם פירוש למדרש בראשית רבה, ומתוכו ציטט תלמיד חכם צרפתי אלמוני, שחי במפנה המאות הי"ב-הי"ג ופירש אף הוא את בראשית רבה, שלוש עשרה פעמים.³³ בפירוש זה מצויות ידיעות פולקלוריות מעניינות על 'ארץ יוון', וכנראה גם הן מקורן ברבנו הלל. גם דבר תורה שמביא המחבר הזה בשם אחימעץ, החכם האיטלקי הנודע בן המאה הי"א שהוזכר לעיל, מקורו, כנראה, במסורת מפי רבי הלל. כמו כן נתגלה פירוש נוסף לספרי,³⁴ שנכתב על ידי אחד מתלמידי רבנו הלל, והוא מיוסד על פירוש רבו ואף מזכירו רבות, וייתכן שיש קרבה בין המחברים.

חכם גדול אחר שחי ופעל ביוון של איטליה, הוא רבי ברוך ב"ר שמואל מארץ יוון, הנזכר לעיל (ליד הערה 31), שנולד ונתחנך, ככל הנראה, בספרד, אולם עיקר פעולתו הייתה 'בארץ יוון' במחצית הראשונה של המאה הי"ב. חכם זה פירש בהרחבה כמה וכמה

30 מראי מקומות לפרטים הנזכרים כאן וביוגרפיה כללית, ראה א' אפסוביצר, מבוא לראב"ה, תרצ"ח, עמ' 337; וראה מבואו של הרב ש' קולודצקי למהדורת הביאורים לספרא ולספרי, וביבליוגרפיה קודמת המצוינת אצלו.

31 על חכם זה ראה מאמרו המפורט של אברמסון (להלן, הערה 36).

32 הובאו דבריו ע"י ר' בצלאל אשכנזי בשיטה מקובצת שלו למס' יבמות, מהד' הרב מ' בלוי, בתוך שיטת הקדמונים ליבמות, ניו יורק תשמ"ו, עמ' שח. על כתב היד ראה במבואו, שם, עמ' 10-11. לפי זה היה הרב מנחם בביקור ביוון, ושם ראו הוא והרב הלל איש את דברי רעהו.

33 על כל זה ראה מאמרי 'פירוש אשכנזי צרפתי קדום למדרשי בראשית וויקרא רבה מכילתא וספרי, בכתב יד, תרביץ, מה (תשמ"ז), עמ' 61-75. ושוב: בתוך מהדורתו של לרנר (לעיל, הערה 26), עמ' 1-15, בפרט עמ' 4, 13.

34 עיין מ' כהנא, 'פירושים לספרי הגנוזים בכתובי יד', ספר זכרון לרב י' נסים, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' ק-קה.

מסכתות מן התלמוד, והשתמש במיטב הספרות הפרשנית לתלמוד שיצאה מבית מדרשם של הגאונים וחכמי ספרד וצפון אפריקה שקדמו לו, וכן גם בספר הערוך ובפירושי רבנו גרשום מאור הגולה. פירוש של רבי ברוך צוטט פעמים ספורות בלבד על ידי מקצת חכמי הראשונים, אולם בעיקר הרבה לצטט מדבריו רבי יצחק אור זרוע, ראש לחכמי גרמניה במחצית הראשונה של המאה הי"ג,³⁵ ועד עכשיו היה ספר אור זרוע מקור עיקרי לתורתו של רבי ברוך, עד שלאחרונה נתפרסם ספר הנר לרבי זכריה אגמתי, מחכמי צפון אפריקה במחצית הראשונה של המאה הי"ג, שהרבה לצטט אף הוא מדברי רבי ברוך, ומעתה ניתוסף מקור עיקרי לידיעותינו על תורתו של חכם זה.³⁶

מחכמי המחצית הראשונה של המאה הי"ג יש לציין בראש ובראשונה את הרב ישעיהו די טראני, שספר חידושי המונומנטלי לתלמוד, תוספות רי"ד, משמש עד היום כאחד מספרי הקלסיקה של הפרשנות התלמודית. חכם זה, שחי ופעל בשנים 1165-1240 לערך, איטלקי היה במוצאו, ורוב פעילותו הציבורית נעשה בתחומי יוון והממלכה הביזנטית, אולם את השכלתו התורנית רכש בגרמניה, אצל רבי שמחה משפירא, וחידושי לתלמוד כתובים ברוח בעלי התוספות ובעקבותיהם, והם מהווים כיום חלק אינטגרלי – אף כי ייחודי במעט – מספרות בעלי התוספות לתלמוד.³⁷ עניין רב יש בקונטרס בדקדוק שפת עבר (ברלין תרנ"ד), שכתבו רבי דוד מארץ יוון.³⁸ ספר קטן זה נתחבר בשליש הראשון של המאה הי"ג, ועניינו דקדוק השפה העברית והשלכותיו לענייני הקריאה בתורה, המסורה והתפילה. המחבר מתפלמס עם מדקדקים אנונימיים שונים בני זמנו, ומזכיר בכבוד וביקור את רבי אברהם ב"ר עזריאל, מחבר ספר ערוגת הבושם, שהיה מחכמי גרמניה-בוהמיה המפורסמים בזמנו, ועמו התווכח המחבר בענייני דקדוק ושפה. בספר ערוגת הבושם³⁹ נזכר רבי דוד מארץ יוון כמה וכמה פעמים, וספר אשכנזי זה הנו היחיד המאזכר, בצורה כלשהי, את הקונטרס הדקדוקי הזה שנתחבר ביוון. בעל ספר האסופות, מתלמידי ר"א מוורמייזא במחצית הראשונה של המאה הי"ג, הביא מה שכתב בהלכות פסוקות דר' יהודה ב"ר ברזילי [=בעל ספר העתים] שהובא מארץ יוון,⁴⁰ והמגיה על גיליון כ"י פריס 778, פירוש התפילות לרבי אלעזר מוורמייזא, כתב כך: 'ואני שמחה מעיד על ארץ יוון, שכך עושין בין בקדושה של יוצר בין בקדושה שבתפילה, שניהם מעומד

35 ר' יצחק אור' הביא מתוכו לעתים דברים שמקורם הראשון הוא בפירוש רבנו גרשום מאור הגולה – כפי שאנו יודעים היום מתוך השוואת הדברים עם המצוטט בספר הנר לרבי זכריה אגמתי – ואילו מן האור זרוע עצמו נעלם הדבר. ראה מאמרי 'על פירוש רבנו גרשום מאור הגולה לתלמוד', קרית ספר, נג (תשל"ח), עמ' 364.

36 מחקר מפורט על חכם זה ראה ש' אברמסון, 'רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי', שנתון בראילון, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 116-17. ועיין במאמרו של י"נ אפשטיין שצוינו בידי אברמסון, שם.

37 על חכם זה ותוספותיו הארכתי את הדיבור במאמרי רבי ישעיהו די טראני ומפעלו הספרותי, מחקרי תלמוד, ג, לזכר פרופ' א"א אורבך (בדפוס). לעת עתה ראה מאמרי 'פרקים חדשים לתולדותיו של רבי ישעיהו די טראני', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 109-416.

38 ראה מבואו (בגרמנית) של ש"א פוזנסקי, שההדיר לראשונה את החיבור הזה.

39 אורבך (לעיל, הערה 18), בערכו במפתח.

40 שז"ח הלברשטם, מבוא לפירוש ס' יצירה לרבי יהודה הברצלוני, ברלין תרמ"ה, עמ' xxix, מס' 27.

ובאצבעות רגליהם, כמו בכאן.⁴¹ עדות מעניינת נמצאת בתוספות למסכת שבת (קטז ע"א, ד"ה פילוסופא) – שהן מבית מדרשו של הר"ש משאנץ – לפיה: רבנו שמע מיהודי אחד שבא מארץ יון, דבלשון יון פילוסופא הוא דוד החכמה.
על קשרים הדוקים במיוחד בין יון לאשכנז בכל המאה הי"ד הארכתי את הדיבור במאמר מיוחד שנדפס במקום אחר.⁴²

[תוספת בשעת העימוד]: נקודה נוספת שלא הושם אליה לב, ואשר חשיבותה הולכת ומתבררת לי יותר לאחרונה, קשורה בעובדה כי אזור טולוז-נרבונה היה מרכז עיקרי – וקראש קפיצה חשוב – לכפירה הקתרת באירופה סביב אמצע המאה הי"א, אשר הובאה מאזורי בולגריה בידי כמרים בוגומילים, שהגיעו שמה וטקסטים דואליסטים קדומים בידיהם. ממילא אין צורך להסיע את רבי משה הדרשן לאזורים ביונטיים מרוחקים אלו כדי לאפשר לו היכרות עם תוכנם. לאחרונה נתפרסם מבחר – מצומצם – של קטעי טקסטים אלו בתרגום לאנגלית,⁴³ ודי באלה כדי להבחין בזיקה שבינם לבין מדרשים שמקורם בספרות החיצונית שלנו.

41 ראה מ' הרשור, ביאור התפילות לר"א מוורמייזא, ירושלים תשנ"ב, עמ' שכט.

42 י' תא-שמע, 'לתולדות הספרות הרבנית ביוון במאה הי"ד', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 101-114.

43 J. Hamilton and B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World* c. 650–c. 1405, Manchester 1998

נפלאות בריאת העולם, יציאת מצרים, והגאולה שלעתיד לבוא, בפיוט קדום

מאת

מנחם ח' שמלצר

להלן מתפרסם לראשונה הפיוט 'אורי וישעי' לר' מנחם בר' מכיר, פייטן אשכנזי מהמאה הי"א,¹ על פי כתב יד של אוסף פיוטים מאשכנז מהמאה הי"ג לערך.² יום טוב ליפמן צונץ הזכיר את הפיוט הזה בספרו הגדול על תולדות הפיוט, יחד עם עוד שלושה פיוטים, 'אאמיר מסתתר' לר' יוסף טוב עלם, 'אומץ דתותי' לפייטן בשם יוסף וימי חדות' לר' יצחק אבן גיאת. בארבעתם, לפי דבריו, הציגו הפייטנים אלה מול אלה את נפלאות ה' במעשה בראשית, ביציאת מצרים ובגאולה העתידה לבוא. לפי צונץ, הקבלה זו לקוחה כנראה ממדרש אבכיר המובא בילקוט שמעוני. צונץ הזכיר גם שני פיוטי מעריב לפסח, מהפייטנים יוסף בן יעקב ויקותיאל בן יוסף, שבהם נרשמים אלה מול אלה הנסים של גאולת מצרים והגאולה העתידה.³ גילוי של 'אורי וישעי', שלא נודע לו מקור עד כה, בספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, כ"י 8972, דף 20 ב, סיפק הזדמנות לבדיקת הפיוטים שהוזכרו בהקשר זה על ידי צונץ והפנה תשומת לב לחקירת ביטוייה השונים של האנלוגיה הנזכרת ולחשיפת מקורותיה.

בעצם, רק שני פיוטים מתוך הארבעה זהים בבניינם ובתוכנם באשר להשוואה המשולשת הטמונה בהם. בשני היוצרות, האחד לר' יוסף טוב עלם והשני לר' מנחם בר' מכיר, ששניהם שימשו בשבתות שלפני פסח,⁴ רשומים זה אחר זה הנסים והנפלאות

1 ראה א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 373 ואילך.

2 ראה על כתב יד זה: ב' נרקיס, 'ציורים לעשרת הדיברות במחזור אשכנזי זעיר בן המאה השלוש-עשרה', בתוך: עשרת הדיברות בראי הדורות, בעריכת ב"צ סגל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 389-407, ובמיוחד עמ' 391-393. וראה עוד במאמרי העומד להתפרסם בספר היובל לכבוד אברהם הולץ.

3 ראה L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, pp. 129, 158-159.

4 לפי צונץ, שם, שני היוצרות הם לשבת הגדול, אבל בכתב היד של בית המדרש לרבנים שעל פיו מודפס להלן פיוטו של ר' מנחם רשום עליו: 'כשיהו ב' הפסק' אז זה לשנייה. ב'ערוגת הבשם' לר' אברהם בן עזריאל, מהד' א"א אורבך, ירושלים תשכ"ג, עמ' 532, רשום מעל הפירוש לפיוטו של ר' יוסף טוב עלם: 'יוצר דשבת שלפני שבת הגדול'.

שהתרחשו במעשה בראשית וביציאת מצרים ואלה שעתידים להתרחש בגאולה האחרונה. בשני הפיוטים האחרים⁵ יש הקבלה רק בין גאולת מצרים לגאולה העתידה, בלי הזכרת הנפלאות של ששת ימי בראשית. גם ציונו של מדרש אבכיר כמקורה של האנלוגיה המשולשת אינו מדויק, כי המדרש משווה רק את הנסים של מעשה בראשית לאלה של יציאת מצרים (ובסדרה אחרת למעשה המשכן) וההשוואה לגאולה העתידה חסרה.⁶ עד כמה שיכולתי לקבוע, אין שום מקור ידוע שממנו שאבו ר' יוסף טוב עלם ור' מנחם בר' מכיר את ההקבלה העקיבה המשולבת והרצופה בין שלושת המאורעות, אבל אפשר לפרק את ההשוואות ולמצוא את מקורותיהן בנפרד. והנה היסודות השונים שיש להבחין ביניהם:

1. הדמיון בין הנסים של מעשה בראשית והנסים של יציאת מצרים;
2. הדמיון בין הנסים של מעשה בראשית ובין הנסים בזמן הגאולה העתידה;
3. הדמיון בין הנסים של גאולת מצרים ובין הנסים של הגאולה העתידה לבוא. כאמור, בספרות המדרשית לא מצאנו שילוב עקיב ושוטף של כל היסודות הללו כרעיון אחיד. רק בתרגום יונתן לשמות יב, מב, ניתן לבודד גרעין של רעיון זה, אבל אין שם פירוט של הנפלאות המקבילות. וזה נוסח התרגום שם: 'ארבעה לילון כתבין בספר דוכרניא קדם רבון עלמא: ליליא קדמאא כד איתגלי למיברי עלמא [...] תליתא כד איתגלי במצרים [...] רביעא כד יתגלי למפרק ית עמא בית ישראל'.⁷ ואין כאן יותר.

נבדוק עתה את המרכיבים השונים של הרעיון כפי שהם מופיעים במקורות המדרשיים. נביא כמקור ראשון את דברי מדרש אבכיר, הנזכרים על ידי צונץ. וכך נמצא שם:

[יום א] [...] כשם שהבדלתי בין אור לחשך, כך במצרים: זלכל בני ישראל היה אור' (שמ' י, כג).

[יום ב] כשם שהבדלתי בין מים העליונים לתחתונים, אף להן אני עתיד לעשות כן, שנאמר: 'זהמים להם חומה מימינם' (שם יד, כב).

5 הפיוט 'אומץ דתותי' מיוחס בספק לר' יוסף אבן אביתור, ראה ע' פליישר, 'יצירתו של יוסף אבן אביתור', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז, עמ' 133; הוא נדפס ב'אוסף פיוטי ספרד בכתב יד גינצבורג', מהדורה פקסימילית בעריכת ד"ש לוינגר, ירושלים תשל"ח, עמ' 168-169. לפיוט 'ימי חדות מעוזכם' לר' יצחק אבן גיאת ראה שירי ר' יצחק אבן גיאת, מהד' 'ידוד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 346-347. שני הפיוטים הם זולתות, וגם בזה הם נבדלים מהפיוטים של ר' יוסף טוב עלם ור' מנחם בר' מכיר, שהם מסוג היוצר.

6 ראה ילקוט שמעוני, א, ירושלים תשל"ג, פ"ב (בר' ב, רמז יז), עמ' 55, והערה 78 שם. ההשוואה בין בריאת העולם ובין מעשה המשכן מופיעה גם אצל ר' שמעיה, שחי בצרפת במאות ה"א וה"ב לערך. ראה האג (להלן, הערה 8), עמ' 175. על ר' שמעיה ראה א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 347 ואילך.

7 על מאמר זה ראה M. McNamara, *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1, Exodus*, Collegeville 1994, p. 53, n. 33. R. Le Deaut, *La Nuit Pascale: Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta Biblica, 22), Rome 1963, pp. 94-100, 115-121. וראה א' שניאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 61-62.

[יום ג] בשלישי בראתי זרעים ודשאים, אף להן אני עתיד לעשות כן, ויהמן כורע גד' (במ' יא, ז).

[יום ד] בראתי מאורות להבדיל בין יום ללילה, אף אני עתיד לעשות להם כן, ולא ימיש עמוד הענן' (שמ' יג, כב).

[יום ה] בראתי עופות ודגים, אף להן ירוח נסע מאת ה' (במ' יא, לא)

[יום ו] בראתי אדם, ויפח באפיו' (בר' ב, ז), אף להם עץ חיים היא למחזיקים בה' (מש' ג, יח).⁸

הרעיון המרכזי של המדרש מופיע כבר במדרשים קדומים, כגון במדרש הידוע המספר שבשעת בריאת העולם קבע הקב"ה בטבע את הנסים שיתרחשו בעתיד: 'אמר ר' יונתן תנאין היתנה הקב"ה עם הים שיקרע לפני ישראל [...] אמר ר' ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל שנברא בששת ימי בראשית'.⁹ לפי זה, הנסים שנעשו ביציאת מצרים טמונים היו בטבע הנבראים משעת הבריאה, והם התגלו בזמן שמשו קרע את הים ועשה את שאר הנסים. וברוח זו נאמר בסדר אליהו רבה: 'מיכן אמרו כל דבר שעתידי להיות בסוף [כבר] נעשה מקצתו [היום]'.¹⁰

נושא זה העסיק כידוע את הפילוסופים של ימי הביניים, ומפורסמים הם דברי הרמב"ם בעניין זה: 'ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בו בעת העשותם תחילה, ואמרו על דרך משל שיום שני בהחלק המים הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה'. ועוד: 'כי כאשר ברא ה' את המציאות הזו וטבעה כפי הטבעים הללו, שת באותם הטבעים שיתחדש בהם כל מה שנתחדש מן הנסים בזמן חדושם'.¹¹ כראיה לדבריו מביא הרמב"ם את דברי המדרש מבראשית רבא. וכבר רב סעדיה גאון ניסח את הכלל שמן התועלות שבמעשה בראשית הוא 'שנאמין במה שהוא עתיד לספר לנו על המופתים שעשה [...] ונאמר מי שיש לו הכח לבראם, יש לו גם הכח לחדש בהם את הדברים האלה, כגון קריעת ים סוף וכו''.¹²

גם לרובד השני של ההיקש יש מקורות בספרות התלמודית והמדרשית, אבל עד כמה שיכולתי לקבוע אין הרצאה רצופה של המקבילות בין מה שקרה במעשה בראשית ומה שיהיה לעתיד לבוא. בספרא למשל נדרש על הפסוק ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פרי' (וי' כו, ד); 'לא כדרך שהי' עושה עכשיו, אלא כדרך שעושה בימי אדם הראשון,

8 ראה במאמרו המפורט של האג: H. J. Haag, "Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde": Midrasch Avkir zu Gen. 2,4', *Judaica*, 34 (1978), pp. 104–117, 173–179. במאמר זה האג מנתח ביסודיות את המדרש ומביא את מקבילותיו. הוא דן גם בפיוטו של ר' יוסף טוב עלם. אין הוא מזכיר את פיוטו של ר' מנחם בר' מכיר.

9 ראה בר"ר ה, ד, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 35.

10 סדר אליהו רבה, מהד' מאיר איש שלום, עמ' 14.

11 פירוש המשניות לרמב"ם, אבות ה, ו, ומורה הנבוכים, מהד' י' קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' רלא. וראה גם בשמונה פרקים לרמב"ם, מהד' י"י גארפינקל, ניו יורק תרע"ב, עמ' 46, ובחלק האנגלי, שם, עמ' 91.

12 ראה: פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהד' מ' צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 223. וראה שם, עמ' 173–175, והערה 44 שם.

ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה, ת"ל זכר עשה לנפלאותיו (תה' קיא, ד) [...] ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה, ת"ל זכר עשה לנפלאותיו וכו'.¹³ כידוע, הפסוק 'זכר עשה לנפלאותיו' נהפך לכעין ססמה טיפולוגית בתורתם של חסידי אשכנז,¹⁴ והוא מובא בהקשר דומה גם בפיוטו של ר' יוסף טוב עלם. לעניין זה שייך גם מאמרו המפורסם של ר' אלעזר (בבלי, חגיגה יב ע"א) שלפיו הקב"ה גנז את האור שברא ביום הראשון לצדיקים לעתיד לבוא. גם האגדה הידועה על הסעודה שהצדיקים ייהנו ממנה באחרית הימים מיוסדת על הרעיון שהקב"ה הטמין בבריאת העולם את הלווייתן ואת שור הבר, והם שמורים אצלו לארוחת הצדיקים לעתיד לבוא.¹⁵ בספרות האסכטולוגית יש זכר לדברים נוספים השמורים מימי בראשית לצדיקים לעתיד לבוא.¹⁶

האנלוגיה השלישית, המדמה את הנסים של יציאת מצרים לנסים של הגאולה האחרונה, כבר נזכרת במקרא: ביש' יא, טו-טז נאמר: 'זהחרים ה' את לשון ים מצרים וכו', כאשר היתה לישראל ביום עלתו מארץ מצרים, ופסוקים אלה הובנו כנבואה על הישנות הנס של יציאת מצרים לעתיד לבוא, וכן מה שנאמר שם כג, ה: 'כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור'. והפסוק במי' ז, טו מכריז על הרעיון בפירושו: 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'.¹⁷

הרעיון בא לידי ביטוי גם במדרשים. בקה"ר א, ט (א, כח) אנו קוראים: "מה שהיה הוא שיהיה", ר' ברכיה אומר בשם ר' יצחק: כגואל ראשון כך גואל אחרון [...] מה גואל הראשון הוריד את המן, שנאמר "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" (שם' טז, ד), אף גואל אחרון יוריד את המן, שנאמר "יהי פסת בר בארץ" (תה' עב, טז). מה גואל ראשון העלה את הבאר, אף גואל אחרון יעלה את המים, שנאמר "ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים" (יואל ד, יח).¹⁸ שורה ארוכה יותר של השוואות באה במדרש חדש לשמות: אמר

13 ספרא, ריש פרשת בחוקותי, מהד' א"ה ווייס, קי ע"ב.

14 ראה י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 88 ואילך.

15 ראה ח' שירמן, 'הקרב בין בהמות ולויתן לפי פיוט עברי קדום', בתוך: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שלישי, ירושלים תשל"ל, עמ' 27-62. המאמר נדפס גם בספרו: לתולדות השירה והדראמה העברית, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 66-83, בהשמטת הנספחים. וראה לאחרונה: M. Fishbane, 'Rabbinic Mythmaking and Tradition: The Great Dragon Drama in Baba-Batra 74b-75a', in: M. Cogan et al. (eds.), *Tehilla le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, Ind. 1997, pp. 273-283. המאמר נדפס כעת מחדש בספרו *The Exegetical Imagination*, Cambridge, Mass. 1998, pp. 41-55.

16 ראה P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentischen Zeitalter*, Hildelsheim 1966, pp. 114-115.

17 ראה ש"א ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 16 ועמ' 103.

18 ידידי פרופסור מנחם הירשמן שלח לי בטובו את הערותיו לפסקה זו בקהלת רבא שהוא עומד להוציאו לאור במהדורה ביקורתית. הוא מביא שם את המקבילות, ומעיר על הניסוחים השונים של הרשימה וגם על דיוניהם של י' היינימן בספרו אגדות ותולדותיהן, ירושלים תשל"ד, עמ' 109 ואילך, ושל ל' גינצברג בספרו *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, pp. 234-235. ממדרש שמות רבה (טו, כא) משמע שהפסוק בקהלת 'מה שהיה הוא שיהיה' שנדרש

ר' ירמיה כגואל ראשון כך גואל אחרון [...], גואל ראשון הוציא אותם למדבר כך גואל אחרון [...], גואל הראשון 'וה' הולך לפניו" (שמ' יג, כא), גואל אחרון 'ייעבר מלכם לפניו" (מי' ב, יג), וכשם שעשה נסים ונפלאות במצרים, כך עתיד לעשות להם באחרית הימים, שנ[אמר] "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מי' ז, טו).¹⁹

כאמור, בספרות האפוקליפטית נמצאות הקבלות נוספות בין הנפלאות הראשונות והאחרונות. העניין מנוסח באופן כללי בחזון עזרא (ט, ה-ו): כי ככל דבר אשר היה בעולם ראשיתו באחריתו ואחריתו גלויה. כך גם עיתותיו של עליון: התחלותיהן נודעות במופתים ובגבורות, ואחריתן במעשים ובאותות.²⁰

בספרות הפיוט אנו מוצאים גם כן רעיונות מעין אלו. 'יהלום הפנה לאחרונה תשומת לב לזיקה שבין הספרות החיצונית וספרות הפיוט.²¹ אין אנו יודעים מה היו הצינוורות שדרכם הגיעו רעיונות מן הספרות האפוקליפטית לפיוט הקדום, ועל אחת כמה וכמה אם היתה השפעה של ספרות זו על הפיוט האשכנזי. בכל אופן, התופעה אומרת דרשוני.

נביא כאן דוגמאות אחדות מהספרות הפיוטית שבהן יש למצוא הדים לרעיונות הנ"ל. בסדר עבודה קדום, 'אז באין כול', טורים 3-4, אנו קוראים:

אֶתָּה חֲדָשׁ לְחֲדָשׁוֹ	א <...> כָּל
וּבְחֻרֹתֶיךָ בְּאַחֲרִית ²²	כִּי יִשְׁוֹשֶׁיךָ בְּרֵאשִׁית

טורים אלה מזכירים את מה שהובא לעיל מחזון עזרא: כי ככל דבר אשר היה בעולם, ראשיתו באחריתו ואחריתו גלויה, וכך פירושם: הדברים שיקרו בזמן מאוחר, לעתיד לבוא ('ישושך'), כבר היו בזמן בראשית, והדברים שקרו בתחילת ההיסטוריה, בזמן מעשה בראשית ('ובחורותיך'), יקרו שוב באחרית (הימים).

במעשה היום השלישי, שם, טור 103 ואילך, מדובר על בריאת הים והיבשה, על הנסים העתידיים להתחדש בקריעת ים סוף על ידי משה, ועל שאר נסים הקשורים במים שייעשו על ידי גיבורים מקראיים אחרים. גם לעתיד לבוא הקב"ה ייבש את ים מצרים ויקרעו לשבעה נחלים (על פי יש' יא, טו), ויקרה כמו שקרה בנס של יציאת מצרים:

אִם יָבֹא אֵילִם [=משה]	הַיָּמִים לְמוֹ צוֹיָתָה
וְיַעֲמְדוּ לְיָמִינוֹ	יִתְּנוּ יָקָר
[.....]	[.....]

בקה"ר הנ"ל, שימש יסוד גם לדרשה השוללת לכאורה את התחדשות הנסים באחרית הימים: 'החדש הזה לכם: הה"ד הראשונות הנה באו וחדשות אני מגיד (יש' מב, ט). וכי יש לעתיד לבא חדשות? והא כתיב מה שהיה הוא שיהיה? (קה' א, ט), אלא מוצאין אנו עשרה דברים עתיד הקב"ה לחדש לעתיד לבוא. הראשונה שהוא עתיד להאיר לעולם וכו'.

J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, Cincinnati 1940, חלק עברי, עמ' ריט.

20 ספר חזון עזרא, מהד' י' ליכט, ירושלים תשכ"ח, עמ' 59.

21 ראה י' יהלום, אז באין כול: סדר העבודה הארץ-ישראל הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 31 ואילך. אפשר שסדר עבודה זה היה ידוע באשכנז, ראה שם, עמ' 13.

22 שם, עמ' 63. יהלום מעיר על יש' מו, י: 'מגיד מראשית אחרית'.

התוֹתָה עַל לְשׁוֹנוֹ

לְחַתְכוֹ לְשִׁבְעָה²³

ובדומה לזה להלן בפיוטו של ר' מנחם בר' מכיר, טור 19-20: וְלַעֲתִיד זֹחֵל לְשׁוֹן יָם בְּהֶרְעִימוֹ / זֹרְבוֹ לְשִׁבְעָה בְּנַעֲלִים לְפַעֲמוֹ.

גם במעשה יום הרביעי מדבר הפייטן של 'אז באין כול' על הנסים שיתרחשו בקשר למאורות, ומזכיר את הנס שלעתיד לבוא (טור 143): 'תחדש אורם לארבעים ותשעה'²⁴; ואצל ר' מנחם (טורים 46-48): 'וְלַעֲתִיד [...] חֲמָה [...] שְׁבַעֲתִיִּים', ומובן שזה מיוסד על יש' ל, כו. וכן נזכרת בסדר העבודה הקדום סעודת לווייתן שלעתיד לבוא (שם, טור 165).²⁵ חשוב לציין כאן שבהרצאת האירועים של מעשה בראשית מדי יום ביומו, הפייטן רושם את הדברים שנבראו בתחילה, ומספר איך יחזרו הנסים הקדומים להתרחש בחייהם של גיבורי מקרא שונים, ואיך יארעו שוב באחרית הימים.

גם אצל יוסי בן יוסי יש זכר לרעיון זה. בסדר העבודה שלו 'אזכיר גבורות' אנו קוראים:

- 11 בְּמָרוֹם הַכֵּין / כִּסֵּא הַדָּרוֹ / פָּרִישׁ עֲנָנוֹ / וְדוֹק נָטָה לְאַהֵל
בֶּל יִצְעַן / וּבֶל יִסַּע יִתְדוֹתָיו / עַד בָּא קִצּוֹ / וַיִּתְחַדֵּשׁ בְּאוֹמֶר
בִּירָר עַל מִים / עֲמוּדֵי חֶלֶד / וְשִׁינָס מִתְנִיָּה / בְּתוֹהוֹ וּבִסְעָרָה
בֶּל תִּמּוּט / וּבֶל יִמְעַדוּ מְכוּנֵיָּה / עַד תִּבְלָה כְּבִגְד / וְתוֹמֵר כְּמֵאֵז
22 גָּדַר בְּעֵדָם / בֶּל יִכְסוּ אֶרֶץ / עַד נֶאֱמַן בֵּית / יַעֲשֶׂם גְּזָרִים
26 גְּבוּל לֹא יִשְׁגוּ / וְלִכְתּ לֹא יֵאָחֲרוּ / עַד מְשֶׁרֶת אֹהֶל / יִדְמִימָם בְּעֶמֶק
30 גָּזַר לְתוֹעֵבָת / עוֹף לֹא טָהוֹר / עַד בּוֹא תִשְׁבִּי / וְעוֹרְבִים יִכְלָלוּהוּ

ובדברו על אדם הראשון, כעין סיכום:

- 40 דַּעַת קִישָׁטוֹ / וְרוּחַ חֲנָנוֹ / לְהַשְׁכִּיל מְקַדָּם / קֶץ אוֹתִיּוֹת²⁶

ברור מכאן שיוסי בן יוסי ראה את מעשי בראשית כסימן לקץ אותיות, לאותות ולמופתים שיתחדשו על ידי הנביאים ושאר גיבורי המקרא ובאחרית הימים.

בסילוקו המפורסם של ר' אלעזר בירבי קליר 'ויכון עולם' לתשעה באב, טורים 146-145, אנו מוצאים ניסוח קצר של הרעיון:

כִּי כָל דְּבַר אֲשֶׁר מָאָז זָמַן
הִקִּיצוּ לְקֶץ וּזְמַן²⁷

בפיוטים אשכנזיים וצרפתיים לפסח יש רמזים להשוואה דומה בין מעשה בראשית ובין יציאת מצרים מצד אחד, ובין יציאת מצרים והגאולה העתידה מצד אחר. והנה כמה דוגמאות:

23 שם, עמ' 74-75, וראה בהערות שם. יהלום פירש כנראה את המילים 'לשונו לחתכו לשבעה' כמסובות על קריעת ים סוף, אבל ברור שהפייטן התכוון לעתיד לבוא, על פי הפסוק ביש' יא, טו, וכפי שנדרש בפסיקתא רבתי המובא על ידי יהלום, שם.

24 שם, עמ' 78, טור 143.

25 שם, עמ' 80.

26 פיוטי יוסי בן יוסי², מהד' א' מירסקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 129-134.

27 ראה שירמן (לעיל, הערה 15), עמ' 53.

לֵיל שְׁמוֹרִים בָּא מִבְּרֵאשִׁית [...]

סָכוּ לִימִין מִשָּׁה בּוֹקֵץ יָם / וְהִנִּיף יָדוֹ עַל הַנֶּהָר בְּעֵינָם²⁸

בפיוטו של יוסף ב"ר יעקב הנזכר על ידי צונץ בהקשר שלנו, מעמיד הפייטן את 'פסח מצרים' מול 'פסח לדורות', וגם שם יש רמז לפסוק ביש' יא, טו:

פֶּסַח וְהִנִּיף יָדוֹ בְּרוּחַ בְּעֵינָם / וְהִחָרִים יְיָ אֶת לְשׁוֹן יָם / פֶּסַח לְעֵתִיד

וכעין סיכום של הרעיון:

פֶּסַח חִידוּשׁ מוֹפֵת עָלֵי יִשְׁרָאֵל [...] פֶּסַח לְעֵתִיד

ובהמשך שם:

פֶּסַח יוֹסֵף עַל יְשׁוּעוֹת יִשְׁוּעָה [...] כְּאֲשֶׁר שָׁמַע לְמִצְרַיִם לְצוֹר נִשְׁמָעָה²⁹

וכן בפיוטו של יקותיאל בר יוסף שנזכר על ידי צונץ לענייננו באים אלה מול אלה הנסים של 'פסח מצרים' ו'פסח לעתיד'.³⁰

בפיוט המתחיל 'אורי וישעי' על הים נגלה 'לפייטן ר' מנחם ברבי יעקב איש וורמייזא שחי במאה ה"ב, נאמר:

מִפְּלִיא מִקֶּדֶם נוֹרְאוֹת / עוֹד יֵרָאֵנוּ נִפְלְאוֹת [...]

נִדְחִים יְדִרְיָהּ בְּנֻעָלִים / וְהִכָּה לְשִׁבְעָה נִחְלִים / אֶת לְשׁוֹן הַיָּם

חִפְשִׁים יְדִרְיָהּ שִׁירִים / נִשְׁאָרִים מֵאֲשׁוֹר וּמִמִּצְרַיִם / וּמֵאֵי הַיָּם

[.....] / [.....]

בְּחִצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ יִצְאוּ / מִיָּם חַיִּים וְיִרְפְּאוּ [...]

28 מחזור לפסח לפי מנהג בני אשכנז, מהד' י' פרנקל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 25, ט' 3, ועמ' 31, ט' 8. הפיוט הוא לר' מאיר ב"ר יצחק ש"ץ. הרעיון שליל שימורים הוא לילה של נסים לכל הדורות נמצא בהרבה פיוטים. ראה למשל מחזור פיוטי ינאי, מהד' צ"מ רבינוביץ, א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 300: 'לילה אשר בו נפדו ראשונים / שמורים נמת יהי לאחרונים / ומה שהיה בראשונה הוא שיהיה באחרונה / כשמע מצרים תשמיע לצורים'. כאן רציתי להפנות תשומת לב רק למקומות אחדים שבהם מופיע הרעיון בפיוט האשכנזי והצרפתי. י"י יובל, במאמרו 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 38, מביא מפיוטו הנ"ל של ינאי את המילים: 'מה שהיה וכו' עם עוד כמה טורים כדי להוכיח שבפיוט 'הארץ' ישראלי הקלאסי [...] עומדים הנקמה וחשבון הדמים עם אדום במרכז התיאור האסכטולוגי'. התיאור האסכטולוגי שבו עסקנו במאמר זה, הן בפיוט הקלסי והן בפיוט האשכנזי-הצרפתי, שונה תכלית השוני ממה שמציע יובל. יש להעיר בהקשר זה גם על מה שנאמר בסילוק שכמה טורים ממנו מובאים בגוף המאמר (להלן, הערה 35), עמ' 604: 'ועומד זרובבל ואומר לומר קדיש וכל באי עולם אחריו עונים / ואף פושעי ישראל וצדיקי אומות העולם שבתוך גיהנם אמן נותנים / ועת שהרשעים עונים יתגלגלו עליהם רחמי שוכן מעונים [...] ושבים כולם בתשובה ויתקבלו פני שכינה כחסידים הגונים'. בוודאי שאין כאן תיאור של נקמה וחשבון דמים.

29 שם, עמ' 360, ט' 6, 8; עמ' 362, ט' 5.

30 שם, עמ' 373-375.

יַעֲלוּ עַל שָׁפָה / עֲצִי מֵאֶכֶל לְתִרּוּפָה [...]
 מַפְעֵל נִזְרָאוֹתָיו סָפוֹן מִי לְגִדְלָהּ / עוֹצֵם פְּלָאוֹתָיו אֲשֶׁר הִפְלִיא לְמַעֲנָהּ³¹

בשורות אלה בא זכר לנסים שייעשו לעתיד לבוא, וגם רמז לשיטה שאנו מכירים מתורתם של חסידי אשכנז, המלמדת שהנפלאות ('זכר עשה לנפלאותיו') סתומות וספונות, והן יתגלו באחרית הימים.³²

מסר אסכטולוגי המיוסד על פסוקי המקרא ועל חזיונות אפוקליפטיים יוצא גם מפיוטו של ר' יוסף ב"ר יחיאל מפרס 'יוסיף שנית':

יוֹסִיף יִי שְׁנִית יִשַׁע יִמִּינוּ בְּגִבּוּרֹת
 בְּזִרְעוֹ יִקְבֹּץ טְלָאֵי הַחוּנִים בְּגִדְרוֹת
 וְהַחֲרִים לְשׁוֹן יָם וְנִהָר וְהִכְהוּ לְשָׁבַע מַעֲבְרוֹת³³

וכן נזכר 'העתיד' בקדושתא לר' יוסף טוב עלם לשביעי של פסח: 'ובו לעתיד יקלסוף', 'לעתיד לבוא יחדש' / 'שיר מפואר ומקדש', וכן: 'כְּהִרְאִיתִנִּי נְסִים [...] כֵּן תִּפְלִיא לְעֲמוּסִים'.³⁴

במיוחד מעניין מה שנמצא בסילוק אנונימי לשביעי של פסח:

וְכִמּוֹ שֶׁהִרְאָה אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים וּמִפְּלִיא חֲסָדָיו לְרֵאשׁוֹנִים
 כֵּן עֲתִיד עֲשׂוֹת גְּדוּלוֹת וְנוֹרָאוֹת לְאַחֲרוֹנִים
 וְכִמּוֹ שֶׁהִכָּה בְּהִכָּה וּפְצוּעַ וְכָל מַכָּה אֲנוּשָׁה צוּעָנִים
 כֵּן עֲתִיד לְחַבֵּל וּלְהַכְחִיד כָּל שׁוֹטְמִים וְשׁוֹטְנִים
 וְאִזּוֹ יִרְוּמָם אֲדִיר קָרָן עִם שׁוֹמְרֵי אֲמוּנָה
 וְיַחְדָּשׁ אֶרֶץ חֲדָשָׁה וְשָׁמַיִם חֲדָשִׁים [...]
 וְשִׁשָּׁה דְּבָרִים יִחְזְרוּ לְמִקּוֹמָן [...]
 וְיִתְכַנְּסוּ כָּל הַגְּלִיּוֹת לְכֶת לְגֵן עֵדֶן לְשִׁתּוֹת מִמֶּתְקִים וּלְאֶכּוֹל מִשְׁמָנִים
 וְלִוְיָתָן וְזִיז שְׂדֵי לִפְנֵי קְדוּשֵׁים מְזוּמָנִים
 וְזִיזֵיהֶם מִבְּהִיקִים מְסוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפוֹ³⁵

גם כאן אנו רואים חזון אסכטולוגי המקשר את הנפלאות הקדומות אל הנפלאות העתידות לבוא, וגם כאן יש זכר לרסטורציה של דברים לעיקרם שבששת ימי בראשית. דברים שהיו טמונים מאז יתגלו לעתיד לבוא.

31 שם, עמ' 347 ואילך; ראה שם, עמ' 351, ט' 23-25, 27, 29; עמ' 352, ט' 7.

32 דן (לעיל, הערה 14), שם. ואולי מה שנאמר בתחילת 'אמיר מסתתר' לר' יוסף טוב עלם אינו רק מקרה, ויש לו הד בתורת חסידי אשכנז במושג ה'אל המסתתר', ראה: דן, שם, עמ' 84 ואילך. לפי דן פירוש הביטוי: 'האל הנסתר מחושי של אדם [...] אך פעולתו ונוכחותו ניכרים בעולם, בראש וראשונה בפעולת הבריאה ולאחר מכן גם בפעולות אחרות'.

33 מחזור לפסח (לעיל, הערה 28), עמ' 408, ט' 1-3.

34 שם, עמ' 553, ט' 5; עמ' 557, ט' 12, ובראש הפיוט המתחיל 'אדיר בעוברו'.

35 שם, עמ' 603, ט' 37-43; 604, ט' 62, 605, ט' 65, 69, 71.

המלומד הנוצרי נ"א דאהל מיינ את ההתבטאויות על היחס שבין 'דברים ראשונים' ו'דברים אחרונים' במאמרו על הטיפולוגיה בתאולוגיה הנוצרית המקשרת את הבריאה עם ישו ועם הכנסייה. בטיפולוגיה זו יש להבחין בין יסודות שונים, והם, בין השאר, הקבלה, ניגוד, עליונות הבריאה החדשה בזמן הישועה הבאה, השתנות, דמיון גמור, הטמנת דברים ראשונים עד אחרית הימים, הכללת הדברים העתידיים לבוא בדברים שנבראו ופרה-אקזיסטנציה.³⁶ הדים לקטגוריות אלה נמצאים גם במדרשים וגם בפיוטים הנזכרים, וכמובן במקורות רבים נוספים שלא הוזכרו במאמר זה.

ואם יש מן הפליאה בעובדה שרק בשני פיוטים, של ר' יוסף טוב עלם ושל ר' מנחם בר' מכיר, יש הקבלה רצופה של הנסים של שלוש התקופות, יש גם להעיר שבכלל אין הרבה פיוטים בספרותנו שבמרכזם עומד רעיון אחרית הימים. בפיוטים המעטים שתוכנם מופנה לאחרית הימים אנו מוצאים הדים לחזון המשיחי האפוקליפטי והאסכטולוגי המתבטא במדרשי הגאולה המפורסמים.³⁷ בשני הפיוטים שלנו אין זכר לשני המשיחים או לקרבות עזים או לנקמה בגויים שיבשרו את אחרית הימים. התמונה המצטיירת היא פשוטה: העולם יחזור למצבו האידאלי שבו היה בשעת בריאתו. נפלאות הטבע הגדולות של מעשה בראשית ושל יציאת מצרים תתגלינה שוב באחרית הימים, והכול ייעשה על ידי הקב"ה בעצמו, בלי השתתפות דמויות של גיבורים נוספים.

יש להעיר בקשר זה גם על ניסוחו הקולע של עמוס פונקנשטיין המנוח: 'הפרשנות הטיפולוגית-הסמלית של המקראות ושל ההיסטוריה היתה עשירה ומגוונת בתחומיה של הנצרות, וענייה בתחומנו. ביצירה הנוצרית של ימיה הביניים, ואין צריך לומר באמנות הכנסייתית – היא תופסת מקום דומיננטי; במקורותינו היא שולית וחיזורת'.³⁸ נדמה לי שחיפוש שיטתי אחרי מוטיבים טיפולוגיים בספרות היהודית של ימי הביניים עשוי לגלות מקורות נוספים, העשויים לשנות את התמונה שצייר פונקנשטיין. פונקנשטיין עסק בטיפולוגיה אצל הרמב"ן, שלפי דבריו יש לה מקבילות אצל הנוצרים. אך אפשר שיש היסטוריה ארוכה ופעילה יותר לרעיונות טיפולוגיים כאלה בספרות שלנו. מוטיבים מסוג זה אפשר שהיו תגובה לאתגרים מצד הטיפולוגיה הנוצרית אשר במרכזה עמדה דמותו

36 N. A. Dahl, 'Christ, Creation and the Church', in: W. D. Davies and R. A. D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament: In Honour of Charles D. S. Russell*, Cambridge 1956, pp. 422–443. וראה גם Harold Dodd, *The Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia 1964, pp. 280–284. דאהל דן במאמרו, לפי מקורות נוצריים, בהתאמה שבין 'הדברים הראשונים' וה'דברים האחרונים', ובתפקידו של ישו בבריאת העולם ובגאולה.

37 ראה ע' פליישר, 'הדותה – הדותהו – חדותא – פולמוס ושברו', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 84 ואילך.

38 ראה ע' פונקנשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', ציון, מה (1980), עמ' 35–59. ור' גם הערתו בספרו האנגלי: *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, p. 55, n. 12. אבל ראה מאמרו של פישביין הנזכר בהערה 15 לעיל, ששם הוא דן בטיפולוגיה של הדברים הראשונים והדברים האחרונים המתבטאת במסורות על התנינים, כמסופר בבבלי, בבא בתרא עד ע"ב-עה ע"א; 'The Temporal sequence of the pericope thus has a mythic span from Urzeit to Endzeit, where First things correspond to Last things' (ראה שם, עמ' 276).

של ישו הנוצרי כהתגלמות של מופתים קדומים, כולל אלה שבבריאת העולם.³⁹ ייתכן שגם פיוטיהם של שני המחברים הקדומים ר' יוסף טוב עלם הצרפתי ור' מנחם בר' מכיר האשכנזי, שניהם מהמאה ה־14, חוברו כמענה לאיזו תאוריה נוצרית שנתפסה כאיום על היהודים. השערות אלה תישארנה בגדר השערות לעת עתה, ומי יודע אם נזכה לגילוי הקשרים הסמויים שהיו קיימים אולי בין ספרויות ודתות ותקופות כה רחוקות אלו מאלו. קיצורו של דבר, במקרא, במדרש, בספרים החיצוניים, בנצרות, במחשבת ישראל, בפיוט ובספרות של חסידי אשכנז, שכיח המוטיב הטיפולוגי של 'מה שהיה הוא שיהיה' בצורות שונות.

ועתה נביא את פיוטו של ר' מנחם בר' מכיר, המתפרסם כאן לראשונה.⁴¹ מולו יועמד פיוטו הדומה (וגם השונה) של ר' יוסף טוב עלם לשם השוואה.⁴²

ר' מנחם בר' מכיר	ר' יוסף בר שמואל טוב עלם
(על פי כ"י בהמ"ל 8972, דף 20ב)	(על פי סדר עבודת ישראל, עמ' 706)

אורי וישעי אגילה בישועתו אמונתו וחסדו זכר שבועתו הכל עשה יפה בעיתו (קה' ג, יא)	אאמיר מסתתר במעון חביון אערכה פלאותיו זו לזו בהגיון אזמרה שם יי עליון (תה' ז, יח)
בשלות לתנין מלאכיו וסרסוריו בעד לפתח ביתה אסיריו כי היו בצוען שריו (יש' ל, ד)	באור פלאיו אטיף במען בעשותו נוראות לרוי לען בארץ מצרים שדה צען (תה' עח יב)

1 אורי וישעי: תה' כז, א. כינוי לקב"ה. הצירוף שכיח בפתיחות של פיוטים אשכנזיים. אגילה בישועתו: על פי תה' ט, טו. 2 אמונתו וחסדו זכר: על פי תה' צח, ג. 3 הכל וכו': הפסוק נדרש על מעשה בראשית בבר' ט, ב, עמ' 68. 4 לתנין: אל פרעה; על פי יח' כט, ג, והוא כינוי שכיח בפיוט לפרעה. מלאכיו וסרסוריו: את משה ואהרן. הכינויים שכיחים בפיוטים. בשלח... מלאכיו: ראה מל' ג, א, כג, ולהלן ט' 7. 5 בעד: בעבור. לפתח וכו'. על פי יש' יד, יז.

39 ראה למשל במאמרו של דאהל (לעיל, הערה 36).
40 ראה גרוסמן (לעיל, הערה 1), שם, ובספרו על חכמי צרפת הראשונים (לעיל, הערה 6), עמ' 46 ואילך.
41 דוידסון, א. 2020. הפיוט בנוי בסטרופות משולשות, כשהטור השלישי הוא פסוק מהמקרא. ארבע מילים לטור. כל סטרופה שלישית מתחילה במילת קבע: ולעתיד. אחרי שלוש הסטרופות הראשונות ובסוף הפיוט באות סטרופות קדוש'. סימן: א"ב כפול (מלבד האות תי"ץ הבאה שמונה פעמים); מנחם ברבי מכיר חזק (יוצא מהטורים 67-77). ראה על הסימן בהערות לפיוט, טור 71.
42 דוידסון, א. 21. עשוי סטרופות תלת-טוריות, כרגיל ביוצרות, ראה ע' פלישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 199 ואילך, ועמ' 629.

<p>יוסף טוב עלם גאה הראה נוראותיו ולעתיד כן יראה מפעלותיו זכר עשה לנפלאותיו (תה' קיא, ד)</p>	<p>מנחם בר' מכיר ולעתיד / גואל ישלח מלאכו ונחיה גולה ומפנה דרך אהיה מה שהיה הוא שיהיה (קה' א, ט)</p>
<p>יזם והראה גבורות מעוז סדר פלאיו זו לעמת זו בימינו ובזרוע עזו (יש' סב ח) קדוש</p>	<p>10 דברי מופתי רם ונשא דימם כאחד בפלאות לנוססה זה לעמת זה עשה (קה' ז יד) קדוש</p>
<p>דלה בראשון זרוע מחצבת נטות יריעותיו כעלה במחשבת וימתחם כאהל לשבת (יש' מ, כב)</p>	<p>15 הן בראשון ברא כאחת השמים לכסאו והדום הנחת בין המים אשר מתחת (בר' א, ז)</p>
<p>הדורים בצאתם מעם מסכסך מחסה מעליהם לא נחשך פרש ענן למסך (תה' קה, לט)</p>	<p>וותיקיו כהוליה בזרועה הקדושה והכין במים ארץ חדשה ובני ישראל הלכו ביבשה (שמ' יד, כט)</p>
<p>ולעתיד / בהשמע קול התור קנות פזוריו מפלשת וכפתור בסכה יסוככם למחסה ולמסתור (יש' ד, ו)</p>	<p>20 ולעתיד / זוחל לשון ים בהרעימו זורבו לשבעה בנעלים לפעמו והייתה מסילה לשאר עמו (יש' יא, טז)</p>
<p>זך בשני חצה מצולותיו חצים בתהום וחצים במעלותיו המקרה במים עליותיו (תה' קד, ג)</p>	<p>חילק בשני זידונים והבקיע חציים נשא והחצי השקיע ויעש אלהים את הרקיע (בר' א, ז)</p>

8 גולה: מקביל למפנה, מגלה את הדרך. ומפנה דרך: מלאכי שם. 9 מה שהיה וכו': נדרש בקה"ר א, ט: כגואל ראשון כך גואל אחרון וכו'. ור' לעיל, בגוף המאמר. 10 דברי מופתי וכו': המופתים של הקבי"ה שהוא רם ונשא. 11 דימם: השווה ביניהם. בפלאות לנוססה: לרומם את ישראל בנסים. ללשון השווה תה"ס, ו. 13 כאחת: השווה תנחומא, בובר, בראשית יט: כך ברא הקבי"ה השמים והארץ [...]. ללמדך ששניהם שקולין כאחת. 14 השמים לכסאו: יש' סו, א; והשווה בר"ר א, יד, עמ' 13: 'בית שמיי אומ' השמים נבראו תחילה [...] דכת' השמים כסאי והארץ הדום רגלי' וגו'. והדום: ואת הארץ. הנחת: השפל, והוא יורד לטור הבא. ואולי יש לנקד 'הנחת', כלומר הארץ שהיא מקום המקדש (השווה יש' סו, א). 16 וותיקיו: את ישראל. בזרועה: צ"ל בזרוע או בזרועו. 17 ארץ חדשה: יבשת. הצירוף על פי יש' סה, יז. וראה פסיקתא רבתי, קצג ע"ב: 'מה שהיה כבר הוא, ואשר להיות כבר היה (קה' ג, טו) אמר הקבי"ה עתיד אני ליבש את הים הגדול לפני גליות. מנין, שכן כתיב והחרים ה' את לשון ים מצרים וגו' (יש' שם) [...] ולא כבר עשיתי כן בעולם הזה כשיצאו ישראל ממצרים' וכו'. וראה קה"ר ג, טו: 'אם יאמר לך אדם אפשר שהקבי"ה עתיד לעשות ים יבשה אמור לו כבר היה, לא כך עשה על ידי משה, שנאמר ובני ישראל הלכו ביבשה' וכו'. ור' בגוף המאמר ובהערה 17. 19 זוחל: מפחד, מלשון זחלתי ואירא (איוב לב, ו), וראה תה' קיד, ג. לשון ים: ראה יש' יא, טו. בהרעימו: השווה תה' כט, ג. 20 זורבו: ראה איוב ו, ז; ופירושו: יתייבשו. לשבעה: ראה יש' יא, טו הנ"ל. בנעלים: על פי

- 25 מנחם בר' מכיר
טְנוּפִים כְּנִיעַר נַחְנִי שְׁאָנָן
טִילְלָנִי עֲנִי כְבוֹד לְהַתְּגוֹנָן
לֹא יִמִּישׁ עֲמוּד הָעֵנָן (שִׁמ' יג, כב)
- יֹסֵף טוֹב עֹלָם
חֲמֻשִּׁים בְּעֻלּוֹתָם בְּיוֹם קָרֵב
בָּקַע יָם וַיַּעֲבִירָם בְּעֻזּוֹ חָרֵב
וַיַּגְעֵר בָּיָם סוּף וַיַּחֲרֵב (תה' קו, ט)
- 30 וְלַעֲתִיד / יוֹמָם עָנָן וְעָשָׁן כְּבַחוֹרֵב
יָקָר חוֹפְתּוֹ וְסוֹפְתּוֹ הִירֵב
מַחֲסֵה מְזֹרֵם וְצֹל מַחוֹרֵב
(יש' כה, ד)
- וְלַעֲתִיד / טְרוּפִים בְּהִיּוֹתָם פְּדוּיִים
בְּאֶסּוֹף נִדְחִימוֹ מִכָּל אֲיִים
בְּיוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מִיָּם חַיִּים
(זכר' יד, ח)
- כִּילֵּל בְּשָׁלִישֵׁי אֲדָמָה לְהִזְרַע
כָּלְכוּל דָּגָן חִטָּה לְהַשְׁתַּרַע
דָּשָׂא עֹשֵׁב מְזִרִיעַ זֶרַע (בר' א, יא)
- לְדַלְתֵּי שְׁחָקִים פֶּתַח לַעֲמוֹ
לָהֶם אֲבִירִים הַמְטִיר בְּאֵהָלֵימוֹ
וּדְגָן שְׁמִים נָתַן לָמוֹ (תה' עח, כד)
- וְלַעֲתִיד / מַחְלָב כְּלִיּוֹת חִטָּה בְּמֶרֶץ
מְרַעִישׁ כָּלִבְנוֹן פְּרִי בְתֶרֶץ
יְהִי פִיסַת בֵּר בְּאַרְץ
(תה' עב, טז)
- מְרוֹם בְּרִבְעֵי הַזֹּרִיחַ מוֹשְׁלִים
לְאוֹר יוֹם וְלִלְיָה בְרוֹם זְבוּלִים
אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדוֹלִים (בר' א, טז)
- נִיהַר בְּרִבְעֵי מְאֹרוֹת בְּחֻכְמָה
נֶשֶׁף יָרֵחַ וְחֻמָּה בְּהַשְׁכָּמָה
עוֹשָׂה עֵשׂ כְּסִיל וְפִימָה (איוב ט, ט)

יש', שם זההדרוך בנעלים'. לצירוף 'בנעלים' לפעמו' השווה שה"ש ז, ב. 22 חילק בשני וכו': ראה בר"ר ד, ד, עמ' 28: 'נטל הקב"ה כל מי בראשית ונתן חציים ברקיע וחציים באוקינוס'. זידונים: מים, על פי תה' קכד, ה; והשווה בר"ר ד, ז, עמ' 30. וכך הוא בתיאור מעשי יום שני בכמה סדרי עבודה קדומים. וכאן מדמה הפייטן את הרקיע המגן על העולם מהמים הזידונים אל ענני הכבוד שהגנו על ישראל ביציאת מצרים ואל הענן שיגן על ציון לעתיד לבוא. וכך הוא בפסיקתא חדתא: 'ביום ב' ברא רקיע, אף כאן פרש עליהם ענני הכבוד'. ראה על זה בגוף המאמר. 25 טנופים: מצריים. כניער: על פי שמ' יד, כז. נחני שאנן: השווה תה' עח, נג: 'וינחם לבטח [...] ואת אויביהם כסה הים'. 26 טיללני ענני כבוד: הקב"ה היה מסכך בעדי בענני כבוד השווה תה' קה, לט: 'פרש ענן למסך'. טיללני: הצל עלי. על פי נח' ג, טו. להתגונן: להגן עליי, השווה שמ' יד, יט. 28 כבחורב: כביום מתן תורה, הרב: הרבה; ושב אל יקר'. יומם ענן וכו': על פי יש' ד, ה-ו. 30 וצל מחורב: בפסוק: צל מחרב. 31 כילל: עיטר. 32 כלכול וכו': להרבות מחיה ומזון לבריות. 34 לדלתי וכו': השווה תה' עח, כג-כה. 37 מחלב וכו': דב' לב, יד. 38 מרעיש וכו': על פי תה' עב, טז. בתרץ: ברצון, ברחמים. 40 ניהר: הזריח. 41 נשף: בערב. 41 בהשכמה: בבוקר.

<p>יֹסֵף טוֹב עֵלָם נֹאֹר דְּמוּתָם לָעַם זֹה הִתְאִיר וַיִּנָּחֵם יוֹמָם בְּעֵנָן מִבְּעִיר וְלִילָה בְּעֵמֹד אֵשׁ לְהֹאִיר (שִׁמ' יג כא)</p>	<p>מִנָּחֵם בֶּר' מִכִּיר סְגוּלָיו בְּעֵמֹד אֵשׁ מִשְׁכָּן סֵף עֵמֹד שִׁינִי שִׁיכָן אֶת מִסְךְ הַפֶּתַח לְמִשְׁכָּן (שִׁמ' מ, ה)</p>	<p>45</p>
--	--	-----------

<p>וְלַעֲתִיד / סְגָלִים בְּהִגָּאֵל כִּימֵי עוֹלָם קוֹמֵי אוּרֵי יִשְׁמִיעַם גּוֹאֲלָם וְהָיָה לָהּ יֵי לְאוֹר עוֹלָם (יִש' ס, ט)</p>	<p>וְלַעֲתִיד / עִיפַת לְבָנָה כַּחֲמָה בְּסִיּוּמִים עֵין חֲמָה בְּגִבּוּרָה בְּקִיּוּמִים שִׁבְעָתִים כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים (יִש' ל כו)</p>
--	--

<p>עֲלִיּוֹן בְּחִמְיָשִׁי הַשְּׂרִיץ בְּמֶרֶץ דָּגַת הַיָּם מְשִׁרִיצֵי שֶׁרֶץ וְעוֹף יַעֲוִפֶף עַל הָאָרֶץ (בֶּר' א, כ)</p>	<p>פֶּקֶד בְּחִמְיָשִׁי תְּנִינֵי מִשְׁמִינָהוּ. פּוֹרְשֵׁי יָמִים יִרְקֵק מְנָהוּ כָּל עוֹף כָּנָף לְמִינָהוּ (בֶּר' א, כא)</p>	<p>50</p>
---	--	-----------

<p>פְּדוּיִים עַת הִתְאוּ בְּמֵאוֹיָם וַיִּתֵּן שְׂאֵלָתָם אֶל חֵי וְקָיָם וַיְגַז שְׁלוֹמָם מִן הַיָּם (בִּמ' יא, לא)</p>	<p>צוֹר צָבָאֵי הוֹגֵז וְהוֹנֵף צָפוֹר שְׁלֵוֵי מַיִם הוֹכֵנֵף וְכָחוֹל עוֹף כָּנָף (תה' עח, כז)</p>
--	--

<p>וְלַעֲתִיד / צֵאת הַנַּחַל יִפְרוֹץ בְּדָגַת הַיָּם יִפְרוֹץ בְּמֶרֶץ וְהָיָה כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר יִשְׂרָץ (יח' מז, ט)</p>	<p>וְלַעֲתִיד / קֵהֵל חֲבִירִים לְאַסּוֹף יִצְרִיחַ קְרוֹאִים לְזִיז שְׂדֵי וְלִהְאָרִיחַ עַל לְוִיתָן נָחַשׁ בְּרִיחַ (יִש' כז, א)</p>	<p>55</p>
---	---	-----------

<p>קְדוֹשׁ בְּשִׁשִּׁי הַשְּׁלִים בְּתֶרֶץ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ בְּהִמָּה וּרְמֶשׂ וְחַיִּתוֹ אָרֶץ (בֶּר' א, כד)</p>	<p>רַחֵשׁ בְּשִׁשִּׁי לְגוֹלָם הַמוֹקֵדִם רְבוּץ בְּמִסִּיבַת אוֹדֵם וּמְאוֹדֵם זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם (בֶּר' ה, א)</p>	<p>60</p>
---	---	-----------

43 סגוליו: ישראל; וכך גם בפיוטו של ר' יוסף טוב עלם, טור 46: סגולים. בעמוד וכו': שִׁמ' יג, כא.
 44 סך: סיכוך. עמוד שני: של עמוד נוסף, והוא עמוד הענן, שכיסה את המשכן; השווה שִׁמ' מ, לד.
 45 שיכן: השכין. 46 עיפת לבנה: חשכת הירח (עמוס ד, יג). כחמה: כשמש תהיה; על פי יִש' ל, כו.
 בסימים: על פי רצון ה', כהבטחתו. 47 עין וכו': ומראה השמש. הלשון על פי שופ' ה, לא. בקימים:
 כפי שהובטח בנבואה. ההקבלה בין המאורות שבמעשה בראשית ובין עמוד הענן (ועמוד האש) באה
 במדרש אבכיר; ההקבלה בין מעשה בראשית ובין אחרית הימים מצויה כבר בפסוק המובא כאן; וראה
 גם בגוף המאמר. 49 פקד: יצר. תניני משמניהו: את תניניו הגדולים. 50 פורשי ימים: דגים.
 ירקק: יברא. על פי חולין כז ע"ב (העופות) מן הרקק נבראו. הטור יורד אל סוף המחרוזת. 52 הוגז:
 על פי בִּמ' יא, לא: ייגז שלמים מן הים. הונף: על פי שִׁמ' כט, כז. 53 הוכנף: הועף, כדרך הפייטנים.
 ראה צונץ: *Die synagogale Poesie des Mittelalters*², Frankfurt a.M. 1920, p. 432. 55 קהל
 חבירים: את הצדיקים. הצירוף מצוי בפיוטים, ראה שירמן (לעיל, הערה 15), עמ' 56-57. יצריח:
 יועק. יזמן. 56 לזיז שדי: תה' נ, יא. ולהאריח: לארוחת הזיז והלוייתן. 58 רחש: אמר. לגולם המוקדם:
 לאדם הראשון; השווה תה' קלט, טז. 59 רבוץ וכו': שהושם בגן עדן שהיה מעוטר באבנים יקרות.
 ראה יח' כח, יג, ומה שנדרש עליו בבר"ר יח, א, עמ' 161-162.

- מנחם בר' מכיר
שְׁבִטִי אָדָם הַגָּדוֹל וְאֲדֹנִי
שׁוֹכֵנִים בְּסִינֵי עֲדוּיִים בְּעֲדֵנִי
פָּנִים בְּפָנִים דִּיבֶר יְיָ (דב' ה, ד)
- יוסף טוב עלם
רָקִים יִצִּיר בְּעַז נֶאֱמָו
וְהַבְדִּילוּ מִכָּל בְּרֹאֵי עוֹלָמוֹ
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ (בר' א' כז)
- 65 וְלַעֲתִיד / תּוֹרָה בְּבְרִית חֲדָשָׁה יִצְוֵנו
תִּפְאָרְתוֹ בְּמַחֹל עֵין בְּהַחֲרִינוֹ
הִנֵּה אֱלֹהֵינוּ זֶה קִוִּינוּ (יש' כה, ט)
- תָּם נוֹי מִפְּעָלוֹ כְּהִלְכָתוֹ
תַּחֲוֹם שְׁבִיעִי בְּקִדּוּשָׁתוֹ
בּוֹ שָׁבַת מִכָּל מְלָאכְתוֹ (בר' ב, ג)
- 70 תְּבוֹנָתוֹ בְּמֶרֶה וּבִסִּין הַשְּׁמִיעִי
תְּרַבִּיץ אֵב לַעֲנִי וְלַהֲשִׁיעִי
וַיִּשְׁבְּתוּ הָעַם בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי
(שם' טז, ל)
- תָּרוֹם יָד מִפְּלָאָה
לְשִׁמַּח אִם נִהְלָאָה
בִּירוּשָׁלַיִם לְשָׁנָה הַבָּאָה
- וְלַעֲתִיד / תּוֹמֶךְ יָמֵינוּ עֲדַת רַבָּת
תָּרוֹן בְּנַחַת מֵאֵין מְשִׁיבַת
מְזֹמֶר שִׁיר לְיוֹם הַשָּׁבַת (תה' צב, א)
- 75
- 61-63 שְׁבִטִי וְכו': יִשְׂרָאֵל. אָדָם הַגָּדוֹל: אַבְרָהָם, רָאָה יְהוֹשֻׁעַ יָד, טו, וּמָה שֶׁנִּדְרַשׁ בְּבִרְר' יָד, ו, עמ'
130: 'אָדָם [גָּדוֹל] זֶה אַבְרָהָם'. וְאֲדֹנִי: הַשְׁלֵמַת הַכִּינוּי: [וְשֶׁל שְׂאֵר] הָאֲבוֹת הַצְּדִיקִים. ר' מִנְחָם בֶּר'
מְכִיר הַשְׁתַּמֵּשׁ בְּכִינוּי זֶה גַם בְּפִיט 'אֲמוֹן נֹוֹא הוּבָא' (רָאָה עֲרוּגַת הַבֶּשֶׂם, ח"ג, עמ' 143: 'שְׁבִטִים קוֹרָא
אֲדָנִים, כִּי הֵם עֵיקָר, כְּמוֹ אֲדֹנֵי הַבֵּית'), רָאָה בַּמֶּאֱמָר 'פִּיט אֲשַׁכְנִי חֲדָשׁ עַל פְּדִיּוֹן הַכֹּלֶה הַשְּׁבוּיָה
מִמִּצְרַיִם', בַּתוֹךְ: עֲטָרָה לַחֲיִים, סֵפֶר הַיּוֹבֵל לַח"ו דִּימִטְרוֹבְסֵק, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁס', עמ' 491 וְאֵילָךְ.
62 שׁוֹכֵנִים: בְּהִיוֹתָם שׁוֹכֵנִים. עֲדוּיִים וְכו': מִקְשׁוּטִים בַּתְּפִנוּקִים. 64-66 בְּבְרִית חֲדָשָׁה: יִר' לֹא, ל-
לֵב. תִּפְאָרְתוֹ בְּמַחֹל וְכו': לְכַשִּׁירָאָה לָנוּ עֵין בְּעֵין אֶת תִּפְאָרְתוֹ בְּמַחֹל שְׁלַעֲתִיד לְבוֹא. רָאָה וִי"ר יֹא, ט,
עמ' רַמ-רַמְבַּם, וּבִמְקַבִּילוֹת: 'עֲתִיד הַקְּבִי"ה לְהִיּוֹת רֹאשׁ חוּלָא לְצְדִיקִים לַעֲתִיד לְבוֹא [...] וּמִרְאִין עֲלֵיו
כִּילּוֹ (כְּאֵילוֹ) בְּאַצְבַּע וְאוֹמְרִים כִּי זֶה אֱלֹקִים אֱלֹקֵינוּ' וְכו'. בַּחֲלוּפֵי הַנּוֹסַחאוֹת וּבִמְקַבִּילוֹת (שם) יֵשׁ
תּוֹסֶפֶת: וּמִרְמִזִּין אֱלֹהִים לֵאלֹהֵי. 67 תָּם: כֹּלֶה. נוֹי מִפְּעָלוֹ: מִפְּעָלוֹ הַנָּאָה. 68 תַּחֲוֹם שְׁבִיעִי וְכו': בַּתַּחֲוֹם
יוֹם הַשָּׁבַת וְכו', שָׁבַת מִכָּל מְלָאכְתוֹ. וְאוֹלֵי צִ"ל: תִּיחֹם. 70 תְּבוֹנָתוֹ: אֶת תּוֹרָתוֹ. בְּמֶרֶה וּבִסִּין: שִׁמ' טו,
כֹּג וְאֵילָךְ. הַשָּׁבַת הֵייתָ סְדוּרָה מִשְׁשַׁת יָמֵי בְּרָאשִׁית עַד שְׁנִיתָנָה בְּמֶרֶה; רָאָה מְכִילֵת אֲדָר' יִשְׁמַעֲאֵל,
מִהַד' הוֹרְבִיץ-רִבִּין, עמ' 59: 'מִגִּיד שְׁאוֹת הַיּוֹם אִירְעָה שָׁבַת לְהִיּוֹת, שֶׁהִיא סְדוּרָה וּבָאָה מִשְׁשַׁת יָמֵי
בְּרָאשִׁית עַד שְׁנִיתָנָה לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל, וְכו'. 71 תְּרַבִּיץ: בִּכְתָב הַיָּד: נַחֲלָת, וְתִיקְנֵת עַל פִּי צוֹנֵץ (לַעֲלִיל,
הַעֲרָה 3), עמ' 158, הַעֲרָה 7. הַמִּילָה 'תְּרַבִּיץ' מִשְׁלִימָה אֶת חֲתִימַת הַפִּיטָן כָּאן, כְּמִסּוּמָן בְּפָנִים. הִיא
הוֹחֲלָפָה בְּמִקּוֹר שֶׁלָנוּ בְּמִילָה הַפְּשוּטָה יוֹתֵר 'נַחֲלָת'. וְתְרַבִּיץ', פִּירוּשׁ לִימוּד. 73 תּוֹמֶךְ יָמֵינוּ: עַל פִּי
תֵּה' סָג, ט. עֲדַת רַבָּת: כִּינוּי לְיִשְׂרָאֵל, עַל פִּי 'רַבָּתִי עִם', בְּאִיכָה א, א. 74 מֵאֵין מְשִׁיבַת: כְּנִרָאָה כְּמוֹ
מֵאֵין מְשִׁבֵּת, מֵאֵין מְשִׁיב אַחֲוֹר. 75 מְזֹמֶר וְכו': רָאָה מִשְׁנָה סוֹף מִס' תְּמִיד: מְזֹמֶר שִׁיר לְיוֹם הַשָּׁבַת,

<p>מנחם בר' מכיר חיים יחוננו ונזכה לתשחורת זקוקים לראות בציון הנבחרת למועד הזה בשנה האחרת (בר' יז, כא) קדוש</p>	<p>יוסף טוב עלם קומה יי וחדש גבורות מפעליה המזרחת גוהות ורבו תעליה המאיר לארץ ולדרים עליה קדוש</p>
---	--

מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים. 76 לתשחורת: לשלטון ולשררה. לפי הפירוש במחזור ויטרי, מהד' ש' הורוויץ, גירנברג תרפ"ג, עמ' 513 לאבות מ, יב, תשחורת הוא הממונה של מלך. 77 זקוקים: טהורים. ציון הנבחרת: השווה תה' קלב, יג.

בולטים הדמיון וגם השוני בין שני פיוטים אלה. נתמזל מזלנו ואנו יכולים להצביע על המקור ששימש כל אחד מהם, לכל הפחות באשר להקבלה שבין מעשה בראשית ויציאת מצרים. פיוטו של ר' יוסף טוב עלם מיוסד על מדרש תדשא,⁴³ ושל ר' מנחם בר' מכיר על מדרש פסיקתא חדתא.⁴⁴

נעמיד זה מול זה את המוטיבים המופיעים בפיוטו של ר' יוסף טוב עלם ובמדרש תדשא, וחסרים בפיוטו של ר' מנחם בר' מכיר ובמדרש פסיקתא חדתא:

<p>מדרש תדשא כדמות ברייתו של עולם עשה הקב"ה נסים לישראל במדבר כשיצאו ממצרים. בראשית [...] יהי רקיע בתוך המים [במדבר] וענן ה' עליהם יומם ועוד נאמר פרש ענן למסך. ... בראשית תדשא הארץ ובמדבר הנני ממטיר לכם לחם ואומר... והנה פרח מטה אהרן</p>	<p>יוסף טוב עלם ... בראשון ... נטות יריעותיו... פרש ענן למסך (ט' 13-18) ... בשלישי... הדשיא דשאים ... [אין זכר למן] הציץ לבונה ופרי מגדים (ט' 31-35)</p>
---	--

ההקבלות בין הפסיקתא חדתא ובין פיוטו של ר' מנחם בר' מכיר בולטות ומדויקות, ואין שום ספק שהם תלויים זה בזה. הואיל וידיעותינו על זמן התהוות מדרש פסיקתא חדתא מועטות, אין לקבוע בעצם מי שאב ממי, וכתמיד יש אפשרות ששניהם שאבו ממקור שלישי שאבד:

<p>פסיקתא חדתא ביום הראשון ארץ מתוך המים לכסאו אף הוא קרע להם הים וברא להם ארץ חדשה מן הים ביום ב' ברא רקיע</p>	<p>מנחם בר' מכיר הן בראשון ברא כאחת / השמים והדום ... והכין במים ארץ חדשה ...בשיני... ויעש אלקים את הרקיע</p>
---	---

43 בית המדרש לילינק, ג, עמ' 167-168.

44 הנ"ל, ו, עמ' 38.

אף כאן פרש עליהם ענני כבוד
 בשלישי ברא דשאים... זו היא החטה
 אף כאן הנני ממטיר וכו'
 ברביעי היו מאורות
 אף כאן נתן להם שני עמודי אש
 בחמישי עופות
 אף כאן נתן להם שליו
 בשישי דבר עם אדם בג"ע
 אף כאן דבר עם בני אברהם הר סיני

טיללני ענני כבוד
 בשלישי... כלכול דגן חיטה
 לחם אבירים המטיר וכו'
 ניהר ברביעי מאורות
 ...בעמוד אש... סך עמוד שיני...
 בחמישי... כל עוף
 ...צפור שליו
 רחש בשישי לגולם המוקדם
 שבטי אדם הגדול (=אברהם)... פנים
 בפנים דבר ה'

אין לדעת מה הסיבה שבגללה מקבילים דברי ר' יוסף טוב עלם למדרש תדשא ודברי
 מנחם בר' מכיר למדרש פסיקתא חדתא.⁴⁵

45 כדאי להעיר שבקדושתא של ר' פינחס לשמיני עצרת מעמיד הפייטן אלה מול אלה את הנסים
 שנעשו לאבותינו בשעה שעזבו את בתייהם לעלות לרגל, ואת הנסים שיתרחשו לעתיד לבוא;
 ראה מ' זולאי, ארץ־ישראל ופיוטיה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 105-108. גם הוא משתמש בלשון
 '(כן) תעשה לאחרונים' (ראה שם, עמ' 105).

תמורות במעמדה של האישה היהודייה בספרד במאה הי"א

מאת

אברהם גרוסמן

תמורות ניכרות במעמדה של האישה היהודייה חלו במהלך המאה הי"א. מקצתן החלו כבר בסוף המאה העשירית. הדברים אמורים בעיקר לגבי המרכזים היהודיים בגרמניה, בצרפת ובמידה מסוימת גם במצרים. במרכזים אלו אף ניסו חכמים להגביל את זכותו של הבעל לשאת אישה שנייה. זאת התמורה החשובה ביותר במעמדה של האישה. אין דבר שיכול להציק לה ולהעיק עליה כנשיאת אישה שנייה ('צרה') בידי הבעל. התיאור במקרא על היחסים הקשים בין רחל ללאה בבית יעקב ובין חנה לפנינה בבית אלקנה, הם אב טיפוס ליריבות ולקנאה בתא המשפחתי הפוליגמי בכל אתר ובכל עת. עדויות על האווירה הקשה בבית הפוליגמי נשתמרו גם במקורות הגניזה הקהירית.¹

האם מקרה הוא שהתמורות התמקדו במרכזים שבגרמניה, בצרפת ובמצרים, או שהיו כמותן גם במרכזים אחרים, ואופי המקורות הוא שיצר תמונה שיש בה כדי להטעות?

1 על הפוליגמיה בחברת אנשי הגניזה' ראה: S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, III, Berkeley, Los Angeles and London 1978, pp. 205–212; מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ו. סיכומי של פרידמן, שם במבוא, עמ' יא, הוא: 'הן (=תעודות הגניזה) מלמדות, שריבוי הנשים היה שכיח למדי. רוב הנישואין היו מונוגמיים, אבל נמצאו משפחות פוליגמיות בכל רובדי החברה, מן העניים ועד החצרנים, עמ'הארץ ותלמידים חכמים מובהקים'. אף על פי כן, יש חשיבות לעצם הניסיון של החברה לצמצם תופעה זו, כולל ההתחייבות הרשמית של הבעל בכתובה שלא יישא אישה שנייה ולא ייקח שפחה השנואה על אשתו. היא מתוארת כתנאי צהוג ומקובל במצרים'. ראה להלן, הערה 19; פרידמן, שם, עמ' 32–46. משקל מיוחד יש לכך על רקע העובדה שבחוזי הנישואין המוסלמיים המעטים שפורסמו ממצרים מימי הביניים המאוחרים, היינו, מן המאה האחת-עשרה ואילך, לא נמצא תנאי מונוגאמיה' (שם, עמ' 28). על האווירה הקשה בבית הפוליגמי בחברת הגניזה ראה למשל מה שהביא פרידמן שם, עמ' 23–28. אחת האלמנות שסירבה להתייבם על ידי גיסה הנשוי אומרת: 'לוא תחתכו את בשרי אברים [...] לא אשמע מליכם שתכניסוני אצל צרה' (שם, 27). וראה האיגרת של נער יהודי מן הגניזה שפרסם צ' מלאכי, מיכאל, 5 (תשל"ח), עמ' קצ-קצא. ראה גם הדעות של חכמי ספרד במאות י"ג-ט"ו על הפוליגמיה שהביא, י"ט עסיס, "'חרם דרבינו גרשום' ונישואי כפל בספרד', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 252–277. דיונו שם בנושא זה הוא בעל חשיבות רבה לאפיון המשפחה היהודית בספרד, אך הוא נוגע לתקופה מאוחרת מזו שאנו דנים בה כאן.

כלום ייתכן שאילו נמצאה גניזה דומה לזו של קהיר גם במרכזים אחרים, ובמיוחד בצפון אפריקה ובספרד, היו מתגלות גם בהם תמורות דומות במעמד האישה?
הכול מודים, שאלמלא הגניזה הקהירית היינו משערים על פי תשובות הרמב"ם ומקורות הלכתיים אחרים, שעל האישה ב'חברת הגניזה' חלו הגבלות מרובות בעיקר בשל שיקולי צניעות. מקורות הגניזה הם שגילו את הפער שבין ההלכה התאורטית ובין המציאות. יתר על כן, במקור עשיר זה אף נשמע קולן של הנשים עצמן, וקול זה הוא איתן למדיי. די לציין לשיר הנוגע ללב שכתבה אשתו של דונש בן לברט בעת פרדתה מבעלה ולמכתבים הפרטיים ששיגרו נשים אל בני משפחה ואל גופים רשמיים בקהילה, כדי לראות שמקומן בחברה היה חשוב למדיי.² ובל נשכח: מקורות ההלכה של היהודים בארצות האסלאם לא שמרו – מטעמי צניעות – אפילו את שמותיהן של נשים, וגם אלה מפורשים במקורות הגניזה.³

אי-אפשר להתעלם מעובדה זאת. הדעת נותנת שלפחות מקצת התמורות הללו במעמד האישה התרחשו 'בשטח' גם בספרד המוסלמית, אלא שלא השאירו את רישומן בספרות ההלכה. הם נעלמו כך מאתנו, מבלי שנוכל לגלות את עקבותיהן.

באשכנז, ובמידה מסוימת גם במצרים, חלו תמורות נוספות במעמדה החברתי, הכלכלי והדתי של האישה, ושיפרו את מצבה. עוצמתן של התמורות בגרמניה ובצרפת גדולות יותר מעוצמתן של אלו שבמצרים, אך המגמה שלהן זהה.⁴ עד היום לא נכללה יהדות ספרד במפת התמורות הללו. ההנחה המקובלת היא, כי בשל האופי החברתי-כלכלי שהבדיל בין יהדות אשכנז ובין יהדות ספרד, לא חלו תמורות מעין אלו גם בספרד. רבים

- 2 ראה למשל: י' קרמר, 'אגרות נשים מן הגניזה הקהירית: סקירה כללית', בתוך: אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת י' עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 161–181; ע' פליישר, 'על דונש בן לברט ואשתו ובנו', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ה (תשמ"ד), עמ' 189–202. אין לנו ממצאים מעין אלה לגבי נשים יהודיות באירופה הנוצרית בימי הביניים. שת"ק של הנשים שם כמעט מוחלטת. לגבי החברה הנוצרית ראה P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge 1984; K. H. Wilson (ed.), *Medieval Women Writers*, Athens 1984.
- 3 במשך חמש מאות שנה ומעלה, מאז ראשית תקופת הגאונים, לא הוזכרו שמות של נשים במקורות ההלכה שנכתבו בארצות האסלאם. גדול משוררי בבל במחצית הראשונה של המאה הי"ג, ר' אלעזר בן יעקב, לא הזכיר את שם בתו של ר' שמואל בן עלי, הגאון הבבלי, בר הפלוגתא של הרמב"ם, אף שבקינתו על מותה תיאר אותה בשבחים רבים ונדירים. ראה ר' אלעזר בן יעקב הבבלי, דיואן, מהד' ח' ברודי, ירושלים תרצ"ד, סימן ו, עמ' ח. בזאת 'שפר' חלקן של הנשים היהודיות באירופה הנוצרית. השמות של רבות מהן נשתמרו בספרות ההלכה לסוגיה השונים.
- 4 על כמה מתמורות אלה בגרמניה ובצרפת הערתי במקומות אחרים: A. Grossman, 'The Historical Background to the Ordinances on Family Affairs Attributed to Rabbenu Gershom Me'or ha-Golah (The Light of the Exile)', in: A. Rapoport-Albert and S. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honour of C. Abramsky*, London 1988, pp. 3–23; א' גרוסמן, 'ייחוס משפחה ומקומו בחברה היהודית באשכנז הקדומה', בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים, ספר יובל ליעקב כ"ץ, בעריכת ע' אטקס וי' שלמון, ירושלים תש"ם, עמ' ט-כג; הנ"ל, 'הזיקה בין הלכה וכלכלה במעמד האישה היהודיה באשכנז הקדומה', בתוך: דת וכלכלה: יחסי גומלין, בעריכת מ' בך-ששון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 139–159.

מהיהודים בגרמניה ובצרפת, כמו גם אלה שבמצרים ובצפון אפריקה, עסקו בסחר בינלאומי, ומקצתם צברו ממון רב. הדבר השפיע השפעה מכרעת על המבנה החברתי של הקהילות במרכזים הללו. העושר הרב שצברו המשפחות, ומקומן החשוב של אלו בחברה היהודית ככלל, גרמו לכך שהן דאגו למעמד בנותיהן הנישאות ולנדוניה הנכבדה שהעניקו להן. המאבק בפוליגמיה הושפע רבות גם מגורם זה. כעבור זמן מה חל שינוי לטובה במעמדה של האישה גם בתחומים אחרים.⁵

העובדה שרבים מיהודי ספרד המוסלמית המשיכו לעסוק בחקלאות הביאה לראייתם כחברה שמרנית גם ביחס למעמד האישה. לדעתי, תיאור זה כוללני והוא ראוי לעיון נוסף. רבים מיהודי ספרד פנו לעסוק במסחר בינלאומי ומקומי, ומאות מהם היו חצרנים ומקורבי מלכות. לדעת א' אשתור, רוב יהודי ספרד בתקופה המוסלמית עסקו בחקלאות. מחקריו החשובים של אשתור על חיי היהודים בספרד המוסלמית, כמו גם מחקריו של ניומן בנושא זה, נכתבו לפני למעלה משלושים שנה והסתמכו על המקורות החיצוניים והפנימיים שהיו ידועים באותה עת. אשתור ביסס את הערכתו בעיקר על תשובותיהם של ר' משה בן חנוך ובנו ר' חנוך, שפעלו באנדלוסיה במחצית השנייה של המאה ה' ובראשית המאה ה'א. עשרות מתשובותיהם מתייחסות אל אדמות וכרמים שבידי היהודים ומספרן רב לאין ערוך מאלה העוסקות במסחר:

השאלות והתשובות הללו מדברות בלשון ברורה. הן מעידות כאלף עדים שמספר גדול של יהודי ספרד התפרנסו בימים ההם מן החקלאות. מאלף במיוחד הוא היחס המספרי בין השאלות שנשאלו בזמן ההוא רבני קורדובה בעניני קרקעות ובין השאלות שנוגעות לעניני מסחר. השאלות הסובבות על ענינים הקשורים במסחר הנן מעטות, מספרן מבוטל ממש לעומת השאלות הרבות של עסקי קרקעות. ההרכב הכלכלי של יהודי ספרד היה שונה לא רק מן המבנה של הקיבוץ היהודי בגאליה אשר רובו המכריע כבר התפרנס בימים ההם מן המסחר, אלא גם מיהודי צפון אפריקה ובבל ששם עברו מרבית היהודים מזמן אל המלאכה ואל המסחר.⁶

5 על הזיקה שבין המצב הכלכלי של היהודים באשכנז ובין גובה הנדוניה ומעמד האישה ככלל, ראה: I. A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York 1969, pp. 277–309; י"י יובל, 'ההסדרים הכספיים של הנישואין באשכנז בימי הביניים', בתוך: דת וכלכלה (לעיל, סוף הערה 4), עמ' 191–207 ובמאמרי הנזכרים בהערה הקודמת; M. Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München 1998, pp. 82–85. מחקרים נוספים העוסקים בגובה הכתובה ובנדוניה של האישה היהודייה באשכנז נזכרים אצל יובל, שם. ראה גם: מ"ע פרידמן, 'חלוקת תוספת הכתובה ל"מוקדם" ו"מאוחר" בתעודות הגניזה', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 377–387; M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, I–II, Tel Aviv and New York, 1980–1981. על הזיקה שבין מעמד האישה היהודייה למעמד הכלכלי של המשפחה בצפון אפריקה, ובמיוחד בקרב משפחות הסוחרים, ראה מ' בך-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם², ירושלים תשנ"ז, עמ' 122–136.

6 א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 178. על פעילותם הכלכלית של יהודי ספרד ועיסוקם הנרחב בחקלאות, ראה שם, עמ' 173–190. לדעתו, בתקופה המוסלמית רוב היהודים עסקו בעבודה חקלאית, ראה שם, עמ' 173, 178. לסקירה כללית על מעמד האישה

אך בתשובותיו של ר' יצחק אלפאסי (רי"ף) שנכתבו מאה שנים מאוחר יותר, התמונה שונה. אשתור לא עשה בהן שימוש בדיונו הנזכר. יתר על כן, בינתיים פרסם רוטשטיין תשובות נוספות של הרי"ף מכ"י קופנהגן, ובהן עשרות תשובות חדשות העוסקות בסחר של יהודי ספרד (שותפויות, עסקי ממון וכדו').⁷ הן רבות מאלו הקשורות בעבודה חקלאית. אינני רואה אפשרות לקבוע בבירור, אם חלה תמורה כה מכרעת בעיסוקם של היהודים במהלך המאה הי"א עד שרבים מהם פנו לעסוק במסחר, או שדרך ריכוזן והשתמרותן של השו"ת היא שגרמה להבדל בין מאות תשובותיו של הרי"ף לבין אלה של קודמיו. האפשרות הראשונה מסתברת יותר. תמורות פוליטיות וכלכליות רבות התרחשו בספרד החל בראשית המאה הי"א, עם התפוררות הממלכה המוסלמית המאוחדת האומית, ועוד נשוב לכך להלן. על כל פנים, במקורות חיצוניים ובתשובות הרי"ף יש עדות ברורה על עיסוקם של רבים מיהודי ספרד במאה הי"א במסחר.

עוד במאה התשיעית תיאר אבן ח'רדאדבה את הסוחרים היהודים הרדאניים, שעסקו בסחר בינלאומי שכלל ארצות רבות במזרח ובאירופה, כקשורים גם עם ספרד, שדרכה עבר הערוץ היבשתי מאירופה אל המזרח ולהפך. אחת השפות שסוחרים אלה דיברו הייתה אנדלוסית. ברור, אם כן, שסוחרים יהודים מספרד נטלו חלק של ממש בסחר בינלאומי זה.⁸ ספרד שימשה מקום חשוב וערוץ מרכזי גם בסחר העבדים, שהיהודים נטלו אף בו חלק.

המלאכה והתעשייה היו מפותחות מאוד בספרד המוסלמית, ומוצריהן נמכרו לארצות רבות. מפורסמים באיכותם היו העור הספרדי, המשי והבדים. סחורות אלה יוצאו בכמות גדולה אל הנסיכויות הנוצריות שבצפון ספרד וכן אל ארצות אחרות באירופה. גם בסחר זה נטלו היהודים חלק, כפי שעולה בין השאר גם מדבריו הנזכרים של אבן ח'רדאדבה. באחת השאלות שהופנו אל ר' יוסף אבן אביתור מסופר על סוחר יהודי 'שהלך לארץ נוצרים ונתעכב שם יותר משש שנים'. בשאלה אחרת שהופנתה אל ר' חנוך נאמר 'והלך לוי זה לסחורה לארץ נוצריים'. גם התשובה החשובה מבחינה היסטורית שבתשובות גאוני מזרח ומערב, סימן רה, היא לדעתי של חכם ספרדי בן המאה העשירית, ר' נתן או

A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, II, Philadelphia 1942, pp. 47–63 ראה,

7 שו"ת הרי"ף מתוך כ"י הספרייה הממלכתית בקופנהגן, מהד' ד"צ רוטשטיין, ניו יורק תשל"ה. קבוצת תשובות נוספת של הרי"ף פרסם רוטשטיין באור המזרח, כ (תשל"א), עמ' 175–198. לדיון ביבליוגרפי בתשובות הרי"ף, ראה I. Ta-Shma, *Encyclopaedia Judaica*, II, Jerusalem 1971, cols. 603–604. ערך: 'Alfasi, Isaac'. על חשיבות תשובותיו של הרי"ף לחקר המשפט העברי והחינוך היהודי בספרד המוסלמית, ראה י' תא-שמע, 'שיפוט עברי ומשפט עברי במאות הי"א–י"ב בספרד', שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 372–353.

8 המקור נדון במקומות שונים. ראה, למשל: R. S. Lopez and J. W. Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World*, New York 1955, pp. 29–33; M. Gil, 'The Radhanite Merchants', *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 17 (1974), pp. 299–323; מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, ירושלים 1997, עמ' 611–635.

ר' חנוך בן משה. באותה תשובה מצוינים ככלל יהודים 'שאין להם כרמים' אך הם סוחרים בתוצרת חקלאית השייכת לנכרים,⁹ וכאלה נוספים. אשתור סיכם סחר זה כדלהלן:

גם ההיקף של עסקי הסוחרים היהודיים-ספרדיים עם ממלכת הפרנקים שמצפון לפירנאים לא היה מבוטל. יתירה על זו, בתקופה של שלטון האומיים בקורדובה נוצר ביחסי המסחר הבינלאומי מצב מיוחד במינו שבו ניתן לסוחרים היהודיים מספרד הערבית ומגאליה הפרנקית למלא תפקיד עצום בחילופי הסחורות בין הארצות המוסלמיות ובין הארצות הנוצריות כלן.¹⁰

אם מצרפים את התמונה העולה מהמקורות הפנימיים לתיאורו של אבן ח'רדאדבה ולמקורות חיצוניים אחרים, מתגלית לפנינו פעילות מסחרית בינלאומית ומקומית של היהודים בספרד שאינה שונה באופייה מזו שהתקיימה באותה עת בגרמניה, בצרפת, במצרים ובצפון אפריקה, אף אם הייתה קטנה ממנה בהיקפה.

אמנם, חלקם של היהודים בכלל בסחר הבינלאומי במאה ה"א היה בירידה בהשוואה לפעילותם המסחרית במאות שלפני כן, אך עדיין הוא היה נרחב למדי. התמורות הפוליטיות שהתרחשו בספרד החל מראשית המאה ה"א, אף הגדילו את מספרם של היהודים שנטלו חלק במסחר שבתוככי ספרד המוסלמית וכן במסחר שבין ערי ספרד המוסלמית והערים הנוצריות שבצפון. בשנת 1010 התפוררה הממלכה האומיית ובמקומה עלו נסיכויות מוסלמיות שבהן שלטו מלכי הפרובינציות. החלשתה של ספרד המוסלמית הביאה לעלייתן של הערים הנוצריות שבצפון, ולהתפתחות חיי מסחר ענפים בין חלקי ספרד השונים. תמורות אלה הביאו להגירתם של יהודים רבים לערים שפרחו מבחינה כלכלית, לנסיעות למרכזי מסחר, ולהיעדרות ממושכת למדי של רבים מהם מן הבית והמשפחה.¹¹ מדובר בהתפתחות כלכלית חשובה, שהשפיעה הרבה על החברה היהודית.

9 לתשובתו של אבן אביתור ראה תשובות גאוני מזרח ומערב, מהד' י' מילר, פרסבורג תרמ"ח, סימן קצב. אי אפשר לקבוע בבטחה שאבן אביתור כתב את תשובתו בהיותו בספרד ולא מאוחר יותר, בארצות המזרח. הוא שהה במצרים, בא"י ובדמשק לאחר שעזב את ספרד. לתשובתו של ר' חנוך, ראה שם, סימן קצא. התשובה אנונימית; מילר בהערותיו שם הסיק לאחר דיון: 'צראה שהיא לאחד מראשוני ספרד ואולי לר' חנוך'. על בעלותו של ר' חנוך עליה מעיד גם מקומה בכ"י מונטיפיורי 98, דף 114, בתוך חטיבת תשובות של ר' חנוך. ראה גם מה שכתבתי על כך במאמרי: 'תשובות חכמי ספרד הראשונים שהשתמרו בכ"י מונטיפיורי 98', עטרה לחיים (ספר היובל לדימיטריובסקי), בעריכת ד' בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 274-282. דיון מפורט בשאלת זהותו של המשיב בתשובות גאוני מזרח ומערב, סימן רה, מצויה בספרי חכמי צרפת הראשונים², ירושלים תשנ"ז, עמ' 564-566. אך ייתכן שהשואלים הם מצרפת. ראה בדיון שם.

10 אשתור (לעיל, הערה 6), עמ' 83. וראה שם, ב, עמ' 124, על ה'שואה' שבאה על האוכלוסייה הכפרית שבסביבות קורדובה בעשור השביעי של המאה ה"א. וראה גם שם, עמ' 139-140, על קהילת טולידו שבה הייתה שכבה קטנה בלבד של חקלאים יהודים בהשוואה לבעלי המלאכה ולסוחרים. על השתלכותו של מסחר זה בסחר במזרח המוסלמי ובאירופה הנוצרית באותה עת, ראה N. J. G. Pounds, *An Economic History of Medieval Europe*, New York 1978, pp. 328-356.

11 על עלייתן של ערים שונות בספרד במאה ה"א, התפתחות הסחר בהן וההגירה אליהן, ראה

קבוצה נכבדה למדיי של יהודי ספרד חדרה לשכבת החצרנים והושפעה עמוקות מהתרבות המוסלמית שהייתה אז בשיא פריחתה בספרד. ר' אברהם אבן דאוד מדבר ב'ספר הקבלה' שלו על שבע מאות חצרנים יהודים שתמכו בר' חנוך בסוף המאה העשירית בפולמוס שלו עם ר' יוסף אבן אביתור. קבוצה אחרת של חצרנים שאת מספרם לא פירט תמכה בר' יוסף.¹² אף על פי שאין להסתמך על המניין של הראב"ד ומגמת ההפרזה שבדבריו ברורה, אפשר שיש ללמוד מהם על עוצמתם של החצרנים לפחות בזמנו שלו, אמצע המאה ה'י"ב. החברה החצרנית השפיעה רבות על עולמם הרוחני, התרבותי והמנטלי של יהודי ספרד. ערכיה התרבותיים והויי חיה נתנו אותות ברורים בחברה היהודית האנדלוסית. דרכה של שכבת עילית חברתית שהיא משפיעה לא רק על חברה אלא גם על מעגלים רחוקים יותר, ועוד נשוב לכך להלן.

התמורה בעיסוק הכלכלי, הנסיעות, העתקת מקום המגורים והזיקה של השכבות הגבוהות שבחברה אל הרציונליזם גררו אחריהם תמורות גם במעמדה של האישה היהודייה בספרד. אמנם אין תמורות אלו זהות בעוצמתן לאלו שהתרחשו באשכנז או במצרים, אך אין ספק בעצם קיומן. בשל מצב המקורות קשה לתארן במפורט ובמדויק, אך בספרות של אותם ימים – ובעיקר בספרות השו"ת – ניתן לגלות את עקבותיהן בבירור. די לעיין בתשובות הרי"ף כדי להיווכח עד כמה גדולות ההשלכות של התמורות הללו על חיי המשפחה היהודית בספרד המוסלמית. על שלוש מהן נעמוד בדברינו להלן. נפתח בתיאור קצר ביותר של התמורה בגיל הנישואין, שהשפיעה על מעמד האישה בכמה תחומים אחרים.

א. התמורות בגיל הנישואין

בתלמוד הבבלי מצויה התנגדות לנישואי בוסר. האמורא רב קבע שאסור לאב להשיא את בתו בטרם מלאו לה שנים עשרה שנה. עליו להמתין עד שהיא תגדל ותבחר בעצמה את חתנה המיועד ('עד שתגדל ותאמר בפלוגי אני רוצה'). מי שנושא 'תינוקת' – נערה צעירה שאיננה יכולה עדיין ללדת – אף מתואר כמי שמעכב את ביאת המשיח.¹³ ואכן, תופעת

אשתור (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 148-160, 176-183. מקצת היהודים היגרו אל הערים הנוצריות שבצפון, ורובם עסקו בסחר: 'היהודים בספרד המוסלמית לא נרתעו מפני הקשיים והסכנות והמשיכו להתדפק על שערי העירות הנוצריות. ככל תנועת הגירה הקיפה גם תנועת הגירה זו בני חוגים ומעמדות שונים. מקצתם היו חקלאים, כפי שמוכיח ריבוי השדות והכרמים השיכים ליהודים והנוכחים בתעודות מתקופה זו [...] אולם רוב המהגרים היו בעלי מלאכה ובייחוד סוחרים. המהגרים האלה עשו חיל רב במקומות מגוריהם החדשים ועל אף כל הקשיים התעשרו, שם, עמ' 156.

12 יזכר יום היו יוצאים מקורטובה אל עיר אלזרה ז' מאות איש מישראל רוכבים על ז' מאות מרכבות וכלם היו לובשים לבוש מלכות וחובשים מגבעות כדת שרי ישמעאלים וכלם עם הרב (=ר' חנוך) וכת שניה עם אבן שטנאש (=אבן אביתור). ראה ר' אברהם אבן דאוד, ספר הקבלה, מהד' ג"ד כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 49.

13 בבלי, קידושין מא ע"א; שם, נידה יג ע"ב. על משמעות הדברים ראה במאמרי 'נישואי בוסר

נישואי בוסר לא הייתה שכיחה בתקופת המשנה והתלמוד ובראשית תקופת הגאונים. במהלך המאות י"א-י"ב ולאחריהן נתרחבה התופעה בחברה היהודית הן בארצות האסלאם והן באירופה הנוצרית. התמורה נתחוללה בעיקר בהשפעת המציאות בחברה המוסלמית הסובבת שבה היו מקובלים נישואי נערות צעירות, ובשל גידול העיסוק במסחר בחברה היהודית. אנשים רבים נעדרו מביתם לתקופה ממושכת לרגל מסחרם. בשל סכנות הדרכים ופגעי הטבע רבים מהם לא שבו ממסעם. הרצון לחתן את הילדים ולהבטיח בזאת את עתידם היה עז. גורם זה הגדיל את היקף הנישואין בגיל צעיר גם בחברה היהודית באירופה הנוצרית.

גורם שלישי שהביא לתמורה הוא ביטול תקפותה של ההנמקה התלמודית נגד נשיאת קטנה ('עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה'). במציאות של החברה היהודית בימי הביניים לא הייתה יותר כל ממשות בהנמקה זאת. ההורים בחרו בעצמם את החתן המיועד לבנותיהן מבלי ששאלו את פיהן. הסכמתן הייתה מעשה פורמלי גרידא גם לאחר מלאות להן שנים עשרה שנה. עדויות רבות על כך נשתמרו במקורות. הקדשתי לכך דיון נפרד, ולא אשוב לעסוק בזאת כאן.¹⁴ אסתפק בהצבעה על כמה נקודות עיקריות הקשורות בתופעה שאנו עוסקים בה, בשני התחומים האחרים שיידונו להלן.

בספרות השו"ת מסוף המאה העשירית ישנן עדויות רבות על נישואי נערות קטנות על פי הגדרתן בהלכה, דהיינו נערות שטרם מלאו להן שנים עשרה שנה. מבחינה מתודית ראוי להעיר על עניין בעל חשיבות ראשונה במעלה בחקר ספרות השו"ת הקשורה בנושא הזה. אין לראות את המקרים של נישואי 'קטנות' הנזכרים בשו"ת כמשקפים לבדם את המציאות בקהילות ישראל, וכעוסקים במכלול נישואי 'קטנות'. מקרים אלה הם בגדר דוגמה בלבד, והועלו לדיון בשל אירוע חריג הקשור בהם. השאלות לא התעוררו בשל תופעת הנישואין של הנערות הקטנות, אלא בשל גורם אחר, ואין מתבקשת בהן דעת המשיב על עצם התופעה. עניין הגיל הצעיר נזכר כבדרך אגב, ועיקר הדיון ממוקד בגורם אחר שעורר התלבטות אצל חכמים. אלמלא אותה התלבטות לא היו השאלות מופנות כלל אל החכמים וממילא גם לא היו משתמרות. יש לראות אפוא את העולה מן המקורות האלה כעדות של מי שמסיח לפי תומו, עדות שכוחה מן הבחינה ההיסטורית רב במיוחד. מכאן שעצם התופעה של נישואי 'קטנות' הייתה נפוצה לאין ערוך יותר ממה שנמצא מתועד בספרות השו"ת.

בספרד המוסלמית אף צמחה ועלתה תופעה של נישואי נערות קטנות לזקנים, וגם זאת בהשפעת המצוי בחברה המוסלמית הסובבת. במיוחד אמורים הדברים בנערות יתומות. כדי לסבר את האוזן אביא שתי דוגמאות משאלות שהופנו אל ר' חנוך בר' משה בספרד, שחי ופעל כאמור בסוף המאה העשירית וראשית המאה הי"א:

בחברה היהודית בימי הביניים עד המאה השלוש-עשרה, פעמים, 45 (תשנ"א), עמ' 108-125, ובמיוחד עמ' 109-111. השווה: ע' שרמר, 'גיל הנישואים של גברים יהודים בארץ ישראל בתקופת הבית השני, המשנה והתלמוד', ציון, סא (תשנ"ז), עמ' 45-66, ובספרות הנזכרת בהערות, שם; ר' קצוף, 'גיל נישואי בנות בישראל בתקופת התלמוד', תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 9-18.

14 ראה במאמרי, שם. על המציאות בחברת הגניזה ראה גויטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 76-79; וראה פרידמן (לעיל, הערה 5), לפי המפתח, ערך 'Child Brides'.

דינה נתייתמה מאביה כשהיא קטנה כמו שש שנים. ועמדה לה אמה והטעתה אותה וקדשה לראובן שהוא בן ארבעים שנה ונתייחד עמה כמו שלש שנים, ונפטר ראובן זה. ועמדה לפני יבם והוא כמו בן חמשים שנה.¹⁵ שמעון נפטר לבית עולמו והניח בן קטן עדיין יונק משדי אמו ושתי בנות. הגדולה כמו בת שש והקטנה כמו בת ד' שנים. ועמדה אשתו ונתקדשה לבעל בתוך מניקותיה וקבלה קדושין לשתי בנותיה מאחי אותו הבעל ומבנו.¹⁶

עדות חשובה להתפשטות התופעה הוא ניסיונו של ר' חנוך להילחם בה: כמה מן הנימוקים שהוא מעלה בתשובתו שם, אינם עולים בקנה אחד עם ההלכה, וניכרת בהם מגמה ברורה של החמרה ומלחמה בתופעה עצמה. כך למשל: 'שאפי' היה אביהן בחיים שהוא זכיי לקבל קידושין כשהן קטנות, לא הוה שרי לקדשן עד שיגדילו [...] כל שכן כשאין לה אב שאסור לקדשן עד שמגדילות ומתקדשות עצמן'. אך על פי ההלכה, בהיעדר האב זכאית האם לקדש את בתה הקטנה. ר' חנוך לא נשאל על עצם דין הנישואים של נערות קטנות, אך ניצל את תשובתו כדי לצאת בהתקפה חריפה נגדם. ניסיונו לבטל את התופעה לא עלה יפה, כפי שעולה בבירור מהמקורות המתייחסים לחכמים שפעלו אחריו בספרד.¹⁷ לתמורות בגיל הנישואין היו השלכות על תחומים שונים בחיי המשפחה, ועוד נשוב לכך להלן, בדיון ביחס אל האישה הקטלנית.

ב. צמצום הפולגמיה?

האם הלכה יהדות ספרד בעקבות יהדות אשכנז ומצרים וניסתה לבטל או לצמצם את הפולגמיה? כך עולה, לכאורה, מאחת השאלות שהופנו אל ר' יצחק אלפאסי (הרי"ף), שפעל בספרד בסוף המאה ה"א, ובה מתוארת תקנת קהל קדומה, מהתקנות הקדומות ביותר הידועות לנו מספרד:

- 15 תשובות גאוני מזרח ומערב (לעיל, הערה 9), סימן קפו.
- 16 שם, סימן קפו. אמנם מילר בהערותיו התלבט בדבר זהותו של המשיב, והעדיף את ההנחה שמדובר באחד מגאוני בבל: 'מסופקני אם איחס התשו' לר' חנוך, או לא' מגאוני בבל שמצינו להם לשון כזה 'קרייתי מכתבכם והרבה תמהתי מדבר זה. מקום שיש בו ב"ד הגון וקהל קדוש ואיתנים יעשו בו מעשים אלוי' [...] והאמת שזה הלשון 'ועכשיו כשיגיע כתב זה ליד בית דינכם' מורה שהמצוה הוא א' מן הגאונים. אי אפשר להסכים עמו בדבריו אלה. אין שום ייחוד בלשון 'ועכשיו כשיגיע' וכו', המלמד כי לפנינו גאון בבלי. להפך, הכתיבה בלשון יחיד (קרייתי כתבכם והבנתי [...] תמהתי), ומקומה של השו"ת בכ"י מונטפיורי 98 מעידים כי מדובר בחכם ספרדי קדום, ולפי ההקשר שם הוא ר' חנוך. דנתי בכך בפירוט במאמרי הנזכר לעיל, הערה 9. גם ש' אסף (בתי הדין וסדריהם, ירושלים תרפ"ד, עמ' 48, הערה 8) סובר כי המשיב הוא ר' חנוך. הלשון שבה הוא פתח את תשובתו (קרייתי כתבכם) מצויה בפיו של ר' חנוך גם במקומות אחרים (השווה תשובות גאוני מזרח ומערב [לעיל, הערה 9], סימן רב: קרייתי שאלה זו).
- 17 מקורות רבים לנישואי קטנות מצויים במפתח השאלות והתשובות של חכמי ספרד וצפון אפריקה, ראה: מ' אלון (עורך), המפתח ההיסטורי, א, ירושלים תשמ"א, עמ' 14-18, 66-71, 116, 184-190; ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 123-140. ראה גם ניומן (לעיל, הערה 6), עמ' 21-22.

ראובן מעיר גיאן היה רגיל במקומו בסחורה והיה מתפרנס בחנות וקדש את רחל והלך לו למזרח ספרד וישב שם עשר שנים ונשא שם אשה והניח רחל עגונה. וכשומעה שנשא אשה תבעתו בקנס הנהוג בספרד מימות הראשונים והוא מאתם דינרין קאסמיה.¹⁸

מהו מקורה של תקנת קהל קדומה זו? על מה הוטל הקנס הכספי הכבד, שנהג בספרד מימות הראשונים? א"ח פריימן, המהדיר של שו"ת הרמב"ם, וז' לייטר, המהדיר של שו"ת הרי"ף, סברו שהקנס הוטל על ראובן בשל נשיאת האישה השנייה, כפי שעולה לכאורה מנוסח השאלה (וכשומעה שנשא אשה תבעתו בקנס).¹⁹ לו היה הצדק עמם, כי אז הייתה לפנינו עדות ראשונה על תמורה רבת משמעות וחשובה ביותר במעמד האישה היהודייה בספרד המוסלמית. אך נראה לי שפירוש זה בטעות יסודו. מהמשך דברי השאלה ומתשובת הרי"ף משמע שהקנס הוטל בשל נטישת האישה ושהייה ממושכת הרחק מן הבית, אולי לאחר קידושיה ולפני כניסתה לחופה, ולא בשל עצם נשיאת האישה השנייה. וכך דברי המשיב, בהמשך:

ואם אמר ראובן זה אוליך אותה אל מקום שנשאתי שם אשה אחרת, או אשב עם זו זמן ועם זו זמן, יש לו מן הדין לומר כן או לא?
תשובה: ראובן זה אם היה מתפרנס בגיאן אין לו להעתיק אשתו למדינה אחרת וכיון שהיה מתפרנס במדינתו ולא היה רגיל בהליכה אין לו לילך למדינה אחרת בסחורה עד שיטול רשותה, וכל שכן שאין לו רשות לישא אשה במקום אחר [...] וכל שכן שילך למקום אחר וישא אשה ויבא לזו זמן ולזו זמן. הילכך אם לא יחזור ראובן זה לאשתו וידור עמה במקומה חייב לה קנס.

אילו היה מדובר בקנס על נשיאת אישה שנייה, כי אז לא היה מקום להצעת הבעל שיוליך את אשתו הראשונה אל מקומו החדש. עליו לשלם את הקנס כי נשא אישה נוספת. ומה תועלת תצמח מהעתקת מקום המגורים כל עוד אשתו השנייה נשארת עמו? אף אין מקום לפסק של הרי"ף בסוף דבריו, שעל הבעל לשוב למקומו או לשלם את הקנס. אם לא יגרש את האישה השנייה הלוא יחול עליו הקנס מכל מקום.

הפועל 'קדש' משמעו בתשובות הרי"ף בדרך כלל השלב שבו נכתב שטר אירוסין, אך עדיין אין שם 'נישואין' ממש. האישה טרם נכנסה לחופה ולא חיה עם בעלה. בין שני שלבים אלה עברה באותה עת תקופת המתנה, שהייתה לעתים ארוכה למדיי.²⁰ חכמי

18 שו"ת הרי"ף, מהד' ז"ו לייטר, פיטסבורג תשי"ד, דף מב ע"א, סימן קכ.

19 לייטר, שם, הערה א (שכן נהגו בספרד למי שישא עוד אשה); וראה א"ח פריימן, תשובות הרמב"ם, ירושלים תרצ"ד, סימנים קצד-קצח. בשתי התשובות נזכר המנהג שהיה מקובל אצל יהודי מצרים, שהבעל 'התנה על עצמו בכתובה התנאים הידועים ונהוגים במצרים, והוא שלא ישא על אשתו אשה אחרת, ושם ח' (=חס ושלום) ינשא (!) עליה יפרע לה המאוחר ויפטרנה בגט', שם, עמ' 189 (=מהד' י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך, סימן שעב, עמ' 649). בהערות שם, בעמ' 188, הפנה פריימן גם אל תשובות הרי"ף, סימן קכ, ומדבריו עולה שהוא הבין, שמדובר בקנס בשל נשיאת האישה השנייה.

20 מספר דוגמאות לכך מובאות להלן. ראה גם: פרידמן, 'חלוקת תוספת הכתובה' (לעיל, הערה 5);

ספרד הראשונים חששו שתקופה זו תהא ארוכה מדי, ושבינתיים ייטוש הבעל את אשתו. כפי שנראה להלן, הסיבה העיקרית לנטישה ולאיימימוש הנישואין נבעה מהיעדרות הבעל מן הבית בשל גורם כלכלי. הרקע ההיסטורי לכך צוין לעיל. התמורות הגדולות בכלכלה במאה הי"א, לאחר ההתפוררות של החליפות האומיית בספרד, עוררו גלים של הגירה ונסיעות אל ערים שבהן הייתה פעילות כלכלית מפותחת.

לכאורה ניתן להקשות על דברינו שהקנס הוטל בספרד 'מימות הראשונים' בשל נטישת האישה והיעדרות ממושכת של הבעל, מהעובדה שהאישה תבעה את הקנס רק כעבור עשר שנים. אם הקנס בא בשל הנטישה, מדוע לא תבעה אותו האישה לפני כן? אך אין ממש בפליאה זו. כל עוד לא נשא הבעל אישה שנייה, הייתה הראשונה מוכנה לוותר על הקנס, בהנחה שהוא עתיד לשוב אליה לאחר שיתבסס בעסקיו. רק כשנשא את השנייה היא החליטה לממש את האופציה שעמדה לפניה משכבר הימים.

כסיוע להנחתו שהקנס הוטל בשל נשיאת האישה השנייה ציין לייטר בהערותיו שם, לשישה מקורות, אך לדעתי אין בהם כדי להוכיח. ארבעת הראשונים אינם מתייחסים כלל לספרד, וממילא אין בהם כדי ללמד דבר על הנוהג בה.²¹ שני האחרונים הם מספרד, מתשובותיו של ר' יוסף אבן מיגאש. ר' יוסף נפטר בשנת 1141, אך יש להניח שתשובותיו משקפות גם את המציאות במאה הי"א.

התשובה הראשונה (סימן קכט) עוסקת באדם שהתחייב לאשתו בכתובה 'שכל עת שישא אשה אחרת עליה, שהוא חייב לפרוע לה כתובתה', כלומר לגרשה ולשלם לה כל דמי כתובתה. על אף העניין הרב שיש במקור זה, אין בו כל רמז לקנס האמור, ואין ללמוד שהתחייבויות כאלו רוחו בקהילות ספרד, גם אם תנאי מעין זה היה מקובל על רבים מיהודי מצרים.²² ייתכן מאוד שמדובר במקרה מיוחד שהיה מקובל על מעטים מבין יהודי ספרד, שהרי לא מצינו מקבילות להתחייבות זו בספרות השו"ת של חכמי ספרד הראשונים. להפך, הם מתייחסים אל נשיאת אישה שנייה כאל אירוע 'טבעי' ומקובל, שאיננו גורר אחריו קנסות או תביעות, כפי שיידון להלן.

אין צריך לומר שתנאי מעין זה מלמד על שיפור במעמד האישה. קשה להניח שמדובר במקרה בודד, וברור שמשמע ממנו שמקצת יהודי ספרד סיגלו לעצמם בנושא זה את דרכם של רבים מיהודי מצרים. הדעת נותנת, שבקרב המשפחות העשירות השתדלו ההורים להכניס תנאי מעין זה לכתובה.

הנ"ל, 'שידוכין ואירוסין לפי תעודות הגניזה הקהירית', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, 'ירושלים תשמ"א, עמ' 157-173.

21 שניים מן המקורות מתייחסים אל תשובות הרמב"ם (מהד' פריימן [לעיל, הערה 19]), סימנים קפא, קצח; מהד' בלאו [שם], סימנים רב, שעג) ומתוכנן ברור שמדובר במצרים ולא בספרד. שני מקורות אחרים הם של גאוני בבל (שערי צדק וחמדה גנוזה) והם עוסקים בצד העקרוני של נטישת נשים ונשיאת אישה במקום אחר. מסתבר שארבעת אלה הובאו בידי לייטר כמקבילות לתופעה בכללותה בלבד.

22 תנאי זה מתואר בתשובות הרמב"ם כמקובל וכנהוג במצרים, ראה לעיל, הערה 19. הוא נזכר גם במקורות הגניזה. ראה פרידמן (לעיל, הערה 1), במיוחד עמ' 21-31, 34-36, ובספרות הנזכרת שם, עמ' 28, הערה 84. ראה גם גויטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 147-150.

המקור השני מעיד לכאורה על חובת הבעל לקבל את הסכמת האישה ברצותו לשאת אישה נוספת. בשאלה מפורש שהאישה רוצה לסבול ולתת לו (=לבעל) רשות להנשא, ונתרצית להיות עם צרה מבלתי תנאי (סימן קנ). מכאן עולה לכאורה שבלא רשות זו אין הוא יכול לשאת אישה נוספת. אך בדיקה מדוקדקת של טענות הצדדים מלמדת, שאין להסיק מכאן בהכרח מסקנה זו. מדובר שם באישה שלא ילדה לאחר עשר שנות נישואין. שני בני הזוג חפצים להתגרש כדי שיוכלו להינשא מחדש ולזכות בילדים. הוויכוח הוא על הכתובה. הבעל חפץ לגרשה בלא כתובה ולשאת אישה אחרת, כי לדעתו היא אשמה בעקרות שלה. מנגד טוענת האישה שהבעל הוא האשם: 'העיכוב אינו אלא ממך שאין לך גבורת אנשים'. היא נכונה להתגרש ואף מעוניינת בכך, אך היא איננה מוכנה לוותר על כתובתה. הבעל הציע שהוא יגרשנה בלא כתובה, יישא אישה אחרת, ואם גם האישה החדשה לא תלד, הוא ישלם לראשונה את מלוא כתובתה. מנגד הציעה האישה שבעלה יישא בהסכמתה אישה שנייה, ואם היא תלד, היא – האישה הראשונה – תצא בלא כתובה, אך גם אם השנייה לא תלד תוכח צדקתה לעין כול, והיא תקבל מלוא כתובתה בעת הגירושין: 'אני אתן לך רשות להנשא בלא שום תנאי כדי שיאמנו דברי לכול העולם'. הבעל סירב בטענה שאין בכוחו לספק צורכיהן של שתי נשים.

הסכמת האישה לנישואי בעלה עם אישה שנייה באה לתמוך בטענתה, תוך התחייבות מפורשת שלה, שהיא תצא בלא כתובה אם יוכח שהצדק עמו. יש כאן מגמה של הפגנת ביטחון בצדקת טענתה, כדי שכל העולם יכיר בצדקתה והיא תוכל למצוא בעל אחר שייאות לשאת אותה לאישה. היא הסכימה לדחות זמנית את תביעתה לגירושין, כדי להוכיח שהבעל הוא 'האשם' ולא היא. הרצון שלה להינשא בשנית כדי ללדת ילדים חוזר מספר פעמים בדבריה. על רקע זה קשה לראות בדבריה עדות חד־משמעית שיש צורך בהסכמה פורמלית של האישה הראשונה כדי להתיר לבעל לשאת אישה שנייה. אך אין לשלול את האפשרות שאכן במקרה זה היה צורך בהסכמת האישה, אם משום שהיה תנאי מעין זה בכתובתה, ואם משום שכך היה המנהג במקומה.²³ על כל פנים, ברור שאי אפשר ללמוד משני מקורות אלה על המציאות הכללית בספרד.

סיוע נוסף להנחתנו שבספרד המוסלמית התירו ריבוי נשים – כדעת רבא בתלמוד הבבלי וכפי שהיה מקובל בבבל – עולה מהעובדה, שבספרות השו"ת של חכמי ספרד המוסלמית מדובר על נישואי אישה שנייה כאירוע המקובל בחברה, ולא מצאנו שהייתה תביעה כלשהי בשל אירוע זה. נסתפק בשתי דוגמאות. אחרות יובאו להלן, בדיון בנטישת נשים:

על ראובן שיש לו אשה וילד קטן משנה וחצי ונשבע שילך מארצו ויקח אשה בארץ אחרת ואח"כ נתחרט לפי שהוא עני ביותר והוא עובר בכל יום ולא ישיג מזונותיו ואם יעמוד מנגד אשתו ובנו אפילו שמונה ימים לא יוכלו לחיות. תשובה: זה האיש שנשבע א"כ הוא עני כמו שהזכרתם אין מן הדין שישא אשה אחרת במקום אחר כמו שכתבו רבותינו ז"ל נושא אדם כמה נשים והוא דאפשר ליה

23 מתשובות הר"ף עולה בבירור קיומם של מנהגים מקומיים גם בתחום המשפחה. כמה דוגמאות לכך מובאות גם בדיוננו כאן. כך היה גם במרכזים אחרים של היהודים באותה עת.

למיקם בסיפוקיהו, ואם כן שבועתו שבועת שוא כי הוא אינו יכול לפרנס אשה אחרת, כל שכן שתים. הילכך מלקין אותו על השבועה ושוהא עם אשתו.²⁴

המשיב התנגד לנישואין עם אישה שנייה בגלל עוניו של האיש. אלמלא כן רשאי היה לשאת עוד נשים, כפסיקתו של רבא בתלמוד הבבלי. אין כל רמז בשאלה או בתשובה לתקנת הקהל העוסקת בתשלום קנם לאישה הראשונה. הדוגמה השנייה דומה לראשונה:

נפלה קטטה בינו ובין אשתו ונשבע שבועה חמורה שלא ישוב למקומו אא"כ יזמין לו המקום ממון הרבה, וכשיחזור יקח אשה אחרת לאלתר לפי שהקניטתו. והלך ונתעכב זמן הרבה.²⁵

כללו של דבר, לא מצינו בספרד במאה הי"א התנגדות מובהקת לפולגמיה, מעין זו שהייתה באותה עת באירופה הנוצרית ובמצרים. אך אפשר שהיה כך במקצת קהילות. עם זאת, אגב המאבק בנטישת נשים, הכבידו חכמים במידה מסוימת על נשיאת אישה שנייה, כפי שיובא להלן.

המלחמה בנטישת נשים ובדחיית מועד הנישואין

אף על פי שבמקור הנזכר משו"ת הרי"ף (סימן קכ), אין מדובר לדעתי במאבק בפולגמיה, חשיבותו רבה לחקר מעמד האישה היהודייה בספרד המוסלמית. נשתמרה בו עדות על תקנה קדומה של הקהילות בספרד – כולן או מקצתן – שמגמתה להילחם בתופעה של נטישת נשים בידי בעליהן, נשואות או כאלו שרק 'נתקדשו' וטרם נכנסו לחופה ולמגורים עם הבעל. אין מתקנים תקנה כללית מעין זו ואין מטילים קנס כספי גבוה כזה על הבעל, אם אין צורך חיוני בה.

מהו הרקע ההיסטורי לתקנה הזאת? עיון בתשובותיהם של חכמי ספרד הראשונים מלמד, שמדובר בתופעה שכיחה למדיי שהכבידה מאוד על החברה היהודית במאות הי"א בארצות האסלאם ובאירופה הנוצרית. העיסוק המרובה בסחר הבינלאומי ובסחר המקומי גרם תכופות לאנשים לערוך נסיעות ולשנות את מקום מגוריהם. הבעל, או החתן, ניסה תחילה את מזלו במקום החדש, בהנחה ובתקווה שתוך זמן לא רב יתבסס בעסקיו וארוסתו או אשתו תצטרף אליו. אך לעתים נמשך ניסיון זה מספר שנים. ההצלחה לא תמיד האירה פנים לסוחרים הללו, שמקצתם היו עדיין צעירים לימים. בעת ההמתנה נשא לעתים הבעל אישה נוספת מבנות המקום שבו שהה. הדיון התכוף בהשפעת הנסיעות הללו וההיעדרות הממושכת הזאת על התא המשפחתי מלמד שהבעיה הייתה אקטואלית. מובן שבספרות השו"ת נשתמרו רק מקרים חריגים, שהצריכו התערבות הסמכות הרבנית הגבוהה ביותר. אירועים רבים שנפתרו בין בני הזוג או בידי הדיין המקומי, זכרם לא בא בספרות.

24 שו"ת הרי"ף (לעיל, הערה 18), סימן סז.

25 שם, סימן קפח. אף מתשובתו של הרי"ף עולה בבירור שאם האיש יכול לעמוד בספוקי שתייהן, הוא יכול לשאת אישה שנייה.

עוד במאה הי"ב ניסה הרמב"ם במצרים להילחם בתופעה של נטישת נשים. היחס השלילי של החברה היהודית במצרים אל הפוליגמיה הביא את הרמב"ם ובית דינו לתקן תקנה 'קיצונית' כנגד הנטישה:

שתקן רמב"ם ז"ל משום תקנת בנות ישראל והם שלא נשיא אשה לנכרי (=יהודי זר שלא מבני הקהילה) בכל ארץ מצרים, עד שיביא ראייה שהוא בלתי נשוי או ישבע בחומש על זה. ואם יש לו אשה יכתוב לה גט, ואז נשיאנו פה. וכל נכרי שישא אשה פה ורצה לצאת לארץ אחרת, לא נניחנו ללכת אפי' שנתרצתה אשתו בזה, עד שיכתוב לה גט וימסרנו בידה ויתנה בזמן כפי מה שיתפשרו ביניהם או שנה או שנתיים או ג' שנים, לא יותר מזה.²⁶

תקנה זו, על כל חלקיה, מלמדת על חומרת הבעיה. היא מזכירה תקנה מספרד שתובא להלן, שלפיה כל מי שקידש אישה התנה במפורש בשעת הקידושין, שאם ייעדר מן המקום למעלה משנה יהיו הקידושין בטלים. עניין מיוחד יש בחלקה השני של תקנת הרמב"ם, באיסור על היהודי 'הזר' לעזוב את מצרים, אלא אם כן יכתוב גט לאשתו, וזאת אף אם העזיבה נעשית בהסכמת אשתו. רק מציאות קשה של נטישת נשים לתקופה ממושכת יכולה לשמש רקע לתקנה כה קיצונית, שהיה בה כדי להכביד עד מאוד על יהודים שעסקו במסחר; שהרי בפועל לא אפשרו להם לעזוב את מקומם בלא להפקיד גט. זאת בתקופה שבה הרבו עדיין יהודים סוחרים ממצרים לנסוע ממקומם לצורך פרנסתם.

רבי יעקב בן מאיר (רבנו תם) תיקן בצרפת דור אחד לפני כן תקנה שמגמתה דומה.²⁷ בעיית נטישת נשים עמדה באותה עת במלוא תוקפה בפני חכמים במצרים, בגרמניה ובצרפת. בספרות המחקר לא נכרכה ספרד עמה. מתשובות הרי"ף נמצאנו למדים, שיהודי ספרד במאה הי"א נלחמו אף הם בתופעת הנטישה. אמנם, כלי מלחמתם היו פחות חריפים משל חכמי שלושת המרכזים האחרים, אך הקנסות הכבדים שהוטלו בספרד על בעלים שנטשו את נשותיהם ותקנות קהל מסוימות, מעידים על הנכונות להתמודד עם הבעיה.

לפעילות הכלכלית הענפה של הסוחרים היהודים היה גם פן חיובי. היא השפיעה יותר מכול על השיפור במעמד האישה היהודייה במרכזים השונים. היא הביאה יהודים רבים לצבור ממון בידם, והם דאגו להורישו גם לבנותיהם, תוך שמירה על זכויותיהן בו וצמצום האפשרויות שהוא יעבור אל אישה זרה. היא הביאה, בין השאר, גם למגמה של צמצום הפוליגמיה. היעדרות הבעלים מן הבית – ולעתים לתקופות ממושכות – גרמה לנשים ליטול חלק פעיל יותר בטיפול בילדים ובחינוכם. לעתים קרובות אף עוררה אותן לשתף עצמן בפעילות המסחרית של הבעל.²⁸

26 תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו (לעיל, הערה 19), עמ' 624.

27 'קול שועת בת עמי ממרחק שמענו וינועו אמות הספים מקול הקורא [...] גזרנו [...] על כל בן ישראל שלא יניח את אשתו שלא מדעתה בעדים נאמנים יותר משמונה עשר חדש [...] ואלו שמונה עשר חדש לא נתנו אלא ליוצא להשתכר מתוך הדחק ויש שלו' ביניהם [...] ובחזרתו צריך להיות עמה ששה חדשים'; ראה L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*², New York 1964, p. 168. חילופי נוסחאות מובאים שם בהערות.

28 תופעה זו שימשה גורם כבד משקל בשיפור מעמדה של האישה היהודייה באשכנז. ראה במאמריי

נסיעות של גברים נשואים, היעדרותם מביתם לרגל פעילותם המסחרית ושהייתם הממושכת בקהילות אחרות, נדונה פעמים רבות בספרות השו"ת ובמקורות הגניזה. היא משמשת עדות ראשונה במעלה לרקע חברתי-כלכלי שהוליד את התקנה הנזכרת, שבאה לצמצם את נטישת הנשים ואי־מימוש הנישואין. מקצת הבעלים הללו אף נשאו להם אישה שנייה בהיותם מחוץ לביתם, ואף על זאת באה התקנה להכביד. אם לא על ידי איסור של נשיאת אישה שנייה, הרי על ידי הטלת קנס כבד על הבעל שנשטש את אשתו, או שעדיין לא הכניסה לחופה למרות העובדה שמאז הקידושין עבר זמן רב. קנס זה אמור היה לגרום לבעל לשוב לביתו תוך זמן סביר, וממילא גם לצמצם את האפשרות של נשיאת אישה שנייה, אף אם לא לבטלה. מקצת ה'קידושין' הללו נעשו בהיות הכלה צעירה מאוד, כפי שנדון לעיל. ואף זה שימש גורם לדחיית ה'נישואין', דהיינו המגורים המשותפים.²⁹

כדי לסבר את האוזן, נביא כאן כמה דוגמאות המעידות על התופעה של נטישת נשים על ידי בעליהן, נוסף על הדוגמה שהוזכרה לעיל של הבעל שנשטש את 'רחל' בעיר גיאן. כולן לקוחות מתשובות הרי"ף, מהדורת לייטר:

ראובן נשא אשה וכנסה ואחר כך הניחה עגונה ונשא אשה אחר' במדינ' אחר' והרשת' (=והרשתה) זאת את אחיה להביא גט מראובן בעלה [...] ולאחר זמן בא ראובן ובקש לחזור על אשתו זו הראשונה וכו' (סימן כח).

מי שקידש יתומה והלך למקום רחוק ושגרה שליח ליטול לה גט וכו' (סימן מ).
על ראובן שיש לו אשה וילד קטן משנה וחצי ונשבע שילך מארצו ויקח אשה בארץ אחרת (סימן סז).

ראובן נשא לאה ושהה עמה שנה [...] והלך רחוק למדינת הים לסחורה (סימן עג).
במקום הזה על שהתנו שכל מי שמקדש במקומם אשה אומר בשעת הקדושין כל זמן שתאחר ממקום זה שנה שלימה שתהא מותרת לכל אדם (סימן קיח).

ראובן נשא אשה וישב עמה שתי שנים ומחצה ובסופן רצה לצאת ממקומו מן מלקה (Malaga) ולא רצתה אשתו ונפלה ביניהם קטטה וקם בלילה אחד והכה אותה עד ששמעו שכניה (סימן קעו).

ראובן יצא ממקומו ועזב את אשתו ומחיתו וסחורתו ונשא שם אשה אחרת [...] וכשהגיע זמן הנישואין בקשו להתנות שידור עמה ושלא יוציא אותה ממקומה [...] וקנין זה אינו ברצוני ואחר הנישואין אוציא אותה למקומי, שאין לי פרנסה במקום זה (סימן קפה).

ראובן נשא שני נשים ורחל היא שנשא באחרונה [...] ואחר כך בקש שמעון זה לצאת מזו המדינה (סימן רפב).

הנזכרים לעיל, הערה 4. כן היה גם במצרים. ראה גויטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 259-312, וכן בקהילת קירואן, ראה בך־ששון (לעיל, הערה 5), עמ' 134-138.

29 על נטישת נשים במצרים ובצפון אפריקה במקורות הגניזה, ראה גויטיין (שם), עמ' 195-197. הוא העיר שם, שהתופעה הייתה שכיחה בשכבות הנמוכות של החברה, אך גם ברבדים הגבוהים שלה. על נטישת נשים בספרד גם בדורות מאוחרים יותר ראה סקירתו של ניומן (לעיל, הערה 6), עמ' 48-51.

וכאלה נוספים. מתשובותיו של ר' יוסף הלוי אבן מיגאש עולה, שהתופעה נמשכה במלוא עוצמתה גם בימיו, המחצית הראשונה של המאה הי"ב.

במקורות שונים מן המאה הי"א ותחילת המאה הי"ב מדובר על 'קנס' שהוטל בספרד על בעלים שלא עמדו בהתחייבויותיהם כלפי ארוסותיהם או נשותיהם. ברוב המקרים אין המקורות מסבירים בשל מה בדיוק הוטל אותו קנס. בדיקת המקורות הללו מלמדת שמונח זה כלל תשלומים שונים שבהם הבעל התחייב לאשתו בשטר האירוסין או הנישואין, אם לא יעמוד בהתחייבויותיו. אך בדרך כלל ציינו בו תשלום של מי שאירס או 'קידש' אישה ולא הכניסה לחופה (=נישואין) בזמן שנתחייב באותו שטר. כגון:

לאה קדשה דינה בתה לראובן והכניסה לו שלשה שמיני חצרה וחצי כרם שלה [...] ורצה ראובן בכך וקנו ממנו והוציא עליה משלו עד זמן הנישואין. ואחר כך האיזה עליו לאה שיש בתה ומאן בקדושין לגמרי ולפרוע הקנס [...] ורצה לגרש (שם, סימן קא [ההדגשה שלי]).

במקרה זה ברור שהקנס נובע מהסירוב לשאת את האישה 'בזמן הנישואין' כפי שנקבע בשעה שהבת 'נתקדשה'. גובה הקנס אינו מפורט. ייתכן שהיו אלה 'מאתיים דינרין', שנדונו לעיל בשו"ת הרי"ף, סימן קכ, ואולי היה זה סכום אחר שפורש בשטר הקידושין או נהג באותה קהילה. מקרה דומה הובא שם (סימן קג):

ולאחר זמן ביקש שמעון לגרש אחותו של ראובן וליתן לה קנס הידוע הנוהג באותו מקום. אמר ראובן אע"פ שאתה נותן הקנס אני מגרש אחותך שלא בקנס, שעל מנת כן קדשתי אותה [...] ואם אמר אין אצלי מה שאתה בקנס, היש מן הדין לכופ אותי שישאנה?

בתשובתו פסק הרי"ף ו'אחר כך יתן לו הקנס, ואם אין אצל ראובן כופין אותו לישא אותה'. במקרה זה ברור, ש'הקנס' בא כעונש על הבעל בגלל שלא מימש את הקידושין ולא נשא את האישה. אף מדובר על 'קנס הנהוג באותו מקום', ומכאן שגובה הקנס השתנה מקהילה לקהילה. את מאתיים הדינרין הנזכרים, שהוטלו בעיר גיאן על פי הנוהג הקדום בספרד, יש לראות כקנס מקובל במקום שבו לא הטילה הקהילה המקומית קנס אחר. נוהג זה המשיך להתקיים גם במחצית הראשונה של המאה הי"ב. הקנסות הללו נזכרים מספר פעמים גם בתשובותיו של הרי"א אבן מיגאש.³⁰

30 שו"ת הרי"א אבן מיגאש, סימנים נח, עג, קכב, קכג, קלה. רובם בשל דחיית הנישואין. בסימן קכג כתבו השואלים: 'שמעון שדך בתו עם ראובן ועשו על עצמן קנס אם ימנע אחד מהם מלכנס לזמן שהסכימו עליו'. החתן הפליג לאלכסנדריה, והספינה טבעה ולא נודע מה עלה בגורלו. ר"י אבן מיגאש פתח את תשובתו: 'שאם הדבר אירע כפי מה שזכר בשאלה שלא נעשה הקנס אלא על מי שימנע מהן מלכנס לעת שהסכימו עליו'. מכאן משמע, שנעשו קנסות גם בשל גורמים אחרים. לכן הדגיש ר"י אבן מיגאש שתשובתו תופסת רק אם הקנס הוטל על מקרים מן הסוג הנזכר. השווה פסקו של ר' יוסף אבן אביתור בעניין הפרת 'שידוכין', בתשובות גאוני מזרח ומערב (לעיל, הערה 19), סימן קצה, וכן דעת רב סעדיה גאון בעניין דומה, בתשובות הגאונים שערי

השכיחות שבה עולה נושא זה מלמדת שהבעיה הייתה אקטואלית מאוד והכבידה הרבה על תפקוד התא המשפחתי. התמונה העולה ממקורות הגניזה ומתשובות הגאונים לגבי מצרים וצפון אפריקה חוזרת אפוא, ובעוצמה רבה, גם בספרד. הרקע הכלכלי שיצר בעיות אלה היה זהה וחכמי ספרד ומנהיגי הקהילות נלחמו בהן באמצעים דומים.

מטרתה העיקרית של מלחמה זו הייתה למנוע את נטישת האישה. בדיעבד, היא צמצמה במידת מה את התופעה של נשיאת אישה שנייה. יש להניח, שאלמלא הקנסות הללו, שהיו לעתים גבוהים מאוד, הייתה הפולגמיה בספרד – כמו גם במרכזים אחרים של היהודים באותה עת – שכיחה במידה גדולה יותר. הפעילות המסחרית על כל הקשור בה, כפי שתוארה לעיל, עודדה לקיחת אישה נוספת.

פנים רבות להשפעת הפעילות המסחרית הזאת על המבנה של התא המשפחתי והיחסים בתוכו. עמדנו כאן על סכנותיה לנטישת הנשים ועל צמצום-מה של הנישואין הפולגמיים שנגרם בעקיפין מכוחה. היא אף יצרה בעיה קשה של נשים עגונות בשל אסונות טבע ופגעים אחרים בדרכים: גם על כך נשתמרו עדויות רבות במקורות של אותם ימים. מאידך גיסא, היא הביאה ברכה גדולה לאישה בשל הגידול במידת עצמאותה ובהתרחבות חלקה בחינוך הילדים ובעיצוב חיי המשפחה. במשפחות הסוחרים אף הביאה האישה עמה בעת נישואיה נדוניה נכבדה. הוריה כרכו בכך לעתים קרובות תנאים שנועדו להבטיח רכוש זה והכבידו בדרך זו במידה מסוימת על נישואי הבעל עם אישה נוספת.

ג. מעמד האישה ה'קטלנית'

תמורה רבת עניין חלה בספרד במאה ה"א ביחס אל האישה ה'קטלנית', דהיינו אישה שמתו שני בעליה הראשונים. שניים מגדולי התנאים, רבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה הנשיא, נחלקו בשאלת זכותה של אישה זו לשוב ולהינשא:

נסית (=נשאת) לראשון ומת, לשני ומת – לשלישי לא תנשא, דברי רבי.
רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא.³¹

אמוראי בבל העלו שתי הנמקות משוערות לפסק זה: (א) לדעת רב הונא 'מעין גורם' – כלומר, קיום יחסי אישות עם האישה ההיא הוא שגרם למיתת הבעלים; (ב) לדעת רב אשי

צדק, שלוניקי תקנ"ב, חלק ג, שער ג, סימן יב. מאידך גיסא, באשכנז גבו קנס זה, וכך פסק רש"י. ראה תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהד' י' מילר, וינה תרמ"א, סימן כז.

31 תוספתא שבת טו, ח, מהד' ש' ליברמן, ניוארק תשכ"ב, עמ' 70; יבמות סד ע"ב; נידה סד ע"א. דיון חשוב במעמדה של האישה הקטלנית בספרות המקרא, בספרים החיצוניים ובספרות המדרש, ערך מ"ע פרידמן: M. A. Friedman, 'Tamar, a Symbol of Life: The "Killer Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition', *AJS Review*, 15 (1990), pp. 23–61. הוא צירף לכך גם דיון בעמדת הרמב"ם. התייחסותנו להלן לתשובת הרמב"ם כוללת כמה היבטים שלא נדונו שם. על היחס אל האישה הקטלנית בימי הביניים החל במאה ה"ב, דנתי במאמרי 'ממורשתה של יהדות ספרד: היחס אל האישה ה"קטלנית" בימי הביניים', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 531–561.

‘מזל גורם’ – כלומר, מזלה הרע של האישה גרם למיתת הבעלים, והוא יסכן גם את מי שיישא אותה לאישה בעתיד. להלכה נפסק כדעת רבי, שלאחר מיתת שני בעלים אסורה האישה להינשא בשלישית.

הרי לפנינו שניים מגדולי התנאים (רשב"ג ור' יהודה הנשיא) ושניים מגדולי האמוראים (רב הונא ורב אשי) שסברו שיש איסור לשאת אישה ‘קטלנית’. וכאילו לא די בזאת, בא הדיון בסוגיה התלמודית ביבמות שם, ויצר אצל לומדי הגמרא תחושה ברורה שסיכון גדול כרוך בנישואין מעין אלה. אביי התלבט אם לשאת לאישה את חומה, שהצטיינה ביופיה הגדול, מפני שכבר התאלמנה פעמיים לפני כן. הוא שמע מפיו של האמורא רב יצחק בר יוסף, שר' יוחנן קבע (לגבי ברית מילה) ש'חזקה' קיימת רק לאחר שלוש פעמים, כלומר שההלכה כרשב"ג. הוא הסתמך על דברים אלה והחליט לשאת את חומה לאישה. הוא אף הזהיר את רב יצחק ואמר לו: ראה שבדבריך התרת איסור וסכנה ('חזי דקשרית איסורא וסכנתא'). אביי נפטר זמן־מה לאחר שנשא את חומה. רבא, חברו של אביי, הביע פליאה על מעשהו: כיצד מוכן אדם לסכן את חייו ולשאת אישה שחכמים סברו שהיא הגורם למיתת בעליה (ומי איכא דעביד עובדא בנפשיה כי האי?!).

במקום אחר בתלמוד מובא המשך למעשה זה, ובו מסופר על התנהגותה של חומה בבית הדין של רבא.³² לאחר מות אביי היא באה כדי לתבוע מזונות. אגב כך גילתה את זרועה, וגירתה מינית את האמורא רבא. משנודע הדבר לאשתו של רבא, היא כעסה מאוד על חומה וגירשה אותה מהעיר, תוך שהיא מטיחה בה דברים קשים: 'קטלת ליך תלתא, ואתת למיקטל אחרינא?' ('הרגת ליך שלושה, ובאת להרוג איש אחר?!'). אשתו של רבא – או מי שמסר את הדברים בשמה – ראתה בחומה את האשמה במיתת שלושת בעליה. ביטוי חריף זה ('קטלת') הפך בפיהם של חכמי ישראל בימי הביניים – ככל הנראה כבר בתקופת הגאונים – לתואר המקובל לאישה שמתו לה שני בעלים או יותר: 'קטלנית', על כל המשמעויות הקשות הנלוות אליו.³³ רק חכמים מעטים נמנעו במכוון מהשימוש בתואר הזה והעדיפו לכנות אישה זו 'מוחזקת', כפי שיידון להלן.

אמנם ההאשמה החמורה כלפי חומה שהיא גרמה למיתת שלושת בעליה, הוטחה בה בידי אישה שקינאה ביופיה וכעסה עליה על שלא התנהגה בצניעות בבית הדין. אך יש להניח שהיא שיקפה את תפיסתם של רבים מבני אותה תקופה בבבל. על כל פנים, לומדי הסוגיה התלמודית ביבמות שם, ודאי יכלו להתרשם מהפסיקה הנזכרת של התנאים והאמוראים ומהסיפור על אביי, שהסכנה לשאת אישה 'קטלנית' היא גדולה מאוד. זאת המורשה התלמודית בסוגיה זו, ויש להניח שהיו לה הדים רבים בלב הבריות בתקופה התלמודית ובימי הביניים. בתלמוד אין כל התייחסות לדינו של בעל 'קטלן', כלומר, בעל

32 בבלי, כתובות סה ע"א.

33 התואר 'קטלנית' נזכר בפירוש רש"י ליבמות כו ע"א, ד"ה: 'קס"ד מיתה' (ולא אמרינן הוחזקה זו קטלנית). בהמשך דבריו שם כרך רש"י את חזקת האישה גם לעניין גירושין: 'שהוחזקה להתאלמן או להתגרש'. התואר 'הקטלנית' נזכר גם בארצות המזרח בשאלה שהופנתה אל הרמב"ם: 'זאמרו לה את קטלנית' (במקור הערבי: 'אנתי קטלנית'), תשובות הרמב"ם, א, מהד' י' בלאו, ירושלים תשי"ח, סימן טו, עמ' 23. כידוע, מסורות פרשניות רבות של גאוני בבל הגיעו אל רש"י. ראה גרוסמן (לעיל, הערה 9), עמ' 215–223. מכאן מסתבר שתואר זה חודש בתקופת הגאונים, והועבר אחר כך לצרפת ולמצרים. ראה חד"משמעית לכך אין.

שמתו עליו מספר נשים. לא הייתה כל הקפדה על כך, והתירו לו לשאת נשים נוספות. מזלה הרע של האישה או פגם רפואי שיש בה עלולים לסכן את הבעל, אך לא להפך. היא שנבחרה לשמש עוזר כנגדו, עלולה להיות לו לרועץ ולגרום למותו.³⁴

סוגיית האישה הקטלנית ככלל, היה בה כדי לפגוע קשות בתדמיתה של האישה. היא נתפסה כמי שמסוגלת בשל נימוק מיסטי (מזל רע) או רפואי לפגוע במי שנשא אותה לאישה. העובדה שלא הייתה הדדיות בעניין זה והבעל לא נחשד שהוא עלול לגרום למיתת נשותיו, הוסיפה על הפגיעה בתדמית האישה.³⁵

יש להניח שכל אישה שנתאלמנה – ולו פעם אחת בלבד – כבר החלה חוששת שמא חלילה מזלה רע, או שיש סכנה בקיום יחסי אישות עמה. במקרים מסוימים עלו חששות מעין אלה גם בלב הבעל שנשא אלמנה ובלב בני משפחתו.³⁶ היעדר ידע רפואי מבוסס, בד בבד עם עולם גדל והולך של אמונות עממיות, היה בהם כדי לשמש קרקע פורייה לצמיחתם של פחדים מעין אלה.³⁷ יש להניח שהעובדה שרב אשי – מחותמי התלמוד

34 ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) נשאל על כך בספרד בראשית המאה הי"ד. בתשובתו הוא ניסה להסביר מדוע אין ההלכה מכירה בגבר 'קטלן' ותלה זאת באספקט הכלכלי: המזל הרע של האישה יכול לגרום לה להיות ענייה או עשירה, ומאחר שאין היא מתפרנסת מעמל כפיה אלא תלויה בבעלה, אם נגזר עליה להיות ענייה, הוא עתיד למות. מאידך גיסא, אם נגזר על הבעל להיות עני, הוא יורד מנכסיו. מוזר הוא שנימוק מעין זה הוצע בידי חכם שהיה במוצאו אשכנזי, וידע היטב שהנשים היהודיות בגרמניה נטלו חלק חשוב בפרנסת המשפחה. ראה בספרות הנזכרת לעיל, הערה 4, וכן W. C. Jordan, 'Jews on Top: Women and the Availability of Consumption Loans in Northern France in the mid-Thirteenth Century', *Journal of Jewish Studies*, 29 (1978), pp. 39–56.

35 עדויות שונות על כך נשתמרו במקורות. כמה מהן הבאתי במאמרי הנזכר לעיל, הערה 31. אסתפק כאן באחת מהן כאילוטרציה גרידא. ר' דוד בן זמרה (רדב"ז), ממגורשי ספרד בשנת 1492 שהיגר למצרים ולארץ ישראל, סיפר באחת מתשובותיו: 'וראיתי בירושלם באשה שמתו ג' בעליה בחולי דעלמא והלכה ונשאת לרביעי, ואמרתי לו באותה שעה שיכין תכריכיו. ולא עברו עליו ב' חדשים עד שמת וחיי לרבנן שבק' (שו"ת רדב"ז, ב, סימן תרפב). נקל לשער כיצד השפיעו דברים אלה על יחס הסביבה אל 'הקטלנית' ובמיוחד על גברים ששקלו לשאת אישה קטלנית.

36 בספר הזוהר מצויה התנגדות תקיפה לנשיאת אישה אלמנה בכלל, גם אם נפטר לה בעל אחד בלבד. הנושא אותה מסכן את חייו. בספר חסידים מתואר אדם שנשא קטלנית לאישה, כמי ששופך את דמו. ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 31.

37 ראה למשל: R. Barkai, *Les infortunes de Dinah, ou la gynécologie juive au Moyen-âge*, Paris 1991; ר' ברקאי, 'מסורות רפואיות יווניות והשפעתן על תפיסת האישה בימי הביניים', בתוך: אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות (לעיל, הערה 2), עמ' 115–142. ספרות נוספת נזכרת בהערות, שם. ראה גם J. Dan, 'Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah', *AJS Review*, 5 (1980), pp. 17–40. על החששות מנישואין עם נשים אלמנות בספרות העממית של האומות, ראה H. Schwarzbaum, 'The Hero Predestined to Die on His Wedding Day', בתוך: פרקים בחקר מנהגי חתונה (מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ד), בעריכת ד' נוי ו' בן-עמי, ירושלים תשל"ד, חלק לוועזי, עמ' 223–252, ושם, בהערות, ספרות נוספת. קשה למצוא קשר ישיר בין יחסה של החברה הנכרית הסובבת אל

הבבלי – תלה את הדבר במזל רע של האישה, השפיעה על אמונותיהם, על עולמם המנטלי והאמוציונלי של יהודי בבל לפחות בסוף התקופה התלמודית ובראשית ימי הביניים. מה היה היחס אל הקטלנית בתקופת הגאונים? באופן מפתיע, באלפי התשובות ששרדו מגאוני בבל אין התייחסות לשאלת האישה הקטלנית, ואין בידינו לקבוע בבירור מה היה מעמדה באותה עת. עם זאת, מסתבר שהגאונים התנגדו לנישואיה בשלישית. ההוכחה העיקרית לכך היא שתיקתו של הרמב"ם. כפי שנראה להלן, הוא ניסה בכל כוחו לשכנע את הבריות שאין נימוק רציונלי לאיסור הנישואין עם האישה הקטלנית וראוי לחפש דרכים לאפשר לה לשוב ולהינשא. הוא הסתמך על פסקיהם של גדולי ישראל בספרד שקדמוהו, אך לא הזכיר, ולו ברמז, פסקים של הגאונים בעניין זה כפי שעשה בנושאים שונים אחרים.³⁸ בידינו היו מסורות הלכתיות טובות מתורתם של גאוני בבל. לו היו בידינו מסורות מקלות מתקופת הגאונים בעניין הקטלנית, קשה להניח שלא היה מביאן ומסתמך עליהן, שהרי תורתם של הגאונים זכתה להערכה מרובה בתפוצות ישראל בימי הביניים. אך זו הוכחה 'מהשתיקה' (ex silentio) על כל מגבלותיה. כמובן, ייתכן שהגאונים נשאלו על כך ותשובותיהם בעניין זה אבדו. אך עדיין שתיקת המקורות שהגיעו אלינו היא רבת משמעות. מדובר באלפי תשובות, והן משקפות את כל תחומי החיים. קשה להניח, שבעיה כה אקטואלית לא הייתה מוצאת את ביטויה בספרות השרית, לו ידעו חכמים בתפוצות השונות שיש פתרון – ולו חלקי – לבעיית הקטלנית בבבל. עובדה היא, שלאחר שנמצא פתרון כלשהו בספרד, נשאלו עליו כמעט כל חכמי ספרד המובהקים ותשובות רבות שלהם בנושא זה שרדו. במקום שבו לא הסכימו חכמים להקל ולסטות מהפסיקה התלמודית, לא היה טעם לפנות אליהם; זהו, לדעתי, ההסבר לשתיקתם בנושא זה. התנגדותם התקיפה של דיינים במצרים לנישואי הקטלנית – כפי שיידון להלן – מסייעת גם היא להנחה זו. אילו הכירו מסורת אחרת של גאוני בבל המתירה נישואין אלה, ספק אם עמדתם הייתה כה נחרצת. אך לא ראינו אינה ראייה, ומכלל השערה מסתברת לא יצאנו בדברינו אלה.³⁹

האלמנה ובין התפתחות מושג 'הקטלנית' בחברה היהודית בימי הביניים. הכנסייה הקתולית העדיפה שאישה אלמנה לא תשוב ותינשא, אך אין תחיקה קאנונית האוסרת זאת, גם אם האישה נתאלמנה מספר פעמים. עם זאת, בספרות העממית מצויים פתגמים שונים המביעים חששות כבדים מנישואין כאלה. מקבילות בחברה הנוצרית למציאות בחברה היהודית ראה E. Cohen and E. Horowitz, 'In Search of the Sacred: Jews, Christians and Rituals of Marriage in the Later Middle Ages', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 20 (1990), pp. 225–249

38 על זיקתו של הרמב"ם אל תורת הגאונים, ראה י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 62–65.

39 שתיקה מוחלטת בסוגיית הקטלנית מאפיינת גם את אשכנז הקדומה. בתשובותיהם ובחיבוריהם ההלכתיים של חכמי גרמניה וצרפת עד המאה ה"ג אין התייחסות כלל אל שאלת הקטלנית. ההסבר, לדעתי, זהה למה שהצעתי לגבי גאוני בבל. מראשית המאה ה"ג נחשפו חכמי אשכנז וצרפת בסוגיה זו לתורתו של הרמב"ם ולמורשתם של חכמי ספרד כפי שהן מתועדות בתשובתו. דיון מפורט בעמדת חכמי אשכנז ובזיקתם אל תורתו של הרמב"ם בעניין זה ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 31. על הזיקה בין המציאות ובין ספרות השו"ת ראה למשל: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1215–1224; ח' סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א.

התמורה בספרד במאה הי"א

תמורה של ממש ביחס אל האישה הקטלנית החלה בספרד במאה הי"א והשפעתה לדורות הייתה מכרעת. עדות על תמורה זו מצויה באחת מתשובותיו של הרמב"ם. שתי תשובות שלו העוסקות בדין אישה קטלנית נשתמרו, ומשתיהן עולה שחכמים אחרים במצרים אסרו על האישה הקטלנית להינשא בשלישית. בשאלה הראשונה מפורש:

אח"כ בא מי שביקש לישא האלמנה לאשה והלכה אצל בית הדין לשאול אותם עצה על זאת. ומנעוה (בית הדין) מן הנשואין ואמרו לה: את קטלנית, שהרי נפטרו עמך שני בעלים. ונשארה האשה במצוקה באלה הימים הקשים של רעב, לא יכלה ליטול דבר מן הקרקע שהניח בעלה להתפרנס בו, ולא יכלה להינשא לאיש שיוון אותה פרוסה של פת.⁴⁰

השואלים נועצו ברמב"ם אם יש אפשרות להתיר לאישה להינשא, כי היא חשבה להתגרש מבעלה השני עוד לפני מותו, וכבר 'פדתה את עצמה במאחירה'.⁴¹ הרמב"ם יעץ לשואלים שיקדשנה הבעל השלישי בפני שני עדים מחוץ לבית הדין, ואחר כך יכתבו לה כתובה וישיאוה בבית הדין. הוא סיים את דבריו בקביעה: זראוי להקל באלה העניינים ושיעמיד הדיין פני מתעלם מהם בגלוי, לפי שהדקדוק בזה העניין הקל מביא לעניינים חמורים מאד. את שרמזו כאן פירש בתשובה אחרת שלו. תשובה זו חשובה ביותר, לא רק לגילוי דעתו הפרטית, אלא גם כעדות לתמורה שהחלה בספרד במאה הי"א בעניין זה. השואלים השוו את האישה שמתו לה שני בעלים עם הפסיקה התלמודית שאין למול ילד ששני אחיו מתו לאחר מילתם. אף שהשוואה זו מצויה בתלמוד גופו, הביע הרמב"ם פליאה על שהשואלים השוו אותם זה לזה:

והיותר תימה בשאלה הוא השוואתכם ספק נפשות הבא בידים, שדוחה מילה, לספק נפשות שחוששים לו על דרך הניחוש והכישוף והדמיונות והדימויים, אשר במקצת הזמנים יקבלו פעולתם הגופות חלושי הבנין. אך לא ביאור אלו העניינים הוא כוונת התשובה, אלא דעתנו שזאת המוחזקת מגונה שתנשא לשאר האנשים, אבל אין איסור בזה כלל [...] והלכה למעשה אצלנו בכל ארצות אנדלוס תמיד, (שאם) ימות לאשה בעל אחר בעל, מספר בעלים, היא לא תימנע מלהנשא, ביחוד כשהיא בשנות הבחורות, בגלל ההפסד שיש לחשוש בזה [...] ואיך נסכן אנו בבנות ישראל לצאת לתרבות רעה?! ותכלית (מה שיעשו) המהדרים אצלנו היא, שלא לקדש מוחזקת, אלא לומר לה בפרוש 'אם תמצאי מי שיקדש אותך, הרי אנו לא נחייבו (לגרשך), אלא (הדבר תלוי) בך'. והיו האשה עם חתנה מערימים, שיקדשום שניים בעלמא, ואחר כך היא באה לבית דין וכותבין לה כתובה ונכנסת לחופה ומברכים אותה בית דין שבע ברכות שלה, הואיל ונתקדשה. כך עשה בית דינו של רבינו יצחק הרב ז"ל בעל ההלכות, וכך בית דינו של רבינו יוסף הלוי תלמידו ז"ל,⁴² וכך

40 תשובות הרמב"ם (לעיל, הערה 33), סימן טו, עמ' 23.

41 ראה שם בהערות המהדיר (ובמיוחד עמ' 22, הערה 1).

42 כוונתו לר' יצחק אלפאסי (הרי"ף) ולר' יוסף אבן מיגאש.

עשה כל מי שנמשך אחריהם, וכך הורינו אנחנו ועשינו בארץ מצרים, מאז באנו אליה.⁴³

מבחינה הלכתית יש שתי קביעות חשובות בתשובתו של הרמב"ם: (א) אם כבר נתקדשה האישה בפני שני אנשים 'בעלמא', יכולים הדיינים להכניס את ה'קטלנית' לחופה ולברך עליה שבע ברכות; (ב) לאחר שה'קטלנית' נישאה, שוב אין לכפות על הבעל לגרשה.

לדעת הרמב"ם, מגונה ('מכרוה' במקור הערבי) הוא, שאישה קטלנית תינשא, אך אין בכך כל איסור. החשש מפני אישה קטלנית הוא 'על דרך הניחוש והכישוף והדמיונות והדימויים' בלבד, היכולים לעתים להשפיע על אנשים 'חלושי הבנין'. אין בנישואין עם אישה קטלנית חשש אובייקטיבי אלא חשש סובייקטיבי לגבי אנשים שאינם בריאים בנפשם ובגופם ואחוזי פחדים. כלומר, רק מי שמאמין באמונות עממיות צריך לפחד ולחשוש, אך מי שחונך על ברכי הרציונליזם, אין לו מה לחשוש כלל.

אחת העובדות החשובות ביותר היא עצתו של הרמב"ם שראוי שבית הדין יהא מעורב באופן אקטיבי במעשה העורמה. ראוי שהדיינים יאמרו לאישה 'בפרוש' (במקור הערבי: 'בתצריח') שהדבר תלוי בה. למעשה, יש בדבריהם של הדיינים כדי לעודד את האישה ואת בעלה המיועד לנקוט בדרך של 'הערמה', וזאת על ידי ההצעה שהבעל יקדש אותה בפני שני אנשים שאינם מבית הדין, ולאחר מכן יבואו האישה ובן זוגה אל בית הדין ושם יכתבו להם הדיינים את הכתובה, יכניסום לחופה ויברכו את שבע הברכות. הדבר תמוה. הרמב"ם היה מודע היטב לקושי של הדיינים לקדש אישה זו, שהרי מדובר באיסור מפורש בתלמוד. מדוע אם כן לא הציע שאותם שני אנשים שקידשו את הזוג, הם אלה שיכתבו את הכתובה ויברכו את שבע הברכות? מבחינה הלכתית הדבר אפשרי. מדוע לערב את הדיינים במעשה שקשה להם לבצע?

ככל הנראה, מטרתו של הרמב"ם הייתה לשפר את תדמיתה של האישה הקטלנית ואת מעמדה בחברה. הוא לא דאג רק לצד המשפטי-הלכתי ואפשר לה להינשא, אלא הוא רצה שהסביבה לא תתייחס אליה כאל אישה קטלנית שיש לחשוש ממנה. מצבה הנפשי של האישה שנתאלמנה כבר פעמיים היה בוודאי קשה. לא זו בלבד שהיו לה קשיים אובייקטיביים חמורים – מועקה, בדידות, טיפול בילדים ועול פרנסת המשפחה – היה עליה להתמודד גם עם התחושה, שמא היא אשמה במיתת שני בעליה. יש להניח, שהורי הבעלים שמתו ובני משפחותיהם אף הם ראו באישה את הגורם למיתת בניהם, שהרי כך עולה מהפסיקה בתלמוד ומן המעשים הנזכרים שם, כפי שהובא לעיל. הרמב"ם חפץ לבער תפיסה זו מן החברה היהודית, וכל הפרטים בתשובתו – שאין כאן מקום לדון בהם – מובילים בבירור למסקנה זאת. אין ספק שבראש ובראשונה מתגלית כאן עמדתו העקרונית של הרמב"ם כלפי אמונות עממיות. הוא דחה אותן מכול וכול ולא ייחס להן כל חשיבות ממשית. הדבר מצא את ביטויו אפילו בפסקי ההלכה שלו.⁴⁴ אך ניתן לשער שגם המציאות החברתית השפיעה על עמדתו בשאלה הזאת. הוא חשש שנשים שהתאלמנו בפעם השנייה בהיותן עדיין צעירות תמצאנה להן בן זוג מחוץ למסגרת הנישואין. כך

43 תשובות הרמב"ם (לעיל, הערה 19), סימן ריח, עמ' 286-287.

44 ראה טברסקי (לעיל, הערה 38), עמ' 269-280.

עולה בפירוש מדבריו 'ואיך נסכן אנו בבנות ישראל לצאת לתרבות רעה?'. למעשה, בא הרמב"ם לחולל תמורה מוחלטת ביחסה של החברה היהודית אל האישה הקטלנית. לעמדתו התקיפה והברורה של הרמב"ם כפי שבאה לידי ביטוי בתשובה זו, הייתה השפעה גדולה במרוצת הדורות, ולמעשה עד ימינו אלה. ככל הנראה, זאת התשובה של הרמב"ם שהשאירה את רישומה על החברה היהודית יותר מכל תשובה אחרת שלו. אילו נאמרו דבריו של הרמב"ם בהתלבטות ובהיסוס – כמצוי בדרך כלל אצל חכמים בימי הביניים ובעת החדשה שעסקו בשאלת האישה 'הקטלנית' – לא היה רישומם העז ניכר בספרות הרבנית לדורותיה ובחיי היהודים באשר הם. הטון התקיף והבוטח הוא שנתן להם את משקלם המיוחד.⁴⁵

עמדתם של הרי"ף והר"י אבן מיגאש

לנושא דיוננו כאן משמשת תשובה זאת מקור ראשון במעלה. הרמב"ם העיד שכבר לפניו נהגו בספרד המוסלמית להקל בדין האישה הקטלנית ('בכל ערי אנדלוסיה'), וכך עשו שניים מחכמיה הדגולים בכל הדורות, הרי"ף (נפטר בשנת 1103) ותלמידו המובהק ר' יוסף הלוי אבן מיגאש (נפטר בשנת 1141). השאלה העיקרית היא, למה התכוון הרמב"ם בעדותו שכך עשו? בתי הדין של הרי"ף והר"י אבן מיגאש. האם כוונתו לומר שהם סיגלו לעצמם את עמדתו הכללית על כל שלושת חלקיה, דהיינו: שיש להתייחס אל איסור הקטלנית כאל אמונה עממית גרידא; שבית דין יכול לסייע לקטלנית לעקוף את האיסור וכי עליו להימנע מלכפות על הבעל לגרשה.

לכאורה, נראה שעדותו מתייחסת לגישתם הכללית אל סוגיית הקטלנית, וכי הוא נתכוון לומר שהיא הייתה דומה לגישתו שלו על כל חלקיה, כפי שנתנסחו בתשובתו. ואכן, כך הבינו זאת רוב מי שעסקו בדבריו. דבר זה יצר קושי של ממש ואף עורר ספק בערך העדות של הרמב"ם, שהרי היא סותרת את עמדת הר"י אבן מיגאש באחת מתשובותיו:

ומה שאמרו 'נשאת לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא' הלכה היא. ומי שירצה לעבור על זה מונעים אותו. ואם אמר אני רוצה לסכן בעצמי אין שומעין לו, שאין לו רשות לאבד עצמו ואין ראוי לנו להניחו לעשות זה בפרט הואיל ואסרו אותו חז"ל. והנה היה זה מכלל הדברים האסורים שאין ראוי לשום אדם לעבור עליהם, גם אין מניחין אותו לעבור עליהם [ההדגשה שלי].⁴⁶

כמה רחוקה תשובה זו בתוכנה וברוחה מתשובת הרמב"ם. הר"י אבן מיגאש מדגיש פעמיים בדבריו שאין להניח לאדם החפץ 'להסתכן' ולשאת 'קטלנית' לעשות כן. היו שסברו שלא הר"י אבן מיגאש כתב תשובה זו, שהרי הרמב"ם העיד על גישתו הפרגמטית של חכם זה. חכם אחר סבר שהרמב"ם השתבש בהבנת הכרעתם של הרי"ף והר"י אבן מיגאש, וכי הם באו להקל רק בקטלנית שעמדה לפני ייבום. קשה לקבל הצעות אלה, ובמיוחד עתה משנתגלו דבריו של הרי"ף הזהים לפסק תלמידו, הר"י אבן מיגאש:

45 דוגמאות רבות להתלבטויות כאלו מובאות במאמרי הנזכר לעיל, הערה 31. המתחות בין ההלכה התלמודית ובין המציאות היא שגרמה להיסוסים.

46 שו"ת הר"י אבן מיגאש, מהדורת ש' חסידה, ירושלים תשנ"א, סימן קג, עמ' צ.

כיון דקיימ' לן בנשואין כר' דלשלישי לא תנשא, אפי' אמ' שלישי: 'הניחו לי, כלום אסרוה רבנן אלא משום סכנת'. כיון דבאיסורא הוא אין שומעין לו, כדרך שאם ירצה להרוג את עצמו אין מניחין אותו, אם נוכל לו.⁴⁷

האיש מבקש שיניחו לו לשאת את הקטלנית, הוא מוכן לקחת את הסיכון על עצמו. הרי"ף התנגד לכך. הדמיון לתשובת ר"י אבן מיגאש בטיעון של האיש ובהנמקת הסירוב של הרי"ף מפליא.

לדעתי, סתירה זאת בטעות יסודה. את עדות הרמב"ם על דרכם של הרי"ף ושל הר"י אבן מיגאש יש לצמצם ליסוד השלישי (האחרון) שבדבריו בלבד, דהיינו, להימנעות מכפיית הבעל לגרש את אשתו הקטלנית. נוח היה לרמב"ם להציג את עמדתם באופן כוללני, כדי למצוא בה תימוכין לדעתו, אך אליבא דאמת גישתם שונה. הם נתנו משקל נכבד יותר לאיסור המפורש בתלמוד על נשיאת הקטלנית. לדעתם, בית הדין צריך להשתדל למנוע נישואין אלה, אך בפועל, אם כבר נישאה הקטלנית, אין לאלץ את הבעל לגרשה. כך יש ליישב את תשובות שני החכמים הללו עם עדותו של הרמב"ם.⁴⁸ הרמב"ם, לשיטתו, הסתיר את התנגדותם העקרונית ולא התייחס אליה. הוא אף לא ציין כי ההיתר שלהם לנישואין אלה היה רק בדיעבד, כדי לשרת את מטרתו: להביא אסמכתא לדבריו משני חכמים דגולים שהיו מוכרים היטב בעולם היהודי שבארצות האסלאם. לפי זה, אפשר שהוא דיבר בכוונה על עשייה (כך עשה) של הרי"ף, הר"י אבן מיגאש ו'מי שנמשך אחריהם' לאחר שהאישה כבר נתקדשה, לעומת הוראה ועשייה שלו (וכך הורינו אנחנו ועשינו).

אמנם, הרי"ף והר"י אבן מיגאש רחוקים מהשקפתו הכוללת של הרמב"ם על הקטלנית, אך בפועל יש בהכרעתם כדי להעיד על התמורה שחלה בקהילות ישראל בספרד במאה הי"א: מי שכבר נשא לאישה את הקטלנית יכול להמשיך ולחיות עמה בצוותא כמשפחה אחת ואין לאלצו לפרק את התא המשפחתי. מבין השיטין של דבריהם של שני החכמים הללו ניתן ללמוד על המציאות ההיסטורית של זמנם. דבריהם התקיפים נגד ההיתר לכתחילה מלמדים שהיו כאלה שחפצו לעשות כן. המציאות היא שהביאה לתמורה. יש

47 א"א אורבך (מהדיר), 'שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 48.

48 על ההתלבטויות ביישוב הסתירה הזאת ראה תשובות הרמב"ם, ד', מהד' י' בלאו, תשמ"ט, עמ' 54, ומה שהביא ש' אברמסון בהערותיו לתשובות הרמב"ם בשמו של ר' דב בער, שהרמב"ם השתבש ולא הבין כהלכה את פסקם של הרי"ף והר"י אבן מיגאש, שהם לא התירו אלא ביבמה קטלנית והרמב"ם טעה ולמד מהם לכל קטלנית. אך אי-אפשר לקבל סברה זאת. בידי הרמב"ם היו מסורות שבעל פה אותן קיבל מאביו שלמד לפני ר' יוסף אבן מיגאש. על הניסיונות ליישב את הסתירה הקיימת לכאורה בין תשובתו של הר"י אבן מיגאש ובין מה שייחס לו הרמב"ם, ראה א"ח פריימן, תשובות הרמב"ם (לעיל, הערה 19), סימן ריח, עמ' 387, הערה 12; וראה עוד: ש' אברמסון בהערותיו לתשובות הרמב"ם, ג, מהד' י' בלאו, ירושלים תשכ"א, עמ' 167; שם, ד, ירושלים תשמ"ט, עמ' 51, 54; אורבך (לעיל, הערה 47), עמ' 48, הערה 89. פרופ' עזרא פליישר מסר לי בשיחה בעל פה, כי לדעתו קשה להניח שהרמב"ם לא דייק בתיאור עמדתם של הרי"ף והר"י מיגאש. אלא, את שהתירו שניהם בפועל הלכה למעשה, תוך העלמת עין, לא היו נכונים להביע בדברים שבכתב וראו עצמם כבולים למסורת התלמודית.

להניח במידה רבה של סבירות שהפתח הצר שנפתח הביא בהדרגה לשינוי מעמדה של הקטלנית, והיו כאלה שהיו נכונים לשאת אותה לאישה, ובתי הדין העלימו עין מזאת. לכך נתכוון הרמב"ם בעדותו על המציאות 'בכל ארצות אנדלוס'. מאוחר יותר, בסוף המאה הי"ג, עם עליית כוחה והשפעתה של הקבלה בספרד, חלה נסיגה מסוימת בעניין זה, והיו כאלה שהחמירו עמה שוב. אך עניין זה חורג ממסגרת דיוננו כאן.

מה הם הנימוקים המשוערים לתמורה שחלה בספרד? לגבי הרמב"ם הדבר מובן. כרופא וכרציונליסט מובהק שהתרחק כרחוק מזרח ממערב מאמונות עממיות, הוא לא היה נכון לקבל אף לא אחד משני הנימוקים שהובאו בתלמוד כהסבר לאיסור נישואיה של האישה הקטלנית. אך מה היה המניע להסכמתם של הרי"ף ותלמידו, ר"י אבן מיגאש, להקל ולו במקצת, והרי שניהם לא הושפעו מן העיון הפילוסופי?⁴⁹

ככל הנראה, שני גורמים חברו יחדיו בספרד של המאה הי"א, בנכונות – לפחות בדיעבד – לאפשר לבעל שלא לגרש אישה קטלנית: התפשטות הרציונליזם והתרחבות התופעה של נישואין בגיל צעיר בקרב חוגים שונים. על הגורם השני – הנישואין בגיל צעיר – כבר עמדנו לעיל. רבות מן העגונות והאלמנות היו צעירות לימים. בימים ההם הייתה התמותה בגיל צעיר נפוצה למדי, הן בשל מחלות והן בשל פגעי טבע שבהם נספו אנשים שיצאו למסחר למרחקים. בשל גורמים אלה כולם נעשתה תופעת הקטלנית ממשית ושכיחה יותר מבימים עברו, והחלה להכביד על החברה היהודית. הרמב"ם הדגיש בשתי תשובותיו העוסקות בסוגיה זו, כי איסור הנישואין של נשים קטלניות צעירות יגרור אחריו בעיות חמורות, וכוונתו לחשש פן תחפשנה אלו את סיפוקן מחוץ למסגרת הנישואין. שאלת הגיל הצעיר של האישה הקטלנית חוזרת גם בדבריהם של חכמים אחרים שהעלו את הנושא לדיון בספרד ובאשכנז, בתקופה מאוחרת יותר.

כאמור לעיל, במקורות שהגיעו אלינו מספרד נשתמרו עדויות גם על נישואין של נערות צעירות לגברים מבוגרים. באחד המקרים שהובאו לעיל סופר על נערה שנישאה בהיותה בת שש והתאלמנה מבעלה הראשון בהיותה בת תשע; המיועד לשמש כבעלה השני היה בן חמישים. ברור אם כן, שתוך זמן לא רב אף היא נדונה להיות אישה קטלנית, וזאת כשהיא עדיין צעירה לימים. הורים, בני משפחה, ידידים וכל מי שגורל אותן אלמנות צעירות נגע אל לבו – כולל חכמים ומנהיגי קהילות – ביקשו למצוא דרך לפתרון בעייתן. את ההקלה היחסית של הרי"ף ושל הרי"י אבן מיגאש בסוגיית הקטלנית יש לראות בעיקר על רקע זה.

הגורם השני – עליית הרציונליזם – אף הוא כבד משקל. החל מאמצע המאה העשירית גדל העיון בפילוסופיה בחברה היהודית בספרד בהשפעת הקרבה התרבותית והחברתית אל התרבות המוסלמית, ובעקבות פעולתו של חסדאי אבן שפרוט, שקיבץ חכמים יהודים

49 ר' אברהם אבן דאוד (ראב"ד) ב'ספר הקבלה' שלו פירט את זיקתם של חכמי ספרד הראשונים אל הפילוסופיה. הוא ראה זיקה זו באור חיובי ומנה אחד לאחד את חכמי ספרד הראשונים במאות הי"א-י"ב שהיו בקיאים בתורה ובחכמה יוונית גם יחד. ראה ספר הקבלה (לעיל), הערה 12), עמ' 62-65. את הרי"ף והרי"י אבן מיגאש לא מנה עם חכמים אלה. גם במקורות אחרים, וכן ביצירתם של שני חכמים אלה, לא מצינו עדויות על זיקתם אל המושכלות. מסתבר אם כן שהם לא עסקו בפילוסופיה.

ממרכזים שונים אל חצרו בקורדובה. עקבות הרציונליזם ניכרים היטב לא רק בעיון הפילוסופי, אלא גם במחקר הפילולוגי, בעיסוק במדעים, בפרשנות המקרא ובשירה.⁵⁰ אנשים שחונכו על ברכי הרציונליזם לא יכלו לקבל אף לא אחד מן הנימוקים המוצעים לאיסור נישואיה של האישה הקטלנית, ומה עוד שלבעל קטלן הותר לשאת נשים כרצונו. עיסוקם של היהודים ברפואה אף הוא הכביד על ההקפדה עם הקטלנית והאשמתה במיתת בעליה.⁵¹ לחצרנות היהודית בספרד המוסלמית היה חלק חשוב בהתפתחות זו. נושאי ההשכלה הפילוסופית פעלו במחיצתם ובהשראתם של חצרנים אלה, והם השפיעו על החברה כולה.⁵²

התמורה במעמדה של האישה הקטלנית נשתמרה לדורות. את הכרעתו של הרמב"ם קיבלו רוב חכמי ישראל בספרד, ומאוחר יותר באשכנז, ועל פיה פסק ר' יוסף קארו בשולחן ערוך.⁵³ תמורה זאת, שמקורה בספרד ואשר הרמב"ם תרם לה תרומה מכרעת, הצילה אלפי נשים יהודיות במרוצת הדורות ועד ימינו אלה מגורל מר על לא עוול בכפן, וצמצמה את כוחו של אחד הגורמים שפגעו קשות בתדמיתן של הנשים.

50 ספרות ענפה נכתבה על השפעת הרציונליזם על היצירה הספרותית ועל עולמם המנטלי של היהודים בספרד החל מזמנו של חסדאי אבן שפרוט. ראה, למשל: אשתור (לעיל, הערה 6), עמ' 152-172; א' סימון, 'פרשני ספרד', אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 659-683; ע' פליישר, 'תרבות יהודי ספרד ושירתם לאור ממצאי הגניזה', פעמים, 41 (תשנ"ן), עמ' 5-20.

51 ראה ד' רומאנו, 'תרומתה של יהדות ספרד למדעים', בתוך: מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 190-206.

52 'סביב מעשיהם ודרך חייהם של הללו [=החצרנים] נתחוללה מערכה יהודית פנימית, שנתנה את אותותיה ביהדות ספרד כולה [...] הללו היה בכוחם לקבוע סגנון לחיים ציבוריים [...] לזכותה של החצרנות היהודית יש לומר שבראשיתה רובה ככולה הייתה מושתתת על יסודות מוסריים איתנים, ורק בהדרגה הלך ונשמט היסוד המוסרי מהם'; ראה ח' ביינארט, 'דמותה של החצרנות היהודית בספרד הנוצרית', בתוך: קבוצות עילית ושכבות מנהיגות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 55-71. ההבאה כאן מצויה שם בעמ' 56.

53 ר' יוסף קארו פסק בשולחן ערוך כדעת הרמב"ם גם לכתחילה וגם בדיעבד: 'אשה שנשאת לשני אנשים ומתו לא תנשא לשלישי, שכבר הוחזקה להיות אנשיה מתים. ואם נשאת לא תצא, ואפילו נתקדשה יכנס', שולחן ערוך, אבן העזר, הלכות אישות, סימן ט. על הלבטים בספרד ובאשכנז, במיוחד לאחר גזרות קנ"א וגירוש ספרד, ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 31.

תחבולת סופרים בהסגרת שמותיהם באמצעות הטקסט המועתק

מאת

מלאכי בית-אריה

התופעה הסקריבאלית שאני מבקש לדון בה היא ככל הנראה ייחודית לסופרים עבריים, דהיינו, למעתיקים מימי הביניים הכותבים בכתב עברי, וניתן כנראה למצוא לה דמיון רק בנוהגי כתיבת קולופונים בכתבי יד שומרוניים. הכרת תחבולת מעתיקים נפוצה זו אינה משרתת את ידיעותינו על מלאכת הספר ונוהגי הסופר בלבד, אלא היא מעמידה לרשותנו כלי מובהק לזיהוי מעתיקים עלומי שם, ומסייעת לנו להבחין ולהפריד ידיים אחדות שהעתיקו ספרים בכפיפה אחת ושהיו עשויות להשתמש במודלים שונים של הטקסט. לידיעת התופעה השכיחה והייחודית הזו יש על כן ערך לפליאוגרפיה, לקודיקולוגיה ולביקורת הטקסט שבכתב עברי.

א

מנהג מעתיקים זה הוזכר כבר בידי אבי הביבליוגרפיה וידיעת כתבי היד העבריים משה שטיינשניידר,¹ אך למען האמת כבר נרמז כשבע מאות שנה קודם לכן בדברי התוכחה של בעל ספר חסידים שזכו לדיונים אחדים עוד קודם לרמ"ש. ספר חסידים דחה את המנהג, בחריפות המעידה בוודאי על שכיחותו בין המעתיקים האשכנזים במפנה המאה הי"ב:

1 M. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften*, Leipzig 1897, p. 45 (ובתרגום עברי: הרצאות על כתבייד עבריים, תרגם י' אלדד, ערך א"מ הברמן, ירושלים תשכ"ה, סעיף 18, עמ' 62). בתופעה זו דנתי כבר בקצרה. ראה: M. Beit-Arié, 'Palaeographical Identification of Hebrew Manuscripts: Methodology and Practice', *Jewish Art*, 12–13 (1986/87), pp. 13–14 [=idem, *The Makings of the Medieval Hebrew Book*, Jerusalem 1993, pp. 17–18]. ראה גם: idem, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, Oxford 1994, p. xxiii; idem, 'Ideals Versus Reality: Scribal Prescriptions in *Sefer Hasidim* and Contemporary Scribal Practices in Franco-German Manuscripts', in: G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040–1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach; Congrès européen des études juives*, Paris 1993, pp. 562–563, and pls. 5–10

יש שכותבין ספרים² או פירושים, פעמים מכוונים וכותבין בראשי תיבות את שמם וחוטאים. וכי בשביל שירמזו את שמם יחסרו תיבות או יהפכו³ תיבות? ועל זה נאמר 'שם רשעים ירקב' (מש' י, ז), 'שם מחית לעולם ועד' (תה' ט, ו). כדי שידעו מי כתבו הוא עושה.⁴

באופן דומה נאסר הנוהג בספרד בספר היראה, חיבורו של רבנו יונה גירונדי (1200-1263), שלמד בישיבות צרפת והושפע מתורתם המוסרית של חסידי אשכנז:⁵

אם אתה סופר אל תחסר ואל תייתר אות או תיבה לחתום שמך בראש שיטה.⁶

י' רייפמאן, אשר ציטט את שני האזכורים הללו על סמך מקורות אחרים במחברתו 'ארבעה חרשים',⁷ ושיער שהטקסט שבספר היראה הוא מקורו של ספר חסידים, טען שפסקאות אלו מתייחסות לאקרוסטיכונים של הפייטנים, ולא לנוהגם של מעתיקים, אך כבר מ' גידמאן⁸ הבחין בצדק, כפי שברור ממשוטים של הניסוחים, שהן מכוונות אל הסופרים. אכן, בעל ספר חסידים (וכמותו ר' יונה גירונדי) מגנה תחבולה שהייתה שכיחה ביותר בקרב מעתיקים בכתב עברי כמעט בכל המרחבים הגאוגרפיים היהודיים בימי

- 2 בלשונו של ספר חסידים סתם 'ספרים' הם בדרך כלל ספרי מקרא.
- 3 ישנו את סדרן של המילים. אף כי נזכרו כנראה גם ספרי מקרא, קשה להניח שמעתיקי המקרא השמיטו או שינו סדרן של מילים על מנת לרמזו לשמם.
- 4 ספר חסידים, מהד' י' ויסטינצקי, ברלין תרנ"א, עמ' 184, סימן תשו = כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית Parm. 3280 (קטלוג דה רוסי מס' 1133); מהדורת פקסימילה בעריכת א"י מרקוס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 136; צוטט על פי כתב היד. במהדורת בולוניה רצ"ח, נוסף גינוי דומה בסימן קלו (דף יט ע"ב): "'שם רשעים ירקב' – אלו הסופרים המוסיפים תיבות או מחסרים תיבות ומכוונים לרמזו שמם בראשי שיטות וכי בשביל שמם הנמאס יחסרו תיבות או יוסיפו או יהפכו וכו'". C. Bernheimer, *Paleografia hebraica*, Firenze 1924, המביא מקור זה בעמ' 386, רומז רק לשתי דוגמאות (עמ' 152, הערה 1).
- 5 השווה י"מ תא"ש, 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי: האיש ופועלו', בתוך: גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לחיים ביינארט במלאת לו שבעים שנה, בעריכת א' מירסקי ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 165-194.
- 6 לפי גרסת כ"י אוקספורד, ספריית בודלי Opp. 340 (קטלוג נויבאואר מס' 875), כתב יד אשכנזי משנת נ"ט, דף 130א. בכ"י פרמה Parm. 1940 (קטלוג דה רוסי מס' 1440), כתב יד אשכנזי משנת נ"ז, הגרסה היא 'אם אתה שכיר סופר וגו''. בכתב יד זה, כמו בכ"י אוקספורד Mich. 569 (קטלוג נויבאואר מס' 1098), כתב יד גרמני בערך משנת 1288/9 (השווה קטלוג בית-אריה [לעיל, הערה 1], מס' 1097), הגרסה היא 'כדי לחתום'.
- 7 פרג תר"ך, עמ' 10-11.
- 8 ראה: M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der aben-ländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, I, Wien 1880, p. 193 (בתרגום עברי: מ' גידעמאן, התורה והחיים [בתרגום א"ש פריעדבערג], א, ווארשא תרנ"ז; דפוס צילום ירושלים תשל"ב), עמ' 152. עם זאת, עדיין בשנת 1891 תמה ויסטינצקי במהדורת ספר חסידים שהתקין על פי כ"י פרמה (השווה לעיל, ראש הערה 4), האם התכוון הספר למנהג הפייטנים.

הביניים, ולאו דווקא באזור הריינוס.⁹ אמנם בספר חסידים נרמזת וריאציה אחת של הנוהג, ואילו במציאות נהגו שתיים. ספר חסידים התייחס לנוהגם של מעתיקים להבליט את אותיות שמם כאשר הן נקרו בטקסט המועתק בראשי שורות (לאו דווקא ברצף)¹⁰ בעזרת עיטור פשוט, בדרך כלל על ידי כתיבת שלוש נקודות או יותר מעל האות בלכסון כלפי השוליים.¹¹ אין ספק, ששאיפתו של המעתיק להבליט או להסגיר בצורה זו את שמו הייתה עשויה להשפיע על המעתיק בפריסת הטקסט, כפי שבאמת ניתן להבחין בעליל בכתבי יד שונים, ואפילו לפתותו לסטות מנאמנותו למודל העתקתו, כפי שטען ספר חסידים, שמן הסתם גינה בחריפות את הנוהג לא רק בגלל הדאגה להשתבשות הטקסטים אלא גם בגלל מגמתו האנטי-אינדיווידואליסטית. ברם בספר חסידים לא נרמזה הווריאציה האחרת של תחבולת הסופרים, ששכיחותה גדולה הרבה יותר ויישומה פשוט הרבה יותר, והיא עיטור מילה הזוהה באותיותיה לשמו של המעתיק כאשר היא נקריית בשלמותה בטקסט המועתק, בעיקר בקצות השורות, ובדרך כלל בראשיהן.¹² הבלטת שם זו יש שנעשתה בפשטות ובצניעות, כדרך סימון אקרוסטיכונים של שמות המעתיקים, ויש שנעשתה בצורה בולטת ומופגנת על ידי עיטורים מורכבים¹³ ואפילו קישוטים. לכאורה, השימוש בתחבולה זו לא היה כרוך במניפולציה של ההעתקה, אולם ההיקריות הרבות של שם המעתיק בקצות שורות בכתבי יד שונים (בעיקר באשכנז) רומזות שהמעתיק היה

9 על שכיחות השימוש בה בכתבי יד שהופקו בדור חסידי אשכנז ובדורות הסמוכים להם בגרמניה ובצרפת הצפונית, ראה המאמר המצוטט לעיל, בסוף הערה 1. במאמר זה ביקשתי לבחון את מידת השפעתה של תנועת חסידות אשכנז בעזרת עימותם של הוראות, הנחיות ואיסורים שונים המתייחסים למלאכת ההעתקה עם גופי כתיב היד ששרדו מאזורי פעילותה והשפעתה. בחינה זו, המעמדת עדויות טקסטואליות חמקמקות הכפופות לפרשנויות שונות וסותרות עם חפצים 'ארכאולוגיים' אותנטיים בני זמנן מעלה, שכל מנהגי הסופרים שגונו ונאסרו בספר חסידים מוסיפים לשרור בכתבי יד אלו. כך עשויה בחינה קודיקולוגית זו להרים תרומה צנועה, אך חד-משמעית ומדידה, לזיכוח הבסיסי המתמשך על טיבה של התנועה, ההיה בה ביטוי למאוריה הרדיקליים של אליטה מצומצמת שמידת השפעתה הייתה מוגבלת ביותר, או שמא הייתה זו תנועה פופולרית שפנתה אל הציבור הרחב ואף נתקבלה ונקלטה על ידיו ועיצבה את מציאותו החברתית.

10 ע"ש, לוח 7.

11 שם, לוחות 5-7. ראה גם ק' סיראט, מ' בית-אריה ומ' גלצר, אוצר כתבי-יד עבריים מימי הביניים בציוני תאריך עד שנת ה'ש (Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540), א-ג, ירושלים ופריס תשל"ב-תשמ"ה, כרכי הלוחות: II, 48, 69 (סופר 1 וסופר 2); III, 2a, 23b, 68b.

12 שם, לוחות 8-10. וראה שם, כרכי הלוחות, I, 54 (סופר 2), 62, 84, 134; II, 46a (סופר 1); III, 16; וכן I, כרך התיאורים, 133. מבחר לוחות של עמודי כתיב יד ובהם הבלטות משני הסוגים ראה מ' בית-אריה, מקורות לקודיקולוגיה ופאליאוגרפיה עברית, בעריכת ת' לייטר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 137-143, וכן עמ' 129, 145, 185, 188, 189.

13 ראה לדוגמה לוח 8 במאמרי על ספר חסידים (לעיל, סוף הערה 1), שם מובא עמוד מתוך טקסט מקראי שהעתיק אליה בן ברכיה הנקדן בשנת 1239 בצרפת, ובו הבלית הסופר את שמו שנקרה בטקסט ארבע פעמים (שלוש מהן בסוף עמודה ואחת בראשה) בעיטורים מורכבים.

עשוי אולי לגרום לכך לא רק באמצעות ריווח וציפוף הטקסט, אלא אולי אף על ידי שינוי סדר המילים ושמא גם השמטת תיבות, או הוספת מילים, השערה שניתנת כמובן לבדיקה. הבה ונסקור את שכיחות התופעה, התחלותיה והיקפה במרחבים הגאוגרפיים היהודיים. כאמור, לפנינו תחבולה נפוצה ביותר, שרווחה בכל האזורים, פרט לאזורי המזרח התיכון. היא יושמה בכל הטקסטים המועתקים, ללא הגבלה; גם העתקות של המקרא לא היו מחוסנות מפני התערבות זו של המעתיקים. אחיזתה הייתה כה עזה, עד שהיא נשתקעה אפילו בדפוסים קדומים של פראג, אשר עותקיהם, שנדפסו על קלף וקושטו ביד, משקפים את המעבר ממלאכת הספר הידנית להפקתו המכנית ואת השיתוף ביניהן בראשית הדפוס:¹⁴ בסידור שנדפס שם בשנת רע"ז, בדף [55] ע"א (בעותק בית הדין בלונדון), וכן אף במהדורת רע"ט, בדף [54] ע"א (בעותק בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי)¹⁵ הובלטה התיבה 'ומאיר' שנקרתה בראש שורה על ידי שני זוגות נקודות מעל המילה, מן הסתם כדי לרמוז לשמו של המדפיס מאיר בן דוד מכת"ם.¹⁶

סקירתנו ונתונינו הסטטיסטיים מבוססים על 'ספר-דטא', מאגר הנתונים הקודיקולוגי של מפעל הפאליאוגרפיה העברית שבחסות האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים בהשתתפות בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המחזיק את נתונייהם הקודיקולוגיים של כל כתבי היד העבריים ששרדו מימי הביניים בציוני תאריך, וכן כתבי היד בציוני שמות מעתיקיהם, סך הכול כחמשת אלפים כתבי יד שרובם תועדו בספריותיהם.¹⁷ תיעוד ממצה זה של קורפוס המכיל את כל העדים בעלי תעודת זהות של זמן ומרחב מאפשר שימוש במתודה כמותית בצורה מדויקת. מעיבוד הנתונים עולה כי ניתן להבחין בהבלטות שמות שנקרו בטקסט המועתק, בין בדרך אקרוסטיכון בראשי שורות, בין בדרך עיטור תיבה הוזה לשם, ברבע (ליתר דיוק – 24 אחוז) מכלל כתבי היד בעלי קולופונים בציוני תאריך ששרדו מכל האזורים. שיעור השימוש בתחבולה אינו אחיד באזורים הגאוגרפיים השונים. שכיחותה הרבה ביותר היא אכן בכתבי יד שהופקו באשכנז (ארצות גרמניה וצפון צרפת ומרכזה) שבה היא מצויה במחצית מכתבי היד המתוארכים (50.25 אחוז). בכתבי היד הרבים שנכתבו באיטליה היא מופיעה בשלושים אחוז מהם, חלקם נכתב בידי סופרים מהגרים מאשכנז ומספרד ופרובנס. שיעור זה לממוצע מתגלה בין כתבי היד שהופקו בתחומי ביזנטיון (24 אחוז). באזורי תרבות

14 M. Beit-Arié, 'The Relationship Between Early Hebrew Printing and Handwritten Books: Attachment or Detachment', *Scripta Hierosolymitana*, 29 (1989), pp. 1–26; idem, *The Makings of the Medieval Hebrew Book* (above, n. 1), pp. 251–277

15 סימנו בספרייה הלאומית R8° 91A517 (עד לאחרונה בספריית שוקן). כיוצא בו בעותק ששנת הדפסתו אינה מחוורת (אולי הוא עותק שונה במקצת של מהדורת רע"ט), השמור בידי חברת יהודי איטליה בירושלים.

16 ראשי תיבות: מאיר כותב תפילין מזוזות; ללמדך כי רבים מהמדפיסים והסדרים הראשונים היו לפנים סופרים.

17 על המאגר, תוכנת הדלייה של נתוניו ואפשרויות השימוש בו לצורך זיהוי מוצא הפקתו של כתב יד ואומדן גבולות זמנו, וכן על תרומתו להיסטוריה החברתית והתרבותית של היהודים ראה Beit-Arié, *The Makings* (above, n. 1), pp. 41–73

הספר הספרדית, המקיפים את חצי האי האיברי, פרובנס ולנגדוק, וצפון אפריקה, השימוש בתחבולה בכתבי היד המתוארכים מצומצם יותר, ומגיע לכדי 16 אחוז בלבד. לעומת זאת נדיר ביותר נוהג ההבלטה בארצות המזרח התיכון. בתימן מעולם לא נודע, ואילו בשאר אזורי המזרח ניתן למצוא בארבעה אחוזים בלבד של כתבי היד בציוני תאריך, רובם מאוחרים, מן המאה ה־ט, חלקם נכתבו בידי מעתיקים מהגרים.

ההתפרסות הכרונולוגית של השימוש בתחבולה אינה אחידה כמובן, לא באופן גלובלי ולא בכל אזור ואזור. ברם, מעניינת העובדה שלמרות ההבדלים בשיעורי שכיחותה, בכל אזורי השימוש בה מגיע הנוהג לשיאו במאה ה־ד: 61 אחוז מכל כתבי היד המתוארכים שתועדו מאשכנז, 37 מאיטליה, 39 מביזנטיון, 25 אחוז מתחומי תרבות הספר הספרדי (להלן סתם ספרד). דווקא במאה ה־ט, שבה הגיעה מלאכת הספר ועיצובו לידי גיבושם המובהק ביותר ושממנה שרדו המספר הרב ביותר של כתבי יד מתוארכים (כמחצית מכל כתבי היד עד שנת ה'ש / 1540), פוחת השימוש בתחבולה בכל האזורים עד כדי מחצית (בספרד ובביזנטיון) או כמעט שליש (באשכנז ובאיטליה).

מתי החלה תופעה זו בקרב המעתיקים? מובן שביכולתנו להתחקות אחרי מופעה הקדומים ביותר בכל אזור ואזור לפי כתבי היד ששרדו בלבד, ואין בהישרדות מקרית זו כדי להעיד על התחלותיה ההיסטוריות, בעיקר משום שמספר כתבי היד ששרדו מהתקופות הקדומות יותר הוא מועט. לכאורה כתב היד המתוארך הקדום ביותר שניתן להבחין בו בהבלטה של שם הוא כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 31 ebr., המחזיק העתק של ספרא ותנא דבי אליהו שנכתב בשנת 1072/3 ללא ספק באיטליה. כבר קאסוטו בקטלוגו¹⁸ הבחין בכך שראשי התיבות של התחלת כל נוסחות הפתיחה המפורזות שבדפים 1א, 112א, 159א, ושל נוסחת החתימה שבסוף הספר (בדף 167ב) מצטרפים לאקרוסטיכון של השם 'משה'. ברם אין להוציא מכלל אפשרות שנוסחות סקריבאליות אלו נמצאו כבר בטופס שממנו העתיק סופר כ"י וטיקן (או בטופס קדום יותר),¹⁹ ואף זאת: אם האקרוסטיכון הסמוי אכן ציין את שם המעתיק, הרי אין לפנינו תחבולת מעתיקים שניצלו טקסט שחובר בידי זולתם כדי להסגיר את שמם, אלא נוהג אחר, הוא נוהג הפייטנים, שיצרו את האקרוסטיכון ביצירתם הם. לכן יש למעט מדיוננו את כל כתבי היד שבהם כתבו מעתיקים שירים וחרוזות מפרי עטם בסופי חיבורים או בסוף ההעתקה ובהם אקרוסטיכונים מסומנים או בלתי מסומנים של שמותיהם. אקרוסטיכונים אלו הם אקרוסטיכונים של מחברים לכל דבר, ולא תחבולת מעתיקים.

לפיכך, את התיעוד הקדום ביותר של התחבולה הסקריבאלית ניתן למצוא לא באיטליה אלא באשכנז, באזור שבו, כפי שראינו, הרבו להשתמש בה יותר מכל אזור אחר. כתב היד הקדום ביותר שבו הובלט שם שנקרה בטקסט המועתק הוא החלק המתוארך מתוך כ"י פירנצה המפורסם של תלמוד בבלי, הספרייה הלאומית II-I-7 (סדר קדשים) שכתיבתו נשלמה בשנת 1177. בכתב יד זה בעמ' 148, הובלט על ידי נקודות השם 'צחק', שנקרה

H. Cassuto, *Codices Vaticani hebraici: Codices 1-115*, Città del Vaticano 1956, 18 p. 40

19 אותיות האקרוסטיכון לא סומנו כלל. מעל כל המילים של הנוסחות נכתבו הסימנים שנועדו להבליט מילים.

פעם אחת בסוף שורה, פעם אחת בראש השורה שלאחריה ופעמיים באמצע שורה.²⁰ אפשר שקדם לכתב יד זה כתב יד אשכנזי אחר, חסר קולופון, שהופק בוודאי בצרפת, הלוא הוא כתב יד של מחזור ויטרי שבאוספו של אביגדור קלגסבאלד, לפני כ"י ששון 535 (קטלוג אהל דוד, עמ' 305-313), שהשם 'גמליאל' עוטר בו פעמים אחדות בהיקרו בטקסט (עמ' 9, 274 [פעמיים], 291, 501). הדעת נותנת שכתב יד זה נכתב לפני כ"י פירנצה, שכן העברונות המועתקים בו מסתיימים בשנת תתקל"ז וברור שכתבתו הסתיימה לפני שנת 1176/7. גם תכונותיו הקודיקולוגיות, ובעיקר סוג הקלף שעליו הועתק כתב היד, מעידות על תיארוך זה.²¹ כתב היד האשכנזי המתוארך הקדום ביותר עם ציון מקום הפקתו המביא את התחבולה הנידונה כאן, הוא כ"י וטיקן ebr. 468, כתב יד מקראי שהועתק בלרוקילא, היא La Rochelle, בשנת 1215.²²

באזורים הספרדיים מופיעה התחבולה לראשונה, בצורת סימון אותיות שנקרו בראשי שורות, כעין אקרוסטיכון, בכתב יד של ספר השורשים ליונה אבן ג'נאח בתרגום יהודה אבן תיבון שנכתב בשנת 1214.²³ בין כתבי היד המתוארכים האיטלקיים, שרק מעטים מהם שרדו מלפני אמצע המאה ה"ג, ניכר לראשונה השימוש בתחבולה בבירור אצל אחד המעתיקים שנטלו חלק בכתבתו של כתב יד בשנת 1266 בסלירנו אשר בדרום איטליה.²⁴ התיעוד הקדום ביותר שהגיע לידינו מתחומי ביזנטיון הוא משנת 1298, בכתב יד של פירוש רש"י לנביאים, אחד מכתבי היד המתוארכים הקדומים ביותר ששרדו מאזור זה.²⁵ דוגמה קודמת של קטעים מתוך ספר דברים שכתב הסופר טוביה בן אברהם מארץ יוץ בשנת 1196,²⁶ כנראה במזרח או בצפון אפריקה, אינה יכולה לשמש ראיה לתיעוד קדום

20 הבחין בכך כבר דוד רוזנטל; ראה בהקדמתו למהדורה הפקסימילית של תלמוד בבלי כ"י פירנצה, ירושלים תשל"ב.

21 מהעובדה שפירוט המחזוריים מתחיל בשנת י"ב למחזור רנט אין להסיק שכתב היד נכתב באותה שנה (1154/5), לפי שלפני התחלת העברונות חסרים שבעה דפים ואין לדעת מתי התחילו המחזוריים; אולי נפתחו בהתחלת מחזור רנט בעקבות אברהם בר חייא, כמצוי גם בכתבי יד אחרים של המחזור. מכל מקום נראה מדיוקנו הקודיקולוגי של כתב היד כי הוא אחד מכתבי היד הקדומים ששרדו מצרפת או מגרמניה.

22 זה כתב היד הראשון המוכיח בעליל שהשם המובלט הוא באמת שמו של המעתיק לפי שכל כתבי היד המתוארכים הקודמים לו בשימוש בתחבולה הם עלומי שם מעתיקים; וראה להלן על סוגיה זו. אותו סופר העתיק כתב יד מקראי נוסף למזמין אחר, הוא כ"י וטיקן ebr. 482, שציון התאריך חסר בקולופון הבלתי שלם שבו; אף בו עיטר את שמו כשנקרה בטקסט המקראי.

23 כ"י וטיקן ebr. 54. בדף 11ב סומן אקרוסטיכון 'משה'. שם המעתיק נמחק מהקולופון.

24 כ"י פרמה Parm. 2750 (קטלוג דה רוסי מס' 422). בכ"י פריס, ספרייה לאומית hébr. 163, שנכתב באיטליה כבר מעט קודם לכן, בשנת 1253, הובלטו אותיות שם הסופר בחרוזי סיום ופתיחה שכתב בין החיבורים (השווה: אוצר כתבייד עבריים [לעיל, הערה 1], II, 8). כאמור, הוצאנו אקרוסטיכונים מעין אלו מכלל דיוננו, אלא שסימון האקרוסטיכון בכתב יד זה אינו דווקא בראשי חרוזות אלא בראשי תיבות ולפעמים אף בתוכן, ואפשר שהמעתיק השתמש בחרוזי חתימה ופתיחה שמצא במקור העתקתו והשכיל לנצלם לצורך הבלטת שמו.

25 כ"י קיימברידג', ספרייה האוניברסיטה Add. 1733, דף 46א (ההבלטה בדרך אקרוסטיכון). לגבי תאריכו יש לציין שהיום בשבוע הנקוב בקולופון אינו הולם את היום בחודש הנקוב בו.

26 כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה, EBP. II B1532.

יותר, שכן הסופר, כמוהו כנקדן (שגם 'בדק', כלומר, הגיה את ההעתקה) רמזו בקולופוניהם לשם הסופר על ידי הבלטת אותיות שמו. הנוהג רווח בביזנטיון הן בין מעתיקים רבניים, הן בקרב מעתיקים קראיים.

התיעוד הנדיר של התחבולה בכתבי היד המזרחיים מעורר תמיהה. אמנם רוב שימושיה המועטים מופיעים בשלהי ימי הביניים, לכאורה בהשפעת מעתיקים יוצאי ספרד, אולם מאלפת העובדה שניתן למוצאה כבר בשני כתבי יד ללא קולופון קדומים למדי. האחד הוא כתב יד של מדרש תנחומא שהיה לפניו באוסף ששון (מס' 597) והוא היום ברשותו של ציון סגריי-עמר מטורינו.²⁷ כתב היד, שנכתב ככל הנראה בסוף המאה הי"ב או בתחילת המאה הי"ג, מפגין באופן מובהק ביותר את היכרות התחבולה במזרח: המעתיק עלום השם סימן את אותיות השם 'משה' כאשר נקרו בראשי שורות כשלושים פעם! בכתב יד אחר, חסר תאריך אף הוא, עיטר את שמו הסופר שכתב את סופו (וכנראה גם את התחלתו) של ספר המצוות לרמב"ם בערבית; כתב היד הזה נכתב לפני שנת 1276/7, השנה שבה הוגה, אבל אפשר שהוא הועתק עוד בחייו של הרמב"ם, הנזכר בקולופון בברכת החיים.²⁸ עדויות קדומות אלו יש בהן כדי לרמוז שהתחבולה הייתה ידועה גם במזרח כבר בתקופה שבה החלה לפשוט ברחבי אירופה, אך משום מה לא זכתה לאחיזה של ממש. עד להיקרויות המועטות של התחבולה במאה הט"ו ניתן למצוא רק בשני כתבי יד מתוארכים (האחד משנת 1343 והאחר, שנכתב בירושלים בידי מהגר ספרדי, משנת 1388), וכתב יד אחד בלתי מתוארך.

ב

טבעי שתוצג השאלה כיצד אנו יודעים כי השמות המובלטים או מעוטרים בטקסטים המועתקים הם באמת שמותיהם של המעתיקים, ולא שמותיהם של שותפים אחרים במלאכת הפקת הספר, או של מזמיני ההעתקה, או שמא אפילו של בעלים ומשתמשים מאוחרים יותר? התשובה ניתנת גם היא לבדיקה כמותית על סמך כל כתבי היד המתועדים שיש בהם שימוש בתחבולת ההבלטה ושמות מעתיקיהם מפורשים בקולופונים. מבדיקת קורפוס זה המכיל 654 כתבי יד עולה שברובם המכריע אכן הובלט או עוטר שמו של המעתיק. תשעים ושישה אחוז מכלל כתבי היד האלה מעידים כי השמות הרמוזים הם שמות המעתיקים. בכתבי יד מעטים הובלט שמו של המסרן/הנקדן (הבלטות אלו ברורות גם כאשר שם הנקדן אינו נמסר בקולופון, לפי שהן נקרות במסורה), ורק בשישה אחוזים בערך נמצא שהובלטו שמות אחרים, או גם שמות אחרים בתוספת לשם המעתיק, כגון שם מזמין ההעתקה, שמו של אבי המעתיק, או שמות אחרים. לפיכך מסתבר שרוב רובם של השמות המעוטרים המופיעים במאות כתבי היד המתוארכים חסרי ציוני מעתיק ובאלפי כתבי היד חסרי הקולופונים הם שמות מעתיקיהם.

שאלה מעניינת היא אם ייעוד ההעתקה השפיע על השימוש בתחבולה. הספר העברי בימי הביניים מתייחד לא רק באופי האינדיווידואלי של היוזמה להפקתו, ייצורו, הפצתו

27 מופקד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, וסימנו בו Heb. 38° 5836.

28 כ"י אוקספורד, ספריית בודלי 239 (קטלוג נויבאואר מס' 858), וראה קטלוג בית-אריה (לעיל, הערה 1), בערכו.

וצריכתו, אלא אף בשיעור הגבוה של הייצור העצמי בידי צרכני הספרים עצמם; שיעור זה עולה לכדי מחצית מכתבי היד המתוארכים למצער.²⁹ האם היסס המעתיק המקצועי שנשכר על ידי מזמין כתב היד להבליט את שמו? האם עיקר השימוש בתחבולה יוחד להעתקים שהכינו תלמידי חכמים ומשכילים לעצמם? אף שאלה זאת ניתנת לבחינה מידית בעזרת מאגר הנתונים.

ובכן, לא זו בלבד שמספר כתבי היד שהופקו בידי סופרים מקצועיים, או מעתיקים לעת מצוא שהעתיקו לזולתם אינו נופל ממספרם של אלה שהופקו לשימוש עצמי, אלא שהוא אף גדול הרבה יותר בכל אזורי השימוש בתחבולה, למעט ביונטיון. מבין כתבי היד שבהם הובלטו שמות המעתיקים, רק 28 אחוז נכתבו לצריכה עצמית, 42 אחוז נכתבו בהזמנה, והשאר ייעודם לא צוין. ריבוי ההתערבויות הסמויות הללו בטקסט דווקא בכתבי יד שהופקו על פי הזמנה ובתשלום מתמיה מאוד. הוא שריר גם אם לא נניח שכתבי היד שייעודם לא צוין הועתקו בהכרח לצריכה עצמית, גם אם קשה להעלות על הדעת שמעתיק בשכר לא היה נוקב בקולופון בשמו של המזמין. האפשרות שמעתיקים מקצועיים הכינו מראש העתקים ללקוחות מזדמנים מוגבלת בהכרח לטקסטים מבוקשים ומן הסתם לשלהי ימי הביניים בלבד.

אילו שמות הובלטו מלבד שמות סופרים מקצועיים ומעתיקי לעצמם? מבין עשרות הדוגמאות שבידינו יש לבודד ולייחד לעצמם את המקרים שבהם הובלט שמו של השותף למלאכת הכתיבה בטקסטים מקראיים. האמור הוא כמובן בנקדן-מסרן, ששמו עשוי היה להיקרות בטקסט המסורה הגדולה. אין להוציא מכלל אפשרות שנקדנים שניקדו מחזוריים היו עשויים להבליט את שמם בטקסט המנוקד, אם כי אין בידינו ראיות לכך (מספר הקולופונים שנוספו בידי נקדנים הוא מועט). את הנוהג של הבלטת שם הנקדן בטקסט המסורה ניתן למצוא באופן ברור כמעט רק באשכנז. הדוגמאות שלהלן נמצאו דווקא בכתבי יד ללא ציוני תאריך. כך למשל הובלט השם 'אברהם' פעמים אחדות במסורה שבשולי תנ"ך אשכנזי מן המחצית השנייה של המאה הי"ג שכתב סופר בשם יצחק; הוא עיטר את שמו פעמים אחדות בטקסט.³⁰ כך הובלט גם 'שמשון' ארבע פעמים במסורה של חומש עם תרגום, ה' מגילות והפטרות בכתב יד אשכנזי מהמאה הי"ג שנכתב בידי חיים הסופר (הלה עיטר את שמו בגוף הטקסט).³¹ דוגמה ברורה בודדת מחוץ לאשכנז גנוזה

29 השווה M. Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts of East and West: Towards a Comparative Codicology* (The Panizzi Lectures, 1992), London 1993, pp. 79–83. על האופי האישי של צריכת הספרים והבעלות עליהם מעידים ציוני הבעלות ורישומי בעלים שהשתמרו ברבים מכתבי היד. פרט לעותקים רבים למדי של טקסטים מקראיים שהוקדשו לבתי כנסת קראיים, שרובם שמורים באוספי פירקוביץ שבספרייה הלאומית של רוסיה בסנקט פטרבורג, כל הציונים והרישומים הללו הם פרטיים.

30 כ"י וטיקן 3 ebr., דפים 10ב, 17א, 37ב. בדף 236א הבלית הסופר את התיבה 'קרא'.

31 כ"י וטיקן 3 Urb. ebr. כ"י ברלין, ספריית המדינה (1) Ms Ham. 80 מחזיק עותק אשכנזי של חומש, מגילות והפטרות ללא קולופון (כרך זה, שנכתב בוודאי בסוף המאה הי"ג, זווג ללא הצדקה לכרך השני, המכיל את ישעיה, תרי עשר וכתובים שנכתבו באשכנז, בכתובה שונה, בשביל אברהם נתן, בשנת 1290). בדף 25 עוטר השם 'עקב' שבע פעמים בשורת המסורה הראשונה בשוליים העליונים והתחתונים; ראה בית-אריה (לעיל, הערה 12), לוח 141.

בהעתק של נביאים ראשונים שהופק בספרד במאה ה"ד: בגוף הטקסט עוטר השם 'יעקב' ואילו במסורה הובלט השם 'יהודה'.³²

נראה שיש להוציא מכלל חשבון בסוגיה זו קבוצה נוספת. מקצת מההבלטות השונות משם המעתיק בכתבי יד שנכתבו ביד אחת אפשר שאינן מסגירות שמות אחרים אלא הן אולי נוסחות ברכה. הדברים אמורים בהבלטת תיבות כדוגמת 'חיים',³³ 'ברוך',³⁴ 'שלום',³⁵ ו'יחיה'.³⁶ מן הדוגמאות הללו נראה שהשיטה נהגה אצל מעתיקים אשכנזים בלבד.

מבין שאר הדוגמאות בולטת קבוצה של כתבי יד שבהם צוינו ללא ספק שמות המזמינים ששמותיהם מצוינים, יחד עם שמות המעתיקים, בקולופון. הדוגמה הקדומה ביותר לכך היא מאשכנז משנת 1289/90: בכתב יד של מחברת מנחם וקיצור הערוך שהועתק בידי שלושה סופרים, ציין המעתיק השלישי, אשר בן יעקב הלוי, כי ההעתק נכתב בשביל בן דודו יצחק בן אלעזר הלוי; מעתיק זה הבלט בהעתקתו את שם הבעלים יצחק.³⁷ בכתב יד של סמ"ק שהועתק בשנת 1373 באיטליה בידי אליה בן יהודה בשביל שלמה בן אליה מארימיני, הבלט הסופר בטקסט המועתק את שמו באקרוסטיכון של ראשי שורות פעמיים, ופעם אחת ציין כך את שם הבעלים.³⁸ דוגמה נוספת מאיטליה ממחישה את ערכה המעשי של הכרת תחבולת המעתיקים לזיהוי כתבי יד, דבר שנעסוק בו בפירוט בחלק האחרון של המאמר. כתב יד איטלקי של פירוש רד"ק לנביאים ראשונים, כ"י פרמה, ספריית פאלאטינה Parm. 2882, השתמר ללא קולופון. בכתב יד זה הוסגרו שני שמות בטקסט, מישאל ואברהם.³⁹ אין ספק שלפנינו כתב היד שנזכר ברשימת הספרים הגדולה שרשם אברהם בן אליא בשנת 1384/5 באימולא בסוף כתב יד שכתב אביו אליא בן

32 כ"י פרמה 1891, Parm. 1889 (קטלוג דה רוסי מס' 827), בשני כרכים; שם הסופר בדף 60א בכרך הראשון ובדף 150א בכרך השני; שם המסרן בדף 80ב בכרך הראשון.

33 למשל במשנה תורה לרמב"ם, כ"י קיימברידג', טריניטי קולג', R. 15. 53, שנכתב באשכנזי במחצית הראשונה של המאה ה"ד, ושבנו עוטר השם 'אליעזר' פעמים אחדות בטקסט, אך בדף 34 הובלטה התיבה 'חיים'.

34 למשל בכ"י פריס, ספרייה לאומית 316, hébr., שנכתב בשנת 1344 כנראה בצפון איטליה בידי שבעה סופרים (כולם, פרט לאחד, כתבו בכתובה אשכנזית), ושבנו הובלטה תיבה זו כשנקרתה בפסוק כי ברוך אני בגיזרתו של סופר שעוטר את השם 'דוד' (השווה אוצר כתבייד עבריים [לעיל, הערה 1, II, 22]).

35 בכ"י פרמה 3158, Parm. (קטלוג דה רוסי מס' 172), שנכתב באשכנזי בשנת 1380, בידי מנחם בן יעקב שהעתיק לעצמו. אני מודה לידידי ועמיתי מרדכי גלצר שהעמידני על דוגמה זאת ואחרות.

36 בהעתק חסר קולופון של חומש וחמש מגילות עם תרגום שנכתב באשכנזי במאה ה"ד (כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה 4 Cod. Hebr.), עוטר השם 'יהודה' פעמים אחדות בהעתקתו של הסופר הראשי, ואילו בהעתקת הסופר המשני, בעמ' 413, עוטרה התיבה יחיה, שאין להניח ששימשה כשם. דרך אגב, הנקדן המסרן הבלט את השם 'שמשי' שלוש פעמים בטקסט המסורה (עמ' 6, 302, 483).

37 כ"י ברן, הספרייה העירונית 200, דף 250א.

38 כ"י סינסינטי, ספריית היברו יוניון קולג' 152, דפים 53ב ('אליא'), 113א ('אליה'), 89א ('שלמה').

39 השם 'מישאל', בדפים 28ב, 34ב, 41ב, 237א. השם 'אברהם', בדפים 104א, 130ב, 164א.

בנימן.⁴⁰ ברשימה זו, שבראשה נכללו תשעה כתבי יד שהועתקו בידי אביו ונכדו של בעל הספרייה, ואחריהם, בסדר כרונולוגי, ספרים שרכש משנת קל"ה (1374/5) ואילך, רשם בין השאר אברהם בן אלייא 'פירוש מנביאים הראשונים' מר' דוד קמחי וכתבו אלי ר' מישאל נכדי. אין ספק שספר זה הוא כתב היד שהתגלגל לאוסף דה רוסי שבספריית פאלאטינה בפרמה, אשר בו עוטר שם הנכד-המעתיק וגם שם הסב-הבעלים באותו חיבור וסביב אותה תקופה.⁴¹

מבין שאר המקרים הברורים (המועטים) של הבלטות שמות הבעלים נביא שתי דוגמאות, שתיהן מאוחרות; בשתיהן ההבלטות מקיפות יותר. יוסף בן נתן צרפתי העתיק למרדכי בן אברהם כהן 'הדרים בנאפולי' קורפוס קריאה בבית הכנסת (תורה, מגילות והפטרות) בשנת 1484 (כ"י פרמה 2822 Parm.). כדרך המעתיקים הבליט את שמו פעמים אחדות, אולם באחד מדפי הספר עיטר את התיבות שנקרו בטקסט: 'ומרדכי' בדף 139א ובצדו האחר של אותו דף – 'בן אברהם'.⁴² הדוגמה האחרת היא דווקא מן המזרח, והיא ממחישת בצורה ברורה עוד יותר את האפשרות להשתמש בתחבולה באופן האקרוסטיכוני לא רק כדי לרמוז על שם פרטי (לועזי ועברי כאחד), אלא גם על שמו המלא של מזמין ההעתקה. בכ"י אוקספורד 134 Hunt. (קטלוג נויבאואר מס' 1008) הועתקו בכתיבה מזרחית שישה קונטרסים של דרשות ר' דוד בן יהושע הנגיד. אין קולופון בכתב היד, אבל בעמודים שונים שלו השכיל הסופר לסמן בראשי השורות לא רק את שמו ואת שם מזמין ההעתקה, אלא למעשה גם קולופון מקוצר. הוא נקט בשיטה הדומה למדיי לנוהג התשקיל של הסופרים השומרונים בהעתקת הנוסח השומרוני של התורה: אלה יוצרים קולופונים על ידי חלוקת השורות שבעמודים הראשונים של ספר דברים (בדרך כלל) לשניים, תוך

40 כ"י פריס, ספרייה לאומית 180 hébr. הרשימה פורסמה בידי ר' בונפיל, 'רשימת ספרים עבריים

מאימולה, סוף המאה הי"ד, ספר זכרון לשלמה אומברטו נכון, ירושלים תשל"ח, עמ' 47-62.

41 הבחין בכך לראשונה ידידי בנימין ריצ'לר, מנהל המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, במהלך העבודה על קטלוג חדש של אוסף כתבי היד בפרמה שאנו שוקדים עתה על הכנתו. נראה שניתן לאתר כתב יד נוסף מרשימת הספרים של אברהם בן אלייא. הכוונה לערך 'פירוש חומש מר"ש ע"ה נכתבו אלי מר' אלחנן בכ"ר דניאל ז"ל הנזכר שם. בכ"י פריס, ספרייה לאומית 1365 hébr., המחזיק פירוש רש"י על התורה, מופיעים אקרוסטיכוני של השם 'אלחנן' (שלוש פעמים), 'אלייא' (דף 69ב) ואקרוסטיכון של השם המלא 'אברהם בן אלייא' (דף 103ב). אפשר שהבלטת 'אלחנן' מסגירה את המעתיק, בעוד שהאקרוסטיכון 'אברהם בן אלייא' (אלייא) מסגיר את שמו המלא של מזמין כתב היד, כמו שהובלט שמו הפרטי בכ"י פרמה. וראה מיד להלן, על אקרוסטיכוני של שמות מלאים יותר.

42 מודגמות גם הבלטות של שמות נרחבים יותר של מעתיקים. דרך משל בכ"י אוקספורד Laud. Or. 271 (קטלוג נויבאואר מס' 1206), פירושי פיוטים שלוקטו והועתקו בשנת 1226/7 בידי אהרן בן חיים הכהן, בן למשפחת בעלי תוספות מצרפת, שבו עוטר לרוב לא רק השם 'אהרן' כאשר נקרה בטקסט אלא גם הכינוי 'כהן' או 'הכוהן'. כ"י לייזן, ספריית האוניברסיטה Or. 4769 (קטלוג שטיינשניידר, סימן 31 Warn.), נכתב בידי חזקיה בן אליה בן חזקיה הלוי בעבור בנו בשנת 1368, בכפא (Feodosiya שבחצי האי קרים). המעתיק הקראי סימן באקרוסטיכוני את שמו 'חזקיה' (או חזקיהו) הלוי' עשרות פעמים, בדרך כלל במפתח עמודים, ולפעמים לאורך שלושה עמודים.

שהם מבודדים אותיות יחידות בין העמודות המלאכותיות; אותיות אלו מרכיבות ברציפות אנכית את נוסח הקולופון.⁴³ בעזרת תחבולה דומה של הבלטת ראשי שורות הצליח המעתיק להעמיד קולופון המתפרס על פני שלושה עמודים סמוכים אך בלתי רצופים: 'מוהב' הו נתן⁴⁴ כתב ליעקב [דף 85א] בר [דף 87א] יצחק' [דף 88ב]. הוא שב וציין באקרוסטיכונים את שמותיו 'מוהב' (דפים 96א, 111א), 'אני נתן' (101א), וסימן חמש פעמים נוספות את שם הבעלים 'יעקב'.⁴⁵ על פי זה ניתן לזהות את המעתיק על נקלה עם נתן בן אברהם בן ישמעאל בן יהודה ידיע תיפא, שהעתיק לעצמו בשנים 1477-1484 שלושה כרכים של אותו החיבור בדמשק,⁴⁶ ובשנת 1488 העתיק שם לעצמו כתב יד אחר, שרק לאחרונה יכולנו לבדקו.⁴⁷

בידינו לפחות דוגמה חותכת אחת לכך שבעל כתב יד עשוי להבליט את שמו בטקסט בתקופה מאוחרת יותר, אם כי סמוך מאוד לזמן מזמין כתב היד; המזמין מכר את הספר זמן מועט אחר העתקתו: כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. Hebr. 53 (קטלוג שטיינשניידר מס' 47), נכתב בידי שני סופרים במרכז איטליה, בשנת 1410, בעבור יהושע בן בנימן. הסופר העיקרי, שכתב את הקולופון, עיטר באקרוסטיכון את שמו: יקותיאל.⁴⁸ אבל בכתב היד סומן פעמים רבות השם 'עמנואל' בראשי השורות בצורת אקרוסטיכון, הן בחלק שהועתק בידי הסופר האנונימי שסייע ליקותיאל והן בחלק שהועתק על ידי יקותיאל עצמו. נראה שנרמז כאן שמו של רוכש כתב היד, שקנהו מידי יהושע בן בנימן שלוש שנים מאוחר יותר בפירושא (Perugia) ושמו היה עמנואל, והוא שהשתעשע ויישם את תחבולת המעתיקים כדי לרמוז על בעלותו.

מבין המקרים המועטים של הבלטות של שמות שאינם של המעתיק, או של המסרן, או של הבעלים המקורי שניתן להציע להם ייחוס מתוך כתב היד עצמו או מתוך הידוע לנו ממקורות אחרים, יוזכר שם אביו של המעתיק. כך בכתב יד של מחזור ויטרי שכתב אליעזר בן שמואל, מן הסתם בצרפת, כנראה בשנת 1204,⁴⁹ מובלט למשל השם 'אליעזר' לרוב, אך פעם אחת מובלט השם 'שמואל'.⁵⁰ גם בכ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים

43 ראה R. Gottheil, 'The Dating of Their Manuscripts by the Samaritans', *JBL*, 25 (1906), p. 33. גוטהייל אינו מציין את היחצות הטקסט, אך הדבר ניכר גם בקולופון של כתב היד שתיאר, כפי שעולה מהלוח המובא שם, אחרי עמ' 34.

44 דהיינו, השם הערבי מוהב, שמשמעו נתון, מחונן, הוא נתן בעברית.

45 מובא בהקדמתי לקטלוג אוקספורד שבצריכת (לעיל, הערה 1), עמ' xxiii, הערה 9.

46 כ"י שטרסבורג 4033-4035.

47 כ"י מוסקווה, ספריית המדינה הרוסית, אוסף גינצבורג 1637. בקולופון מתאונן המעתיק על הדלות הקשה, ומוסר פרטים נדירים על יוקר המחיה: 'זמאנא הדא פי גלות ועניות וחסרון כיס ויוקר גדול ומיעוט מלאכות [...] וכל משקל סולת של חטים בשני כספים ויותר והבשר בארבעה'. יש לזהותו עם יקותיאל בן יחיאל אביר הרופאים מביתאל בן יקותיאל, סופר מקצועי שפעל במרכז איטליה והפיק שם עוד עשרה ספרים, כולם לפי הזמנה, בין השנים 1389/90 עד 1416. משנת 1396 ואילך נראה שישב בפירושא (Perugia).

49 כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים MS 8092; ראה א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור ויצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 172, הערה 180.

50 דף 129א.

Rab. 666, שנכתב בידי אלעזר בן חביב בשנת 1524 כנראה בצפון אפריקה, הובלט השם 'משה' שהיה שמו של אבי המעתיק. בכתב יד של פירוש התפילות, סמ"ק ותשב"ץ שהועתק בשנת 1317 בגרמניה בידי סופר עלום שם בשביל יהודה בן אברהם, הובלטו פעמים רבות השמות 'אברהם' ו'יעקב', ובאחד המקרים עוטר לידם גם השמות 'אברהם' ו'שרה'.⁵¹ לפי שבאחד מעמודי כתב יד זה⁵² מצוטט אחי המעתיק הילל בן יעקב, הדעת נותנת ששם המעתיק היה אברהם בן יעקב, ושרה היה אולי שם אמו. ייתכן אפוא שחלק מן השמות הנוספים המובלטים בכתבי יד שנכתבו בידי מעתיק אחד עלום שם, או בידי מעתיק ידוע שם אך עלום שם אביו, הם שמותיהם של אבות המעתיקים. כך המצב מן הסתם בכ"י ספריית אוניברסיטת קיימברידג' FF 5.37 של טור יורה דעה, שהועתק בשנת 1410 באשכנז: בכתב יד זה הובלט השם 'נתן' פעמים רבות למדי, ולפי האקרוסטיכון שבתחילת הקולופון אין ספק שכך היה שמו של המעתיק, אולם פעמיים (בדף 136ב ובדף 175ב) הובלט השם 'נטרונאי', שהיה אולי שם אביו.

ניתן להניח שהבלטת 'אפרים' בצירוף 'בני אפרים' בחומש עם תרגום שהעתיק בשנת 1402, כנראה בצייסנה שבצפון איטליה,⁵³ יואב בן יחיאל הרופא מביתאל, אשר סימן את אקרוסטיכון שמו חמש פעמים, רומזת לשמו של בן המעתיק. ואילו הבלטות השם 'מרים' בגלוסר המקרא העברי-צרפתי, שכתב לעצמו יחיאל ויבנט בן אליעזר דבליא בשנת 1279 בטלאשברק (Delsberg שבשווייץ)⁵⁴ רומזות מן הסתם לשם אשתו, שלה אכן ייחד חלק מהקולופון הצרפתי שכתב.⁵⁵

נחתום חלק זה בהצגת שתי דוגמאות של שימוש מורכב ורב-תכליתי בתחבולה. כ"י ירושלים, מוזיאון ישראל 180/94 (לפנים כ"י ששון 506) – תורה (עם תרגום אונקלוס), חמש מגילות והפטורות עם פירוש רש"י והעתקה שנייה של התורה בשוליים התחתונים של ההעתקה הראשונה – נכתב באשכנז בשנת 1344 בידי סופר עלום שם בשביל יוסף בן אפרים. בטקסט הפנים ניכרות הבלטות של השמות 'נתנאל' (ארבע פעמים) ו'דניאל' (פעם אחת) וכן עיטורים וכתביה בדיו אדומה של שם הבעלים ואביו. האם שם הסופר היה נתנאל בן דניאל? יתר על כן, המסרן-הנקדן, שגם הוסיף את ההעתקה השנייה של התורה בשוליים התחתונים, הבלית את השם 'לוי' פעמים רבות במסורה או בהעתקה החוזרת.⁵⁶ מסתבר אפוא שלפנינו דוגמה לשימוש בתחבולה להבלטת שם הבעלים ושם אביו ולהסגרת שם המעתיק והמסרן בכתב יד אחד. דוגמה אחרת, שמעוררת קושי גדול יותר, גנוזה בכתב יד של פירוש השאליות דרב אחא מאת יוחנן בן ראובן, שכתב לעצמו מנחם

51 כ"י המבורג Cod. Hebr. 17 (קטלוג שטיינשניידר מס' 152), דף 357.

52 שם, דף 388.

53 כ"י וינה, הספרייה הלאומית Cod. hebr. 158 (קטלוג שוורץ מס' 9), דף 236א. נכתב בשביל יחיאל בן משה מהר פרח (Monte Fiorito) הסמוכה לציסינה, עיר שבה העתיק אותו סופר לאותם בעלים את כ"י פירנצה, ספרייה לאומית N.A. 209.

54 כ"י פרמה Parm. 2924 (קטלוג דה רוסי מס' 60), דף 158א ודף 158ב. המעתיק סימן את אקרוסטיכון שמו שלוש פעמים (גם באמצע שורה).

55 לפי הקולופון בצרפתית (באותיות עבריות), שם אביה היה שלמה.

56 השווה אוצר כתבייד עבריים (לעיל, הערה 1), III, *101.

בן דוד בביזנטיון בשנת 1458.⁵⁷ בכתב יד זה הובלט שם המעתיק על ידי עיטור שמו הן בטקסט והן באקרוסטיכונים עשרים ושש פעמים (!), אולם מובלטים בו גם השמות 'אליה' (דף 94ב), 'יוחנן' (דף 126ב), 'אליעזר' (דף 143ב) ו'מזל טוב' (268א, 271ב, 272ב, 275א). אפשר שהבלטת השם 'יוחנן' רומזת לשם המחבר, אף כי אין בידינו דוגמה ליישום כזה של התחבולה. השם האחרון אפשר שאינו אלא ציון ברכה.

ניתן אפוא לקבוע כי רוב רובם של השמות המובלטים באלפי כתבי היד העבריים מימי הביניים שאין מעתיקיהם ידועים, בין שהם עולים מעיטורים הבאים בתוך הטקסט המועתק (בעיקר בקצה השורה; בייחוד בראשה), ובין שהם עולים מאקרוסטיכונים, הם שמות המעתיקים, ורק מיעוט קטן מהם עשוי לרמז לשמות אחרים, כגון אבי המעתיק או הבעלים שהזמין את ההעתקה. להסגרת שם המעתיק המוצפן בתחבולה זו יש כמובן ערך קודיקולוגי רב, לפי שהיא חושפת את זהות המעתיקים האנונימיים. אמנם בדרך כלל מובא לידיעתנו באופן זה רק שמו הפרטי של הסופר עלום השם, אולם ביכולתנו להשוות את העתקתו על רכיביה הגרפיים והפיסיים להעתקות מתוארכות וממוקמות של סופרים בעלי אותו שם. כך אנו עשויים להגיע לידי זיהוי מלא של המעתיק, וכאשר האמור הוא בשם בלתי שכיח, מלאכת ההשוואה היא כמובן קלה עוד יותר. אולם היישום המורכב ביותר של התחבולה, שיש בו חשיבות שימושית רבה עוד יותר לפליאוגרפיה ולקודיקולוגיה, גנוז בכתבי היד מרובי הידיים.

ג

כעשירית מכתבי היד העבריים המתוארכים מימי הביניים נכתבו בידי סופרים אחדים שפעלו בכפיפה אחת, ואפשר שבין רבבות כתבי היד הבלתי מתוארכים שיעור ההעתקים מרובי הידיים גדול יותר. מספר הסופרים ששיתפו פעולה בהעתקות אלה נע בין שניים לאחד עשר. יכולת ההבחנה בידיים שונות שחברו יחדיו בהעתקת טקסטים היא חיונית לא רק לצורך התיאור הקודיקולוגי והפליאוגרפי המלא, ולא רק לצורך ידיעתנו את דרכי הייצור של הספר והפצת הטקסטים בחברות היהודיות, אלא אף לתחום ביקורת הנוסח. המעתיקים עשויים היו להשתמש במודלים שונים,⁵⁸ וגם אם כל הסופרים העתיקו ממקור אחד, כל אחד היה עשוי להיות מושפע מהרגלי כתיב, היגוי, אסוציאציות, אשגרות, השכלה וסגנון שונים במהלך התהליך המורכב של העברת הטקסט, על רכיביו הפיזיולוגיים, המנטליים, הוויזואליים והפונטיים, מן המודל להעתק.⁵⁹ על הפרדת הידיים

57 כ"י ברלין Ms. Or. 8° 333 (קטלוג שטיינשניידר מס' 165).

58 ראה למשל: מ' סוקולוף, העברית של בראשית רבה לפי כ"י וטיקן 30, לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 36-42; הנ"ל, מבוא למהדורת פקסימילה של מדרש בראשית רבה, ירושלים תשל"א, עמ' 3. השווה מאמרי סטריאוטיפיות ואינדיבידואליות בכתיבותיהם של מעתיקים מימי הביניים, עלי ספר, ה (תשל"ח), עמ' 57.

59 'Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and מאמרי Critical Interference', *Bulletin of John Rylands University Library of Manchester*, 75, no. 3 (Autumn 1993) (*Artifact and Text: The Re-Creation of Jewish Literature in Medieval Hebrew Manuscripts; Proceedings of a Conference Held in the*

מקשה מאוד, מצד אחד, הסטראוטיפיות של טיפוס הכתיבה בכל אחד משלושת סוגיה (המרובעת, הבינונית והרהוטה) בכל אזור ואזור, ומצד אחר – הגיוונים הדינמיים בכתיבתו של כל מעתיק ומעתיק. מטעם זה הכרחי להסתייע באלמנטים אינדיווידואליים פארה-גרפיים הנלווים לכתב לבידודן של הידיים השונות.⁶⁰

תחבולת הסופרים שאנו דנים בה משמשת אמצעי עזר מועיל ביותר כאשר אנו עוסקים בהעתקות מרובות ידיים, או כאשר אנו מתחבטים בשאלה אם כתב יד זה או אחר הומוגני הוא או כתוב בידיים שונות. זאת לפי שדווקא בהעתקים שהופקו בידי סופרים אחדים מוצאים אנו נטייה חזקה יותר ליישום התחבולה, ומובן שהבלטות שמות המעתיקים מסייעת לנו בוידוא ההפרדה או באיתור ובידול ידיים אחרות. כתבי יד מרובי סופרים בעלי קולופון מורים על כך שבדרך כלל נרשם בהם רק קולופון אחד, מידי אחד הסופרים, שאינו מזכיר כלל את עמיתיו להעתקה, ולא עוד אלא שלעתים העתיק בעל הקולופון רק חלק קטן מהספר. ברור שסופרים אלו נשכרו בגלל יוקרתם להעתיק את הספר, או יזמו את העתקתו לצורכם הם, אך במלאכת ההעתקה נעזרו בבני משפחה או בתלמידים, ואולי, במקרה של סופרים שכירים, בשוליות, אם כי אין בידנו עדויות על בתי העתקה מסוג זה. סופרי עזר אלו, שזכרם נפקד מהקולופון של הסופר העיקרי, יכלו להגניב את שמם באמצעות תחבולתנו ואכן, הם הרבו לעשות כן, כפי שנדגים בצרור הדוגמאות שלהלן.

נפתח בדוגמה נדירה למדיי של קולופון שכותבו אינו מעלים את העובדה שסופר נוסף השתתף בהעתקה. כמעט כל הדוגמאות שבהן צוינו המעתיקים האחרים במפורש הן מספרים שהועתקו בידי בני משפחה יחידו. כך הוא המקרה של פירוש רש"י על התורה, כ"י פרמה 2886 (Parm. 2886) (קטלוג דה רוסי מס' 333), שנכתב באיטליה בשנת 1392 בידי שני אחים, נתן ואברהם בני אביגדור, כמפורש בקולופון. ואכן, כל אחד מהם הבליט בגיזרת העתקתו את שמו.⁶¹

כתב היד המפורסם של קובץ הפירושים על המקרא מאת רש"י ומפרשים אחרים בשני כרכים מקושטים, כ"י מינכן, ספריית המדינה הבווארית Cod. hebr. 5, נכתב, על פי הקולופון שבסופו, בשביל יוסף בן שלמה, בשנת 1232/3, בידי שלמה בן שמואל ממדינת וירצבורק, שאכן עיטר את שמו שנקרה בטקסט. שלמה הסופר לא ציין בקולופון שסופר נוסף השתתף וסייע לו בהעתקה, אך הבוחן את כתב היד הגדול תוהה האם אמנם יד אחת לפנינו. מן האלמנטים הגרפיים האישיים והיצביים הנלווים לכתב הסטראוטיפי והמתגוון, כגון התחבולות לשמירת קו השוליים השמאלי, המילוי הגרפי וצורת התחליף לשם הוויה, ניכר בעליל שיד נוספת, שכתיבתה דומה מאוד לכתיבת הסופר שלמה, נטלה חלק בהעתקה. היא כתבה חמישה עשר קונטרסים שלמים והתחלקה עם הסופר העיקרי בכתיבתם של ארבעה נוספים. אכן, בגיזרתו של סופר העזר עוטר והובלט בכתב מרובע השם 'שמואל' כל אימת שנקרה בטקסט בראש שורה, בסך הכול שש עשרה פעמים! כך פיצה את עצמו סופר העזר, מעתיק מיומן שלא נפל בכישוריו הקליגרפיים מהמעתיק

University of Manchester, 28–30 April 1992), pp. 40–41

60 ראה מאמרי (לעיל, הערה 58), עמ' 54–72, ובנוסח אנגלי מורחב בתוך ספרי *The Makings* (לעיל, הערה 1), עמ' 77–92.

61 דוגמה דומה של סב ונכד ראה אוצר כתבי-יד עבריים (לעיל, הערה 1), II, 69.

הראשי, על העלמת שמו וחלקו בקולופון: הוא הסגירו שוב ושוב, בצורה סמויה לכאורה אך בוודאי מוכרת וניכרת בסביבתו. יש להניח שסופר המשנה לא היה מתיר לעצמו להשתמש בתחבולה למרות רצונו של הסופר הראשי, שכאמור השתמש בה גם הוא. לפי שתופעה זאת משותפת לכתבי יד מרובי סופרים רבים מאזורים שונים (אשכנז, איטליה וביזנטיון), אפשר שהיה זה נוהג ששרר בין מעתיקים שהפיקו ספרים בעזרת מעתיקים נוספים: המעתיק הבכיר, הסופר המקצועי מקבל ההזמנה או יוזם ההעתקה לעצמו, לא הזכיר בדרך כלל את העובדה שנעזר במלאכתו בידי אחרים, אך מניח לעוזריו לרמוז לשמותיהם באמצעות הטקסט המועתק.

כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים L 827, מדגים את התופעה בכתבי יד שהועתקו לצריכה אישית. על פי הקולופון כתב היד הועתק בידי יהודה בן נמר במגנישיאה (טורקיה) בשנת 1387 לצורך עצמו. אולם למען האמת לא העתיק האיש אלא את סופו בלבד (דפים 370א-392א)! את רוב רובו העתיק סופר אחר, שחשף את זהותו על ידי הבלטות של האקרוסטיכון משה, לראשונה כבר בדף הראשון.⁶² יש לשער שיהודה בן נמר שכר את משה כדי שיעתיק לו את פירוש אבן עזרא על התורה, אך ביקש להתהדר בהעתקה עצמית ובכתיבת קולופון ולפיכך סיים את ההעתקה במו ידו.

דוגמה מאשכנז משנת 1239 ממחישה כיצד יכולים אנו להיעזר בתחבולה בזיהוי ידיים של כתב יד שאין שם מעתיקו (או מעתיקיו) ידוע. הקולופון של כ"י קיימברידג', סנט ג'ון קולג' A 3, פירוש רש"י לנ"ך, אינו נוקב בשם המעתיק. ברור שרוב כתב היד הועתק ביד אחת, שעיתרה את השם 'דוד' חמש פעמים. אולם ארבעת הקונטרסים של ספר תהילים נכתבו בכתיבה שונה ובמטווה שונה, ואכן השם 'מנחם' הובלט בהם כל אימת שנקרה בטקסט (שבע פעמים). אם כן, לא זו בלבד שהפרדת הידיים נמצאת מאוששת על פי התחבולה, אלא שגם שמות המעתיקים נחשפים לפנינו בזכותה.

כתבי יד בני שתי ידיים עלומי שם ובהם הבלטות שמות שמידי שתי הידיים מצויים עוד כהנה וכהנה, ואין טעם בהדגמות נוספות לצורך זה. אולם מאלפות הדוגמאות של כתבי יד שהופקו בידי שלושה מעתיקים ויותר, ששימושם בתחבולה מקל עלינו להפריד בין הידיים, ובמקרים מסוימים אף להבחין בהן בכלל. כ"י ברלין Ms. Or. 4° 361 (קטלוג שטיינשניידר מס' 51) מחזיק מחזור נוסח אשכנז עם פירוש ותהלים עם פירוש רש"י, שהועתקו בערך באמצע המאה הי"ד בידי בנימן הלבדלר, המעתיק שכתב את שמו בקולופון מקוצר, ללא ציון תאריך. ברור שבנימן זה אכן העתיק חלק גדול מגוף המחזור ופירושו (הוא הבליט את שמו שלוש פעמים). ברם, ברור גם כן ששתי ידיים נוספות העתיקו אף הן חלקים ניכרים מכתב היד. יד אחת, שכתבה את הפירוש שבשוליים מדף 131ב עד סוף כתב היד, הבליטה חמש פעמים את השם 'שמואל', ויד אחרת, שכתבה את טקסט הפנים מדף 214א עד 333ב, הבליטה ארבע פעמים את השם 'עקב'.⁶³ זאת ועוד, כתב יד זה צופן בחובו כנראה גם את שמות המזמין ובנו: בגיזרת העתקתו של בנימן – המעתיק היחיד

62 בדפים 1ב, 15א, 32ב, 38א (פעמיים), 92ב (פעמיים), 200ב. סופר הקולופון עיטר את שמו כשנקרה בסוף השורה האחרונה בדף 372ב.

63 יש לציין שהשם 'עקב' הובלט גם בגיזרתו של בנימן, ושמה היה זה הנקדן שניקד את המחזור והשתתף בהעתקה, ולפיכך, בהיעדר מסורה, הגניב את שמו גם בחלק שניקד ולא העתיק.

שציין במפורש את שמו ושהיה בוודאי הסופר הבכיר והאחראי על ההעתקה – נכתבו שורות מן הפירוש בצורה המעמידה אותיות גדולות (כדרכם של מסרנים, לפעמים, בהעתקת המסורה) של השמות 'חננאל בן יצחק' (במפתח הדפים 11/ב10א) ויצחק בן חננאל' (דף 95א). בדרך זו ציין המעתיק פעם אחת גם את שמו, בדף 94א.

דוגמה דומה מביזנטיון כלולה גם בכתב יד מרובה ידיים שהועתק בידי בעליו, כלב בן אליה. איש זה כתב באמת את רובו של כתב היד לעצמו באדרינופוליס, בשנים 1335–1336,⁶⁴ אבל חלקים קטנים ממנו נכתבו בידיים אחרות. כלב עצמו הבלית את שמו לרוב, בעיקר באמצעות אקרוסטיכונים, ביניהם גם שניים המכילים את שמו המלא.⁶⁵ יד אחת סימנה חמש פעמים הן באקרוסטיכון והן בהבלטה את השם 'עקב', ויד אחרת סימנה את השם 'שלמה', באקרוסטיכון. מעניין שדווקא המעתיק הרביעי, שכתב פחות מדף בלבד, הורשה לכתוב את שמו (אליעזר) באופן מפורש בקולופון קצר, ואולי היה זה בנו של כלב. נחתום הדגמות אלו בכתב יד נוסף מאשכנז. אזור זה מציג את השיעור הגבוה ביותר של העתקות מרובות ידיים, ואין פלא שתפוצתה של התחבולה הייתה שם רבה יותר. כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי Heb. 8° 4012, הוא העתק של מחזור מנהג אשכנז המערבי לשבתות המצוינות, פסח ושבוועות; הוא נכתב מן הסתם במחצית המאה ה"ד. בכתב היד לא שרד כל קולופון, ואין אנו יודעים אפוא דבר על זהות המעתיק. בדיקה קפדנית של הכרך מעלה שכתב היד כתוב בשלוש ידיים, שלכל אחת מהן תכונות משלה, הן קודיקולוגיות (כגון פריסת הניקוב לצורך הסרטוט והצורה הארכיטקטונית של הסרטוט המודגשת על ידי השימוש בעיפרון) והן פארה־גרפיות. ואכן נמצא שבגיזרה של כל יד עוטר בראש שורה שם אחר: 'חיים', שכתב את הדפים 1–143 והסגיר את שמו בדף 67א; 'עקב', שכתב את הדפים 144–241 והגניב את שמו בדף 200א; ו'יהודה', שכתב את הדפים 241–253, וגילה את שמו בדף 241א.

ד

מנהג הסופרים להבליט את שמם באמצעות תיבות או אותיות הטקסט המועתק נולד מן הסתם כשעשוע ומתוך דחף של יוהרה,⁶⁶ ולכן אין לתמוה על הגינוי החריף שגונה בספר חסידים. כפי שראינו, רבים מהמעתיקים לעצמם והסופרים השכירים יישמו את התחבולה גם כאשר ציינו את שמם בקולופון במפורש, ולכן לא היה במקרים אלו כל תועלת פונקציונלית לנוהג זה. אולם נוכחנו לדעת כי נעשה שימוש בתחבולה גם בהעתקות עלומות שם, ובעיקר בכתבי יד מרובי ידיים. במקרים אלו שימשה התחבולה כאמצעי

64 כ"י לידן, ספריית האוניברסיטה Or. 4760 (קטלוג שטיינשניידר סימן 22 Warn.).

65 כלב בן אליה (דף 115א), כלב בר אליה (דף 200א).

66 המחשה ליצנית של אפקט הגאווה ואפקט השעשוע והאירוניה יש בהעתקיו של משה בן יהושע מערקיש, סופר שכיר ממוצא אשכנזי שפעל באיטליה בשלהי המאה ה"ו. הלה נהג לעטר את שמו כאשר נקרה בטקסט בכתב. בשוליים צוין בכתב זעיר, לכאורה מידי אחד ממשתמשי כתב היד אך ללא ספק מידו של הסופר, שליצנותו מזדקרת מן הקולופונים שלוו: 'הרם המצנפת והסר העטרה <יח' כא, לא> / כי לא נאה לכסיל השררה'. ראה אוצר כתבי־יד עבריים (לעיל, הערה 1), I, 134 (ראה גם בכרך הלוחות), ותוספות בחלק III, עמ' כז.

מוצנע לחשוף את שמות המעתיקים, ובעיקר את שמות מעתיקי העזר, ששמם לא נפקד בקולופון של המעתיק הבכיר שהיה אחראי למלאכת ההפקה. מנהג הבלטת השם מסייע לנו לא רק בידיעת שמו הפרטי (ולעתים המלא) של המעתיק האנונימי, אלא גם בהפרדת הידיים השונות שהיו שותפות להעתקה. ידיים אלו היו עשויות להשתמש במקורות שונים, ולשקף מסורות לשוניות ולימודיות שונות, שחובה להבדיל ביניהן בעיסוק בנוסח ההעתקה. אף חשיפתו של השם הפרטי בלבד של מעתיק אנונימי עשויה להועיל: היא עשויה להביא לידי זיהוי המלא על ידי השוואת כתיבתו והתכונות הקודיקולוגיות של העתקו לאלו העולות מכתבי יד בעלי ציוני תאריך (ואולי גם מקום) שנכתבו בידי מעתיקים בעלי שם זהה, כפי שאמנם התברר לא אחת.

ייתכן מאוד שהעובדה שהתופעה החלה כנראה באשכנז, ומכל מקום פשטה שם במהירות ובהיקף הרב ביותר, אינה מקרית. בין ההעתקות המתוארכות מרובות ידיים שכיחים ביותר כתבי היד האשכנזיים.⁶⁷ הדבר עשוי באמת לרמוז כי התפשטותו של הנוהג הייתה כרוכה בהפקה האינדיווידואלית-הקולקטיבית של כתבי היד, שמקובל היה בהם שהסופר הבכיר בלבד מותיר את רישומו בקולופון. אם כך, אולי לא ייפלא שבאזורי המזרח, שבהם שיעור העתקות מרובות ידיים היה הנמוך ביותר, גם השימוש בתחבולה לא פשט. ואם כך, אפשר שלא יוהרה בעלמא הולידה את התחבולה, אלא להפך, נכונותו של הסופר הבכיר להכיר בשותפיו למלאכה ולהניח להם להנצח בצורה מוצנעת את תרומתם. אלא שהתחבולה פשטה במהרה בקרב כל המעתיקים ואלה יישמוה גם כאשר נקבו בשמם בהבלטה ראויה בקולופון שסיפחו לכתב היד.

67 שיעור כתבי היד מרובי הידיים בין כתבי היד המתוארכים שתועדו הוא כדלהלן: שנים עשר אחוז באשכנז, אחד עשר בביזנטיון, תשעה בספרד, שבעה באיטליה, ארבעה במזרח.

פירוש הראב"ד למס' שקלים? חידה ביבליוגרפית – בעיה היסטורית

מאת

יעקב זוסמן

א

מפירושו המרובים של גדולי המפרשים,¹ הראב"ד, למשנה ולתלמוד לא הגיעו אלינו אלא פירושי שתיים ממסכתות המשנה (עדיות וקנינים) ושתיים ממסכתות התלמוד הבבלי (בבא קמא ועבודה זרה), ואף אלה ברובם לא נדפסו אלא בדורות האחרונים. תחילה

* מאמר זה נכתב לפני שנים רבות, במקביל למאמרי 'מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי – לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים', לקראת יום הולדתו השמונים של מורנו הגר"ש ליברמן ז"ל, בסיוון תשל"ח – שהופיע במחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג (להלן ספר ליברמן), עמ' 12 ואילך; ראה שם, עמ' 14, הערה 11, עמ' 34 ואילך, הערות תשמ"ג (להלן ספר ליברמן), עמ' 12 ואילך; ראה גם דבריי בתוך: 'א"א אורבך: ביו-ביבליוגרפיה מחקרית', ירושלים 113-120, 130 ועוד; וראה גם דבריי בתוך: 'א"א אורבך: ביו-ביבליוגרפיה', ירושלים תשנ"ג (להלן אורבך, בירביבליוגרפיה), עמ' 49, הערה 81, עמ' 52, הערה 87. המאמר היה בזמנו בידי פרופ' יצחק טברסקי ז"ל והוא אף הזכירו בנספחים למהדורה השנייה של חיבורו הגדול על הראב"ד, פילדלפיה 1980 (להלן טברסקי, ראב"ד), עמ' 352. את פרסום המאמר השהיתי לא רק משום שלא הצלחתי לפתור את החידה הביבליוגרפית (פירוש מס' שקלים לראב"ד), אלא – ובעיקר – משום שקיויתי שאזכה לברר את הבעיה ההיסטורית הגדולה (אשכנז-פרובנס-איטליה) בקווים גדולים וברורים יותר; ראה להלן, הערה 91. כעת, משלא זכינו, ובעל הדברים הלך מאתנו בטרם עת, הריני מקדיש את המאמר הבלתי גמור לזכרו המבורך. במשך השנים היה המאמר בידיהם של כמה מעמיתיי (אחדים אף הזכירוהו, כגון פרופ' ח' סולוביצ'יק, במאמרו *History of Halakha*, *Jewish History*, 5 (1991) [להלן סולוביצ'יק, *Jewish History*], ראה עמ' 123, הערה 126). חלקו הראשון של המאמר נשאר בעיקרו במתכונתו המקורית, אלא שכעת, לקראת פרסומו, נוספו בו כמה הערות (בעיקר לפרסומים שהופיעו בינתיים), שצוינו בדרך כלל בסוגריים מרובעים. אני מבקש להודות למר ישראל חזני שטרח עמי עוד בזמנו בהכנת המאמר לפרסום, והוא חזר ונרתם גם כעת למלאכה, לקראת הבאתו לדפוס.

1 כינויו המקובל של הראב"ד בפי המאירי [ראה ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס, ירושלים תשמ"ה (להלן בנדיקט, מרכז התורה), עמ' 279], וכך הוא מתואר בפרובנס מאז ומתמיד, כגון על ידי בעל ספר הבתים (מהד' הרשלר, ירושלים תשמ"ג, הקדמה, עמ' 72): פירוש רוב התלמוד וחקר ג"כ פירוש תורת כהנים וכתב ענינים על דברי המפרשים וכו'. גם בעיני הכרוניקון הפרובנסלי האנונימי (נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, א [להלן סדר החכמים], אוקספורד תרמ"ח,

נדפסו פירושי המשנה² שלו; פירושו לתלמוד ראו אור רק בדור האחרון.³ מחיבוריו

עמ' 84; ראה ג' כהן, ס' הקבלה לראב"ד, פילדלפיה תשכ"ח, המבוא העברי, עמ' יא, והמבוא האנגלי, סוף עמ' 142) הוא קודם כול פרשן: 'והוא עשה ספרים הרבה וכו' ב פ י ר ו ש ובפסק הלכה'. ובאמת, כל המכיר את כתביו ועומד על יחודו של הראב"ד רואה בו, בפירושו, בפסקיו ובהשגותיו, בראש ובראשונה את הפרשן הגדול והמקורי בעל השליטה הסוברנית במקורות. ולא רק בעיני תלמידיו ותלמידי תלמידיו כך, אלא כנראה גם בהערכת עצמו: 'זוה המאסף לא בא לפרש אלא לאסוף' (השגות הל' מעשר פ"ג ה"כ) – הרמב"ם הוא 'המאסף' (ראה גם הל' כלאים פ"ו ה"ב), ואילו הוא עצמו 'המפרש'; וראה הל' שבת פ"ד ה"ט, הל' מעשה"ק פ"ח ה"א, הל' מעילה פ"ו ה"ח, וכן הל' שמיטה פ"ט ה"ח ועוד; וראה גם ההשגה שבסוף ההקדמה: 'זאילו ידע כי יש גדול ממנו [השמטה עה"ד? – ראה מהד' נאור, עמ' ה] הפליג שמועתו לדעת אחרת היה חוזר בו [...] ועתה לא אדע למה אחזור [...] בשביל חבורו של זה המחבר [...] זוה המחבר בירר דברי האחד [...] ועי"ש לעיל: זוה המאסף וכו', וכאלה עוד. וראה הל' ט"מ פט"ז ה"ה: 'ולמה לא פירש', וכסף משנה שם: 'אין זה תפיסה על רבינו מפני שרבינו בספר הזה מחבר ולא מפרש'. זה המחבר הוא כינוי רגיל אצל הראב"ד על הרמב"ם. על השימוש במונח 'חיבור' בימי הביניים, ראה ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 314. [וראה כעת משי"כ בכתבי יד ומסורות נוסח של המשנה, דברי הקונגרס השביעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"א (להלן מסורת המשנה), עמ' 243, הערה 106, ומש"צ שם – ולעומתו י' טברסקי, מבוא למשנה תורה, ירושלים תשנ"א, עמ' 87, הערה 25]. ונראה שלא בכדי כינו בפרובנס את הרמב"ם 'גדולי המחברים' ואת הראב"ד 'גדולי המפרשים' (אלא שכינויים כגון אלה אינם קבועים, ויש שהשתמשו בגדולי המפרשים לרש"י ואחרים; ראה למשל תלמיד הרשב"א, שיטת הקדמונים ב"מ, ניו יורק תשכ"ז, הקדמה, עמ' טז [ראה י' ליפשיץ, סנהדרי גדולה, א, ירושלים תשכ"ח, עמ' 57]. וראה יד מלאכי, כללי הרמב"ם וכו', סי' מה). [על הראב"ד זה מפרש' ראה: ח' סולוביצ'יק, 'Rabad of Posquières', ספר היוכל לי' כ"ץ, ירושלים תש"ם, חלק לועזי, עמ' 7 ואילך (להלן ספר כ"ץ); טברסקי, ראב"ד, עמ' 350; סולוביצ'יק, *Jewish History*, עמ' 116, הערה 2].

עדיין – בש"ס בומברג, ויניציאה רפ"א [נשמט בד"צ ירושלים תשכ"ח]. (עד כמה שידוע לי לא נשתמר ממנו שום כתב יד); קינים – קושטא תק"ה (על כתב היד ומהדורותיו השונות של חיבור זה ראה: י' תא-שמע, 'ספרי הריבות בין הראב"ד לרז"ה מלונלי', קרית ספר, נב [תשל"ז], עמ' 557 ואילך; הנ"ל, 'חיבוריו של הרז"ה בעל ספר "המאור"', עלי ספר, ו-ז [תשל"ט], עמ' 61 [וכעת ח' סולוביצ'יק, *Jewish History*, עמ' 79. אגב אעיר שהשיר של הראב"ד/הראב"י (?) ש'נשמט מן הדפוס' (תא-שמע [עלי ספר הנ"ל], עמ' 61 ועמ' 72), נדפס כבר כשבעים שנה קודם לכן בידי מרכס ב-REJ שצוין להלן, הערה 5]. – למפרשי מס' קינים ראה עוד להלן, הערה 70. בבא קמא – מהד' ש' אטלס, לונדון ת"ש (מכתב יד יחידי בעולם); עבודה זרה – מהד' א' סופר, ניו יורק תשכ"א (כנ"ל). עוד בשנת תרצ"ה כותב פרופ' ש' אסף ז"ל בהקדמתו לספרן של ראשונים, 'ירושלים תרצ"ה, עמ' [1]: 'חידושי הראב"ד למסכתות שונות [...] לא ראו אור'. לקטלוג מינכן של רמשי"ש, מס' 149 ראה דק"ס, ב"ב, עמ' 9. הקטע מפירוש מס' שבועות שבכ"י אוקספורד – גרוס, *MGWJ*, 22 (1873), p. 457, n. 1 – נדפס בינתיים בידי ש' וילמן, בסוף תוס' הרא"ש למס' שבועות, ירושלים תשל"ה [וראה כעת שרי האלה, מהד"ב, ירושלים תשל"ט, עמ' תרכ]; מקצת ליקוטי מס' קידושין נדפסו ע"י ב"צ וכולדר, 'תוספות ישנים וחידושי הראב"ד על פרק ראשון ופרק שני של קידושין', *HUCA*, 37 (1966), חלק עברי, עמ' סה ואילך; לחידושי מס' בבא בתרא ראה הסכמת

לשאר מסכתות המשנה והתלמוד⁴ לא הגיעו אלינו אלא שרידים ואזכורים כלליים בלבד.⁵ היקפה, ייחודה, השפעתה, ומעל לכל גורלה של יצירה פרשנית גדולה זו מצפים עדיין לבירור יסודי.⁶ אבל בעוד שלרוב מסכתות 'תלתא סדרי', ידועה ורשומה לפחות עובדת קיומם של הפירושים והחידושים, ברצוני להפנות את תשומת הלב לפירושו של הראב"ד לאחת המסכתות שלא הוזכרה כמדומני אצל אף אחד מן רושמי חיבורי הראב"ד: פירוש למסכת שקלים.

הרי"ז אולמן לחי' הריטב"א מס' פסחים, ורשא תרכ"ב, ובהערת המו"ל שם, וראה גם הכותרת הלועזית שעל עמוד השער [לאחרונה נתבשרנו על כ"י מוסקבה של חידושי בבא בתרא = כ"י ורשה הנ"ל?]; כ"י חידושי ברכות מוזכר ע"י הרב י"מ טולידנו (תרביץ, יד [תש"ג], עמ' 142), אבל לא הצלחתי לאתרו. וכמדומה שזה כל מה שנותר לפלטה מפירושי המרובים של הראב"ד לתלמוד בבבלי, מלבד החומר המרובה מאוד שנשתמר אצל ראשונים (וכן שטמ"ק [כעת גם שטמ"ק לחולין] ועוד) שהרבו להביא מתורתו. [ראה עוד להלן, סוף נספח ב.].

לפירושי המשנה ראה להלן, הערה 22; לפירושי התלמוד, הערה 21. 4
כגון המובאות שבתוך חיבוריהם של הראשונים שבאו אחריו, בעיקר באמצעות בית מדרשו של הרמב"ן. עד לימינו היה זה המקור היחידי לפירושי התלמוד של גדולי המפרשים שהיה מן המחברים הפוריים ביותר, וכדברי עצמו בחרוזיו שבסוף פירוש מס' קנים: 'אין טוב לבד כי עשות צדק והרבות ספרים' (A. Marx, 'Le poème final du commentaire de Kinnim', REJ, 61 [1911], p. 135).

חיבוריו של הראב"ד הופיעו בדפוס טיפין טיפין, וזה סדר הופעתם עד לאמצע המאה ה"ח: (א) השגות הרמב"ם, קושטא רס"ט. ראה: א"א אורבך, 'השגות הראב"ד ל'משנה תורה' בדפוסים ובכתבי יד', קרית ספר, לג [תשי"ח], עמ' 361 [לכתבי יד ראה ח' סולוביצ'יק, ספר כ"ן, עמ' 9; בזמן האחרון החלו להופיע במקביל מהדורות חלקיות המבוססות על כתבי יד]; (ב) פירוש מס' עדיות, ויניציאה רפ"א (ראה לעיל, הערה 2, ולהלן, הערה 70); (ג) חלק קטן מפירוש תורת כהנים, קושטא רפ"ג (?) – ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 99, הערה 15, והספרות הרשומה שם; וראה גם ילינק, קונטרס המגיד, עמ' 17 (37) בהערה והנ"ש; א' יערי, הדפוס העברי בקושטא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 86 [וראה כעת: מ' כהנא, 'אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 28, הערה 4; הנ"ל, אוצר כת"י של מדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 61; וראה עוד להלן, הערה 64]. בין כתבי היד השונים של חיבור חשוב זה קיימים שינויים גדולים, שהם מעין 'מהדורות' שונות, כדרכו של הראב"ד המעיין הנובע (ראה כבר: א"ה וייס, מבוא למהדורת תורת כהנים שלו, ווין תרכ"ב, עמ' 8 סע"א; י' טברסקי, שם, עמ' 104; תא-שמע, ק"ס [לעיל, הערה 2], עמ' 559 והערה 7 שם [וכעת א' שושנה, תורת כהנים, ח"א, ירושלים וקליבלנד תשנ"א, עמ' יח]); (ד) בעלי הנפש, ויניציאה שס"ב (ראה תא-שמע שם, עמ' 560 ואילך); (ה) תמים דעים (תמת ישרים), ויניציאה שפ"ב (כמדומני שמקובץ חשוב זה של תשובות, פסקים, השגות על הרי"ף והרז"ה וכו' שלא זכה עדיין לטיפול הראוי לו, לא נשתמר שום כתב יד); (ו) המיוחס לראב"ד לתמיד, פראג תפ"ה – ראה להלן, הערה 53; (ז) השגות הרי"ף למס' יבמות – ספר הזכות לרמב"ן, 'שבעה עיניים', ליורנו תק"ה; (ח) פירוש מס' קנים, קושטא תקו"ה (ראה לעיל, הערה 2). נמצא שמכל פירושי הראב"ד לש"ס לא נדפסו עד אמצע המאה ה"ח אלא פירושי שתי מסכתות המשנה הללו בלבד: עדיות וקנים! עובדת היעלם של פירושי וחיידושי הראב"ד למסכתות הש"ס היא מן הפליאות הגדולות של תולדות הספרות הרבנית [דבריו של ח' סולוביצ'יק (ספר כ"ן, עמ' 17) על גורל המסורת הפרובנסלית, אין בהם אלא הסבר חלקי בלבד]. וראה עוד להלן, הערה 21 והערה 52.

על קיומו של פירוש הראב"ד למסכת שקלים אנו למדים מפירושו של ר' שלמה סיריליאו (הרש"ס) לירושלמי למסכת זו,⁷ פירוש שבו הוא מביא לאורך המסכת כעשרים

7 פירוש הרש"ס למ' שקלים נדפס לראשונה לפני כעשרים [ארבעים] שנה ע"י הרב א' גרבוז, ירושלים תשי"ח. מן הראוי לציין שההעתקה שבמהדורה זו נקייה בדרך כלל מטעויות העתקה של ממש, אלא שכתב היד שהפירוש נדפס ממנו (כ"י הספרייה הבריטית 403) מלא הגהות והוספות על הגיליונות ובין השורות, וכל אלה אינן באות לידי ביטוי בהדפסה הרצופה והחלקה. ובכלל, חבל שהמהדיר לא הקדים שום דברי מבוא לחיבור חשוב זה, לא על טיב כתב היד ונוסח הירושלמי שבו, ולא על טיב הפירוש והחכמים והחיבורים המובאים בו, וכל כיוצא באלה. ואכן, במס' שקלים היו לפני הרש"ס כתבי יד של המסכת ופירושי ראשונים בכתבי יד שלא הגיעו לידינו, וזו כנראה הסיבה שהוא פתח את פירושו לירושלמי דווקא במסכת זו (ראה פתיחתו הכוללת, ד"ה וארא, ולהלן, הערה 13), אף על פי שבמסורת הספרדית לא נלמדה מסכת ירושלמית זו יותר משאר כל מסכתות הירושלמי (ראה דבריי בספר ליברמן, עמ' 40, הערה 126; 'כתובת הלכתית מעמק בית שאן', תרביץ, מג [תשל"ד], עמ' 108, הערה 110 ו'ברייתא דתחומי ארץ ישראל', תרביץ, מה [תשל"ו], עמ' 220, הערה 20).

במסכת שקלים עמדו לרשותו של הרש"ס, מלבד נוסח המסכת, כמה פירושים בכתב-יד: פירוש הראב"ד, 'פירוש גאון' ופירוש הרא"ש. ובעוד שפירוש הרא"ש היה מצוי בידיהם של כמה חכמים ואף נדפס לאחרונה (ירושלים תש"ג – נמצא בידי כתב יד נוסף שלא עמד לרשותו של המהדיר, אף הוא מבית מדרשו של ר"ב אשכנזי?), הרי פירוש הראב"ד ופירוש 'הגאון' לא זוהו עד היום (פירוש 'הגאון' הוא ככל הנראה חיבור אשכנזי, מחוג חסידי אשכנז; – ראה ספר ליברמן, עמ' 35). [לשימושו של הרש"ס ב'גאון' ראה כעת: ע' סמואל, 'מפעלו הפרשני והטקסטואלי של הרש"ס', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 218 (להלן סמואל, רש"ס)]. ואפשר שכך היה רשום על כתב-היד, והרי ידוע שימושם של חכמי אשכנז בתואר 'גאון' לגבי קדמוניהם [ראה מ' עסיס, 'לתולדות הנוסח של מסכת שקלים', דברי הקונגרס השביעי למדעי היהדות, ג, עמ' 142, הערה 16; הנ"ל, 'לנוסח הירושלמי של רש"ס במס' שקלים', ספר זכרון להרב י' נסים, ירושלים תשמ"ה, עמ' קיט ואילך].

פירושי הרש"ס למסכתות סדר זרעים הגיעו אלינו בהעתקות אחדות, שבחלקן הן כנראה עיבודים שונים של המחבר עצמו (ראה תרביץ הנ"ל), וכידוע עשה הרב 'מהדורות' לפירושו, כפי שיוצא מדברי עצמו וכעדותו של בעל מלאכת שלמה (פאה פ"ז מ"ג, וכבר העיר על כך רטנר, אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 90, ובעקבותיו מדפיסי הירושלמי דפוס וילנא תרפ"ג [וראה: עלי תמר, א, תל אביב תשל"ט, עמ' תכה, וכעת סמואל, רש"ס, עמ' 30]), ואילו למס' שקלים אין לנו אלא העתקה אחת בלבד, כ"י הספרייה הבריטית הנ"ל (בהסכמת רי"ש נתנון לברכה משולשת, ורשה תרכ"ג, מוזכר בין יתר כתבי היד שרכש ר"ז יעב"ץ: 'מהר"ש סירלי שקלים' [וראה גם רי"ן לר"ה, ירושלים תרל"א; וצ"ע. ראה כעת סמואל, רש"ס, עמ' 52]). אבל בפני ר"ש עדני הייתה גם למס' שקלים מהדורה אחרת מפ"י הרש"ס (שהגיעה לידי בשלבים מאוחרים של כתיבת חיבורו, ראה מלאכת שלמה, שקלים, פ"ג מ"ב, פ"ד מ"ה, פ"ז מ"ד. ובאמת, בעוד שבהקדמה לפירושו אין הוא מזכיר אלא רש"ס לזרעים ועדיות בלבד, הרי בגוף הפירוש הוא מביא גם במסכתות אחרות, כולל קטעי מובאות מן פ"י הראב"ד, כגון תענית פ"ד מ"ה [על היחס שבין ההקדמה לפירוש הנדפס בכללו ראה צ' פיינטוך, מסורות ונוסחאות בתלמוד, רמת-גן תשמ"ה, עמ' 180]). ועל כן, בכמה מהעיתות המרובות מן רש"ס במסכת זו יש שינויים מהותיים לעומת המהדורה שלפנינו [ראה כעת: מ' עסיס הנ"ל (ספר זכרון לרב נסים), עמ' קכז].

פירושי הראב"ד שבמלאכת שלמה לשקלים – מלבד ההשגות, פירוש תו"כ והמיוחס לתמיד –

קטעים מחיבור זה בלשונם, ובשמו המפורש של הראב"ד, והם מפורטים להלן בנספח למאמר זה.⁸ חלק מציטטות אלו מכוונות למשנה⁹ אבל רובן מוסבות על הירושלמי, ואף

לקוחים כולם מן הרש"ס, גם במקומות הבודדים שאין הרב מציין במפורש את מקורו (כגון פ"ד מ"ט, פ"ז מ"ד), אלא שבמהד' הרש"ס שלפניו היו שינויים והוספות לעומת הרש"ס שלנו גם במובאות מן פירוש הראב"ד (כתב יד של מהדורה זו היה כנראה עוד בידי החיד"א, ראה בהערה הנ"ל לפ"ג, ד"ה מפני הברכה; והוא מביא ממנו גם בחיבוריו האחרים, כגון צוארי שלל הפטרת בחוקותי, עין זוהר אות ב ס"י לח. וראה גם ברכי יוסף, י"ד, ס"י רנט, סק"ג [ספר ליברמן, עמ' 40, ד"ה ואע"פ], ושה"ג בערכו). מלבד הרש"ס לא ידוע לי על שום מחבר אחר שהיה לפניו פירוש מס' שקלים על שם הראב"ד (אבל ראה שיטה מקובצת, כתובות קו ע"א, ד"ה מגיה ספרים, בשם תלמיד הרשב"א: 'כך פי' הראב"ד' – כתובות/שקלים?), ולכאורה נראה שגם ר"ב אשכנזי (ראה להלן, הערה 53 והנ"ש) לא הכירו, שהרי בעל מלאכת שלמה שהגהות רבו למס' שקלים היו כנראה בידו, אינו מביא בשם הראב"ד לשקלים אלא מן הרש"ס בלבד (בדפים הבודדים ששרדו מן ההגהות המיוחסות לרב"א למס' שקלים שבטופס בבלי ויניציאה רפ"ב (כ"י מוסקבה גינצבורג 815 – צילום מכון בן צבי מס' 75 – ראה א' שוחטמן, "בנין שלמה לחכמת בצלאל" לר' שלמה עדני", עלי ספר, ג [תשל"ז], עמ' 84), לא מצאתי אלא הגהות בנוסח הירושלמי, כנראה עפ"י ירושלמי ויניציאה רפ"ג? וכמדומני שגם הרש"ס עצמו אינו מביא מפירוש זה בשום מקום אחר בחיבורו הגדול לכל סדר זרעים ולמס' עדיות [ראה כעת: סמואל, רש"ס עמ' 225]). המובאות המעטות ממנו אצל מחברים אחרים נובעות כנראה כולן מן הרש"ס במישרין או דרך בעל מלאכת שלמה. פי' הרש"ס למס' שקלים לא זכה לתפוצה (הרבה פחות מן הפירוש לסדר זרעים) וכמדומני שגם בארצות המזרח רק חכמים מעטים הכירוהו (מלאכת שלמה, שדה יהושע – ראה ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 154, ומשי"כ במאמרי הנ"ל שם – ודרכו גם הרא"ף [ראה אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 487 ועוד]; חזון נחום, החיד"א, נחמד למראה) – אבל עכ"פ היינו צריכים לדעת על חיבורו זה של הראב"ד לפחות מהם ודרכם, וכן מפי חכמים שהכירו את פתיחתו הכוללת של הרש"ס (שנדפסה כבר לפני למעלה ממאה שנה). ואף על פי כן, כאמור, עד כמה שידוע לי, איש מרושמי חיבורי הראב"ד (להלן, הערה 21) לא העיר על כך. היחידי שרשם אותו בין מפרשי מסכת שקלים היה ראטנר, אהבת ציון וירושלים, עמ' 1 (עפ"י מלאכת שלמה והקדמת הרש"ס). [וראה כעת ד"צ של טברסקי, ראב"ד 1980, עמ' 352]. ראה להלן, נספח א, שם נרשמו אמנם כ"ג הבאות שברש"ס בשם הראב"ד, אבל ככל הנראה יש להוציא מהן את מס' 16, 18 ו-23; עיי"ש, וכן ראה מה שהערתי על מס' 17 ועל מס' 11. להלן שם נרשמו כל המובאות בשם הראב"ד, להוציא את אלה שנלקחו מן השגות הרמב"ם או מפירוש תורת כהנים, שאותן מביא הרש"ס כמה פעמים לאורך המסכת כולה, בדרך כלל בשמן במפורש, כגון טו ע"א (תו"כ, מהד' א"ה וייס, כה ע"ד!), טז ע"ב (השגות), יז ע"א (תו"כ, שם, כד ע"ב!), יז ע"ב (השגות), מז ע"ב (השגות), נט סע"ב (תו"כ – ?) ועוד. (וראה גם נ ע"א, ד"ה מנורה בצפון: יזכן דעת התוס' והראב"ד ז"ל; ראה השגות לפ"ג מהל' בית הבחירה, הי"ב; וראה גם מס' 6, והערה שם).

8

הרש"ס בפירושו למסכתות השונות מביא עוד כמה מחיבורי הראב"ד: פירוש תורת כהנים (כנראה מכתב יד), פירוש מס' עדיות (מן הדפוס? הוא השתמש בו גם להגהת נוסח הירושלמי שלו, כגון ברכות פ"ח, יב רע"ב, ראה מבואות לספרות אמוראים, עמ' 367, הערה 12, וכך 'גרסתו' גם בירושלמי עדיות פ"ד שלח[!]) כ"י מוסקבה קפט ע"א), השגות הרמב"ם (מן הדפוס?); כמו כן הוא מביא כנראה כמה פעמים מפי' המיוחס לראב"ד למס' תמיד (מכתב יד – ראה להלן, הערה 62), ואולי עוד. אבל משי"כ הרש"ס (מעשרות פ"א, ג ע"ב) 'ושב מצאתי להראב"ד ז"ל שחזר בו

לסוגיות שהן רחוקות מאוד מענייני המשנה.¹⁰ אם אמנם ייחוסו של החיבור לראב"ד נכון הוא, לפנינו לכאורה ידיעה חדשה לגמרי: מציאותו של פירוש הראב"ד לאחת ממסכתות הירושלמי. ואם כן, יהא זה, ככל שידוע לנו, הפירוש הקדום ביותר על הירושלמי, לאחד מגדולי הראשונים.¹¹

אלא שמתברר שהפירוש, למרות עיסוקו המרובה בירושלמי, אינו בעיקרו אלא פירוש למשנה, שהרי כך מעיד עליו הרש"ס בפתיחתו הכוללת:¹² 'וארא והנה [...] מסכת

וכתב לסוף ימיו זה הלשון וכו', לקוח אולי מכפתור ופרח ספ"ג (מהד' לונץ, עמ' כ) המביא קטע זה בשם 'כתב הראב"ד ז"ל בספר כתוב שם פרק העור והרוטב' [אלא שלא ברור לי מניין לו לרש"ס 'סוף ימיו'?! – השוה כתוב שם, עירובין ספ"ט, מהד' חסידא עמ' 13, וצ"ע]; כפתור ופרח היה בידי הרש"ס בכתב יד (ראה שביעית פ"ו, צו ע"א) וכנראה השתמש בו גם במקומות אחרים, ועדיין צ"ע. [ראה כעת סמואל, רש"ס, עמ' 225 ועמ' 230].

ספרייתו של הרש"ס הייתה עשירה למדיי בחיבורי ראשונים – רובם בכתבי יד. היו לפניו כמה ממפרשי סדר זרעים: הריבמ"ץ, פה"מ לרמב"ם, הר"ש (בכתב יד?), ר"מ ן' סהולא (למשנה – ראה להלן, הערה 15) ופירוש הרא"ש; וכן כמה ממפרשי מס' שקלים (לעיל, הערה 7). כמו כן היו לפניו בכתב יד כמה וכמה ראשונים לשאר מסכתות הש"ס, כגון: הר"ח (במקורו?), בעל המאור, תוספות שני, הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, פירוש הרא"ש לשקלים הוריות תמיד ומידות (!) ראה להלן) ועוד, וכן המיוחס לרש"י לדבה"י בנוסח שונה מן הנדפס (ראה להלן, הערה 76) והמיוחס לרש"י לבראשית רבה – ראה הפתיחה ח"ב ערך דלמא. חידושי המאירי לכמה מסכתות נדפסו מהעתיקת בנו של הרש"ס (ראה פרומקין וריבלין, תולדות חכמי ירושלים, ג, ירושלים תרפ"ח – תר"ץ, עמ' 188), אבל משום שאין אנו יודעים בדיוק את תאריכי כתיבתם של חיבורי הרש"ס לא תמיד ברור לנו איזה מן הספרים היו לפניו כבר בדפוס; כגון: 'כתב הרב ר' שמעיה' וכו' בפ"י למס' מידות' (שקלים פ"ו, מז ע"ב – ויניציאה רפ"ג?!) [על ספרייתו של הרש"ס ראה כעת סמואל, רש"ס, עמ' 197 ואילך].

9 כרבע מכל מובאותיו של הרש"ס מוסבות על המשנה: כו רע"א (לפ"ג מ"ג – מס' 10); לד ע"א (פ"ד מ"ה – מס' 12); לח ע"ב (פ"ד מ"ט – מס' 13); מז ע"ב (פ"ו מ"ג – מס' 17); נה רע"ב (פ"ז מ"ז – מס' 21); [וראה גם מח ע"ב (פ"ז מ"ד – מס' 18) וכן נט רע"א (פ"ח מ"ה – מס' 23)]. כגון מס' 5, 11, 15.

10 הפירוש הקדום ביותר לירושלמי הידוע לנו עד כה הוא לר' יצחק הכהן מנרבונא, תלמידו של הראב"ד, ראה הר"ש ליברמן, 'משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', ספר יובל לא' מארכס, ניריורק תש"י, עמ' רפט-רצב [=מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 298-301]; וכעת גם פירוש התפילות לר"י ב"ר יקר, ח"א עמ' ב]; וראה אור זרוע, ח"ב, הל' פסחים, סי' רלג, עיי"ש! וראה בעלי התוספות, עמ' 361 [438], הערה 23*, ועדיין צ"ע.

על כל פנים, אין לנו שום ידיעה על פירוש למסכת כלשהי של הירושלמי לראב"ד עצמו. על יחסו של הראב"ד לירושלמי יש לדון בנפרד (ראה להלן, הערה 109), אבל אין כל זכר לפירוש משלו. כל מה שמובא על ידי הבאים אחריו בשמו כפירוש לירושלמי מתברר תמיד שהוא לקוח מדבריו אגב טיפולו בסוגיות הבבלי באחד מחיבוריו. כנראה כך הוא גם בניסוחים מטעים לכאורה, כגון זה שבמיוחס לריטב"א לב"מ (חיבור פרוכנסלי מובהק), קה ע"ב, ד"ה מטפחות: 'מצאתי בירושלמי במסכת ברכות [...] ומצאתי פירושו מכתבת הראב"ד ז"ל, עיי"ש; וראה טור או"ח סי' קי"ד: 'זאתמר בירושלמי [...] ופירשה הראב"ד', וכאלה עוד.

12 דפוס וילנא, עמ' 32, וכן שם בסוף 'החלק הב', וראה כבר פרומקין וריבלין, שם, א, עמ' 66. אבל בפתיחתו למס' שקלים אין הוא מזכירו, משום שאין זו פתיחה כלל, אלא פירוש לפ"א מ"א,

שקלים,¹³ ולא ראיתי ולא שמעתי בה שום פירוש, והרא"ש ז"ל פירש המשניות ולא הגמרא, והנה היא מסוגרת נשאר. ובעברי באדריאנופולי מצאתי שם פירוש להראב"ד ז"ל, והפירוש היה חסר ולא היה בו אלא שני שלישי המסכתא¹⁴ וגם אותו פירוש לא היה על דרך הגמרא אלא פירוש למשניותיה וקצת לקוטות מן הגמרא. אבל כפי שראינו קצת לקוטות' אלו לא היו כנראה מועטות כלל. מכל מקום, גם אם החיבור בעיקרו פירוש המשנה הוא, נתפרש בו כנראה חלק הגון מן הירושלמי של המסכת,¹⁵ ואם אמנם הפירוש פירושו של הראב"ד הוא, הרי זה עדיין החיבור הקדום ביותר הידוע לנו המפרש בצורה רצופה למדיי מסכת ממסכתות הירושלמי, גם אם אין הוא מוקדש לכך בייחוד.¹⁶

ורק המהדיר העמידו בראש החיבור כ'פתיחה' [ראה גם עסיס (לעיל, הערה 7) עמ' קכא, הערה 26]. פתיחה חשובה זו הגיעה אלינו כשהיא חסרה בראשה ובכמה מקומות באמצעה, והיא מצויה ביידינו בהעתקה אחת בלבד (כ"י הספרייה הבריטית, ואינה מצויה בכתבי היד האחרים של הרש"ס: מוסקבה, פריס ואמסטרדם), וממנה נדפסה כמה פעמים, לראשונה ע"י רייז אולאי בווינה (תקצ"ו?); ונראה שכתב היד היה חסר כבר אז (השווה משנה זרעים, א, מהד' מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' 75, הערה 12 [עסיס (לעיל, הערה 7), עמ' קלד, הערה 150]), שהרי נוסח הספרי (דברים פי' פ) כפי שהוא מופיע בהדפסת אולאי הושלם על פי נוסח הספרי שבדפוס מאוחר [ראה כעת סמואל, רש"ס, עמ' 38 ועמ' 51].

עדיין לא נתברר לי באיזה שלב משלבי כתיבת פירושי הרש"ס נכתבה פתיחה זו; על כל פנים ברור שהרב לפחות הוסיף בה גם לאחר סיום כל חיבורו כש'מלאו ימיו' ולאחר שהתחיל וגם השלים לבאר כל ספרי הזרעים ולפרש מסכת השקלים [...] ועדויות' (ראה סוף הפתיחה), ועדיין צ"ע [ראה כעת סמואל, רש"ס, עמ' 39].

13 מס' שקלים היא כנראה הראשונה שהרש"ס פירש (עיי' בפתיחה הכוללת; במס' שקלים אין הוא מציין בשום מקום לפירושו למסכתות האחרות, ואילו בסדר זרעים הוא מציין כמה וכמה פעמים לפירוש שקלים), ובה הוא למד לראשונה באופן שיטתי לפרש תלמוד ירושלמי (ב ין ה י תר בזכות פירוש זה של הראב"ד). לעובדה זו חשיבות רבה בהבנת נקודת המוצא ודרך התפתחותו של המחבר ביחסו לטקסט ובדרך פרשנותו [ראה סמואל, רש"ס, עמ' 21-22].

14 ואכן ברש"ס שקלים מובאים פירושי הראב"ד רק בדפים דלהלן (מן הספר): כ-סא (לכל אחד מן הפרקים ב-ח), ולא בדפים ב-יט (פרק א ורובו של פרק ב).

15 בדומה לרש"ש משנן ואחרים שבפירושיהם למשנה סדר זרעים מרבים לפרש גם את סוגיות הירושלמי – ראה ליברמן (לעיל, הערה 11), ראש עמ' רצא – ואולי אף יותר מהם (ראה לעיל, הערות 7-9). וראה מה שכתב הרש"ס עצמו בפתיחתו הנ"ל: לא פירש בו רבינו שמשון ז"ל אלא אחד ממאה שבו; ואף על פי כן הוא כותב שם להלן כי מי שפתח את פינו בלשון הירושלמי הוא רבינו שמשון ז"ל שפירש קצת הלכות בפירושו.

ואכן, מובאות של פירושי ירושלמי אצל הרש"ס, מבלי לראות את 'פתיחתו', הטעה גם את הגר"ש ליברמן בקשר לר' מאיר ך' סהולא, ונטה לראות בו את אחד ממפרשי הירושלמי הקדמונים (ספר היובל לא' מארכס, עמ' רצ"ב [=מחקרים, עמ' 301], וראה גם תשלום תוספתא, מהד"ב, ירושלים תשל"ל, עמ' 65) – בעוד שהמדובר כנראה בפירוש המשנה, שרבו בו גם פירושי הירושלמי [ראה כעת: סמואל, רש"ס, עמ' 231 ואילך].

16 על כל פנים הוא מן פירושי המשנה הענייניים המלאים (ולא פירוש מסוג פירושי המילים, ה'אלפאט' למיניהם) המקיפים הקדומים ביותר מכל מה שידוע לנו. על פירושי המשנה הקדומים ראה לע"ע י' טברסקי, ראב"ד, עמ' 106 ואילך. [וראה כעת 'מסורת משנה', עמ' 234 ואילך].

לכאורה היה נראה שאין סיבה של ממש לפקפק בבעלותו של הראב"ד¹⁷ על הפירוש למשנה מסכת שקלים שהגיע לידינו של הר"ש סיריליאנו באדריאנופול בראשית המאה הט"ז.¹⁸ כאמור, מצויים בידינו פירושו של הראב"ד לכמה ממסכתות המשנה,¹⁹ וסביר היה להניח שהוא פירש גם את מסכת שקלים במסגרת פירושו למסכתות הבודדות של המשנה שאין עליהן בבלי, הלוא הן 'המשניות שאינם משוקעות בגמרא, בהן אני מפרש מה שהראוני מן השמים'.²⁰ ואם אמנם כן הוא, אפשר שמפעלו הפרשני של גדולי המפרשים הקיף את כל מסכתות הבבלי של תלתא סדרי²¹ ואת כל מסכתות המשנה

17 ואכן הגר"ש ליברמן לא פקפק כנראה כלל בבעלותו של הראב"ד על פירוש זה; ראה תוספתא כפשוטה, תענית, עמ' 1112 (השווה להלן, נספח, הערה 19).

18 החיבור בא לידינו כנראה בראשית דרכו כמפרש הירושלמי: יבעברי באדריאנופולי מצאתי שם פי' להראב"ד ז"ל וכו', כמובא לעיל, ליד הערה 12. ואם אמנם מס' שקלים הייתה המסכת הראשונה בפירושי הרש"ש (לעיל, הערה 13), אפשר שהפירוש נכתב עוד בזמן שטרם נדפס מן הראב"ד דבר מפירושי המסכתות שלו (דהיינו לפני רפ"א?! ראה לעיל, הערה 5). גם רבו של הרש"ש, בעל עין יעקב, היה בידינו כנראה פירוש לאחת ממסכתות הירושלמי – שקלים? ראב"ד? – ראה סוף דבר' לליקוטי הירושלמי שלו, סוף סדר זרעים, עיי"ש.

19 פי' מס' עדיות היה בידי הרש"ש (ראה לעיל, הערה 8). לפירוש מס' קינים של הראב"ד, אם היה לפני הרש"ש, לא מצאתי עדיין סימוכין.

20 לשון הראב"ד בפתיחתו לפירוש מס' עדיות.

21 כנראה 'תלתא סדרי' בלבד – 'כדרך כל מפרש' – בתוספת ברכות, חולין ונידה (ראה להלן) שנספחו עליהם מקדמת דנא. מאז אספו ורשמו ר"ח מיכל וגרוס, לפני למעלה ממאה שנה, את הידיעות המפוזרות על פירושי הראב"ד למסכתות הש"ס, חוזרים על הרשימה (בשינויים קלים ובהוספות מעטות) כל המחברים העוסקים בראב"ד ובחיבוריו, מבלי שהרשימה נבדקה ומבלי שהציטטות עצמן יילקטו ויבדקו לגופן. לשרידי פירושי הראב"ד לתלמוד נוסף כעת חומר מרובה מאוד מספרות הראשונים – במיוחד הפרובנסליים המרבים להביאו – שנתפרסמו בשנים האחרונות. כמדומני שכעת נמצאות בידינו מובאות מפירושי הראב"ד לכל מסכתות 'תלתא סדרי', מלבד המסכתות חג יג ה, נזיר, סוטה והוריות [פסח שני? – הצעת אפטוביצר בערוה"ב, ח"א, עמ' 306 אין לה יסוד, וראה כעת חידושי ר' דוד בונפיד למס' פסחים, עמ' שלה, ועיי"ש עמ' שמ, ובמבוא שם עמ' 15-16; יומא פרקים א-ז – ריטב"א שם, יט ע"א, ד"ה לשכת הגולת, כא ע"ב, ד"ה מצוה (מידות/תמיד?); מגילה? – ראה תמים דעים סי' קיד-קז = תשובות ופסקים, מהד' קאפח, ירושלים תשכ"ד, סי' ה; למובאה בשם הראב"ד (מגילה/יבמות?) בריטב"א ריש מגילה, ד"ה אלא שהכפרים, ראה מהד' שטרן, ירושלים תשל"ז, עמ' ח, הערה 65; נדה? – כמדומני שהציטטות שמצאתי בשם הראב"ד למס' נדה נמצאות כולן בבעלי הנפש שלו, אף על פי שאין לקבוע מסמרות בדבר, ראה למשל ריטב"א נדה יא ע"א, ד"ה כגון דקפצה: זכנ כתבו בתוספות ובנמוקי הראב"ד (בעלי הנפש?); וראה פי' הראב"ד לעדיות, פ"א מ"א: משנה זו מפורשת היא במס' נדה והטעם מפורש שם [...] והיא מפורשת במקומה' (בפירושו?). אלא שגם בדברים הלקוחים מחיבוריו על מסכתות הש"ס, אין לדעת תמיד האם מקורם בפירוש התלמוד, בהשגות על הרי"ף או על הר"ז [ראה למשל, לאחרונה, א' ליכטנשטיין, במבואו לריטב"א גיטין, במהדורתו ירושלים תש"ס, עמ' 31, ועדיין צ"ע]. גם מהשגותיו של הראב"ד על הרי"ף והר"ז אין לנו עדיין מהדורות מניחות את הדעת, ואף היקפן המקורי אינו ברור כל צורכו (ראה מ' הרשלר, 'השגות ראב"ד על הרי"ף למסכת מכות', סיני, סה [תשכ"ט], עמ' א). – ראה גם להלן, הערה 52. אבל לא מצאתי שום רמז לפירושי הראב"ד למסכתות הבבלי מסדר קדשים (מלבד מס' חולין). היקף

הבודדות (למעט זרעים וטהרות),²² שאין עליהן בבל²³, דהיינו המסכתות: שקלים, עדיות, תמיד,²⁴ מידות²⁵ וקנינים. ואם כמעט כל פירושי מסכתות הבבלי של הראב"ד אבדו – מזל

פירושו לבבלי היה כנראה כמנין המסכתות הנהוגות בישיבות' בדרך כלל, מקדמת דנא (ראה רנ"נ רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, 'ירושלים תשי"ד, עמ' כו – הפירוט המדויק טעון עוד בירור), אף על פי שכמה מתלמידי תלמידיו הפרובנסליים כתבו כנראה פירושים גם לסדר קדשים (הקטע שפורסם בידי חסידא ב'כתוב שם' לזבחים, [ירושלים חש"ד], אינו אלא נספח לפי קנינים שלו). וראה עוד להלן על סדר קדשים בפרובנס (אני מקווה להרחיב ולדון במפרשי סדר קדשים בהזדמנות אחרת).

22 כמדומני שלא מצאנו ראיה של ממש לפירושי הראב"ד לאף אחת ממסכתות המשנה מן הסדרים זרעים וטהרות (ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 106-110); ל ד מ א י – ספק רב אם אפשר לסמוך על הרמז המעורפל והבודד שבפירוש ע"ז שלו, עיי"ש; ל ת ר ו מ ו ת – ראה תאישמע, עלי ספר (לעיל, הערה 2), עמ' 73, שו' 40-41: 'ודורש טוב במשניות סדורות [...] והוא יורד בעמקי התרומות, ואין בו ממש (ר"י רייפמן, בית תלמוד, ד [תרמ"ה], 'לקוטי תולדות חכמים', עמ' 381, הציץ: 'התהומות'); פ"י מס' י ד י מ' שבתמים דעים ס' סו-סז (=ארחות חיים, הל' נט"י = תש' הרשב"א, ח"ז, ס' תקלה [ראה ש' עמנואל, 'שו"ת הרשב"א דפוס קושטא', המעיין, כא, ג [תשמ"א], עמ' 49; וכבר רמזתי על כך בחיבורי 'סוגיות זרעים-טהרות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ט, נספחים: טהרות – חולין קה ע"א, הערה 33], וראה א"א אורבך, 'השגות הראב"ד למשנה תורה' בדפוסים ובכתבי"ד, קרית ספר, לג [תשי"ח], עמ' 365, הערה 27 ומש"צ שם) אינו אלא הלכות נטילת ידיים, ראה ש' אברמסון, 'ספרי הלכות של הראב"ד', תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 169. ובאמת פירושו למס' עדיות – שהוא כנראה מחיבוריו המאוחרים – בא להשלים חסר זה, ומוקדש כמעט כולו לענייני זרעים וטהרות, וכלשונו: 'זאיני מקבל על עצמי לפרש כל המשנה [...] רק המשניות שאינם משוקעות בגמרא בהן אני מפרש מה שיראוני מן השמים' – ראש מס' עדיות ('אין עמי בכל אלה לא מפי רב ולא מפי מורה' – אבל בהשגותיו היו בידו פירושי 'הרב היוני' – הריב"מ"ן). (גם על מפרשי הסדרים זרעים-טהרות אני מקווה להרחיב בהזדמנות אחרת).

23 כשם שהמפרש הפרובנסלי המאוחר יותר, המאירי, הקיף בחיבורו את כל מסכתות 'תלתא סדרי' הבבלי (כולל ברכות חולין ונדה) וכן את מסכתות המשנה: שקלים, עדיות, תמיד ומידות (אלא שהוא הוסיף גם חלה [פסח שני] ואבות).

24 וראה להלן, הערה 53 ואילך.

25 'כמו שאמרנו במשנת מדות' וכו' (א' שישא, מבוא לדרשת הראב"ד לראש השנה, לונדון תשט"ו, עמ' ט, הערה ב; טברסקי, ראב"ד, עמ' 78, הערה 8) – הכוונה כנראה למשנה מסוימת במס' מ י ד ו ת (פ"ד מ"ג) ולא לפירושה, עיי"ש. בעל מלאכת שלמה בפירושו למס' מידות מביא אמנם כמה וכמה פירושים בשמו של הראב"ד, אבל כבר כתב הוא ז"ל (שם פ"א מ"ב): 'הראב"ד ז"ל במס' תמיד, וכן כל אשר תמצא כתוב בשמו או בשם הרא"ש ז"ל במסכת זו – אינו אלא משם'. החיד"א בשה"ג מערכת ספרים ערך תלמוד, מהד' ב'יעקב, עמ' 154 (וכן שם, עמ' 73, ערך לשון חכמים), ברשימת 'חידושי הראשונים שנדפסו על כמה מסכתות', רושם על שם הראב"ד: 'פי' מס' מדות תמיד וקנין' (!) – באשגרתא מפי' הרא"ש או מפי' י"ג מדות [ולכך כנראה כיוון גם פירסט, ראה ב'יעקב, אוצר הספרים, וילנא תרל"ז-תר"ם, אות ל, סי' 436] – ואשתימיתיה פי' מס' עדיות שהזכירו במערכת גדולים, עמ' 4; ועיי"ש: 'וגם אני ראיתי בכתב יד חידושו על קצת מסכתות', ולא פירט). ראה גם להלן, סוף הערה 53 והערות 62 ו-74. על כל פנים, בעל המיוחס לראב"ד לתמיד כתב באמת גם למס' מידות – עיי"ש תמיד פ"א, לא ע"א. (רש"י שקלים, פ"ו, מז

שמי'ה גרם²⁶ – אין זה מפליא שפירושי המשנה שלו למסכתות שלא נלמדו ברוב תפוצות ישראל²⁷ לא נשתמרו אלא בחלקם: שניים שנדפסו במקרה²⁸, שניים שלא הותרו אלא רמזים מפוקפקים בלבד²⁹, והאחד שנשתמרו ממנו רק ציטטות בודדות בפירושו של הרש"ס.³⁰

ב

ואולם, אף על פי שהחיבור עצמו לא היה נפוץ, וגם אלינו לא הגיעו אלא אותן ציטטות מעטות המובאות בפירוש הרש"ס במפורש בשמו של הראב"ד, ייתכן מאוד שחלק הגון מפירוש זה משוקע בפירושיהם של ראשונים אחרים שהגיעו אלינו, רוצה לומר בפירושים האשכנזיים למסכת שקלים שבכ"י אוקספורד 370, שאותם ההדיר הרב א' סופר,³¹ ובמיוחד בפירוש האנונימי המיוחס לתלמיד ר' שמואל ב"ר שניאור³² (להלן

ע"ב, ראה להלן, הערה 62 – ונראה שמקורו בפירוש למס' שקלים). [כל מה שמביא בעל ספר הבתים ב'שערי בית המקדש' בשם הראב"ד, לקוח מהשגותיו – אבל פרקים אלה בנויים על פי משנה תורה לר"ם, ובדרך כלל בלשונו ממש ('לר"ם'), והעתיקו יחד עם ההשגות].

26 יעל כן אמרו המושלים כי הרמב"ם שמי'ה גרים ליה, והוא הר"ם במז"ל, שזכה ונתפשט חבורו, והראב"ד שמי'ה גרים ליה הר' אב"ד ז"ל אבד חבורו' (יוסף סמברי, סדר החכמים, א, עמ' 124).

27 ראה לעיל, הערה 21.

28 עדיות וקנינים – בהפרש של מאתיים ושלושים שנה! (לעיל, הערה 2).

29 תמיד ומידות – לעיל, הערה 24-25.

30 כל מה שמביא המאירי במס' שקלים בשם גדולי המפרשים מצוי בהשגות על הרמב"ם וכנראה ששם מקורו; ראה בית הבחירה ספ"א, מהד' א' סופר, וינה תרצ"ד, עמ' 60 (פעמיים), הערה ה והערה י; פ"ה, עמ' 88, הערה ה (וראה גם פ"ו ריש, עמ' 105, ודברי א' סופר בהקדמתו למאירי, כתובות, עמ' יד – ולא כלל הוא). (המאירי בפירושו למסכתות תמיד ומידות אינו מזכיר את הראב"ד כלל, אבל כמדומני שגם במס' עדיות אין הוא מזכירו במפורש, אלא שבכמה מקומות פירושו בשם 'יש מפרשים' תואמים את פירושי הראב"ד, והעניין טעון עוד בדיקה.) בפירושו של הרא"ש למס' שקלים מוזכר רק פעם אחת 'וכן פי' הראב"ד' (פ"א מ"א, מהד' זק"ש, עמ' ב), אבל הדברים לקוחים כנראה מפירוש הראב"ד למס' מו"ק שהיה בידי הרא"ש, וגם רבו מהר"ם מרוטנבורג הרבה להשתמש בו.

31 מסכת שקלים, עם שני פירושים לרבותינו מקדמוני הראשונים, מהד' א' סופר, ניריורק תשי"ד. בין שני פירושים אשכנזיים אלה מצויות נקודות קרבה רבות, אף על פי שמחבריהם כנראה לא הכירו זה את זה (שהרי בכל אחד מהם מצויות תמיהות והתלבטויות שהיו נפתרות בעזרת המצוי בחבירו) ונראה ששניהם מבוססים על אותם 'פירושים' שקדמו להם (ראה להלן, הערה 49). הייחס שבין פירושים אלה [ראה גם ערוגת הבושם, ד, עמ' 54, הערה 97 – וכאלה עוד] ומקורותיהם המשותפים טעונים עוד דיון לגופם [ראה מ' עסיס, 'לפירוש המיוחס לתלמיד הרשב"ש למסכת שקלים', תעודה, ד (תשמ"ז), עמ' 129 ואילך].

32 שהוא ללא ספק פירוש אשכנזי מובהק, כפי שכבר הראה פרופ' אורבך (תלמוד ירושלמי, מס' שקלים, עם שני פירושים לרבותינו מקדמוני הראשונים' [ביקורת], קרית ספר, לא [תשט"ז], עמ' 325 ואילך; וראה גם בספרו חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 319 והנ"ש). תלמידו של ר' שמואל בר"ש אינו אלא בעל הגיליון שבכתב יד זה (ראה כבר רטנר, אהבת ציון

רשב"ש³³. כאמור, 'פירוש הראב"ד' לשקלים פירוש המשנה הוא, ואילו הפירושים האשכנזיים הנזכרים פירושי הירושלמי הם, אבל בכל זאת, ובאופן מפתיע, ברוב המקרים הפירושים קרובים זה לזה, קרבה המגיעה לעתים כמעט לזהות מילולית ממש, כגון:

א. ר ש"ס, פ"ו (מו ע"ב; להלן, נספח א, מס' 17): 'ושני פשפשין היו לו' שני שערים קטנים היו לו לפי שהיו לו שתי לשכות אצל שער ניקנור³⁴ וכו', ושל מערב וכו', לפי שלא היה שם כניסה ויציאה כל כך³⁵.

תלמיד ר ש"ב (עמ' 65): 'ושני פשפשין היו לו שני שערים קטנים לשתי לשכות שאצל שער ניקנור וכו' ושל מערב וכו', לפי שלא היה להם כל כך דרך כניסה ויציאה'.

ב. ר ש"ס, פ"ז (נג ע"א; מס' 19): 'בין שקלים לנדבה מחצה על מחצה לא צריכא למשאל דמתניתין היא אלא בין שקלים לקנין אם נמצאו מעות מחצה על מחצה מה נאמר עליהן'.

תלמיד ר ש"ב (עמ' 82): 'בין שקלים לנדבה מחצה על מחצה אינו צריך לשאול מה משפטו שכבר שנוייה במשנתנו וכו' אלא בין שקלים לקנין אם נמצאו מעות מחצה על מחצה מה נאמר עליהן'.

ג. ר ש"ס, שס (מס' 20): 'והראב"ד ז"ל גרים כמין קלבוס כי ההוא – דמס' שבת'.

תלמיד ר ש"ב (שס): 'כמין קלבוס וכו' ודומה לו במס' שבת וכו'.³⁶

ד. ר ש"ס, פ"ה (מ רע"ב; מס' 15): 'בסוכתא וכו' בערבה שבנהר נאחזה'.

תלמיד ר ש"ב (עמ' 58): 'בסוגתא וכו' בערבה שבנהר נאחזה וכו'.³⁷

ה. וכן גם להלן, מס' 3 (ראה תלמיד רשב"ש, עמ' 62); מס' 4 (תלמיד רשב"ש, שם); מס' 6 (תלמיד רשב"ש, עמ' 35 ולעיל, הע' 32); מס' 7 ('כדתנן בפ"ט דמקואות' – תלמיד רשב"ש, עמ' 35: 'בפ"ט דמקואות'); מס' 13 (תלמיד רשב"ש, עמ' 48: 'כמה שקנו בכל יום כל ל' כדתניא בתוספתא וכו' – עיין להלן בנספח, הערה 15); מס' 22 (תלמיד רשב"ש, עמ' 92: 'באמצע השבילין'); וראה גם מס' 9 (תלמיד רשב"ש, עמ' 35: 'ה"ג איזהו מחזור שבכולן', בניגוד לנוסח ב הרגיל אצלו, עי"ל הערה 11).³⁸

וירושלים, שקלים, עמ' 2); התלמיד: ר' ידידיה משפירא? ראה הרב סופר במבואו, עמ' ט. זיהויו המקורי והמוטעה של המהדיר עדיין חוזר בספרות, כגון י' ליפשיץ, מבוא לתוס' איורא למס' סוטה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 30.

33 ולעתים גם בפירוש כגון ר' משולם, ראה להלן, נספח א, מס' 11, ותוספתא כפשוטה תענית שצוין שם, הערה 12.

34 וכך ממש רק אצל שני ראשונים אלה (ולעניין פשפשין לשכות שער לשכות, ראה מהר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 4).

35 ראה להלן, הערה 62.

36 ולא מצאתי גרסה זו בשום מקום בשקלים מלבד בשנים אלה, הראב"ד שברש"ס ותלמיד רשב"ש. (בכ"ל: כוכליים; בקט"ג א: אוכלים; בקט"ג ב: קובליים (?); בקט"ג ג: קובלים; כ"מ: קובליים; כ"א: קובליין; ד"ו בבלי: קובליים וכו' בר' משולם ומעין גרסאות אלו גם אצל אחרים.)

37 והשווה ר' משולם שם: 'לא ידעתי מהו וכו' ואני משלם אומר וכו', עיי"ש. וראה שם, ד"ה אידן כיף מקרר מיא: 'אי זה סלע מוציא מים קרים והיה גורס אי דין כיף מיקרי'.

38 ראה עוד להלן, הערה 109.

ו. וראה גם: רש"ס, פ"ז (נה רע"ב; להלן, מס' 21): זר' יוסי נמי מודי לו' תקנות אלא ת"ק סבר משל צבור, ולר"י על המספק, וכן דעת הראב"ד ז"ל.
תלמיד רשב"ש (עמ' 82): 'ואפילו לר' יוסי ו' תקנות הן, אלא דפליג עליה דת"ק דאמר משל ציבור, והוא אמר על המספק.³⁹

אין ספק שקיים קשר כלשהו בין הפירושים הללו, ואמנם באחד המקרים מביא בעל תלמיד רשב"ש את הפירוש שנמצא ברש"ס בשם הראב"ד במפורש, בשם 'פירושים'⁴⁰ – ראה רש"ס ספ"ב (כ סע"א – להלן, מס' 1): 'גבו אותן תכריכים אלא כסבורין שהיו צריכין למת והרי לא היו צריכין א"כ יחזיר לבעלים'.⁴¹ ובתלמיד רשב"ש (עמ' 62): 'גבו לו למת וכו' לתכריכין וכו' פי' הפירושים ומאחר שלא גמרו ליתנו אלא לצרכו והנה אין להם יחזירים לבעלים, וקשה הדבר לאומרו' וכו', דהיינו שהפירוש לקוח מפירושי המסכת שקדמו למחבר.⁴² כאן ציין המחבר את מקורו ('פירושים'), אך רק משום שהוא חולק עליו,⁴³ וכנראה שעוד הרבה מ'פירושים' אלה משוקע בפירוש אשכנזי זה, אלא שבדרך כלל לא ציין את מקורותיו.⁴⁴

- 39 וכך פירש את המשנה כנראה על פי דברי ר' יצחק שבסוף הפרק (וכנראה על פי נוסחם, נר"ב, שליתא שם 'והאשה הזאת' וכו') (ראה ספר ליברמן, עמ' 57, לשו' 49-50) ועל פי הנוסח במשנה זעל הקינין ועל הפסולות' כגרסת הרבה ספרים בין בנר"א ובין בנר"ב; ראה הר"ש ליברמן, תיקונים והשלמות לתוספתא כפשוטה מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 4, הערה 9 [הרש"ס בירוש' הל' א אפשר שהשלים מסוף הפרק]]. ונראה שכך גרס גם הראב"ד, ועדיין צ"ע, עיי"ש במשנה ובירושלמי.
- 40 בשני מקומות אחרים שהוא מזכיר 'לשון הפירושים' (עמ' 2) 'בפירושים' (עמ' 11), מוסבים הדברים על פרק ראשון, שפירושו של הראב"ד לא היה בפני הרש"ס, ואילו במקום האחרון (ספ"ב עמ' 27, עיי"ש) אין הרש"ס מזכיר את הראב"ד.
- 41 והקטע הבא המובא שם בשם 'הראב"ד ז"ל' (נספח א, מס' 2) הוא לשיטתו, ראה שם, הערה 2.
- 42 וכהערת המהדיר שם: 'רבינו ראה פירושים למסכתין'.
- 43 ובאמת נראה שגם במקומות אחרים העתיק מן 'הפירושים' אלא שלא ציין מקורותיו (כדרך שלא ציין אותם גם במקרים אחרים, כגון בפירושי רש"י (להלן, הערה 47). וכך גם בפירוש הרש"ס, שאף בו כנראה משוקע בסתם הרבה יותר ממה שמפורש עליו שהוא לקוח מפירוש הראב"ד למס' שקלים שהיה בידי לרוב המסכת (להלן, הערה 44) – וכנראה שמכאן הדמיון בין פירוש תלמיד רשב"ש ופירוש הרש"ס גם במקומות שאין הם מציינים את מקורותיהם. ואם עוד נביא בחשבון שאין לנו השוואה אלא ל'שני שלישי המסכתא' (ראה לעיל, ליד הערה 14) הרי מספר נקודות המגע בין שני הפירושים מפתיע למדי. מכל מקום מכאן היה נראה שמקור הזהות והדמיון שבין פירוש תלמיד רשב"ש לפירוש רש"ס הוא ב'פירושים' שבעל תלמיד הרשב"ש שאב מהם. אפשר אמנם שהוא המקור המשותף לשניהם, אבל ייתכן בהחלט שהוא הפירוש המובא ברש"ס על שם הראב"ד, וראינו שלכאורה אין סיבה של ממש לפקפק בזיהוי מחברו. לא ייתכן, כפי שעלה על דעתי תחילה, שלפני הרש"ס היה פירוש אשכנזי זה או פירוש דומה לו, ואותו הוא ייחס בטעות לראב"ד, לא רק משום שלעיתים בעל תלמיד רשב"ש חולק על פירוש 'הראב"ד' (מס' 1 ומס' 9) ולא רק משום שישנם ברש"ס פירושים בשם הראב"ד שאינם מצויים בתלמיד רשב"ש כלל, אלא בעיקר משום שהרש"ס כותב במפורש שפירוש הראב"ד שבידו הוא למשנה, ואילו פירוש תלמיד רשב"ש (כשאר מפרשי מס' שקלים האשכנזיים) הוא לירושלמי.
- 44 ואמנם מסוף פ"ב ואילך אין הוא מציין יותר למקורו ('פירושים' – ראה שם, מבוא, עמ' ט) ואילו פירוש הראב"ד לא היה בידי הרש"ס אלא מכאן ואילך. בדרך כלל גם הרש"ס אינו מזכיר את

ובאמת נראה שפירושים אשכנזיים אלה למסכת שקלים המצטטים במפורש פירוש קודמיהם,⁴⁵ מבוססים על 'פירושים'⁴⁶ שאותם הם מזכירים ועל אחרים המשוקעים בהם בסתם,⁴⁷ כגון פירוש ר' אלעזר בעל הרוקח למסכת.⁴⁸ וכנראה שאין שני פירושים אלה⁴⁹ אלא שניים מן הפירושים המרובים שנתחברו בחוגי חסידי אשכנז למסכת שקלים, אשר על קיומם של אחדים מהם יש לנו עדויות מפורשות.⁵⁰ ואם כך אפשר, אף על פי שהדבר

מקורותיו אלא כאשר הוא מציין מחלוקת בגירסא או בפירוש (כגון להלן, נספח א, מס' 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 17, 20), כאשר הוא עצמו חולק או מוסיף עליו (כגון מס' 5, 19) או שיש בו חידוש כלשהו (כגון מס' 11, 21) – כשם שנהג גם בפי' הרא"ש שהוא מרבה להביאו מבלי לציין זאת במפורש.

45 ראה א' סופר, שם, עמ' ח ועמ' ט.

46 ראה שם, עמ' ט (תלמיד רשב"ש), וראה גם עמ' 8, הערה יח (ר' משולם), וכאלה עוד.

47 כבר העיר המהדיר (עמ' ט), ש'רבינו מביא את רש"י מכל המקומות בש"ס וכו' לרוב מבלי להזכיר את שמו' והוא מרבה להעתיק ממנו, בלשונו ממש, קטעים שלמים. ראה למשל עמ' 28, הערה ד, וכאלה עוד הרבה.

48 כבר העיר אורבך (לעיל, הערה 32, עמ' 326) [וראה חיים מיכל, אור החיים, עמ' 232] על הקרבה המילולית שבין קטע אחד המובא בשם בעל הרוקח על ידי הרא"ש בפירושו לשקלים (פ"א מ"א), ובין המובא בתלמיד רשב"ש בשם 'לשון הפירושים' (ושמא גם מקורו של בעל הרוקח בפירוש המיוחס לראב"ד? ראה לעיל, הערה 43); וכן ציין שם (עמ' 328) לקרבה שבין תלמיד רשב"ש לערוגת הבושם בשם בעל הרוקח; ועל אלה יש עוד להוסיף את פי' הרא"ש פ"ד מ"ז בשם 'ה"ד אליעזר מגרמז'א' הקרוב מאוד בלשונו לפי' תלמיד רשב"ש, עמ' 48; וכן המובאה השלישית שברא"ש בשם 'ה"ר אליעזר' (ולא צוינה במבואו של הרב זק"ש, עמ' 13), פ"ד מ"ח ותלמיד רשב"ש שם; וראה עוד רוקח, סי' רלג: 'ירושלמי קוון לא יתרום' וכו' ותלמיד רשב"ש, עמ' 34. וראה רש"ס כה ע"ב! אפשר היה כמובן להניח שאין פי' הראב"ד אלא פי' הרא"ש בעל הרוקח שיוחס בטעות על שמו של ה"ר אברהם (פי' הרא"ש) – ולא מסתבר להניח להפך, אף על פי שגם זה אינו מן הנמנע), אבל לאור האמור לעיל אין עדיין סיבה מספקת לפקפק בייחוס זה, מה עוד שכפי שנראה להלן יש יסוד להניח שחיבורי הראב"ד אמנם הגיעו לאשכנז וחסידי אשכנז השתמשו בחיבוריהם בפירוש.

49 מהרבה בחינות יש לפירושים אלה אופי של רשימות שתלמידים כתבו בפני רבותיהם, דהיינו מעין סיכום מכל מה ששמעו ומצאו לפניהם, בתוספת הערות המורים והסכמותיהם.

50 ידועים ומוזכרים פירושים למסכת שקלים בשמם של החכמים הבאים: ר"ב א"ה זקן משפירא (?) – סמ"ג, תלמיד רשב"ש, תוס', ועוד); ר' שמואל החסיד (פירוש ר' משולם – ראה להלן); ר' אפרים מרגנשבורג (בעה"ת, עמ' 175 [204], הערה 79 ועמ' 301 [363], הערה 9); ר' אלעזר בעל הרוקח (לעיל, הערה 48); ר' משה תקו (הר"ש ליברמן, ספר יובל למארכס, עמ' רצה; בעה"ת, עמ' 350 [422], ומבוא לערוה"ב עמ' 157, וראה שם, ח"א, עמ' 195, הערה 15, שלא כדעתו של אפשטיין הסובר 'בוודאי לא לירושלמי שקלים אלא למשנת שקלים' וכו' (תרביץ, י [תרצ"ט], עמ' 49, הערה 156א; והוא הוא כנראה פי' הר"ם אשכנזי ז"ל שהיה בידי בעל מגדל עוז, ראה אהצו"י, שקלים, עמ' 2 ועמ' 138); ר' משה לם, מהד' הרב סופר (אורבך, ק"ס [לעיל, הערה 32], ערוה"ב שם, עמ' 53-54 [ובעה"ת² עמ' 432]); הפירוש האשכנזי המכונה 'תלמיד הרשב"ש' (לעיל, הערה 32); 'פירוש גאון' של הרש"ס (לעיל, הערה 7); ר' מנחם חסיד (?) – ראה ספר ליברמן, עמ' 37, הערה 120); פי' האחים מאיורא

לכאורה מפתיע, שביסודם של הפירושים האשכנזיים למסכת שקלים, ובמיוחד ביסודו של הפירוש האנונימי שבמהדורת סופר,⁵¹ משוקעים גם קטעים מפירושו של הראב"ד למסכת שקלים.⁵²

ג

ואם כדברינו כן הוא, ופירושי הראב"ד אכן משוקעים בסתם בפירוש אשכנזי מובהק, אפשר אולי שגם בחיבורים אשכנזיים אחרים משוקעים קטעים מפירושי הראב"ד, כגון הפירוש האשכנזי למס' תמיד המיוחס לראב"ד,⁵³ שאף על פי שבוודאי אינו שלו,⁵⁴ אפשר

(?? – בעה"ת, עמ' 398 [482]); 'שיטה על מס' שקלים – שלשה דפים והשאר כתיבה עתיקה' שהיה בידי 'באדהב, ציון וירושלים, ב (תר"ס), מס' 104, לא הצלחתי לגלות). כל אלה כנראה פירושי ירושלמי מס' שקלים של חכמים הקרובים לחוג חסידי אשכנז, וכפי שהראיתי (ספר ליברמן, עמ' 40, הערה 126), לימוד ירושלמי מס' שקלים היה מקובל רק בחוג זה, מה שאין כן בשאר כל תפוצות ישראל. מלבדם ידועים ומוזכרים רק מפרשי המשנה של המסכת: ר' נתן האב, הרמב"ם, הריבב"ן, המאירי, הרא"ש ועוד, ולא ידענו ולא שמענו על מפרשים אחרים למסכת, לא מחכמי צפון אפריקה, לא מספרד, לא מן המזרח או משאר מקומות, לא בהבאות ולא באזכורים, אף לא ברשימות ספרים וכל כגון אלה (לס' המפתח לרב נסים גאון – ראה: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' שיז, הערה 110 [וכן סוכה נו ע"א וכתובות קו ע"ב] ושם, עמ' שיט, הערה 118; ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 32 – אין יסוד של ממש; לר"ש משנץ [שד"ל, בית האוצר, א, לעמברג תר"ז, סב ע"ב; מבוא לתוס' הרשב"א לפסחים עמ' יז ועוד] – ראה להלן, הערה 74).

[הגהות ד' יהוספיה בנימין שבשרי האלף, ניו יורק תשי"ט, עמ' קסא, סי' 7 (גם מהד"ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' רכט סי' 12) בטעות יסודו (עיי"ש עמ' קעו, סי' 39)], ואין זו אלא אחת מן הטעויות ואי-הדיוקים שבחיבור חשוב זה. לעניין שקלים אציין עוד שיש למחוק גם את 'הגדות התלמוד', וכן בפתח עינים אין כלום מן הראשונים, מלבד פירוש הרש"ס. ואילו באשר לזהותם של הסימנים 5, 9, 10 (מהד"ב 6, 8, 11) – פירוש הרא"ש; ראה גם 'רובינשטיין, מפרשי הירושלמי, ניו יורק תש"ט, מס' 157-158 – ובשניהם כפירוש לירושלמי) ידועים הדברים כבר למעלה ממאה שנה (טעות אחרונה זו תוקנה במהד"ב, בהשלמות, עמ' תר). כמו כן איני יודע לשם מה נרשם מס' 8 [10]: 'לקוטים וכו', שאין בו אלא העתקה בלתי מדויקת של כ"י מינכן, ולא שום ליקוטים מראשונים וכד'. לעומת זה לא נרשם מאמרו הנ"ל של אורבך בק"ס למס' 2, 3. 'פי' על שקלים ממחבר בלתי נודע' כ"י אוקספורד שציון רטנר, אהצו"י שם, עמ' 2 מס' 3, אינו אלא פי' הריבב"ן בנוסח טוב יותר מן הנדפס בש"ס וילנא (מכ"י קזנטנזה – כתבי יד נוספים מצויים בספרייה הבריטית ובבית המדרש לרבנים בניו יורק)].

51 שהוא פירוש קדום למדי, אלא שהגיע אלינו בצורה משובשת. הוא ראוי לטיפול יסודי (ראה לעיל, הערות 31, 32).

52 והדבר מפתיע משום שכפי שמתברר, הראב"ד אינו מוזכר במפורש באשכנז עד לזמנים מאוחרים יחסית. וראה להלן, נספח ב.

53 'פירוש הרא"ש והראב"ד', פראג שנת 'תבא עלינו ברכה' (=תפ"ה), ולא כב'אחרית דבר' שבש"ס וילנא, עמ' 7 [ואחרים]: 'בשנת תבוא' =ת"ט; ואילו אחרים רושמים משום מה 'תע"ה', ראה: אור החיים של ר"ח מיכל, פרנקפורט תרנ"א, עמ' 28; ר' זכריה פרנקל, דרכי המשנה, ליפסיה תרי"ט,

עמ' 333 [357], וכן ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט, עמ' 248). הפירוש נדפס מכתב יד שהיה ביד הרב המופלא החסיד מוהר"ר יעסל מדובנא רבתא והמה מועתקים מכתבת ידי רבינו בצלאל אשכנזי ז"ל (גם חכמים אחרים משייכים את החיבור לספרייתו של ר"ב אשכנזי, ראה ש' אסף, ס' המקצועות, ירושלים תש"ז, עמ' מ). כתה"י כלל ראשונים נוספים לסדר קדשים, אלא שמגודל הוצאת הדפוס כי רבה היא לא היה בידי להעלותם על מזבח הדפוס (ראה גם רנ"צ רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, מהד' הברמן, ירושלים תשי"ד, עמ' קג בהערה). ולכאורה נראה שכל קובצי פירושי הראשונים לסדר קדשים (רגמ"ה, רא"ש ועוד) שהיו בידי כמה מן האחרונים מוצאם מבית מדרש זה. גם בידי החיד"א היה עוד כתב יד 'תמיד להראב"ד' (מ' בניהו, ספר החיד"א, ירושלים תשי"ט, עמ' מד), וככל הנראה כוונתו ל'מיוחס' הנדפס, שהוא עצמו פקפק ביחסו (להלן, הערה הבאה); כשם שכל האחרונים המזכירים פי' הראב"ד לתמיד כוונתם לפירוש זה המיוחס לו, ואין לנו שום ידיעה על פי' אחר לראב"ד למסכת זו. על כל פנים, הדפוס השני (ליוורנו תקמ"א! – בימי החיד"א) נדפס מדפוס פראג המשובש מאוד, ולא מכתב יד (לפחות במה שנוגע לראב"ד תמיד – ולא כדברי ליפשיץ, מבוא לתוס' הרא"ש סוטה, עמ' 4, שם, עמ' קח, הערה 78; וראה גם מבוא לתוס' איורא (הרא"ש) שם, עמ' 43, וסנהדרי גדולה, ח"א, מבוא עמ' 35), אלא שפה ושם ניסו לתקן מן דעתם. גם דפוס וילנא נדפס על פי דפוס פראג, והניסיונות המעטים לתיקונו לא הועילו הרבה (ראה גם הערת המגיה של דפוס וילנא, בעמ' 70, הערה ד!). מהפירוש המיוחס לראב"ד למס' תמיד לא ידוע לי על שום העתק אחר. עוד בסוף המאה הקודמת היה כתב יד בידי ר"ז יעבץ בורשה [ראה לעיל, הערה 7, ד"ה פירושי הרש"ס] וכנראה שגם הטופס שממנו נדפס נעלם בינתיים. מכל מקום, חיבור חשוב זה, שהוא מן הפירושים הבודדים מבית מדרש אשכנזי זה שהגיע אלינו במקורו [ראה אורבך, בירביביליוגרפיה, עמ' 49, הערה 81 ועיי"ש עמ' 91], ראוי בהחלט למהדורה מתוקנת ככל האפשר (על פי המובאות שברש"ס [לעיל, הערה 8], בהגהות ר"ב אשכנזי למיניהן [שוחטמן] [לעיל, הערה 7], עמ' 63 ואילך ועמ' 83], מלאכת שלמה [ראה להלן, הערה 56]; דרך הקודש; עבודת ישראל; החיד"א ועוד).

[כעת, קיץ תשמ"ב, מצאתי בספריית ביה"מ לרבנים בני" כתבייד כמעט שלם מחיבור זה (מאמצע פ"א, דפוס וילנא לא סעי"ב, עד קרוב לסוף המסכת) שמצויים בו כמה וכמה קטעים שנשמטו מהנוסח הנדפס מחמת הדומות ועוד סיבות אחרות, וכן מצויות בו נוסחאות טובות מרובות, אף על פי שלעיתים דווקא בדפוס מצוי הנוסח הנכון. בדיקה ראשונה של כתה"י מגלה שלפנינו נוסח (מהדורה?) שונה מן הנדפס, ואפשר אולי שהוא כ"י ורשה הנ"ל. בראש כתה"י כתוב בכתב מאוחר יותר: 'הספר היקר הזה מיוחס להראב"ד בעל ההשגות על מס' תמיד וכבר נדפס בס' לשון חכמים המיוחס להרא"ש ז"ל, ומפה חסר ממנו כמה דפים, ובצדו, על הגיליון, באותו כתב: 'שלשה ספרים נפתחים: (א) חידושי הראב"ד למ' מידות (!!!), (ב) בעלי הנפש להנ"ז, (ג) ח"י מס' קינים להרא"ש ז"ל, אבל כל אלה אינם מצויים בכתב יד זה (אלא שאפשר בהחלט שתמיד במידות נתחלפה לו, והכוונה למצוי לפנינו)].

[בינתיים נדפס החיבור מחדש, במסגרת 'פירושי הראשונים ז"ל למסכת תמיד – יו"ל בפעם הראשונה עפ"י כתבי יד ודפוסים ראשונים, ע"י י' גולדשטוף, ירושלים תשמ"ט, אבל גם הוא רק על פי כתב יד 'בנין שלמה לחכמת בצלאל', ואילו מכ"י ניו יורק גם הוא לא ידע].

54 כבר החיד"א פקפק בייחוסו של החיבור לראב"ד (מערכת ספרים, ערך 'תוספות תמיד' וערך 'תוספות רבינו יהודה'); ובלתי ספק הצדק עם ר"ח מיכל שכתב 'שמקור חכם מחכמי אשכנז יצא' (אור החיים, עמ' 28), ואין שום יסוד לדברי ר"ז פראנקל שכתב: 'זה הפירוש זה הוא בלתי ספק לחכם ספרדי' (דרכי המשנה, עמ' 333 [357], ובעקבותיו הלכו אחרים כגון אטלס במבואו לב"ק עמ' 34; [ראה שרי האלף², עמ' של; לרד"ל המצוין שם ראה גם אורבך, בעה"ת², עמ' 361, סוף

שלא בכדי נתייחס על שמו⁵⁵ והלא גם פירוש אנונימי זה מאותו חוג של חכמי אשכנז יצא,⁵⁶ ואף הוא מבוסס על 'פירושים' שקדמו לו,⁵⁷ והחכמים הנזכרים בו הם החכמים המופיעים גם בפירושי מסכת שקלים⁵⁸ – ובכלל, שני הפירושים קרובים זה אל זה

הערה 82 – ו'טעמו' כנראה בעובדה שמדובר בחיבור אשכנזי מובהק, בצירוף לידיעה שמצא בתוי"ט על פי' הראב"ה למידות (ראה להלן, הערה 61); וראה י"נ אפשטיין, 'תוספות אשכנזיות ואיטלקיות קדומות', תרביץ, יב (תש"א), עמ' 190, הערה 6 [מחקרים, ב, עמ' 663]; אורבך, בעה"ת, עמ' 294 [354] ואילך, והספרות הרשומה שם (ועיי"ש עמ' 349 [422], הערה 67) ואשר לשאלת הפירוש המיוחס לראב"ד לא עלה בידינו לקבוע את מחברו' (שם, עמ' 299 [360]). וראה גם א"ה וייס, משפט לשון המשנה, ווין תרכ"ז, עמ' 11; ד"ב רטנר, אהצ"י כלאים, עמ' 34; אפטוביצר, מבוא לראב"ה, ירושלים תרצ"ח, עמ' 327; אסף, ספר המקצועות, עמ' מ והנ"ש; דינרי, 'חילול הקודש על ידי נידה ותקנת עזרא', תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 29, הערה 76; ואברמסון, רב נסים גאון, עמ' 237.

55 ראה אורבך, בעה"ת, עמ' 294 [355]; טברסקי, ראב"ד, עמ' 78, הערה 8 (ועיי"ש, עמ' 166, הערה 33 [תמיד פ"א, דפוס וילנא לא ע"א] ועדיין צ"ע – וכאלה כנראה עוד; אבל אין המפרש מזכיר את הראב"ד במפורש בשמו, ראה טברסקי, שם, עמ' 54). ולא מן הנמנע שמי שייחס פירוש זה לראב"ד ידע על פירושו של הראב"ד למסכת תמיד, ואולי אפילו החליף כותרתם של שני פירושים שהיו בפניו (וראה עוד להלן, הערה 74, 90).

56 לא ברור ממתי יוחס פירוש אשכנזי זה לראב"ד בעל ההשגות. כל מה שהיה ידוע עד כה נובע כנראה מן ר"ב אשכנזי (לעיל, הערה 53). וכעת יש להוסיף כנראה את הרש"ס (ראה להלן, הערה 62) שקדם לו (וממקור בלתי תלוי?). הפירוש עצמו – מחברו, מקורותיו, נוסחאותיו, ההוספות שבו, וגלגוליו – טעונים בירור יסודי לגופם. חלק גדול מן החיבור מועתק במלאכת שלמה, וההעתקות ממנו מהוות למעלה ממחצית פירושו למס' תמיד (כלשונו בהקדמה: 'על מס' תמיד באור הרב רבינו אברהם בר דוד ב א ו ר רך אעמיד'), אף על פי שהוא מעתיק ממנו רק קטעים נבחרים; ראה פ"ג מ"ח, ד"ה מיריחו: 'וז"ל הראב"ד ז"ל בפירושו וכו' ע"כ אלא שמאריך ז"ל יותר בתירוץ הלז כמו שתמצאנו בפרק זה בספר שקראתי שמו בנין שלמה לחכמת בצלאל' (ראה שוחטמן [לעיל, הערה 7], עמ' 72-73; לציוניו שם יש להוסיף גם מלאכת שלמה, טהרות, פ"ג מ"ד); ולעתים כנראה לא רק מקצר אלא גם מנסח מחדש, כגון: 'ע"כ מעורב עם פירוש מהראב"ד ז"ל ומן המפרש שבדפוס בקיצור מופלג' – שם פ"א מ"א. והוא ייחסו באופן ברור לראב"ד בעל ההשגות, כגון: 'הראב"ד ז"ל – ו ה ו א ע צ מ ו ז"ל נתן טעם אחר לקמן רפ"ק דקנינים' – שם, שם, מ"ד.

57 פ"א, כו ע"א (בדפוס וילנא); שם, 67א (לברכות) – מסורת פרובנסלית? – ראה: ש' אסף, מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 30, הערה 4); ספ"א, 67ב; פ"ג, 68ב; שם, שם, פ"ד, 69א; שם, שם; ועוד (בפ"א, לג ע"א הכוונה כנראה לפירושי מס' כלאים – ראה מלאכת שלמה שם, פ"ח מ"ד ותוספתא כפשוטה שם, עמ' 648, הערה 2, וצ"ע. אבל אין הכוונה לר"ש, שהרי המחבר היה כנראה בן דורו, אלא לאחד הפירושים שעליו מיוסד גם פירושו של הר"ש (ראה תוספתא כפשוטה, שם, ומבוא לסדר זרעים, עמ' יח, הערה 26, ריבמ"ץ, מהד' זק"ש, עמ' קלד, הערה 31 [וכעת מצאתי בכ"י נ"י הנ"ל (2 סע"א) מפורש: יפ"י, בן מלכי צדק ז"ל בפירושו דה"פ וכו']).

58 הערוך, רש"י, ריב"א הלוי הזקן, 'פתרוני ר' שמואל החסיד' (דפוס וילנא: כה ע"ב; שם שם; כח ע"א; כט ע"א; שם, שם; כט ע"ב; וראה בעה"ת, עמ' 166 [194]), 'פירושים', 'פרשנים', ועוד. נוסף לאלו הוא מרבה להביא גם ירושלמי ותורת כוהנים, כרגיל בחיבורים אשכנזיים אלה. ראה לעיל, הערה 50, ולהלן, הערה 66.

במקורותיהם, בפירושיהם, בנוסחאותיהם, ⁵⁹ ועוד. ⁶⁰ ואם כן, האם אפשר שבפירוש זה, בדומה לפירושים האשכנזיים לשקלים, ⁶¹ משוקעים פירושי הראב"ד למס' תמיד? ⁶² וכך גם באשר לחיבור אשכנזי אחר מתחום הלכות קדשים: הפירוש לתורת-כהנים המיוחס לר"ש משנץ. גם חיבור זה אנונימי, ⁶³ אך גם הוא קרוב לחוג זה של חכמי אשכנז. ⁶⁴

59 נוסח מס' שקלים שבפירוש זה הוא נוסח ב – בדומה למפרשי שקלים וכרגיל בחוגי חסידי אשכנז – ראה למשל שם, רפ"ד (נוסח סדרי המשנה) – נוסח א; נוסח 'ספרי שהועתק מספרים' דהיינו מירושלמי הוא כנראה 'ירוש' ב [וראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 142, 1274]; ועיי"ש ספ"ד (במערב/במזרח); פ"א, לא ע"א (מכיר/מתיר) ועוד.

60 ואכן שתי המסכתות עצמן – שקלים ותמיד – קרובות זו לזו בנושאייהן, ומקבילות, ונקודות מגע מרובות מצויות ביניהן, וכך עניינים הרבה הבאים בזו מתפרשים אצל מפרשי המסכת בזו (ראה להלן, הערה 74, וכן בהערה הבאה).

61 גם מס' תמיד נתפרשה הרבה מאוד על ידי חכמי אשכנז. ראה להלן נספח ג.

62 כמה מן הפירושים המובאים ברש"ס שקלים בשמו של הראב"ד מצויים לעתים מילולית בפירוש המיוחס לראב"ד לתמיד דווקא! אף על פי שאין הרש"ס מציין זאת במפורש אלא מביאם בסתם – 'זה הראב"ד ז"ל כתב' וכד' – כדרך שהוא מציין גם לשאר כל פירושי הראב"ד ז"ל למס' שקלים (ראה רש"ס, פ"ה, מב סע"א [להלן, נספח א, מס' 16] – המיוחס לתמיד פ"א, לא סע"א; רש"ס פ"ז, מח ע"ב [שם, מס' 18] – המיוחס לתמיד ספ"ז, 71; רש"ס פ"ח, נט רע"א [שם, מס' 23] – המיוחס לתמיד פ"ב, 67), ויש להניח שאמנם מן הפירוש המיוחס לתמיד הם לקוחים – וכך נראה; אף על פי שאפשר היה להניח לכאורה שהקטעים הדנים בשקלים ובתמיד כאחת נמצאו גם בפירוש שקלים. ואם פירוש אשכנזי זה לתמיד נזכר על ידי הרש"ס בשמו של הראב"ד, שמא גם הפירוש לשקלים אינו אלא פירוש אשכנזי המיוחס לראב"ד? וצ"ע. [וראה גם רש"ס שקלים פ"ו, מז ע"ב (נספח א, מס' 17): 'ושני פשפשין היו לו וכו' ופירש הרא"ש (שקלים שם, מהד' זק"ש, עמ' נג – והשווה פירושו למידות ספ"ב) וכו' ושנים במערב כתב הרב ר' שמעיה בשם רש"י ז"ל (ראה פ"י ר"ש, מידות, שם) וכו' והראב"ד ז"ל כתב' וכו' (בשקלים) – ראה תלמיד רשב"ש, עמ' 65; במדות? ראה לעיל, הערה 25).

על כל פנים, מובאות אלו הן כנראה מן הקדומות ביותר המייחסות פירוש כזה לראב"ד (ראה לעיל, סוף הערה 56); כמדומני שאין פ"י הראב"ד לתמיד מוזכר בפירושי הרש"ס לשאר מסכתות הירושלמי [בדומה לפ"י הראב"ד לשקלים – ראה לעיל, הערה 7, ומה שצוין שם].

63 ראה בעה"ת, עמ' 260 [עמ' 312; ועיי"ש, עמ' 315, הערה 32 ועמ' 361].

64 על כל פנים, הוא ככל הנראה 'פירוש אשכנז' (שיטה מקובצת, כריתות, יט ע"ב (בהשמטות), ד"ה הגביה [והשווה הג"ה שבתוס' ב"ב, קסו ע"א, סד"ה נכנס: 'זבפירוש אשכנזים מצאתי תריכ?/כריתות?]), ראה הר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 295; ספר היובל לא מארכס, עמ' רצה, הערה 35. וראה תוספתא כפשוטה, ב, עמ' 819, הערה 20 (על זהות מחברו נאמרו השערות שונות, ועדיין צ"ע: ר' שמחה משפירא? – א' עפשטיין, מכתב חדשי, לט (1895), עמ' 457 והר"ש ליברמן, ספרי זוטא, נויארק תשכ"ח, עמ' 3, הערה 3; ר' ברוך מגרמיזא? – אורבך, שם, עמ' 263 [315] (וראה י' טברסקי, 'א"א אורבך, בעלי התוספות' [ביקורת], תרביץ, כו [תשי"ז], עמ' 226); ר' משה תקו? – אלבק, מבוא למשנה, עמ' 289 (וראה סיני, מו [תש"ך], עמ' רלח-רלט; וכבר לפניו רד"ו רבינוביץ, ראה בשמו אצל י"ל מימון, ספר רש"י, ירושלים תש"א, עמ' שפא – אבל לא מצאתי מקורו – ראה שערי תורת א"י, ירושלים ת"ש, עמ' – [אבל ראה כעת הרב שושנה (להלן, בסוף ההערה), ח"ג, עמ' 12]). וראה אורבך, שם, עמ' 262-263 [314-315] והערה 24, 32; שם, עמ' 299 [360], הערה 82, ושם, עמ' 349 [422], הערה 67.

והנה גם פירוש זה מיוסד על פירושים של קודמיו,⁶⁵ וגם הוא מביא את החכמים הנזכרים בפירושי שקלים ותמיד,⁶⁶ ואת חוג חכמי שפירא: את ר' שמואל החסיד,⁶⁷ את רבו ר' דוד ב"ר קלונימוס (רבו של ר' משולם בעל הפירוש השני לשקלים) ואף את מורי הרב ר' דוד ב"ר קלונימוס משום ר' שמואל ב"ר קלונימוס (בדומה למפרש שקלים הנ"ל),⁶⁸ וכאן הרי ברור שבעל פירוש זה מרבה להשתמש בפירוש הראב"ד לתו"כ⁶⁹ מבלי להזכירו במפורש בשמו.⁷⁰

[וראה נ' זק"ש בהערותיו לריבמ"ץ כלאים פ"ט, עמ' קמא, הערה 76: 'ומכאן פתח לגילוי שמו של המפרש לתו"כ המיוחס בטעות להר"ש משנץ' (ועיי"ש עמ' תלד), אלא שגם כאן פתח פתוח מצא לפניו. וראה כעת: א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, א, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 16 ועמ' 20]. על כל פנים, החיבור, שהוא משובש ביותר בדפוס, מצפה לההדרה מחודשת על פי כת"י [הפירוש הולך ונדפס כעת במהדורה מתוקנת, במסגרת מפעל 'תורת כהנים', בעריכתו של הרב א' שושנה, ירושלים וקליבלנד].

65 פירושים שהוא מציין את בעליהם או את מוצאם (ראה בהערות הבאות) ופירושים סתם, כדרך מפרשי שקלים ותמיד (ראה לעיל, הערות 40-47, 57).

66 הערוך, רש"י, ריב"א הלוי, ר' שמואל החסיד, ר' תם, רשב"ם, ר' יצחק ב"ר שמואל ועוד (ראה לעיל, הערות 46, 58).

67 נדבה פרק ז, ג, ועוד (הוא מובא גם בפ"י תו"כ כ"מ 59), ובנגעים פרק ב, ב: 'ומורי אמר לי בשם רבנא שמואל חסיד דודו' – פ"י ר' משולם לשקלים, עמ' 71, ד"ה בתרשיש (ושמא גם בעמ' 24 שם צ"ל: 'מורי') הרב ר' שמואל היה מפרש [...] ואומ' מורי ש"י וכו', וגם כאן הכונה לר"ש החסיד שאת פירושו מסר לו רבו ר' דוד בר"ק?), ומורי הרי הוא ר' דוד ב"ר קלונימוס – שם עמ' 5, ד"ה נמצאת עוקר. על זהותו ראה אורבך (לעיל, הערה 32), עמ' 327, ומבוא לערוה"ב, עמ' 54-55. וראה מבוא לראב"ה, עמ' 335, שצוין שם (וכעת אני רואה שכבר העיר על כך א' עפשטיין במ"ח הנ"ל [הערה 64], עמ' 451). [וראה כעת א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 510 והנ"ש].

68 והרי רוב מפרשי תורת כהנים הידועים לנו, בדומה למפרשי המסכתות שקלים ותמיד (ראה לעיל, הערה 50 והערה 61), שייכים אף הם (נוסף למפרשים האיטלקיים-הביזנטיים) לחוג זה של חכמי אשכנז; ראה להלן, נספח ד.

69 על שימושו של המיוחס לר"ש בפירוש הראב"ד עמד לראשונה גרוס, ראה Étude sur Simson 61-62 (1883), pp. 7, REJ; וראה ר' צדוק הכהן, אוצר המלך, לודו' תרצ"ט, עמ' 54, כנראה בלי קשר ביניהם – והוא מרובה הרבה יותר מן הנראה לעין לכאורה, שהרי 'הוא מעתיק את פ"י הראב"ד גם בלי כל רמז' (ראה לעת עתה בעה"ת, עמ' 261 [313] וטברסקי, ראב"ד, עמ' 99 [וראה כעת מש"כ הגר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב"מ, פ"ג, שו' 85, וכן ב"ק, פ"ז, שו' 35 – וכאלה עוד הרבה]), כשם שהוא מביאו גם במפורש בשם פירוש חכמי לונגל וכדומה – והרי באשכנז ייחסו את הראב"ד לעיר זו (כגון הלכות שמחות למהר"ם, מהד' כהנא, עמ' כג). ככל הנראה גם פ"י תו"כ כ"י מינכן 59 (לעיל, הערה הקודמת) השתמש בו (או במקורותיו) בלי להזכיר את שמו [ראה כעת פינקלשטיין (לעיל, הערה 64), עמ' 20]. תופעה מוזרה זו חוזרת גם במקומות אחרים בספרות הרבנית האשכנזית-הצרפתית, ראה למשל תוס' סוכה ה ע"ב, ד"ה תפשת: 'ועוד מוכח בהדיא בתו"כ (זבים פ"ה ה"ה, מהד' א"ה וייס, עט ע"א) דכת' וכו' וזהו פירושו' וכו' ובהערת אה"י שם אות מ'!

70 ואעיר כאן על שני חיבורים נוספים מן התחום הזה, פירושי משנה אשכנזיים-צרפתיים למסכתות

על כל פנים מסתבר שבין שלושת החיבורים האשכנזיים הללו – פירושי שקלים, תמיד ותורת כהנים – קיימת קרבה של ממש,⁷¹ קרבה שמהותה ומידתה טעונות עוד בדיקה יסודית. ונראה ששלושתם מאותו בית מדרש יצאו,⁷² ושלושתם מיוסדים על פירושים שקדמו להם,⁷³ ואפשר שביסוד כולם נשתקעו בין היתר גם מפירושיו של הראב"ד.⁷⁴

הבודדות שאין עליהן תלמוד בבלי, המשתמשים באופן ברור בפירושי הראב"ד: ה'מפרש' האלמוני למס' קינים, והמיוחס לר"ש משנץ למס' עדיות. ראה להלן, נספח ה.

71 וכבר ראינו את הקשרים ההדוקים שבין מפרשי מס' שקלים האשכנזיים בינם לבין עצמם (לעיל, הערה 50), בין מפרשי מס' תמיד (לעיל, הערה 61) ובין מפרשי תו"כ (לעיל, הערה 68). ראינו גם שכבר הצביעו על הקשרים שבין פ"ר משולם ל ש ק ל י מ למיוחס לר"ש לתו"כ מצד אחד, ומאידך על הקשרים שבין פירוש תו"כ כ"מ 59 למיוחס לראב"ד למס' תמיד (ובאמת א' עפשטיין ייחס את שניהם לר' ברוך בר"י; וראה בעה"ת במקומות שצוינו לעיל, שדוחה הצעה זו, אבל מציע לראות בר' ברוך את בעל המיוחס לר"ש משנץ!).

72 חיבורים אלה עניינם פירוש מקורות תנאיים מתחומי הלכות קדשים שנלמדו ונתפרשו כאמור הרבה בחוג חסידי אשכנז, והם יאים לתלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה (ראה רש"י ב"מ קיד ע"ב, והנ"ש, ועוד). המסכתות תמיד ושקלים מיוחדות בהיותן עוסקות בסדר העבודה, והן חשובות גם למפרשי הפיוטים 'בעלי הקרובות שהכניסו בפיוטיהן סדר עבודת היום' (בעל המאור ריש סדר יומא. מסכת יומא נתפרשה כידוע ע"י הריב"א הלוי, ותוספותיו מונחות ביסוד כל פירושי המסכת שבאו לאחריו, והרבה מתורתו מובא גם בפירושי שקלים, תמיד ותו"כ). והרי בכל אלה עסקו חכמי אשכנז בני חוג זה (ראה לעיל, סוף הערה 68) [ואכן, מפרשי הפיוטים מחוג אשכנזי זה מרבים, באופן יחסי, להשתמש במס' תמיד (משנה ובבלי), שקלים (משנה וירושלמי) ויומא (פרקים א-ז – משנה ותלמודים)].

73 פירושים ששמן מפורש עליהם (לעיל, הערות 45, 58 ועוד), ופירושים' סתם (לעיל, הערות 45-46, 57, 65, 68). ושמא מותר להפליג ולשער (כיון דאיפליג איפליג), שמובאות אלו בשם 'פירושים' סתם, החוזרות בכל החיבורים הללו מכוונות לסוג מסוים של פירושים, שהרי ביטויים מעין אלה אנו מוצאים גם בקשר לפירושי מסכתות בלתי מקובלות אחרות, כגון 'פירושים קדמונים' (תוס' נזיר ל ע"א, ד"ה ה"ג, שם, ד"ה האיש – ועיי"ש נב ע"א, ד"ה מעשה: 'בפירוש משניות מצאתי' – ריבמ"ץ לטהרות? – ראה להלן; ראב"ה חולק, עמ' פה, ועיי"ש עמ' קע ועוד); 'הקדמונים בפירוש שמועה' (דנזיר – והכוונה לר' קלונימוס איש רומי – ס' הישר לר"ת, הפירושים ס' סב; ראה י"נ אפשטיין, 'פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא', תרביץ, ד (תרצ"ג), עמ' 154 [מחקרים, ג, עמ' 36]). והשווה 'בספרים [=פירושים] הישנים [...] וגם ר' יצחק מסימפון פירש' (מבוא הראב"ה, עמ' 280 – תוס' ר, ח"ג, עמ' 234). ושמא 'פירושים' אלה פירושים 'קדמונים' בעלי שורשים איטלקיים-ביזנטיים הם (ראה הגר"ש ליברמן, מבוא התוספתא כפשוטה, ח"א, עמ' יח, הערה 26, והנ"ש [ואכן, ראינו (לעיל, סוף הערה 57) שבכ"ז ניו יורק של פ"י מס' תמיד מפורש ז'פירש בן מלכי צדק בפירושו דה"פ' וכו' – במקום ז'פ"י בפירושים דה"פ' וכו' שלפנינו – השווה גם ריבמ"ץ עצמו, פאה פ"א מ"ב: 'זענין בפירושין']), כמו 'פירושי ארץ יו' לשקלים (ראה ספר ליברמן, עמ' 37, הערה 120), ומעין 'פירושי מגנצא' ודומיהם, פירושים שחכמי אשכנז הראשונים השתמשו בהם, ועליהם ביססו את פירושיהם; ומכאן גם הקרבה הגדולה שבין חיבורים אלה, בגלל היסודות המשותפים להם (ראה לעיל, סוף הערה 68) – ועדיין צ"ע.

74 באשר לשקלים ולתורת כהנים נראים הדברים להיות קרובים: בפירושים אשכנזיים מובהקים (המיוחס לר"ש משנץ [וכ"מ 59] לתו"כ, והמיוחס לתלמיד רשב"ש ור' משולם לשקלים) שהקרבה ביניהם ברורה למדי (ראה הערות 67, 68) מובאים פירושי הראב"ד (פ"י תו"כ שלו

ד

ואם אמנם יתברר שאכן יש לדברים על מה שיסמוכו, ולפנינו באמת שורה של חיבורים אשכנזיים קדומים יחסית על נושאים הקשורים לסדר קדשים, וביסוד כולם מצויים מפירושי הראב"ד, הרי שלפנינו אולי עדות ממשית ראשונה על קשרים בין ראשוני 'חסידי אשכנז' ובין חכמי פרובנס בני תקופת 'ראשית הקבלה',⁷⁵ כאשר החוליה הקדומה המקשרת ביניהם הם אולי ר' שמואל החסיד והראב"ד,⁷⁶ וקשרים אלה מתבטאים בתחומי

שבידינו ופי' שקלים שבידי הרש"ס, הם עצמם או מקורותיהם). ואילו באשר לפירוש מס' תמיד (המיוחס לראב"ד), שגם הוא שייך לחוג אשכנזי קרוב, אין אנו יודעים בדיוק את מקורותיו, וגם אין לנו עדיין עדות של ממש על חיבורו של הראב"ד למסכת זו.

המסכתות שקלים, תמיד ומידות קרובות זו לזו בעניינן (ראה פתיחת המאירי למס' תמיד: 'מס' תמיד ומס' מידות הם מסדר קדשים ואני הורגלתי בלמודם לכללם בס' מועד אחר מס' שקלים... עד שבדאי אי אפשר לשנות הרבה שמועות מהם בלתי ידיעת ענייני שתי אלו המסכתות), ולעתים קרובות נלמדו ונתפרשו ואף נכרכו ביחד (כגון כ"י אוקס' 370 – ראה ספר ליברמן, עמ' 21, הערה 51; ראה גם: הרא"ש רוזנטל, 'לשמועת הפתיחה של בבלי תענית', ספר זכרון ל' פרידמן, 'ירושלים תשל"ד, עמ' 246; ספר החיד"א [לעיל, הערה 53]; וכאלה עוד); ולפעמים בצירוף מס' קינים ואף מס' עדיות (כגון כ"י פריס 331 – פה"מ לר"מ למסכתות הנ"ל. וראה רשימת הסדרים והמסכתות שפרסם א' מארכס 'Strack's Introduction to the Talmud', JQR, n.s., 13 (1922–1923), p. 356, דהיינו, המסכתות הבודדות שלא נמצא להם ג"כ גמרא בבלי, שלפי ר' יעקב נ' עבאסי בהקדמתו לפה"מ לנשים, חיבר עליהן פירוש הר"ש משנץ (אלא ששם בפירוטו נשמטה מס' תמיד דווקא) – מסורת שאין לה שום מקור נוסף אף לאחת מן המסכתות הללו; ושמה הראב"ד בר"ש נתחלף לו? שהרי פי' הראב"ד לעדיות ולקינים מצויים בידנו, וכעת נוספה לנו הידיעה על פי' מס' שקלים, ואולי גם רמזים אפשריים לפירוש מס' תמיד ומידות (ראה לעיל, הערות 53–62).

75 נושא חשוב שכבר נידון מכיוונים שונים – ראה להלן, עמ' 154 והערה 91 שם.

76 שהרי הם שני החכמים בני דור אחד שבפירושיהם השתמשו מחברי שלושת פירושים אלה (שקלים, תמיד ותו"כ): דבריו של ר' שמואל הובאו במפורש בשמו (ראה ההערה הבאה) ופירושי הראב"ד הובאו גם מבלי שייזכר שמו במפורש (ראה – עוד להלן, נספח ב).

על קשרים אפשריים בין ר' שמואל החסיד וחכמי פרובנס העירו כבר בדרך אגב החוקרים, כגון זו שבראב"ן, ריש סי' קי' [וכנראה גם בסי' קיז–קיח הכוונה אליו, עיי"ש]: 'אמר לי ר' שמואל בר' קלונימוס כי זקני קציני נרבונא ופרובנצא נוהגין איסור ללבוש עורות מכוסות בבגד צמר וכו' בשביל חוטי פשתן שהעורה תפורה בהן וכו'.' (ראה תשובות הראב"י, מהד' קאפח, 'ירושלים תשכ"ב, סי' קט [ושאר הראשונים שצוינו בתוספתא כפשוטה, כלאים, עמ' 655 ועמ' 661–662, וכן ערוה"ב, ג, עמ' 227]. והשווה המיוחס לראב"ד לתמיד, פ"א (דפוס וילנא, לג ע"א): 'וכלאים הואיל דאתא לידן נימא בהו מילתא לפי ששמעתי בשם רבין' [יב"א ז"ל הלוי שאסור לכסות העורות בבגדי צמר וכו', ותש' מהר"ח אר"ז סוף סי' ח, בשם ר' משה ב"ר חסדאי 'שאסור לתפור עורות התפורין בפשתן תחת בגד של צמר' וכו'. וראה בעה"ת, עמ' 299 [360], הערה 82 ועמ' 349 [422 – ושם כבר תוקן], הערה 67); וכן רש"ב"ם פסחים קט רע"א, ד"ה קליות: 'זמקומות יש בספרד וכו' מפי רבינו שמואל החסיד' (וראה דק"ס, שם, עמ' 328, אות ל – אבל 'החסיד' גם בכ"י לייפציג); ראה א' עפשטיין, 'ר' שמואל החסיד, הגורן, ד (תרס"ג), עמ' 89 (וראה ש' בלאך הנ"ש; כברש"י ביצה לג סע"ב גם באו"ז, ב, סי' עח, ס"ק יב; וראה ר"ן אפשטיין, REJ שלהלן

ההלכה ובהלכות קדשים דווקא.⁷⁷ על כל פנים, עצם הידיעה על פירושו של הראב"ד

[מחקרים א, עמ' 283, הערה 49] ואורבך שם, עמ' 165 [193], ושם, עמ' 196 [228], הערה 5, וצ"ע.

חכמי פרובנס מוזכרים גם בפירוש ספר דברי הימים המיוחס לרש"י – שאף הוא בבחינת 'מת מצוה' – שאת מחברו האשכנזי מזהים כמה מן החוקרים עם ר' שמואל החסיד – ראה רי"ן אפשטיין, *L'auteur du commentaire des Chroniques*, *REJ*, 58 (1909), p. 189 [מחקרים, א, עמ' 278], וכן אורבך, ערוה"ב, ד, עמ' 82, הערה 62 (חיבור חשוב זה לא נבדק עדיין כראוי, וכל מה שפורסם עליו בזמן האחרון אין בו כדי לקדם את עניינו. ובדרך אגב אעיר שהרש"ש שקלים, פרק א, ג סוף ע"ב, מביאו בשם רש"י ז"ל, ומצוי בו קטע נוסף לנדפס [ובכתבי יד], ודרך ציונו לירושלמי שקלים כמקובל אצל חכמי אשכנז בני החוג הזה: 'בשקלים פ"ק'; ראה: ספר ליברמן, עמ' 37, הערה 119א. על קטעים מספר בעלי הנפש לראב"ד בתוך ספר חסידים, ראה טברסקי, שם, עמ' 54, הערה 50).

77 'פירושים' ו'פתרונות' של ר' שמואל החסיד מובאים בשלושת החיבורים הנ"ל (לעיל, הערה 50, הערה 58 והערות 67–68), וכמדומני שכמעט כל מה שנותר לנו לפלטה מדבריו בהלכה הן ציטטות מעטות אלו מפירושו לתמיד, שקלים ותורת כהנים (ראה: א' עפשטיין, שם, עמ' 90–91; רי"ן אפשטיין, שם, עמ' 159; אפטוביצר, מבוא הראב"ה, עמ' 412; אורבך, בעה"ת, עמ' 165 [194]). וראה גם ח' סולוביצ'יק *'Three Themes in the Sefer Hasidim'*, *AJS Review*, 1 (1976), p. 349, n. 122 [פירושו למכילתא – הוטל בו לאחרונה ספק, ראה ש' עמנואל, דיסרטציה עמ' 31]. ואמנם כבר העירו על כך (א' עפשטיין, שם, עמ' 85; אורבך, בעה"ת) שר' שמואל החסיד הוא זה שמצווה (ספר חסידים, מהד' ויסטינצקי, סי' א, עמ' 2) 'שתראה שבני עירך לומדים סדר מועד וסדר נזיקין ואתה תלמוד סדר קדשים' (והשווה שם סי' תתתרצה, וראה גם לעיל, הערה 68); ולא רק סדר קדשים אלא גם מס' מועד קטן שהיא בבחינת 'מת מצוה' (שם; ועיי"ש להלן, על 'מי שדורש במעשה מרכבה ובמועד קטן') ומצווה נעלמת' (שם, סי' תקפו. ועיי"ש סי' תשסו, וראה נוסחו ב'גנוזות', א, של הרב מ' הרשקר, ירושלים תשמ"ד, עמ' קמז, סי' עב: 'כל מצוה ומסכת או ספר שאין לו עוסקין' וכו'; ואמנם הריב"ם, שעמד בקשרים עם רי"ח בש"ם כתב תוספות לפני רבו הריב"א למס' מועד קטן (בעה"ת, עמ' 169 [198] ועמ' 146 [170]) וראה שם, עמ' 618, והנרמז בחיבורי אורבך, ב'ויביליגורפיה, עמ' 47, הערה 78, עיי"ש). וגם הפירוש היחידי של הראב"ד למסכתות התלמוד שחדר לאשכנז היה פי' מס' מו"ק; ובאמת הלכות אבלות נתגבשו בעיקר על יסוד שני מקורות אלה.

גם ר' משה תקו, שהתלונן על כך 'שיכולים ללמוד בד' סדרים ואנו מניחין רובן ומעמיקים במקצת חצאי מסכתות וכו' כמה מרביצי(ם) תורה נענשו על הדבר כי על ידם נתמעטה התורה ולומדיה' וכו' (ים של שלמה, הקדמה שנייה לחולין), חלק גדול מן המובאות בשמו הוא מפירושו למס' שקלים, תמיד ומידות ומפירוש ת"כ שלו, אלא שעדיין לא סוכם כל מה שהגיע אלינו משרידי תורתו של חכם מופלא זה; ראה לאחרונה ש' אברמסון, בעלי התוספות על התורה, ירושלים תשל"ה, עמ' 9. וראה גם דברי בעל הרוקח על 'הצדיקים העוסקים בקדשים' בקטע שהובא ע"י אורבך, מבוא לערוה"ב, עמ' 68, הערה 86.

פירוש מס' תמיד כ"י פריס 1408 (לעיל, הערה 61) פותח: 'כתיב בכל מקום מוקטר וכו' אילו תלמידי חכמים וכו' אם אתם עוסקים בהם כאילו אתם מקריב' כל הקרבנות' – והפירוש, ואח"כ המסכת עצמה, מצויים שם בקובץ אשכנזי, בעל פורמט קטן, במסגרת ליקוטים שונים בשם הרי"ח, הרוקח ועוד. ומעניין שגם כתב היד היחיד של מס' שקלים נר"ב, מחוץ לכ"י מינכן, שהגיע אלינו, אינו כתב יד תלמודי רגיל אלא קובץ מיוחד במינו, כתב יד אשכנזי בפורמט קטן,

למסכת שקלים והאפשרות שיש מובאות ממנו בחיבוריהם של חכמי אשכנז ראיות לעיון יסודי,⁷⁸ מה גם שהן מצטרפות אולי לתופעה דומה בחיבורים אחרים מתחום קרוב (תו"כ ותמיד – ועוד?).⁷⁹ כל זאת כמובן אם פירוש זה שהגיע לידינו של ר' שלמה סיריליאן באדריאנופול בראשית המאה ה־ט"ז, אכן חיבורו של הראב"ד בעל ההשגות הוא,⁸⁰ ואין הוא מיוחס לו בטעות.⁸¹

ה

כאמור, עדיין מהסס אני מאוד לקבוע שאמנם מדובר בחיבור אותנטי של הראב"ד. בתחום זה שבשולי ספרות ההלכה לא היו כנראה מסורות ברורות, וכמה חיבורים אמנם יוחסו למחברים לא להם (פירוש שקלים לגאון, פירוש תמיד לראב"ד, פירוש תו"כ לר"ש, פירוש עדיות לר"ש משנן, וכאלה עוד). אפשר שהרש"ש עצמו, או ההעתק שבידו, ייחס

הכולל את מס' קינים, מידות, תמיד, שקלים ומעילה והל' עבודה (ראה: קטלוג נויבאוואר, עמ' 80; א' ברודי, מס' תמיד, אופסלה 1936, עמ' 13; א' סופר, שני פירושים קדמונים על מס' מעילה, ירושלים תשכ"ו, הקדמה, עמ' vi-v).

מלבד פירושי מס' [שקלים], קינים ותו"כ, אין בידינו ידיעות על פירושי הראב"ד למסכתות קדשים (ראה לעיל, הערה 21 ולהלן, הערה 99), אבל גם אצלו מצינו נטייה לפרש מסכתות שהן בבחינת 'מת מצוה', 'שבני אדם אין רגילים בהם' (ספר חסידים הני"ל), וכפי שהוא מדגיש בפתיחת פירושו למס' עדיות: 'אין עמי בכל אלה לא מפי רב ולא מפי מורה [...] הוא מן הסוד כענין שנ' סוד ה' ליראיו' וכו'. אבל נראה שהדחף העיקרי לעיסוקיו של הראב"ד בתחומי הלכה אלו היה האתגר האינטלקטואלי ללכת בדרכים בלתי כבושות ולתרום מכוחו הפרשני הגדול בתחומים פרוצים ועוזבים שאין בהם מסורת פרשנית כובלת, וכלשונו בכמה מקומות בחיבוריו: 'אחר שאין להם קבלה אענה אף אני חלקי, גם לי לבב כמוהם' (פ"ז מהל' טוה"מ, ה"ג) [על עיסוקו של הראב"ד בתחומים בלתי מקובלים ועל הליכתו בדרכים בלתי כבושות, ראה כעת ח' סולוביצ'יק, ספר כ"ץ, וראה שם עמ' 13-14].

78 הדברים חשובים הן לגופם והן על רקע הבריורים בדבר קשרי פרובנס-אשכנז בכלל, בכל תחומי היצירה הרוחנית, ראה להלן, עמ' 154 ואילך.

79 תורת כהנים ומס' תמיד מצד אחד – ומאידך מס' קינים ועדיות (לעיל, הערה 70).

80 על כל פנים הרש"ש עצמו ייחס את החיבור לראב"ד בעל ההשגות, שהרי כפי שראינו (הערה 8 ו־62) באותה צורה ממש הוא מצטט גם משאר חיבורי הראב"ד.

81 והרי כמה וכמה חיבורים יוחסו לראב"ד במאה ה־ט"ז – מלבד פירוש מס' תמיד – בתחומי פרשנות ההלכה (כגון פ"י הספרי [והמכילתא], ראה ילינק, קונטרס המגיד, וינא תרל"ח, סי' 157 ובהוספות, מהד' צילום, ירושלים תשל"ב, עמ' 150 ועמ' 290 [שרי האלף², עמ' תקנ"ג; מ' כהנא, ספר זכרון להרב נסים, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' צו, ועיי"ש עמ' קטז]. וראה כעת ש' עמנואל, דיסרטיציה, עמ' 32, הערה 28], פרשנות המקרא (כגון השגות לפרש"י, ראה אורבך, 'השגות הראב"ד על פירוש רש"י לתורה?', קרית ספר, לד [תשי"ט], עמ' 101) ובמיוחד בתחומי הקבלה (כגון פ"י ספר יצירה – שנדפס לראשונה במנטובה ש"כ"ב – המצוי בכתבי יד מרובים, ראה ג' שלום, 'פרקים מתולדות ספרות הקבלה', קרית ספר, ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 286 [מ' חלמיש, 'פירוש ר' יוסף בן שלום אשכנזי לריש בראשית רבה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג [תשמ"ד], עמ' 141]). וכן חיבורים נוספים בקבלה.

את החיבור מסיבה זו או אחרת לראב"ד דווקא (כגון שהועתק יחד עם פירושי המסכתות המיוחדות, פירוש תמיד המיוחס לראב"ד או עם פירוש עדיות וקנינים שלו),⁸² בלי שהיתה בידיו מסורת מוסמכת. מאידך, בדיקתם של הקטעים גופם אינה מעלה לכאורה סיבה של ממש לפקפק בבעלותו של הראב"ד 'בעל ההשגות' על חיבור זה. המובאות מעטות מדי וקצרות מדי, ואי אפשר להכריע מהן ומתוכן על מחברו; חלק גדול מהן מובא כנראה שלא בלשון המפרש ממש, אלא בסיכום תוכנו, במטבעות חיתום כגון: 'זכן פירש הראב"ד ז"ל', 'זכן דעת הראב"ד ז"ל', 'זה הראב"ד ז"ל גריס', 'זה הראב"ד והרמב"ם והרא"ש ז"ל גריס', או בהבאות מקוצרות ומנוסחות ניסוח ענייני וחופשי. על כל פנים, במובאות המעטות והקצרות שלפנינו אין למצוא את ניסוחיו החריפים של הראב"ד או שרידים מסגנונו האישי.⁸³ אבל מאידך גיסא, לא מצאתי שום נקודת אחיזה של ממש שיהא בה כדי לסתור את ייחוסו של החיבור לראב"ד בעל ההשגות.⁸⁴ מכל מקום מפליא הדבר שפירושו זה של הראב"ד למסכת שקלים נעלם לחלוטין מן הבאים אחריו: איש אינו מביאו⁸⁵ ואיש אינו מזכירו במפורש.⁸⁶ אפילו המאירי הפרובנסלי שפירושו למסכת שקלים נמצא בידיו,⁸⁷ והוא מרבה כידוע להשתמש בפירושי הראב"ד,⁸⁸ אף הוא אינו מזכירו,⁸⁹ וצ"ע ג.⁹⁰

- 82 ראה לעיל, הערה 74 והערה 62, וספר ליברמן, הערה 51. בידי הרש"ס היה כנראה גם המיוחס לראב"ד לתמיד (ראה לעיל, הערה 62).
- 83 ראה כעת: ש' אברמסון, 'פירושי רב אברהם בר' דוד ללשון מקרא וחז"ל', סיני, צד (תשמ"ד), עמ' קצג ואילך.
- 84 בניגוד גמור לפירוש מס' תמיד המיוחס לראב"ד: שם ברור לחלוטין, על כל צעד ושעל, שאין לייחס זה שום יסוד, ולפנינו פירוש אשכנזי מובהק (ראה לעיל, הערה 54).
- 85 הראב"ד עצמו נוהג לעתים לרמוז בכתביו מחיבור לחיבור, וכך גם לפירושי המשנה שלו המצויים בידיו – עדיות (פ"ח מהל' כלאים, ה"ו) וקנינים (פ"י מהל' פסולי המוקדשין, ה"ג), ואילו לפי שקלים לא מצאתי שום רמז.
- 86 אלא אם כללוהו בניסוחים כוללים, כגון: 'פירש רוב התלמוד', 'חיבר פירושים בכל התלמוד' וכיו"ב (ואולי ר"י עכסאי, בהקדמתו לתרגום פה"מ לרמב"ם, ר"ש בראב"ד נתחלף לו? ראה לעיל, סוף הערה 74).
- 87 וכן בעל מגדל עוז שהיו בידיו פירושים למס' שקלים (ראה לעיל, הערה 50), והכיר את פירושי הראב"ד לכמה מסכתות – אף הוא אינו מזכיר פירושו זה.
- 88 ראה לעיל, הערה 30.
- 89 עצם היעלמו של פירוש משנת מס' שקלים אינו מפליא במיוחד; אצל הספרדים לא הייתה קיימת מסורת של לימוד מסכת שקלים, ואילו האשכנזים עסקו בירושלמי שקלים ולא במשנה (לעיל, הערה 43). (אוסף רק שגם מפירוש הראב"ד למס' עדיות אין לנו כתבי יד, ולולי נדפס בש"ס בומברג לא היינו יודעים עליו אלא מאזכורים מעטים יחסית).
- 90 לכאורה אפשר היה להשתעשע בהשערות לפתרון חידת ראב"ד 'מחבר פירוש מס' שקלים (והמיוחס למס' תמיד?): אפשר שאין ראב"ד זה ר' אברהם בן דוד מפושקייר בעל ההשגות, אלא חכם אחר בשם זה, כגון נכדו של הראב"ד – ר' אשר ב"ר דוד, 'הראב"ד הרביעי' (ר' אוצר נחמד, ד, עמ' 37, וג' שלום, EJ, III, col. 706); ואולי אף מחוגם של חכמי אשכנז אנשי שפירא, וראב"ד בראב"ד נתחלף? או שמא ר"א אשכנזי אחר? (ראה לעיל, הערה 48).
- כמה וכמה חכמים בשם ר' אברהם מצויים באשכנז גם בחוגים אלה (מלבד ר' אברהם ב"ש אחי ר"ח בש"ס [ר' אברהם משפירא] גם בספר נצחון ישן (מהד' ברגר, עמ' 38 וראה הערת המהדיר,

עד כאן ל'חידה הביבליוגרפית' – חידת מחברו של הפירוש לירושלמי מסכת שקלים שהיה בידי ר' שלמה סיריליו באדריאנופול במאה ה'ט"ז. באשר ל'בעיה ההיסטורית', הלוא היא בעיית האוריינטציות התרבותיות, הקשרים הבין-אזוריים, המקורות המשותפים וההשפעות ההדדיות, שהיו בין מרכזי תרבות יהודיים שונים בימי הביניים – הדברים סבוכים ומסובכים הרבה יותר. ואף על פי כן נראה שהתמונה הולכת ומתבהרת, ומסתמנים קווי אופי שיש בהם לפחות כדי לסמן את הכיוון להמשך המחקר.⁹¹

שם, עמ' 265), מצאנו גם ר' אברהם סתם, כגון תלמיד ר' משה תקו – ראה א' עפשטיין, מעשה הגאונים, ברלין תר"ע, מבוא, עמ' xv, וראה בעה"ת, עמ' 349 [422], הערה 67. ולכאורה מצאנו גם ר' אברהם ב"ר דוד משפירא המוזכר בתשובת ר' ישעיה די טראני (סי' פט – מובא ע"י תלמידו 'שמואל'; משפירא/מפושקיר[?]), אבל כמדומני שהראב"ד אינו מוזכר בשום מקום אחר בכתביו של הר"ד, וצ"ע [אלא שר' אברהם משפירא, שהוא ר"א בר"ש (אש"ל), מתחלף גם במקום אחר עם ר' אברהם ב"ר דוד – ראה: שבה"ל, ב, עמ' 26; קופפר, תשובות ופסקים, ירושלים תשל"ג, סי' ה וסי' יט, ובהערה 29 שם; ולא כמירסקי בהקדמתו לשבה"ל השלם, עמ' 19, הערה 55]. ואם כן, אפשר אף שר' דוד אביו אינו אלא ר' דוד הידוע בחוג זה, דהיינו ר' דוד בר' קלונימוס, אחיהם (?) – ראה בעה"ת, עמ' 302 [365–366] של ר' מאיר ור' יהודה בר"ק בני שפירא; שבנו (?) האחר, ר' משולם ב"ר דוד בר"ק, חיבר אף הוא פירוש למס' שקלים – והרי מצאנו (לעיל, הערה 33) קרבה בין פירושו לבין פ' הראב"ד לשקלים שבידי הרש"ס! ואם אמנם כך הוא, אפשר שמדובר בפעילות משפחתית עניפה בתחומי פרשנות בלתי מקובלים: ר' מאיר בר"ק מחבר פירוש מדרשי הלכה; פירושי ר' דוד בר"ק מוזכרים בפ' תו"כ המיוחס לר"ש ובפ' שקלים לר' משולם (ראינו קרבה גם בין פ' תו"כ למיוחס למס' תמיד); ובדור שלאחרי כן, ר' משולם ור' אברהם בני ר' דוד מפרשי שקלים (תמיד ומידות). אלא שאין להפליג בהשערות כל זמן שלא מצאנו סיבה של ממש להוציא את פירוש מסכת שקלים מחזקתו של הראב"ד בעל ההשגות (לעיל, הערה 80), הידוע כמפרש משניות שאינן משוקעות בגמרא.

91 מכאן ואילך אני מנסח את דבריי מחדש בקיצור נמרץ, ומוסר ראשי פרקים בלבד – בתקווה לחזור ולדון בנושא גדול זה בצורה רחבה יותר ומפורטת יותר. עיקרה של ה'בעיה ההיסטורית', כפי שאני מציג אותה כאן, היא בעיית המסורות הרבניות המשותפות לפרובנס הקדומה (זקני נרבונא) ולאשכנז ('חסידי אשכנז') ומוצאם המשותף באיטליה הקדומה. מסורות מקוריות אלו הלכו ונשתקעו ברבות הימים, תחילה באיטליה, אחר כך בפרובנס ולבסוף גם באשכנז, כאשר במאה ה"ג כמעט כל המסורות הרבניות באירופה השתלבו זו בזו, והפכו לתרבות רבנית אוניפורמית כמעט (ראה אורבך, בירביבליוגרפיה, עמ' 52, הערה 89). הנושא חוזר וניער במחקר מפעם לפעם מכיוונים שונים ובתחומי יצירה מגוונים, כגון בעיית הקשרים האפשריים בין שתי תנועות דתיות קרובות שהתעוררו בו בזמן – ראשית הקבלה בפרובנס וראשיתם של חסידי אשכנז (ראה להלן, הערה 100). אבל הנושא כמעט שלא נידון עדיין מנקודת מבטה של הספרות הרבנית-התלמודית הפרובנסלית, שברובה נתפרסמה רק בדורות האחרונים (ראה ש' עמנואל, דיסרטציה, עמ' 12).

בהיסטוריוגרפיה התרבותית של יהדות פרובנס קיימת עדיין הנטייה, הטבעית לכאורה, לאוריינטציה 'ספרדית', בלי אבחנה ראויה בין התקופות השונות. נטייה זו מצויה גם בקשר לתרבות התורנית מאז המאה הקודמת (ראה למשל א"ה וייס, דור דור ודורשיו, ד, פרקים כו–כו: 'ספרד ופרובינציה', עיי"ש) ועד ימינו, למרות הספרות הרבנית הפרובנסלית המרובה

כבר לפני למעלה ממאה וחמישים שנה עמד שי"ר באינטואיציה גאונית⁹² על הקרבה הרוחנית שבין היצירה הרבנית של אשכנז⁹³ לבין זו של פרובנס, והוא אף שיער שמקורן המשותף היה באיטליה. בצדק העיר ב' קלאר לפני כובל שנים⁹⁴ – שבעיקרה הייתה זאת הרגשה בלבד, 'אולי יותר מתוך נבואת־הלב מאשר על יסוד ידיעה ברורה'. אלא שבמשך הזמן הולכים ומתרבים רסיסי הידיעות ורמזי הרמזים שמהם אפשר יהיה לטוות חוטים ממשיים יותר לקשרי תרבות אלה, גם אם עדיין רחוקים אנו מ'ידיעה ברורה'. רמזי הידיעות שהגיעו אלינו היו בעיקר בתחומי המיסטיקה, הפיוט והמדרש,⁹⁵ בעוד שבתחומי ספרות ההלכה הדברים נותרו מעורפלים ביותר.⁹⁶ כמדומני שבתהיות ובשיקולים שהעליתי בסעיפים הקודמים יש משום תרומה כלשהי לפחות לסוגיית הקשרים שבין אשכנז ופרובנס בתחומי ספרות ההלכה, ואולי אף משום רמז על מקורם האיטלקי המשותף של קשרים אלה.

שנתפרסמה בתקופה האחרונה. אוריינטציה זו הולכת ומשתנה עם מחקריו של הרב בנדיקט (ראה מרכז התורה, עמ' 8 ואילך ועוד; וראה גם י' תא־שמע, כבר במאמרו, 'אל מלך נאמן, תרביץ, לט [תשל'], עמ' 186, הערה 6), אלא שבגלל להט טיעוניו וניסוחיו הקיצוניים, לא זכו דבריו לתשומת הלב הראויה. אשתדל להתמקד כאן בתחום הספרות הרבנית־התלמודית, ובייחוד בקשר לאישיותו המופלאה של הראב"ד, מורשתו וחידושו. במסגרת זו ניסיתי לשזור חוטים אחדים מקורי עכביש דלים העולים מחיבור אחד שייחוסו לראב"ד מפוקפק, אבל הם עולים וצפים גם מכיוונים אחרים. פרופ' טברסקי המנוח העלה בהזדמנויות שונות את שאלת הקשר האפשרי בין פרובנס לאשכנז, ובין היתר גם בקשר לנקודה אחת שעסקתי בה כאן, פירושי מס' תמיד (ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 78, הערה 8, ושם סוף עמ' 232).

92 בכורי העתים, יא (תקצ"א), עמ' 98–99 (=תולדות גדולי ישראל, ורשא תרע"ג, א, עמ' 245). שי"ר יצא מקשריו של ר' משולם ב"ר קלונימוס איש לוקא עם מגנצא ועם ארלדי. גם בעניין זה נתרבו ידיעותינו ואפשר לסמכן מכיוונים שונים (ראה גם א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 44 ואילך, ועוד). שי"ר עצמו, ובעקבותיו צונץ, חזרו על הרעיון בהקשרים שונים, אבל רק מעט מאוד בקשר למסורות ההלכתיות (ראה גם שי"ר, בפתיחתו לתשובות גאונים קדמונים, ברלין תר"ח, יב ע"ב).

93 שי"ר דיבר אמנם על צרפת, במובן הכולל של 'אזור התרבות' האשכנזי, אבל לא הבחין באופן ברור בין צרפת לאשכנז (ראה אורבך, בירביביליוגרפיה, עמ' 48 ואילך). ככלל, יש להיזהר במשמעותם של המונחים הגאוגרפיים (אשכנז, צרפת, פרובנס, קטלוניה, ספרד) המשתנים בפיהם של חכמי ימי הביניים. על כל פנים, חכמי פרובנס בני התקופה מבחינים ביניהם יפה, ובדרך כלל מתייחסים לכל אזור כיחידה תרבותית עצמאית (לדוגמה: אבחנותיו הברורות של בעל ס' המנהיג בין המנהגים השונים של כל אזור ואזור).

94 מגילת אחימעץ, ירושלים תש"ד, נספחים, עמ' קמג. 95 ראה להלן, הערה 100.

96 וזאת מסיבות שונות – ובעיקר משום שכמעט כל הספרות הרבנית הפרובנסלית נתפרסמה רק בשנים האחרונות, וגם הספרות האשכנזית המובהקת (אור זרוע, ראב"ה, ייחוס תנאים ואמוראים, ועוד) התפרסמה בעיקרה רק במאה השנים האחרונות. ובשני התחומים מצויים עדיין חיבורים בכתבי יד שטרם נוצלו כראוי. ועדיין לא זכינו למחקר מקיף על 'הקשרים הסמויים שבין חסידי פרובנס לבין חסידי אשכנז' (בנדיקט, מרכז התורה, עמ' 267, מס' 8); כשם שלא זכינו עדיין לטיפול יסודי בספרות ההלכה המכונה 'דבי רש"י' (ס' האורה, הפרדס, מחזור ויטרי ועוד), המשותפת לשני מרכזי תורה אלה.

עסקתי כאן בספרות הלכה מתחומי השוליים של ההלכה, בפרשנות למקורות חז"ל שמחוץ למסגרת הלימודים המקובלת של 'תלתא סדרי' הקלסיים;⁹⁷ ובייחוד בתחומים 'האוטריים' של ספרות ההלכה: מדרשי הלכה, תלמוד ירושלמי והלכות עבודת המקדש – נושאים אהובים במיוחד על תלמידי חכמים בעלי נטיות מיסטיות, אשר רק בודדים מחכמי הנגלה כללו אותם בתחום עיסוקם הרגיל.⁹⁸ גאוני בבל וההלכים בעקבותיהם בארצות האסלאם (צפון אפריקה וספרד) הזניחו תחומים אלה; ואילו במרכזי התורה שבארצות הנצרות (איטליה, אשכנז ופרובנס) הרבו לעסוק גם בספרות ההלכה שמחוץ ל'תלתא סדרי' הבבלי,⁹⁹ ובייחוד כאמור בחוגים בעלי נטיות מיסטיות, כמו חסידי אשכנז ותלמידי החכמים הקרובים לחוגי ראשית הקבלה בפרובנס.

97 ראה לעיל, הערות 21, 22.

98 ראה ספר ליברמן, עמ' 13.

99 לתרבות התורנית, ליצירה התלמודית-הרבנית בתפוצות ישראל לאזוריהן בימי הביניים עד למאה ה"ב, יש כמה מאפיינים ברורים למדי. מאפיינים אלה באים לידי ביטוי, בין היתר, במסורת הלימוד ובמסורת הנוסח. 'מסורת הלימוד', דהיינו הקורפוס המסורתי של טקסטים מן הספרות התלמודית, המקובל לעיון וליצירה באזורים שונים; 'מסורת הנוסח', דהיינו דיוק נוסחם של טקסטים אלו על גוניהם המשתנים מאזור לאזור. בקווים כלליים ביותר, מתחלקות תפוצות הגולה מבחינה זו בין תחומי ישמעאל לתחומי אדום, דהיינו, בין הארצות שתחת שלטון האסלאם (צפון אפריקה וספרד) לבין הארצות בעלות תרבות נוצרית (איטליה, אשכנז, פרובנס [וצרפת]). המאפיין את מסורת הלימוד של ארצות האסלאם, הוא היותה מונוליתית כמעט באופן מוחלט – אין בעולמם אלא התלמוד הבבלי בלבד, תלמודם של גאוני בבל שדחה מפניו כמעט כל עיסוק תלמודי אחר מחוץ לקורפוס הספרותי הגדול הזה. חזות הכול התלמוד הבבלי ואין בלתו. הכול משתעבד אליו – אין עוסקים במשנה לגופה אלא במסגרת התלמוד, ואין עוסקים לא בתוספתא, לא במדרשי ההלכה ולא בתלמוד הירושלמי, ובוודאי שאין מחברים פירושים עליהם. ואפילו התלמוד הבבלי שלהם הצטמצם מארבע סדרים ל'תלתא סדרי' בלבד, דהיינו, בלי סדר קדשים (חוץ למס' חולין), כמקובל בישיבות הגאונים. לעומתן, תפוצות ישראל בארצות הנצרות על אגפיהן, תרבותם התורנית פלורליסטית ביותר, וספרייתם התלמודית עשירה ומגוונת. גם אם התלמוד הבבלי תפס מקום בראש, מקום הניחו גם לשאר ספרות חז"ל; הם עסקו גם במשנה, ובייחוד במסכתות המשנה שאין עליהן בבלי, במדרשי ההלכה (ואגדה), בסדר קדשים ובתלמוד הירושלמי. [ראה כעת: H. Soloveitchik, 'Catastrophe and Halakhic Creativity', *Jewish History*, 7 (1998), p. 77 and n. 15]

100 על הקרבה בין פרובנס לאשכנז בתחומי המיסטיקה העירו כבר לא פעם (ראה: ג' שלום, *Ursprung und Anfänge der Kabbala* ברלין 1962, עמ' 35-36, 87-88, 189; טברסקי, ראב"ד, עמ' 288 ועוד), ובזמן האחרון חוזרים ודנים בכך ביתר שאת מכיוונים שונים (ראה למשל: י' דן, 'הקבלה האשכנזית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [תשנ"ג], עמ' 125 ואילך; מ' אידל, "טעמי העופות הטמאים" לר' דוד בן יהודה החסיד ומשמעותם, 'עלי שפר': ספר היובל לרב שפרן, רמת-גן תש"ן, עמ' ה ואילך). מרשים למדיי צירוף של הסימנים הללו מתחומי המיסטיקה לאלה שעל גבול הסוד, המנהג וההלכה. כגון: חסידות ופרישות, נוסח התפילה וכוונות התפילה, שימושים הדדיים בפירוש ס' יצירה, וכן המצע הספרותי המשותף (ספרות ההיכלות ומדרשי אגדה בעלי גוון מיסטי) והיחס למנהג (כלשון הראב"ד: "אבד הוא ואלף כיצא בו [...] ומנהג אחד לא ישתנה" – כתוב שם, מהד' ברגמן, ר"ה, עמ' עג; כדרך המקובלת במקום גידולו של הראב"ד: 'שהם תופשים בידם דרך החומרא בכל מקום [...] שלא לשנות המנהג' – הל' טריפות לרד"ה,

והנה בין יהדות פרובנס המקורית לבין חוגי חכמי אשכנז ניתן לגלות דמיונות וקשרים בתחומי יצירה מגוונים,¹⁰⁰ אך אין להצביע על שום זיקה של ממש בין חכמי פרובנס המקוריים (זקני נרבונא) לבין התרבות הרבנית של ספרד.¹⁰¹ ואולם במהלך המאה הי"ב חל מהפך גמור באוריינטציה התרבותית של יהדות פרובנס. עם גירושם של יהודי ספרד מאנדלוסיה, ועם פיזורם של מרכז התורה אשר בנרבונא (עיר קדומה לתורה)¹⁰² באותו זמן – נשטפה פרובנס במסורת ההלכתית של יהדות אנדלוס (ובראשה הרי"ף).¹⁰³

להלן, הערה 106). ולא רק בכללים, אלא גם בפרטים שנחשבו כייחודיים לאשכנז, כגון חומרות נדה (ראה מ"ש ב'פרקי ירושלמי', מחקרי תלמוד, ב [תשנ"ג], עמ' 254, הערה 192, והספרות הרשומה שם), גם הן נמסרות באשכנז בשם 'חכמי נרבונא' (ראב"ה, א, עמ' 196 וש"נ). כל אלה מצטרפים לידיעותינו על קשרים אישיים (למן המאה הי"א – רגמ"ה ואחרים; ובמאה הי"ב – ר"ת ור"י בצרפת, וריב"א הזקן באשכנז [ראה ראב"ה, ח"ב, הוספות, עמ' 763 והנ"ש]) וסימנים חיצוניים אחרים (כגון השמות: מכיר, קלונימוס, טודרוס, אבון, משולם, והכינוריים: 'חסיד', 'פרוש', 'קדוש', 'נביא וכיו"ב). לאלה אני מבקש להוסיף סימנים משמעותיים יותר מתורת הנגלה: 'מסורת הלימוד' ו'מסורת הנוסח' המשותפות לשני מרכזים אלה. אלא שגם כאן, יש להבחין היטב בין אשכנז (חוג חסידי אשכנז) לבין צרפת (ר"ת ותלמידיו); ראה לעיל, הערה 93. ומכאן שאין לזלזל גם בביטויי הביקורת החריפים כלפי 'הצרפתים', המשותפים אף הם לאשכנזים (כגון המיוחס לראב"ד לתמיד) ולחכמי פרובנס (כגון הראב"ד).

101 ספר ד' היהודית במובנה המקורי, דהיינו אנדלוס. בני התקופה הבחינו יפה בן אזורי התרבות השונים: אנדלוס לחוד וקאטלוניה ופרובנס לחוד. אציין כמה סימנים: בעל ס' הקבלה המספר על חמשת החכמים בשם יצחק שפעלו בדור אחד, ומונה אותם: שנים ספרדים ושלישי קרוב להם, ושנים באומא רץ אחרת' (עמ' 58) שני האחרונים הם ר' יצחק ב"ר ראובן אלברגלוני שבא מברגלוניא [...]. ור' יצחק ב"ר יעקב בן אלפאסי מקלעה חמד' (עמ' 62. ראה גם י"נ אפשטיין, 'סדר רב עמרם', ציונים: קובץ לזכר י. נ. שמחוני, ברלין תרפ"ט, עמ' 122 [מחקרים, ב, עמ' 569], וראה עוד להלן, הערה 103). וגם כעבור כמאה וחמישים שנה, כינויו הקבוע של הרמב"ם אצל הרמב"ן הקאטלני הוא ר' משה הספרדי, והר"י מיגאש והרמב"ם נחשבים בעיניו 'חכמי ספרד האחרונים' (חידושי קידושין כה ע"ב, ד"ה מתני' – השווה חידושי בבא בתרא עו ע"א, ד"ה א'; וכן למשל 'מלחמות' סוף יבמות: 'בספרד בקורדובא'). חכמי קאטלוניה ופרובנס מבחינים באופן ברור במסורת נוסח תלמודם בין 'ספרי ספרד' לספרים שלנו' (ראה 'מסורת המשנה', עמ' 228 ולהלן, הערה 113). המסורת הרבנית-התלמודית ה'ספרדית' המקורית פוסקת להתקיים עם גלות יהדות אנדלוס.

102 כהגדרתו של ר' בנימין מטודלה (מסעות, מהד' אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' ג). הכרוניסט הפרובנסלי האלמוני (א' נויבאואר, סדר החכמים, א, עמ' 84) מתאר נאמנה את פיזור מרכז התורה אשר בנרבונא באמצע המאה הי"ב, ש'מפני החירום יצאו משם'. למרות הנימה האגדית שבתיאוריו את הזמנים הקדומים, ידיעותיו על תקופתו מהימנות וראליות; ראה א' גראבויס, 'דמותו האגדית של קארל הגדול במקורות העבריים של ימי הביניים', תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 29 והערה 24 שם. ידיעותנו על 'זקני נרבונא', 'גאוני נרבונא', 'מנהג נרבונא' – מעוז התורה הפרובנסלית המקורית – הולכות ומתרבות, וניתן לקבל תמונה סבירה למדיי על ייחודה של מסורת זו (ראה בנדיקט, מרכז התורה, עמ' 4 ואילך – ואפשר להוסיף [וגם לגרוע] הרבה).

103 הצעד הראשון בהשפעת תורת ספרד' על הצפון קשור כנראה בר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני (לעיל, הערה 101) שבא מארץ אדום לספרד' (J. Mann, 'Glanures de la Gueniza', REJ, p. 159 [1922], 74=אוסף מאמריו, ג, עמ' 351), ולמד להכיר את תורתם של גאוני בבל. הוא

למהפך זה היו תוצאות מרחיקות לכת בכל תחומי התרבות.¹⁰⁴ בספרות הרבנית הוא מתבטא בכיבוש הלבבות על ידי הלכות הרי"ף, וכעבור זמן מה גם על ידי המשנה תורה של הרמב"ם.

הראב"ד, שהיה בן דור המהפך, מייצג את שני הכיוונים. מצד אחד הוקסם גם הוא במידה מסוימת מן המסורת הספרדית החדשה,¹⁰⁵ ומאידך הוא ממשיך את מסורתם הרוחנית של חכמי פרובנס המקוריים.¹⁰⁶ ביצירתו ההלכתית באים הדברים לידי ביטוי

דאג ל'החזירה' בלשון עברי לאחינו שבארץ אדום אשר לא יבין בלשון הערב' (הקדמתו לתרגום ספר המקח והממכר לרה"ג). מתורתו לא נשאר הרבה (ראה ש' אברמסון, 'שני פרקים ממחקר על ספר "שערי שבועות"', סיני, קד [תשמ"ח], עמ' קט והנ"ש), אבל מסורותיו ההלכתיות, כפי שעולה מאזהרותיו, מסורות צרפתיות/אשכנזיות הן (ראה ע' פליישר, 'אזהרות לר' בנימין [בן שמואל] פייטן', קבץ על יד, יא [כא] [תשמ"ה], עמ' 71, הערה 28).

104 על המפנה החד שחל בתרבותם של יהודי פרובנס באמצע המאה ה"ב בשטחי ההשכלה הלא תלמודית עמדו כבר כמה מן החוקרים. בתחומי הפילוסופיה והמדעים ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 13, 258 ואילך, וכן בקובץ מאמריו: *Studies in Jewish Law and Philosophy*, New York 1982, pp. 195ff. בתחומי השירה העמיד על כך ח' שירמן בכמה ממחקריו, ולאחרונה בחיבורו הכולל, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ירושלים תשנ"ז, עמ' 425 ואילך, וראה הערת ע' פליישר שם והספרות הרשומה שם.

105 במיוחד התרשם הראב"ד מ'מסורת הנוסח' של 'ספרי ספרד', המוסרים לדעתו את נוסח התלמוד הבבלי כפי שהוא יצא מבתי המדרש של גאוני בבל, וכדבריו בכמה מקומות, כגון בדברו על נוסח הגאונים, שגם 'אם נראה בה מעט דוחק טוב הוא להעמידה כי היא בנוסחא ספרדית' (כתוב שם, ברכות, פ"א, ו ע"ב). ומכאן (ובהשפעת רבו וחמיו הראב"ד, חסידו הגדול של הרי"ף) יחסו החיובי עקרונית כלפי הרי"ף, גם כשפסקיו אינם תואמים את המסורת הפרובנסלית. וזאת בניגוד לבר פלוגתיה הרז"ה (תלמידו המובהק של הרמב"ם, הנרבוני המובהק), שאינו מוכן לקבל את מרותו של הרי"ף (רבי המובהק) על הרמב"ם בפיו של הראב"ד [שבה"ל ח"ב סי' יח – והוא המקור היחיד!]. בטעות יסודו, בחילוף הרגיל אצל בעל שבה"ל בין הראב"ד לראב"ד; ראה לעיל, הערה 52). פרשת היריבות הקשה שבין שני גדולי דור אלה טעונה הערכה מחודשת; ראה בנדיקט, מרכז התורה, עמ' 68 ואילך, ולעומתו תאשמע, ר' זרחיה הלוי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 74 ואילך.

106 אישיותו ודמות דיוקנו הרוחנית של ענק רוח זה, אפשר שיישאר תעלומה לעולם. במשך כל ימי הביניים תלו בו חכמי הקבלה מסורות קבליות שונות, ובנו ר' יצחק סגי נהור, אבי הקבלה הפרובנסלית הקלסית, נחשב כמפיץ תורת אביו (ראה טברסקי, שם, עמ' 255 ואילך). אבל הראב"ד עצמו לא גילה אפילו טפח מנטיות אלו, ובכל כתביו, ההולכים ומתרבים בידינו, אין לכך שום אחיזה של ממש. גם אצל תלמידיו ותלמידי תלמידיו ב ע ל י ה ל כ ה (כולל חכמי קבלה, כגון הרמב"ן ובני חוגו) המרבים להביא מתורתו, לא מצטיירת דמות קבלית במובן הקלסי. גם ר' יצחק בנו, 'שלא נודע כממלא מקום אביו בהלכה' (י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 17), מדגיש במפורש שאבותיו 'היו אצילי הארץ ומרביצי תורה ברכים ולא יצא דבר מפיהם' (ראה ג' שלום, 'תעודה חדשה לראשית תולדות הקבלה', ספר ביאליק, תל אביב תרצ"ד, עמ' 143). מאז ראשית 'חכמת ישראל' מנסים לגלות סימנים לנטיותיו הקבליות של הראב"ד בכתבי עצמו (ש"ר, בכורי העתים הנ"ל [הערה 92]; ר"ח מיכל, אור החיים, עמ' 25 והנ"ש, וראה רמזים חסרי משמעות של ממש (כגון השגתו בהל' יסודי התורה פ"א ה"י [השמיטה בדפוסים, אבל נשתמרה בכסף משנה ובכתבי יד]; ביטויים כמו 'כבר נתגלתה רוח הקודש בבית מדרשנו',

סוד ה' ליראיו, 'הראוני מן השמים'; התבטאויות כמו בפתיחתו למס' עדיות הנ"ל [הערה 22] ואמירות סתמיות כיוצא בהן. בסופו של דבר כל החיפושים העלו חרס, וכדבריו של טברסקי: 'They are simply not there' (שם, עמ' 289; וראה גם הערתו האחרונה במהדורה בתרא, סוף עמ' 359), וכמדומני שגם אם קבלה היא ספק אם נקבל (ראה גם נימת ההסתייגות בדבריו האחרונים של שלום [לעיל, הערה 100] עמ' 181, סוף הערה 10: 'שאלה של תחושה!', בהשוואה לדבריו ב'ראשית הקבלה', ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 70 ואילך. וראה לאחרונה: ב' הוס, 'ספר פוקח עוורים': ידיעות חדשות לתולדות ספרות הקבלה, תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 499-500 והספרות הרשומה שם).

דמותו של הראב"ד, כפי שהיא מצטיירת מכתביו האוטנטיים, הרי היא דמותו של חכם תלמודי קלסי, מן הזן המסורתי השמרן, גאון שאין בעולמו אלא ד' אמות של הלכה. בכל כתביו מתגלה הראב"ד כחכם המייצג בצורה קיצונית את הגישה התלמודית המובהקת: לא בשמים היא. כמדומני שלעתים נוטים לשכוח שגדולי ההלכה בכל הדורות הם גם בעלי תודעה דתית עמוקה, ואין לך חכם תלמודי אמתי בלי נטיות ספיריטואליות (בבחינת 'סוד ה' ליראיו' ואסוקי שמעתא אליבא דהילכתא – סיעתא דשמיא היא). תודעה זו היא שמקנה להם את עמידתם האיתנה, את תחושתם הסמכותית הבלתי מעורערת, הבאה לעתים לידי ביטוי בהתבטאויות חריפות שיש בהן כדי להטעות. אלא שלא כל מיסטיקה זהה עם 'קבלה' דווקא – גם אם לעתים המרחק ביניהן אינו גדול במיוחד. מיסטיקה תלמודית מקורית בצירוף עם תפיסות ספיריטואליות אחרות (כדוגמת פירוש ספר יצירה של הברצלוני), בהשפעת חשיבה פילוסופית שיטתית, יכלו להוליד משנה דתית סדורה, בדמותה של הקבלה הפרובנסלית החדשה (ראה למשל M. Idel, 'Maimonides and Kabbalah', in: I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass. 1990, pp. 31ff.). קוטביות זו היא מן הקווים המאפיינים כמה מגדולי ישראל בכל הדורות, וביניהם גם את דמותו המרתקת של הראב"ד. מצד אחד גאון תלמודי תקיף שאינו נרתע מאיש, ומאידך, דמות של חסיד ופרוש שמקור סמכותו בסוד ה' ליראיו. בשל הכרתו העצמית ותקיפות דעתו, רגילים להשוותו, ובצדק, עם בן דורו הזקן רבנו תם (ראה אורבך, ביוגרפיה, עמ' 56, הערה 94 [והשווה 'תאשמע, רו"ה עמ' 26 (עלי ספר ו-ז, עמ' 66)]). ואכן, לא בכדי זכו דווקא שני ענקים אלה לשבח הפרדוקסלי והבלתי מצוי: 'יודע לטהר את השרץ מן התורה' (אוי"ו, הל' שבת, סי' לג – על ר"ת; תשובות הרשב"א, ח"ו, סוף סי' שיז – על הראב"ד).

ואם לחפש קרבה רוחנית בין הראב"ד לסביבתו הייתי מצביע על גדולי אשכנז, ראשוני החסידים בני דורו, יותר מאשר על צאצאיו הפרובנסליים שחיו בעולם משתנה במהירות. בכל המקורות מתואר הראב"ד כ'חסיד', 'קדוש', 'פרוש' וכיוצא בזה, מונחים הנפוצים בזמנו בפרובנס ובאשכנז (ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 27, וכעת אפשר להוסיף עליו הרבה). בבית מדרשו של הרמב"ן חוזר הכינוי 'אחד קדוש' (רמב"ן, ריש 'הלכות נידה', ראש ספר זכות, רשב"א בפתיחתו ל'בית נשים' ועוד); הרא"ש מכנה אותו 'פרוש' (נדה, פ"י, סי' ג), ובעל אורחות חיים כותב: 'הראב"ד שהיה אחד מחסידי העולם' (הלכות ר"ה, רכ"ח ע"א). גם בית המדרש אשר בלונל, מקום גידולו של הראב"ד, מתואר ברוח זו: 'מקום התורה והחסידות מגדל לונל' [...] שהם תופסים בידם דרך חומרא בכל מקום' (הלכות טריפות לרו"ה, מהד' בידנבין, ניריורק תש"ב, עמ' כב). דמותו זו של הראב"ד מתאשרת גם מכתביו, ובמיוחד באותם מקומות מעטים בהם הוא יוצא מגדרו ואינו עוסק ישירות בבירור הלכתי ענייני, כגון 'שער הקדושה' בספר בעלי הנפש; החלק הראשון של דרשתו לראש השנה; וראה גם דבריו הקצרים בראש פירושו לתו"כ: 'רמז רמזנו למאמינים פתח פתחנו לנבונים'. וכבר הצביעו חוקרים מכיוונים שונים על כך ששיטתו כשיטת חסידי אשכנז (אורבך, ערוה"ב, ד, עמ' 80). עולמם הרוחני של ראשוני 'חסידי אלמניא' והעולם הרוחני של פרובנס המקורית הם הנשקפים גם מחיבורי תלמידיו המעטים של הראב"ד בהלכה (ראה טברסקי,

מצד אחד ביחסו לר"ף, שעליו הוא מגן מפני מתקיפיו הפרובנסליים המסורתיים, ומצד שני בעיסוקו גם בתחומים ה'אזוטריים' של ההלכה, שלא היו מקובלים במסורת הספרדית.¹⁰⁷

ואכן, מצע תרבותי משותף וקשרים הדדיים בין פרובנס לאשכנז, בתחומי ספרות ההלכה, באים לידי ביטוי – בין היתר – בעיסוק בתחומי ההלכה הבלתי מקובלים: במדרשי ההלכה,¹⁰⁸ בתלמוד הירושלמי,¹⁰⁹ בסדר קדשים¹¹⁰ ובמסכתות המשנה שמחוץ

שם, עמ' 240 ואילך). אבל ראה גם מה ש'כתב הראב"ד בספר כתוב שם' (כפתור ופרח, מהד' לונץ, עמ' תשפב): 'מימי עולם נהגו בטלית של שליח צבור של פשתן עד שבאו היהירים נוהגין עצמן להיות כפרושים לעשות להם שם בפני עצמן בטלית של צמר' – והשווה דברי הר"ש מניץ בתשובתו (תש' מהרמב"ב, ד"פ, סי' רפז) על 'טליתות של חסידי אשכנז'.

107 ראה לעיל, הערה 99; וראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 97 ואילך.

108 כאמור, כל מפרשי מדרשי ההלכה במאות ה"ב וה"ג שייכים למשולש תרבותי זה: איטליה, פרובנס ואשכנז.

109 מידת העיסוק בירושלמי בתפוצות ישראל השונות טעון בירור מקיף. כאן אסתפק בכמה רמזים חיצוניים המלמדים על ההבדל הגדול בין ארצות האסלאם בעלות מסורת גאוני בבל (צפון אפריקה וספרד) לבין ארצות הנצרות (בייחוד איטליה, אשכנז ופרובנס). בעל ספר הקבלה מתאר את חכמי נרבונה כגדולי תורה 'במשנה בתלמוד [ו] בירושלמי' (עמ' 66 – ראה ח"נ שם), בעוד שבכל החיבור כולו אין זכר לתלמוד הירושלמי. ובאשר להבדל בין ספרד לפרובנס לעניין זה אצביע רק, כסימנא בעלמא, על תשובת הראב"י (מהד' קאפח, סי' קמ) שבה הוא מתאר את פנייתו לחכם גדול ד' יוסף ב"ר יהודה מקלע חמיה וראה מעשים הרבה מגדולי ספרד שיודיע לי דעתו [...] זה השיב לי זה החכם ולא יותר – ומשמע שלא ראה הירושלמי, ויש לנו לסמוך על הירושלמי. כאמור, הפירוש הראשון הידוע לנו על הירושלמי נכתב בפרובנס, ע"י תלמידו של הראב"ד, ר' יצחק הכהן (לעיל, הערה 11). ואילו הראב"ד עצמו היה אחד מגדולי בעלי הירושלמי (ראה טברסקי, ראב"ד, עמ' 206). הוא ראה בירושלמי מקור חשוב להבנת הבבלי ולהשלמתו, כדבריו בכמה מקומות, כגון: 'ולולי הירושלמי כל מה שאמרנו בגמרא שלנו לא תועיל לנו' (תמים דעים, סי' קיג – קאפח, סי' קמו); ואפילו נגד הרמב"ם, בעל הירושלמי הגדול, הוא יוצא בהערות מעין 'אף אני כך הייתי סבור עד שראיתי בירושלמי' (אישות, פי"ח ה"ד). הרמב"ן, מעריצו הגדול, לא פעם חולק עליו משום ש'הוא ז"ל סמך בזה על הירושלמי' (חי' ברכות נ ע"א, ריש הלכות סוכה, וכמה פעמים בתורת האדם). הראב"ד רואה את עצמו כבעל הירושלמי המובהק, ולא פעם הוא מעיר נגד הרז"ה בכיוון זה. כך כבר בראש מס' ברכות: 'זה הירושלמי "המבואר" שכתב לא ידע ולא הבין, והרי אני מפרש אותו בדף השני'; או במקום אחר: 'למה הביא את הירושלמי [...] שיש בו להטעות את שאינו בקי בו' (כתוב שם, יבמות, עמ' 32). גם בעיני הבאים אחריו נחשב הראב"ד 'חכם גדול בקי בשני התלמודים' (ס' הבתים, עמ' 72), והמאירי משתבח בטופס של 'גמרא ירושלמית משיבתם של גדולי מפרשים' (בית הבחירה, ביצה, עמ' 46). אלא שיחסו לירושלמי ומעמדו להלכה ולמעשה אינו חד-משמעי, והוא טעון בירור שאין כאן מקומו (ראה לעת עתה מחקרי תלמוד, ב [תשנ"ג], עמ' 278; והשווה טברסקי, שם, עמ' 211; וראה עוד לעיל, הערה 11).

110 בין אם בתלמוד סדר קדשים בכלל, ובין אם במסכתות שעניינן סדרי העבודה וכיו"ב. על פרובנס וספרד בעניין זה, אצביע רק על איגרתו המפורסמת של ר' יוסף נ' מיגאש אל חכמי נרבונה, שנידונה לא מעט, וגם בהקשר זה (ראה בנדיקט, מרכז התורה, עמ' 52, הערה 145, ועוד). וראה לעיל, סוף הערה 21. על עיסוקו של ר' שמואל החסיד בס' קדשים ועל קשריו עם פרובנס ראה לעיל, הערה 76-77; ושם ראינו שהוא מוזכר בשלושת החיבורים הללו: שקלים, תמיד ותורת

למסגרת הבבלי.¹¹¹ והדבר מתבטא לא רק במסגרת הכללית אלא גם בפרטים, כגון בעצם הכללת מס' שקלים במסגרת לימודי התלמוד הבבלי בישיבות פרובנס,¹¹² דבר המוכר לנו מאשכנז בלבד. יתר על כן, גם נוסח מסכת שקלים הפרובנסאלית הוא נו"ב – שאינו קיים אלא באשכנז (ואיטליה) בלבד.¹¹³

ראשי פרקים אלה הם קווים כלליים לתפיסתי את אופיים של מרכזי התורה השונים בימי הביניים, ובייחוד את הקשרים ההדדיים שבין מרכזים אלה בתקופת ראשית הקבלה בפרובנס וראשוני חסידי אשכנז. תפיסה זאת הנחתה אותי בחיפושיי אחרי קשרים אפשריים – ולו הקלושים ביותר – שבין שני מרכזי תורה חשובים אלה.

כוהנים. כאן אוסיף רק שגם ריב"א הזקן, ראש וראשון לחוג חסידי אשכנז, רבינו הקדוש הלוי, מוזכר גם הוא בחיבורים אלה, ותורתו לענייני קדשים (סדר העבודה) מובאת הרבה בתוספות ושאר הראשונים. וכידוע, הוא הרבה לעסוק גם בירושלמי (ראה אורבך, ביריביליוגרפיה, עמ' 47-48, הערה 78). הריב"א היה מוכר היטב בפרובנס, למן הרז"ה ועד לתמים דעים.

111 באשר ללימוד המשנה ופרשנותה ראה 'מסורת המשנה', עמ' 236 ואילך, אלא שיש להבחין בין סדרי זרעים וטהרות, לבין מסכתות בודדות אחרות שאין עליהן תלמוד ומסכתות ייחודיות כגון שקלים, תמיד, מידות ועוד – ראה לעיל, הערה 22.

112 כדברי המאירי בפתיחתו למסכת: 'זאת המסכתא, ר"ל מסכת שקלים, אמנם היא מסדר מועד והורגלנו בלימודה אחר מסכת פסח שני' וכו'. וראה ספר ליברמן, עמ' 36 ואילך.

113 לפרטי נוסחאות נו"ב במס' שקלים בפרובנס ראה שם, עמ' 36, הערה 118, ומה שרשמתי שם בנספח א, עמ' 45 ואילך; וניתן להוסיף על זה עוד חומר פרובנסלי נוסף.

'מסורת נוסח' בפרטי פרטים של גרסאות משותפות בין פרובנס לאשכנז אנו מוצאים בחיבורים שונים מספרות חז"ל, ולעתים במיוחד אצל הראב"ד. כך למשל נוסח התוספתא של הראב"ד, כפי שהראה הגר"ש ליברמן, הוא נוסח כ"י ערפורט (ראה תוספתא כפשוטה, א, מבוא, סוף עמ' יט; וראה א"ש רוזנטל, 'המורה', PAAJR, 31 (1963), עמ' סח) שהוא נוסח אשכנזי מובהק (נוסח הראב"ה; ראה מש"כ במאמרי 'ירושלמי כתב"ד אשכנזי' ו'ספר ירושלמי', תרביץ, סה [תשנ"ו], עמ' 61, הערה 166); על נוסח פרובנס בירושלמי ראה במאמרי 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 116, הערה 9. גם נוסחאות 'ספר ירושלמי' האופייניות כל כך לאשכנז מצויות בפרובנס (כגון בס' המנהיג ואחרים), ראה לע"ע תרביץ, סה (הנ"ל), עמ' 56 ואילך; ואילו נוסחו של הראב"ד בירושלמי טעון עוד בירור, ראה לע"ע מש"כ במחקרי תלמוד, א, סוף עמ' 119. ובאשר לבבלי, מן התופעות הבולטות בייחוסם של חכמי פרובנס לחדירת תורת ספרד במאה השתים עשרה, היא זיקתם (בדרך כלל החיובית) לנוסחאות 'ספרי ספרד'. גדולי פרובנס מרבים להדגיש את השוני בין נוסח 'ספרים שלנו' לעומת נוסח 'ספרי ספרד'; כך הוא אצל הרז"ה (בעל המאור ברכות פ"א, ו"ע"ב; שם פ"ג, יא"ע"ב; שם פ"ט, מד"ע"א, ועוד הרבה), אצל בעל העיטור ('נוסחא דידן' רגיל אצלו, בניגוד לנוסח הר"ף או ספרי ספרד), אצל הראב"ד (תמים דעים, סי' יד=קאפח, סי' צו ועוד; לאבחנה בין 'ספרים שלנו' לנוסח ספרד של הרמב"ם משמעות רבה בהשגותיו עליו, ראה למשל סדרת ההשגות בהל' שבועות פ"ד, ה"ז-ה"ט) ואצל חכמי פרובנס אחרים, כאשר 'ספרים שלנו' הם בעלי נוסח צרפתי-אשכנזי. ראה לעת עתה 'מסורת המשנה', עמ' 228. בפרטי הנוסחאות הפרובנסליות אפשר לעתים לזהות נוסח אשכנז דווקא. לעומת זאת אין שחר לטענה שנוסח התו"כ של הראב"ד נוסח ספרד דווקא; ראה פינקלשטיין, תו"כ, א, עמ' 76 ועוד. במדרשי הלכה אין כלל נוסח ספרד במובנו המקורי של המונח (ראה לעיל, הערה 101), הם פשוט לא עסקו בכך (הכוונה אולי לנוסח ספרד המאוחר, שהוא כבר בליל של נוסחאות ומסורות).

נספח א

ליקוטי 'פירוש הראב"ד' שבפירוש הרש"ס למס' שקלים

1. ספ"ב, מז ע"א (רש"ס כ סע"א), ד"ה איגבונין: '...כסבורין שהיו צריכין למת והרי לא היו צריכין א"כ יחזיר לבעלים וכן פירש הראב"ד ז"ל.¹
2. שם, שם (שם), ד"ה אנא לא אמרית: 'והראב"ד ז"ל פירש מאחר שהסיחו דעתן מנין לך שיתזירו לבעלים.²
3. שם, שם (שם, רע"ב), ד"ה ואין פודין שבוי בשבוי: '...לשון אחר: אם גבו לשבוי זה והותירו ממה שגבו לא יאמרו יהיה לשבוי אחר וכו' וכן פירש הראב"ד ז"ל.³
4. שם, שם (שם), ד"ה ואין ממחין ביד הפרנסין: '...וכן דעת הראב"ד ז"ל שכתב אין ממחים ביד הפרנסים כדאמרין בפ"ק דב"ב רשאין בני העיר וכו' ע"כ.⁴
5. שם, שם (כא ע"א), ד"ה יהא רואה בעל שמועה כאילו עומד לנגדו: 'שאומרה כסדר שאמרה לשון הראב"ד ז"ל.⁵
6. פ"ג, מז ע"ג (כה ע"ב), ד"ה קוויץ לא יתרום: 'מי ששערות קווצותיו רבות וכו' וכן פי' בערוך ז"ל וכן פי' הראב"ד ז"ל.⁶
7. שם, שם (שם), ד"ה בקלקלין: '...והראב"ד ז"ל גריס בקלקלין ופירש כמו שער בית השחי וכו' כדתנן בפ"ט דמקואות⁷ קלקי הלב ע"כ.⁸
8. שם, שם (שם), ד"ה מפני הברכה: 'זהראב"ד ז"ל היה גורס ולמלי פומיה מאי וז"ל אם כשהיה בלשכה וכו' מאי, ומשני מפני הברכה וכו' ע"כ.⁹

- 1 ראה לעיל, עמ' 141.
- 2 והוא לשיטתו, לעיל (מס' 1): לבעלים. וראה תוסכ"פ, שקלים, עמ' 672.
- 3 ראה לעיל, עמ' 140.
- 4 ראה לעיל, שם.
- 5 ונראה שזה לשון הראב"ד עיי"ש.
- 6 ראה לעיל, שם, וראה: ראב"ד הל' שקלים פ"ב ה"י וכן פירשו רוב המפרשים (הרוקח, תלמיד רשב"ש, ריבב"ן, המאירי ועוד), ושלא כרמב"ם שם. וראה ר' משולם כאן. וראה תוסכ"פ, עמ' 676, הערה 8.
- 7 ראה לעיל, שם.
- 8 ראה תוסכ"פ שם, הערה 9. (החילוף: קלקלין/קלקלין וכד' מצוי בין בנוסח א לבין בנוסח ב ואינו אופייני לאחד מהם).
- 9 'מאי' ולא 'מוי', כגרסת נוסח ב (וכ"ה בתלמיד רשב"ש ועוד). ועיי"ש להלן: 'זהו ז"ל חשב דדוקא קתני דאין מדברים אלא בשעת כניסה' וכו' ואמנם בנוסח ב 'בשעה... בשעה', ואילו בנוסח א: 'משעה... עד שעה'. וראה מלאכ"ש פ"ג מ"ב, וצ"ע בנוסחו ברש"ס. וכן הוא גם בפירוש מהר"ש סיריליו כ"י שהיה בידי החיד"א, ראה פתח עינים כאן. ולפירוש עצמו ראה הר"ש ליברמן, ספר היובל לא' מארכס, עמ' רצו ועמ' ש.

9. שם, שם (שם), ד"ה מחזור מכולן: '...והראב"ד ז"ל היה גורס איזהו חמור¹⁰ שבכולן ופירש איזה מצוה וכו'.¹¹
 10. פ"ג מ"ג (כו רע"א), ד"ה תורם: וכן פירש הראב"ד ז"ל התורם שואל וכו' ע"כ.
 11. רפ"ד, מז ע"ד (כט רע"א), ד"ה עמדו אלו: ופירש הראב"ד ז"ל דשמנה ראשי משמרות היו שהתנדבו עצים וכו' ע"כ.¹²
 12. פ"ד מ"ה (לד ע"א), ד"ה ואם בא החדש בזמנו: וזה הראב"ד והרמב"ם והרא"ש ז"ל גרסי אם בא החדש בקמץ ומפרשי וכו'.¹³ ואילו במלאכ"ש בשם הרש"ס¹⁴ נוסח אחר, וז"ל: 'אח"כ בא לידי פי' ה"ר שלמה שיריליו ז"ל על ירושלמי דמכילתין וכו' ואם בא החדש בזמנו וכו' וראיתי שפירש הראב"ד ז"ל שאם הביאו שקליהם באחד בניסן לוקחין אותה מתרומה חדשה; וכל זה ליתא ברש"ס שלנו.
 13. שם, מ"ט (לח ע"ב), ד"ה אחת לשלשים יום: '...והראב"ד ז"ל כתב הגזברין משערין כמה קנו בשלשים יום וכו' והכי איתא בתוספתא¹⁵ וכו'.¹⁶
 14. פ"ה, מח ע"ד (מ סע"א), ד"ה ועד הן: '...והראב"ד ז"ל פירש אי זה סלע מים קרים וכו'.¹⁷
 15. שם, שם (מ רע"ב), ד"ה בסיכתא איתערת: '...והראב"ד ז"ל פירש בערבה שבנהר נאחזה'.¹⁸
 16. שם, מט ע"א [מב סע"א], ד"ה ומכיר ומתיר: וזהקשו בתוס' במס' תמיד וכו' ותירץ הראב"ד ז"ל ואמר נראה לפרש וכו'; עיין לעיל, הערה 62.¹⁹
 17. פ"ו מ"ג [מז ע"ב], ד"ה ושני פשפשין וכו' ושנים במערב: '...והראב"ד ז"ל כתב²⁰ שני שערים קטנים היו לו וכו' לפי שלא היה שם כניסה ויציאה כל כך'.²¹
 18. שם מ"ד [מח ע"ב], ד"ה של שיש: וקשה דתנן במס' תמיד וכו' ותירץ הרא"ש ז"ל [בתמיד שם] וכו' והראב"ד ז"ל כתב וכו' - עיין לעיל, הערה 62.
 19. פ"ז, נ ע"ג (נג ע"א), ד"ה לא צורכא: '...והראב"ד ז"ל פירש בין שקלים לנדבה וכו' ע"כ, ואין פירושו נכון; ובהקדמת הרש"ס למס' ברכות, מהד' לעהמן, עמ' [17]: וכן מצאתי
-
- 10 כגרסת נר"ב (וכך הוא בר' משולם עמ' 53. וראה תלמיד רשב"ש שהגיה כאן את נוסחו שהוא כרגיל נר"ב). [ובעל מלאכת שלמה כיוון כאן לראב"ד; השווה: עסיס, נוסח שקלים, עמ' 145, הע' 27].
 - 11 ראה לעיל, עמ' 141.
 - 12 ראה מלאכ"ש, תענית פ"ד מ"ה: 'מצאתי כתוב בשם הראב"ד ז"ל וכו', ומעתיק את כל הקטע מרש"ס שקלים כאן? ולגופו של ענין ראה תוסכ"פ, תענית, עמ' 1112.
 - 13 ראה תוסכ"פ, עמ' 683, הערה 29.
 - 14 ראה לעיל, הערה 7.
 - 15 ראה תוסכ"פ, עמ' 688, לשו' 53-54 ולשו' 54-55 גרסת תלמיד רשב"ש כגרסת הרש"ס (ראב"ד).
 - 16 ראה לעיל, עמ' 141.
 - 17 ראה ר' משולם, עמ' 58 (לעיל, הערה 3).
 - 18 ראה לעיל, עמ' 141.
 - 19 ראה תוסכ"פ, עמ' 692 ('המיוחס לראב"ד' לתמיד? השווה לעיל, הערה 17).
 - 20 ראה לעיל, הערה 62.
 - 21 ראה לעיל, עמ' 141.

- להראב"ד ז"ל במס' שקלים בפ' מעות שנמצאו שפירש אף הראשון כן וכו' וכתב עלה בין שקלים לנדבה וכו' ע"כ' (הכול כלשונו כאן בשקלים).²²
20. שם, שם (שם), ד"ה כמין כוכליים: '...והראב"ד ז"ל גרים כמין קלבום וכו', וגירסת ספרינו היא מחוורת'.²³
21. שם, מ"ו (נה רע"ב), ד"ה וזה אחד מהן: 'ור' יוסי נמי מודי לו' תקנות וכו' וכן דעת הראב"ד ז"ל.²⁴ (וראה הניסוח שבמלאכת שלמה).
22. פ"ח, נא סע"א (נח רע"ב), ד"ה הטמאין מהלכין שבולת: 'שבולת הוא הדרך שעשוי שביל וכו' וכן פי' הראב"ד ז"ל'.²⁵
23. שם, מ"ה [נט רע"א], ד"ה ושלש מאות כהנים: 'ותירץ הראב"ד ז"ל דלאו פירכא היא וכו'; עיין לעיל, הערה 62.

22 ראה לעיל, שם.

23 ראה לעיל, שם.

24 ראה לעיל, שם.

25 ראה לעיל, עמ' 141.

נספח ב (במקום הערה 52)

מן התופעות המפליאות ביחסי צפון-דרום – בין אשכנז וצרפת לפרובנס – היא העובדה שבענייני הלכה חכמי הצפון נראים מתעלמים באופן כמעט מוחלט מחכמי הדרום. למרות הביקורים ההדדיים והקשרים האישיים – הרופפים למדי – נוטים חכמי צרפת ואשכנז להתעלם מגדולי פרובנס. בעוד שחכמי הדרום מזכירים ומעריכים מאוד את גדולי צרפת (רש"י, רשב"ם, רבנו תם ור"י הזקן), ומזכירים גם את חכמי אשכנז הבולטים (הריב"א הזקן, ראש וראשון לחוג חכמי אשכנז; ראה אורבך, בירביבליוגרפיה, עמ' 47, הערה 78), הרי שבצפון אין מזכירים את חכמי פרובנס הגדולים עד לזמנים מאוחרים יחסית. רק פה ושם נזכרים באשכנז באופן סתמי 'חכמי נרבונא', 'בני נרבונא', 'מנהג נרבונא', ספרי נרבונא (פירושי ס' יצירה וכיר"ב) ואף חיבורי לונל – (כגון פי' תורת כוהנים; לעיל, הערות 69-70) – אבל בלי שמות. משמע שגם כאשר משתמשים בצפון בחיבוריהם של חכמי פרובנס (בד"כ בתחומי המיסטיקה וה'אזוטריקה' של ההלכה), אין מציינים את מחבריהם. תהא הסיבה אשר תהא, עובדה היא שגדולי פרובנס – כולל הבולטים שביניהם, שידיעותינו עליהם טובות ביותר – אינם נזכרים כמעט כלל, לא בצרפת ולא באשכנז, עד לאמצע המאה השלוש עשרה, וגם אז רק לעתים רחוקות ביותר. תופעה זו מפליאה במיוחד כלפי דמות בולטת כמו הראב"ד. ואכן, תפוצת חיבוריו של הראב"ד ופרסומו של האיש בכלל בדורות הראשונים שלאחריו בקהילות ישראל שמחוץ לפרובנס טעונה בדיקה מקיפה. בתיאור הנלהב של פרסומו הגדול של הראב"ד בחיבורו של פרופ' טברסקי ז"ל (עמ' 53-54) שולטת אהבתו היתרה לגיבורו. לאמתו של דבר נראה שבמשך שניים-שלושה דורות ראשונים לא הזכירו חכמים לא את הראב"ד ולא את חיבוריו מחוץ לפרובנס-קטלוגיה. על כל פנים עובדה היא שברוב תפוצות ישראל אין מזכירים אותו כלל. כאן אסתפק בציון כמה עובדות פשוטות הנוגעות לאזור התרבותי האשכנזי-צרפתי. טברסקי פותח את רשימתו באזכורי הראב"ד ב'תוספות', ומציין (שם), הערה 42 – ראה גם צונץ (ZGL, Berlin 1845, p. 57) בסך הכול חמישה מקומות בכל התלמוד כולו. מיעוט הופעותיו של הראב"ד בתוספות עורר כבר את תשומת לבו של ר"ע איגר, שציין בגיליון הש"ס שלו, תענית כה ע"א, לגמרי שלא כדרכו: 'הובא עוד שמעתא דראב"ד בתוספות יומא' וכו'. אבל אם בודקים ציונים

מעטים אלה לפרטיהם מתברר כדלהלן: בתוספות ע"ז לח ע"א – טעות, וצ"ל ר' אברהם ב"ר יוסף מאורליין (בעה"ת, עמ' 141, הערה 57); תוספות יומא הן תוספות מאוחרות, מבית מדרשו של מהר"ם מרוטנבורג (בעה"ת, עמ' 610); תוספות יבמות – צ"ל תוספות ישנים, שאף הוא חיבור מאוחר (בעה"ת, עמ' 623; וראה כעת מהד' שושנה, מבוא, עמ' 28); תוספות תענית הן המאוחרות מכולן (בעה"ת, עמ' 615), וגם תוספות תמורה הגיעו אלינו כנראה בעריכה מאוחרת (בעה"ת, עמ' 671), ועל על פנים המובאה שם לקוחה מחיבורו 'בעלי הנפש', מן הראשונים בחיבורי הראב"ד שחדרו לאשכנז. ואילו כל יתר החיבורים האשכנזיים-הצרפתיים הנזכרים על ידי טברסקי שם – או שהם מאוחרים, מבית מדרשו של המהר"ם ואילך, או שייחוסם בטעות יסודו, עיי"ש (כעת אני רואה שעל עיקרי הדברים עמד כבר אותו חכם ביקורתי, ר' צדוק הכהן מלובלין, בחיבורו אוצר המלך, עמ' 54).

ולגופו של עניין, גדולי אשכנז וצרפת אינם מזכירים את הראב"ד כלל, לא בדורו ולא בני הדורות שלאחריו, עד למהר"ם מרוטנבורג ובית מדרשו, וגם אז בעיקר בתחומי הל' נדה ('בעלי הנפש') והל' אבלות (הל' שמחות של המהר"ם). הראב"ד אינו נזכר לא על ידי גדולי בעלי התוספות בצרפת (הר"י, תלמידיו ותלמידי תלמידיו), ולא על ידי הפוסקים גדולי אשכנז (הראב"ן, הראב"ה, הרוקח, האו"ז ורבים אחרים), ואילו הראב"ד עצמו, הוא ובני דורו, ולא כל שכן בני הדורות שלאחריו, מכירים היטב את גדולי החכמים שבצפון. מנחילי תורתו של הראב"ד (וביחוד חידושי התלמוד של 'גדולי המפרשים') ומפיצי שמו בתפוצות ישראל מחוץ לפרובנסקטלוניה היו הרמב"ן ותלמידיו. בבית מדרש זה תפסו חידושי הראב"ד מקום חשוב ביותר; הם הרבו לדון בהם, סיננו אותם ושיקעו אותם בחיבוריהם (וכך הפך כנראה המקור שלהם מיותר, כפי שקורה לעתים בספרות הרבנית). כל מי שאינו שייך לחוג זה לא הכירו ממקור ראשון, וכנראה גם לא ידע את זהותו (כגון בעל שבה"ל; ראה טברסקי, שם, עמ' 54, הערה 62 [ראה כעת: ש' עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה, עמ' לז]). לשם הדגמה קיצונית אציין רק לדברי בעל תרומת הדשן הכותב: 'כתבת מחדושי של הרשב"א והראב"ד פ"ק דמ"ק [...] דברי הגדולים הללו אין בידי ולא שמיען לי ולא ידענא אתריהון היכן משתכחין כתיבתן' וכו', עיי"ש (לקט יושר יו"ד, עמ' 81 – כוונתו כמובן שאין הוא מכיר אותם במקורם, שהרי למן הראשון ואילך ידעו על הראב"ד גם באשכנז, ודרכו הם מצטטים ממנו, כולל בעל תרוה"ד עצמו [ראה כעת: דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימיהם ביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 169]).

כאמור, אין יחס זה מיוחד כלפי הראב"ד; גדולי פרובנס (וקטלוניה) אינם נזכרים בחיבוריהם של חכמי הצפון, לא בצרפת ולא באשכנז. חכמים אלה אינם מזכירים לא את הרמב"ם (הצעתו של אורבך, בעה"ת, עמ' 327, הערה 64, מתאשרת כעת על ידי תוספות ר"י שירלאון, מהד' הרב זק"ש, ירושלים תשכ"ט, עמ' רעה), לא את הראב"י, לא את הרז"ה, ולא את הגדולים האחרים – וכבר עמדו על כך גדולי האחרונים, ראה למשל ים של שלמה, כתובות פ"ב סימן כה ועוד (בעניין תפוצתו של הראב"ד במרכזי התורה השונים ארחיב את הדיבור בהזדמנות אחרת. ראה לעת עתה: ח' סולוביצ'יק, ספר כ"ץ, עמ' 123, הערה 126).

אוסף רק להעיר שגם בגניזה חיבוריו של הראב"ד – כולל השגות הרמב"ם (מלבד בכתבי יד מאוחרים מאוד) – נדירים ביותר. אבל מצאתי להפתעתי קטעים אחדים שהם כנראה שרידים בודדים מפירושי הראב"ד לתלמוד, ואציין כאן שניים מהם (שניהם ב-TS NS 329 – הקופסה הגדולה שסידרתי בשנת תשל"א): (א) 329.306 – קטע קטן מפירוש מס' מו"ק, חיבור שהיה נפוץ ביותר ומובא ממנו הרבה מאוד בראשונים; (ב) 329.726 – קטע גדול יותר מפירוש מס' תענית (?) [מר עוזי פוקס, שבדק אחריי, מאשר את השערת].

נספח ג (במקום הערה 61)

ידועים לנו כמה וכמה פירושים למס' תמיד מן המאות הי"ב-ה"ג, רובם ככולם לחכמי אשכנז (צרפת), ולא אוכל כאן אלא לצייןם בלבד. מן המצויים בידינו: (א) 'המפרש' האנונימי, ויניציאה רפ"ג (שאינו פרש"י כנראה מסוגיית לשונו' – תירוט בראש המסכת, ואף על פי כן היו שכינהו על שמו, כגון המהרש"א בח"א [ראה כעת בעה"ת², עמ' 356, הערה 80]), עד לסוף פ"ד (סוף התלמוד, ראה אוצר הספרים לבן יעקב, אות פ, סי' 807, והנ"ש. וכבר העיר על כך בשיטה מקובצת בסוף המסכת ובמלאכת שלמה רפ"י), וגם מזה חסר הרבה (כגון רוב פ"ג). לזהות מחברו הוצעו הצעות שונות (החל מבעל חק נתן בראש מסכתיו; וראה שם הגדולים, מערכת ספרים, אות פ, סי' 72. כאן אציין רק שכמה מראשוני האחרונים ייחסו כנראה את הפירוש לרשב"ם (ראה להלן), ראה לקט יושר, ח"א, עמ' 148, סד"ה מלקוטי, ורש"ס שקלים בנוסח מלאכ"ש [לעיל, הערה 7], שם, פ"י מ"ד, סד"ה ושנים באולם [בנוסח רש"ס הנדפס, מט סע"א: 'המפרש' (וראה ז' פרנקל, מכתב חדשי, י (1861), עמ' 193 הערה 1)]; וראה תוס' הרא"ש (ותו"י) יומא כה ע"א, ד"ה מי שוחט, והשווה ל'מפרש' רפ"ג דתמיד, אבל ראה גם שם מד ע"ב, ד"ה ופינה, וכאלה עוד [בסנהדרין גדולה, ח"ח, מבוא, עמ' 23, אין כל חדש]). (ב) הפירוש האשכנזי המיוחס לראב"ד (לעיל, הערה 53); (ג) הפירוש האשכנזי (ר' שמואל ב"ר יצחק?) שבכ"י פריס BN 1408 (יחד עם ליקוטי ראב"ה [ראה להלן כאן ראב"ה מידות] – ראה: C. Sirat, 'Le manuscrit hébreu No. 1408 de la Bibliothèque Nationale de Paris', *REJ*, 123 (1964), p. 335; עמ' 802; גם פירוש זה נדפס כעת בספר זיכרון לרב זילטי, ירושלים תשמ"ז, עמ' קפו ואילך); (ד) הפירוש האשכנזי הקצר שעל גיליון מס' תמיד כ"י אוקספורד 370 (אותו כ"י הכולל גם מס' שקלים עם המפרשים מהד' סופר) – פי' ר' שמעיה (?) – בעה"ת, עמ' 35, הערה 26 [37 – ושם כבר תוקן] – א' עפשטיין, כתבים, עמ' רעט, הערה 15 [ראה כעת גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 376 ואילך]; ראה גם סמ"ג עשין קצ-קצב – תמיד; ושם קסג – מדות; את פירוש מסכת תמיד שהיה בידי קורונל (בית נתן, לט ע"א – אפשטיין, תרביץ, ד [לעיל, הערה 73], עמ' 156, הערה 102) לא הצלחתי לא לאתר ולא לזהות [הוא כנראה כ"י סנקט פטרבורג שלהלן, בסוף ההערה]. לעומת זאת מצאתי קטעים מפ"י מס' תמיד (מכ"י זה עצמו מצויים במפחר בספרות השונות קטעים למס' זבחים, מנחות, כריתות ועוד), וכנראה שאף הוא שייך לחוג זה של פירושים אשכנזיים כמיוחס לראב"ד וכ"י פריס הנ"ל – והם כולם תלויים כנראה במיוחס לרגמ"ה או בקונטרס דומה לו. הקטע עצמו, קשריו לפירושי תמיד האחרים וכן לשרידי הפירוש לשאר מסכתות קדשים טעונים עוד בדיקה. כל אלה פירושי מסכת זו, מלבד המפרשים המקיפים, הרמב"ם, הרא"ש והמאירי.

מלבד אלה מוזכרים כנראה פירושי ר' אליקים?; ריב"א הלוי הזקן?; פתרונו של ר' יעקב ב"ר שמשון וצ"ל' (תמיד/מידות – 'המפרש' כו רע"א. וראה בעה"ת, עמ' 56 [61] ועמ' 564 [731], הערה 43 [גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 413]); רשב"ם (?) – ראה לעיל; רבינו תם (?) – ספר הישר חלק התשובות, סוף סי' נד; פירוש ר' יצחק ב"ר ברוך תלמידו (שם הגדולים הנ"ל ובעה"ת עמ' 131 [153] והערות 3 ו-4 שם); ר' אפרים (מרגנסבורג? – רבו של המיוחס לראב"ד); [פירושי רבותינו ש בשפירא (!) המיוחס לראב"ד פ"ב, כח רע"א (67) כגרסת כ"י הנ"ל בהערה 53]; פתרון ר' שמואל החסיד [להלן, הערה 58]; ר' מנחם (חסיד? – ראה לעיל, הערה 50 – פסקי תוספות תמיד, סי' לד); הראב"ד (?) – ראה לעיל, הערה 77; ר' ברוך (מרגנסבורג? – בעה"ת עמ' 295-299 [356-361], ולהלן כאן בסוף ההערה); ר' משה תקו (בעה"ת, עמ' 299 [360], הערה 82 ועמ' 349 [422], הערה 67, וראה עוד הערה 76); הר"ש משנץ (?) – ראה להלן, הערה 74; ר' ישעיה די טראני

(? – חיד"א); ר' יהודה די לאטיש הסב (שערי ציון, מהדורת בובר, יאריסלוא תרמ"ה, עמ' 46); והפירוש 'לאחד מן המפרשים' שמביא השואל בתש' הרשב"א, ח"א, סי' עט וסי' שט (ראה תירוט ספ"ג). וכל אלה מלבד סתם 'פירושים', 'מפרשים', 'תוספות צרפת' שבמיוחס לראב"ד ואצל מפרשי המסכת האחרים ומפרשי פיוטים אשכנזיים (ראה גם 'תוספות' ברש"ס שקלים פ"ה, מב ע"א, שם ו ע"א – עיי"ש).

לא לה יש כנראה עוד להוסיף כמה משרידי הידיעות על מפרשי מס' מידות, שהרי בד"כ פירשו את שתי המסכתות כאחת (ראה המאירי, להלן הערה 74) – גם המיוחס לראב"ד תמיד: 'במידות פירשתי' – לא ע"א, והוא מביא 'תוספות הצרפתים' לשתי המסכתות, וכאלה עוד. על הרשומים כבר אוסיף כאן: הראב"ה שבידי בעל תירוט (רטנר, אהצו"י לתענית, עמ' 120 ואפטוביצר, מבוא הראב"ה, עמ' 119 [בינתיים גילה ד"ר ש' עמנואל את סדר בנין בית שני של הראב"ה ופרסמו, (המעין לד [תשנ"ד], עמ' 11 ואילך) – ונראה שאין הוא פירוש המסכת]; ר' שמחה משפירא (? – ערוה"ב, ב, עמ' 244); ר' משה תקו (ראה לעיל, וראה בעה"ת, עמ' 350 [422], הערה 71 [י"נ אפשטיין, ד' משה תקו בן חסדאי וספרו "כתב תמים", מחקרים, א, עמ' 295, הערה 14]); ואולי גם ר' קלונימוס איש רומי (? – ראה רא"ש, ספ"ג, וראה סמ"ג סוף הל' תשעה באב). סביר להניח שחלק מפירושים אלה אינם חיבורים של ממש אלא מעין 'לקוטים' (כגון ריטב"א ב"מ החדשות, ספ"ב, ד"ה הא דתנן אחד יורד וכו': 'כתבתיה בלקוטי מס' (מכות) [מידות]', עיי"ש), או שפירושים זהים הם אלא שצוינו בכינויים שונים; ואילו באחרים קשה לקבוע האם הדברים לקוחים מפירוש למס' תמיד/מידות או למס' יומא או שקלים הקרובות זו לזו בענייניהן. ובכלל, רוב הפירושים הללו, ובמיוחד האשכנזיים שביניהם, רובם ככולם כנראה קשורים זה בזה, מוסיפים זה על גבי זה ומעבירים ממסכת למסכת, ומכאן הדמיונות המרובים שביניהם (ראה למשל אפשטיין, 'מכילתא וספרי בספרי הרמב"ם', תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 128 [מחקרים, ב, עמ' 209] וליברמן, ספרי זוטא, נויארק תשכ"ח, עמ' 9, עיי"ש) המקשים על קביעת מחבריהם, ומה עוד שגם לפירושים הנדפסים המשובשים, שמרובות בהם כנראה ההגהות וההוספות, אין לנו כתבי יד.

פירושים קדומים יותר למס' תמיד ידועים לנו כנראה רק שניים: האחד שהגיע אלינו ונדפס – פ"ר גמ"ה (עד סוף פ"ד), שהוא, כרוב פירושי מגנצא המקוריים, הפירוש המובא בערוך (ראה ערך חשך – ורגמ"ה תמיד כז סע"ב, ערך חי – ורגמ"ה שם לב ע"א, ערך שרטון – ורגמ"ה שם כט סע"ב, ואולי עוד), ויש בו רוב הסימנים שמנו חכמים בפירושי 'מגנצא' (א' עפשטיין, 'Der Gerschom Meor ha-Gola zugeschriebene Talmud-commentar', תהלה למשה: ספר יובל לשטיינשניידר, ליפסיא תרנ"ז, חלק לוועזי, עמ' 115; רי"ן אפשטיין, 'המיוחס לרש"י להוריות', תרביץ, יג [תש"ב], עמ' 222 [מחקרים, ב, עמ' 659]); והאחר של ר' ברוך ב"ר יצחק מחלב, שפירושו לסדר קדשים היה מקובל בין לומדי סדר זה במזרח (ראה אפשטיין, 'לרבינו ברוך מארץ יון', תרביץ, טז (תש"ה), עמ' 50 [מחקרים, ב, עמ' 739] וש' אסף, 'תשובה ומכתב מאת רבינו ברוך ב"ר יצחק מחלב', תרביץ, יט (תש"ח), עמ' 105 והנ"ש) ופירושו למס' תמיד מוזכר כנראה ברשימות ספרים עתיקות. ושמה מותר לשער שלעיתים הוא ר' ברוך שפירושו למס' תמיד מובאים בראשונים ואצל ראשוני האחרונים (ראה לעיל כאן, ובעה"ת שני"ש; ראה כבר ש"ר, תולדות, ח"א עמ' 244) – אלא שכל עניין מפרשי מס' תמיד, מקורותיהם, גלגוליהם וקשריהם טעון עוד בירור וליבון יסודי כשלעצמו, במסגרת תולדות פרשנות סדר קדשים בכלל. [ד"ר שמחה עמנואל מודיעני על כ"י סנקט פטרבורג מס' iv 25, שהגיע כעת למכון לתצלומי כתבייד, ובו פירוש למס' תמיד – כנראה מן הסוג של פירושי מגנצא. מר עוזי פוקס עומד לפרסם פירוש זה, ובמבואו יברר מחדש את כל הידוע לנו על מפרשי מס' תמיד].

נספח ד (במקום הערה 68)

והרי רוב מפרשי תורת כהנים הידועים לנו, בדומה למפרשי מסכתות שקלים ותמיד (ראה לעיל, הערה 50 והערה 61), שייכים אף הם (נוסף למפרשים האיטלקיים-הביזנטיים) לחוג זה של חכמי אשכנז (ולא אוכל לפרט כאן – ראה לעת עתה: טברסקי, ראב"ד, עמ' 98, ותוסכ"פ, מבוא לח"א, עמ' יד והנ"ש בהערה 3, ויש להוסיף ולהרחיב, ואכמ"ל): ר' שמואל (החסיד – ראה גם יחסי תנאים ואמוראים כ"י ח"ג [מהד' הרב בלוי, ניויורק תשנ"ד, עמ' תשלב (וראה הערת המהדיר שם!)]): י"ג מדות הללו מנאום רבי' הלל ורבי' שמואל זל"ע, ושם עוד הרבה), ר' מאיר ב"ר קלונימוס, רבינו שמחה, ר' משה תקו (הר"ש משנץ? – ראה שערי ציון, עמ' 37; אבל ראה הנוסח בסדר החכמים, ב, עמ' 235? [וראה כעת שושנה הנ"ל בהערה 64, עמ' 11]), שלא הגיעו אלינו, וכן שני הפירושים האשכנזיים שטיבם עדיין לא נתברר: הפירוש המיוחס לר"ש הנ"ל (הערה 64) והפירוש המיוחס לר' שמואל (כ"י מינכן 59; ראה: א' עפשטיין, מכתב חדש הנ"ל בהערה 64 והגורן, ד (לעיל, הערה 76), עמ' 90; אפשטיין, REJ (לעיל, הערה 76), עמ' 198 [מחקרים, א, עמ' 284], בעה"ת, עמ' 165 [194], יעדיין לא נתברר – אברמסון, רב נסים גאון, עמ' 244 [וראה כעת פינקלשטיין הנ"ל; ומהדורת הרב שושנה הנ"ל, ח"ג, מבוא, עמ' 14]; וכן וכן הפירושים המובאים בהם (מפרשים, יש מפרשים, גאונים פירשו [ר' אפרים פירש?]; – וכן מצא מורי הרב בספר זקן שבא מא"י (נדבה ספ"ב [פי' תר"כ קדום? – ראה אפשטיין, מבוא לפיה"ג טהרות, ברלין תרפ"ד, עמ' 107-110 [תרגום עברי, ירושלים ותל אביב תשמ"ב, עמ' ז-צב]), ר' ברוך בר"י ועוד. ובאמת הספר 'תורת כהנים' לא מש מידם של חכמי אשכנז מראשיתם ועד אחריתם, ראה גזירות אשכנז וצרפת (מהד' הברמן, ירושלים תש"ז, עמ' נט): 'מאיר כהן מורמיישא ובידו תורת כהנים [...] והרגוהו [...] אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא; תשובות מהר"ל, סי' ע: ספר ישן... פי' מת"כ' [אבל מה שציין י' דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 150, הערה 32 – יסודו כנראה בטעות, ראה שערי ציון, מהד' בובר, עמ' 45]; ואפשר שמצאנו רמז כלשהו גם לפי' תו"כ לר"ץ רבו של בעל הרוקח? – ראה מבוא לראבי"ה, עמ' 264 [וכעת מ' כהנא, 'פירושים לספרי הגנוזים בכתובייד', ספר זכרון לרב נסים, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' קב, הערה 60. וראה גם ש' עמנואל, דיסרטציה, עמ' 32, הערה 28].

ושוב, גם כאן, בתורת כהנים כמו בשקלים וכמו בתמיד, הדמיונות המרובים והקרבה הגדולה שבין הפירושים והמובאות הם שגרמו להצעות השונות לזיהוים של מחברי הפירושים, מבלי יכולת להכריע ביניהם. על כל פנים בחוג זה הרבו לעסוק בתו"כ כיאה לחסידי אשכנז (ראה אר"ז, הל' ק"ש, סי' ו, שהביא בשם שוחר טוב: 'אפילו למד כל התורה וחסר תורת כהנים נידון עליהם ביום הדין ואפילו למד תו"כ וחסר מעשה מרכבה כמו כן נידון' – מדרש משלי פ"י, מהד' בובר, עמ' 66, ועיי"ש הערה טז, וראה ראבי"ה, הלכות קטנות, עמ' ערב (בשם מדרש קהלת) וס' יחסי תנאים ואמוראים, מהדורת הרב מיימון, ירושלים תשכ"ג, עמ' תמ; וראה א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', ספר יובל לג' שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' כה, הערה 119 [ראה מדרש משלי, מהד' יסרצקי, עמ' 63] וראה גם א' עפשטיין, 'לקורות הקבלה האשכנזית', כתבים, ב, עמ' רמ, הערה 43; והשווה מדה"ג בראשית, ירושלים תשל"ה, עמ' תנו, וכאלה עוד). וראה עוד להלן, הערה 77.

בהקשר זה מן הראוי לציין שפירושו של ר' הלל לתו"כ ולספרי היה נפוץ למדי באשכנז, והוא מובא הרבה, בשמו ובסתם, בחיבורי הלכות ובפירושי מקראות שלהם (בתוספות שלנו הוא מוזכר רק במס' סוטה – שהן תוספות חכמי שפירא). היחס שבין פי' ר' הלל לפי' הראב"ד לתו"כ טעון עוד

בירור, ראה: טברסקי, שם, וכמה מן הפרטים שם טעונים תיקון, ואכמ"ל [וראה כעת מ' כהנא במאמרו הנ"ל].

נספח ה (במקום הערה 70)

המפרש האלמוני למס' קינים (ויניצאה רפ"ג) משתמש בפירושו של הראב"ד (והרז"ה?), והוא אף מזכירו במפורש בשמו כמה פעמים (כב סעי'ב, כד ע"א 2, שם, ע"ב 1 – ראה שיטה מקובצת שם). זהותו מעורפלת לחלוטין (ראה ר"ז פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 330 ועמ' 337) ונוסח פירושו משובש ביותר, ואילו יחסו לשאר מפרשי המסכת אינו ברור כלל (ראה בעה"ת, עמ' 521 [674] – עיי"ש ועצ"ע). אפשר אולי שגם הוא אשכנזי (תלמיד, תלמידת-למיד הריב"א הזקן (?)) – ראה שם, סוף פ"ד, כג ע"ב, והשווה תוס' פסחים נט ע"א, ד"ה זה בנה; שם, פ"ג, כד סעי"א – ראה שטמ"ק אות יז, אבל כבדפוס גם במלאכ"ש; וראה גם תוס' ספ"א, כב ע"ב, ד"ה לאיזו), ומחכמי צרפת מוזכרים בו רק זקני תלמידי ר"ת. וככל הנראה גם חיבור זה בנוי על פירוש שקדם לו ולא ברור לאיזה שלב יש לייחס את המובאות מן ראב"ד, וצ"ע [פירושי המסכת שבידינו וכן האזכורים והמובאות למסכת זו טעונים עוד בדיקה יסודית. פי' קינים שברשימת ספרים בכתב ידו של ר' יוסף ראש הסדר (TS K 6/70, שו' 30) הוא כנראה פירושו של ר' ברוך ב"ר יצחק מחלב, שפירושו למס' תמיד ושאר מס' קדשים (לעיל, סוף הערה 61) מוזכר גם ברשימה אחרת בכ"י של ר' יוסף (ש' אברמסון, רב יוסף ראש הסדר, קרית ספר, כו [תשי], עמ' 83, שו' 16 ועיי"ש הערה 3 והערה 27 והנ"ש). דברי ר"ל גינצבורג (מסכת תמיד, על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך, עמ' 65) על מספר מפרשי מס' קינים, מוגזמים. אינני חושב שפי' הראב"ד למסכת הוא הקדום ביותר – ראה תא"שמע, הרז"ה, עמ' 127]. על כל פנים מובאות אלו מפירוש מס' קינים הן מן הקדומות ביותר מתורתו של הראב"ד בספרות אשכנז-צרפת, וגם הן מפירושי המסכתות מתחום קדשים [בכ"י סנקט פטרבורג הנ"ל (סוף הערה 61) מצוי גם פירוש אלמוני למס' קינים, וגם הוא מביא במפורש את פי' הראב"ד].

פירוש צרפתי/אשכנזי (?) נוסף, המרבה להשתמש בפירושו של הראב"ד, עובדה שכבר עוררה את חשדותיו של צונץ (ZGL, p. 565), אבל להשערותו לא מצאתי שום יסוד, הוא הפירוש הנדפס בשם 'תוספות שני' למס' עדיות (דפוס ראשון עדות נאמנה, דעסוי תקע"ג [בעה"ת, עמ' 511 – גם מהד"ב, עמ' 297 – בטעות 1843]); הרשום באחרית דבר' של ש"ס וילנא עמ' 7 ב, אות יב, 'משניות ויניצאה רפ"ז עם ראב"ד ור"ש על עדיות, ככל הנראה בטעות יסודו [ראה ש' אברמסון, 'מהדורות 'תוספות שאנץ' למסכת עדיות', סיני, צג (תשמ"ג), עמ' כה ואילך]). פירוש זה, שכאמור משתמש הרבה בראב"ד למסכת זו ומזכירו במפורש כמה וכמה פעמים, ואף מכנהו בשם 'הקונטרס' (פ"ה מ"ג – השווה רש"י, ברכות מ ע"א, פ"ז מ"ג, פ"ז מ"ב; ראה גם אוצר המלך הנ"ל [הערה 69], עמ' 53) ואין הוא מזכיר מלבדו במפורש אלא את רש"י, ר"ת ור"י; ובפ"א מ"ח: 'מורי שיח' (?). ואפשר אולי שהוא לתלמיד הר"ש (ראה פ"ד מ"ג: זרבי' פירש בפירוש המשניות – השווה פי' ר"ש, פאה פ"ז מ"א. ועיי"ש במ"ד נוסח הירוש' כהצעת הר"ש בפאה שם מ"ב (ראה י"נ אפשטיין, 'מדקדוקי ירושלמי', תרביץ, ו [תרצ"ה], עמ' 52 [מחקרים, ב, עמ' 321]); וראה פ"ה מ"ב, ור"ש תרומות פ"א מ"ד). ראה בעה"ת, עמ' 511 – עיי"ש! [במהד"ב עמ' 661 נשמטו הדברים מכול וכול, בלי אומר ודברים, ואף מבלי לציין שהם נוסחו מחדש בפרק על הר"ש משנץ בעמ' 297, עיי"ש]; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 246, הערה 13; י' ליפשיץ, מבוא לתוספות הרא"ש, סוטה, עמ' 64. [את המובאה מן הרמב"ם לא מצאתי, ואילו ייחוס הפירוש לרא"ש אינו נראה כלל, אם משווים אותו למובאות בשם הרא"ש שבהכותב' בעין יעקב ושבמלאכ"ש, עיי"ש. כעת ראיתי שהרש"ס בפירושו ל'ירושלמי' עדיות שלו (כ"י) מרבה להביא מפי' הרא"ש, והעניין טעון בדיקה. וראה י' ליפשיץ, מבוא לתוספות שני' למס'

סנהדרין, ירושלים תשל"ד, עמ' 26-27 ודבריו רחוקים מלשכנע]. כאמור, הפירוש טעון בדיקה מחודשת עפ"י כ"י (ועל פיו ועל פי המובאות ברש"י ובמלאכ"ש ניתן גם לתקן במקצת את פי' הראב"ד שממנו אין כ"י) – ועצ"ע.

ואילו פי' הר"ש לעדיות, המוזכר הרבה עפ"י המתרגם פיה"מ לרמב"ם סדר נשים – ראה גם אוצר הספרים של בן-יעקב, אות מ, סי' 2466, וראה 'אחרית דבר' הנ"ל! [במבוא לתוס' הרשב"א על פסחים, ירושלים תשט"ז, עמ' כ, הערה 14, הכוונה כנראה לכ"י של הפירוש הנדפס] – כמדומני שלא השאיר שום עקבות, ראה גם לעיל הערה 74. כמו כן לא מצאתי עקבותיו של פי' הרשב"ץ למסכת. 'פי' קדמוני" למס' עדיות (?) שבס' יחוסי תנאים ואמוראים, ח"א, עמ' תב – טעון עוד בדיקה.

הישיבה בארץ ישראל במשנת הרמב"ם עיון בהלכות מלכים פרק ה, הלכות ט-יב

מאת

יעקב בלידשטיין

א

רבות דובר על מקומה של ארץ ישראל במשנת הרמב"ם. הדיון ההלכתי בנושא זה נוקז ברובו לשני אפיקים מרכזיים. במישור ההלכתי, יש שעסקו בשאלת היעדרה של חובת יישוב הארץ או כיבושה, אם במניין המצוות של רבנו אם כסניף למצווה. ויש שעסקו בעמדותיו של רבנו בכל הקשור לקדושת הארץ כפי שהיא מתבטאת במצוות התלויות בארץ. מובן כי כל אחת מן הסוגיות הללו מחייבת התייחסות לנושאים מנושאים שונים, מתודולוגיים כמהותיים, אך שאלת מעמדה וייחודה של הארץ במשנת רבנו עומדת בהכרח במרכז דיונים אלה. ברם, עם כל מורכבותם של נושאים אלה לגוניהם, דומה כי הדיון נשאר צר יחסית. רבות דובר גם על מעמדה של הארץ במישור ההגותי, וכאן שולטת בכיפה הנטייה להעמיד את הרמב"ם מול ריה"ל, הן מבחינה שיטתית-כללית והן לאור דבריהם הספציפיים של השניים ביחס לארץ. ריה"ל מוצג כבעל עמדה 'מיתית' המקנה משמעות סגולית לארץ, בעוד שהרמב"ם תואר כבעל תפיסה 'הלכתית' המקנה לה משמעות אינסטרומנטלית בעיקר. תמונה זו בוודאי נאמנה היא למקורות ויש בה הרבה מן האמת, אך גם פה אפשר לומר כי צדדים אחרים של התפיסה המימונית קופחו. עם הדגש המחקרי החדש על הרמב"ם כפילוסוף מדיני, נהיו כל הלכות הממלכה היהודית להלכות ארץ ישראל; וכמותן גם הלכות בית הבחירה הלכות משיח, והלכות רבות אחרות בצדן, כדברי א' רביצקי, וכך שולב הממד ההלכתי עם זה ההגותי.¹

1 ראה י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן (להלן לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף), עמ' 99. להרחבת הערתו ראה עמ' 164, שם. אמנם דבריו של לוינגר נאמרו ביחס לכתיבה הפילוסופית של הרמב"ם, אך טעמים עמם גם בנוגע לכתיבתו ההלכתית. וראה גם: א' שביד, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב 1979, עמ' 68-78; י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 250-251; לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף, עמ' 90-94; ד' הנשקה, 'יסודו המשפטי של המושג "אומה": בין הרמב"ם לרמב"ן', שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 177-198; א' רביצקי, 'ארץ חמדה וחרדה', בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, בעריכת הנ"ל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 22. עם סיום כתיבת מאמרי, חזרתי לעיין במאמרו של

פרופ' יצחק טברסקי זצ"ל פרץ מעגלים אלה במאמרו 'הרמב"ם וארץ ישראל: היבטים הלכתיים, פילוסופיים והיסטוריים'.² בנושא זה, כמו בנושאים אחרים, הצליח טברסקי לכבוש דרך חדשה למחקר, תוך התבססות על מרחב המקורות שלעתים לא שולבו בדיון בכלל, העמדת שאלות חדשות וקני מידה חדשים, וחשיפת מושגי יסוד חדשים – כדרכו מאז ומתמיד.

המקורות שאקדיש להם עיון זה הם אכן מוכרים למדיי, אך למרבה הפלא לא נדונו לפרטיהם ואף לא זכו להערכה כוללת. הם אכן מוזכרים בסקירה הרחבה שערך פרופ' טברסקי במאמרו,³ אולם הוא לא קיים לגביהם דיון מפורט, אלא הניח מקום לאחרים להמשיך במלאכה. באתי להשלים אפוא חסר זה. והנה דברי הרמב"ם בהל' מלכים ה, ט-יב:

(ט) אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן הגוים ויחזור לארץ. וכן יוצא הוא לסחורה. אבל לשכון בחוצה לארץ אסור, אלא אם כן חזק הרעב שם עד שנעשה שוה דינר חיטין בשני דינרין. במה דברים אמורים? כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר; אבל אם הפרות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו רוח. ואף על פי שמותר לצאת, אינה מידת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כליה למקום.

(י) גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה. וכן הוא אומר: 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו'.

(יא) אמרו חכמים: כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין, שנאמר: 'ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשא עון'. אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי עולם הבא. וכן הקבור בה נתכפר לו וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר: 'זכפר אדמתו עמו'. ובפרענות הוא אומר: 'על אדמה טמאה ימות'. ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו. ואף על פי כן גדולי החכמים היו מוליכין מיתיהן לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק.

(יב) לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גוים ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל. שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה,

מ' נהוראי, 'ארץ ישראל בתורתם של הרמב"ם והרמב"ן', בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 123-137, שבוודאי קראתיו עם הופעתו, וראיתי כי בכל הקשור לרמב"ם מגמת מאמרינו דומה, אם כי יש לא מעט הבדלים ביניהם בהבנת פרטים מסוימים.

2 המאמר הופיע בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל ואחרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 353-381 (להלן טברסקי, הרמב"ם וארץ ישראל). אחת ממסקנותיו המרכזיות של פרופ' טברסקי היא כי הרמב"ם מעביר את נקודת הכובד 'מחורבן ממסדי-מדיני להתמוטטות האוכלוסייה המרוכזת ובטול הסנהדרין' (עמ' 364). לדגש דמוגרפי זה עיין גם הל' מאכלות אסורות יב, כה-כו; ג, ג; ח, ח.

3 טברסקי, הרמב"ם וארץ ישראל, עמ' 380-381.

שנאמר: 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים'.
ובפורענויות הוא אומר: 'ואל אדמת ישראל לא יבואו'.
כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ, כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות,
שנאמר: 'בבלה יובאו ושמה יהיו'.

ב

יעקב לוינגר המנוח העיר את תשומת הלב למיקומן של הלכות אלו, התוכפות להלכות האוסרות את המגורים בארץ מצרים אלא בתנאים מיוחדים (שם, ז-ח). מיקום זה נגזר, לדעת לוינגר, מהחובה השיטתית שראה הרמב"ם לקשר בין ההלכות שנפסקו ב'משנה תורה' ומצוות התורה. כיוון שיישוב הארץ אינו נמנה בין המצוות, נאלץ רבנו, לדעת לוינגר, לאתר מצווה אחרת שיכולה לשמש לו אכסניה ספרותית ועניינית. אכסניה זו מצא רבנו באיסור (התורני) לגור במצרים. וכדברי לוינגר: 'אין לשבת בארץ מצרים, "מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות", ויש לשבת בארץ ישראל [...] לפי הנראה מפני כי "מעשיה מתוקנין מכל הארצות", כלומר כי היא הארץ אשר במצב האידיאלי היא ארצה של האומה שומרת התורה ואשר בה ורק בה אפשר לקיים את כל המצוות'.⁴ אם לוינגר צודק, הרי שהרמב"ם פונה שוב, בסוגיית ארץ ישראל, למאפיינים העולים מן ההיסטוריה, מן הניסיון, ומן האחריות הנורמטיביות, ולא לעולם המיתוס.

ברם, התבנית הספרותית שהלכותינו משובצות בה רחבה עוד יותר. למעשה, רבנו מציב לפנינו מבנה דמוי משולש. מצד אחד: 'מותר לגור בכל העולם' (ה"ז), אלא כשקביעה מתונה זו מסויגת משני צדדיה: אסור לגור במקום אחד, הלוא היא ארץ מצרים, ורצוי מאוד לגור במקום אחד, הלוא היא ארץ ישראל. יתרה מזאת: מן הראוי לתת את הדעת למיקומן של הלכות אלה כולן בפרק ה מהלכות מלכים. פרק זה מוקדש בתחילתו למתן הגדרה ל'מלחמת מצווה' ו'מלחמת רשות', לקביעת סדרי העדיפויות הנוהגים בין נורמות אלה, ולהלכות אחרות המאפיינות מלחמות אלו. מהקשר המלחמה פונה הרמב"ם להגדיר את מעמדן העתידי של 'ארצות שכובשין ישראל', ומכאן, כנראה, לשאלת נוכחותם של יהודים בארצות העולם בכלל. הן העלאת שאלת המגורים במצרים הן ההתייחסות למעמדה של ארץ ישראל בנוגע למגורים בה, הם אפוא פיתוח הקביעה הסתמית 'מותר לשכון בכל העולם', קביעה הנובעת אף היא מהרצון לעמוד בצורה מקיפה יותר על היחס הנורמטיבי כלפי הימצאותו של היהודי בעולם הטריטוריאלי כולו, מעבר לאפשרות של כיבוש מלחמה.⁵

4 לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף, עמ' 93; הציטוט אינו מכתבי הרמב"ם אלא השלמה של לוינגר. אולם ראה את הנאמר בספר המצוות, לא תעשה רנד (בהערה 25 להלן). והשווה רביצקי (לעיל, הערה 1), עמ' 21.

5 ואכן רבנו חזר לנושא הכיבוש גם ביחס לארץ מצרים: 'מותר לחזור [...] לכיבוש ארצות אחרות [...] ויראה לי שאם כבש ארץ מצרים מלך ישראל על פי בית דין שהיא מותרת'. אגב, מכאן ברור כי הלכות אלה מתייחסות לעת שלום, שהרי אף המגורים במצרים מותרים אם הם פועל יוצא של כיבוש. וראה לוינגר, שם, הערה 7.

נספח: איגרת השמד

חלק מהמקורות ששימשו את הרמב"ם בנושא שלנו שימשו אותו גם בבואו להנחות את ציבור שואליו ב'איגרת השמד'. דבריו באיגרת ודבריו בהלכות חופפים ואף משתלבים בחלקם. אולם בחלק אחר מהם, יש לפנינו שימוש שונה באותם מקורות עצמם. אמנם, איגרת השמד נועדה לציבור שחיפש עצה והוראה במציאות מסוימת, על כל המשתמע מכך. על כן אין להשוותה בצורה גורפת לכתיבה הלכתית קודיפיקטורית. ואולם אין היא פחות משמעותית בשל השוני הז'אנרי, ולפי שרבונו עוסק שם בנושאים הנדונים במשנה תורה והוא אף נשען על המקורות המשמשים אותו גם שם, יש מקום להעלות לדיון השוואה זו.

לקראת סוף האיגרת בא רבנו לייעץ לאלה העומדים תחת איומי השמד:³⁴

והעצה שאני יועץ לכל אוהבי ולמבקש ממני עצה [...] שיצא מאלה המקומות וילך למקום שיוכל להעמיד דתו ולקיים תורתו בלא אונס, ולא יפחד, ויעזוב ביתו ובניו וכל אשר לו, כי דת ה' שהנחיל אותנו גדולה וחיובה קודם לכל המקרים הבזויים בעיני המשכילים, שהם אינם עומדים וצואת ה' היא שעומדת.³⁵ ולא עוד, אלא אפילו שתי עיירות ישראל, אחת מהן יותר טובה במעשיה [...] יחויב ירא ה' לצאת מאותה מדינה שמעשיה אינם טובים לאותה המדינה הטובה. וכבר הזהירו חז"ל שלא ידור אדם במדינה שאין בה עשרה חסידים [...] וכל זה כשיהיו המדינות מישראל. אבל אם היה המקום מן הגוים, וישראל עומד שם על אחת כמה וכמה שהוא חייב לצאת מאותו מקום וללכת למקום טוב. וכל שכן כשיהיו עיניהם עליו שלא ישב שם כלל, ואף על פי שמפיל עצמו לסכנה, עד שינצל מן המקום הרע שאינו יכל להעמיד דתו כראוי...

וכבר פורש על ידי הנביאים שכל הדר בין הכופרים שהוא כמותם, וכן אמר דוד המלך ע"ה כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר: "לך עבוד אלהים אחרים". הנה שקל דירתו בין הגוים כאילו עובד עבודה זרה [...] וכל זה כשלא יכפו אותו לעשות כמעשיהם, אבל כשכופין אותו לעבור על אחת מן המצוות, אסור לעמוד באותו המקום בשום צד [...] אלא יצא ויניח כל אשר לו וילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שיהא יכל להעמיד דתו [...] אבל אם יעמוד אדם במקומות שיראה מהם כי התורה תפסוק מהם והמין יאבד

34 הטקסט על פי מהדורת הרב י' שילת, איגרות הרמב"ם, א, 'ירושלים תשמ"ז, עמ' נה-נח. סקירת

התרגומים השונים של איגרת קידוש השם ראה שם, עמ' כח-כט. וכן ראה להלן, הערה 39.

35 הנימה שבה נאמרים דברים אלה תומכת בגישת ח' כשר, 'היחס המועדף לבני משפחה במשנתו של הרמב"ם', עיון, מה (תשנ"ו), עמ' 115-124; וראה גם מאמרי 'הורים ובנים במשנת הרמב"ם', דעת, 37 (תשנ"ז), עמ' 27-36. בשני מקומות נוספים בקטע הזה קורא רבנו ליהודי לזנוח את משפחתו כדי לצאת אל מחוץ למקומו: 'וכן מצינו באברהם שמאס משפחתו ומקומו וברח להנצל נפשו מדעת הכופרים' (שם, עמ' נז, שו' 13-14); 'והתנצלות מי שטוען ענין ביתו ובניו אינה טענה לפי האמת, אח לא פדה יפדה איש' (שם, עמ' נז, שו' 1-2).

בעבור השנים, והוא אינו יכול להעמיד דתו, ויאמר: אשאר אני עד שיבוא משיח ואצא מזה שאני בו אין זה כי אם רוע לב ואבוד גדול ובטול הדת והדעת.

יש לעמוד, מנקודת ראות הדיון דלעיל, על הנקודות הבאות:

1. שאלת המגורים במקום שרובו גוים' לעומת מקום שרובו ישראל' היא מרכזית בקטע שלפנינו. רבנו מקנה להבחנה זאת משמעות מקיפה, ברורה, ומחייבת, מעבר לכל מה שהכרנו במשנה תורה. יתרה מזו: כאן נתמלאו מושגים אלה תוכן ממשי ביותר לעומת תוכנם הסתמי במשנה תורה. שם לא הוסבר מה היתרון למקום שרובו ישראל', אם גם ניתן להסביר את הדבר (במונחים מימוניים, לכל הפחות) לאור הנאמר בהלכות דעות בנוגע להשפעה החינוכית של הסביבה על האדם, וכלשון התלמוד המשמש את רבנו בעניין עירובי חצרות, 'שמא ילמד ממעשיו'.³⁶ ב'איגרת', לעומת זאת, מדובר בסביבה חברתית/מדינית הכופה ביצוע עברות או, למצער, המונעת קיום מצוות. המושג רובה גוים' התפרש לפי המציאות ההיסטורית שעמה התמודד הרמב"ם באיגרת, כשהדברים קרובים למצב הגרוע ביותר המתואר בהלכות דעות, שם: 'ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במגינה אלא אם כן נתערב עמהם ונוהג מנהגם הרע'.

2. שימוש של רבנו במקורות התלמודיים ב'איגרת' ראוי לתשומת לב. למעשה, הוא מסתמך מפורשות על שני מקורות מדרשיים בלבד. האחד, שיידון להלן, הוא מדרש על דברי דוד המלך. השני הוא מדרש על עשרה צדיקים בעיר. המקור הבולט לעניין כולו, הקובע שיש להעדיף עיר שרובה גויים בארץ ישראל על עיר שרובה יהודים בחוץ לארץ (כתובות קי ע"ב), שממנו משתמע שבדרך כלל עדיפה עיר שרובה יהודית על עיר שרובה נכרית חסר כאן, אם כי הרמב"ם נעזר לאורך דיונו במונחים הלקוחים ממנו. ניתן לטעון, כמובן, כי רבנו העדיף לתבל את דיונו במדרשים ולא באמרות הלכתיות יבשות. אך שמא הבין רבנו גם זאת: כי הבאת אותה אמרה תחייב התייחסות לשאלה שככל הנראה לא רצה לכלול בדיון, היא שאלת המגורים בארץ ישראל אף במחיר ההשתקעות במקום שרובו גויים. לא זו בלבד שעדיפות זו אינה על הפרק, מבחינתו, אלא אף זו: היא מעמידה בספק את עולם הערכים שאותו הוא מתאר לנמעניו. הקריטריון ב'איגרת' שעל פיו ראוי ליהודי לקבוע מגוריו, הוא רמתו הרוחנית של המקום ונוחיות קיום מצוות בו, ותו לא. קריטריון זה מתבלט בשימוש של רבנו במדרש הצמוד לדברי דוד המלך, כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', כפי שנראה להלן.³⁷

36 הל' דעות ו, א; הל' עירובין ב, ט (ובפירוש המשנה עירובין ו, א). אמנם בהל' עירובין מדובר אפילו במגורים בשכנות לשני נכרים בלבד. רבנו מעלה שם, בעקבות התלמוד, גם את שאלת הסכנה הפיזית ('שפיכות דמים') שבמגורים בשכנות לנכרים. על החובה לצאת ממקום הרשע בהגות האסלאמית בת זמנו של רבנו וזיקת הרמב"ם למוטיב זה, ראה: J. Kraemer, 'Maimonides' Messianic Posture', in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 2, Cambridge, Mass. (1984), p. 124, n. 48; idem, 'The Jihad of the Falasifa', *JSAI*, 10 (1987), pp. 311, n. 72, 314 וראה בהרחבה אצל א' מלמד, 'הרמב"ם על האופי המדיני של האדם', בתוך: מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, בעריכת מ' אידל ואחרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 311 ואילך.

37 אכן, אם לא נניח שרבנו השמיט את האמרה מכתובות קי ע"ב כחלק ממגמה כוללת, דומה שנצטרך

3. אף ב'איגרת השמד' מצטט הרמב"ם את דברי המלך דוד, 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים'. ברם בעוד שבדרשה התלמודית עומדת ארץ ישראל כערך במרכז העניינים, והעוזב אותה משתווה לעובד עבודה זרה, כאן דורש הרמב"ם את הפסוק בצורה מקבילה אך שונה. 'נחלת ה' אינה ארץ ישראל דווקא אלא מקום ש'רובו ישראל', כלומר קהילה יהודית, בלי קשר למקום הימצאותה, שבה יכול אדם מישראל לקיים את התורה: ומי שמתעלם מחובתו לגור במקום זה, כאילו עובד עבודה זרה. העיקר אינו טריטוריאלי אפוא, אלא תורני-רוחני.

ייתכן, כמובן, שאין כאן כלל ניגוד בין מקום 'שרובו ישראל' ובין ארץ ישראל, שכן בדיקה מעמיקה של מקומה של ארץ ישראל במשנת רבנו עשויה להעלות כי חשיבותה אינסטרומנטלית בעיקר: היא מקום שבו העם יוכל (וחייב) לקיים את התורה.³⁸ אולם גם אם הגדרה זו נכונה בעומקם של דברים, הרי מדובר בתופעות שונות למדיי במישור ההיסטורי. סיכומו של דבר: הקיום היהודי התורני-לאומי בא במקום ארץ ישראל, לכל הפחות בפרשנות של רבנו לאגדה זו. גם אם מדובר בקטע דרשני-טורי בלבד, ראויים הדברים לתשומת לבנו.

4. יש שהעלו את האפשרות כי לא נפקד מקומה של ארץ ישראל בקטע שלנו. ראשית כול, התקווה המשיחית הוגדרה בבירור: 'אז יצאו וילכו לירושלים'. אך יתרה מזאת. בחלק מכתבי היד של האיגרת (של תרגומו, למעשה; המקור הערבי אבד) מופיעה הפסקה 'ואמנם לפי דעתי יכול האדם לסלקם מעליו באותה מלה שאומר, שהיא להודות לאותו האיש, ואחר כך שילך לארץ ישראל לשכון שם, ולא יעמוד בשום פנים במקום השמד'. 'שילת מצרף קטע זה לקטע הקודם, שבו הרמב"ם בא בטענה נגד המחכים בצורה פסיבית לביאת המשיח שיעלה אותם לירושלים, במקום לפעול במרץ ובעצמאות לשינוי המצב.³⁹

והנה גם אם הנוסח שהובא לעיל אכן אותנטי הוא (ואין בידי הכלים להחליט על כך לחיוב או לשלילה), דומה כי אין להגזים במשמעותו. לא זו בלבד שבקריאת איגרת זו יש לקחת בחשבון את האווירה הספרותית הרטורית, אלא אף זו: לו רצה רבנו להטיף או אפילו לעודד פעילות אקטיבית במטרה להחזיר את האומה לארץ ישראל, לא היה מצמצם את קריאתו לקהילה הנתונה בסכנת כיליון, שממילא חייבת לשים פעמיה לדרך, לדעתו. למעשה, הפסיביות המותקפת היא זו הכרוכה בישיבה במקום שאין להעמיד בו את התורה כראוי, תוך ציפייה לביאת המשיח, לא זו המתמצית בחוסר מעש בקשר לשיבה לארץ, ולהעמדת מלך ולהחזרת כל משפטי האומה לשלמותם כמו שהיו. אולם אין ספק כי רבנו מבטא בגרסה שלפנינו את כמיהתו ואת חלומו, גם אם אין הוא מקנה לאלה מעמד מחייב או אופרטיבי.

לומר שנימוקים טכניים, כגון אי-הרצון לסבך את הדיון ברעיונות לא רלוונטיים שיצריכו דיון לגופם, גרמו לכך. קשה להכחיש כי תוכנה של האמרה עצמה עומד במתח עם הכיוון המימוני. ברם השווה דברי שילת (לעיל, הערה 34), עמ' נו, הערה לשורה 8.

38 ראה לעיל, הערות 1-2.

39 שילת (לעיל, הערה 34), עמ' נו, הערה לשורה 13, וכן במבוא, עמ' כז.

שני כתבים מימוניים
מכתב מאת הרמב"ם אל ר' שמואל החכם
ואיגרת ברכה אל הרמב"ם לרגל נישואיו

מאת

מרדכי עקיבא פרידמן

א. מכתב בכתב ידו של הרמב"ם לר' שמואל החכם

להלן מתפרסם מכתב קצר, אבל שלם, שהרמב"ם כתב לר' שמואל החכם הירא שמים ש[מרו] צ[ורו]. רבנו לא חתם על המכתב, ולא נכתבה עליו כתובתו של הנמען. על זהותו של הכותב עמדתי רק על פי הכרת כתב ידו של הרמב"ם. לעניות דעתי, במקרה זה אין אפילו ספק ספקא שמא הכותב אינו הרמב"ם, ושלא כמנהגי בכגון זה מוכן אני כאן לנקוט לשון ברי וודאי, וזאת חרף ידיעתי כי רבים חללים הפילה הטעות בזה. דומה אני שכתב ידו של רבנו, כפי שמצוי בדף המונח לפנינו, סימן מובהק ממש הוא, ומי שרגיל בכתבו ידע שאין מקום לערער על הזיהוי (וראה את התצלום המצורף). כפי שנציין להלן, גם תוכנו של המכתב תואם את כתיבתו של רבנו, אולם אין בכך סימן מובהק. בדורותינו שום אדם לא הרים תרומה גדולה להבנת תוכנם ומהותם של כתבי הרמב"ם, במלוא עומקם, פארם והדרם, מזו שהרים הפרופסור ר' יצחק טברסקי ע"ה. את המאמר הזה התכוונתי להקדיש ליובלו. ניי שנמצאתי מעמידו יד צנועה לזכרו הברוך.

במכתב מ"ט תיבות והוא עוסק בעניין אחד בלבד – התנצלות שכותב הרמב"ם לר' שמואל החכם. רבנו מדגיש שהוא מעריך מאוד את ר' שמואל, אבל היד קצרה והזמן הרע יפצר וכו'. משמע שהרמב"ם מנמק מדוע נאלץ הוא לסרב לבקשה שביקש ממנו ר' שמואל. מיהו ר' שמואל זה ומה הייתה בקשתו? אין אנו מוצאים ידיים מוכיחות לכך בכתוב לפנינו, ודברינו להלן אינם יכולים לצאת מגדר ההשערה. על פי לשונו קרוב בעיניי לומר שהרמב"ם מתנצל כאן על שאין הוא ניאות לבקשתו של ר' שמואל להיפגש עמו.

בכמה מקומות בכתביו הזכיר הרמב"ם את דוחק שעתו ולפעמים אף את חולשתו.

* מחקר זה נעשה בתמיכת הקתדרה לתרבות היהודים בארצות האסלאם ולחקר הגניזה ע"ש יוסף וסיל מייזר, אוניברסיטת תל-אביב. תודתי למנהלי הספרייה שהשתמשתי בכתבי היד שברשותן. אני מודה לפרופ' עזרא פליישר על הערותיו החשובות.

ה'רמב"ם מתייחס תכופות לחלישות גופו ומתאונן על הזקנה הקופצת עליו. הקובלנה על טרדות, טרחה, רפיון ידיים ודיכאון, שנעשו קשים פי כמה בעקבות חוסר יציבות חברתית ופוליטית, באה כפזמון חוזר באיגרותיו ובספריו.¹ על אף קיצורם מזכירים הדברים במכתב שלנו את התנצלותו של הרמב"ם לר' שמואל אבן תיבון באיגרתו המפורסמת אליו מח' בתשרי, אתק"א לשטרות (1199), ובה מתאר רבנו את סדר יומו העמוס והמפרך, ומנמק מדוע אין טעם שר' שמואל יבוא לבקרו וכי לא יפיק שום תועלת מכך. להלן חלק קצר מדבריו שם, שנשתמרו בתרגום בלבד:

ובורא עולם יודע איך כתבתי לך השיעור הזה ואני בורח מבני אדם, מתיחד במקום שלא ירגישו, ואני פעם נסמך לכותל ופעם כותב שוכב לרוב חולשת הגוף... ואמנם מה שזכרת מענין בואך אלינו... לא יגיעך מבואך אלי זולת ראות פני... תועלת חכמה מן החכמות או להתייחד עמי אפילו שעה אחת ביום או בלילה אל תוחיל בזה כלל, כי תוכן ענייני כמו שאספר לך. אני שוכן במצרים (היינו, בפסטאט) והמלך עומד בקאהרה... סוף דבר, לא יוכל אחד מישראל לדבר לי או להתחבר בי זולת יום השבת, אז יבואו כולם אחר התפלה, אנהיג הצבור במה שיעשה כל השבוע... תבוא על דרך הבקור, לא לקבל תועלת הלמוד, כי יצר זמני מאד.²

כמה ר' שמואל נזכרים באיגרות הרמב"ם ובתשובותיו, ואין לדעת בוודאות אם מכתבנו יועד לאחד מהם, או שמא לר' שמואל אחר. אולם בחיפושנו אחר אותו ר' שמואל החכם יש לציין שני עניינים. האחד, שמכתבנו כתוב עברית, שלא כמנהגו של הרמב"ם הכותב ערבית ליודעי השפה ההיא; והשני, מהות ההתנצלות המשווערת.³ משתי הסיבות הללו נראה קרוב לשער שאולי הנמען במכתבנו הוא ר' שמואל אבן תיבון עצמו. את הפתיחה לאיגרת הגדולה אליו, שחלק ממנה הובא לעיל, כתב הרמב"ם עברית, ואת המשכה, שבו הוא דן בשאלות תרגום ובעניינים מקצועיים אחרים, ערבית.⁴ אך אפשר שצורת הכתב הנאה של רבנו במכתב המתפרסם להלן תואמת יותר את התקופה שלפני התכתבותו הנזכרת עם ר' שמואל אבן תיבון. בגלל חסרון החתימה והכתובת, ייתכן שהמכתב המקורי נשלח לנמען, והדף שלפנינו הוא טיוטה או העתק ששמר הרמב"ם. לעומת זאת, הכתב הנאה והמסודר מאוד וכן השוליים הרחבים יכולים להצביע על כך שזה המכתב המקורי שהתכוון רבנו לשלחו, ואולי נמלך משום מה ולא שלחו.

מידות הנייר 6.5 × 9.5 ס"מ לערך. עמוד ב ריק. כ"י TS AS 149.41:⁵

- 1 טברסקי, מבוא, עמ' 59, עיין שם.
- 2 ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תקן-תקנא.
- 3 אמנם נשמרו בידינו התנצלויות שכתב הרמב"ם לאישים אחרים על שאינו יכול להיפגש עמהם. ראה דוגמה אצל שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תקס ואילך (כ"י TS 16.290); וראה פרידמן, רשימות תלמיד, עמ' 526, והנסמן שם, הערה 16.
- 4 ראה את דיונו של שילת, שם, עמ' תקיג ואילך, ולהלן, נספח א.
- 5 תודתי למנהלי הספרייה ולידידי פרופ' ש"ק רייף על הרשות לפרסם את המסמך. עד כמה שידוע לי הוא לא התפרסם ולא נידון בספרות המחקר עד עכשיו. קראתיו עם ידידי פרופ' יואל קרמר, והוא העיר הערות מועילות; לו התודה ועליי האחריות. בטקסטים דלהלן מסמנת נקודה מתחת לאות שהיא נשתמרה בחלקה בלבד או שאין קריאתה ודאית.

- 1 מבקש אני מהדרת ר' שמואל החכם
- 2 הירא שמים שצ' שידון אותי לכף
- 3 זכות בכל דבר בין רב למעט
- 4 ויודע לו בודאי שאני יודע כבודו
- 5 ומעלתו בלבי מעולה אבל היד
- 6 קצרה והזמן הרע יפצר ואי אפשר
- 7 לאדם לגלות כל העניינים מכמה
- 8 פנים ומכל מקום רחמנא ליבא
- 9 באעי ושלומה ירבה ויגדל

ביאורים לפי שורות התעודה:

(1) הדרת. באיגרת לר' שמואל אבן תיבון הנזכרת, בקטע מן המקור הערבי שפרסם י' שילת לראשונה, קורא לו רבנו 'אלחצרה'. כפי שאנו מוצאים בכמה תעודות מן הגניזה, את המילה הערבית הזאת היו מתרגמים לעברית: 'הדרת'.⁶
 ר' שמואל החכם. הרמב"ם קורא לר' שמואל אבן תיבון חכם באיגרת הנזכרת ובאיגרת לעדת לוניל.⁷

(4) ויודע לו. היינו ויודע לו, כלומר, ידוע לו. שאני יודע. היינו, מכיר, מעריך.
 (6) והזמן הרע יפצר. אפשר שבזה רומז הרמב"ם לדוחק מחמת חוסר היציבות החברתית והפוליטית הנזכר, ואפשר, למשל, שהוא רומז לרעב שפקד את מצרים, וכדבריו באחת מתשובותיו: 'שנת דתתקס"א ליצירה בצוען [=פסטאט] מצרים, רחמנא ירויח מעצבונה ומצעררה של שנה זו'.⁸ לשון זמן' משמש אצלו במשמעות גורל בהקדמה לפיה"מ לאבות, הפרק השביעי: 'במא אוגדה אלזמאן [=במה שהמציא לו הזמן]. 'רוע הזמן' הוא מוטיב מצוי בכתבי הגניזה ובספרות העברית הספרדית בימי הביניים.⁹ 'פצר (ב-)') בהלכות אישות יב, יד; הלכות שבועות יא, יט; הלכות סנהדרין ג, י (וראה להלן, עמ' 221).

(6-8) ואי אפשר לאדם לגלות כל העניינים מכמה פנים. מן הסתם רומז רבנו כאן לעוינות כלפיו בציבור היהודי, אולי מחמת יריבות פוליטית. וכן ניתן להצביע על כמה אפשרויות אחרות, ולא כדאי לנו להאריך בניסיון לפרש את אשר הוא סתם. אך לשם השלמות אני מציין, שלא נראה לי לתמוך בכתוב כאן את השערתו המעניינת של א' עברי, שהרמב"ם סירב להיפגש עם ר' שמואל אבן תיבון, כדי שלא לגלות לו את מבוכתו בעניינים הפילוסופיים שכתב עליהם בספרו מורה נבוכים.¹⁰

6 ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תקכח, שורה 14, ושם, עמ' תקמו, תרגם 'הישיבה'; ראה שם, הערה 23.

7 שם, עמ' תקל, תקלא, תקנח.

8 תשובות הרמב"ם, סימן קיח, עמ' 204, ראה שם, בהערה.

9 פיה"מ, עמ' שצד; שילת, הקדמות, עמ' רמו, וראה שם, עמ' שצ הערה 9. על רוע הזמן בגניזה ובספרות, ראה: גויטיין, חברה, ה, עמ' 48, 49, 294, 329-330; לויין, זמן, אליצור, הימים; שירמן-פליישר, ספרד המוסלמית, עמ' 559 (במפתח).

10 ראה עברי, פילוסופיה, עמ' 152: 'This may be the secret which Maimonides feared Samuel ibn Tibbon suspected, and therefore Maimonides goes to great lengths to tell Samuel that he is too busy to see him, i.e., that he is not welcome', etc.

(9-8) רחמנא ליבא באעי. ראה רש"י לסנהדרין קו ע"ב, ד"ה רבנותא למבעא בעיי', ודקדוקי סופרים על אתר, עמ' 333, הערה ש. באיגרת אל ר' חסדאי הלוי, שייחוסה לרמב"ם מפוקפק, מצאנו: 'הוי יודע, דרחמנא ליבא בעי ואחר כוונת הלב הם הם הדברים'.¹¹ וכן כותב ר' אברהם בן הרמב"ם (הראב"ם) על תלמידו במכתב שמן הגניזה: 'רחמנא ליבא באעי וכוונתו לשם שמים'.¹²

(9) ושלומה ירבה ויגדל. היינו, שלומה של הדרת ר' שמואל.

כאמור, לדעתי, ניתן להסיק בוודאות על פי צורת הכתב שמכתב זה יצא מידי הרמב"ם, וקרוב לשער שההתנצלות שבו עניינה דחיית בקשת הנמען, ר' שמואל החכם, להיפגש עם הנשר הגדול. וסביר להניח שאולי ר' שמואל זה הוא ר' שמואל אבן תיבון. יותר מכן לא ניתן עכשיו לברר, ויש לסכם בלשון רבנו: 'זאי אפשר לאדם לגלות כל העניינים מכמה פנים, ומכל מקום רחמנא ליבא באעי'.

ב. איגרת ברכה לרמב"ם על נישואיו

להלן מתפרסם נוסח איגרת ברכה שנשלחה לרמב"ם לרגל נישואיו. אף על פי שהספקן יכול להטיל ספק כלשהו בפיענוח השם 'משה', שרק קצות רגלי אותיותיו שרדו בסוף שורה 4, משתמע בוודאות גמורה מתוארי הכבוד המלווים את שמו, שהנמען, בנו של ר' מימון, הוא הרמב"ם. לשונות הכבוד בפנייה לרבנו מלמדים שהאיגרת נשלחה אליו לאחר שנכון מעמדו במצרים, ולהלן נשתדל לדייק קמעה בהשערת זמנה. הכתב דומה לשל הדיין ר' מבורך בן נתן בן שמואל החבר, מקורבו של הרמב"ם, שתעודות מידו הגיעו אלינו מן השנים 1150-1181.¹³ האיגרת, הכתובה רובה עברית ומיעוטה ערבית, קטועה בראשה, אבל דומה שחסר ממנה רק מעט. הכתב מרושל קצת, וחוכך אני אם דף זה הוא האיגרת שנשלחה לרבנו או רק טיוטה או העתק ממנה.

הברכות לנישואין שגרתיות לגמרי, ונתקשה למצוא בהן, הן בתוכנן הן בלשונן, שום שאר רוח ורוממות ואף לא ייחוד מכל סוג. למרבה האכזבה עניינים ביותר דברי האיגרת בפרטים ביוגרפיים. אין היא מספקת למשל את שמה הפרטי של הכלה, והוא אינו ידוע לפי שעה. ואף על פי כן, אפשר לדלות ממנה מעט ידיעות, שאולי הן בעלות משקל. יש לקוות שליבון הנקודות הללו ומקצת הידיעות על נישואי הרמב"ם העולות מתעודות אחרות שמן הגניזה וממקורות נוספים עשויים לתרום לא רק פרטים ביוגרפיים על הרמב"ם ועל בני משפחתו, אלא אף משהו להבנת השקפותיהם. 'ההיסטוריון המודרני יודה, שליבון סוגיות במחשבה ובהלכה שבדברי המימונים חיוני ונכבד יותר מבירור פרט זה או אחר בחייהם הפרטיים או אף הציבוריים. אלא שעליו לעשות את חובתו. עליו להגיד לעמיתיו כול

11 ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תרפא. על הייחוס המפוקפק ראה: טברסקי, מבוא, עמ' 313, הערה 153; שילת, שם, עמ' תרעג ואילך; לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף, עמ' 167-171.

12 כ"י TS 10 J 30.11, שורות 8-10, ראה אור אצל גויטיין, הראב"ם וחוגו, עמ' 196.

13 לשנים ראה גויטיין, חברה, ב, עמ' 514, מס' 22. צריך עוד לאשש אם הכתב באמת שלו.

שיכול לדלות מן המקורות הגנוזים, בתקווה, שאחרי דרישה וחקירה עשוי הממצא לתרום משהו גם להבנת תורתן של הדמויות הגדולות.¹⁴

בשולי האיגרת, שורה 4, מתוארת הכלה 'בת טובים'. עד שלא תבוא ראייה לסתור (וראה להלן), עלינו להניח שהרמב"ם נשא אישה אחת ויחידה, בת אלשיך אלתקה ר' מישאל בן ישעיה הלוי,¹⁵ והיא 'בת טובים' זו שעל נישואיה לרבנו מתברך הוא באיגרת זו. בשורה החמישית שם יש שלוש תיבות. התיבה האחרונה, חרף העובדה שהיא לא נעתקה בהעתק הנזכר להלן, כתובה בבירור: 'וצ"ל'. מסתבר ששתי התיבות הראשונות בשורה מוסבות על אבי הכלה ולא על אבותיה. רגלי אותיותיהן קטועות, והדיו דהוייה ומטושטשת בהן. אף על פי שאין קריאתן יכולה לצאת ממש מידי גדר ההשערה, לאחר עיון מדוקדק במקור, בסיוע כלי עזר מפותחים שונים, מציע אני לקרוא את הכתוב כאן: '[ב]ת החבר', וקריאת התיבה 'החבר' נראית לי סבירה למדי. 'חבר' הוא תואר (שהוענק מטעם ישיבת ארץ ישראל) לתלמיד חכם.¹⁶ במקומות המעטים שנזכר ר' מישאל בן ישעיה שראיתי, אין התואר הזה מלווה את שמו, אלא הוא ובני משפחתו נקראים 'חסידים'.¹⁷ או שהוא נקרא 'חכם'. כך נקרא בנו בתעודה אחת מן הגניזה: 'כבוד גדולת קדושת מרנו ורבנו זקינינו וגדולינו ישעיהו הלוי החכם הנבון בר כבוד גדולת קדושת שרינו וגדולינו חשובינו מישאל החכם והנבון זכר צדיק לברכה'.¹⁸ על פי דרכנו למדנו שר' מישאל היה 'שר', כלומר, שהיה קרוב למלכות ושמא הייתה לו משרה ממשלתית כלשהי.¹⁹ אף על פי שהדברים מקוטעים, אני רואה סיבה לפקפק בידיעה העולה מן האיגרת דלהלן, שר' מישאל נקרא גם 'חבר'.

מכל מקום נראה מכאן בבירור שבת אלשיך אלתקה התייתמה מאביה לפני נישואיה לרמב"ם.²⁰ אחת התגליות המימוניות המפורסמות והיקרות שהמציאה הגניזה היא מכתב שכתב הרמב"ם לאלשיך אלתקה היושב בַּמְנִיָּה זְפֶתָא, ומזמן הוצע לזהותו כחותנו של רבנו. אולם גם יהודים נכבדים אחרים נשאו את התואר אלשיך אלתקה (הזקן הנאמן), ולפני שנים מועטות נתערער זיהוי הנמען הנזכר עם חותנו של הרמב"ם.²¹ אם הקריאה

14 דברי גויטיין, ר' חננאל, עמ' 372.

15 על העדויות לנישואיה לרמב"ם, ראה פריימן, שלשלת היחס, עמ' 10 ואילך, ועוד להלן כאן.

16 מפורסמים דברי הזלזול של הרמב"ם בבעלי תואר זה (פיה"מ לבכורות ד, ד, עמ' רמד; התרגום בשינוי קל): 'זכבר ראיתי בארץ ישראל אנשים הנקראים חברים ובמקומות אחרים מי שנקרא ראש ישיבה, ואפילו בר בי רב דחד יומא ליתיה'.

17 ראה גויטיין, הראב"ם וחוגו, עמ' 181 ואילך, ועיין עוד להלן כאן.

18 כ"י TS 10 J 4.11 ע"ב, שורות 8-10, ראה אור אצל גיל, קודש, עמ' 319, ראה שם, עמ' 321, הערה 5. גיל קובע את זמן התעודה לשנת 1180 לערך; השווה גויטיין, חברה, ב, עמ' 422.

19 על 'שרים קרובים למלכות ונודעים בה', ראה גויטיין, חברה, א, עמ' 76-77. והשווה הנ"ל, הראב"ם וחוגו, עמ' 183.

20 כאמור, ר' מישאל נזכר בברכת המתים בכ"י TS 10 J 4.11 ע"ב, שזמנו נקבע לשנת 1180 לערך.

21 כ"י TS 12.192. לפני זמן קצר ראה אור תרגום חדש ומוער של המכתב אצל קרמר, שני מכתבים, ושם, עמ' 89, ביבליוגרפיה נוספת ודיון על אלשיך אלתקה. ראה פרידמן, קטעים, עמ' 446 ואילך. מלבד היהודים בני זמנו של הרמב"ם הנקראים אלשיך אלתקה הנזכרים שם, יש לציין אף את תקה אלמלך אבו אלמעאלי עבד אללה בן אלשיך אלתקה אבו אלרצא בן פרח, שנתמנה ראש יהודי סוריה בשנת 1193 (כ"י TS Ar. 38.93; ראה אור אצל כאן, מסמכים ערביים, עמ' 460

והפירוש שהצענו למילים הנזכרות בשורה 5 בשולי איגרתנו נכונים, ידיים מוכיחות הם לכך שאותו אלשיך אלתקה אדם אחר היה, כי חותן רבנו לא היה בחיים בשעה שנשא את בתו. ההיסטוריון הערבי אבן אלקפטי, בן דורו של ר' אברהם בן הרמב"ם, כתב על רבנו: 'זהו נשא לאישה במצרים אחות של יהודי שהיה "כאתב" ("סופר", מעין מזכיר או מנהל לשכה ממשלתית), הידוע בשם אבו אלמעאלי ה"כאתב" של אם נור אלדין עלי, שנקרא אלפצל, בן צלאח אלדין יוסף בן איוב... ואבו אלמעאלי נשא לאישה את אחות משה' וכו'.²² העובדה שאבן אלקפטי מייחס את אשתו של הרמב"ם לאחיה מובנת מאליה, בגין קשריו עם בית המלוכה, אולם היא מקבלת משנה תוקף מן הידיעה החדשה, שאביה (אשר, כפי שראינו גם הוא היה 'שר'), לא היה בחיים כאשר היא נישאה לרבנו.

כאן המקום לעמוד, ולו בקצרה, על שאלות מרכזיות הקשורות לביוגרפיה האישית-רוחנית של רבנו, משהו על משנתו ומנהגו בסוגיית הנישואין. מתברר שמן הרמזים שבכתבי הרמב"ם ומתעודות הגניזה הקרועות והמקוטעות וממקורות אחרים קשה למצוא תשובות פשוטות לשאלות הללו. רב בהם השמא על הוודאי, וספרות המחקר נתבססה, בדלית בררה, על קטעי ידיעות סתומות. חוקרים מילאו את החסר בהשערות, והללו לפעמים עברו גלגולים שונים. נפתח בסיפור בדיה שכתב אחד הקדמונים, שכאשר גלה הרמב"ם מספרד לפאס: 'והמלך אהב את משה מאד, ויתן לו אשה מבנות פאס ויתן לו עושר וכבוד' וכו'. אף על פי שגלוי שאין כל יסוד לסיפור זה, הואיל והיה מי שרצה לקיים את דבריו, טרח ח"א פריימן להוכיח בראיות ברורות שאין בה אפילו מקצת אמת. אולם חרף מסקנה מוכחת זו, סיכם פריימן את חוסר הוודאות בשאלת נישואי הרמב"ם בצעירותו: 'לא ידוע אם הרמב"ם היה כבר נשוא אשה בספרד או בפאס'.²³

אפשרות זו נתמכה לפני כשלושים וחמש שנה תמיכה מסויגת ומסופקת בידי מורי ורבי הפרופ' ש"ד גויטיין ו"ל מתוך גילוי מעניין שגילה בין כתבי הגניזה, והוא מכתב אל הרמב"ם מאת 'אחותו מרים', שהייתה כנראה אחותו ממש. המכתב נשלח אליו זמן-מה לאחר שהגיע למצרים. לאחר שהכותבת מברכת אותו לשלום, נאמר במכתב כך: 'ותכץ בסלאם גמ' [...] לי דוד אכך' וכו'. במהדורה גופה השלים גויטיין ותרגם: 'ותכץ בסלאם גמ' [ילה ואקרא סלאמי ע] לי דוד אכך' [=יתיחד בשלום את גמ'ילה. ודרוש בשלום] ואחך דויד'. ובדברי ההקדמה למהדורה כתב: 'גמ' [...] אינו יכול להיות אלא שם אשתו של הרמב"ם [...] גמילה [...] בלי ספק היתה זו אשתו הראשונה של הרמב"ם, שנפטרה אחר כך במצרים. כי ידוע נשא רבנו אשה במצרים בגיל מאוחר. בכורו ויחידו אברהם נולד לו בהיותו בן חמישים ושתים. השערתם של חכמי ישראל שלמשה הדור היתה אשה גם בנעוריו מתאשרת אפוא על ידי מכתבנו'.²⁴

ואילך); ועיין גויטיין, חברה, ה, עמ' 270, 271, 582, הערות 76, 85.

22 אבן אלקפטי, תאריך, עמ' 318.

23 פריימן, שלשלת היחס, עמ' 13, 22 ואילך. השווה גויטיין, חיי הרמב"ם, עמ' 37, עוד על האפשרות שהייתה לרמב"ם אשת נעורים שמתה.

24 כ"י TS 10 J 18.1, ראה אור אצל גויטיין, אוטוגרף, עמ' 189-191. מסקנתו של גויטיין שלא הייתה 'גמילה' עצמה בת אלשיך אלתקה ר' מישאל (ששמה כאמור אינו ידוע), ושהיא נפטרה לפני נישואי הרמב"ם לאמו של ר' אברהם, מושתתת כנראה על שתי הנחות: האחת, המפורשת בדבריו, שאברהם נולד זמן לא רב לאחר שנישאה אמו לאביו, והשנייה, שלא מתקבל על הדעת

אולם בתקציר האנגלי המלווה את מאמרו של גויטיין כתוב שבין הברכות לרמב"ם אין זכר לאשתו ושיש להסיק מכך, שבזמן כתיבת המכתב הוא היה רווק או אלמן. בהבהרות שפרסם לסתירה בין הכתוב בתקציר לבין הכתוב במאמר, כותב גויטיין שעניין השלמת הטקסט נראה לו עדיין שקול, ושמא במקום 'גמילה', יש להשלים 'ותכץ בסלאם גמ[יעכם]...' [=יחד בשלום כול(כם) וכו'], אף על פי שסגנון זה היה קצת מוזר בעיניו. לבסוף מסכם גויטיין, שנראה לו שאמנם יש כאן דרישת שלום כללית, 'ואילו גמ(ילה) לא היתה ולא נבראה'.²⁵ כדי לאשש מסקנה זו נצטט כאן מן הברכות שבמכתב ששלח הדיין ר' מבורך בן נתן למניה זפתא: 'ותנעם תכץ עני גמיע אלאהל באתם סלאם וכו' [=ותואיל לברך בשמי בדרישת שלום מיוחדת השלמה ביותר את כל האנשים (המשפחה) וכו']'.²⁶

ויש ששיערו, בלשון ספק ספקא, שאולי הייתה לרמב"ם אישה ראשונה שהייתה נשואה לו עוד בשעה שנשא את ר' מישאל, כלומר שמשפחתו של רבנו הייתה משפחה פוליגמית.²⁷ לעניות דעתי, אין אפשרות כזאת באה בחשבון כלל, ונידרש לנושא הזה בקיצור בגלל הקשר להשקפות הרמב"ם על הנישואין שיש לנו עניין בהן כאן. אמנם, חקר הגניזה הראה שנישואין פוליגמיים היו מצויים בחברה של אנשי הגניזה במצרים, וגם תלמידי חכמים מסוימים היו להם שתי נשים.²⁸ אולם כסבור אני שלא יעלה על הדעת שהרמב"ם נמנה עמהם. רבנו גילה כמה פעמים, בהדיא או מכללא, את התנגדותו לריבוי נשים, שהוא כדבריו דוגמה קיצונית לתאוותנות (ראה להלן). בפירוש המשנה לסנהדרין ז, ד (עמ' קפב) מונה הרמב"ם בין סוגי הנישואין והתשמיש שלדבריו החכמים גינו אותם ('ויכרהון') והם מגונים על פי התורה ('מכרוה פי אלשריעה'),²⁹ את התשמיש ביום, את ריבוי התשמיש ואת ריבוי הנשים ('ואכתאר אלנסא').³⁰ ושם, בהקדמה למסכת אבות, הפרק השביעי, ציין בין המידות הרעות (סוגי התאוותנות) שהיו לשלמה המלך את ריבוי

לומר שלרמב"ם היו שתי נשים בבת אחת; ואולי אף הנחה שלישית, שלו זאת הייתה בת ר' מישאל היה צריך לדרוש בשלום בני משפחתה במכתב. שילת (איגרות הרמב"ם, עמ' קעא) כותב, שאם הייתה לרמב"ם אישה ראשונה שהתאלמן ממנה, היא נפטרה עוד לפני בואו למצרים, שהרי אם לא כן היה מזכיר את פטירתה במכתבו לר' יפת הדיין (ראה עליו להלן), שבו תינה את הצרות שבאו עליו מאז ירידתו למצרים. נימוק זה משכנע אמנם, אבל אין בו ודאות גמורה, לדעתי. עד כמה שראיתי, כל מי שכתב בפרשה זו, לא העלה אל נכון את האפשרות שהרמב"ם גירש את אשתו הראשונה המשוערת, ואכמ"ל. וראה עוד להלן.

25 גויטיין, תיקונים (שם הוא מזמין את עמיתיו להשמיע את דעתם בשאלת השלמת המילה הקרועה, אבל לא ידוע לי על היענות להזמנה זו); הנ"ל, תיקון נוסף; השווה הנ"ל, חיי הרמב"ם, עמ' 37.

26 כ"י TS 8.23 ע"ב, שורה 75; ראה פרידמן, קטעים, עמ' 450, הערה 26.

27 ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' קעא, הערה 18 (הראיות שציין שם לריחוקה של אפשרות זו אינן מכריעות לדעתי).

28 ראה פרידמן, ריבוי נשים, ושם, עמ' 5 ואילך על תלמידי חכמים.

29 כלומר, המעשים הללו מגונים אף על פי שאין בהם איסור ממש. המונח 'מכרוה' לקוח מן המשפט המוסלמי. על שימוש בכתבי הרמב"ם, ראה: קרמר, אלאחכאם אלכ'מסה; פרידמן, פרשת תמר, עמ' 53; והשווה מה שכתב גאון על מעשה 'מכוער' בתשובה שבכ"י Bodl. MS. Heb. e. 58, שראה אור באוצר הגאונים ליבמות, סימן תקמד, עמ' 219-220.

30 חכמינו גינו את הפוליגמיה בכמה מקומות; ראה פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 7 ואילך.

הנשים (תכתיר אלנסא), ומשמע שהדבר נשלל לגופו, ולא דווקא בגלל הלאו של ילא ירבה לו נשים' (דב' יז, יז), או מפני ששלמה הפריז בזה.³¹ וכן בפיה"מ לכתובות ד, י (עמ' עח), ובהלכות אישות יט, ב, בדין כתובת בנין דכרין, מבאר הרמב"ם שהמדובר במי שנשא אישה שנייה לאחר שמתה אשתו הראשונה, ואף על פי שאין שום הכרח לפרש כך על פי מקורות חז"ל, שהרי הוא הדין במי שנשא נשים זו אחר זו בחייהן, וברור שרבנו ביקש לגלות שם את הראוי לעשות.³²

אין תאריך באיגרת הברכות המתפרסמת להלן, ואין אנו יודעים באיזו שנה נשא הרמב"ם את אשתו. בכמה מחקרים נמצאת ההנחה, שהרמב"ם נשאר רווק עד זמן לא רב לפני הולדת בנו ר' אברהם, בשנת 1186.³³ אולם ייתכן, כמובן, שנישואי רבנו קדמו להולדת הבן בכמה שנים, וגם אפשר שבשנים הללו נולדה לו בת או נולדו לו בנות, שבדרך כלל לא זכו שיזכירו אותן.³⁴ ניתן לכאורה לקבוע terminus ad quem לנישואי הרמב"ם כחמש עשרה שנה לפני הולדת ר' אברהם, על פי תגלית חשובה נוספת של גויטיין: מכתב מן הגניזה, מעיר הנמל עִיִּזָאב שבסודאן, שכתב ר' דויד בן ר' מימון אל אחיו לפני צאתו בדרך הים להודו.³⁵ גויטיין מצא במכתב רמזים לאשתו של הרמב"ם ולבני משפחתה. אף על פי שהדברים בהחלט מתקבלים על הדעת, הרמזים אינם חד-משמעיים ממש, ובשלבם שונים של מחקריו פירש אותם גויטיין עצמו לכמה פנים.

ר' דויד מבקש מאחיו להרגיע את לב 'אלצגירה ואכתהא', היינו: 'הקטנה ואחותה'. במכתבי הגניזה רגיל אדם לכנות את אשתו 'הקטנה', ובמקרה זה מדובר אפוא באשתו של ר' דויד. מתחילה הסיק גויטיין שהמשמעות היחידה המתקבלת על הדעת למילה 'אחות'

31 ראה פיה"מ, עמ' שצד; שילת, הקדמות, עמ' רמז, שצ. בטיטה של פיה"מ לסנהדרין ב, ה, כתב הרמב"ם על איסור המלך להרבות נשים (ופילגשים), אבל אין הוא מזכיר זאת בנוסח הסופי. ראה: הופקינס, שני אוטוגרפים, עמ' 731, שורה 21, ושם, עמ' 735. ועיין תשובות הראב"ם, סימן מה, עמ' 48-49.

32 ראה עוד: פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 25-26, והערה 77 (שם הפניתי לקרמר, נאמוס, עמ' 194, הערה 24, המזכיר את הכתוב במר"ב, מ, עמ' 272, ושם אומר הרמב"ם שנביאי השקר צדקיה בן מעשיה ואחאב בן קוליה [ירמ' כט, כא-כג] היו בעלי תאוה למשגל ואפילו נאפו עם נשים רבות, ואין זה שייך במישרין לדיוננו על ריבוי נשים); הנ"ל, פירוש, עמ' 103-104.

33 ראה: גויטיין, חיי הרמב"ם, עמ' 37-38; הנ"ל, חברה, ג, עמ' 62; לעיל, הערה 24 (ההבדלים בפרסומים הללו ביחס לגילו של הרמב"ם בשעת לידתו של ר' אברהם תלויים בשיטות השונות בחישוב שנת לידתו שלו; ראה על כך להלן).

34 על האפשרות שקודם להולדת ר' אברהם נולדו לרמב"ם בת או בנות, ראה: גויטיין, ר' חננאל, עמ' 376; שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' רס-רסא, ואצל שניהם ראה את הספרות והדיון באפשרות שבתו של הרמב"ם היא 'הבת הקטנה' שעל פטירתה הוא כתב לתלמידו (בנעט, איגרות הרמב"ם, עמ' 91, 93, 94; שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' רט ואילך): 'כבר הודעתך שנפטרה הבת הקטנה' (המובא בשמי אצל גויטיין, שם, שם, שהמדובר בבתו של ר' דויד, הוא על פי הכתוב אצל בנעט, שם, עמ' 91; וראה שילת, שם, עמ' רסא, הערה 2. רק מציאת מקור ערבי של האיגרת ההיא, שהקטע הנדון ממנה שרד בתרגום עברי משובש בלבד, עשויה, לדעתי, לפתור את תעלומת הבת הקטנה).

35 כ"י 1 J 1081 CUL Or. ראה את הציונים אצל רייף, ביבליוגרפיה, עמ' 409 (הכתוב שם על רישום שגוי של מספר התעודה בכמה מפרסומיו של גויטיין בטעות יסודו).

כאן היא שאשתו של הרמב"ם הייתה אחות אשתו של ר' דויד. על פי מסקנה זו, נצטייר קשר החיתון בין משפחת מימון לבין משפחת אלשיך אלתקה כקשר של 'חיתון חילופין' (מבאדלה בערבית) משולש: הרמב"ם נשא לאישה את אחות אבו אלמעאלי בן ר' מישאל, ואבו אלמעאלי נשא לאישה את אחות הרמב"ם, כנזכר לעיל בדברי אבן אלקפטי, וגם ר' דויד נשא לאישה אחות של אבו אלמעאלי. לימים חזר בו גויטיין, והסיק שהרמב"ם ואחיו ר' דויד לא נשאו שתי אחיות, וזאת מטעמים משכנעים, ובהם העובדה שאלמנתו ויתומתו של ר' דויד היו בין מקבלי צדקה מקופת הציבור, דבר שאינו הולם את מעמדן של בנות משפחת אלשיך אלתקה המפורסמת. ואף על פי כן דבק גויטיין במסקנה שהכוונה ב'אחות' לאשתו של הרמב"ם, אלא שעכשיו פירש 'אחות' זאת לאו דווקא, אלא ככינוי ל'גיסה'.³⁶

לקראת סוף מכתבו ביקש ר' דויד מן הרמב"ם למסור דרישת שלום אל [אלשיך] בו עלי ואכיה ואלשיך בו מנצור ואכיה וכואתי ואלצביאן, מילה במילה: [הזקן] (א)בו עלי ואָחיו והזקן (א)בו מְנָצור ושני אחיו ואחיותי והנערים (היינו, כדברי גויטיין, ילדי האחיות). בהמשך יש בקשה לדרוש בשלום חברים ואחרים. אף כאן, בהתחקותנו אחרי פרסומיו של גויטיין, נוכל לקבל מושג כלשהו על קשיי פיענוח הטקסט ותרגומו ועל התקדמות המחקר. בפרסום הראשון של הטקסט (בשנת 1954) תרגם גויטיין כך: 'אבו (נצר) ושני אחיו מנצור וטארי (אלו אחי אשתו של הרמב"ם) והנערים'. מניין (הקריאה ו)התרגום האלה? מילת 'בו' כתובה באיגרת בסוף עמוד ב; שאר המילים כתובות באלכסון בשורות הצרות שבשוליים, מסוף העמוד ועד ראשו, כדרך מכתבי הגניזה. אולם ר' דויד נהג להוסיף בסוף השורה שבשוליים מילה על גבי חברתה. כך 'מנצור ואכיה' נראים כ'ואכיה מנצור', והוא שגרם – עם קריאת 'וטארי' במקום 'וכואתי' ('כו' צמודות ודומות ל'ט', ורגלה השמאלית של 'ט' מוטושטשת וקשה להבחין בה) – להשלמה (נצר) ולתרגום ההם.³⁷

כפי שהערנו לעיל, אבו מנצור היה אחד מחמשת אחיה של אשת הרמב"ם בת אלשיך אלתקה ר' מישאל, וגויטיין הניח את ההנחה הסבירה, שהכוונה אליו. בפרסום המוער של התרגום שפרסם גויטיין לאחר מכן (בשנת 1973) כבר העתיק את הפסקה כפי שהבאנו אותה בראש הסעיף הקודם. אשר ל'ואכיה' (מילה במילה: ושני אחיו), הוא מעיר על הטשטוש בין צורות הריבוי והזוגי בערבית-יהודית, ומתרגם 'ואָחיו'.³⁸ אמנם רגיל הריבוי להחליף את הזוגי, אבל ההפך, הזוגי במקום הריבוי, אינו שכיח כלל, ולא מצאתי אף דוגמה כזאת בחיבורו של י' בלאו על דקדוק הערבית-היהודית.³⁹ לימים (בפרסום

36 שם, עמ' ב, שורות 15-16. ראה: גויטיין, מכתבים, עמ' 211, הערה 18; הנ"ל, חברה, ג, עמ' 32 (נשמטה שם מילה, וצ"ל [a sister of Maimonides was married to one of his [wife's] (five brothers'); הנ"ל, הרמב"ם איש המעש, עמ' 165. 'הקטנה' לאשתו של אדם, ראה הנ"ל, חברה, ג, עמ' 162. יש עוד לציין, כי סביר שר' דויד, אחיו הצעיר ותלמידו של הרמב"ם, לא היה נושא אישה לפניו.

37 ראה גויטיין, מכתב. לפי מאן, היהודים, ב, עמ' 319, אחד מחמשת בניו של אלשיך אלתקה ר' מישאל, המנויים בכ"י TS 8 K 22.6, מלבד אבו נצר ואבו אלמעאלי ואבו מנצור, הוא אבו טאר. אולם כפי שהעיר גויטיין, הראב"ם וחוגו, עמ' 181-182 (ושם השלמת שם הבן החמישי), כתוב שם 'אבו טאהר' – וטאר (שלא היה ולא נברא) הוליד את טארי.

38 ראה גויטיין, מכתבים, עמ' 211, הערה 25.

39 אבל ראה בלאו, דקדוק, עמ' 102 (זוגי של אבר כפול, אף כי הכוונה ליותר משניים), 176 (זוגי

משנת 1980) שב גויטיין לתרגום 'שני אחיו', כפשוטו של לשון. אשר לשני אחי אשת הרמב"ם החסרים, מצאם גויטיין בכתוב לפני אבו מנצור ('בו עלי ואחיו'), וביאר את הטקסט עכשיו על פי שתי הנחות חריפות: האחת שבו עלי אינו אלא אבו אלמעאלי והשנייה שלר' מישאל היו שתי נשים, אשר מן הראשונה נולדו אבו אלמעאלי (עלי) ואחיו, ומן השנייה אבו מנצור ושני אחיו.⁴⁰

מכתבו של ר' דויד נכתב בכ"ב באדר, זמן-מה לפני הפלגתו המתוכננת באמצע החודש רמזאן; הוא כותב שהוא מקווה לעבור את רוב הדרך בים להודו עד שיגיע המכתב לידי הרמב"ם. משנת 1172 ואילך חל אמצע רמזאן לפני כ"ב באייר. מן הפרטים הללו ופרטים נוספים חישב גויטיין שהמכתב נכתב בשנת 1171 (או אולי שנה אחת או שתיים קודם לכן).⁴¹ על פי ההנחה שר' דויד טבע בהפלגה זו ועל פי עדותו של הרמב"ם במכתבו לר' יפת הדיין בר' אליהו, על אבלו הכבד על מות אחיו שכמעט שיתק אותו לשנה והוא 'נופל על המטה בשחין רע ובדלקת ובתמהון לבב, וכמעט קט הייתי אובד',⁴² חזר גויטיין לאחר מכן והסיק שהמכתב נכתב בשנת 1169 או בשנת 1170, ולא בשנת 1171, כי בחודש אוגוסט שנת 1171 כבר שימש הרמב"ם ראש יהודי מצרים,⁴³ ולא ייתכן שיתפוס משרה זו בזמן שהוא נופל חולה על מיטתו בדיכאון כבד.⁴⁴

אולם פריימן כבר גילה שבכתב יד אחד של איגרת הרמב"ם לר' יפת הדיין רשום תאריך כתיבתה 'שבט אתצ"ר' לשטרות (1185), ומכאן למד שר' דויד נפטר בשנת אתפ"ח לשטרות (דתתקל"ז) לערך, כי הרמב"ם כותב שם 'ואחר כך עד היום, כמו שמונה שנים' (ראה להלן).⁴⁵ אף "שילת נתן את דעתו על התאריך, והסיק שלא טבע ר' דויד בהפלגה שעליה כתב במכתב שגילה גויטיין בגניזה, אלא בהפלגה אחרת, במחצית השנייה של שנת דתתקל"ז (שנת 1177).⁴⁶ עולה מכאן שמכתבו של ר' דויד יכול היה להיכתב בשנת 1171,

כעין ריבוי של מיעוט: אחדים).

40 ראה גויטיין, הרמב"ם איש המעש, עמ' 164-165. אשר להנחה שלר' מישאל היו שתי נשים (איני מכיר מקור אחר לכך), יש לציין שכמה מבניו האריכו ימים. אבו אלמעאלי נפטר בשנת 1222 (ראה מאן, היהודים, ב, עמ' 328). אין צורך להניח אפוא שאלשיך אבו נצר בן אלתקה הנזכר בכ"י TS 13 J 8.11, משנת 1213, הוא נינו של ר' מישאל, כהנחתו של גיל (קודש, עמ' 407, הערה 14), אלא בנו.

41 ראה גויטיין, חיי הרמב"ם, עמ' 41 ('שני פרטים אלה קובעים כתאריך המכתב שנת 1171, אולי גם שנה אחת או שתיים מקודם [...] רק בשנת 1171 חל אמצע רמזאן בתוך חודש מאי, הזמן המתאים להפלגה').

42 ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' רכט-רל.

43 ראה פרידמן, הצלבנים, עמ' 74, והספרות שצוינה שם; השווה בן-ששון, הרמב"ם במצרים, עמ' 3 ואילך.

44 ראה גויטיין, מכתבים, עמ' 208.

45 ראה פריימן, שלשלת היחס, עמ' 157; השווה הבלין, הרמב"ם, טור 539.

46 ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' עב-עג, ושם הוא מביא ראייה נוספת על פי הרשימה האוטוביוגרפית המיוחסת לרמב"ם (ראה שם, עמ' רכד-רכה; אבל הרשימה טרם יצאה מידי ספק, ראה למשל: הבלין, שם, טור 539, וראה עוד שם, טור 542): 'בליל חמישי ויום שלישי (!) בשנים עשר בסיון ראה ה' בעיני ובא אחי בשלום' וכו', וכדברי שילת סביר להניח שהכוונה

כמה שנים לפני אבלו של הרמב"ם על אחיו. אני מעיר על כך כאן לא רק בגלל שאלת זמן נישואיו של הרמב"ם שאנו דנים בה, אלא אף מפני שיש מכאן לימוד גם לעניין אחר בביוגרפיה של רבנו. שהרי לאחר תקופה מסוימת, לפחות מחודש ניסן שנת 1177 וכנראה עוד לפני כן, החליף את הרמב"ם במשרת ראש יהודי מצרים ר' שר שלום הלוי בן משה בן נתנאל 'השישי'.⁴⁷ אפשר שחילופי גברי אלה קשורים היו לא לנסיבות פוליטיות ואחרות בלבד, אלא אף למצב בריאותו הפיזית והנפשית של הרמב"ם באותה תקופה.

בין כך ובין כך יש להעיר עוד על חישוב הזמן של טביעת ר' דויד על פי מכתבו של הרמב"ם לר' יפת. רבנו מוסר במסמך שהוא מידע מפורט למדיי, אף אם אינו מדויק. הוא כותב על אחיו 'שטבע בים הודו', ולא: בים, בדרך להודו. משמע, לכאורה, שטבע בים הסמוך להודו, בין בכניסה להודו בין ביציאה ממנה, לאחר ששהה שם זמן מסוים, ולא ביציאה להודו מתימן.⁴⁸ האבל הקשה על אחיו היה כמו שנה מיום שהגיעה השמועה הרעה, ואחרי שהוא מתאר את השנה ההיא, הוא מוסיף, כאמור: 'ואחר כך עד היום, כמו שמונה שנים, אני מתאבל ולא התנחמתי'. מפשרטה של הלשון משמע שעברו כמו תשע שנים 'מיום שהגיעה השמועה הרעה', ואין אנו יודעים לפי שעה אימתי אירע האסון וכמה זמן חלף עד שהגיעה השמועה אל הרמב"ם.⁴⁹

למסקנתו הנלמדת ממכתבו של ר' דויד על זמן נישואי הרמב"ם, מוצא גויטיין אסמכתא גם באיגרתו של הרמב"ם מראש חודש מרחשוון שנת 1191 לתלמידו ר' יוסף בר' יהודה. במכתב זה שולח רבנו דרישת שלום מן 'אלשיך' אבו אלמעאלי (ואכוה) [ואבנה] וולדנא אבו אלרצא [=מן הזקן אבו אלמעאלי ורבנו וילדנו אבו אלרצא]. אבו אלרצא, בנם של אבו

לשובו של ר' דויד ממסעו להודו (על לשון תחילת המשפט ראה שם, עמ' עג). י"ב בסיוון חל ביום שלישי, מלבד בשנים 1171 ו-1172 המצוינים אצל שילת, גם בשנים 1174 ו-1175 (איני יודע על מה נסמכת סברתו של שילת, עמ' עג, הערה 9, שהמסע כולו ארך כשנה, וראה עוד להלן). וראה שם, עמ' קצח (לא נראה לי שמוכח דיוקו שם ממילת 'כמו' [כמו שמונה שנים], שאסון הטביעה אירע קצת פחות משמונה שנים; ראה פרידמן, 'אג'ת, פרק א, הערה 94, וראה עוד להלן). שילת כמוהו כגויטיין, לא נתן את דעתו לדברי פריימן (והבלין) המצוינים בהערה הקודמת, ולכן דבריו, שם, עמ' רכד, על 'ההסטוריונים', אינם מדויקים דיים.

47 ראה: גויטיין, הרמב"ם איש המעש, עמ' 165, הערה 42; בך ששון, הרמב"ם במצרים, עמ' 26-27.

48 לפי גויטיין (מחקרים, עמ' 348-349) רוב הטביעות היו ביציאה מן החוף לים הפתוח או להפך, ולא ידוע מכתבי הגניזה באיזו תקופה בשנה אירעו רוב הטביעות שלחוף הודו. מדברי הרמב"ם במכתבו לר' יפת, שטבע אחיו 'ובידו ממון רב לי ולו ולאחרים' (כמקובל בסחר הודו היה הנוסע לשם סוחר בממונו ובממונם של כמה משקיעים), אי אפשר לדייק שהאסון אירע לאחר שהות מוצלחת בהודו, אבל הם בוודאי מתאימים לאפשרות כזאת.

49 הלכך גם אילו קיימנו את השערתו של גויטיין שר' דויד טבע בים בהפלגה שהפליג לאחר כתיבת אותו המכתב, אפשר היה לקבוע את זמנו בשנת 1171, ואין בכך סתירה לכהונתו של הרמב"ם כראש היהודים בשנים 1171-1172 (לאחר מכן אין בידנו תיעוד על ראש היהודים עד 1177, כנזכר). פריימן ושילת וכנראה הבלין מחשבים את שנת האבל הכבד בתוך שמונה השנים, וקובעים על פי זה את זמן אסון הטביעה. אילו זאת הייתה הכוונה, היה טבעי יותר, לעניות דעתי, שיכתוב הרמב"ם: 'ועד היום כמו שמונה שנים', בלי 'אחר כך'. כפי ששילת (איגרות הרמב"ם, עמ' קצח-קצט) מראה, לדיון על זמן האסון (ונכון יותר לומר: זמן הגעת השמועה) יש חשיבות מסוימת לשחזור זמן חיבור משנה תורה.

אלמעאלי ואחות הרמב"ם היה מבני ביתו של הרמב"ם ('ילדנו'), ולמד רפואה אצלו. מדרך הזכרתו כאדם מבוגר, לומד גויטיין שאחות הרמב"ם נישאה לפחות כעשרים שנה לפני כן, יש להניח שגם רבנו נשא את אשתו, אחות אבו אלמעאלי באותו פרק זמן.⁵⁰ העולה מדברינו עד כאן הוא שאין במקורות כל יסוד להשערה שהייתה לרמב"ם אשת נעורים שנשאה לפני שנשא במצרים את בת ר' מישאל. כמדומני שמי שהזכיר אפשרות זאת הניח שרבנו היה צריך לשאת אישה בגיל צעיר על פי מקורות ההלכה התלמודית. להלן בסמוך נעמוד על פסיקתו בסוגיה זו. אולי יש מקום לדייק ממכתבה של מרים אחותו אליו, שלא היה הרמב"ם נשוי בשעת כתיבתו (כנראה זמן לא רב לאחר שהגיע למצרים). במכתבו של ר' דויד לרמב"ם נרמזו או נזכרו כנראה אשתו ואחיה, וזאת, קרוב לומר, בשנת 1171. מעין זכר לכך שהיה הרמב"ם נשוי לפחות בחלקה הראשון של שנת 1171 בא גם באיגרת הברכות המתפרסמת להלן, שבה נקרא רבנו (שורה 5) 'הרב הגדול', בעוד בנוסחות ה'רשות' שבשטרות שנכתבו כבר בקיץ של השנה ההיא, לאחר שנתמנה ראש היהודים במצרים, ומאז ואילך, הוא נקרא בדרך כלל 'הרב הגדול בישראל'.⁵¹ על פי הדברים הללו דומה שסביר להניח, כי הרמב"ם נשא את אשתו היחידה, בת אלשיך אלתקה ר' מישאל במצרים כמה שנים לאחר הגיעו שמה, בזמן שהיה בשנות השלושים הראשונות לחייו, וכנראה קרוב לשנת השלושים וחמש.⁵²

50 יש להניח שבאותה עת נשא ר' דויד את אשתו. ראה: בנעט, שם, עמ' 71; שילת, שם, עמ' רצט; גויטיין, הרמב"ם איש המעש, עמ' 164, ושם, עמ' 163, הערה 33, התיקון 'אבנה'. בהמשכם של דברי אבן אלקפטי המובאים לעיל נזכר שאבו אלרצא למד רפואה אצל הרמב"ם. וכך נזכר גם בכ"י TS 16.291 שראה אור לפני זמן קצר אצל קרמר, שישה מכתבים, עמ' 73-80; ראה שם ביבליוגרפיה נוספת, ושם, עמ' 79-80, הערה 93, על אבו אלרצא.

51 ראה פרידמן, הצלבנים, עמ' 74, הערה 36. אמנם יש פניות אחדות לרמב"ם בשאלות שבהן הוא נקרא למשל 'הרב הגדול' סתם, ולא ברור אם הללו נכתבו לפני הזמן הנזכר או שהכותבים או המעתיקים לא דייקו. ראה למשל תשובות הרמב"ם, סימנים קיא, רא, רעה, עמ' 191, 357, 523. אבל בסימן רעג, עמ' 521, כ"י ENA 2537r, הקרוע, מתברר שבמקום 'הרב הגדול' הפטיש החזק], 'יש להשלים: 'הרב הגדול בישראל'; ראה תצלום כתב היד אצל דנציג, קטלוג, ושם עמ' 73, רישום ביבליוגרפי. במכתב לרמב"ם, כ"י TS 10 K 8.14, שראה אור אצל קרמר, שישה מכתבים, עמ' 80-87, הוא נקרא (שורות 5-8): 'אדוננו משה הרב הגדול... בר' כג'למרנו ורבי[נו] מימון הרב הגדול בישראל [נ]ע', ודומה שהכותב העביר את תוארו של הרמב"ם לאביו. כך גם בכ"י TS AS 150.33, שורה 3: 'בר' כבוד מרינו ורבינו מימון הרב הגדול בישראל ז"ל; תשובות הרמב"ם, סימן קי, עמ' 189: 'אדוננו משה הרב הגדול בישראל' בן רבינו מימון הרב הגדול בישראל'. אך יש מקומות שבוודאי לא דייקו וקראו לרמב"ם 'הרב הגדול' סתם, כך בכ"י CUL Or. 1080 J 142 מי"ז בניסן אתפ"ג לשטרות (1172); בכתב האמנה שכתבו יהודי בית הכנסת הירושלמי בפסטאט בשנת 1211, נקרא הרמב"ם: 'מרי ורבי אדונינו משה הרב הגדול המובהק הפטיש החזק נר המערבי דגל הרבנים יחיד הדור אות העולם ופלאו ממזרח שמש עד מבואו מרדכי הזמן צורבא מרבנן זצ"ל' (כ"י Bodl. MS. Heb. b. 13, fol. 41 Cat. 2834, no. 22, שורות 14-16; ראה אור אצל פליישר, תפילה, עמ' 219-220). וכן בדברי אחד מבעלי התוספות, ר' יוסף בן הרב ברוך נ"ע, בכתב יד שנמצא בגניזה, ENA 2936.6, שורות 10-11: 'רבנו משה הרב הגדול זצ"ל' (ראה אור אצל קנרפוגל וסוקולוב, רש"י ורמב"ם; וראה שם, עמ' 413, הערה 9).

52 על שנת לידתו של הרמב"ם, ראה פרידמן, רשימות תלמיד, עמ' 540-541, הערה 84, והספרות

בהלכות אישות פרק טו כותב רבנו:

(א) האשה שהרשת את בעלה אחר הנשואין שימנע עונתה הרי זה מותר. במה דברים אמורים? בשהיו לו בנים, שכבר קיים מצות פריה ורבייה...
 (ב) האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו? מבין שש עשרה שנה מבין שבע עשרה שנה.⁵³ וכיון שעברו⁵⁴ עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה.⁵⁵ ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה.
 (ג) מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו. אבל אם היה יצרו מתגבר עליו, חייב לישא אשה ואפילו היו לו בנים שמא יבוא לידי הרהור.
 (טז) [...] וכן מצות חכמים היא שלא ישב איש בלא אשה, שלא יבוא לידי הרהור
 [...] ⁵⁶

מתברר שרבנו התאחר מלישא אישה עד שעברו קרוב לעשרים שנה לאחר שנתחייב במצוות פרייה ורבייה.⁵⁷ לדידי אין לתלות איחור זה בנסיבות הזמן והמקום, בנדודיו ובהיותו גולה מארץ מולדתו,⁵⁸ אלא בוודאי בעקרונות ההלכתיים שקבע בפסקה זו.⁵⁹ גויטיין שיער, שהרמב"ם ראה את עצמו דומה לבן עזאי.⁶⁰ אולם קשה אם כן מדוע נשא

שצוינה שם.

53 על הגרסה ראה: מ"ת נשים (פרנקל), עמ' קלה, תרמג; משנה תורה (קאפח), ה, עמ' שכו-שכז (וראה פירושו שם); רבינוביץ, יד פשוטה, עמ' שיד-שטו (איני יודע על סמך מה קבע שהמוליד לפני גיל זה אין הולד בריא ביותר).

54 בכל הנוסחאות שראיתי בדברי תנא דברי ר' ישמעאל בקידושין כט ע"ב (כפי שכתב 'מגיד משנה', הוא מקור דברי הרמב"ם כאן): 'שהגיע' או 'שהגיע'. מקובל לפרש, שהגיע אדם לעשרים שנה (כלשון ר' חננאל, אוצר הגאונים לקידושין, עמ' 24). וכן משמע בהדיא במקבילה בקהלת רבה ג, ב: 'משנולד אדם הקדוש ברוך הוא מצפה לו שישא אשה עד כ' שנה, הגיע לכ' ולא נשא' וכו'. בלשון שמא ואולי אציין, שמדברי הרמב"ם קצת משמע שהוא מבאר את הגמרא בקידושין ('שהגיע'): שעברו עשרים שנה לאחר שהאיש נתחייב, וצריך עיון.

55 קידושין, שם: רב הונא [...] כל ימיו בעברה. בעברה סלקא דעתך? אלא אימא בהרהור עברה. מתברר, שבעל הגמרא הסתמית הבין 'עברה': זנות. הרמב"ם ראה בכך פירוש דחוק, והוא מבאר שהכוונה לעברת ביטול מצוות פרייה ורבייה. אבל הוא מקבל את הדין שבסברת המתרחק, שאסור לאדם לישב ללא אישה אם יבוא לידי הרהור, כמפורש בהלכה ג, טז, שהרי 'הרהורי עבירה קשין מעבירה' (יומא כט ע"א, מצוטט במו"נ ג, ח [עמ' 313]).

56 ראה רבינוביץ, יד פשוטה, עמ' שכט-של, שמצוות חכמים זו אינה אלא עצה טובה, אבל אם אין יצרו מתגבר עליו, אינו צריך.

57 ראה לעיל, הערה 54, על הלשון 'שעברו' בהלכה ב.

58 ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' קעא.

59 ובהלכות תלמוד תורה א, ה: 'לעולם ילמד אדם תורה ואחר כך ישא אשה, שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד' וכו'.

60 ראה: גויטיין, חיי הרמב"ם, עמ' 37; הנ"ל, חברה, ג, עמ' 62. על האגדה המאוחרת שנשא בן עזאי

אישה בכלל, וכי עלינו לומר, שלאחר שהתאחר קרוב לעשרים שנה בא לידי הרהור ויצרו התגבר עליו? על פי כתביו וכתבי בנו ר' אברהם דומה שיש לקבוע שלא מתוך התגברות היצר נשא הרמב"ם אישה. כמפורש כבר לעיל בדבריו על ריבוי הנשים, הרמב"ם היה מגנה את היצרים והתאוות הבהמיות, וסבר שהם החומר הכובל וכובש את רוחו של אדם מלהתרומם אל על. על פי משנתו, הנער הוא בדרך כלל עבד ליצריו ולתאוותיו, וכל שהוא מוסיף שנים נחלשים יצריו והוא נעשה בן חורין מהם, עד שכוחו מתחזק להידבק באהבת השם.⁶¹

טברסקי הבהיר באר היטב את הסתירות והמשיכה לכיוונים שונים אצל הרמב"ם, איש ההלכה והפילוסוף, במסכת הסבוכה של יחסו אל הסגפנות והפרישות, ובה אף הסוגיה של בן עזאי:

בניגוד לרוב חכמי ההלכה ראה הרמב"ם, למשל במעשהו של שמעון בן עזאי, אשר נמנע מלשאת אשה מחשש שמא יסיחו חיי האישות את דעתו מתלמוד תורה, תקדים אפשרי מבחינת ההלכה. באופן כללי יש לומר שיחסו של הרמב"ם לחיי המין הוא מחמיר מאוד. רק בורים גמורים מרבים בתשמיש המטה.⁶² ההכללה דלהלן, הבאה ב'מורה נבוכים', יפה במלואה גם ל'משנה תורה': ז'כן מכוונת התורה – הטהרה והקדושה; כלומר הרחקת המשגל ולהשמר ממנו ולמעטו בכל אשר יוכל'.⁶³ מבקריו של הרמב"ם תפשו אותו לא רק על שום תמיכתו הנלהבת במאמר האריסטוטלי ש'חוש המישוש [...] הוא חרפה עלינו',⁶⁴ אלא גם על שום הגדרות הלכתיות מסוימות בסוגיה זו ב'משנה תורה'.

אין ספק שהרמב"ם [...] היה מודע לכוח ההרסני הטמון בפרישות המוחלטת מן העולם ובסגפנות. הפסוק אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם' (קה' ז:טז) שימש לו כמעין סיסמא. [...] ברם רעיון הפרישות מן העולם הזה נשאר לדידו, למרות הכל, אידיאל נשגב. [...] הכרח ברור הוא, כנראה, להבחין בין סגפנות שהיא ביטוי לסלידה מן העולם הזה (ואם כן מטרה בפני עצמה) לבין סגפנות הנתפשת ככלי לעידון ההווה המוסרית הפנימית וכאמצעי להשגת שלימות אינטלקטואלית או להעצמתה של הרגישות הדתית.

על צד האמת, יש כאן עמדה דיאלקטית רבת-פנים, והיא נפרשת ב'משנה תורה' בלא

את בתו של ר' עקיבא, ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, עמ' 1290.

61 הובא בשמו בידי בנו הראב"ם: כפאיה (רוזנבלאט), עמ' 346, 348. ראה מו"נ ג, נא (עמ' 462); ועיין פרידמן, רשימות תלמיד, עמ' 536.

62 ראה את המקורות שציין טברסקי, הערה 261, ועיין למשל פירוש הרמב"ם לאבות א, ה: פיה"מ, עמ' תיא; שילת, אבות, עמ' ז, ח, קכו (וברור שכאן מגנה הרמב"ם את ריבוי תשמיש המיטה בכלל, כפי שמפרש שילת, עמ' ח, ולא מפני שעשוי אדם לבוא לידי דבר עברה, שם, עמ' ז). יחסו המחמיר של הרמב"ם לחיי המין נדון בכמה מחקרים. ראה ניתוחו היפה של בויארין, ישראל שבבשר, עמ' 57-60.

63 מו"נ ג, לג (עמ' 389-390).

64 מו"נ ב, מ (עמ' 272) ועוד (ושם: קל וחומר זהמת המשגל'). ראה קרמר, נאמוס, עמ' 194, הערה 24, והספרות שצוינה שם.

רתיעה או סייגים; אין שום סיבה לראות בה פועל יוצא של איזו דו־פרצופיות, המעמידה את הרמב"ם האריסטוטאלי מול הרמב"ם בעל ההלכה.⁶⁵

יהודים סגפנים רבים נמנעו מלשאת נשים בימיו של ר' אברהם בן הרמב"ם, ויש להניח כי כך היה גם בימי אביו.⁶⁶ הרמב"ם הטעים כי הנישואין הם חלק מן הדרך האמצעית, היא דרך התורה, שצריך אדם לבור לו, בהתרחקות מפרישות קיצונית ומתאוותנות בלתי מרוסנת. בפרק הרביעי משמונה פרקים, הוא כותב: 'זה התורה הזאת, השלמה, המביאה אותנו לידי שלמות [...] לא התכוונה אלא שיהיה אדם טבעי, הולך בדרך האמצעית, יאכל את אשר מותר לו לאכול במתינות וישתה את אשר מותר לו לשתות במתינות, ויבעל את אשר מותר לו לבעול במתינות וכו'.⁶⁷ וכן בהלכות דעות ג, א: 'שמא יאמר אדם ... אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ... המהלך בדרך זו נקרא חוטא כך אמרו חכמים, "לא דייך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים" (ירושלמי נדרים ט, א [מא ע"ב]) וכו'.⁶⁸

בכמה מקומות בכתביו מזכיר ר' אברהם בן הרמב"ם את האידאל שבפרישות מן האישה, שהיה מנהגם של בן עזאי ושל אליהו ואלישע הנביאים ושל הסגפנים שבימיו. אבל לדבריו אין ליחסידי ישראל (ביטוי זה בא להבדיל מן הצופים המוסלמים) אלא ללמוד ממשה רבנו ומשאר הנביאים, שנשאו נשים וקיימו את מצוות פרייה ורבייה. הם לא נמנעו מלשאת נשים, מחשש שמא ילכו אחרים בעקבותיהם ויתמעט זרע ישראל. הדרך הרצויה היא שידחה החסיד את נישואיו עד גיל מתקדם, כאשר כבר הגיע לשלמות רוחנית מסוימת ונחלשו יצריו ותאוותיו, ואז יישא אישה לשם פרייה ורבייה. 'ההליכה בדרך הרמה הזאת היא לפני שהוא נתקע ברפש, באישה ובילדים, המפסיקים את העיסוק בדת, כמו שאמרו חכמים [...] ריחים בצוארו ועוסק בתורה (קידושין כט ע"ב)!!'.⁶⁹ ומעשה אבות האומה סימן לבניהם: 'דרכם הייתה לאחר את הנישואין מפני עיסוקם תחילה בהשגת השלמות הדתית, החשובה יותר. אברהם אבינו לא ביקש אישה לבנו יצחק אלא לאחר שהיה כבן ארבעים,⁷⁰ כאשר מתה שרה, ולא הייתה מי

65 טברסקי, מבוא, עמ' 347-348; ראה את ההערות והדיון שם.

66 ראה כפאיה (רוזנבלאט), עמ' 278. על גברים שלא נשאו נשים לפי תעודות הגניזה ראה גויטיין, חברה, ג, עמ' 61 ואילך.

67 פיה"מ, עמ' שפג; שילת, הקדמות, עמ' רלח, שפב-שפג (התרגום בשינויים קלים).

68 ראה: רבינוביץ, יד פשוטה, עמ' רמד ואילך; טברסקי, מבוא, עמ' 320. לפי מו"נ, ב, לט, עמ' 269, 'חקים ומשפטים צדיקים' (דב' ד, ח) פירושו שווים לכול, להוציא דרכי עבודה המחמירות חומרה יתרה ('אפראט') כגון 'אלרבהאניה' [=ההתנזרות], והמקלות קולה יתרה ('תפריט'), המביאות לידי הפקרות (השווה שם, ב, מ, עמ' 270). ראה פרידמן, אג"ת, פרק ג, הערה 153.

69 ראה כפאיה (רוזנבלאט), עמ' 264, התרגום בשינוי.

70 ויזנברג, פירוש, עמ' נג, נה. את הכתוב שם, עמ' נה, שורה 14, 'פאתקי אברהם אן ידרכה אלמחתום ויכלל יצחק מן אלמפאוצה פי אמר אלזואג', צריך לתרגם: היה אברהם ירא שמא ישיג אותו הקץ הקצוב [=המוות], ויתבייש יצחק (אחרי כן) מן המשא והמתן בעניין הנישואין. 'אלמחתום' הוא לשון קצרה בעד 'אלאגל אלמחתום', הקץ הקצוב לחיים. ראה גויטיין, חברה, ה, עמ' 541, הערה 10; ולעניין 'אגל' אצל הרמב"ם ראה פרידמן, רשימות תלמיד, עמ' 538 ואילך.

שתנהל את ענייניו; ויעקב לא נשא אישה עד שהיה קרוב לבן שמונים ושלוש.⁷¹ דברי הבן מפורשים בסוגיית גיל הנישואין ויש בהם יותר משיכה לצד הפרישות והסגפנות מדברי האב, אבל אין אני סבור שהראב"ם מעמיד בה שיטה חדשה. בעיקרו של דבר זו הייתה גם כוונת הרמב"ם בכתביו, כוונה שככל הנראה אף קיימה הלכה למעשה בחייו האישיים.⁷² זאת ועוד: על פי ייחוסה של בת הטובים שבחר לאישה נוכל לשער מה היו כוונותיו בבחירה זו. משפחת אלשיך אלתקה ר' מישאל ז"ל הייתה לא רק משפחה בת קשרים עם גדולי המלכות, דבר שעשוי היה לחזק את מעמדו של הרמב"ם בהנהגה הציבורית, אלא כאמור אף משפחת חכמים, ובראש ובראשונה, כידוע ממסמכים אחרים מן הגניזה וכפי שהדגיש גויטיין דגש חזק – משפחת 'חסידים'. 'המשפחה שהתיחסה עליה אמו של רבנו אברהם בן הרמב"ם התפארה בזיקתה לדרכי החסידות'. חסידותה של המשפחה הלמה בוודאי את השקפותיו של הרמב"ם. היא השפיעה כמפורסם על התפתחות ר' אברהם בן הרמב"ם, שנעשה 'ראש כל החסידים'.⁷³ ויש עוד להוסיף ולשער שהרמב"ם ראה בבת החסידים שנשא, אישה שתהיה לו לעזר בדרכו המיוחדת, שתדאג לצורכי ביתו בלי להטרידו מעיסוקיו בתורה ובאורח חייו הרוחני, ושדעתה אף תסכים אולי עם דעתו המחמירה ביחס לחיי המין, כפי שהיא באה לידי ביטוי אף בהלכות אישות טו, א, המצוטטת לעיל. דומה שאין זה מקרה שהרמב"ם בחר לפתוח אותו פרק, שעניינו העיקרי מצוות פרייה ורבייה, בהלכה הנזכרת. ומי תרשה לבעלה שימנע את עונתה אם לא בת חסידים שלבה ער לצרכיו הרוחניים של בעלה? עניין מניעת העונה שבהלכה זו מזכיר את דברי הרמב"ם באיגרת לר' יונתן הכהן מלוניל ולחבריו: 'התורה ידעתי [...] והיא אילת אהבי ואשת נעורי, אשר באהבתה שגיתי מבחורי, ואף גם זאת נשים נכריות נעשו לה צרות [...] והאל יודע כי לא נלקחו מתחלה אלא להיותן לה לרקחות ולטבחות ולאופות [...] מכל מקום נתמעטה עונתה, שהרי נחלק לבי לחלקים הרבה בכל מיני חכמה'. הדימוי שבחר הרמב"ם לתאר את אהבתו לתורה ולימוד חכמה זרה אומר דרשני. על פי דרכנו מוצאים אנו בו חזיון כלשהו להשערותנו שבגין חשק נפשו בתורה ('אשת נעורי') התאחר הרמב"ם בנישואי אישה ממש.⁷⁴

71 ראה כפאיה (רוזנבלאט), עמ' 264, 278, 320, ועוד; כ"י RNL Yevr.-Arab. I. 2924; כ"י AIU V. A. 49 (זוהא אצל פנטון, ביקורת כפאיה, עמ' 198). ועיין: גויטיין, חברה, ג, עמ' 62, 440, הערה 63; פנטון, מקאלה, 8, 61, הערה 78; פרידמן, אג"ת, פרק ג, הערה 140.

72 כדוגמה למנהגו המחמיר של הרמב"ם בענייני חיי המין ו'זהמתם' אפשר לציין את יחסו לטבילת בעל קרי. אף על פי שהוא פסק שאין הטבילה חובה לבעל קרי לפני קריאה בתורה, קריאת שמע או תפילה (הלכות קרית שמע ד, ח; הלכות תפילה ד, ד-ו), הוא כעס כעס גדול על מי שחשד בו בעניין זה: 'זה העני שאמר עלי שאיני רוחץ מקרי שקר הוא אומר. מעידין עלי שמים וארץ שמעולם לא עשיתי זאת אלא מחולי. והיאך אשנה מנהגי ומנהג אבותי בלא עילה, בלא שום איסור' וכו' (שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תלו-תלת. ראה עוד הלכות עבודה זרה א, ג: זבן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו'.

73 ראה: גויטיין, הראב"ם וחוגו, עמ' 181-183; הנ"ל, החוג החסידי, עמ' 152-153; הנ"ל, חיי הרמב"ם, עמ' 38; הנ"ל, הרמב"ם איש המעש, עמ' 164 ואילך; הנ"ל, חברה, ה, עמ' 482-483; פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 328.

74 על האיגרת ראה שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תקב. השווה הלכות תשובה י, ג. עיין יהלום,

ושוב, מעשה האב סימן לבן. מתברר שגם הראב"ם התאחר בנישואיו.⁷⁵ גויטיין, ואחריו פנטון, הראו שהראב"ם נשא לאישה את בתו של ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב שהיה מתלמידיו של הרמב"ם: הוא מצטט את דבריו בכתביו שלו, וקורא לו רבנו ז"ל. ר' חננאל עצמו היה חכם מפואר וחיבר חיבורים רבים בתחומי התורה, הפילוסופיה והמיסטיקה. הוא היה איש אמיד ובעל קשרים, וגם 'חסיד'; בין תואריו הרבים הוא נקרא 'גדול החסידים'. ר' חננאל היה נצר למשפחת אלאמשאטי הידועה, שלכמה מבניה היו קשרים עם הרמב"ם.⁷⁶ אף למשפחה זאת הייתה מסורת של חסידות. מכתב מאת ר' פרחיה בר' יוסף בן יגו ממשפחת סוחר הודו מפורסם, ששימש דיין בעיר השדה המצרית אלמחלה והיה אחיו של ר' שמואל בר' יוסף, דיין בבית דינו של הרמב"ם, מופנה למשל אל אבו אלפכר סעדיה אלאמשאטי פאר הסוחרים 'בר כג"ק מ' ור' אברהם הזקן הנז[כר] החסיד בעודו רי"ת' שהיה פטרונו של ר' שמואל. המכתב כולל ברכה לבן הנמען ולבן אחיו, 'פרחי החסידים'.⁷⁷ כיוון שאין זה המקום לעסוק בדמותו הסגנונית של החכם-

הרמב"ם והמליצה, עמ' 10, ושם הערה 28, ציון להלכות תשובה (בשם פרופ' ד' ספטימוס). על נשים שקיבלו עליהן נזירות ונודעו כיראות שמים ראה גויטיין, חברה, ג, עמ' 352 ואילך. תופעת אישה יראת שמים הרוצה להימנע מן הנישואין הייתה נדירה לפי תעודות הגניזה, ראה: שם, עמ' 62-63; פרידמן, אג"ת, פרק א, על יד הערות 23, 24.

75 בשעת פטירת אביו טרם מלאו לראב"ם תשע עשרה שנה, והכתוב אצל גויטיין, ר' חננאל, בתקציר האנגלי, עמ' xix, שהרמב"ם בחר כלה לבנו, מכוון בוודאי לבחירה לנישואיו לעתיד לבוא או לבחירה במשמעות כללית גרידא, אם אינו פליטת קולמוס בעלמא. בשנת 1222, כאשר נולד בנו דויד, היה הראב"ם בן שלושים ושש. לביטולן של ראיות על נישואיו בגיל צעיר ראה פרידמן, מחלוקת לשם שמים, סימן יד. על צאצאי הרמב"ם שנשאו אישה או הולידו את בנם הראשון בגיל מתקדם, ראה פרידמן, שלשלת היחס, עמ' 29. אפשר אפוא שיש צד של אמת בפתיחת הבדיה על נישואי ר' מימון הדיין, המובאת ב'שלשלת הקבלה' (עמ' קד), כי ר' מימון לא היה רוצה לקחת אשה, ויהי כמו בחצי ימיו' (על גלגוליו המאוחרים של סיפור זה ראה אבישור, שבחים).

76 ראה: גויטיין, ר' חננאל; פנטון, ר' חננאל; הנ"ל, הפטרות. מלבד הספרות על ר' חננאל ביר' שמואל הרשומה שם, ראה עכשיו קליין, רחב"ש על עירובין. על הקשר למשפחת אל(א)משאטי, ראה: גויטיין, שם, עמ' 395; הנ"ל, הרמב"ם איש המעש, עמ' 163; פנטון, הפטרות, עמ' 30, הערה 13; פרידמן, הרמב"ם בתעודות, עמ' 182-183. בכ"י CUL Or. 1080 J 149, עמ' א, באה רשימת השמות של משפחת הרמב"ם, של אבותיו, שלו עצמו ושל אחיו, לצורכי הזכרתם בתפילת הציבור (ראה על הרשימה גויטיין, חברה, ג, עמ' 3, 426, הערה 7), ולשונה כך: 'עתרת אלרייס [=משפחת הראש] עובדיהו ושלמה ועובד[יהו ויו]סף ויצחק ויוסף ומימון ומשה ודוד', ומתברר שהיא נכתבה לאחר שנתמנה הרמב"ם ראש היהודים ('אלרייס' סתם) וכנראה בעוד אחיו ר' דויד בחיים. בעמוד ב נמצאת שם רשימת 'בית אלמשאטי', ובסופה: 'חננאל וג' חמ[ו]ודיו (כלומר, בניו) מנשה ראש הקה[ל] ואחיו חיים ואחיו שמואל הנדיב; שמואל הנדיב היה כאמור אביו של ר' חננאל, מחותנו של הרמב"ם, ומתברר שחננאל טרם נולד בשעת כתיבת הרשימה.

77 כ"י TS 8 J 20.25, גויטיין, ספר הודו, פרק ג, תעודה מספר 53. ר' פרחיה נשאל שאלה הלכתית שעליה נשאל גם הרמב"ם (תשובות הרמב"ם, סימן שעג, עמ' 655). ראה עליו ועל אחיו ר' שמואל אצל גויטיין, תשובות, עמ' 190-191. 'בעודו' = בעודו בחיים. 'רי"ת' = 'רוח ה' תניחנו' (יש' סג, יד). לפעמים מוצאים אנו שפלוני הנפטר מתואר 'החסיד בעודו'. ציון נערים בתואר 'פרחי החסידים' יוצא דופן לגמרי.

החסיד ר' חננאל, נצטט ממחקרו של פנטון פסקה אחת מכתביו, הרומזת לקרבה הברורה בין דעותיו על הפרישות והסגפנות לבין דעותיהם של הרמב"ם והראב"ם: 'האיש אשר נתגלתה ראייתו הפנימית תראהו משתדל ושוקד על התרגול המוסרי ושמירת הנפש מן התאוות והתענוגים וריסון היסודות החומרניים' וכו'.⁷⁸

באיגרת הברכות המתפרסמת להלן מברך הכותב את הרמב"ם שבניו 'היו מורים הוראה בישראל יהיו בחכמה ובצדקות'. ברכת הגדולה בתורה לבנים יש לה משמעות מיוחדת במשנת הרמב"ם. הוא מפרש את הפסוק 'כל הנקרא בשמי וכו' (יש' מג, ז), שלעיתיד לבוא יהיו 'הכול מתייחסים על האמת, והתורה היא אב לכול'.⁷⁹ בעולם האידאלי ההוא יתפוס היחס לתורה את מקום היחס הביולוגי. במכתב הנזכר מחודש שבט שנת 1185, שבו מקונן הרמב"ם באוזני ר' יפת הדיין על מות אחיו ר' דויד, הוא כותב עליו: 'זבמה אתנחם? והוא היה הבן, על ברכי גדל, והוא היה האב, והוא התלמיד [...] כללו של דבר כי ארד אל בני אבל שאולה (בר' לז, לה).⁸⁰ בהלכות דעות ג, ג, כותב רבנו: 'המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיה כל גופו ואיבריו שלמים חזקים בלבד, ושיהיו לו בנים עושין מלאכתו ועמלין לצרכו, אין זו דרך טובה. אלא ישים על לבו שיהא גופו שלם חזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את יי [...] וישים על לבו שיהיה לו בן, אולי יהיה חכם וגדול בישראל'.⁸¹ ר' אברהם נולד בכ"ח בסיוון שנת 1186, וכבר בהיותו קטן התנחם בו הרמב"ם, כמפורש באיגרתו לתלמידו האהוב ר' יוסף בר' יהודה: 'זאמנם מעייני בענייני העולם, אין לי נחמה זולתי בשני דברים: כשאסתכל ואעיין במה שאעיין

78 כ"י AIU V. A 76. הפסקה ותרגומה אצל פנטון, ר' חננאל, עמ' 80; התרגום מובא כאן בשינויים קלים. בקשר למכתב מאת ר' חננאל ראה דברי גויטיין (ר' חננאל, עמ' 392) על תלמיד שהשתחרר מ'יראת חטא' ומ'עול על צווארו' כאחד. במכתב המלצה שכותב הראב"ם על תלמידו הרוצה לשאת לאישה את בת הדיין ר' פרחיה, הוא מציין 'כי הוא רוצה להידבק בחכמים ובחסידים' (כ"י TS 10 J 30.11, שורות 10-11, ראה אור אצל גויטיין, הראב"ם וחוגו, עמ' 196).

79 פיה"מ לעדויות ח, ז, עמ' שלו (התרגום בשינוי קל).

80 שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' רל. במו"נ א, ז, עמ' 21: 'מי שהורה למישהו דבר-מה ולימדו סברה, הרי הוא כאילו הולידו' (התרגום לפי שורץ, מו"נ, א' עמ' 27; וראה כשר, בן). פריימן (שלשלת היחס, עמ' 24) משער שמי שבדו את האגדה שלרמב"ם נולד בן שני שקראו דויד על שם אחיו, אמרו כך בגלל שם נכדו ר' דויד, כי בני בנים הרי הם כבנים. אפשרות אחרת, הנראית לי יותר, היא שהם נסמכו על דברי הרמב"ם המצוטטים כאן מאיגרתו לר' יפת הדיין. גויטיין (חברה, ג, עמ' 17; ה, עמ' 393) משווה את יחסו של הרמב"ם לאחיו ר' דויד ליחסו של ר' לבראט בן משה בן סגמאר לאחיו הצעיר יהודה, שבמכתבו אליו מאמצע המאה האחת עשרה הוא כותב: 'אינך אצלי כאילו במעמד האח בלבד, אלא כאילו במעמד האח הקטן והבן הגדול, אף אם הילד הזה שאצלי (היינו, בני שלי) מגיע לעפר רגליך' (כ"י TS 16.179 ע"א, שורות 20-21; כתב היד נדפס אצל גיל, במלכות ישמעאל, ד, מס' 617, עמ' 36 ואילך, ושם ציונים לפרסומים קודמים; התרגום בשינויים קלים).

81 רבינוביץ, יד פשוטה, עמ' רנג. מלשונו של הרמב"ם לא רחוק לשער שהוא שם את לבו כאן על בנו אברהם. וראה משנה תורה (קאפח), א, עמ' קצז, הערה כ, שמביא בשם בעל 'סדר משנה': 'שכאן מדובר באיש סגולה'.

ושזה בני אברהם השם ית' נתן לו חן וברכה מברכת מי שנקרא על שמו [...] והוא בעל שכל דק וטבע נאה ויהיה לו בעזרת ה' שם בגדולים' וכו'.⁸²

כתב היד המכיל איגרת ברכה לרמב"ם לרגל נישואיו זוהה לפני עשרות שנים. ידוע על כך מתוך העתק חלקי של התעודה שעל פי טביעת עינו של פרופ' מנחם שמלצר ייתכן שהותקן בידי אלכסנדר מארכס. ההעתק היה שמור בכרך מיוחד של קטעי גניזה הקשורים לרמב"ם ולבני משפחתו ב'ארון מרשל', בבית המדרש לרבנים באמריקה בניו יורק – אבל המקור עצמו אבד. לפני כעשר שנים כבר הערתי על ההעתק ועל תקוותי לפרסם אותו בתיקונים ובהשלמות מעטות על פי הסברה.⁸³ אולם זכותו של הרמב"ם עמדה לנו וחשכה ממנו פרסום על פי השערות בלבד. בשנת 1996 גילה וזיהה ד"ר ג'יי רובנר את כתב היד האבוד בפינה נידחת בספרייה. פרופ' נחמן דנציג גלה את אוזניי בדבר המציאה, ופרופ' מאיר רבינוביץ, מנהל הספרייה, הרשה לי לפרסמו. לכולם התודה והברכה.

מידות הנייר 17.6 × 13.2 ס"מ. עמוד ב ריק. כ"י בית המדרש לרבנים באמריקה, ארון מרשל (MS. 8254.16 (ENA 2560)

תרגום

מקור

[...] ו' יסי' (ע' ה' [...])

עבד ...

1 [...] וְתָהּ סֶהָל אֱלֹהִים [...]

2 מַמְלֹךְ [...] כְּבוֹד]

3 גְּדוּלַת קְדוּשַׁת מְרֻנֵּנוּ [וּרְבֵנוּ אֲדוֹנֵינוּ]

4 אֲרוֹן בְּרִיתֵנוּ יַחֲיד דּוֹרֵנוּ מְרֻנֵּנוּ מִשֶּׁהָ⁸⁴

5 הָרֵב הַגְּדוֹל נִגִּיד עִם לֹא אֶלְמֵנוּ⁸⁵ יַחֲיד הַדּוֹר

82 המכתב שרד בתרגום בלבד. ראה בנעט, איגרות הרמב"ם, עמ' 96, ושם הוא מציע תרגום לעברית חדשה: 'כשאני מסתכל במצב העולם, אין אני מוצא נחמה אלא בשני דברים: בעיון (הפילוסופי); ובבני אברהם, כי ה' ית' וכו'; שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תכד, ושם, בביאור לשורה 3, רמז שהרמב"ם התנחם בבנו אברהם מאבלו על אחיו ר' דויד. בנעט ושילת ראו כדבר המובן מאליו שלא ייתכן שאיגרת זו נכתבה בעת כתיבת האיגרת (או האיגרות) שנדפסה לראשונה עמה(ן), כלומר בשנת 1190 או 1191, בהיות אברהם לכל היותר כבן חמש וחצי. הם מאחרים אותה בעשר שנים לערך, ורואים בלשון הרמב"ם בפתיחה, 'מעייני בענייני העולם', רמז לייאושו לנוכח הרעב והסבל שפקדו את מצרים באותה תקופה. לדעתי, לא צריך לראות בביטוי ההוא רמז לשום תקופה מיוחדת, והוא עשוי להתאים למצב רוחו של הרמב"ם בתקופות שונות. מצד אחר, אילו היה אברהם נער כבן חמש עשרה, היה מקום לצפות שהרמב"ם יזכיר לא רק את שכלו הדק ואת שאר מידותיו היפות שמנה, אלא גם את הישגיו בתורה ממש, שבוודאי היו כבר למופת באותה תקופה. ועוד צריך עיון בפרשה זו.

83 ראה פרידמן, הרחקת הנידה, עמ' 10, הערה 44.

84 כאמור, שרדו רק הקצוות התחתיות של האותיות. אבל הן מתאימות למשה (ולא לדוד), ואין ספק בקריאה.

85 בתשובות הראב"ם, סימן קכא, עמ' 206: 'נגיד הזמן, צנצנת הזמן, נזר עם לא אלמן'. השימוש בחרוזים (כאן ולהלן) שגור בלשון האיגרות של התקופה.

- 6 והזמן⁸⁶ יברכו אל אלים⁸⁷ בברכת שלשת
7 איתנים וברכת עלה לקבל תורה ממעונים
8 [ו]מכהן באורים ותומים⁸⁸ בירבי כבוד גדולת
9 קדושת מרנו ורבנו אדונינו מימון הרב
10 הגדול זכר קדוש לברכה
11 יקבל מואטי אקדאמה וינהי מא נאלה
12 מן אלגבט[ה] וְאֶלְסֹרֹר במא גדרה אללה
13 תַּעֲאֲלִי להדרתו באלצלה אלמבארכה
14 אלסעידה הקב'ה ישימה⁸⁹ ס[מ]ן טוב
15 וגרה סעידה ישימה אלהינו כרחל
16 וכלאה אשר בנו שתיהם את ב'ית
17 ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא ש'
18 ב' ל⁹⁰ המקב'ה ישים ביתך אדונינו
19 כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה

[שוליים:] (1) מן הזרע אשר (2) יתן יי' לך
מן הנערה (3) הזאת⁹⁴ (4) לאנהא בת טובים
(5) [ב]ת החבר⁹⁵ וצ'ל (6) הקב'ה יגזיעך

כי היא

- 86 'יחיד דורנו', 'יחיד הדור' (שורות 4, 5) מצוי בקשר לרמב"ם בכמה מקורות. ראה קרמר, שישה מכתבים, עמ' 86, הערה 120. 'יחיד הזמן' מקביל לערבית 'אֶחָד אֶלְזִמָּאן', וכך נתכנה הרמב"ם גם במקומות אחרים; ראה פרידמן, אג'ת, פרק ה, הערה 35, וראה שם עוד על תוארי כבוד נוספים.
87 ראה דנ' יא, לו.
88 הוא מברך את הרמב"ם בברכת שלושת האבות, משה רבנו ואהרן הכהן.
89 ביטוי רגיל בפנייה למושלים ודיינים מכובדים. השווה למשל בכ"י TS 32.8, שורה 46, 'מנשק כפות רגלי אדוננו' (ולא כפי שנדפס אצל מאן, היהודים, ב, עמ' 259, שורה 45).
90 'מא נאלה מן' (השורש נ"ל); ביטוי רגיל.
91 הכינוי החבור מוסב על 'אלצלה' שבשורה הקודמת, 'הנישואין' (מילה במילה: ההתקשרות), שהיא לשון נקבה יחידה בערבית.
92 למשמעות זו (goodness) ראה ליין, מילון, עמ' 2239 (בין המשמעויות האחרות הרשומות שם: righteous conduct, a noble, eminent man, the best, a clever female slave).
93 רות ד, יא ('כרחל... וקרא שם בבית לחם'), והוא כידוע ברכת נישואין מצויה. במכתבי הגניזה, במקום לשון ההצעה שבעברית כאן 'ישימה' וכו' (שהוא כנגד 'יתן ה' את האשה' וכו' שבפסוק), כתבו לפעמים בערבית. כך למשל, בכ"י Bodl. MS. Heb. c. 28, fol. 60, בברכות לאבו זכרי הכהן ביר' יוסף על נישואיו, כתוב (בשורה 6): 'יגעלהא עליה כרחל' וכו', היינו ישימה עליו (=עליך) וכו'. אני מעיר על כך כדי שלא יטעו הלומדים, כי במהדורת כתב היד (ולדס ופרנקל, מסחר, עמ' קו) תורגם: 'ישימך "כרחל"'.
94 רות ד, יב.
95 יש כתם מעל לראש ה'ח'י'ת' והוא דומה קצת לראש של למ"ד (אבל צורתו שונה); אולם עד כמה שיכולתי להבחין באמת ח'י'ת היא.

(7) ממנה גזע⁹⁶ (8) [איתן] יהיו

(9) מורים הוראה (10) בישראל יהיו

(11) בחכמה (12) ובצדקות (13) כעשרת

(14) בני רב (15) פפא [...] ⁹⁷

ביאורים לפי שורות התעודה:

(4) ארון בריתנו. וכן הוא 'ארון בריתנו' בפניות לראב"ם בשאלה, בכ"י CJS 159⁹⁸; וכן בכ"י TS 10 K 8.9, שורה 2⁹⁹; ובכ"י BL Or. 5566 B, שורה 2 (בתעודה נזכרת שנת 1218). ראה להלן, נספח ב.

(5) הרב הגדול. ולא נזכר 'בישראל'. ראה מה שכתבתי על כך לעיל, הערה 51. נגיד. בניגוד לקודמיו במשרת ראש היהודים ולבנו וצאצאיו אחריו לא נתכנה הרמב"ם בתואר הרשמי 'נגיד'.¹⁰⁰ כמוכח מן ההמשך ('נגיד עם לא אלמן') גם כאן אין נגיד מופיע כתואר רשמי.

שוליים, שורות 13-15. כעשרת בני רב פפא. רב האיי גאון נשאל על המנהג להזכיר את עשרת בני רב פפא, בשעה שאדם גורם פרק וחוזר עליו (מנהג שאנו מכירים מסיומי מסכתות), והוא השיב שלא היו החכמים הללו בני אב אחד אלא בניהם של כמה רב פפא ושמזכירים את שמותיהם כסגולה 'להסיר שכתה'. א' ארנד הראה במחקרו שדברי רב האיי אמת.¹⁰¹ והנה אנו רואים שבימי הרמב"ם נזכרו עשרת בני רב פפא לא כסגולה נגד השכחה אלא כדוגמה של בנים המצטיינים בחכמתם ובצדקתם (כנראה האמין הכותב שהיו כולם בני אב אחד), ושנאָה לברך את הרמב"ם שכמותם יהיו בניו.

נספח א

לשונו העברית של המכתב לר' שמואל החכם

הערת לעיל, שבבואנו לקבוע את זהותו של ר' שמואל החכם, אשר אליו כתב הרמב"ם את המכתב המתפרסם בחלקו הראשון של המאמר, עלינו לתת את הדעת לשפתו העברית, שהרי הרגלו של הרמב"ם היה לכתוב לדוברי ערבית בערבית. כן הצבעתי על איגרתו לר' שמואל אבן תיבון, שנכתבה תחילתה בעברית ורובה בערבית.

96 יגדל לך ממנה צאצא. 'יגזיע' לשון פייטנית. כיו"ב כותב ר' מבורך בן נתן באיגרת ברכה למשולם בן אלעזר הכהן נ"ע לרגל נישואיו, כ"י CUL Or. 1080 J 69.

97 רובה של הפ"א הראשונה בפפא שרדה וכן מיעוטה של השנייה.

98 ולא 'אדון בריתנו' כנדפס בתשובות הראב"ם, סימן קיח, עמ' 203; על תשובה זו ראה פרידמן, ירושה, עמ' רמה ואילך. יש עוד חומר בעניינה אלא שאין זה המקום לכך, רק אציין שניתן לשער את זמנה לשנים 1210-1211 לערך; ראה מה שכתבתי שם, עמ' רנו, הערה 43.

99 ולא 'אדון בריתנו' כנדפס אצל פרידמן, תשובת בע"ח, עמ' 87.

100 ראה גויטיין, חברה, ב, עמ' 26.

101 ארנד, הזכרה, ושם, עמ' 21-22, נדפסת תשובת רב האיי; הנ"ל, על הזכרה.

לפני זמן קצר דן פרופ' יהושע בלאו בשימושו של רבנו בלשון העברית והערבית באיגרת הנזכרת לר' שמואל אבן תיבון, וכן בשימוש בשתי הלשונות באיגרותיהם של אחרים. בלאו דוחה את הסברה (ראה דרורי, ראשית עמ' 50 ואילך) שאצל היהודים השוכנים בארצות האסלאם בימי הביניים היה לעברית תפקיד ספרותי ואסתטי, ואילו לערבית היהודית תפקיד קומוניקטיווי, ומעיר (על תרגומים, עמ' 425, הערה 22; השווה: הנ"ל, התהוות, עמ' 232 ואילך; הנ"ל, שלוש הלשונות) את הדברים דלהלן: 'בערך ב־1200 שוב העברית מתחילה לחדור לבתי הדין. איגרת הרמב"ם אל ר' שמואל אבן תיבון בענייני תרגום המורה ברובה כתובה בערבית, אך פתיחה עברית לה, וברובה, בייחוד בפסקתה השנייה, היא עניינית וקומוניקטיווית [...] מכתבו של ר' אברהם בן הרמב"ם לר' פרחיה מבלבס (שכנראה, לא היה ממוצא אירופי, עיין גויטיין שם), שפרסמו ש"ד גויטיין [...] כתוב בעברית "עניינית"'. וראה מה שכתב שם על התקופה שלפני כן, ודבריו בוודאי מתקבלים על הדעת (הוא מסתמך, בין השאר, על גויטיין, כתובות עתיקות, עמ' 198; הנ"ל, חברה, א, עמ' 15, וראה להלן).

אשר לתקופה זו ולכתבי הרמב"ם והראב"ם, עדיין ראויים הדברים, לעניות דעתי, למחקר ולעיון מדוקדקים, ואני מעיר על כך בקיצור נמרץ כאן בגלל העניין שאנו עוסקים בו. כמדומני שהכתיבה הקומוניקטיווית של היהודים דוברי הערבית בתקופה זו בכלל ושל החכמים הנזכרים בפרט כמעט תמיד בערבית היא, וכל מקרה חריג צריך בדיקה וחקירה בפני עצמו. איגרתו של הרמב"ם לר' שמואל אבן תיבון הולמת יפה, לדעתי, את הכלל הזה. הלא הוא נולד בין העלגים (שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תקלא), וטבעי אפוא שפתיחת האיגרת אליו לשונה עברית. אך ברובה עוסקת האיגרת בענייני תרגום מורה נבוכים, ולכן שם שפתה ערבית, לשונו של החיבור ההוא. ראה את דיונו הנרמז של שילת (לעיל, הערה 4). ותן דעתך עוד, שר' שמואל אבן תיבון כתב לרמב"ם בשתי השפות: זכיון שהגיעו כתביו בלשון עברי ולשון הגרי' (שילת, שם, עמ' תקל), וכן ענה לו הרמב"ם (כתביו) מצביע אמנם על יותר ממכתב אחד). מכתבו העברי של הראב"ם (כ"י TS 10 J 30.11; חלק ממנו מצוטט לעיל) בפירוש יוצא דופן. זהותו של ר' פרחיה מקבל המכתב טרם נתבררה. אכן שם כותב גויטיין (הראב"ם וחגו, עמ' 195) שאין הוא סבור שמקבל המכתב היה צרפתי או אשכנזי, אבל הוא מוסיף כי 'אל יוצאי אירופה כתב רבנו כמובן בעברית'.

לעניין זה חשיבות מרובה לא רק לחקר תרבות הלשון אלא לכמה וכמה עניינים נוספים, ובהן שאלות כגון זהות אישים, שעסקנו בה כאן. במקום אחר דנתי בשאלת מוצאו של ר' יחיאל בר' אליקים, חכם בן זמנו של הראב"ם, שבגלל טעות בקריאת חתימתו הוחזק במחקר כ'הצובי', כלומר בן חלב שבסוריה. את טענתי שהוא היה מאירופה הנוצרית ביססתי על כמה שיקולים ואחד מהם העובדה שההתכתבות עמו כמעט כולה בעברית (ראה: פרידמן, תשובת ר' יחיאל, עמ' 335). אני מניח שמה שכתב בלאו על תחילת חדירת העברית לבתי הדין הוא בעיקר על פי מחקרו של גויטיין שהזכירם (כתובות עתיקות; חברה). כמדומני שהסברו האחד של גויטיין שם לתופעה זו, שהיא מפני הגירתם למזרח של חכמי אירופה הנוצרית, שכמה מהם שימשו כדיינים, הוא הנכון, ויש לבדוק מי כתבו את מסמכי בתי הדין הללו. ותן דעתך לדברי גויטיין שם (כתובות עתיקות, עמ' 199): 'אציין שגם חכמי ארם-צובא, שהשתקעו במצרים, העדיפו אז לכתוב עברית, אם כי ערבית

הייתה כמובן שגורה בפיהם. אין לי ספק שכוונתו לר' יחיאל בר' אליקים, שכאמור, בכלל לא היה מארם צובא, ואיני יודע אם היו חכמים 'צובים' אחרים בכלל הנוכר (עיין גם: פרידמן, אג"ת, פרק ד, הערה 18; הנ"ל, זעקה, עמ' 136).

נספח ב

'ארון בריתנו'

באיגרת הברכה אל הרמב"ם לרגל נישואיו המתפרסמת לעיל, שורה 4, נקרא רבנו 'ארון בריתנו'. אין אני זוכר מקום אחר שבו הוא נקרא כך, אבל כך נקרא אחריו בנו ר' אברהם, כפי שהערתו בביאור שם. כיוון שתקלה בלשון זו באה כבר על ידי (ראה לעיל, הערה 99), מן הראוי שאוסיף כאן לביאורה דברים אחדים.

קריאת חכם 'ארון ברית' היא על פי שהש"ר א, כ (לשיר השירים א, ג), עמ' כב: 'זבית מדרשו של ר' אליעזר היה עשוי כמין ריס ואבן אחת היתה שם והיתה מיוחדת לו לשיבה, פעם אחת נכנס ר' יהושע התחיל מנשק אותה האבן ואמר, האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית'. וכן מוצאים אנו בכמה מקומות בדברי רבותינו התנאים והאמוראים, שכבוד החכם, בחייו ובמותו, דומה לכבוד ארון הברית. בירושלמי מועד קטן ג, א (פא ע"ד) נאמר: 'רבי יעקב בר אביי בשם רבי אחא זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגין בו כקדושת ארון'; בבלי ברכות ח ע"ב: 'כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה [...] והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרין, לוחות ושברי לוחות מונחות בארון (השווה: מנחות צט ע"א); ברכות סג ע"ב: 'פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא [...] ומה ארון שלא אכל ושתה, אלא כבוד ורביץ לפניו כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומאכילו ומשקהו, ומנהגו מנכסיו על אחת כמה וכמה' וכו'; יומא עב ע"ב: 'רבי יוחנן רמי כתיב (דב' י, א) ועשית לך ארון [...] מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו וכו'; מועד קטן כה ע"א: 'דאמר רב יהודה אמר רב, מנין לחכם שכבודו במטה ראשונה, שנאמר (שמ"ב ו, ג) וירכבו את ארון האלהים' וכו'; סוטה יג ע"א (ומקבילות): 'וכל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו שני ארונות הללו אחד של מת (של יוסף) ואחד של שכינה מהלכין זה עם זה [...] אמרו קיים זה כל מה שכתוב בזה'. ואף על פי שר' יהושע אמר שהחכם 'דומה לארון הברית', כאן הרמב"ם נקרא 'ארון הברית' ממש. והשווה זוהר, ב, ויקהל, עמ' 428: 'ת"ח סטרא דקדושה אקרי ארון הברית'.

דימוי החכם לארון הברית משמעו הפשוט בוודאי שהתורה, שפירושה הנכון, לבה ועיקרה, היא התורה שבפה, אצורה ונצורה בנשמתו ובגוייתו של אדם זה. הוא מקומה של התורה. הוא הכלי והחומר שבהם תלויים קיומה וישותה, וכדברי המדרש (וי"ר יא, ז, עמ' רל): 'אם אין חכמים אין תורה'. התורה-שבפה שבפיו מחיה, מפריחה ומרחיבה את התורה שבכתב. הלכך קל וחומר שדן רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אינו רק משום

1 הנמצא שם בדפוס 'פתח רבי יהודה [...] ומה ארון ה' [...] תלמידי חכמים [...] על אחת כמה וכמה' אינו שייך לענייננו, וראה דק"ס על אתר, עמ' 369, הערה צ.

הטורח שטורח המארח, אלא גם משום מעלתו של החכם על הארון. וכן אתה מוצא במקבילה לקל וחומר זה באדר"ן נר"ב, פרק יא, עמ' 27: זמה ארון האלהים שלא היה בו אלא שני לוחות בלבד נתברך הבית בזכותו, חכמים ותלמידיהן שהן נכנסין לביתו של אדם על אחת כמה וכמה שיתברך הבית בזכותם.²

את האבן שישב עליה ר' אליעזר השווה ר' יהושע להר סיני, שבו ישב משה רבנו ארבעים יום וארבעים לילה (דב' ט, ט). אולם בדורות שלאחריו מוצאים אנו שהחכם עצמו כבר נקרא 'סיני'. בהוריות יד ע"א: 'אמר רבי יוחנן, פליגו בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, חד אמר סיני עדיף, וחד אמר עוקר הרים עדיף' (רש"י: 'סיני עדיף, מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני'). ולפי התלמוד הירושלמי ר' יוחנן נקרא סיני (מגילה א, יג [עב ע"ב]): 'ר' יוחנן עבד תלת שנין ופלג דלא נחת לבית וועדא מן צערא, בסופא חמא ר' אלעזר בחילמיה למחר סיני נחת ומחדת לכון מילה'. וכן בירושלמי ביכורים ג, ג (סה ע"ג) נתכבד ר' יהודה בר חייא על היותו 'סיני': 'יהודה בר חייא הוה יליף סליק ושאל בשלמיה דר' ינאי חמוה מערב שבת לערב שבת, והוה יתיב ליה על אתר תלי בגין מיחמיניה ומקים ליה מן קומוי, אמרין ליה תלמידוי לא כן אלפן ר' לזקן ארבע אמות, אמ' לון אין ישיבה לפני סיני'. ובתלמוד הבבלי רב יוסף נקרא סיני (ברכות סד ע"א והוריות יד ע"א); ובעירובין ל ע"א, מו"ק יב ע"א: 'סיני אמר'.

לצד שני מדמים את החכם לתורה עצמה. התורה היא 'של החכם': 'אמר רבא, אין (=כן), תורה דיליה היא דכתיב (תה' א, ב) ובתורתו יהגה יומם ולילה' (קידושין לב רע"ב).³ זאת ועוד. 'הרואה תלמיד חכם[ין]⁴ שמת כרואה ספר תורה שנשרף' (ירושלמי מועד קטן ג, ז [פג ע"ב]).⁵ בבבא קמא יז ע"א: 'ת"ר וכבוד עשו לו במותו (דה"ב לב, לג) [...] שהניחו ס"ת

2 השווה ספרי דברים, פסקה לח, עמ' 76: זמה ארון שלא נעשה לא לשכר ולא להפסד אלא לשברי לוחות שבו נתברך בשבילו, קל וחומר לצדיקים שבעבורם נברא העולם' (עיי' שם, הערה לשורה 8, על לוחות ושברי לוחות); במדבר רבה פרשה ד, כ: 'ר' יוסי עבד לה אפטרסה. מה אם הארון שלא אכל ושתה ולא מתכבד אלא בשביל שני לוחות שהיה בו זכה בית עובד אדום שיתברך בזכותו, מי שקבל חכמים ותלמידים במאכל ובמשתה ועל מטות כבודות עאכ"ו וכו'. קל וחומר בכיוון השני נמצא בירושלמי מגילה ד, א (עד ע"ד): 'מהו לעמוד מפני ספר תורה? ר' חלקיה ר' סימון בשם ר' לעזר, מפני בנה הוא עומד, לא כל שכן מפני תורה עצמה'. וכן הוא בבבלי, קידושין לג ע"ב. אבל במכות כב ע"ב אנו מוצאים שרבא דן להפך: 'אמר רבא, כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה' וכו'. במאמר שבספרי ובמאמר הנזכר על יוסף יש הרחבת הרעיון מחכמים לצדיקים. כמדומני שהרחבה זו נעשתה כדי לקרב את פשוטי העם לקיום המצוות אף על פי שאינם בני תורה (עיי' להלן, הערה 5, על הרחבה נוספת לכל יהודי).

3 רש"י: 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה. בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו'.

4 בד"ו: תלמיד חכם, וכן הוא בשר"ר. בכ"ל תוקנה המילה השנייה, ומן העיון בתצלום איני יודע אם מתחילה היה כתוב חכמ"א או חכמ'. על 'תלמיד חכמים' בירושלמי ועוד, ראה: ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' כב-כג; ועל ההבדל בין תלמיד חכמים לחכם וזקן, ראה גינצבורג, פירושים וחיידושים, א, עמ' 406-408, ועיי' עוד להלן.

5 בחינת 'שרפו אותו' וספר תורה עמך [...] שנשרף הוא וספר תורה עמו' שבדברי ר' יוסי בן קיסמא ור' חנינא בן תרדיון בעבודה זרה יח ע"א (הנוסח לפי אברמסון, ע"ז), אלא ששם הכוונה,

על מטתו, ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה. והאידנא נמי עבדינן הכי וכו', עיין שם. מו"ק כה ע"א: כי נח נפשיה דרב הונא סבור לאותובי ספר תורה אפורייה'.

בקידושין לג ע"ב מצאנו: ר' אלעי ור' יעקב בר זבדי הוו יתבי, חליף ואזיל ר' שמעון בר אבא וקמו מקמיה, אמר להו, חדא, דאתון חכימי ואנא חבר, ועוד כלום תורה עומדת מפני לומדיה? נהיר לנו טעמו הראשון של ר' שמעון בר אבא, שר' אלעי ור' יעקב בר זבדי נתמנו 'חכמים' והוא היה רק 'חבר' (ואין עומדין בפני חבר, כמפורש בירושלמי, ראה להלן).⁶ אשר לטעמו השני (זעוד'), רש"י מפרש: 'תורה עומדת מפני לומדיה, בתמיה! לפי שעסוקים בדבר הלכה היו, קרי להו לדידהו תורה עצמה, ולדידיה קרי לומדיה'.⁷ אולם בבבלי ובמקבילה שבירושלמי (ראה להלן) לא כתוב שהיו לומדים תורה, ועל פי דרכנו למדנו שר' שמעון בר אבא היה קורא לחכמים 'תורה' אף בשעה שאין הם לומדים. וכן הוא בירושלמי, ביכורים ג, ג (סה ע"ג): 'אמ' ר' לעזר אין התורה עומדת מפני בנה. שמואל אמ' אין עומדין מפני חבר. ר' הילא ר' יעקב בר אידי הוון יתיבין עבר שמואל בר בא וקמו לון מן קומוי, אמ' לון תרתיי גבכון, חדא שאיני זקן, וחדא שאין התורה עומדת מפני בנה'.

ר"י טברסקי ז"ל חקר את דמותו של הרמב"ם בעיני הדורות שלאחריו.⁸ עד כמה שידוע לנו לפי שעה, היה הרמב"ם הראשון בדורותיו שנתכנה 'ארון בריתנו', ויש להוסיף תואר

כמפורש, לספר תורה ממש. כמדומני שמעיקרו של דבר נאמרה ההלכה שבירושלמי על חכם שמת, אבל הירושלמי שם קובע: 'כשם שקורעין על החכמים כך קורעין על תלמידיהן' (היינו תלמידי חכמים, ראה ליברמן שם, והשווה במאמר מאד"רן שהובא לעיל, על יד הערה 2). במסורת של התלמוד הבבלי הורחבה הלכה זו לכל אדם! שבת קה ע"ב: ר"ש בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע (הא) למה זה דומה, לס'ת שנשרפה. רש"י ד"ה לס'ת שנשרף: 'אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו, שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות; תוספות ד"ה דתניא: 'משמע ליה להש"ס דמיירי אפי' באינו כשר' (ומשמע שבעלי התוספות אינם רואים בכך את פשוטו של המאמר). וכן הוא לפנינו במו"ק כה ע"א, 'רבי שמעון בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, למה זה דומה, לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע'. אבל בכ"י מינכן חסרות שם המילים 'למה זה דומה' [...] שחייב לקרוע. בעל דק"ס על אתר, עמ' 82, אות ה, כותב שזאת השמטה מחמת הדומות; וצריך עיון (וראה לעיל, הערה 2, על הרחבת הרעיון מחכמים לצדיקים). המאמרים הנזכרים מירושלמי מועד קטן ג, א (פא ע"ד) ו-ג, ז (פג ע"ב), מובאים אצל נויסנר (התגשמות, עמ' 214), ובדיונו שם הוא מסביר שכשם שהתורה היא מקור לישועה, כך החכם מתוך ידיעתו את התורה נעשה מקור לישועה, ונתפס אפוא כהתגשמות התורה.

6 לפי אלבק (מבוא, עמ' 268), 'לפיכך הוא נקרא בירושלמי על פי רוב [קרא: לפעמים – מע"פ] "שמעון" בלי תואר "רבי"'. על ההבדל בין חבר לחכם, ראה פרידמן, נישואין בא"י, ב, עמ' 234, והספרות שצוינה שם, ועיין ב"ב עה ע"א: 'אמר רבה א"ר יוחנן [...] ואין חברים אלא תלמידי חכמים'. בב"מ פה סע"ב-פו רע"א: 'שמואל ירחינא חכים יתקרי ורבי לא יתקרי' (ראה דק"ס על אתר, עמ' 252, הערה ח).

7 השווה מאירי, בית הבחירה על מסכת קידושין³, מהד' א' סופר, ירושלים 1963, עמ' 188: יוזה שהוא קורא אותם תורה, הענין הוא מצד שהיו עוסקים בתורה'.

8 ראה טברסקי, לדמותו.

זה לביטויי ההערצה הייחודיים לרבנו שציינם טברסקי. ועוד יש להעיר שבמכתבו אל הרמב"ם קורא לו ר' יונתן הכהן מלוניל: 'לוחות הברית כסא כבוד מקום מקדשנו'.⁹ כפי שראינו לעיל, אחרי הרמב"ם כינו גם את בנו הראב"ם 'ארון בריתנו'. ובאותן השנים לערך פנו בשאלה לר' הודיהו 'הנשיא' היושב במצרים, וגם אותו קראו 'ארון התורה'.⁹

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבישור, שבחים – י' אבישור, שבחי הרמב"ם: סיפורים עממיים בערבית יהודית ובעברית מהמזרח ומצפון-אפריקה, ירושלים תשנ"ח
- אבן אלקפטי, תאריך – Ibn al-Qiftī, *Ta'rīḥ al-Hukamā'*, ed. J. Lippert, Leipzig – 1903
- אברמסון, עוז' – מסכת עבודה זרה, כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, מהד' ש' אברמסון, ניו יורק תשי"ז
- אדר"ן – אבות דרבי נתן³, מהד' ש"ז שעכטער, ניו יורק תשכ"ז
- אלבק, מבוא – ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט
- אליצור, הימים – ש' אליצור, "והימים מצוים מאלוה": גורל עיוור ואמונה דתית בשירה העברית בספרד', בתוך: ספר ישראל לזין, קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה, א, תל אביב תשנ"ה, עמ' 27-43
- ארנד, הזכרה – א' ארנד, 'הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד', סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 17-25
- ארנד, על הזכרה – א' ארנד, 'על הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד', סיני, קט (תשנ"ב), עמ' קנו-קנו
- בויארין, ישראל שבבשר – D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993
- בלאו, דקדוק – י' בלאו, דקדוק הערבית-היהודית של ימיהביניים², ירושלים תש"ם
- בלאו, התהוות – J. Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*³, Jerusalem 1999
- בלאו, על תרגומים – י' בלאו, 'על תרגומי מקרא קראיים לערבית מן המאות העשירית והאחת-עשרה', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 417-430
- בלאו, שלוש הלשונות – י' בלאו, 'שלוש הלשונות של חברת הגניזה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ח (תשנ"ט), עמ' 201-212
- בן-ששון, הרמב"ם במצרים – M. Ben-Sasson, 'Maimonides in Egypt: The First Stage', *Maimonidean Studies*, 2 (1991), pp. 3-30
- בנעט, איגרות הרמב"ם – אגרות הרמב"ם, מהד' ד"צ בנעט, ירושלים תש"ז

9 כ"י Bodl. MS. Heb.b. 11 (2874), fol. 33r, שורה 19, ראה תצלום אצל שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תצח, ושם, עמ' תצג, ביבליוגרפיה (תודתי לפרופ' יואל קרמר, שהעירני לכאן).

גויטיין, אוטוגרף – ש"ד גויטיין, 'אוטוגרף של הרמב"ם ומכתב אליו מאת אחותו מרים (עם השלמה לספר תשובות הרמב"ם)', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 184–194

S. D. Goitein, 'Abraham Maimonides and his Pietist Circle', – החוג החסידי, in: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 145–164

גויטיין, הראב"ם וחוגו – ש"ד גויטיין, 'רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי', תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 181–197

S. D. Goitein, 'Moses Maimonides, Man of Action: A – הרמב"ם איש המעש – Revision of the Master's Biography in Light of the Geniza Documents', in: G. Nahon and C. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain 1980, pp. 155–167

S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities – חברה – of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 1–5, Berkeley, Los Angeles and London, 1967–1988

גויטיין, חיי הרמב"ם – ש"ד גויטיין, 'חיי הרמב"ם לאור גילויים חדשים מן הגניזה הקהירית', פרקים: בטאון האקדמיה העברית באמריקה, ד (תשכ"ו), עמ' 29–42
גויטיין, כתובות עתיקות – ש"ד גויטיין, 'ארבע כתובות עתיקות מגניזת קהיר', לשוננו, ל (תשכ"ו), עמ' 197–215

S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, – מחקרים, Leiden 1966

גויטיין, מכתב – ש"ד גויטיין, 'מכתב אל הרמב"ם מאת אחיו דוד בדרכו אל הודו', הארץ, תרבות וספרות, 3.12.1954, עמ' א

S. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973 – מכתבים – גויטיין, ספר הודו – ש"ד גויטיין, 'מסמכים מן הגניזה על סחר היהודים בהודו (בעריכת מ"ע פרידמן) [בהכנה]

גויטיין, ר' חננאל – ש"ד גויטיין, 'ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 371–395
גויטיין, תיקון נוסף – ש"ד גויטיין, 'תיקון נוסף באוטוגרף של הרמב"ם', תרביץ, לד (תשכ"ה), עמ' 195.

גויטיין, תיקונים – ש"ד גויטיין, 'תיקונים באוטוגרף של הרמב"ם ובמכתבה של אחותו מרים', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 299

גויטיין, תשובות – ש"ד גויטיין, 'תשובות חדשות בכתב-ידו של הרמב"ם', תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 190–196

גיל, במלכות ישמעאל – מ' גיל, 'במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א-ד, תל-אביב וירושלים תשנ"ז

M. Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo – קודש – Geniza*, Leiden 1976

גינצבורג, פירושים וחדושים – ל' גינצבורג, 'פירושים וחדושים בירושלמי, א-ד, ניו יורק תש"א-תשכ"א

דנציג, קטלוג – נ' דנציג, קטלוג של שרידי הלכה ומדרש מגניזת קאהיר באוסף א"נ אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים תשנ"ח
 דק"ס – רנ"נ ראבינאוויטץ, ספר דקדוקי סופרים, א-יב, ד"צ ירושלים תש"ך
 דרורי, ראשית – רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988

הבלין, הרמב"ם – ש"י הבלין, רבינו משה בן מימון, האנציקלופדיה העברית, כד, טורים 542-536

S. Hopkins, 'Two New Maimonidean Autographs in the – שני אוטוגרפים – John Rylands University Library', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 67 (1985), pp. 710-735

ויוזנברג, פירוש – פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, מהד' א"י ויוזנברג, לונדון תש"ח

וי"ר – מדרש ויקרא רבה, מהד' מ' מרגליות, א-ד וכרך מבוא ונספחים, ירושלים תש"ג-תש"ך
 זוהר – ספר זוהר א-ג (מהד' מוסד הרב קוק), ירושלים תש"ך
 זלדס ופרנקל, מסחר – נדיה זלדס ומרים פרנקל, 'המסחר עם סיציליה: סוחרים יהודים במסחר הים-תיכוני במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה', מיכאל, יד (תשנ"ז), עמ' פט-קלז
 טברסקי, לדמותו – י' טברסקי, 'לדמותו של הרמב"ם: מסה על מעמדו הייחודי בתולדות ישראל', אסופות, י (תשנ"ז), עמ' ט-לה.

טברסקי, מבוא – י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א
 יהלום, הרמב"ם והמליצה – י' יהלום, 'הרמב"ם והמליצה העברית', פעמים, 81 (תש"ס), עמ' 4-

18

כאן, מסמכים ערביים – G. Khan, *Arabic Legal and Administrative Documents in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1993

כ"ח – ספריית כל ישראל חברים, פריס

כפאיה (רוזנבלאט) – S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham – Maimonides*, 2, Baltimore 1938

כשר, בן – ח' כשר, 'היכן ביאר הרמב"ם "שיתוף שם בן?"', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 248-235
 לוין, זמן – י' לוין, "'זמן" ו"תבל" בשירת החול העברית בספרד', אוצר יהודי ספרד, ה (תשכ"ב), עמ' 68-79

לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף – י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן

ליברמן, הירושלמי כפשוטו – ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה

ליברמן, תוספתא כפשוטה – ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א-י, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח

ליין, מילון – E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut 1968 [reprint]

מאן, היהודים – J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs*², New York 1970

מו"נ – דלאלה אלחאירין (ספר מורה נבוכים) לרבנו משה בן מימון, מהד' ש' מונק וי"י יואל, ירושלים תרצ"א

משנה תורה (קאפח) – רבנו משה בן מימון, ספר משנה תורה, א-כג, מהד' י' קאפח [קריית אונו], תשמ"ד-תשנ"ז

מִית נשים (פרנקל) – משנה תורה להרמב"ם, מהד' ש' פרנקל, כרך ג, ירושלים ובני ברק תשל"ז

J. Neusner, 'Is the God of Judaism Incarnate?', *Religious Studies*, 24 (1988), pp. 213–238

ספרי דברים – ספרי על ספר דברים, מהד' א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש

A. L. Ivry, 'Islamic and Greek Influences on Maimonides' – פילוסופיה – *Philosophy*, in: S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 139–156

פיה"מ – פירוש המשניות של הרמב"ם לפי: משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור ותרגום, מהד' י' קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט
פליישר, תפילה – ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח

P. Fenton, 'Dana's Edition of Abraham Maimuni's *Kifāyat* – ביקורת כפאיה – *al-Ābidīn*', *JQR*, 82 (1991), pp. 194–206

P. Fenton, 'A Judeo-Arabic Commentary on the *Haftārōt* by – הפטרות – Hanan'el ben Šēmū'el (?), Abraham Maimonides' Father-in-law', *Maimonidean Studies*, 1 (1990), pp. 27–56

פנטון, ר' חננאל – י' ינון (פנטון), 'עוד על ר' חננאל בן שמואל הדיין, גדול החסידים', תרביץ, נה (תשמ"ז), עמ' 77–107

P. Fenton (ed.), 'Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides, – מקאלה – *The Treatise of the Pool: Al-Maqāla al-Hawdiyya*, London 1981

פרידמן, אגית – מ"ע פרידמן, הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד (בדפוס)
פרידמן, הרחקת הנידה – מ"ע פרידמן, 'הרחקת הנידה והמינות אצל הגאונים, הרמב"ם ובנו ר' אברהם על-פי כתבי גניזת קהיר', *Maimonidean Studies*, 1 (1990), החלק העברי, עמ' 1–21

פרידמן, זעקה – מ"ע פרידמן, 'זעקת שבר על ביטול אמירת הפיוטים: בקשה לפנות לסולטן', פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 128–147

פרידמן, ירושה – מ"ע פרידמן, 'ירושת מי שהיו לו שתי נשים: שתי תשובות מן הגניזה', דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ז-תשמ"ח), עמ' רלט-רסב

פרידמן, מחלוקת לשם שמים – מ"ע פרידמן, 'מחלוקת לשם שמים: עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו', תעודה, י (תשנ"ז), עמ' 245–298 [סימן ו ואילך טרם ראו אור]

M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, 1–2, Tel Aviv and New York 1980–1981

M. A. Friedman, 'Menahem ben Aaron ibn Zerah's Anti-Polygyny Torah Commentary from the Geniza', in: M. Brettler and M. Fishbane (eds.), *Minhah le-Nahum: Biblical and other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday*, Sheffield 1993, pp. 103–116

M. A. Friedman, 'Tamar, a Symbol of Life: The "Killer – פרשת תמר – Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition', *AJS Review*, 15 (1990), pp. 23–61

פרידמן, הצלבנים – מ"ע פרידמן, 'מקורות חדשים מן הגניזה לתקופת הצלבנים ולבית הרמב"ם', קתדרה, 40 (תשמ"ו), עמ' 63–82

פרידמן, קטעים – מ"ע פרידמן, קטעים חדשים מן הגניזה משו"ת הרמב"ם (עם מילואים לשו"ת הנדפסות), בתוך: חקרי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו, בעריכת ח' בן-שמאי, תל-אביב וירושלים תשנ"ג, עמ' 443–462

פרידמן, ריבוי נשים – מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל: מקורות חדשים מגניזת קהיר, ירושלים ותל-אביב תשמ"ו

פרידמן, הרמב"ם בתעודות – מ"ע פרידמן, 'ר' משה בן מימון בתעודות משפטיות מן הגניזה', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 177–188

פרידמן, רשימות תלמיד – מ"ע פרידמן, 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 523–583

M. A. Friedman, 'Responsa of Abraham Maimonides on a Debtor's Travails', in: J. Blau and S. C. Reif (eds.), *Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, pp. 82–92

פרידמן, תשובת ר' יחיאל – מ"ע פרידמן, 'תשובת ר' יחיאל בר' אליקים המתירה את ה"דשות"', בתוך: משאת משה: מחקרים במדעי היהדות והאסלאם המוגשים למשה גיל, בעריכת ע' פליישר, מ"ע פרידמן ו' קרמר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 328–367

פרידמן, שלשלת היחס – א"ח פרידמן, 'שלשלת היחס של משפחת הרמב"ם', אלקמה, א, ירושלים תרצ"ו, עמ' 9–32; 'הוספות ותקונים', שם, עמ' 137–138

קליין, רחב"ש על עירובין – פירוש רבינו חננאל בן שמואל הדיין הגדול, מחותנו של הרמב"ם, על מסכת עירובין [קרא: על הרי"ף למסכת עירובין], מהד' ש' קליין, ירושלים וקליבלנד תשנ"ו

קנרפוגל וסוקולוב, רש"י ורמב"ם – א' קנרפוגל ומ' סוקולוב, 'רש"י ורמב"ם נפגשים בגניזה הקהירית: הפניה אל ספר "משנה תורה" במכתב מאת אחד מבעלי התוספות', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 411–416

קרמר, אלאחכאם אלכ"מסה – י' קרמר, 'השפעת המשפט המוסלמי על הרמב"ם: אלאחכאם אלכ"מסה', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 225–244

קרמר, נאמוס – י' קרמר, 'נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם', תעודה, ד (תשמ"ו), עמ' 185–202

J. L. Kraemer, 'Two Letters of Maimonides from the Cairo Genizah', *Maimonidean Studies*, 1 (1990), pp. 87–98

J. L. Kraemer, 'Six Unpublished Maimonides Letters from the Cairo Genizah', *Maimonidean Studies*, 2 (1991), pp. 61–94

רבינובין, יד פשוטה – רבינו משה ב"ר מיימון ו"ל, ספר המדע ע"פ כ"י חתום בעצם כ"ק, מהד' נ"א רבינובין, עם פירוש יד פשוטה, ירושלים תש"ן; ספר נשים [א], ירושלים תשנ"ז

S. C. Reif (ed.), *Published Material from the Cambridge* – רייף, ביבליוגרפיה

Genizah Collections: A Bibliography 1896–1980, Cambridge 1988

שהש"ר – מדרש רבה שיר השירים מדרש חזית, מהד' ש' דונסקי, 'ירושלים ותל-אביב תש"ם שורץ, מר"נ – מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, א, תרגם מ' שורץ, תל אביב תשנ"ז שילת, אבות – מסכת אבות עם פירוש רבנו משה בן מימון, מהד' י' שילת, 'ירושלים תשנ"ד שילת, איגרות הרמב"ם – איגרות הרמב"ם, א-ב, מהד' י' שילת, 'ירושלים תשמ"ח שילת, הקדמות – הקדמות הרמב"ם למשנה, מהד' י' שילת, 'ירושלים תשנ"ב שירמן-פליישר, ספרד המוסלמית – ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ערך, השלים וליווה בהערות ע' פליישר, 'ירושלים תשנ"ו שלשלת הקבלה – גדליה נ' יחיא, ספר שלשלת הקבלה (דפוס ראשון, ונציה שמ"ו), 'ירושלים תשכ"ב שרי"ר – ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניו יורק תרס"ט תשובות הראב"ם – תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, מהד' א"ח פריימן וש"ד גויטיין, 'ירושלים תרצ"ח תשובות הרמב"ם – תשובות הרמב"ם, א-ד, מהד' י' בלאו, 'ירושלים תשי"ח-תשמ"ו

AIU – Alliance Israelite Universelle, Paris

BL – British Library, London

Bodl. – Bodleian Library, Oxford

CJS – Center of Judaic Studies, University of Pennsylvania (formerly Dropsie College)

CUL – Cambridge University Library

ENA – E. N. Adler Collection, Jewish Theological Seminary of America Library

RNL – Russian National Library, St. Petersburg

TS – Taylor-Schechter Collection, CUL

[תוספות בשעת ההגהה]

לעמ' 193, שורות 5-6, 'היד קצרה' וכו'. יש להניח שרבנו התכוון לחרוז ולכתוב: 'אבל היד ת ק צ ר / והזמן הרע יפצר', וכתב 'קצרה' בהיסח הדעת.

לעמ' 200, שורה 3. בכ"י TS NS 321.24 ע"ב, שורה 30: 'אבו עלי צהר [=גיס] רבינו משה' (כך, ולא 'אבו אלמעאלי', כפי שמעתיק H. D. Isaacs, 'An Encounter with Maimonides', in: F. Rosner and S. S. Kottel [eds.], *Moses Maimonides: Physician, Scientist and Philosopher*, Northvale, New Jersey and London (1993), p. 46.

לעמ' 206, 'התורה [...] אילת אהבי ואשת נעורי'. יש להזכיר את תפילתו בשיר שהקדים לפירוש המשניות (פיה"מ לזרעים, עמוד ללא מספר [25]): 'לשום בתורתו לבד חשק ר.

אמרות ופירושים מיסודו של הרמב"ם או המיוחסים אליו

מאת

יצחק צבי לנגרמן

מטרת מאמר זה היא להציג לפני קהל הקוראים אוסף ציטוטים ואמירות קצרות שיוחסו למורנו מורה הדורות הרמב"ם. ביניהם קטעים אשר ייחוסם לרמב"ם בטוח, אחרים שייחוסם מסתבר, ואחרים אשר ייחוסם מסופק ואף מפוקפק. חלק מהציטוטים מתפרסם בפעם הראשונה מתוך כתבי יד, וחלקם כבר עבר תחת מכבש הדפוס. ראיתי לנכון לקבצם יחד, על שום 'אידי דזוטר מירכיס' (ראה בבא בתרא יד ע"ב). כאשר המקור כתוב ערבית, הבאתי את תרגומו לעברית מיד אחריו, בתוך סוגריים מרובעים, בין שהבאתי תרגום ידוע ובין שתרגמתי את הקטע בעצמי. כל העבודה הזו מוקדשת לזכר אדמו"ר זצ"ל.

שאלת השאלות היא כמובן, האם יצאו קטעים אלה, כולם או מקצתם, באמת מתחת ידו של הרמב"ם? אין סיבה לפקפק בדברים שנמסרו על ידי בנו ר' אברהם; לגבי השאר אין בידי תשובה נחרצת, וגם אין לי קריטריון חד-משמעי ואמין שאוכל ליישם אותו, במידה שווה, בכל הכתבים הקשורים בשמו של הרמב"ם, בלי יוצא מן הכלל.¹ נראה שבסופו של דבר כל חוקר שיבוא להכריע בשאלת אמנותו או זיופו של קטע מסוים יצטרך לתת משקל רב לשאלה האם הדעות המוצגות בקטע נתון הולמות או לא את הגותו של הרמב"ם. דבר זה אינו פשוט כלל וכלל. ראשית, הרמב"ם עצמו שינה את דעתו בסוגיות לא מעטות, הן בהלכה והן בפילוסופיה; שנית, החוקרים לא הגיעו לכלל הסכמה לגבי עמדתו של הרמב"ם ברוב הסוגיות; ושלישית, החוקר הניגש לדון בחיבורים מסופקים נתפס במעגל ההרמנויטי (hermeneutic circle), הוא מעין מעגל קסמים המקשה על הכרעתו: הרי הבנתנו בעמדותיו של מחבר (במקרה שלנו, הרמב"ם) בנויה על יצירתו הספרותית, והיא גם תשתנה בהכרח בהתאם לקביעתנו בשאלת האותנטיות או הזיוף של כל חיבור המיוחס לו.² דוגמה רחוקה: לו יכולנו לקבוע שהחיבור באלכימיה המיוחס לרמב"ם חיבור אמיתי

1 השווה דבריו של פרופ' דוידזון בקובץ זה.

2 למדתי את העניין הזה מתוך עבודתו של ידידי ד"ר גד פרוידנטל. ראה G. Freudenthal, 'The Hermeneutical Status of the History of Science: The Views of Helene Metzger', in: E. Ullmann-Margalit (ed.), *Science in Reflection*, Dordrecht 1988, pp. 123–144. חומרתי של הבעיה לגבי כתבי אריסטו נדונה בספרו *Aristotle's Theory of Material Substance*, Oxford 1995, pp. 84ff.

הוא – וכלל החוקרים (ואני בתוכם) סבורים שהוא זיוף מוחלט – היינו נאלצים להעריך מחדש את דעתו של הרמב"ם בנוגע לסוגיות רבות אחרות, ואולי כתוצאה מכך לשנות גם את קביעתנו לגבי זיוףם או איזיופם של חיבורים נוספים המיוחסים לו.³ בעיה אחרונה זו, שהיא חמורה ביחס לשאלות מסוימות בהיסטוריה של הפילוסופיה, איננה מעיקה עלינו כל כך באשר לקטעים דלהלן. ואולם אם תתברר אמתותם של חלק מן הקטעים, ומעבר לכך, אם תתברר אמתותן של איגרות חשובות המיוחסות לרמב"ם, כגון "מאמר היחוד" או האיגרת לר' חסדאי, או אז נתחייב לעיין מחדש בקשת רחבה של שאלות הקשורות בהגותו של הרמב"ם והדרכים השונות שבהן הביע את דעותיו, במיוחד לקראת סוף חייו.⁴ בעיונים ובדיונים במובאות אנסה במידת האפשר ללמד זכות עליהן. מתודה זו דומה לכלל *lectio difficilior* הידוע למהדירי טקסטים. פירוש הדבר הוא שאני רואה את דרך הפסילה כדרך הקלה, ואת דרך האימות – ובפרט את המאמץ לשלב את תוכן הקטעים במערכת הגותו, וסיפור התפתחות הגותו, של הרמב"ם – כדרך הקשה יותר, ובה אני בוחר.

מבחינת הנושאים הנדונים בהם, הקטעים והמובאות מתחלקים לשלוש קבוצות: (1) מיסטיקה – במובן הרחב ביותר של המילה, היינו: כל מגמה במחשבה דתית המלמדת על פנימיות הדברים והעשויה לעורר תמיהה (הגדרתי סומכת על עומדות שתי המילים הערביות 'באטן' ו'עגאיב'); (2) תורת הדתות וייחודה של דת משה; (3) פרשנות המקרא. בהתאם לחלוקה זו סידרנו את הקטעים בשלושה מקבצים, והקדמנו כל מקבץ בדברי הסבר קצרים.

א

במקבץ הראשון הזה ענייננו בעיקר לבדוק את האפשרות שהרמב"ם, בשלב כלשהו מחייו, אימץ לעצמו ולו במקצת את הרעיונות המובאים בספר יצירה. נאסוף גם אמרות בודדות הנוגעות לשבילים בתורת הסוד.

1. בחיבור תימני אנונימי שפורסם בידי הרב יוסף קאפח, אנו קוראים:

והו איצא קד וצ"ח רבנו ז"ל ד"ך וקאל אן כל חרף וחרף פיה אלחכם ואלעג'איב למן פהמה אללה [בתרגומו של הרב קאפח: והרי גם רבנו ז"ל כתב את זה באמרו שכל אות ואות יש בה חכמות נפלאות למי שהבינו ה']⁵.

הרב קאפח מעיר על אתר: 'נעלם ממני עתה היכן כתב רבינו דבר זה'. נדון בקטע זה יחד עם הקטע הבא אחריו.

3 החיבור באלכימיה פורסם בתרגום לאנגלית בצירוף דיון בידי R. Patai, *The Jewish Alchemists*, Princeton 1994, pp. 300–313. וראה ביקורתי על הספר הזה ב"Journal of the American Oriental Society", 116 (1996), pp. 792–793. המקור העברי טרם יצא לאור.

4 ראה מאמרי 'עיון מחדש ב"מאמר היחוד" המיוחס לרמב"ם', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 109 ואילך.

5 ראה "קאפח", הפולמוס על שיטת הפרשנות האלגורית בתימן, בתוך: לראש יוסף: מחקרים בחכמת ישראל, תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח, בעריכת י' טובי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 33.

2. חיבור אינונימי (כ"י סנקט פטרבורג, עברית-ערבית II 2170, דף 5א):

ואדא נתגתה י"ב כלמה ארבעה ארבעה גא עדד אלחרף מ"ח חרפא באזא וציתה להם פי סיני ופי הר גריזים ועיבל ופי ערבות מואב וצורה אלתנתיג אן תתקדם אליו"ד ג' מראת ואלה"א ג' מראת ואלוא"ו ג' מראת ואלה"א אלאכרי ג' מראת פיגי עדד אלגמלה אלמנתגה מן יהו"ה מ"ח חרפא כמא אוראנא רבינו משה זק"ל פי רגל עגל ופי נחשת קלל ופי חשמל וחבל... [ואם תצרף ממנו י"ב מלים, ארבע ארבע, יהיה מספר האותיות מ"ח במקביל לצורתו אותם בהר סיני ובהר גריזים ועיבל ובערבות מואב. צורת הצריפה היא שתקדים את היו"ד שלוש פעמים, והה"א שלוש פעמים, והוא"ו שלוש פעמים, והה"א האחרון שלוש פעמים; מספר הקבוצה הנוצרת מ"הו"ה, מ"ח אותיות, כמו שהורה לנו רבנו משה זק"ל בקשר לרגל עגל, ובקשר לנחשת קלל, ובקשר לחשמל וחבל...].

הציטוט הזה נמצא בתוך איגרת הדנה בעניינים דתיים שונים, ובמיוחד בטעמי המצוות. במקום אחד מכריז המחבר בה על העדפתו את דרכם של הצופים ('אצחאב אלריאצ'ה'). שרדו ממנה עשרה דפים. היא חסרה גם בהתחלה וגם בסוף, ואין לי שום ידיעות לא על זהותו של המחבר ולא על זהות מכותבו.

המחבר רואה בצירופי האותיות סוד עצום, ונראה שהושפע רבות מספר יצירה. מבחינה זו יש מכנה משותף בין קטע זה ובין הקטע הקודם; ייתכן ששניהם שאבו ממקור אחד. במקום אחר באיגרת (דף 4א) מזכיר הכותב את דעתו של הרמב"ם בעניין הכרוב. ה'הוראה' הרמוזה בקטע שלפנינו נמצאת, במקורות שהגיעו לידינו, במו"נ, ח"ב, סוף פמ"ג. אצטט אותה על פי תרגומו של אבן תבון:

ויותר נפלא מזה שתהיה ההערה בשם אחד אותיות השם ההוא הם אותיות שם אחר בשנוי סדרם ואע"פ שאין גזרה בין שני השמות ההם ולא שיתוף ענין ביניהם בשום פנים כמו שתמצא במשלי זכריה בלקחו המקלות לרעות הצאן במראות הנבואה וקראו האחד נועם והאחר חובלים [...] הנה זאת המלה לפי הגזרה חובלים, מן מחבלים כרמים, ואחר כן למד ממנו ג"כ ר"ל מקרוא שמו חובלים, על מאסם בתורה ומאוס השם אותם, וזה הענין לא יגזור מחובלים אלא בהחליף סדר החי"ת והבי"ת והלמ"ד [...] ובאו לפי הדרך הזה ענינים זרים ג"כ סודות באמרו במרכבה, נחשת קלל, ורגל עגל, וחשמל, ובמקומות זולת זה כשתחפשם בשכלך בכל מקום יתבארו לך מכח הדברים אחר זאת ההערה.⁶

הפסקה שלפנינו היא סופו של דיון בשם בן י"ב אותיות. וכך הבין (או קיבל) המחבר את הוראתו של הרמב"ם בעניין זה: עלינו ליצור ארבע קבוצות, כל קבוצה מורכבת משלושה

6 בחרתי לצטט דווקא מתוך תרגומו של אבן תבון כי גם שלמה מונק (*Le guide des égarés*, II, p. 329, n. 3), וגם הרב קאפח (הערה 24 לפרק הנ"ל) העירו שתרגומו של אבן תבון אינו הולם את המקור, כי מן הגרסה הערבית נראה שהרמב"ם מתכוון לרגל, עגל, נחשת, קלל, כל מילה בפני עצמה, ולא כזוגות, רגל עגל ונחשת קלל. ואולם המקור שלפנינו הבין כפי שהבין אבן תבון. וגם אחד מכתבי היד שבדק הרב קאפח גורס 'ורגל עגל'.

שמות בני ארבע אותיות. בכל אחת מהקבוצות, האות הראשונה היא אחת מאותיות הוי"ה, כאשר הה"א האחרונה שבשם זוכה למעמד שווה כאות בפני עצמה. שאר שלוש האותיות שבכל שם אינן אלא צירופים של שלוש האותיות הנשארות. סך הכול י"ב שמות (ארבע קבוצות, בכל קבוצה שלושה שמות), וסכום כל האותיות מ"ח. צירופים מן הסוג הזה (מצומדים לי"ב המזלות וצירופי שמות אחרים) נמצאים בפירושים לספר יצירה, למשל בפירוש המיוחס לראב"ד לפרק א, סוף משנה ב.⁷

ולשאלת אמתות הייחוס. ברור שההסבר הפשוט והקל הוא שמחבר הקטע, כמו רבים לפניו ואחריו, הבין מדעתו סודות שונים ומשונים מתוך מו"נ, סודות שהרמב"ם לא כיוון אליהם כלל.⁸ ואולם מן הראוי שנעלה לכל הפחות את האפשרות שמחבר הקטע מתבסס על מסורת אמתית, בכתובים או בעל פה, בדומה לבעל הקטע הקודם. ידוע שבצעירותו אכן מצא הרמב"ם עניין בכמה מנתיבי המיסטיקה היהודית הקדומה. כאשר כתב את פירושו למשנה התלהב לא מעט מספר שיעור קומה, אך לאחר זמן דחה את החיבור הזה לחלוטין ואף ניסה למחוק כל זכר ממנו מכתביו הראשונים.⁹ ספר יצירה, המקור המובהק לצירופי אותיות שם הוי"ה, היה נפוץ מאוד, ונראה שהיה מקובל על חוגים רחבים של הוגי דעות במזרח ובמערב, אפילו יותר מאשר ספר שיעור קומה. קשה מאוד להניח שהרמב"ם מעולם לא עיין בו. ואולם עובדה היא שספר יצירה אינו מוזכר בשום מקום בכל כתביו. אני בדעה ששקיעין ושרידים מתקופת התעניינותו של הרמב"ם בספר יצירה נמצאים בכמה מקומות בספרו מו"נ, שנכתב אחרי שהרמב"ם בירר לעצמו דרך אחרת במחשבה. דוגמה אחת כבר ראינו בח"ב פמ"ג; דוגמה נוספת היא הדין בשמות בני ד', י"ב, ומ"ב אותיות, הנמצא בח"א פס"ג. בשני המקומות הללו הרמב"ם מסב רעיונות

7 השתמשתי בספר יצירה, הוצאת ישיבת קול יהודה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 40. צירופים אחרים רשומים אצל A. Kaplan, *Sefer Yesira: The Book of Creation*, Northvale and London 1995, p. 198

8 מן הראוי לציין שלא כל הפירושים הללו נאמרו על דרך הקבלה. הנה למשל דברי מפרש פילוסופי אנונימי המציע פתרון לתעלומה הידועה של שיתוף השם "בן" שהרמב"ם הבטיח דיון בעניינו במו"נ, סוף ח"א פ"ז, אבל לכאורה לא מילא את הבטחתו (על סוגיה זו ראה: ח' כשר, 'היכן ביאר הרמב"ם שיתוף שם בן?', תרביץ, סג [תשנ"ג], עמ' 248-235): 'בפס"ג שם בן ד אותיות ושם בן מ"ב ושם בן י"ב היו מוסרי' לבניהם. ופי' שם בן שם מבין, כמ' שמפור' שמה כי העניין המובן מהשמות המה המולידי' לדעת דעת אלוהי' (כ"י אוקספורד אופניהיים 572 = קטלוג גויבאואר 2282, דף 90 ע"ב). על הפירוש האנונימי הזה ראה M. Steinschneider, 'Die hebräischen Commentare zum "Führer" des Maimonides', in: A. Freimann and M. Hildesheimer (eds.), *Festschrift A. Berliner*, Frankfurt a.M. 1902, pp. 345-363, No. 44

9 ראה על כך במיוחד במאמרו של הרב יוסף קאפח, 'שריד מחיבור תימני עתיק בענייני ספר שיעור קומה', בתוך: 'י' ישעיה וי' טובי (עורכים), 'יהדות תימן: פרקי מחקר ועיון, ירושלים, תשל"ו, עמ' תז-תי (=הרב יוסף קאפח, כתבים, בעריכת י' טובי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 475 ואילך); וראה שם תיקונו החשוב של הרב קאפח לתרגומו של י' בלאו לתשובה מס' קיז בתשובות הרמב"ם. ועם תיקון זה אפשר לבטל את דבריו של א' אלטמן במאמרו: A. Altmann, 'Moses Narboni's "Epistle on Shi'ur Qoma"', in: idem, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, p. 187, n. 37. שיעור קומה מוזכר בפירוש המשניות לרמב"ם, ההקדמה לפרק חלק, מהד' הרב קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קמב, הערה 42.

ונושאים המובעים בספר יצירה, לכיוון הפילוסופי שהוא בחר לעצמו. בח"ב פמ"ג הוא משלב את עניין צירופי האותיות לתוך פסיכולוגיית ההשראה הנבואית שלו ומסביר כמה לשונות סתומים של הנביאים; בח"א פס"ג הוא מוצא רעיונות ברורים בשמות הקדושים ולא קולות מגיים. ואולם לא מצאנו בשני המקומות האלו דחייה חריפה שמעית של השיטה הנקוטה בספר יצירה.

לעומת זאת, במקום אחר אני מוצא דחייה כזו, והיא גם חריפה ביותר. וכך כתב הרמב"ם בח"ב פ"ב (אני מצטט קודם את המקור הערבי ואחר כך את תרגומו של אבן תבון): 'ומנהם מן יעתקד אנה תעאלי יאמר אלשי בכלאם ככלאמנא אעני בחרף וצות פינפעל דלך אלשי כל הדא תבע אלכיאל אלדי הי איצא יצר הרע'. ובתרגום: 'ומהם מי שיאמין שהוא יתעלה יצוה הדבר בדבור כדברינו, ר"ל באותיות וקול, ויפעל הדבר ההוא, כל זה המשך אחר הדמיון אשר הוא גם כן יצר הרע באמת'. ומי הוא זה אשר יאמר 'שהוא יתעלה יצוה הדבר בדבור כדברינו ר"ל באותיות וקול' אם לא בעל ספר 'יצירה' ולולא דמסתפינא הוא אמינא שהרמב"ם אמר את דברו על דרך המליצה, אמר 'יצר רע' והתכוון ל'יצירה'. לפי זה כל תורתו של ספר יצירה אינה אלא הפלגה דמיונית ופעולה של יצר הרע.¹⁰

לבסוף נעיר בקצרה על אֶזְכוּר 'הר סיני', הר גריזים ועיבל, וערבות מואב בקטע. ברי שהכוונה כאן לשלוש בריתות; ואכן הרמב"ם פסק בהלכות ברכות ב, ג ש'התורה כולה נכרתו עליה ג' בריתות, אלה דברי הברית, מלבד הברית, אתם נצבים וגו' לעברך בברית ה'. ה' הלחם משנה' על אתר מציע לזהות את דברי הרמב"ם עם דברי רש"י, האומר שהתורה ניתנה שלוש פעמים, באוהל מועד, בהר גריזים, ובערבות מואב. ברם נראה שמכל מקום המחבר שלנו מייצג מסורת אחרת.

3. רבי אברהם בנו של הרמב"ם אמר בפירוש התורה שלו שההדיר ותרגם אפרים יהודה ויזנברג:

והיה יי לי לאלהים מענאה אן יכון לי עונא ולו בנסבתה לעבודיתה ורבוביתה אכתצאצא ודלך מן פצלה תע' והו מן גמלה אלמנדור עליה לא מן אול אלנדר אלמלתום בה כמא קד יתוהם דלך לאן יעקב אקל אלמומנין מן דריתה מחאשא אן יתלום ברבוביתה תע' אלא בשרט והדא אלגרץ אנקלה ען אבא מרי ז"ל פי שרח הדא אלמוצע והו נפס ר' סעדיה ז"ל אלטאהר מן שרחה אלפשט [בתרגומו של א"י ויזנברג: והיה ה' לי לאלהים. כלומר שיהיה לי לעזר אפילו ביחס לעבודתו ואדנותו בייחוד וזה מחסדו (של ה') יתעלה (שביקש עליו יעקב) והוא מכלל (התנאי) שנדר עליו לא מתחילת הנדר שהוא מקבל עליו כמו שאפשר לעלות על הדעת כי חלילה אפילו לפחות שבמאמינים מזרעו של יעקב (לא) יקבל את אדנותו יתעלה אלא בתנאי;

10 השווה גם דברי הרמב"ם במו"נ, ח"ב, פ"ל, שהלשונות הסכמיים. כבר העיר הרב קאפח על אתר (הערה 99) שהרמב"ם שינה ככל הנראה את דעתו ממה שכתב בפרקי משה, מאמר כה, כי שם כתב שהלשונות טבעיים. ייתכן שגם שינוי עמדה זו קשור בהתרחקותו של הרמב"ם מספר יצירה.

וכוונה זו אני מעתיק מאת אבא מרי ז"ל בפירוש מקרא זה וזה גם רצון ר' סעדיה ז"ל הנראה מפירושו הפשוט.¹¹

השמטתי כמה מילים שהמהדיר הוסיף למקור בסוגריים מרובעים, ולדעתי אין צורך בהם. איננו יודעים אם הרמב"ם אכן ראה פירוש מסוים שראה את זיהיה ה' לי לאלהים' (בר' כח, כא) חלק מן הנדר. ויזנברג מציין שזו כנראה דעתו של הראב"ע.¹² מכל מקום, כפי שהעיר ויזנברג, זו בלי ספק דעתו של הרמב"ן, אשר ראה בעניין סודי. והרי הרמב"ם דוחה את הפירוש הזה במפורש.

4. רבי שלום שבזי מעיר בספרו חמדת ימים על דב' לד, ד:

הרמב"ם ז"ל פירש ודאי גוף הצדיק יושב לו בג"ע מקדם ונפש עולה לג"ע שבשמים.¹³

מובאה קצרה זו באה מיד אחרי הציטוט הזה מפירוש עין יעקב: כיצד יעלה משה בגוף ונפש [...] סברי בגוף דק דאיהו שכל הפועל ונקרא חלוק. ככל הנראה ראה רש"י במשפט המיוחס לרמב"ם סיוע כלשהו לדברי העין יעקב. מובן שאין למצוא את הדברים האלו בדיוק בכתבי הרמב"ם. הם אמנם דומים למה שהוצע במאמר היחודי המיוחס לרמב"ם על שכרם של הצדיקים: זיהנה כאשר נתאמת שזאת הנפש אינה גשם כלל ואינה צריכה לגשם, הנה אין ספק שבהפרדה תשוב אל התחלתה ומחצבה אשר ממנה נולדה ותשאר לנצח נצחים השארות אין תכלית לו ג"כ בנעימות גשמי.¹⁴ שם לא מוזכר המונח צדיק, אם כי הוא מופיע בדיון אחר בשכר ועונש.¹⁵ במקום אחר הערתי שדברים אלו הולמים יפה את דבריו של הרמב"ם במאמר תחיית המתים – והוא מאמר שנשלח אל תימן, ארצו של שבזי – ולכן אין להוציא מכלל האפשרות שהרמב"ם כתב אותם.¹⁶ לעומת זאת, אין שום סמך לדעה שגוף הצדיק יושב לו בג"ע מקדם, לא במאמר היחודי ולא במקום אחר, וקשה עד מאוד ליישב אמירה זו עם השקפותיו של הרמב"ם. נראה אפוא שלפנינו בדותא. אוסיף עוד הערה אחת: כמה וכמה ממדרשי תימן גורסים שהנביא – ובפרט אדון הנביאים משה רע"ה – שונה מבני האדם לא רק ברוחו אלא גם בגופו, דהיינו שהוא עשוי מחומר דק ועדין.¹⁷

5. אצל אבן סבעין, בחיבורו אלרסאלה אלנורייה, מצאנו:

11 פירוש ראב"ם על בראשית ושמות, יצא לאור בידי ס' דוד ששון, ההדיר ותרגם א"י ויזנברג, לונדון תשי"ח, עמ' פח-פט.

12 ראה שם, הערה 64.

13 ראה ש' שבזי, חמדת ימים, מהד' י' חסיד, ירושלם תשל"ז, ח"ב, עמ' שסא.

14 מאמר היחודי, מהד' מ' שטיינשניידר, בתוך: שני המאורות, ברלין 1847, עמ' 15-16.

15 ראה שם, עמ' 35.

16 לנגרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 115.

17 Y. T. Langermann, *Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries on the Torah*, New York 1996, pp. 84, 188–89, 217

ומן פצ'ילתה אנה אנזל עלי מוסי חכמה יום אלתלאתא וכלמה יום אלכ'מים קאל דאלך ענה צאחב דלאלה אלחאירין [ומחסידותו שהוריד למשה חכמה ביום שלישי, ודיבור ביום חמישי, אמר זה עליו בעל מורה הנבוכים].¹⁸

דברים אלו מובאים בתוך רשימה ארוכה של מאמרי חכמים מדתות שונות, בסגנונו המיוחד של אבן סבעין, הוגה דעות שנולד בספרד ומת בעיר הקודש מכה בשנת 1270 (יש אומרים שהתאבד לפני אבן 'אלכעבה'). הוא הפיץ תורה מקורית המשלבת פילוסופיה ו'תצופה'. כדרכו בחיבור הזה אין הוא מצרף תמיד את התואר 'תעלה' כאשר מדבר על האל, בניגוד למצופה. (המקובל הוא לכתוב 'ומן פצ'ילתה תע'). הכוונה בימים המוזכרים לשלישי בשבת ולחמישי בשבת. מובן שאין שום מקור לדברים האלו בכתבי הרמב"ם ובכלל קשה ליישב אותם. אמנם התורה מזכירה כמה פעמים שמעמד הר סיני היה 'ביום השלישי' (ש'מ' יט, יא, טז), אבל אין הכוונה לשלישי בשבת; יום החמישי אינו מוזכר כלל. יש לציין שיש בידינו פירושו של רבי אברהם בן הרמב"ם לפרשה זו מספר שמות, ואין שם שום סיוע לאמירה סתומה זו.

נוכל לומר ברמה הגבוהה ביותר של ודאות שאין לקטע מקום במשנת רבנו. ואולם ראיתי לנכון להביא אותו משתי סיבות: (1) מקור זה כבר צוין בכמה מקומות כעדות על היכרותם של לא־יהודים במורה נבוכים;¹⁹ (2) למרות אופייה הבדוי של האמירה עצמה, היא מעידה על פרסומו של הרמב"ם (או לכל הפחות של ספר המורה). ייתכן, למשל, שאבן סבעין שמע מימרא בשמו של חכם יהודי כלשהו, וייחס אותו לחכם היהודי המפורסם ביותר, היינו בעל מורה הנבוכים.

ב

מקבץ שני (דתות העולם). הדיון נסוב כמעט כולו סביב ציטוט מתוך האיגרת לרב חסדאי, חיבור קצר ומעניין מאוד שטרם נחקר וטרם פורש כראוי.

6. רשום בגיליון כתב יד אחד של מורה נבוכים, ח"ב פל"ט, בתרגומו של שמואל אבן תבון:

כתב הרב בכתב תשובות ששלח לאחד מגאוני הדור בתוך דברים אחרים: ומה שאמר שיוכל אדם לטעון שחלק הדתות מן הטבע זה אמת בנימוסין נימוסי דעת גוף אבל נימוסי נפש אין אדם יכול לערער שהנפש אינה מן הגוף הנפש ולא הגלגל עילת הגלגל אבל מנהגות הגוף ודעות משתנות עם הטבע וחכמת הנפש אינה משתנה מן הטבע ולא צריכה לו ועל כן אמר הרופאים שהנפש בדעותיה על דרך יסוד הגוף עד

18 ראה אבן סבעין, 'רסאלה אלנציחה או אלנורייה', ההדיר ע' בדוי, בתוך: *Revista del Instituto egipcio de estudios islamicos en Madrid*, 4 (1956), p. 8 (העתקתי אותו לאותיות עבריות ואחר כך תרגמתי).

19 F. Rosenthal, 'Ibn Khaldun in his Time', *Journal of Asian and African Studies*, 18 (1983), p. 178, n. 20; J. L. Kraemer, 'The Andalusian Mystic Ibn Hud and the Conversion of the Jews', *Israel Oriental Studies*, 12 (1992), p. 72

שבא חכם ולימד חוץ ממי שקרא ונתחכם שנפשו שולטת על הטבע ומחזיק הדעות לדעותה וכן ארז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וכן בקין הוא אומר ואליך תשוקתו ואחר תמשול בו ע"כ.²⁰

המובאה הזאת אינה אלא קטע מתוך האיגרת לר' חסדאי הספרדי, תעודה מעניינת שהתפרסמה לאחרונה במהדורתו של הרב שילת. אני מעלה אותה כאן לדיון מכמה סיבות: (1) הגרסה הרשומה בגיליון כ"י ששון שונה מכל כתבי היד שנבדקו בידי המהדיר; (2) הציטוט נצמד בכתב היד לאותו מקום בתוך מו"נ שהרמב"ם דן ביחסה של התורה לשאר הנימוסין, והצמדה זו מזמינה אותנו לדון בסוגיה זאת במשנתו של הרמב"ם; (3) שאלת הייחוס של האיגרת לא הוכרעה, ותוכנה ומגמתה לא פורשו עד עתה. הרב שילת מייין אותה בתוך האיגרות המסופקות, ואכן כעת שם מקומה; אבל הדבר עדיין צריך תלמוד. היות שנזדמן לנו לדון בקטע מתוכה, נאמר משהו גם לגבי האיגרת כולה.

כאמור ישנם כמה שינויי לשון ונוסח בין הערת הגיליון בכ"י ששון ובין המהדורה. נדון בקצרה רק בשניים מהם: (1) בכתב היד רשום: 'לערער שהנפש אינה מן הגוף הנפש ולא הגלגל עילת הגלגל' ואילו במהדורה כתוב: 'שהנפש אינה מן הטבע ולא עלולה הגלגל'. אין ספק שגרסת המהדורה ברורה ומובנת יותר; אכן, לפי גרסת הגיליון קשה להבין מה טוען המחבר. ואולם חשוב לשים לב שגרסת הגיליון כוללת בתוכה גם תיקון. המעתיק חשב לרשום 'שהנפש אינה מן הגוף', כי כך נראה לו שהרמב"ם טוען (ואילו היה כן הייתה הטענה קרובה לטענה הנמצאת במהדורה) אבל אחר כך בדק את המקור, ונאלץ למחוק את המילה 'הגוף' ולכתוב במקומה 'הנפש', כי כן מצא כתוב לפניו. הדבר הזה מעיד שאכן כך הייתה הגרסה לפני המעתיק ואינה סתם שיבוש שנשתבש. אני סבור שאיגרת זו נכתבה במקור בערבית (ראה להלן) וייתכן שהמעיר בכ"י ששון ראה את המקור; יש לציין שכ"י ששון עשיר במיוחד בהערות שוליים המביאות טקסטים שונים, ביניהם כאלו שמוצאם בלי ספק בספרות הערבית, וגם הם (אולי) תורגמו בידי המעיר עצמו.²¹ (2) בסוף הקטע הרמב"ם מתייחס לפסוק בבר' ד, ז. לפי המהדורה הוא רק מצטט אותו, ומשאיר את הבנת הדברים לקורא: 'וכן בקין הוא אומר ואליך תשוקתו ואתה תמשול בו'; ואילו לפי גרסת ההערה הוא דורש את הפסוק, 'וכן בקין הוא אומר ואליך תשוקתו ואחר תמשול בו'. כוונת הדרשה ברורה: האדם מטבעו נמשך אל החומר (ואליך תשוקתו); בכיוון זה דרש הרמב"ם חלק אחר מאותו הפסוק [לפתח חטאת רובץ] במו"נ, ח"ג, פכ"ב, ואולם אחר שיתחכם האדם, 'ימשול בו, כלומר, בטבעו. הדברים הולמים יפה גם את הנאמר לפני כן בציטוט: 'שהנפש בדעותיה על דרך יסוד הגוף עד שבא חכם ולימד'. נושא הקטע, שהוא גם נושא הפסקאות מן המו"נ שהוצמד אליהן, הוא תופעת הדתות

20 כ"י ששון 341, עמ' 174; השווה איגרות הרמב"ם, ב, מהדורת הרב יצחק שילת, ירושלים תשמ"ח, עמ' תרעט.

21 ראה התיאור המפורט של כתב היד בקטלוג אהל דוד, עמ' 419-417. בין השאר מובאים דברים בשמו של חכם יהודי שאינו ידוע ממקום אחר, והוא ר' יצחק בר נתן מאשטיבא. נוסף על כך, כמה מן ההערות למורה מאת שמואל אבן תבון הרשומות בגיליון אינן נמצאות בשום כתב יד אחר; פרט חשוב זה שמעתי מפי מר קרלוס פרנקל השוקד כעת על עבודת גמר בנושא הערותיו של אבן תבון על מו"נ.

בעולם ויחסן לדת משה. בהקשר זה המושג 'דת' אינו מוגבל רק לתורה שהתגלתה לנביא מסוים (כטענתם של המאמינים בנביא ההוא) אלא כולל בתוכו גם נימוסין מעשה בני אדם. אכן הרמב"ם הביע את דעתו בעניין זה בכמה מקומות. לגבי סוגיה זו יש לשים לב להקשרם של הדברים ובמיוחד לציבור (או ליחיד) שהרמב"ם פונה אליו בכתביו השונים. נתחיל במו"נ ח"ב פל"ט. עיקר טענתו של הרמב"ם שם היא שתורתנו היא המאוזנת ביותר בין כל הנימוסים הידועים, וזו היא ההוכחה על היותה אלוהית. מעניין הדבר, שמסקירתו על הדתות האחרות עולה התפתחות היסטורית הדרגתית בכיוון ההחמרה. בדתות הקדומות ('נואמים אלמלל אלסאלפה') אנו מוצאים מתירנות וכניעה לתאוותנות. מצד אחר מבקר הרמב"ם את חומרות היתר שהנהיגו בעצמם 'אלרהבאניה ואלסיאחה ונחוהמא', ונראה ברור שכוונתו גם לנזירים הנוצרים וגם לצופים המוסלמים.²² פירושו של דבר, שהדתות הבתרייהודיות הפריזו על המידה בעבודות הדתיות ובאיסורים. יש גם לציין שהרמב"ם מסיים את הפרק בהערה שרק תורת משה ראויה להיקרא תורה אלוהית, ושאר ההנהגות כמו נימוסי היוונים והיוונים ה'צאבה' (אבל לא הזכיר את הנצרות וגם לא את האסלאם!) הם מפעולותיהם של מנהיגים ולא נביאים, 'כמו שבארתי פעמים מספר' (כמא בינת מראת). אינני יודע היכן כבר ביאר את זה כמה פעמים, ולא ראיתי בין המפרשים והמתרגמים מי שנתן מראה מקומות.

מכל מקום מטרתו של הפרק הבא אחר כך (ח"ב, פ"מ) היא למיין את התורות והנימוסים השונים, ובמיוחד להסביר איך להבחין בין תורה אלוהית וחוקים ומשטרים שאינם אלוהיים. הרמב"ם מצליח מחד גיסא להרצות שיטה כוללת המוכנה להכיר ביותר מתורה אחת כאלוהית, ומאידך גיסא לרמוז בצורה ברורה שמייסדי דת הנצרות ודת האסלאם – שני היריבים והמתחרים של היהדות – אינם נביאים; משמע, שגם אם נוכל לומר שהדתות האלו 'אלוהיות', הן נוסדו כחיקוי ליהדות, ולא על ידי השראה נבואית. ומה הן אמות המידה? נימוסים מעשה בני אדם דואגים רק לתקינות החברה; אין להם שום עניין באמונות ודעות. לעומת זאת, דת אלוהית אמנם דואגת גם לתקינות גופו של האדם, אבל היא שמה את הדגש על תקינות דעתו והשקפותיו. אמנם מייסד דת אלוהית לא בהכרח קיבל אותה בהשראה מן האל; ייתכן שהוא לקח אותה מנביא אמת וייחסה לעצמו. בחינת פרט זה נמצאת באורח חייו של המתנבא: אם עזב את תענוגות העולם הזה, סימן גדול שנביא אמת הוא; ואם לאו, ובפרט אם חייו המיניים היו פרוצים, לא ייתכן שהיה נביא אמת. לפי מה שמסופר בתלמוד על ישו הנוצרי, ולפי סיפורים נפוצים ביותר על חייו הפרטיים של מוחמד, ברור הוא ששניהם פסולים מלהיות נביאים. הביטוי נא אל שני הפרקים האלו: הרמב"ם הצליח לבנות שיטה שלפיה מייסדי הנצרות והאסלאם אינם נביאים, כי הקלו מאוד על עצמם; אבל חסדיהם אינם נוהגים לפי דת אמתית, כי הם מחמירים על עצמם יותר מדי. אמנם הרמב"ם נשאר מחויב ליסודות הפילוסופיה האוניברסלית אשר כל הגותו בנויה עליהם, והוא מודה באפשרות התאורטית ואולי אף בקיומה ההיסטורי של דת אלוהית מלבד תורת משה; אבל רק תורת משה, מכל התורות הידועות לו, עונה על כל הדרישות הנוגעות להרכב המצוות, מגמתן, ואופי מחוקקן.

22 השווה דברי הביקורת על 'הפרושים המדבריים' המובאים בשמו של הרמב"ם בידי משה תקן, להלן, קטע 12; והדברים תואמים יפה את הביקורת שמשמע הרמב"ם בסוף פ"ד מ'שמונה פרקים', כמו שנבאר.

ב'איגרת תימן' נוקט הרמב"ם עמדה קיצונית הרבה יותר. יחס הדתות האחרות לתורה הוא כיחס הפסל לאדם. מראהו החיצוני של הפסל דומה למראהו של האדם; אבל תוכו של האדם, כלומר איבריו הפנימיים, מלאים בחכמת הבורא, ואילו תוכו של הפסל ריק לחלוטין. מייסדי הדתות האחרות מחקים את נביאי ה' כמו שהקוף מחקה את האדם. ב'איגרת תימן' תוקף הרמב"ם ישירות ובחריפות רבה את הנצרות ואת האסלאם, מה שלא עשה במרו"נ. ייתכן שהרמב"ם אכן הקצין בדעותיו. ואולם לי נראה שיש להבין את עמדתו לאור הנסיבות שהביאו אותו לכתוב את האיגרת הזאת. הרי יהודי תימן נמשכו אז אחרי נביא שקר ועמדו בפני סכנת שמד המוני. במצב כזה הרגיש הרמב"ם את הצורך להבליט את ההבדל העצום והמהותי בין היהדות וכל דת אחרת. נוסף על כך, משל הפסל התאים מאוד לרוחם של יהודי תימן. הרי חכמי תימן הצטיינו בחיפוש אחרי המובן הפנימי ('אלבאטן') של המקראות, והחשיבו את הפנים יותר מהפשט. בזה היה להם צד משותף עם זרמים חשובים באסלאם, ובזה נמצא גם פתח לערער את יסוד נאמנותם ליהדות: הרי את הסודות העולים ביחס לשכל, לנפש, לבריאה, וכו', מתורת משה אפשר למצוא גם בכתבי קודש אחרים, וכך אפשר לטשטש את ההבדלים בין הדתות. לכן השכיל הרמב"ם להדגיש דווקא בפני יהודי תימן שאין שום 'פנימיות' בכתבי הקודש של יתר העמים.²³

עניין דומה עולה בכמה מכתביו הרפואיים של הרמב"ם. ידוע שהרמב"ם ראה קשר הדוק בין בריאות הנפש ובריאות הגוף, וסבר שהתפעלות נפשית מוגזמת יכולה להחליא את הגוף. לכן הטיף למטופליו לשמוע בקולם של הפילוסופים ולא לקחת על לב ברצינות יתר את תהפוכות העולם. כמו כן הדגיש שלגבי מסקנה זו, היינו שמאורעות עולם הזה הבל המה, קיימת הסכמה רביתרבותית. למשל בספרו 'הנהגת הבריאות' כתב: 'כי כן היא דעת הרופאים והפילוסופים וקצת בעלי התורות שקדמו לדת האסלאם'.²⁴ כמובן שחיבור זה, ככל כתביו הרפואיים, מיועד לקורא המוסלם, ומובן שאין לצפות שיכתוב דווקא שם דברי ביקורת על האסלאם. אבל גם סילוף אין שם, כי ההנהגה שהוא ממליץ עליה אכן שייכת לאותם 'נימוסי דעת גוף' שיכולים להימצא בדתות שונות ואף בפילוסופיה 'חילונית'. צדקתם של הדתות והנימוסים האחרים בעניין זה אינה פוגעת במעמדה של תורת משה כתורה האלוהית היחידה.

הרמב"ם ידע גם להגן על דת האסלאם בתוקף, כפי שעשה באיגרתו לעובדיה הגר.²⁵ תוכן הדברים, ובמיוחד עמדתו שאין כל אמת בטענה שהמוסלמים עובדים עבודה זרה, עולים גם כאן בקנה אחד עם מה שכתב במקומות אחרים. ואולם הסגנון והמליצות הותאמו שוב לנסיבות המיוחדות של ההתכתבות, במקרה זה תשובה לגר צדק שהוכלם על ידי רבו.

ובאשר לנאמר באיגרת לר' חסדאי (ואין כאן הבדל משמעותי בין גרסת ההערה ובין המהדורה): קודם כול, יש להבין את הדברים כתשובה לשאלה מסוימת שנשאלה על ידי ר' חסדאי. זהו כלל גדול בהבנת האיגרת הזו, ולדעתי גם בהבנת איגרות אחרות, ובמיוחד

23 כפי שנראה להלן, העדפת הפרשנות האלגורית בכיוון נאופלטוני היכתה שורשים גם בקרב יהודי ספרד, ולאור עובדה זו ניתן להבין כמה פנים קשים בתשובה לר' חסדאי; וראה גם מה שהביא רבנו בחיי בשם הרמב"ם, להלן קטעים 8א-ב.

24 ראה מהד' ז' מונטנר, 'ירושלים תשי"ז', עמ' 62.

25 איגרות הרמב"ם (לעיל הערה 20), א, עמ' רלח-רמא.

אלו שנכתבו אחרי פרסום מו"נ: תשובתו לר' שמואל אבן תבון, איגרת תחיית המתים, ועוד. סבור אני שהרמב"ם לא שאב עידוד ולא נחת מההתכתבויות הללו, שמעבר לכל דבר אחר המחישו לו כמה רחוקה הדרך וכמה רחוקה העיר. אכן, שאלתו של ר' חסדאי כפי שעולה מן התשובה היא זו: האם חילוק הדתות הוא מן הטבע? ר' חסדאי שואל את דעתו של הרמב"ם לגבי תאוריה נפוצה למדיי בימי הביניים, הקובעת שהדתיות כשלעצמה היא תופעה כלל אנושית. חילוק הדתות, כלומר, העובדה שעמים שונים הגרים במקומות שונים בחרו להם דתות שונות – מה שאסור לזה מותר לזה, זה מקטר וזה מתפלל, וכדומה – הוא דבר טבעי: ליתר דיוק, הוא מתאים לתנאים הטבעיים המיוחדים השוררים בכל אקלים ואקלים. יוצא אפוא שאין העדפה מהותית לשום דת; הכול יחסי לעם, למקום, ואולי גם לפרט. יש לשים לב שדעה זו פשטה דווקא בין יהודי ספרד. זו דעתו של הפילוסוף בספר הכוזרי א, א, וריה"ל לא היה שם רעיון זה בפי הפילוסוף אלמלא נודע בין אחיו בני ישראל; ובאמת, לפי דברי מפרש אחד, זו היא עמדתו הנסתרת של רבי אברהם אבן עזרא. אגב, דעה זו הייתה ידועה גם בתימן, וזה עוד פן משותף בין תימן ובין ספרד.²⁶ לכן אין זה מפתיע שר' חסדאי, המכונה הספרדי, מעלה דווקא את השאלה הזו. התאוריה הזו הייתה מקובלת מאוד על הזרם הנאופלטוני, ואכן היא משתלבת יפה עם שאלות אחרות המופיעות באיגרת. בתשובתו מביע הרמב"ם הסכמה חלקית לשיטה זו. היא נכונה לגבי נימוסי הגוף – ואכן ראינו שהרמב"ם אימץ אותה בעבודתו הרפואית – אבל לא לגבי נימוסי הנפש. בכל זאת, התשובה איננה ברורה כל צורכה. במיוחד חסרה שם הבהרה לגבי ההבדל בין נימוסי 'דעת גוף' ובין נימוסי 'נפש'; גם אין שם אזכור, אפילו במילה אחת, של תורת משה. ואולם במידה שניתן להבין אותם, הדברים בכלל הולמים את מה שביטא הרמב"ם במקומות אחרים.²⁷

אסיים את הדיון בכמה הערות כלליות על האיגרת. ראשית כול, מי היה ר' חסדאי? הרב שילת גילה לנו פרט חשוב מאוד שמאפשר לענות על השאלה:²⁸ בתשובות מהר"ם אלאשקר סימן קיז, מוזכרת האיגרת כתשובה לשאלות 'ששאל ממנו החכם הגדול אבו אלפצאיל בן אלנקד'. כפי שציין הרב שילת, 'אבו אלפצאיל' הוא כעין תרגום של השם 'חסדאי'. ואכן רופא בשם 'אבי אלפצאיל בן אלנאקד' מוזכר אצל ההיסטוריון אבן אבי אציבעה כאחד ממוריו של הרופא היהודי דוד בן אבי ביאן.²⁹ איש זה נולד בשנת 556

26 ראה מאמרי 'Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra', בתוך: I. Twersky and J. M. Harris (eds.), *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge, Mass. and London 1993, pp. 28–85, esp. pp. 65–74.

27 השווה במיוחד פירושו למאמר חז"ל 'הכל בידי שמים' בהקדמתו למסכת אבות (הפרק האחרון מ'שמונה פרקים') ובאיגרתו אל עובדיה הגר (איגרות הרמב"ם [לעיל הערה 20] א, עמ' רלז-רלח).

28 ראה שם, עמ' תרעו.

29 אבן אבי אציבעה, עיון אלנאבא, ב, מהד' א' מילר, קהיר 1884, עמ' 119. למעשה הכיר רמב"ם את דברי מהר"ם אלאשקר, ואף זיהה את אבו אלפצאיל עם הרופא היהודי המוזכר אצל אבן אבי אציבעה (ראה *M. Steinschneider, Catalogus Librorum Hebraicum in Bibliotheca*

להגרה (1161/2 למניינם); ואם נניח שמורו אבו אלפצ'איל היה מבוגר ממנו בעשרים או שלושים שנה, יוצא שאבו אלפצ'איל היה בן גילו ממש של הרמב"ם. כבר רמזנו שדעותיו של אבו אלפצ'איל מתאימות ליהודי ספרדי. יש להוסיף, שאבו אלפצ'איל היה רופא מתפלסף, ודעתו של הרמב"ם על סוג זה של אינטלקטואל ידועה וברורה.³⁰

באשר לאמיתות ייחוסה של האיגרת לרמב"ם, הרב שילת העלה מספר ספקות. אחת מטענותיו היא שהאיגרת כתובה ב'לעגי שפה'. לדעתי זו טענה נכונה, אבל אין היא שייכת לעניין, כי מסתבר שהרמב"ם לא כתב אל חכם ספרדי שישב באלכסנדריה אלא בשפה הערבית, ולכן אני משער שבמקור האיגרת הזו נכתבה בערבית. זכר לדבר נמצא במילים הערביות הנמצאות בנוסח א', ומסתבר שהן הועתקו מן המקור.³¹ יתרה על זו, נראה שדברי 'התלמיד' בפתחה לאיגרת, 'אבל אחליף הלשון', פירושם שתרגם אותה מערבית לעברית. אמנם נראה ש'התלמיד' לא הסתפק בתרגום; קיימים סימנים מובהקים של התערבותו גם בגוף האיגרת. למשל, רק הוא, ולא הרמב"ם, יכנה את מו"נ 'המאמר הנכבד' (נראה שרבי שמואל אבן תבון הוא הראשון שהשתמש בכינוי זה). עד כמה התערב, לא נוכל לקבוע כעת. פן נוסף לפסול, שלא הוזכר על ידי המהדיר הוא חוסר הסדר הבולט: המחבר קופץ מעניין לעניין, ושב לדון בנושא אחד כמה וכמה פעמים, אבל לא ברצף ולא בשיטתיות. אם נסתכל למשל בארבע פסקאות רצופות,³² הרי נראה שהמחבר דן בנושא זכות אבות, עובר משם לעניין דת ונימוס, חוזר לעניין זכות אבות, וחוזר שוב לנושא הדת והנימוס. ויש עוד דוגמאות. ואין לתרץ אלא שהאיגרת היא תשובה לסדרת שאלות (חלקן מצוטטות בתחילתן) וסדרן של השאלות הכתיב את הסדר (או את אי-הסדר) שבתשובות. אכן העובדה שלפנינו תשובות לשאלות שנשאלו מן הרמב"ם אחרי שכבר אמר את מה שהיה לו לומר בספרו מו"נ, עשויה להקל עלינו את הבנת תוכנה של האיגרת ולקרב אל הדעת את האפשרות שהיא אמיתית. למשל, הביאור לפסוק בישעיה סז (זיגע על פי וכו'), שעורר את תמיהת המהדיר, הולם יפה את הרעיון הנמצא במו"נ, ח"ב, פ"ו, בביאור מאמר חז"ל, 'בשעה שאדם ישן נפשו אומרת למלאך ומלאך אומר לכרוב'. נכון, הרעיון מוצג בשני המקומות בצורה שונה, כי בשני המקומות הרמב"ם חייב להיצמד לטקסט נתון שהוא בא לפרש, ובאיגרת התבקש לפרש דווקא את הפסוק בישעיה. נוסף על כך, באיגרת הוא מתבטא בשפה נאופלטונית (עירוב הרוחני בגשמי), מה שלא עשה כן במו"נ.³³ ואולם כאמור הרעיון הוא אותו רעיון: השרשרת העוברת בין המופשט לחלוטין, דרך כלים חומריים יותר ועבים יותר, עד לנביא או לחולם החלום. לעומת זאת, שתי הפסקאות על זכות הצדיק שהוזכרו לעיל נראות בעיניי רחוקות מאוד משבילי המחשבה של הרמב"ם.³⁴

הרמב"ם (ראה שם, טור 1899), (Bodleiana, Oxford 1852–1860, col. 1933), ואולם לא ידע לזהותו עם ר' חסדאי, מכותבו של הרמב"ם (ראה שם, טור 1899).

30 ראה למשל דבריו בפירוש המשניות, ההקדמה לפרק חלק (הרב י' קאפח, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, 'ירושלים תשכ"ה, סדר נזיקין, עמ' קלו).

31 כפי מיונו של המהדיר; ראה הערות 9, 10, 13, ועוד למהדורתו (לעיל, הערה 20).

32 ראה שם, עמ' תרפ-תרפא, החל מד"ה, 'וכן הדרך זכות הצדיק'.

33 ואולי יש לתקן שם, עמ' תרפב, ליד הערה 75, 'זיתגסס', מילה לא ידועה (המהדיר פירשה 'תיעשה גסה'), ל'זיתגסס', מילה ערבית ידועה ושכיחה בדיונים מן הסוג הזה ופירושו תתגשם.

34 משום מה דברים אלו לא הפריעו למהדיר ולא עוררו את תמיהתו.

אוכל רק לומר, שהתשובות עליהן קצרות וחמקמקות, לעומת האריכות והבהירות (יחסית) לדיונים בענייני בריאת העולם ונושאים אחרים.

כאמור אין ברצוני ולא ביכולתי להכריע בשאלת ייחוס האיגרת לרמב"ם. הדבר בהחלט אפשרי, אבל כרוך בבעיות. אם אכן יתברר שהאיגרת אמיתית, נצטרך גם לכלכל את האיגרת לר' חסדאי יחד עם שאר יצירותיו, כולן קצרות, השייכות לסוף ימיו, אחרי שפרסם את מו"נ. כוונתי בעיקר ל'מאמר הייחוד' ו'מאמר תחיית המתים'. ומעניין הדבר שמתוך שלושתן, היצירה האחת הנחשבת בעינינו היום ודאית – מאמר תחיית המתים – היא היחידה שהקדמונים כבר הטילו בה ספק;³⁵ שתי האחרות היו ידועות לכמה וכמה מחכמינו הקדומים, אבל רק בדורות האחרונים הועלו ספקות לגבן. הצד השווה בהן הוא הניסיון לענות לשואל בשפתו הוא, להסביר את העניינים לפי המערכת ההגותית המקובלת עליו (תימני, ספרדי, או מוסלמי); להדגיש ולחזק את עקרונות האמונה בבריאה, בנסים, ובנבואה, אבל לא להתעקש על דעות משניות, כגון היות השכר בעולם הבא לנפש בלבד, שמא מתוך כך ירחיק את האנשים מדרך האמת, ויצא לו שכרו בהפסדו.³⁶

7. בפירוש התורה לרבי אברהם בנו של הרמב"ם, מהדורת א"י ויזנברג, עמ' שב-שג, מצאנו:

ושרח ממלכת אן אלכהן מן כל מלה הו אלאמאם אלדי הו גלילהא וקדותהא אלדי יקתפי אשכאן אלמלה אתארה ויהתדון בה פקאל תכוננו אנתם באלתזאם שריעתי אימה אלעאלם נסבתכם אליהם נסבת אלכהן למלתה יקתפון אלעאלם אתארכם ויתחדון באפעאלכם ויסירון בסירתכם דלך מעני אנקלתה פי שרח הדא ען אבא מרי ז'ל ודלך יכון ענד אלתזאם אלטאעה ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וג' וועד בתמאם דלך פי אלמנתטר בקולה עלי לסאן ישעיה והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר יוי אל בית אלהי וג' [בתרגומו של המהדיר: ופירוש ממלכת כהנים שהכהן של כל עדה הוא המנהיג שהוא הנכבד שלה והדוגמה שלה שאנשי העדה ילכו בעקבותיו וימצאו את הדרך הישר על ידו ואמר 'תהיו אתם בשמירת תורתי מנהיגי העולם היחס שלכם אליהם כיחס כהן אל עדתו ילכו העולם בעקבותיכם ויהיו

35 ראה ספרי (לעיל, הערה 17), עמ' 153, שם הבאתי דברי חכם תימני בן המאה ה'ט"ו. במאה הכ' הטיל י' טייכר ספק באמתות המאמר; ראה י' טייכר, 'זיוף ספרותי במאה ה"ג: מאמר תחיית המתים של הרמב"ם', מלילה, א (תש"ד), עמ' 81-92, ותשובתו הנמרצת של י' זנה: I. Sonne, 'A Scrutiny of the Charges of Forgery against Maimonides', *Letter on Resurrection*, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 21 (1952), pp. 101-117.

36 השווה גם סירובו של הרמב"ם לבקשת אחד ממעריציו ללמוד אצלו את מו"נ (איגרות הרמב"ם [לעיל, הערה 20], עמ' תקס-תקסד). איגרת זו תורגמה לאנגלית בידי יואל קרמר (J. L. Kraemer), *Two Letters of Maimonides from the Cairo Genizah*, *Maimonidean Studies*, 1 [1990], pp. 87-98, ובהקדמתו לתרגום (עמ' 92, וראה במיוחד שם, הערה 17) מעיר קרמר שהרמב"ם סירב באופן עקיב לכל אלה שביקשו לפגוש אותו. דבר זה מחזק אצלי את התחושה, שאחרי פרסום המו"נ הרמב"ם הסכים לדון בענייני פילוסופיה רק לצורך גדול (איגרת תחיית המתים), לבקשת מוסלם שאולי קשה היה לסרב לו (מאמר הייחוד), או לבקשת ידיד ותיק מאנדלוסיה (האיגרת לר' חסדאי). וכמובן הסוגיה עדיין צריכה עיון נוסף ובירור יסודי.

מחקים את מעשיכם ויתהלכו בדרכיכם' זה טעם שקבלתי בפירוש (מקרא) זה מן אבא מרי ז"ל: וזה יהיה אם ישמרו לשמוע (ככתוב) ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וג' והבטיח (ה') השלמת (דבר) זה לעתיד במאמרו על ידי ישעיה והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי וג'.

כך פירושו של הרמב"ם לשמות יט, ו. אין בדברי ראב"ם תוספת לסוגיות שנדונו בקטע הקודם, והבאנו אותם כאן, ולא במקבץ השלישי, רק להשלמת הדיון בעניין הדתות.³⁷

ג

מקבץ שלישי (פרשנות המקרא), כולל פירושים שונים לפסוקים מן התורה, מספר תהלים, ומספר איוב. שפע החומר (וקוצרה של היריעה מלהכיל את כל הפירושים שהביא ר' אברהם בשם אביו) מוביל אותנו לשאלה, האם חיבר הרמב"ם פירוש לתורה ואולי גם לספרים אחרים מהתנ"ך. נראה שרבנו בחיי בן אשר, ששמר בשבילנו פירוש אחד חשוב ביותר משל הרמב"ם, סבר שהרמב"ם חיבר פירוש לתורה. משה תקו רומז שהרמב"ם כתב פירוש לספר איוב, ואכן שתי הפסקאות מספרו 'כתב תמים' הנוגעות לעניין אליו הן מתייחסות. במקום אחד אומר רבי אברהם בן הרמב"ם שהוא מביא תמצית מפירוש מסוים של אביו, אבל לא את נוסחתו המדויקת ('אלנץ'): הערה זו עשויה לחזק את הסברה שאכן הכין הרמב"ם פירוש כתוב. ואולם דעתי נוטה לימר שלא ניסח את פירושו בכתב, אלא מסר את חידושיו במקרא בהזדמנויות שונות, בשיעורי הלכה ומחשבה, כדרכו של כל חכם בתורה. פירושים אלו עברו מפה לפה ומדור לדור. בהקשר זה מעניין להזכיר שרבי אברהם מביא פירוש נפלא לפסוק 'פנה אל תפלת הערער' (תהלים קב, יח) בשם ר' מיימון הדיין, גם במקרה זה סבור אני שמדובר במסורת שבעל פה, שעברה במשפחה מן הסב אל הנכד.

8א. פירוש רבנו בחיי בן אשר על התורה, דב' כט, כח:

ושמעתי בשם הרמב"ם ז"ל בפירוש פסוק זה הנסתר לה' אלהינו יאמר סודות התורה הנסתרים וטעם המצות לשם יתעלה הם ואם יזכה אדם שיקח אזנו שמץ מנהם בידיעת שורש המצוה ועקרה בנסתר שבה אל יפטר בכך מן הנגלה אלא יעשה המצוה בענין גופני אין לו להמנע מזה שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות.³⁸

37 ישנן כמובן אמירות נוספות בכתבי הרמב"ם בעניין זה והנני מוסיף עוד כמה מראי מקומות: מילות ההיגיון, סוף הספר (וראה מאמרו של פרופ' דוידזון בקובץ זה); מר"ג, ח"ב, פ"ל, לקראת סוף פרק ארוך הדן במעשה בראשית, רואה הרמב"ם לנכון להביא את מדרש חז"ל 'ישראל שעמדה על הר סיני פסקה זוהמת' וכו'; שם, ח"ג, פמ"ג, בתוך דיון על טעמי מצוות החגים, אומר הרמב"ם (בתרגומו של הרב קאפח) שהתורה (או: הדת; בערבית, 'אלשריעה') 'מתדמה לטבע תמיד ומשלימה את הדברים הטבעיים מבחינה מסוימת'; וכמובן דבריו במשנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, הגרסה שאינה מצונזרת (כגון מהדורתו של הרב קאפח, רבנו משה בן מימון: ספר משנה תורה, כרך כג, 'ירושלים תשנ"ו), סוף פ"ח, פ"י ה' ט-י, ופרק יא כולו.

38 מהד' הרב ח"ד שעוואל, 'ירושלים תשכ"ח, כרך ג, עמ' תלה.

88. דברי המחבר הנ"ל, כד הקמת, ערך סוכה:

וכיון שכן עיקר עשיית המצוה שיתבונן אדם בעיקרה שהוא המושכל והנסתר שבה ואין שלמות האדם אלא בשניהם כי אע"פ שאדם יודע הנסתר שבמצוה לא יפטר בכך שלא יעשנה בנגלה ועל זה אמר הכתוב הנסתר לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו יאמר ידיעת המצוה בנסתר שבהם לה' אלהינו הם ואם תעלה השגתנו שנדע אחת מהם לא נפטר בכך מעשות המצוה בנגלה והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות כלומר החיוב מוטל עלינו לעשותן בנגלה ובידיעת הנסתר אי אפשר לנו להפטר מן הנגלה כך שמעתי בשם הר"ם ז"ל שכתב בפירוש החומש שלו אבל לא זכינו בו כי לא הגיע לידינו בארצות אלה.³⁹

שתי הפסקאות דומות מאוד זו לזו. הבעיה הנדונה היא אחת החמורות ביותר שעמדו בפני אותם חכמים שבחרו בדרך הפילוסופיה, והיא זו: אם אכן המטרה העליונה היא פנימיות התורה, היינו האמתות הפילוסופיות הטמונות בה, למה עלינו לטרוח לקיים בפועל את המצוות המעשיות? הרי אין הן אלא כלים להשגת מטרות עיוניות. נראה שהמצוות הקשורות בחג הסוכות, על כל הטקסיות הסגונית שבהן, עוררו במיוחד את השאלה הזו. גם חכמי מערב, כגון רבינו בחיי, וגם חכמי מזרח, כגון רבי זכריה הרופא התימני, נדרשו אליה.⁴⁰

9. ר' אברהם בן הרמב"ם כותב בספרו, כפאיה אלעאבדין:

וכדאלך כאן ישרח אבא מארי זצ"ל פי עשתנותיו אנה אן אנקטאע אמאל אלמתעלק בה מצאפא לאנקטאע אמאלה הו נפסה פלאנקטאע אליתים ואלארמלה מע אחתיאגהם ללכפאלה וצעף נפוסהם ואנכסאר קלובהם גברהם אבי יתומים ודיין אלמנות ואעלמנא פי כתאבה אנה וליהם עשה משפט יתום ואלמנה [כמו כן היה מפרש אבא מארי זצ"ל ב'עשתנותיו', שהוא ניתוק תקות זה שהוא קשור אליו, בנוסף לניתוק תקוותיו הוא עצמו; מחמת ניתוק היתום והאלמנה, מצורף לזיקקותם לחסות, חולשת נפשותיהם, ושברון לבם, ניחם אותם אבי יתומים ודיין אלמנות, והודיע לנו בספר שהוא אפטרופוס שלהם, עשה משפט יתום ואלמנה].⁴¹

הרמב"ם מפרש את הפסוק 'ביום ההוא אבדו עשתנותיו' (תה' קמו, ד), ובמיוחד הוא רואה במילה 'עשתנות' לשון רבים ומסביר משמעות הדברים כדלהלן: 'עשתנותיו' של האדם הם כל אלו התולים בו את תקותם, כולל הוא עצמו וגם אחרים, ובמיוחד אשתו וילדיו. מכאן רואים יפה את הקשר עם הפסוקים הבאים אחריו במזמור, ובמיוחד 'עשה משפט יתום ואלמנה', כפי שפירש.

39 כתבי רבינו בחיי, מהד' ח"ד שעוואל, ירושלים תש"ל, עמ' רפ.

40 על תרומתם של חכמי תימן לסוגיה ראה ספרי (לעיל, הערה 17), עמ' 276, 289-282.

41 כ"י סנקט פטרבורג עברית-ערבית I 1719, דף 29א. קטע זה מספרו מתפרסם כאן בפעם הראשונה.

10. רבי אברהם בנו של הרמב"ם, הספר הנ"ל:

ואנקל ען אבא מארי זצ"ל אן יגב אן יכון אלסאמעין גאלסון ואלמברך ואקפא לקול אלנץ ובמושב זקנים והלכה למעשה נגלס אל תלמידים ענדמא נבארך הדה אלברכה כמא כאן ז"ל ירי ויפעל [תרגום המהדיר: אני מעתיק מאבא מארי זצ"ל שראוי שהשומעים יהיו יושבים והמברך עומד משום שהפסוק אומר ובמושב זקנים והלכה למעשה אנו מושיבים את התלמידים בעת שאנו מברכים את הברכה הזו כפי שהיה ז"ל סובר ועושה].⁴²

מדובר בברכת הגומל. רבי אברהם מוסר שאביו הורה שעל המברך לעמוד ועל הנוכחים לשבת, ומצא סיוע לדבריו בפסוק בתה' קז, לב, 'ובמושב זקנים יהללוהו'. לדעתי, גם פה, כמו בכל מקום מן הראוי לתרגם את הביטוי השגור בפיו של רבי אברהם, 'אנקל ען אבא מארי זצ"ל', 'אני מוסר' במקום 'אני מעתיק', שלא נחשוב שרבי אברהם מעתיק בהכרח מתוך ספר הפתוח לפניו.

11. מדרש הביאור, פרשת בחקתי:

ואם עד אלה לא תשמעו לי ר' אליעזר אומ' אין הקב"ה מביא פורענות על ישראל עד שהוא מעיד בהם תחלה. ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם אתם עברתם לפני שבע עבירות בואו וקבלו עליכם שבע פורעניות. ושבע כחטאת [כס], אנמי הו תכתיר פי אלעדד לאנה תע' לא יעאקב אלא עלי קדר אלכטא והכדי ביין רבי' זצ"ל פי גואב אלסואלאת אלתי סאלוה אנשי מערב [ושבע כחטאתכם אינו אלא רבוי במספר מפני שהוא יתעלה אינו מעניש אלא לפי גודל החטא, כך הבהיר רבנו זצ"ל בתשובה לשאלות ששאלוהו אנשי המערב].⁴³

הכוונה ברורה: המספר שבע ('שבע כחטאתכם') פירושו ריבוי, ולא דווקא המספר שבע, כי חומרת העונש היא כפי חומרת החטא.

12. משה תקו, כתב תמים:

עוד מדה זו היתה לר' משה בר מיימון שהיה את (!) הפילוסופין שאינם מאמינים את התורה ופי' באיוב הן בעבדיו לא יאמין אילו הפילוסופין אילו העובדים אותו לא האמין להם להודיע עוד מציאותו ושמים לא זכו בעיניו הפרושים המדבריים אשר התבודדו במדברות לא זכו בעיניו לגלות להם פלאות אלהותו וסוד מחזורו עד כאן.⁴⁴

קטע זה וגם הבא אחריו הם פירושים לפסוקים בספר איוב המובאים בתוך ספרו של רבי משה תקו (רמ"ת) 'כתב תמים'. רמ"ת חכם אשכנזי חריף ביותר הוא; ספרו השתמר רק

42 ספר המספיק לעובדי ה', מהד' נ' דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 254.

43 כתב יד פרטי, דף 221ב-222א. וראה עכשיו מהדורתו ותרגומו של הרב קפאח, כרך ב, קרית אונו תשנ"ט, עמ' רכב.

44 כתב יד פריס BN 711, דף 10א, מהדורה פקסימילית עם מבוא מאת י' דן, ירושלים תשמ"ד.

בעותק אחד בלתי שלם. א"א אורבך כותב עליו: 'חשו הביקורתי מביא אותו לידי הטלת ספק בשמועות נפוצות'.⁴⁵ ספרו הוא כתב פולמוסי, המכוון בעיקר נגד 'ספר האמונות' של רס"ג (בגרסה שהגיעה אליו); אגב, גם בייחוסו של ספר זה לגאון הטיל ספק.⁴⁶ לכאורה רמ"ת מקור נאמן הוא, ואם לא חשד שהפירוש לספר איוב המיוחס לרמב"ם אינו אלא זיוף, יש לקבל את הדברים שהוא מוסר. ואולם נראה שרמ"ת הכיר רק מעט מתוך יצירתו של הרמב"ם, ולא היו בידי כלים מספיקים לבדוק את אמתות הייחוס בדיקה יסודית. אשר לתוכן השמועות: הקטע הראשון מתאים מאוד לקו מחשבתו של הרמב"ם, כפי שנסביר, ואילו הקטע השני חורג ממנו הרבה. העובדה ששניהם לכאורה נדלו מאותו חיבור מסבך את השאלה והיא נשארת בצ"ע.

ברור שיש בקטע שלפנינו עירוב של שני פסוקים מספר איוב: 'הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה' (ד, יח), 'הן בקדשיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו' (טו, טו). התנגדותו של הרמב"ם לדרכם של 'הפרושים המדבריים' ידועה היטב, כפי שכבר ראינו לעיל, בדיון בקטע 6. התנגדות זו מתבטאת גם לקראת סופו של הפרק הרביעי מ'שמונה פרקים', ושם התקפה ארוכה המכוונת נגד היהודים 'שנתדמו לגוים' ובחרו להם דרך הפרישות. במיוחד מעניין לציין שמיד אחרי התקפה זו הרמב"ם מצטט את הפסוק הנזכר מספר איוב: 'לפי שכבר אמרו הפילוסופים שקשה ורחוק שימצא מי שהוא מטבעו מעותד לכל המעלות המדותיות וההגיוניות. אבל ספרי הנביאים הרי דבר זה בהם הרבה אמר הן בעבדיו לא יאמין'.⁴⁷ אמת, אין הרמב"ם דורש את הפסוק כפי שהוא נדרש בקטע שלפנינו. ב'שמונה פרקים' הרמב"ם טוען שאין יילוד אישה שאינו צריך לנימוס כלשהו שיכוון אותו לממוצעים שבמידות, ובהקשר זה הוא מצטט את הפסוק מספר איוב, אחרי שתקף את אלה שדימו לעצמם שמה שאסרה התורה אינו מספיק, והוסיפו איסורים מדעתם. לעומת זאת, בקטע שלפנינו הוא משתמש בפסוק למטרת ביקורת ישירה על הפרושים. מכל מקום קרבה עניינית גדולה יש כאן, והיא ראויה לתשומת לב.

נוסף על כך, יש לציין שב'שמונה פרקים' הרמב"ם תוקף דווקא אותם היהודים שבחרו בדרך הפרישות: 'ואם יאמרו אלו מבני אומתנו אשר נתדמו לעמים שדברי כאן אינם אלא בהם' וכו'.⁴⁸ לעומת זאת, במו"נ איננו מזכיר אלא את הפרושים מבין העמים. ייתכן אפוא שהתנגדותו התמתנה ולו במעט במשך השנים. בפירוש המשניות ראה מקום להטפה ארוכה וחריפה נגד זרם מסוים בתוך היהדות, ואילו במו"נ אינו מזכיר במפורש פרושים יהודים, ובכלל ביקורתו נראית עדינה יותר.⁴⁹ אם נספק חבל בחבל ומשיחה במשיחה – ומודה אני שהחוט דק מאוד – נוכל למצוא סימוכין קלושין למסורת זו של רמ"ת בפירוש המשניות, ולהסיק גם כן שהפירוש לספר איוב, או החיבור שבו דרש כמה פסוקים מספר איוב, שייך לימי נעוריו של הרמב"ם. יחד עם זאת, ייחוסו של הקטע הבא, גם הוא כביכול מתוך הפירוש לספר איוב, מסופק ביותר.

45 א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותם, חיבוריהם ושיטתם, ירושלים תשכ"ח, עמ' 350.

46 שם, עמ' 351.

47 מהד' הרב קאפח, עמ' רנה (המהדורה הדו-לשונית: עמ' שפו).

48 שם, עמ' רנד (המהדורה הדו-לשונית: עמ' שפד).

49 השווה לנגרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 116-118.

ור' משה בר מיימון כת' הוא אלהי העולם הוא המנהיג את הגלגל [...] וכן מוכח בפירוש איוב שהוא פי' וכן כתב השמים אשר כסא הכבוד נכון עליו הוא גלגל השכל והוא עשירי העליון והרקיע הנטוי תחתיו הוא גלגל המלאכים ומשם נאצלת הנפש החכמה ושמה תסוב ללכת בצאתה מן הגוף ושתחתיו גלגל המזלות שבעה המשרתים שצמ"ח נכ"ל.⁵⁰

אין כאן ציון לפסוק הנדרש על ידי הרמב"ם; ייתכן שהכוונה לאיוב ט, ח (נטה שמים לבדו). יש לשים לב שהרמב"ם דורש כאן את המילה 'שמים' באופן שונה לחלוטין ממה שדרש אותה במובאה הקודמת מספר 'כתב תמים'. היטיב לדון בפסקה זו משה אידל, וציין שהמונח 'גלגל השכל' שייך לפילוסופיה הנאופלטונית ואין לו שום מקום במשנתו של הרמב"ם.⁵¹ נוסף שהשוני בין הגישה הפילוסופית המוצגת בקטע, ובפרט בתורת הנפש, לבין גישתו של הרמב"ם, מהותי ביותר, ואיננו רק עניין של מינוח.⁵² נראה אפוא שאין שום בסיס לאמת את המסורת הזו. אמנם מן הראוי לציין שרמ"ת, בבואו להביע את הסתייגותו מסכמה קוסמולוגית זו, פותח את דבריו כך: 'לדברי ר' משה בר מיימון ואבן עזרא'.⁵³ ראב"ע אכן מזכיר את 'גלגל השכל', וייתכן שבמקרה זה התערבבו המקורות. ואולם זה תירוץ דחוק, והמסקנה היא שמסורת זו מפוקפקת ביותר.

50 ראה לעיל, הערה 44, דף 221ב-222א.

51 מ' אידל, 'קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלוניל', קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 149-153, בסוף המאמר.

52 אין ספק שהרמב"ם הכיר כתבים נאופלטוניים, ורבדים מסוימים מזרם זה קיימים בהגותו; ראה על כך, A. L. Ivry, 'Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response', in: L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, pp. 137-156. אבל הפרטים המוצגים כאן – ובמיוחד עניין האצלת הנפש מגלגל המלאכים ושובה לשם – נעדרים כלל מתורתו של הרמב"ם. במו"נ, ח"א, פ"ב, הרמב"ם מזכיר אגב גררא את הדעה ששכר הצדיקים הוא שהם נעשים כוכבים בשמים; ואני רואה בדבריו לעג מסוים על תורת השכר והעונש של ר' אברהם בר חייא, הגיון הנפש, מהד' ש"י רפאפורט, לייפציג תרכ"ה (נדפס מחדש, ירושלים תשכ"ז), עמ' 5.

53 כתב תמים הנ"ל, עמ' 84, מובא אצל אידל, שם, וראה במיוחד הערה 30. נראה משם שגם המקור לדברי ראב"ע מפוקפק, אם כי, כפי שהראה אידל, המונח קיים אצל ראב"ע.

הכרעה על פי רוב או על פי ייחוס

פרק בדרכי הבירור של הנוסח בתורה ובספרי חז"ל

מאת

שלמה זלמן הבלין

שינויים בנוסח ודרכי הכרעה

במקרים של ניגודים, סתירות, שינויים או נוסחים שונים בטפסים שונים של ספרים כתובים, יש דרכי הכרעה אחדים אפשריים. אפשר להכריע על פי רוב המקורות והעדויות ואפשר להכריע על פי כתב יד או מספר כתבי יד מיוחסים של אותם ספרים. הייחוס יכול להיות משום העתיקות, משום הדיוק, או משום הסמכות.¹ אף הרוב,² אינו דבר

- 1 מצינו שמהדירים נתנו עדיפות לספרים או לכתבי יד שלמים על פני חלקי ספרים או קטעי כתבי יד, וקשה למצוא היגיון בדבר. ושמא חשבו שיש ריעותא בדבר שאינו שלם. על כל פנים שכיח מאוד שדווקא המקורות הקדומים והעתיקים יותר הם מדרך הטבע לקויים, קטועים וחסרים, ואין הזנחתם אלא מתוך עצלות המהדירים. סיכום שיטות הפילולוגים (לאכמאן, קלארק, סקריבנר, מאס, וירשובסקי, קוונטין, בדייה, לג, אלסברג, פרי, וינאוור, פסקוואלי, מנלי, ריקרט, גרג, ודירינג) בדרכי ההדרת טקסטים, ראה אצל מ' בית אריה, 'פרק שירה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז, חלק א, מבוא ב, פרק ד: מדע ביקורת הטקסט לזרמיו, והספרות העברית ובעיית ביקורת הטקסט, עמ' 148-161. בתחום הספרות העברית כתבו מעט בעניינים אלו של הטכניקה של ביקורת הטקסט, ובעיקר עסקו בכך הרי"נ אפשטיין, הר"ש ליברמן, הרא"ש רוזנטל, א"א פינקלשטיין וד' גולדשמידט. לאחר תשכ"ז עסקו בעניין זה כמה וכמה מהדירי טקסטים, כגון ש"י פרידמן, א' סגל, ד' רוזנטל, צ' פוקס, ומ' כהנא. מן הבחינה המקצועית הפילולוגית כמדומני שבלשון העברית פורסם רק מאמר אחד, והוא של ס' אלסברג, 'השלמה לביקורת הטקסטים של Dom Henri Quentin', תרביץ, יב (תש"א), עמ' 281-293. במקצת דן בכך גם ח' וירשובסקי, 'אקדמות לביקורת הנוסח של פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור', תרביץ, כז (תשי"א), עמ' 257-264. ועיין עוד: א' הק, אריסטו, על אומנות-הפיוט, תל אביב תשכ"ב, מבוא, עמ' לח ואילך; מ' שוובה, קרית ספר, ו (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 192 (ביקורת על מהדורת תרגום השבעים של ראלפי אלפרד); ד' גולדשמידט, קרית ספר, יד (תרצ"ז-תרצ"ח), עמ' 32 (ביקורת על מהדורת תרגום השבעים); מ' שוובה, 'אולריך פון וילמוביץ-מלנדורף', מאזנים, ג, גיליון כז (קכז) (תרצ"ב), עמ' 8-10; הנ"ל, שם, גיליון כט (קכט) (תרצ"ב), עמ' 7-9. ר"י הלוי, הכוזרי, מאמר ג, כה: 'יעיינו ברוב הספרים, כי הרבים לא יעבור עליהם הכוב, ויניחו היחידים. וכן יעשה במעתיקים, כשיחלקו, המיעוט ישובו לדעת הרוב'.
- 2

חד־משמעי, והוא תלוי בטיבם ובמהותם של הפרטים המהווים עדים, והדרך לשתפם בבחירה ובהכרעה. במרכז הדיון בזה³ עומדת הברייתא המפורסמת (ראה להלן), על שלושת הספרים שמצאו או שנמצאו בעזרה, שהיו בהם ניגודים ושינויים של שניים כנגד האחד, והלכו בהם אחר הרוב, קיימו את השניים וביטלו את האחד. מסתבר שהצירוף שעשה את הרוב לא היה צירוף קבוע, אלא השתנה ממקרה למקרה, ועל כן נשארו שלושת הספרים בחזקתם, ולא נתבטל אחד מהם, אלא ביטלו גרסאות בודדות, כאשר היה להם עד יחיד לעומת השניים.⁴ כך יוצא מעצם הזכרתם כשלשה ספרים, וכך יוצא מכינוייהם, שנקראו על שם השינויים שנמצאו בהם, והמעידים שכל שינוי שנזכר בברייתא היה בספר אחר מן השלושה. כמדומה שברייתא זו היא המקום היחיד במקורותינו שהסיקו ממנו, ראשונים ואחרונים, את הדרך ילכו בה בקביעת הנוסח של טקסטים. בעיקר (ואפשר שרק) בענייני תורה שבכתב מצינו שעסקו חכמים בבירור דרכי ההכרעה, אבל לגבי ספרי תורה שבעל פה, כמדומה שאין לנו לא בספרי חז"ל ולא בספרי הראשונים והאחרונים, דיונים או בירורים שיטתיים ומיוחדים, או דרכים להכרעה ולבירור בספקות וכיצד לנהוג בקביעת הנוסח הנכון.⁵

3 על השינויים מפני הכבוד, אמרו חז"ל 'שכינה הכתוב' (מכילתא, שמות שירה, פרשה ד, מהד' הורביץ, עמ' 135; ספרי במדבר, פד, מהד' הורביץ, עמ' 81). יש לשנות בדברי האמוראים שקראו להם 'תיקוני סופרים' (שמו"ר יג, א [רבי יהושע בן לוי], בר"ר לט, ז [ר' סימון] ותנחומא בשלח טז, וראה בערוך, ערך כבד, א, ועיין גם שם, ערך עטר, א), וראה: ר"ש ליברמן, יוונית ויוונית בא"י, ירושלים תשכ"ג, עמ' 170-177. כל זה אינו עניין לדיונו כאן.

4 מכאן שאין להסיק מברייתא זו שביטלו או גנזו ספרים שהיו בהם גרסאות שנתבטלו ברוב כנגד רוב ספרים, וממילא אין להקיש מזה על כתבי יד הנמצאים במרוצת הדורות, ולחשוש שמא היו מן המתבטלים או שנגנזו, עיין קובץ אגרות החזון איש, חלק א, ב"ב תשל"ב, סימן לב, וצ"ע. כל שכן שאי אפשר להסמך ברייתא זו ועניין זה לוויכוח שנתעורר לאחרונה על ייחוסו של החומש המכונה 'כתר ארם צובה', או 'כתר חלב', או 'כתר בן אשר'. אין צריך לומר שלא ייתכן לראות את השמירה המעולה והקדושה שבה התייחסו בני קהילת ארם צובה ל'כתר' זה מאות בשנים, ומניעת השימוש הרחב בו מן הציבור, כ'גניזה'. סברה זו חסרת היגיון וחסרת טעם, ולא היה צורך להזכירה אלמלא הועלתה לאחרונה בקונטרס הפולמוסי 'דעת תורה', ירושלים תשנ"ה, עמ' יב: ועיין דרישה (או"ח, סי' ל"א, סק"א) בענין הפלוגתא דרש"י ור"ת ז"ל [...] דאין לסתור סדר ר"ת ממה שמצאו תפילין בקבר יחזקאל כדברי רש"י, שאדרבה לר"ת מצי למימר שפסולין היו כיון שכתבן באותן הסדר, ולכך נקברו בקברו כדין ספרים פסולין שנקברין ונטמנין בקברו של צדיק עכ"ל. וקרוב לזה יתכן לומר בג"ד דכיון שספר זה [כתר בן אשר שבחלב] היה טמון וסגור ולא השתמשו בו לנהוג על פיו. והרי זה מרפסין איגרא להשוות שמירה מעולה בקדושה בבית כנסת במשך מאות שנים לקבורת ספר בקבר!

5 עיין ירושלמי מע"ש, ה, א, (נה ע"ד): 'כרם רבעי וכו'. זוגא [כצ"ל, כבמלאכת שלמה, ועיין י"ג אפשטיין מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 16, שהכוונה לר' יהודה ולר' חזקיה בני ר' חייא, ובכ"י ליידין ניכרים שרידי ג, שנגרד] שאל לר' מה ניתני כרם רבעי או נטע רבעי. אמ' לון פקון שאלון לר' יצחק רובא [הוא ר' יצחק ב"ר אבדימין] דבחנת ליה כל מתניתא. נפקון ושאלון. אמ' לון: קדמא כרם רבעי, ותניינא נטע רבעי. ר' זעירא מקבל לסביא דהוון ביומי דר' יצחק רובא דלא בחנון כל מתניי' מיניה. ועיין לפירוש ולגרסה מ"ש י"ג אפשטיין, שם, עמ' 13-16. ובפרטים שונים מצינו שחקרו על הנוסח ויש שנשארו בספק, עיין שבת עז ע"א, ועיין עירובין נג

מסתבר שענין זה קשור בשאלת עצם כתיבת התורה שבעל פה, שהלוא מעיקר הדין אסור היה להעלות על הכתב דברים שבפה, כמו שיוצא מסוגיות גיטין ס ע"ב ותמורה יד ע"א ועוד.⁶ אף לאחר שהתירו איסור זה בזמן כלשהו, על יסוד 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', עדיין הייתה הכתיבה מצומצמת, ורק עד כמה שנחוץ והכרחי היה כדי למנוע את הסכנה והחשש שבשכחת התורה. מובן אפוא שלא נקבע מעולם, בשום זמן, לא בימי חז"ל, לא בימי הגאונים והראשונים ולא בימי האחרונים ועד לימינו, בספרי התורה שבעל פה, בין בכתב ובין בדפוס, טופס איזה שהוא, שיהיה בבחינת 'ספר העזרה', היינו ספר מופת, ספר לדוגמה, אב טיפוס, שעל פיו יהיו הכול מעתיקים, ושעל פיו יהיו מכריעים את הנוסח וממילא את ההלכה.⁷ ברור שאין כל סיבה סמכותית להעדיף נוסח של כתב יד מסוים או

ע"ב, לפי גרסת רש"ג, אגרת רש"ג, מהד' ב"מ לוין, ירושלים עמ' 25-25, וכ"י מינכן, שרבי עצמו היה מסופק בנוסח המשנה. ועיין כתובות צה ע"ב אלמנה ניוזנית או אלמנה ניוזנית, ונשאל הרמב"ם (אגרות ותשובות, אמשטרדם תע"ב, דף נג ע"א, ושו"ת הרמב"ם מהד' בלאו, ירושלים תש"ך, כרך ב, סימן תמ"ב, עמ' 720), מדוע נסתפק להם, והלא ספר המשנה לפנינו, יעיינו בו כיצד כתוב. והשיב הרמב"ם: 'וכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות חסירה או יתירה, ומנן' אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ניוזנית או הניוזנית הלא מן הזקנים לא מן הספרים'. ועיין אפשטיין, שם, עמ' 8, ובמקומות רבים שם. דרכי הבירור וההכרעה בספרי חז"ל שונים מן הנהוג לגבי ספרי המקרא. בעיקר הדבר יש לדון גם בזה מכוח הרוב, ככל דיני התורה, אך לעומת החכמים שסמכו על הרוב, מצינו רבים מן החכמים שראו בשינויים ובחילופים של הנוסחאות, מחלוקת כעין מחלוקת הפוסקים, ודנו בזה כדין הספקות, כמו בתשובת הגאון המובאת בתשובות הגאונים, מהד' אסף, ירושלים תרפ"ז, סימן קכג: 'ואעפ"כ כיון דאיפליגו בהו גירסאי דהוו מעיקרא, ליכא כח בהא מילתא למיזל בתר רובא ולקולא עבדינן', וכן בעיטור, ח"א, סוף מאמר שמיני, באותו עניין: 'ואף על פי כן כיון דפליגי גרסאי, לקולא עבדינן ולא מגבינן ביה ממשעבדי' (ועיין אוצר הגאונים, גיטין, חלק התשובות, סימן לה, עמ' 15 והמצוין שם). וראה ר"ח מדיני, ספר שדי חמד (כפי שציין לו י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הדפוס העברי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 503), ורמ"מ כשר, גמרא שלמה, מסכת פסחים, ירושלים תש"ך, מבוא, עמ' ז, שהביאו (הרב כשר לא הזכיר את השד"ח, וראה שפיגל הנ"ל, עמ' 505, על היחס של הדיון בשדי חמד ואצל רמ"מ כשר), כך מן מהר"י קארו (שו"ת בית יוסף, יבום, סימן ה), המהרש"ל (ים של שלמה, חולין, פ"ג סימן צט, ושם סימן צה, ופ"ח סימן סו), הר"י סירקיש והר"מ סופר, לומר שחילופי נוסחאות דינן כספק. ועיין עכשיו ציונים למחברים שהעירו בזה, אצל י"ש שפיגל, הנ"ל, עמ' 495-507 (ובמיוחד ראה הערתו שכל הראיות, פרט לאחת, שהביא רממ"כ נמצאות בשדי חמד!). אחד ומיוחד שהעיר הרבה לעניין הנהוג בגרסאות ובחילופים שנפלו בהם, ובדבריו כללים רבים בעניין זה, הוא רבנו תם, בהקדמתו לספר הישר ובתשובותיו, ובמיוחד באלו שנכתבו לר' משולם ממלאון (מנהגו היה, כדבריו, שלא למחוק ספר מימיו אלא שונה את גרסתו וגרסת חכמי צרפת, ונהג בזה מנהג ספק, עיין שו"ת ר"ת, ברלין תרנ"ח, סימן מז, אות ז, עמ' 93, ור' משולם היה מחכמי ארצות המזרח; ראה מ"ש בספרי תורתן של גאונים, ח"א: תורת הגאונים ותקופתם, ירושלים תשנ"ג, עמ' 237). מן הראוי היה לסדר את הכללים היוצאים מדבריו בסדר הגון.

6 עיין אפשטיין (לעיל, הערה 4), עמ' 692-706, ושם ציונים לכל הדיונים בשאלה זו, וכל הראיות שהובאו לעניין זה. ביאורי סוגיות אלו ומסקנות חדשות בעניין זה ראה מ"ש בספרי הנ"ל בהערה הקודמת, עמ' 20-29.

7 ראה ליברמן (לעיל, הערה 3), עמ' 213-224, בפרק 'פרסומה של המשנה': 'מאחר שאין אנו

מהדורת דפוס מסוימת על פני אחרים, וכדבריו של מהר"ם די לונזאנו⁸ לעניין הסתמכותו של מרן הר"י קארו על דפוס אישאר⁹ של התורה: 'אני אומר, ומנו דפוס אישאר דלא ידענא ליה! ומאי אולמיה מדפוס בומבירגי ושאר דפוסים? ותו אדפריך מדפוס אישאר ליסייע מדפוס פורטוגל, וכן יכולים אנו לומר מאי אולמיה דדפוס וילנא על פני דפוס סלאוויטא, יעסניץ, קאפוסט, פרנקפורט וכל כיוצא בהם.

הברייתא על 'שלושת הספרים בעזרה'

- א 1 מעונה אלהי קדם (דב' לג, כז). שלשה ספרים נמצאו בעזרה אחד
- 2 של מעונים, ואחד של 'היא היא', ואחד נקרא 'ספר זעטוטים'.
- 3 באחד כתיב 'מעון אלהי קדם', ובשנים כתיב 'מעונה אלהי קדם',
- 4 בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים.
- 5 באחד כתיב תשעה 'היא', ובשנים כתיב אחת עשרה 'היא', בטלו
- 6 חכמים את האחד וקיימו את השנים.
- 7 באחד כתיב 'ישלח את זעטוטי בני ישראל, ואל זעטוטי בני ישראל'
- 8 ובשנים כתיב 'ישלח את נערי בני ישראל, ואל אצילי בני ישראל',
- 9 בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים.

(ספרי לדברים, פיסקה שנו [לדב' לג, כז])¹⁰

א = כ"י ברלין, ד = דפוס ראשון, ה = מדרש הגדול, ט = ילקוט שמעוני, ל = כ"י לונדון, מ = כ"י מדרש חכמים.

1 נמצאו] נפתחו מ, מצאו ה¹¹ 1-2 אחד של זעטוטים] ספר מעונו וספר זעטוטי וספר היא ה

מוצאים בכל הספרות התלמודית שספר המשנה נבדק פעם במקרה של פלוגתות או ספיקות בעניין גרסה מסוימת, אנו רשאים להחליט בביטחון גמור שהחיבור לא פורסם בכתב' (עמ' 216). לעומת זאת הביא ראיות שפורסמה בדרך אחרת, היינו בעל פה, מהדורה סדורה וקבועה של המשנה, שנשנתה על ידי ה'תנאים' בבית המדרש.

- 8 אור תורה (בתוך: שתי ידות, ונציה שע"ח), פרשת וארא, ועיין גם פרשת יתרו.
- 9 אגב, דפוס זה אינו ידוע כעת והניסיונות לזהותו לא הצליחו לפי שעה; ראה מה שכתבתי במשנה תורה להרמב"ם, הספרים מדע אהבה, מהדורה פקסימילית של כ"י אוקספורד 577, ירושלים וקליבלנד תשנ"ז, מבוא, עמ' 60, הערה 105.

- 10 מהד' פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 423, ומשם שינוי נוסח שצוינו כאן, וכידוע יש לבדוק אחריהם. את הדעות השונות בפירוש הברייתא הזו, ציין ש'טלמון, 'שלשה ספרים מצאו בעזרה', ספר מ"צ סגל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 254-264, ביניהם פירושים חסרי שחר ומוזרים. פירושו שלו מתבסס על הטענה שנוסח הברייתא בספרי קצרה מהנוסחאות האחרות, אבל הוא השתמש במהד' איש שלום, ולא ראה את מהד' פינקלשטיין כמובא בפנים, ואת שינויי הנוסח שם. ועיין עוד: י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 58-65, 462-464.

- 11 וכן הוא בגרסת הירושלמי, ראה להלן. וראה ביאור המונח כאן ולהלן ('מצאו כתוב'), אצל ליברמן (לעיל, הערה 3), עמ' 165.

2 מעונים] **אמט**, מעונים ל, מעוני ד / נקרא] שנקרא ד 3 כתיב] מצאו ה [וכן בסמוך] ¹² אלהי **אט**, אלקי מל, ל' ד 4 בטלו **אמט**, ובטלו ד, ביטלו ל / בטלו השנים] קיימו השנים ובטלו אחד ה 9-7 באחד כתיב אצילי בני ישראל בטלו חכמים את האחד וקיימו את השנים **מ**, באחד כתי' וישלח את זעטוטי בני ישראל ואל זעטוטי ובשנים כתיב וישלח את ואל אצילי בני ישראל ובטלו חכמים השנים **א**, באחד מצאו וישלח את זעטוטי בני ישראל ובשנים מצאו וישלח את נערי בני ישראל קיימו שנים וביטלו אחד באחד מצאו תשע היא ובשנים מצאו אחת עשרה היא קיימו שנים ובטלו אחד ה, **ל' טלד** [עד כאן נמצא בכ"י א]

ב ג' ספרים נמצאו בעזרה – 'ספר מעונה', 'ספר זעטוטה', 'ספר היא'.
'ספר מעונה' – באחד היה כתוב 'מעון אלהי קדם' (דב' לג, כז), ובאחד היה 'מעונה', בטלו האחד וקיימו את השנים.
אמר רבי יוסי: זה הוא ספר שנמצא בבית מעון.
'ספר זעטוטי' – באחד היה כתוב 'זעטוטי בני ישראל', ובשנים כתוב 'זישלח את נערי בני ישראל' (שמ' כד, ה), בטלו האחד וקיימו את השנים.
'ספר היא' – בכל מקום שהיה כתוב 'היא' היו קורין (אותו) 'הוא'. ויש אומרים אחד עשר יודידיות 'היא' שבתורה, בטלו את האחד וקיימו את השנים.
(אבות דרבי נתן, נו"ב, פמ"ז, מהדורת שכטר, עמ' סה)

ג ג' ספרים מצאו בעזרה 'ספר מעוני', ו'ספר זעטוטי' ו'ספר היא'.
באחד מצאו כתוב 'מעון אלהי קדם' ובשנים כתוב 'מעונה אלהי קדם', וקיימו שנים וביטלו אחד.
באחד מצאו כתוב 'זישלח את זעטוטי בני ישראל' ובשנים כתוב 'זישלח את נערי בני ישראל', וקיימו שנים וביטלו אחד.
באחד מצאו כתוב תשע 'היא' ובשנים כתוב אחת עשרה 'היא', וקיימו שנים וביטלו אחד.
(ירושלמי, תענית פ"ד, ה"ב, סח ע"א)

ד א"ר שמעון בן לקיש: שלשה ספרים נמצאו בעזרה – 'ספר מעונה', 'ספר זאטוטי', 'ספר היא'.
באחד מצאו כתוב 'מעון', ובשנים כתוב 'מעונה אלהי קדם', וקיימו שנים וביטלו אחד.
באחד מצאו כתוב 'זישלח אל זאטוטי בני ישראל', ובשנים מצאו כתוב 'זישלח אל נערי בני ישראל', וקיימו שנים וביטלו אחד.
באחד כתוב אחד עשר 'הוא' ובשנים מצאו כתוב אחד עשר 'היא', וקיימו שנים ובטלו אחד.
(מסכת סופרים ו, ד) ¹³

12 הרישום משובש, ושם: 'מצאו כתוב', כמו שבירושלמי ובמס' סופרים, ראה להלן, וראה אצל ליברמן (לעיל, הערה 11), וכל מה שציין אליו שם.
13 הברייטא הובאה עוד בגנזי שכטר, ח"א, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 428 (קיצור הגדות ירושלמי,

ברייטא זו מונחת בוודאי ביסוד דברי הרד"ק, הקדמה לפירושו לספר יהושע:

ונראה כי המלות האלו [כלומר, מסוג הקרי והכתיב] נמצאו כן לפי שבגלות הראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי המקרא מתו, ואנשי כנסת הגדולה, שהחזירו התורה לישנה, מצאו מחלוקות בספרים והלכו בהם אחר הרוב, לפי דעתם, ובמקום שלא השיגה דעתם על הבירור, כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מבחוץ ולא כתבו מבפנים. וכן כתבו בדרך אחד מבפנים ובדרך אחר מבחוץ.¹⁴

הקובע העיקרי הוא אפוא הרוב, ואם אי אפשר להכריע על פי הרוב יש להשאיר הדבר בספק. 'לפי דעתם' ייתכן שהוא גדר לדרך השימוש ברוב, כלומר שההכרעה על פי הרוב היא במקום שדעת החכמים מכרעת גם כן כך, ונמצא שדרך התהוות הרוב ובחינתו, ושמא אף התוצאה, הם כאלה שנראים להם לפי דעתם. דוגמה לדבר לשון הרמב"ם, הלכות ממרים, פ"א ה"ב, בדיון על כוח בית הדין הגדול שבירושלים, על פי שלושת הדברים שנמסרו להם. בהגדרת הכוח השני הוא כותב: 'דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא'. לומר לך שהדרשות והפרשנות צריכות להיות מיוסדות על פי דעתם והגיונם של החכמים, הן בדרך השימוש במידה, והן בתוצאה המתקבלת מהשימוש בה.¹⁵

אפשר לפרש שהרד"ק נתכוון לשלושה מצבים, האחד שהולכים אחר הרוב, השני, כאשר אין רוב, שהולכים לפי דעתם, והשלישי, כאשר אין רוב וכאשר אינם יכולים להכריע, שמשאירים הדבר בספק. פירוש זה פירש רבנו המאירי בעניין זה,¹⁶ ובלא ספק דבריו לקוחים מדברי הרד"ק, וכמות שפירשם:

וסבת המחלוקות הנמצאים בין הספרים הוא אמנם מה שהתחלנו לבאר, שבזמן הגליות הראשונים אבדו הספרים ונטלטלו החכמים והבקיאים במקראות ספו תמו,

ונוסח הברייטא כבירושלמי; מדרש הגדול לדברים, כ"י בית הספרים הלאומי בירושלים, מס': 4° 118; 40 17; 4° 411; נוח שלום, עמ' 45-46; גרינהוט, ספר הליקוט, ח"א, [חמ"ד] תרנ"ט, עמ' פז; מיוחס לרש"י לדברי הימים א, ח כט; ספר האשכול, הלבדשטט תרכ"ח-תרכ"ט, סדר הסדרים של כל השנה, ס"כ, עמ' 61-62; שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, ונציה רע"ט, סימן רלב; שו"ת הריב"ש, קושטא ש"ז, סימן רפד; שו"ת הרדב"ז ח"ד, ורשה תרמ"ב, אלף קעב (קא); שו"ת הרמ"ע מפאנו, ונציה ש"ס, סימן קו. ועיין איגרת ר' חסאן הסופר שנתפרסמה בהסגולה, חוברת נד (תרצ"ח), חוברת ג-ו, ושוב בידי מ' בניהו, 'איגרת הסופר רבי אברהם חסן משאלוניקי', ספונות, יא (תשל"א-תשל"ח), עמ' 189-229. על אגרת זו ראה י' תא שמע, 'יצירתו הספרותית של ר' מאיר אבולעפיה', קרית ספר, מה (תשמ"ג), עמ' 119-126. ועיין עוד: ר"י הכהן, שו"ת בתי כהונה, שיעוין להלן, הערה 43, ור' נחמיה מדוברוונא, שו"ת דברי נחמיה, יו"ד, סימן כא.

14 וכן דעת ר' יצחק ב"ר משה האפודי, מעשה אפד, וינה תרכ"ה, פרק ז. וכנגדם כתב הר"י אברבנאל, הקדמה לפירושו לירמיהו, ירושלים תשי"ד-תש"ך, והאיש אשר שמו היה לפניו בישראל יעקב נ' חיים, בהקדמה למקראות הגדולות, ונציה רפ"ד-רפ"ה.

15 עניין זה הוא מן היסודות של תורה שבעל פה, והרחבתי בזה מעט בחיבורי על ר' אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים, ירושלים תשמ"א, עמ' 438-440, ולאחרונה במאמרי פרקי יסוד בעיקרי התורה שבעל פה, הגיון, ג (תשנ"ו), עמ' 25-41.

16 ראה ר' מנחם המאירי, קרית ספר, איזמיר תרכ"ג, א ע"א.

ובהגיע תר אנשי כנסת הגדולה ואמץ השם את לבבם להחזיר התורה לישנה מצאו מחלוקת בין הספרים [1] והלכו בהם אחר הרוב וכמו שאמרו רז"ל במס' סופרים פ"ג ספרים נמצאו בעזרה וכו' ובטלו את האחד, [2] וכאשר לא נמצא רוב לדון אחריו קיימו את שנראה להם לקיים לפי דעתם, [3] וכאשר לא השיגה יד שכלם כתבוהו בדרך אחד וקראוהו בדרך אחרת.

לומר לך רוב לחוד ולפי דעתם לחוד, העיקר היסודי הוא הרוב שהוא הקבלה, אחריו השכל, ואחריו ההנהגה.¹⁷

על ספרים מיוחדים כגון ספרו של רבי מאיר, וספר תורה שיצא בשבי מירושלים ובא לרומי והיה גנוז בבית הכנסת של סוירוס, ועל שינויי נוסח שבהם, נמסר בבראשית רבה, ובבראשית רבתי לר' משה הדרשן,¹⁸ ולא נאמר שם דבר על משמעות השינויים ועל דרך ההכרעה בחילופי הנוסח.

הרמ"ה – רבי מאיר הלוי ב"ר טודרוס אבולעפיה מטולידו, בספרו 'מסורת סייג לתורה', פירנצי תק"י, קבע את המסורה על יסוד הרוב, אם כי לא הזכיר ברייתא זו, אלא סמך דבריו על ההוראה במקרא 'אחרי רבים להטות' (שם' כג, ב), ככל דיני התורה. כמובן שאין מדובר ברוב פשוט, אלא ברוב של הספרים המדויקים והמוסמכים שניתן לסמוך עליהם את ההכרעה. אם כי טרח הרבה להשיג טופס מדויק מספרו של הרמב"ם מוגה ומאושר בחתימת המחבר, כמות שהובא לעיל, טופס שהכרעותיו נשענות על נוסח 'הספר הידוע [...] שעליו היו הכל סומכין', לא סמך עליו בלבד. וכך כתב בהקדמה שם:

לבך יהגה אימה וכו' בעי רב יוסף וי"ו דגחון וכו' אינהו בקיאי בחסירות ויתירות ואנן לא בקיאינן וכו' ואם באנו לסמוך על הספרים המוגהים אשר בידינו, גם הם נמצאו בהם מחלוקות רבות, ולולי המסורות שנעשו סייג לתורה כמעט לא מצא אדם ידיו ורגליו במחלוקות, וגם המסורות לא נצלו ממקרה המחלוקות כי גם המה נמצאו ביניהם מחלוקות בכמה מקומות אך לא כרוב מחלוקות הספרים. ואם יאמר אדם לכתוב ס"ת כהלכתו ילקה בחסר וביתר, ונמצא מגשש כעור באפלת המחלוקות ולא יצליח את דבריו למצוא חפצו וכו' חשתי להחליץ ולדרוש ולחקור אחר הספרים המוגהים והמדוקדקים ואחר המסורות המדוקדקות ולעמוד על מחלוקותם ולנטוש ספרים חדשים באו מקרוב, וללכת אחר הישנים הנאמנים ולנטות בהם אחרי הרוב, כדרך שנצטוינו מן התורה בכל דבר המחלוקות ללכת אחרי הרוב, שנאמר 'אחרי רבים להטות' (שם' כג, ב), אולי אוכל לגדור גדרה של תורה בחסרות ויתרות, למען

17 אפשר שקרא המאירי בדברי הרד"ק: 'זהלכו בהם אחר הרוב, ולפי דעתם', אבל בכתבי יד של פירוש הרד"ק, ומהם קדומים, שבדקתי, הנוסח כלפנינו: 'לפי דעתם'. וכן במהדורת היסוד החדשה של מקראות גדולות, הכתר, בעריכת מ' כהן, 'ירושלים תשנ"ב, עמ' יד. מלשונו של ליברמן (לעיל, הערה 3), עמ' 165, הערה 9, משמע שפירש דברי הרד"ק שבשימוש ברוב השתמשו בהכרע דעתם, שעל לשון הרד"ק: 'זהלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם', הוסיף: כלומר, הגרסה שנראתה להם מקורית.

18 ראה עליהם להלן, הערה 63.

יוכל אדם לכתוב ס'ת כהלכתו על פי הרוב, ואל יטעה במבוכת המחלקות ספרים חדשים באו מקרוב.¹⁹

הרמ"ה לא הזכיר כאן, כשם שגם הרמב"ם לא הזכיר, את ההבאות של פסוקים מהתורה בספרי חז"ל כמקור לידיעת נוסח המקראות. אף על פי שההבאות הללו אינן אלא בתורה שבעל פה, ואי אפשר להסתמך על ציטוטים שנמסרו בעל פה, מכל מקום במקום שהנוסח יוצא מתוך תוכן הדיון שבתוכו באה ההבאה, כלומר שהדרשה והפירוש מיוסדים על הנוסח המובא דווקא, הן בענייני אגדה ודרש והן בענייני עיקר דין, אפשר שעדות זו בכוחה להעיד גם על נוסח הכתוב בתורה שבכתב.

19 בספרו מסורת סייג לתורה, פירנצי תק"י, נה ע"ה, נטה הרמ"ה לקבל את הנוסח בחז"ל לגבי 'הפילגשם' (בר' כה, ו), וכן הביא משמו מהר"ם די לונזאנו, אור תורה, אמשטרדם תי"ט, ה ע"א. וכן לעניין 'כלת' (במ' ז, א), שם, לד ע"א, הביא מחלוקת בספרים ובמסורה והוא מציין שהדרשה מסייעת לדעה שהוא חסר, ומשמע שאף כאן הוא נוטה לנוסח שהובא בחז"ל, ואינו מובן מדוע באור תורה פ' נשא הביא כאילו הרמ"ה לא חש לדרשה. וכבר עמד על כך ר"י הכהן רפפורט, שו"ת בתי כהונה, שלוניקי תקי"ד, ח"ב, סימן כב, והקשה על הסתירה. וראה מ' ברויאר, כתר ארם צובה, ירושלים תשל"ז, עמ' 88. ד' רוזנטל, 'על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא', ספר זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 401, ביקש לראות בעניין זה 'מחלוקת עקרונית בין חכמי מזרח למערב'. רבותינו חכמי צרפת ואשכנז החזיקו בשיטה שעדות התלמוד עדיפה, ואמרו: 'הש"ס חולק על ספרים שלנו' (שבת נה ע"ב, ד"ה מעבירים), 'המסורת חולק על הש"ס' (נדה לג ע"א ד"ה והנשא), ונתנו כוח לדייקנות ולנוסח של התלמוד שבידם נגד 'החומשים המדויקים' שבידיהם. כנגד זה במזרח, שיטתם של גאוני בבל הייתה שונה לחלוטין, ובמפורש דחו את הגרסה בלשון התלמוד מפני הנוסח שבמקרא, וראוה כנוסח שעשוי לסבול מאי דייקנותם של מעתיקים ותלמידים. רוזנטל סמך דבריו על תשובת רב האי גאון (תשובות גאונים קדמונים, סימן עח, אוצר הגאונים ברכות, עמ' 113, ושם מגילה עמ' 6). סברה זו נאה ומושכת את הלב, אך המקורות אינם מוכיחים אותה. כבר העיר שם בעצמו שרש"י אינו הולך בשיטה זו, כיוצא מדבריו בשבת נה ע"ב: 'קשה בעיני שם החכם הנזכר כאן כי אומר אני שטעות גדול הוא ולא גרסין להא מילתא [היינו בתלמוד] שהרי בספרים מוגהים כתיב מעבירים וגם במסורה הגדולה וכו'.' [עיין מהרש"ל ומהרש"א שם, שנתקשו בדברי רש"י, ופירשו בו מה שפירשו, אבל הפירוש הפשוט הוא במהר"ם מלובלין שם, לומר שהבחין רש"י בין דברי סתם התלמוד שאין קושי לקבוע עליהם שהם שיבוש ולהגיהם, ובין דברים שנמסרו בשמו של חכם שקשה בעינינו להגיהם, וכמות שהבחין גם נכדו ר"ת בהקדמתו לספר הישר]. מצד שני הרשב"א, מחכמי המזרח, הולך בשיטה שהיא אשכנזית לדבריו. בר מן דין, עצם החלוקה אינה מתיישבת ואינה מכוונת. הגאונים שללו את האפשרות שחכמים טעו בנוסח בהבאות פסוקים, ואמרו שהגרסאות שאינן מדויקות, באשמת המעתיקים או התלמידים הן, וכלום יש חולקים על כך שישנם מקרים כאלו. פשוט שכוונתם רק למקרים של הבאות שהן בגדר ציטוט גרידא, ועדיין אין אנו יודעים מה היו אומרים במקרה של גרסה בתלמוד שיוצא ממנה פירוש ענייני או שינוי שמשפיע על עיקר דין. לא הוכח שלדעת הגאונים וחכמי המזרח אין בנמצא נוסח מובא בחז"ל שהוא שונה מנוסח ספרי המקרא בבחינה של חילוף נוסח, ושלדעתם כל השינויים הנמצאים הם אך ורק שיבושי מעתיקים. לא מצינו לפי שעה בדברי הגאונים, ובכל מה שצוין אצל רוזנטל, דברים לעניין מובאות של נוסח פסוקים, שהנוסח יוצא מתוך העניין הן בדרשות הן בעיקר דין.

הכרעה כמקור מיוחס

הרמב"ם, בהלכות ספר תורה, במקום שציין את עניין הדקדוק בפתוחות וסתומות וצורת השירות, לא הזכיר כלל את עניין הרוב, אלא סמך את הדקדוק הזה על ספר מיוחס שעמד לרשותו. בהלכות ספר תורה (פ"ח ה"ד)²⁰ כתב:

ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הסתומות והפתוחות נחלקין בדברים אילו כמחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורות השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהן. וספר שסמכנו עליו בדברים אילו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים, שהיה בירושלם מכמה שנים²¹ להגיה ממנו הספרים, ועליו ²²היו הכל סומכין, לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים²³, והגיהו [ממנו]²⁴ פעמים רבות, כמו שהעתיקו, ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו.

ספר מיוחס זה שהגיהו בן אשר²⁵ וש'עליו היו הכל סומכין, לפי מסורת בת חמש מאות שנה לפחות של יהודי חלב, הוא ה'כתר' שהיה שמור בקהילה זו במשך חמש מאות שנים²⁵, עד

20 הנני מעתיק מנוסח הספר המוגה – כ"י אוקספורד 577. במהדורת הצילום ירושלים וקליבלנד תשנ"ז, עמ' רסה-רסו, ומושווה לדפוס הראשון, רומי, קודם רל"ה, והדפוסים הספרדיים.

21 על טענתו של נ' אלוני, 'רמב"ם, בן אשר ובן בויאעא משמשים כתר ארם צובה', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 348-370, כי הכתר יצא מירושלים לפני הרבה שנים, השיב כהוגן מ' גלצר, 'מלאכת הספר של כתר ארם צובה והשלכותיה', ספונות, ד [יט] (תשמ"ט), עמ' 167-276, וציין לזכ"ז, ג: 'כמה שנים', ושם, ז, ח, מפורש כי ביטוי זה מדבר על פרק זמן של שבעים שנה:

22 נוסף מעל לש' בכ"י המגיה.

23 כך גם בדפוס הספרדי נ' שאלתיאל והדפוס הראשון, רומי ר"ל-רל"ה. בנוסחאות מאוחרות: ידקדק בו שנים הרבה.

24 כך נראה להוסיף כדי שהמשפט יהיה ברור, אם כי ניתן לפרשו כך גם בלא מילה זו. כוונת הדברים שהגיהו²⁵ והעתיקו²⁶ חוזר על 'הכל' שהיו סומכין עליו, היו מגיהין ממנו, והיו מעתיקים ממנו. מכאן ברור שספר זה לא היה ספר תורה, שהרי היו בו ארבעה ועשרים ספרים, והיה אפוא חומש (המכונה מצחף או קודקס, ובלשון הפוסקים 'ספרים הכתובים דפים דפים').

25 לפני שנת רל"ט/1479 ראהו ר' סעדיה העדני בהיותו בחלב, כפי שהוא מספר בפירושו על ספר אהבה ממשנה תורה הנמצא בכ"י שבספריית הבודליאנה באוקספורד, נויבאואר מס' 620 (כתיבתו החלה בכ"ח בטבת הרל"ט, דף 196 ע"א, המובאה להלן היא בדפים 119-120): 'הספר שסמך עליו הגאון [הרמב"ם] ז"ל עדיין הוא היום במדינת צובה והיא חלב ויסמוה אלתאג' ומכתוב עלי רק בכל ורקה תלאת דפאית ומכתוב פי אכרה שהגיהו בן אשר' (וקורין לו ה'כתר', והוא כתוב על קלף, בכל יריעה שלושה טורים, וכתוב בסופו שהגיהו בן אשר). ובגיליון מול: אלתאג' הוסיף ר' סעדיה: 'זאני בעצמי ראיתי בחלב בזה הזמן, שהיא מדינת צובה'. בהעתק שני מפירושו זה, כ"י אוקספורד, נויבאואר 619, דף 138 ע"ב: 'הספר שסמך עליו הגאון ז"ל עדיין הוא היום במדינת צובה והיא חלב, ויסמוה אלתאג' [...] ומכתוב פי אכרה אני אהרן בן אשר שהגהתיו וכו' ואני ראיתי וקראתי בו'. העתקתי מגוף כתב היד שעיינתי בו בספריית הבודליאנה באוקספורד, בשבט תשנ"ז. וראה על כל זה אצל י' פנקובר, נוסח התורה בכתר ארם צובה – עדות חדשה,

לשנת תש"ח. על מסורת זו מעידים כמה וכמה חכמים שראוהו במשך זמן זה, וציינו אליו.²⁶ רובו של הכתר ניצל מפרעות הערבים ביהודים בשנת תש"ח ומהרס בית הכנסת שבו היה שמור והובא לישראל, והוא כעת בספריית מכון בן-צבי (כ"י מס' 1).²⁷ אמנם, יש אולי לטעון כי אף כאן אין מדובר במקור אחד מיוחס, שהרי הרמב"ם ציין את כוחו משום

ירושלים תשנ"ג, עמ' 95. גם ר' יהוסף אשכנזי ה'תנא' מצפת, כמעט מאה שנים לאחר מכן, מעיד שראהו: 'מצאתי הספר עצמו של בן אשר שהעתיק הוא [הרמב"ם] ממנו פרשיות הפתוחות והסתומות כמו שכתב בספרו, ומצאתי בו שפעמי' רבות לא כתב אלא תיבה אחת בשיטה והתחיל כנגדה בשיטה שתחתיה וכו', ואף העתיק קצת מן הקולופון ששם, כ"י הבודליאנה באוקספורד, מס' 1664, דף 123 ע"ב. אף זאת העתקתי מגוף כתב היד כנ"ל. גם בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים יש עותק בכתב יד מביאורו של ר' סעדיה על הרמב"ם, מס' 1179 8°, ובו הקטע הזה בדף קב ע"א, ונוסחו כבהעתק השני דלעיל (כתב יד זה לא קוטלג עדיין והוא רשום רק בפתקיה, וכנראה משום כך לא ידעו עליו כל העוסקים בעניין. כתב יד זה נרכש בידי הספרייה לפני למעלה מחמישים שנה ונזכר במכתב של א"ח פריימן למ"ד קאסוטו מג' באדר תש"ד: לפני זמן מה רכשה הספרייה הלאומית שלנו כ"י של ביאור ר' סעדיה עדני', ראה י' עופר, 'כתר ארם צובה לאור רשימות קאסוטו', ספונות, ס"ח ד (תשמ"ט), עמ' 338.

26 בהם: ר' סעדיה ב"ר דוד העדני בין שנת הרל"ט ושנת הרמ"ד; ר' יהוסף אשכנזי ה'תנא מצפת', בסביבות השנים ש"כ-ש"מ; ר' ישי ב"ר עמרם הכהן עמאדי, בשנים שכ"ו-שס"ד/1566-1604; האנשים שהזכירם ר' אליהו ו' חיים – הראנ"ח; על הזמן הסמוך לשנת תקנ"ג/1793 מספר הנוסע האנגלי אלכסנדר ראסל, A. Russel, *The Natural History of Aleppo*, London 1794, שראה את הכתר בחלב, ושהיהודים שם מספרים על משלחות שבאו מאירופה במטרה לראות את הכתר כדי להכריע על פיו במקומות מסופקים; א"א הרכבי ראהו שלוש פעמים בשנים 1835-1919. ר' יעקב זאב העתיק ממנו ושלח רשימת שינויים לר' יעקב ספיר, אבן ספיר, ליק 1866, עמ' יב; ר' מנשה סתהון, ר' שלום שכנא ילין, ראוהו בשנת תרי"ז/1867; אלקן אדלר, בשנת תקנ"ח/1898; נסים בכר, מנהל בית ספר כ"ח בחלב, סמוך לשנת 1873, העתיק וצילם, ושלח תצלום לאיזידור לב שמסרו לווייליאם ויקס, שפרסם תצלום של דף אחד בשנת 1887; הכומר ג'וזף סיגל מביא בספרו בשנת 1910 תצלום של עמוד מן הכתר. כן ראוהו ר' מאיר נחמד בתרצ"ג, ר' יהודה עטייה ומ"ד קאסוטו. תצלומי עמודים מן הכתר ראה בספרו של ו' ויקס, אוקספורד שנת 1887, על פי מחקרים בכתר ארם צובא, ירושלים תש"ך, בראשו, בעמ' יא, ובעמ' טו, הערה 20, ובספרו של ג' סיגל, מסעות בצפון סוריה (אנגלית), לונדון 1910, עמ' 99; התצלום הזה ניתן גם בספרו של א' שמוש, הכתר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 54. על הרשימות השונות שנערכו על פי כתר ארם צובה ראה פנקובר (לעיל, הערה 25).

27 ראה מאמריהם של י' בן-צבי, מ' גושן-גוטשטיין וד"ש לוינגר, בתוך: מחקרים בכתר ארם צובא (שם); וראה, J. S. Penkower, 'Maimonides and the Aleppo Codex', *Textus*, 9 (1981), pp. 39-128; ערעוריו של אלוני (לעיל, הערה 21), עמ' 348-370, אין בהם ממש. מחקרו המאלף והמצוין של מ' גלצר (לעיל, הערה 21), עמ' 167-276, הוכיח את אמתות ייחוסו של הספר הזה, מצד כותבו, מנקדו, מטעימו ומגיהו, ומצד זיהויו כספר שהשתמש בו הרמב"ם. וראה גם עופר (לעיל, הערה 25), עמ' 277-344. את הספרות בעניין הכתר רשם פנקובר (לעיל, הערה 25), עמ' 120-130. לאחרונה נתפרסמו כמה חוברות של פולמוס בעד ונגד ייחוסו של הכתר ומעמדו בהלכה למעשה כיום הזה, בעד: ר"ד יצחקי ור"י טשינגל, נביאי האמת והצדק, בני ברק תשנ"ה; [רמ"מ קארפ], קנאת סופרים, ירושלים תשנ"ה; נגד: ר"מ דוידוביץ [א"י הופמן], קונטרס דעת תורה (לעיל, הערה 4).

ש'עליו היו הכל סומכין, אך מסתבר שבסופו של דבר זה כוחו של כל מקור מיוחס, שהוא המייצג הנאמן, ועל כן הוא גם המבטא, את דעת הרוב או הכול. יש לצרף לכך את דעתו של הרמב"ם לגבי נוסח המשנה, שבירורו הוא רק על פי עדות החכמים ('הזקנים') ואי אפשר לבררו מתוך הספרים: זכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות חסירה או יתירה, ומנין אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ניוזנת או הניזונת הלא מן הזקנים לא מן הספרים.²⁸ ספר מיוחס הוא 'ספר העזרה', ואם אין בידינו ספר מיוחס, אין הנוסח נקבע אלא על פי החכמים, מוסרי הנוסח, 'מעתיקי השמועה'.

מקורות הנוסח בתורה שבכתב

מקורות הנוסח בעניין התורה שבכתב, שלושה הם: (1) ספרי התורה; (2) ספרי המסורה (המסורה עצמה וספרי המסורה ההלכתיים); (3) 'המובאות' שצוטטו בתלמודים ובספרות חז"ל. יחד עם דקדוקי הנוסח העולה מספרי התורה ומספרי המסורה, יש גם נוסחאות העולות מהמובאות שבספרי חז"ל, ואף אלו שלושה מינים הם: (1) פסוקים המובאים כמות שהם (ובאלו ערבך ערבא צריך, ויש לחקור תחילה את דיוק הנוסח שבספרי חז"ל שבהם מצויות המובאות הללו, ואין ביטחון בנוסח המצוי לפנינו); (2) פסוקים הנדרשים ואין ספק בנוסח ההבאה, שכן מן העניין ברור שעל נוסח זה נדרשה הדרשה; (3) פסוקים שנדרשו מהם, ובנוסח זה דווקא, דינים והלכות.

ניגוד בין ספרי המסורה ובין ההבאות בתלמוד

ביחס שבין כל המקורות הללו ומי מהם עדיף ומכריע במקרה של ניגודים, דן הרשב"א, באחת מתשובותיו. אירוני הדבר, שבנוסח תשובה זו עצמה בדפוסים נפלה (ואפשר שלא במקרה) טעות במקום המכריע (ראה להלן) והיא הטעתה רבים. התשובה עצמה נדפסה בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן,²⁹ ונציה רע"ט, סי' רלב:

28 ראה גם לעיל, הערה 5.

29 על קובץ זה כתב מרן הר"י קארו, הקדמה לבית יוסף: 'בא לידי קצת תשובות הרשב"א, כתובות בעט ברזל ועופרת בדפוס, וכתוב בתחלתן שהם תשובות הרמב"ן, וכשאני כותב מאותם התשובות, אע"פ שאני יודע שהיא תשובת הרשב"א אני כותב: "כתוב בתשובות להרמב"ן", לפי שספרי הדפוס מצויים ביד כל אדם ומי שירצה לעיין לשון התשובה עצמה יוכל לעמוד עליה. ידידי הרד"צ הילמן, 'תשובות להרמב"ן שבבית יוסף', קובץ בית אהרן וישראל, יא, גיליון ג (תשנ"ז), עמ' קו-קח, מצא כי לאורך ספרו הקפיד מרן לכנות קובץ זה בדרך כלל 'תשובות להרמב"ן'. רח"ד שעוועל, תשובות הרמב"ן, ירושלים תשל"ה, סימן קד, עמ' קנב, הערה 1 כותב: 'עברתי בעיון על כל הכ"י היחידי (פרס 369) של חיבור [שו"ת המיוחסות לרמב"ן] ונוכחתי לדעת למעלה מכל ספק שהתשובות כולן הן של הרשב"א מלבד שתי התשובות [...] ועוד ב' תשובות [...]'. משפט קצר זה מעלה מספר תמיהות. מניין לו שזה כתב היד היחידי, והלא באותה ספרייה ישנם כתבי יד נוספים של קובץ תשובות זה (למשל מס' 411)? ועוד, כתב יד פרים שצוין (מס' 369) נכתב בשנת הרצ"ג כמו שרשום עליו, והיינו י"ד שנה לאחר שנדפס קובץ זה בוונציה (רע"ט);

שאלה, אם נפסל ס'ת בחסרות ויתרות שיהיה כנגד המסורה, שאני אומר אין ספרי המסורה מעולין מספרי התלמוד, שאמר 'פלגשם' כתיב (בר'ר סא, ד), וכן 'ואשמם' כתיב (דב'ר א, ט), וכן 'כלת' כתיב (פסיקתא רבתי פ"ה, במ"ר יב, ט), וכן 'קרנת' כתיב (סנהדרין ד ע"א, וש"נ), ובספרים שלנו: 'פלגשים' (בר' כה, ו) ביר'ד, 'ואשימם' (דב' א, יג) ביר'ד, 'כלות' (במ' ז, א) בו"י, 'קרנות' (וי' ד, ל) בו"י, הפך מזה שאמרו חכמים, ואין אנו חוששין לספרי התלמוד לתקן הספרים לשנותם, שכך אני מקובל ממך, ואיך נחוש לספרי המסורה חדשים מקרוב באו.³⁰

ויש לי ראייה לקבלתי זו מפ"ק דקידושין (קידושין ל ע"ב) דאמר דבשני דרב יהודה ורב יוסף לא הוו בקיאי בחסרות ויתרות, כ"ש אנו, ומי שדרש 'פלגשם' 'ואשמם' 'כלת', יש לנו לומר שמצאו כן בספריהם, אבל אנו לא נחוש להם וספרינו נחזיק כמה שהם.

אמנם אני איני תמה על פסוקי דרשות של הגדה כדאמרן, אבל 'קרנת' 'קרנות' חושש אני להם, כיון שב"ש וב"ה מודים להם, ולא נחלקו אלא ביש אם למקרא או יש אם למסורת, ושניהם עושין דין ע"פ החסר והיתר, ודעתי היה לתקנם, אלא שאני ירא בדבר, ואשמר לי עד יבא דברך ויורנו. ו'בסכות', 'בסכת' (סוכה ו ע"ב, וש"נ) מצאנוהו בספרינו כמו שאמרו חכמים. הודיעני דעתך בזה.

תשובה, מדעתי שכן האמת, שאין מוסיפין וגורעין בכל מקום ומקום בספרים ע"פ המסורת וע"פ מדרשי אגדה, לפי שנחלקו במקומות בארצות ע"פ חכמיהם הבקאים בחסרות ויתרות,³¹ וכמדומה לי אפילו במקרא ומסורת, כמחלוקת בן אשר ובן נפתלי ובין מערבאי למדינחאי. וכמדומה לי שבזה תלוי מה שדרשו בכ"י חזק הוא ממנו' (במ' יג, לא), אל תיקרי 'ממנו' אלא 'ממנו' (סוטה לה ע"א, וש"נ), אע"פ שבכל הספרים

ועוד, כתב יד זה כולל את הקדמת המגיה ר' חייא מאיר ב"ר דוד, מגיה דפוס ונציה; ועוד, ברור בעליל שכתב יד זה מועתק מן הדפוס הראשון בוונציה; ולאחרונה, לאור הנ"ל, יש לתמוה מה ניתן היה ללמוד מעיון בכתב יד זה, יותר ממה שמונח לפנינו בדפוס?

30 מסתבר ש'ספרי המסורה' שהם 'חדשים מקרוב באו', הם ספרי מסורה כגון 'מסורת סייג לתורה' לר' מאיר אבולעפיה 'הרמ"ה' (ספק אם הספר 'קרית ספר' להמאירי כבר נודע בימי הרשב"א), ולא עצם 'המסורה הגדולה' וה'מסורה הקטנה' שכתובים יחד עם המקרא במצחפים. אמנם לשון השואל לעיל שיהיה כנגד המסורה, מורה שכוונתו לעצם המסורה, ותמוה שיכנה אותה 'חדשים מקרוב באו'. עיין גם הקדמת הרמ"ה למסורת סייג לתורה, שממעט בערכם של 'חדשים מקרוב באו', וכוונתו שם כנראה לספרים חדשים. מכל מקום בדעת הרשב"א להלן נראה שהוא ממעט בחשיבות המסורה בשל המחלוקות שנמצאות בקרב המסורה עצמה, וחזרנו שוב לעיקר של הליכה אחר הרוב.

31 לפי ההמשך משמע שגם ההבאות בתלמוד בכלל זה, והם כמסורת וכמדרשי אגדה אם אינם 'דרך עיקר דין'. האופן של ניגוד בין המסורה ובין התלמוד אינו נזכר בדברי הרשב"א, אולי לפי שסמיכה על נוסח הספרים שבידינו מחייבת הכרעה הלכתית לעניין כשרות הספרים, וכן סמיכה על נוסח ההבאה בתלמוד מחייבת הכרעה לעניין הדין היוצא מהנוסח הנדון, אך התייחסות וסמיכה לגבי ספרי המסורה כשלעצמן אינן מחייבות הכרעה הלכתית. ועיין ר"י נורצי, מנחת שי, בר' יד, א: 'ובכל אתר דהמס[ורה] פליגא על הגמרא, בתר המסרה אזלינן כדאשכחן בכמה דוכתי'. אבל שם אין זה רק המסרה, אלא 'ספרים כתבי יד מדוייקים', וכן 'בכולהו ספרי עתיקי', בנוסף ל'זהכי אסהידו כלהו מסראתא'. ושם שמ' כה, לג, הסתייע במדרשים במחלוקת הספרים וסיוע למסורה. וראה להלן.

הכתובים אצלנו אין חילוק במלת 'ממנו' בין שנופל על רבים בין שנופל על יחיד,³² אע"פ שכל מקום כנוי נון וי"ו לרבים ברפה וליחיד בדגשות.³³ אלא שאני סבור שבין מדינחאי ומערבאי היה מחלוקת ב'ממנו', שהאחד נוהג בו כבשאר הכנויין, להרפות כל שהוא בא לרבים, והאחד נוהג כמנהג מקומנו, לדגש הכל. וכמדומה שכך מצאתי בספרי המסורה, שיש מחלוקת בין מדינחאי למערבאי.³⁴ ומ"מ בכל מה שבא בתלמוד דרך עיקר דין כ'קרנת', 'קרנות', וכ'בסכות', 'לטוטפת' (סנהדרין ד ע"א), 'ובן אין לו' (בבא בתרא קטו ע"א ויבמות כב ע"ב) ביו"ד, דרשינן עיין עליו, מדלא כתב בלא יו"ד, כמו 'מאן בלעם' (במ' כב, יד), שעליו דנין עיקר ירושה שממשמשת והולכת, בזה ודאי מתקנין (המיעוט).³⁵

32 רש"י במנחות, שם, ד"ה אל תקרי: לא גרס, שאין הפרש קרייה בין ממנו הנאמר על יחיד שנדברים עליו לממנו של רבים שאומרים על עצמן (ועיין שם תוספות איברא המיוחסות בדפוס התלמוד לתוספות שאנץ, שהביאו את דברי רש"י בסיום: ל"ה, כנראה: לשון הרב).

33 עיין תוספות, ערכין טו ע"ב, ד"ה אל: 'פירוש' [שיטה מקובצת: יש מפרשים] אל תקרי ממנו – רפי, אלא ממנו – דגש, ואינו כן, שכל ממנו שבתורה דגושין, ואינו מחליף כלל זה בזה, וכן מצינו בספרי ולא נס ליחה אין כתיב כאן אלא ולא נס ליחה.

34 עיין פירוש התורה לראב"ע, שמ' א, ט: ממנו. כל 'ממנו' בספרי אנשי מזרח, סימן לרבים – הנו"ן רפה. כמשפט להפריש בינו ובין 'ממנו פנה', שהוא סימן לשון יחיד, שאינו נמצא בפני המדבר, שהוא דגוש כמשפט. וכל ספרי מערב שניהן דגושים – בין שהוא סימן לשון יחיד ובין שהוא סימן לשון רבים. והיה כן כי 'ממנו' לשון יחיד דגוש הפך המנהג. כי מלת אני רפה, וכן מלת נחני ה', והנה מלת מן כפולה ונדגש הנו"ן 'ממני' לחסרון הנו"ן האחרת, כאלו ה' ממנני, כי הנו"ן הראשון תבא עם אות המ"ם כאילו הוא מן נו"ן נ' לסימן המדבר. אם כן יהיה 'איש ממנו' שהוא לשון רבים, כאילו הוא ממננו, וטעם נו"ן 'ממנו' דגוש, להתבלע הה"א בחסרון, כי יאמר מן ישמור ישמרו, אשר יקראו, אויב ירדפו והוא המעט, כי הרב ישמרו, רק ישמרו דרך קצרה, כמו 'והנהו עושה במלאכה', שהוא כמו והנה הוא, והנה נצב, ופעמים יוסיפו הנו"ן: 'ישחרונני', ו'אל ימצאונני', 'תברכני נפשך', כמו 'תברכנני', 'זובח תודה יכבדנני', 'יסובבנהו יבוננהו יצרנהו', ופעמים יבלעו הה"א בנו"ן 'ולא ישמרנהו בעליו'.

35 מילה זו ליתא בנוסח תשובה זו המובאת במאירי, קרית ספר, מהד' הר"מ הרש"ר, ירושלים תשט"ז, הקדמה, עמ' 58 ועמ' 254; בשו"ת התשב"ץ, אמשטרדם תק"א, ח"ג סימן קס, ובשו"ת הרדב"ז, ורשה תרמ"ב, ח"ד, סימן אלף קעב (קא) (עיין גם שם, ח"ג, סימן אלף כ [תקצד], ח"ח [מכ"י] סימן קפא), ובכ"ז בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, של ספר ארחות חיים, לר"א הכהן, מס' 12⁴, לאחר הלכות קריאת התורה, סימן סד! נוסף לכך, בתוספת מילה זו המשפט אינו מובן, לפי שאין הדיון ברוב ומיעוט אלא בנוסח ההבאה בתלמוד נגד הנוסח בספרי תורה ובספרי המסורה. דעת הרשב"א היא שבמקרה כזה, אם הוא עיקר דין, יש להכריע כנוסח ההבאה שבתלמוד. יש לעיין אם הגדרה זו שבא בתלמוד דרך עיקר דין, כוונתה שהדברים אמורים רק אם אמנם הדין הוסק מדרשה זו, ולא אם ההלכה באה במסורת והדרשה היא רק אסמכתא בעלמא. מן הלשון 'דרך עיקר דין' משמע שלא דווקא שהדין נלמד מהדרשה, אלא שדרך ההבאה בתלמוד היא 'דרך עיקר דין', וצ"ע. וכן משמע מדברי ר"י מליסא, דרך החיים, בתוך סידור אור המאיר ותורה אור, ירושלים תשמ"ב, דיני קריאת התורה, פרק על איזה טעות מוציאים, אות ב. על פירוש דעת הרשב"א הערתי במאמר על הספרי לדברים, מהד' א"א פינקלשטיין (תשל"ל, לא נדפס), ועל פי ההבאות מתשובה זו (מאירי, רדב"ז וכ"ז ארחות חיים כנ"ל), כתבתי בחיבורי על ר' אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים ובני דורו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 441, והערה 241, ושוב במאמרי ספר תורה שכתב לעצמו

וכן בכל מקום ומקום, אפילו בחסרות ויתרות, מתקנין המיעוט ע"פ הרוב, דמקרא מלא דבר הכתוב 'אחרי רבים להטות'. ושנינו במסכת סופרים: 'אמר ר"ל ג' ספרים נמצאו בעזרה ספר מעון וספר זעטוטי וספר הוא, באחד מצאו 'מעון אלהי קדם' ובשנים מצאו כתוב 'מעונה', באחד מצאו 'זעטוטי בני ישראל', ובשנים מצאו 'זערי', באחד מצאו כתוב אחד עשר 'היא' ובשנים אחד עשר 'הוא', וקיימו השנים ובטלו אחד.³⁶

גם דעת הריטב"א³⁷ והמאירי³⁸ היא שבמקרה של ניגוד בין ספרי המסורה וספרי התורה נגד התלמוד בעניין שיש בו הלכה, יש ללכת אחרי התלמוד. דברי הרשב"א הללו הם יסוד להרבה מן הפוסקים והאחרונים שעסקו בנדון, כגון הרשב"ץ,³⁹ הרדב"ז,⁴⁰ הרחיד"א,⁴¹ ר' אפרים הכהן,⁴² ר' יצחק הכהן רפפורט,⁴³ ר"ע איגר,⁴⁴ ר"י ריישר,⁴⁵ ואחרים.

רבינו נסים גירונדי, 'עלי ספר, יב (תשמ"ז), עמ' 22 והערה 102. בינתיים העירו על כך גם פנקובר (לעיל, הערה 27), עמ' 40, הערה 3, וכן: S. Z. Leiman, 'Masorah and Halakhah: A Study in Conflict', in: M. Cogan et al. (eds.), *Tehillah le-Moshe, in Honor of Moshe Greenberg*, Indiana 1997, pp. 304–305, nn. 37, 38

36 הביאו תשובה זו: המאירי, קרית ספר (לעיל, הערה 35) בשם גדולי הדור; הרשב"ץ, שו"ת התשב"ץ (לעיל, הערה 35); הרדב"ז, שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 35); ארחות חיים, ח"א, כ"י ירושלים (לעיל, הערה 35); ר"א הלוי, שו"ת גינת ורדים, חלק אוח, קושטא תע"ז, כלל ב סימן ה, ו. ז. ההבאה בחידושים המיוחדים לר"ן, סנהדרין ד ע"א ד"ה קרנת, מקוצרת מאוד, והובא רק המשפט על הליכה אחר הרוב, ומתוך העניין משמע שעולה גם על עניין קרנת, וצ"ע, וראה להלן, הערה 69. ד' רונטל (לעיל, הערה 19), עמ' 402, הערה 42, הביא את דברי הרשב"א בנוסח המשובש, ומשום כך כנראה השתמט מהגדרת דעת הרשב"א בשאלת הניגוד שבין המסורה ובין התלמוד, וציין רק את ההבחנה שעשה הרשב"א בין סוגי ההבאות.

37 ראה חידושי הריטב"א, קידושין סו ע"ב: 'וא"י דשלוש קטיעא היא [...] ונפקא מינה לס"ת, ויש להגיה כל הספרים שלנו שכתובה כדרכו'.

38 קרית ספר (לעיל, הערה 35), ובבית הבחירה, ירושלים תש"ב, לקידושין ל ע"א בשם גאונים (וכנראה דבריו מיוסדים על הרשב"א).

39 לעיל, הערה 35.

40 ראה לעיל, הערה 35.

41 לדוד אמת, ליוורנו תק"פ, יא אות ג; לפי הלשון נראה שהוא על פי הרשב"א.

42 שו"ת שער אפרים, זולצבאך תמ"ח, י"ד, סימן פב.

43 שו"ת בתי כהונה, שלוניקי תקי"ד, חלק בית דין, סימן כא. דבריו הובאו ע"י ר' עקיבא איגר, ראה ההערה הבאה. לעניין 'וא"י קטיעא' במילה 'שלוש' (במ' כה, יב, וקידושין סו ע"ב) שדנו בה, עיין עוד ר"ד טירני, עיקרי הד"ט, פירנצה תקס"ג, או"ח, סימן ז סוף אות כה, בשם רבני ונציה שכל הצורות כשרות, ועיין עוד ר"ד פרדו, שו"ת מכתם לדוד, שלוניקי תקל"ב, י"ד, סימן מ, ר"מ אמארייליו, שו"ת דבר משה, שלוניקי תק"י, ח"ג י"ד, סימן ח, ר"י עייאש, שו"ת בית יהודה, ליוורנו תק"י, ח"ב סימן קטו, ר"י יולס, ספר מלא הרועים, ח"ג, פשמישל תרמ"ה, דף קפו ע"ב.

44 שו"ת ר"ע איגר, ורשה תרמ"ד, סימן עה. דבריו: 'דחילוק כן לדעת הב"י (בתשו' סימן ק"א) הם פליטת הקולמוס, וצ"ל: לדעת הרדב"ז בתשובותיו [ח"ד], ליוורנו תרמ"ב, סימן קא. ר"א ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים תשל"ח, ח"י"ב, סימן מ, העתיק דבריו עם הטעות הזו.

45 שו"ת שב יעקב, פרנקפורט דמיין תק"ב, סימן נו.

ר"י נורצי,⁴⁶ כתב לשיטתו, שלא כדעת הרשב"א: יזכר קדמתי לך כי בכל מקום שהגמ' או המדרש חולק על המסורת בחסרות ויתירות אנו הולכים אחר המסורת ולא מבעיא בדרשות של אגדה כגון פלגשם כלת ואשםם אלא אפי' היכא דנפיק מיניה דינא כגון הכא אליבא דב"ש וב"ה, ובהמשך הביא תשובה זו,⁴⁷ ולא חש שהרשב"א פוסק ההיפך, והביא מדבריו רק את ההמשך ש'בכל מקום אפילו בחסרות ויתירות מתקנים מיעוט ספרים על פי הרוב וכו'". אפשר שהשיבוש שם (תוספת המילה 'המיעוט') הטעהו. דעה זו נשענת כנראה על דברי מהר"ם די לונזאנו.⁴⁸ וכן משמע שהייתה דעתו של ר"י מליסא.⁴⁹ וכן פסק גם ר' שלמה גאנצפריד, בעל הקיצור שו"ע.⁵⁰ המנהג שפשט בישראל הוא שהולכים אחר קביעת ספרי המסורה ולא אחר המצוי במובאות שבתלמוד, אפילו במקום עיקר דין.

פירוש אחר לברייתא: שלושה ספרים כתב עזרא

פירוש אחר לגמרי לברייתא זו נמצא במיוחס לרש"י דה"א ח, כט:⁵¹

מפרשה זו עד כל אלה בני אצל כתוב שני פעמים בספר זה [ח, כט 'ובגבעון' – ח, לח 'אלה בני אצל' ובשניה: ט, לה-מד] גם פרשת [ו]היושבים הראשונים אשר באחוותם בעריהם' [ט, ב והלאה – נח' יא, ג והלאה] ופרשה 'מן הכהנים ידעיה בן (יהוידע)

46 מנחת שי, וי' ד, לד בעניין קרנת, וכן כתב בבר' יד, א. בעל מנחת שי מזכיר תשובת רשב"א זו גם בבמ' ז, א, וראה גם שמ' כה, לג.

47 הוא קרא לה תשובת הרמב"ן, לפי הרשום על גבי הספר בדפוס ונציה, בדומה לדרכו של מרן כפי שכתב בהקדמתו לבית יוסף, אך שלא כמרן שידע כי הם תשובות רשב"א, ואף לאורך ספרו הבחין בין הכינוי לספר זה ('להרמב"ן') ובין תשובות רמב"ן, ראה לעיל, הערה 27, סבר ר"י נורצי שהיא תשובת רמב"ן ממש ('והשיב לו הרמב"ן ז"ל")!

48 אור תורה, בר' כה, ו, על פי דברי הרע"א מהימנא, פרשת פנחס, על הפסוק ויהי ביום כלות משה.

49 דרך החיים (לעיל, הערה 35), אות ב.

50 קסת הסופר, אונגוואר תרל"א, קג ע"א, בהערה: זילכן מחזורתא כמו שכתב המנחת שי דבעלי המסורה פליגי אגמרא והילכתא כבעלי המסורה. והובא במאמרו של ליימן (לעיל, הערה 35), עמ' 305. רש"י ליימן מעיר, כי במהדורה ראשונה של קסת הסופר לא הובאה דעתו של בעל מנחת שי ולא המסקנה שהובאה לעיל, זיהלכתא כבעלי המסורה, ועל כן אין לייחס הסכמה בשתיקה לכך של ר"מ סופר בעל החתם סופר, שהסכמתו ניתנה למהדורה ראשונה. במהדורות הנפוצות מאז תרל"א נכלל פסק זה, ודומה היה כאילו בעל החת"ס סמך ידו על הכרעה זו. ואפשר שזו היא שגרמה שנתפשטה הלכה זו בישראל. רש"י ליימן דן שם בדוגמאות הידועות (בר' יד, א, ד, ה, ט, יז, וחולין סה ע"א [כדרלעמר]; וי' ד, כה; ד, ל; ד, לד, וסנהדרין ד ע"א [קרנת]; שמ' יג, טז; דב' ו, ח; יא, יח; וסנהדרין ד ע"ב [טטפת]; במ' כה, יב, וקידושין סו ע"ב [שלום]; וי' טו, י, ונדה לג ע"א [והנשא]; וי' כג, מב [בסכת]; במ' כז, ח [אין לו]; בר' כה, ו [הפלגשים]; דב' א, יג [ואשםם]; במ' ז, א [כלות]), שבהם יש ניגוד בין המובא בחז"ל ובין ספרי המסורה, והראה כי הלכה למעשה נוהגים בכתיבת ספרי התורה לפי הכרעת ספרי המסורה ולא לפי המובא בחז"ל.

51 על מחבר הפירוש הזה ראה י"נ אפשטיין, 'מחבר הפירוש לדברי הימים', בתוך: הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 275-278.

ייריב [ט, י – נחמיה יא, ג והלאה] כמו כן בספר עזרא דכתב (שרי) [ראשי] [נח' יא, ג והלאה – דה"א ט, ב] המדינה; וזה שמפרש בסוף מגלת ירושלמי: ג' ספרים מצא עזרא – ספר מעונים, ספר זעטוטי, ספר (האחיא) [צ"ל: היא היא] ובטלו דברי האחד וקיימו דברי השנים; וכן מצאו הרבה ספרי יוחסין, כשמצאו ג' (או ה') בטלו המועט וקיימו המרובים, וכשמצאו זוגות כמו 'ובגבעון ישבו' (אבי גבעון) הוצרך לכתוב שתי פעמים שאין ספר יחוסן שוה וכן 'היושבים הראשונים' מצא זוגות וחלוקים זה על זה כתבוהו שני פעמים בכאן ובספרו.⁵²

ועוד שם, בפירוש הנ"ל, א, ו, יג: 'כמפורש בשלהי מגילת ירושלמי ג' ספרים מצא עזרא וכל אחד ואחד מהן מן היחס, ומה שמצא כתב ומה שלא מצא לא כתב [...] ומה שלא היה יכול לכתוב בספר זה כתב בספר עזרא'.

וכן הוא בפירוש לדברי הימים של תלמידי רס"ג, פפד"מ תרל"ד, עמ' 29: 'זאנשי מזרח אומרים, ב' ספרים מצא הסדרן וכתב כאן וכאן'. וכן גם בפירוש דברי הימים⁵³ שבכ"י מינכן 5 (טור 17): 'זאין לתמוה על ששינה שמו, שכן מצינו בתלמוד ירושלמי עזרא מצא ג' ספרים ולא ידע מה לעשות, איזה לכתוב, וקיים את השנים והניח את האחד, וכן מצינו דוגמתו במסכת מגילה (ט ע"א), ואל אצילי בני ישראל [...] אלא ג' ספרים מצא, אף כאן מצא כתוב בשני ספרים' (מכאן ואילך מופיע ביטוי זה לאורך כל הפירוש בכ"י זה).⁵⁴ יש להעיר כי בירושלמי תענית, שם, העניין בסוגיות הסובבות הוא בענייני ספרי יוחסין, ומכאן שהמיוחד שבגרסה ופירושה אליבא דפירושם אלו, אינו רק בגרסה 'עזרא', אלא גם בכך שאין הנידון ספרי תורה ונוסח התורה, אלא ספרי יוחסין, ומסורת-יחוס המשפחות שנפרטו בהם.

הקפדה על מילות והקפדה על עניינים

אין כאן המקום להאריך בשורש העניין, במשמעותם של ניגודים ושינויים בתורה, וכבר עסקו בזה הרבה ראשונים ואחרונים. רבי אברהם אבן עזרא דן בהרחבה, בפירושו לתורה (שם' כ, ב), בשינויים שבנוסח עשרת הדיברות בשני המקומות בתורה, בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, וכיוצא באלו שינויים בחסרות ויתירות, במלא וחסר, אם יש להם משמעות דורשין. בתוך דבריו שם כתב: 'ודע, כי המלות הן כגופות והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה כמו כלי ע"כ משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים ואינם חוששים משנוי המלות אחר שהם שוות בטעמן, והנה אתן לך דמיונות וכו''. בדומה לזה מצאנו

52 ציין לזה גם ר"ז שטרן, שו"ת זכר יהוסף, א, ירושלים ת"ש, סימן לה, נ ע"ג, לעניין עזרא או עזרה, אך לא העיר על הפירוש המחודש והשונה בברייתא שיוצא מן הדברים.

53 לדעת אפשטיין (לעיל, הערה 24), מחבר הפירוש הזה הוא ר' שמואל החסיד אביו של ר' יהודה החסיד. וראה י' תא-שמע, 'פירוש דברי הימים שבכ"י מינכן 5', בתוך: מגנזי המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים, בעריכת אברהם דוד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135–141.

54 וראה ש' קליין, נספח למאמר 'מחקרים בפרקי היחס שבספר דברי הימים', ציון (מאסף), ג (תר"ץ), עמ' 27–30.

בפירוש הרמב"ן לתורה, במ' ב, ד, וכן בפירוש הרד"ק, בר' יח, יג: יאף על פי שלא השיב באלה המלות או התיבות שאמרה היא העניין [...] כי הכתוב שומר הטעמים ואינו שומר המלים; וכן שם כד, לט: יבשנות הדברים האלה יש בהם שנוי מלות אבל הטעם אחד, כי כן מנהג הכתוב בשנות הדברים שומר הטעמים אבל לא המלות, כי גם בעשרת הדברים שהם עקר התורה כשנותן אותם במשנה תורה שנה בהם במקומות המלים, אבל הטעם אחד. וכן דעת הרשב"א, שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן יב: 55 אבל שאר החילופים שתמצא שם בכתובים בין דברי הימים ונביאים הראשונים בדברים שאין העניינים מתחלפים – אינם שאלה, לפי שאין הכתובים שומרים המלות רק הכוונות, וזה יקרה אפילו בגופי תורה [...] ולא הקפידה התורה רק בשמירת העניינים. גם בשמות בני אדם יקרה כן [...] לא הקפידה התורה בשמירת המלה כיון שנשמרה הכוונה.

האם אנו בקיאים בחסירות ויתירות

לעצם העניין נראה שיש מחלוקת פוסקים בשאלה מה המסקנה היוצאת מדברי רב יוסף במסכת קידושין ל ע"ב, שאין אנו בקיאים בחסירות ויתירות, וממילא יוצא שאי אפשר עוד לברר את הנוסח הנכון, לא על פי רוב, לא על פי ייחוס ולא על פי שום בדיקה ועיון. בעקבות המובא בגמרא שם (ואפשר שהיא ברייתא?) על פרטים בנוסח התורה, ומהם שו"א דגחון (וי' יא) חזיין של אותיות של ס"ת, הסתפק רב יוסף: יא"ו דגחון מהאי גיסא

55 ועיין מה שכתב ר' דוד אבן זמרא, שו"ת הרדב"ז, ח"ג סימן תתקפ (תקמט): יאע"פ שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה שאין הכתוב מקפיד אלא לשמור הענין לא הלשון, אין דעתי נוחה בזה. וכן כתב כנגד זה בחריפות רבה ר' יוסף אשכנזי, 'התנא מצפת', בספרו שנמצא בכ"ב בספריית הבודליאנה באוקספורד, פרקים ז, ח, ודן דעות אלו כמינות. רוב הספר הזה נדפס בידי ג' שלום, ידיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי ה'תנא' מצפת, תרבי"ן, כח (תשי"ט), עמ' 201-235. הפרקים הללו, שעוסקים בעניינים לא נדפסו שם. ועיין ר"י טברסקי, ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם, ספר היובל לכב' ש' בארון, בעריכת ש' ליברמן, החלק העברי, ירושלים תשל"ה, עמ' קפג-קצד. וראה כיצד הוציא ר"מ הכהן בשינוי קל של החלפת מקומה של אות אחת, כלל זה לצד אחר, עיין יד מלאכי, ליורנו תקכ"ז, כללי החית, סימן רפג, סא ע"א: 'שדרך קדמונינו היתה לשמור כוונת העניינים לא המלות וכפי הכלל המסור בידינו שדרך הפוסקים לשמור העניינים לא המלות'. עשה מן 'הכתובים' – 'פוסקים' (ר"ע פליישר העירני על אפשרות שנפלה כאן טעות דפוס, וצ"ל: הפסוקים!) צרף לכאן גם דברי הרמ"א על דרכו בהבאות ובציטוטים, הקדמה לדרכי משה: 'לכן לפעמים שמרתי הטעמים ולא המלות [...] ומ"מ כתבתי על המאמר ההוא עד כאן לשונו, אע"פ ששיניתי את טעמי לפני אבי מלך. כי מלת לשון נאמר על ג' חלקים, ובשלשה דרכים הולך, נאמר על האבר הנקרא לשון והוא ידוע, ונאמר על ענין השמיעה, כמו שנאמר אל עם אשר לא תשמע לשונו, ושמתי גם כן על כוונת המדבר ורצונו, כי הלשון הוא קולמוס הלב ומוציא לחוץ רעיונו, ולכן כתבתי עד כאן לשונו'. הרמ"א מסתמך שם על דברי תוס' שבת קכח ע"א, ד"ה ונתן, שדרך התלמוד לקצר ולומר פסוק בלשון אחר קצר, והביאו ראיות לדבריהם מהבאת הפסוק ונתן הכסף וקם לו, שאינו פסוק בכל התורה והביאו בעל התלמוד בגמרא. על הפרפרזות בהבאות הפוסקים בתלמוד העיר כבר רבנו תם, הקדמה לספר הישר, וראה דיון רחב בזה אצל אפשטיין (לעיל, הערה 5), עמ' 782-790.

או מהאי גיסא', ושאלוהו: 'ציתי ס'ת ואימנינהו, מי לא אמר רבה בר בר חנה (שבת מט ע"ב) לא זזו משם עד שהביאו ס'ת ומנאום?' אמר להו: אינהו בקיאי בחסירות ויתירות, אנן לא בקיאינן!'. מן ההמשך בגמרא שם יוצא שלא רק באותיות אין אנו בקיאים אלא אף בחלוקת הפסוקים אין אנו בקיאים.

רבים מן הפוסקים הסיקו מזה להלכה, שכל ספרי התורה שבידינו מתקופת האמוראים ואילך אינם בטוחים בכשרותם, וכולם בספק שמא אינן מדויקים בחסירות וביתירות, והלוא ספר תורה שחסר בו או שיתר בו אפילו אות אחת פסול (וראה דברי הרמ"ה, שהובאו לעיל). על כן פסק הרמ"א, אור"ח סימן קמג, סעיף ד, שאם נתגלתה בשעת קריאה בס'ת טעות מסוג החסירות והיתירות, אין להוציא ספר אחר שהרי אין אנו יודעים אם האחר מדויק, וכך כתב:

והא דמוציאין אחר, דוקא שנמצא טעות גמור, אבל משום חסירות ויתירות אין להוציא אחר שאין ספרי התורה שלנו מדויקים כל כך שהאחר יהיה כשר יותר.

לפי המצוין שם מקור דין זה הוא מן ספר האגור ופסקי מהרי"א סימן פ' [צ"ל כתבים סימן ע] ורי"ז. במגן אברהם ס"ק ז, ובביאורי הגר"א, שם, ציינו לגמ' קידושין כנ"ל. וכן כתב הרמ"א בדרכי משה, יו"ד, סימן רעט, אות ג:

ובאגור כתב בשם מוהר"י דכשנמצא טעות בס'ת אין להביא אחרת לקרות בה, דאין לנו ספר כשר שלא נמצא בה חסר או יתיר. וכ"כ ר"י א"ז. וכ"כ מהר"א סימן ע להלכה למעשה, שאין לקרות בס'ת אחרת אם נמצא טעות בקריאת ס'ת, וכן אנו נוהגין עכשיו אחריו עכ"ל. ול"נ בודאי אם נמצא בה טעות מעט, בחסירות וביתירות וכדומה, יש לנהוג כדברי האגור, דבעונות לא נמצא ס'ת בזמן הזה שאין בה טעות הזה, אבל אם נמצא בה טעות גדול שאינן שכיח בשאר ספרים יש לנהוג כדברי ב"י.⁵⁶

מטעם זה פסקו כמה מן הפוסקים האחרונים,⁵⁷ שאי-אפשר בימינו לקיים מצוות כתיבת ספר תורה כדינה, ועל כל פנים מדאורייתא. ובזה מחזקים את פסק הרא"ש (הלכות ס'ת,

56 מן הדברים נראה כאילו נקט הרמ"א דעה מפשרת, בין דעת הב"י שמסיק שיש להוציא ספר אחר כדעת חכמי ספרד והמנהג שם, ובין דעת האגור ומהר"א שאין להוציא ספר אחר, והיינו שבטעות גדול יש להוציא ואילו בטעות קלה כגון חסירות ויתירות אין להוציא ספר אחר, וזאת בנוסף על הטעם שאין בקיאים. ועל פי זה כנראה נדפס כעת בשו"ע, אור"ח, שם, בהמשך: זמרה"ל פסק דאין להביא ספר תורה אחר, וב"י פסק דצריך להוציא ס'ת אחר (לכן צריך לחלק כך). אך נראה שזהו פירוש של מאוחרים בדברי הרמ"א. בדפוסים הראשונים של השו"ע אין המילים: 'לכן צריך לחלק כך', ואפשר שנשתרבב בשו"ע על פי פירושו של הר"ש ב"ר יוסף, עולת תמיד, אמשטרדם תמ"א, ס' קמג ס"ד; ועיין בדברי מהר"א הלוי בשו"ת גינת ורדים, אור"ח, כלל ב, סימן ה. ובחידושי ר"ע איגר שם, הובא במשנה ברורה, אור"ח, סימן קמג, ס"ק כח, ביאר גם כן על פי דברי הדרכי משה, יו"ד, סימן רעט, ס"ק ג, וצייין למנחת יעקב סימן יח, ועיין גם הר"א שפירא, אליהו רבא, זולצבאך תקי"ז, אור"ח, סימן קמג, ס"ק ח.

57 כגון ר"א לייב הכהן, שו"ת שאגת אריה, ירושלים תשט"ז, סימן לו; ר"א פלעקלעש, שו"ת תשובה מאהבה, פרג תקפ"א, ח"ג סימן שפט; ר"מ סופר, שו"ת חתם סופר, פרשבורג תרט"ו, אור"ח, סימן נב.

א) שמצוות הכתיבה בזמננו היא של ספרי התורה שבע"פ,⁵⁸ ונמצא שכתובת ס"ת אינה מצווה אף מדרבנן (עיין פתחי תשובה, יו"ד, סימן רע, ס"ק י). ועוד הוסיפו, שלכן לא תיקנו חכמים ברכה על מצוות כתיבת ספר תורה, שהלוא אי אפשר לקיימה כהלכתה.⁵⁹

ועכשיו אין תורה אלא כך

לעומת זאת, משתמע פירוש אחר בזה בתשובה של רב האי גאון:⁶⁰ 'ועכשיו אין תורה אלא כך', עיקרה של שיטה זו הוא בדברי רב האי גאון⁶¹ שנשאל על פירוש דברי הגמרא בקידושין דף ל ע"ב, שהפרטים המובאים שם לגבי מספר פסוקי התורה, מילותיה ואותיותיה אינם מתאימים למספרים שיוצאים מן נוסח התורה שלפנינו. תשובתו מהווה יסוד גדול לביסוס תוקפו של נוסח התורה להלכה.

לרב האי. ושש' [וששאלתם] תנו רבנן שמנת⁶² אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוא ספר תורה, יתיר עליו ספר תלים שמנה, פחות ממנו דברי הימים שמונה, באיזה מיניין, והא קא חזינן דלא האור הכין.

יפה הוקשה לכם. ודאי דלא האור הכין, תורה חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים וארבעה פסוקין וספר תילים שני אלפים וחמש מאות ועשרים וארבעה פסוקין, דברי הימים אלף ותשע מאות ושבעים, אלא כך שמענו מפי חכמים הראשונים שאמרו ברייתא הדא בספרים מסכתא [מסכת סופרים⁶³?] באותו ספר תורה שמצאו אותו

58 וכן נפסק בשו"ע, יו"ד, סימן רע, סעיף ב.

59 ר"מ סופר, בשו"ת חתם סופר, או"ח, סימן נב. ועיין עוד במנחת חינוך, מצוה תרי"ג, שהעיר כי מסקנה זו נוגעת גם לקיום מצוות תפילין, שיש בפרשיות התפילין ספקות של חסרות ויתרות, וביקש להבחין בין חסרות ויתרות שיש בהם משמעות להלכה, שבזה אנו בקיאים, ובין חסרות ויתרות בכתב בלבד, שבזה אין אנו בקיאים, אך סוג זה אינו פוסל את הספרים.

60 תשובות הגאונים, מהד' א"א הרכבי, ברלין תרמ"ז, סימן ג; תורתן של ראשונים, פרנקפורט דמיין תרמ"ב, ח"ב, עמ' 48, ומובאת באוצר הגאונים, קידושין, לדף ל ע"א, סימן קצא, עמ' 84.

61 ראה לעיל, הערה 33.

62 כך גם בכ"י מינכן, בעין יעקב, ובהבאה שבמנחת שי ו' ח, ח. בדפוסים שלפנינו: חמשת. ועיין ברש"ש: 'ואנכי מצאתי בחלופי גרסאות בברכות (ז ע"א) על כמה רגע כו' וז"ל: ויש גורסים שמונת אלפים כו' נגד פסוקי תורה.

63 רב"מ לוין, אוצר הגאונים, שם, פירש שהכוונה למסכת סופרים פ"ו ה"ד, אם כי הטיל בזה ספק, ואכן אין במקורות הידועים לנו בנוסח ברייתא זו דמסכת סופרים, שהיה הספר משונה בכתב ובמינין הפסוקין שלו. כמו כן צ"ע אם דברי מסכת סופרים מכונים בפי רב האי גאון 'בריתא'. וראה מ' היגער, שבע מסכתות קטנות, עמ' 10 ואילך. הלשון 'ספר תורה שמצאו אותו בירושלם' רומז לספר שנזכר במדרשים שהיה בירושלים בכנישתא דסורוס, ויצא לרומי, והוא היה דומה לספרו של רבי מאיר, והיו בהם שינויים ידועים כגון 'כותנות אור', 'טוב מות', עיין בר"ר, פ"ט, ה, עמ' 70: 'בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאד – והנה טוב מות'. ושם פצ"ד, ט, ובירושלמי, תענית א א (סד א), ועיין בראשית רבתי לר' משה הדרשן, מהד' ר"ח אלבק, ירושלים ת"ש, עמ' 209: 'דין הוא מן מליא דכתיבן באורייתא דנפקת מן ירושלם בשביתא וסלקת לרומי

בירושלם שהיה משונה בכתב ובמנין פסוקין שלו⁶⁴ וכן ספר תלים וכן ספר דברי הימים, אבל עכשו אין תורה אלא כך, ואין תילים אלא כך, ואין דברי הימים אלא כך.

לאור זה יש לפרש באופן שונה את דברי רב יוסף בסוגיית קידושין שם, וכמות שנתפרשו על ידי מהר"א הלוי, שו"ת גינת ורדים, או"ח, כלל ב, סימן ו, ולפי זה אין להסיק משם שאין בימינו ס"ת כשר כדין תורה. מסקנת דבריו שם שמאחר ואנו הולכים אחר הרוב בכל דיני התורה החמורים ביותר, ופוסקים לפי הרוב כחזקת ודאי, עלינו להכריע כן גם לגבי נוסח התורה. הנוסח שנקבע לפי המסורת ולפי הרוב הוא הנוסח הכשר על פי התורה, והוא כשר מן התורה. לפי פירושו שאלת רב יוסף לא הייתה כפשוטה המילולי, הסתמי, שביקש לידע האם הי' דגחון היא מצד זה או מצד זה, אלא באה לברר ולשאול אם קיימת עדות של מסורת לבירור ענייני החסירות והיתירות ומספר המילים, והאם יש מי שבידו מסורת על עניין הוי"ו הזו, ומקומה המדויק. אם תמצא עדות כזו, נמצא שהתברר שהרוב שעל פיו נהגנו אינו אמת, ויש לקבל את המסורת שמעידה על האמת. השואל ששאל ייתי ספר ונימני, לא הבין את שאלת רב יוסף וחשב שמשמעה כפשוטה, והציע להוציא ספר ולספור. על זה השיב רב יוסף שעכשיו אין אנו בקיאים, ואין אנו בטוחים בכל דבר ודבר על פי עדות של מסורת, והספרים שבידינו מדויקים על פי רוב. רצונו היה לברר אם ישנה עדות של מסורת, שתכריע גם נגד הרוב. אבל כל עוד אין בידינו בירור גמור על פי המסורת, עלינו להשתמש בהכרעה על פי הליכה אחר הרוב, שהוא דין תורה, שיש לה תוקף של הכרעה גמורה להיחשב מצווה דאורייתא. ספר שהוכשר על ידי הרוב כשר הוא מן התורה, כשם שאנו משתמשים בהכרעת רוב לגבי כל דיני התורה החמורים, בעריות ובעונשים ובקדשים וכל כיוצא בהם, בעניינים של דאורייתא. אגב דבריו מבהיר מהר"א את יסוד פעולת הרוב. ואלו דבריו:

דמדאורייתא אית לן למיזל בתר רובא בכל מילי, ואע"ג דאפשר ושכיח דלאו קושטא עבדינן.⁶⁵ ואפי' בערוה החמורה שגורם ממזרות בישראל דיינינן הכי לפי שעה, כהא דקי"ל שהנטבע במים שאין להם סוף אשתו מותרת מן התורה, לפי שרוב הנטבעים

והיא גניזא בכנישתא דאסירוס [...] כן הו' כתיבין באורייתא דנפקת מירושלם. ועיין שם בהערות הר"ח אלבק. ס"ת שהובא בשבי מירושלם נזכר ביוסיפוס, מלחמות היהודים, ז, ה, ז (162). וראה עוד חיי יוסף 75 (418), ומה שציין ליברמן (לעיל, הערה 3), עמ' 166. על ההשוואה בין ספרו של ר' מאיר בבראשית רבה ונוסחאותיו השונות ובין ספר התורה מירושלים שנגנו בבית הכנסת של סוירוס ברומי, העירו ר' משה הדרשן, שם, והרד"ק, ראה אלבק שם.

64 אינו מובן כיצד אפשר להבחין בספר תורה במניין הפסוקין שלו, וצ"ע.

65 רעיון זה שרוב אינו מעיד בהכרח על האמת, הוא רעיון יסוד במהות ההלכה בכלל ובמהות דיני המשפט בכלל, שבאים להסדיר את ההנהגה בעולם בין בני האדם בקירוב האפשרי אל האמת, אך במידה אנושית, 'אמת שהושלכה לארץ'. ואי"ה נרחיב בזה במקום אחר. עיין לפי שעה, בבאורו של הגר"א לדברי בראשית רבה, פרשה ח, ה, המובא על ידי ר' יחזקאל פייביש, תולדות אדם, דנציג תר"ה, סוף פרק יד, קול אליהו (ליקוטים מדברי הגר"א), פיעטרקוב תרס"ה, לב"מ, נט ע"א; ודברי אליהו (ליקוטים מדברי הגר"א), ירושלים תש"ח, לב"מ נט ע"א; ורא"ל הכהן הלר, קצות החושן, ירושלים תשט"ז, הקדמה, שרומז לפירוש זה של הגר"א; ור"מ פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חלק א, ניו יורק תשי"ט, הקדמה, ומה שצינתי בחיבורי (לעיל, הערה 15), עמ' 180.

למיתה, ולא משגחין במיעוטא דשכיח שפורשין לחיים כי הנהו עובדי דסוף יבמות [קכא ע"א] שנזדמן לו דף אחד וההיא דגל דחפו לחברו וחברו לחברו, מ"מ כל עוד שלא יתברר הדבר שהוא חי נשאת לכתחלה מן התורה. וכן בענין הקרבנות דלא חיישינן בהו לטריפה וסירכא, ומקילינן בהו ועבדינן עובדא עד שיבקע הנוד. ודכותה עבוד אנשי העזרה שכשמצאו מחלוקת הספרים הלכו אחר הרוב. והשתא אי עבדי הכי ספרי קמאי ששיערו ובחנו ודקדקו וטרחו הרבה ומנו אותיותיה של תורה ודקדקו בחסירות ויתירות והלכו בספיקן אחר הרוב, פשיטא מלתא טובא דשפיר עבוד כדין וכהלכה.

גם צריך תנאי בזה דהולכין אחר הרוב שלא יהיו שנים סומכין דעתן זה על זה כדאשכחן לקצת פוסקים דסברי שהרב בעל הטורים והרא"ש אביו לא יחשבו לשנים לפסוק הלכה כמותם נגד היחיד שיחלוק עליהם, רק עשאוהו כמחלוקת שקולה וטעמם שהטור סומך על דעת אביו הרא"ש, וכן י"ל בהנהו ג' ספרים שנמצאו בעזרה דהו בקיאי בהו שלא נעתקו זה מזה שהיו משונין בכתיבתן ובזיונן ובשאר מילי באופן שנתברר להם ששני ספרים מהם לא סמכו על דעת אחת אבל בגונא אחריתי לא מיקרי רובא.⁶⁶

ונמצא בזה שדברי הרמב"ם ז"ל [ה' ס"ת פ"ח על עשרים הפסולין שפוסלין ס"ת] באו על נכון, שכיון שיש מציאות לברר ולידע מוצא כל ספר וספר מתחלתו כיצד היה, יש לנו לחלק במחלוקת שנמצאת ביניהם אחר הרוב, והספר שידוקדק על אופן זה חשיב לן כנתינתו מסיני וכל חסר ויתר שנמצא הפך ממנו הוי פסול מן התורה לגמרי ואין קדושת ס"ת כלל.

כך פסקו גם הר"ח די סילוה,⁶⁷ ור' אפרים הכהן⁶⁸ וכפירוש הזה נראה גם מדברי ר"י עטלינגער.⁶⁹ וכן נראה מדבריו של ר"א בורנשטיין:⁷⁰ 'בזמן הזה אנן בקיאינן בחסירות

66 עוד הבחנה, חשובה ויסודית בעניין הליכה אחר הרוב מצאנו בדברי הר"י חזן, חקרי לב, יו"ד, ג, שלוניקי תקס"ו (ד"צ: ירושלים תשל"א), סימן קיט (להלכות ספר תורה סימן ר"ע) שדן בדברי הגנת ורדים, ומוסיף שכשם שבמחלוקת הפוסקים אזלינן אחר חכמי העיר הזאת, ואע"פ שאפשר שבמדינת הים יש עוד חכמי ישראל, כך גם לעניין מחלוקת הספרים יש לסמוך על רוב הספרים הנמצאים בעיר או בסביבה הקרובה, מאחר שאי אפשר לאסוף ולבדוק את כל ספרי התורה שבעולם. הכרח הוא אפוא לדון ברוב רק בספרים שבאותו מקום. לפי זה הוא מחלק בין דין הרוב שהוא קובע והוא מכריע באותו מקום, ובין אנן לא בקיאינן שעולה על כל הספרים שבעולם שאינן ניתנים לבדיקה ולבירור.

67 פרי חדש, או"ח, אמשטרדם ת"צ, סימן קמג, אות ד, שלא כדברי הרמ"א ושהמנהג הוא שיש להוציא ספר אחר במקרה של טעות בחסירות ויתירות.

68 שו"ת שער אפרים, יו"ד, זולצבאך תמ"ח, סימן פב: 'לכאורה היה נראה לומר דא"צ [דאין צריך] להוציא ס"ת אחרת, לפי שהוא מן החסירות ויתירות ואנן אינן בקיאים [...] אמנם זה אינו, שהרי דרשינן בגמרא וכו'.

69 שו"ת בנין ציון, אלטונא תרכ"ח, סימן פב, ועיי' גם שם, סימן צח. בשני המקומות הוא מסתמך, כנגד הרדב"ז ובעל השב יעקב, על ההבאה המקוצרת מאוד של דברי הרשב"א בחידושים המיוחסים לר"ן לסנהדרין, ד ע"ב, וצ"ע.

70 שו"ת אבני נזר, יו"ד, תל אביב תשכ"א, סימן שנו, אות ה.

ויתירות אף שבזמן הש"ס לא היו בקיאים, שכבר ישב על מדוכה זו הרמ"ה ז"ל ובירר הכל כשמלה.⁷¹ בדרך זו הלך גם רבי חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק, כפי שמסר נכדו הרי"ד הלוי סולובייצ'יק מבוסטון בשיעוריו, שביאר העניין כך, כנגד דברי הרמ"א כנ"ל, ולא ציין לדברי מהר"א הלוי שהובאו לעיל.⁷² הרי"ד הלוי צירף לזה את מה שמוסרים בשם רבי יוסף דב הלוי בעל שו"ת בית הלוי, שהשיב לרבי מראדזין בעניין התכלת, שמאחר שנפסקה המסורת בעניין התכלת, אי אפשר לחדשה על פי הוכחות ומופתים מן המציאות.⁷³

71 דעה זו אינה בדיוק כפירושו של בעל גינת ורדים שהובאה לעיל, שלפיו כל הכרעה שכלית של חכמים, דיה לעשות את הנוסח לעיקרי וקובע, אלא משמע ממנה שפעולתם העצומה של חכמי המסורה, על אף המחלוקות והמסורות השונות, הביאה לידי יכולת של הכרעה, ועל ידי כך נעשינו בקיאים בחסרות ויתרות.

72 פורסמו שלא ברשות בשם 'מבית מדרשו של הרב', בשכפול חמוש"ד. ועיין עוד במה שצוין באנציקלופדיה התלמודית, טז, ערך 'חסרות ויתרות'. וכן דעת ר"מ שטרנבוך, מצות היום, ירושלים תשל"ב, עמ' לב.

73 עיין בספרו של רי"ד סולובייצ'יק, שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ירושלים תשמ"ג, עמ' רכח. ומזה יוצא שאי אפשר להשתמש בהוכחות מן המציאות בהלכה. אמנם בדברי הרי"ד, בעל בית הלוי, המובאים על ידי רג"ה ליינער, עין התכלת, ורשה תרנ"ב, הקדמה, עמ' יג, משמע להפך, שהרי"ד טען שהדג הזה היה ידוע ומצוי, ודרך הוצאת הצבע הייתה ידועה, ומכל מקום לא נהגו בתכלת, הרי שהמסורת היא נגד זיהוי זה. אם יוכח על הדג או על המלאכה שנשכחו ונעלמו, ולפיכך חדלו ממנהג זה ונפסקה הקבלה, כי אז אפשר יהיה להוכיח מן ההלכה ולחדש הדבר. מזה יוצא שאפשר להסתמך על הוכחות מן המציאות. העיר על כך תלמידו ר"צ שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' נג, והביא ראיה לכך מבבא בתרא עד ע"א ומדברי הפרישה, טור או"ח, סימן לד. ועיין עוד ר"ע יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ב, ירושלים תשט"ז, או"ח סימן כא, עט ע"א: 'ולאפוקי מאיזה חכמי דורינו שאומרים שהמציאות הוא היפך ד' ר"ת, שהשמים מלאים כוכבים וכו', בפחות משיעור ג' מילים, ואיך יהיה עליו תורת יום. ובאים בטענות של המציאות וחכמת הכוכבים נגד גדולי הפוסקים'. וראה עוד שם שביקש להסתמך על הטענה בשיטה מקובצת, כתובות יג ע"ב, שאף על פי שניצחו חכמי אומות העולם את חכמי ישראל במחלוקת שבמסכת פסחים צד ע"ב, זה היה רק ניצוח בטענות, אבל האמת כחכמי ישראל (!). כלום באמת הוא סבור שניתן לומר כך בימינו, שהשמש מהלכת בלילה מעל כיפת הרקיע?! שניים מגדולי הפוסקים האחרונים, הסומכים דעתם על המציאות נגד ר"ת, הם הגר"א והגר"ז מלאדי. עיין ביאורי הגר"א, או"ח, סימן רסא, סעיף ב: 'זכל זה הוא לשיטת התוס' הנ"ל אבל ליתא דא"כ [...] ובאמת אינו כן כמ"ש לעיל והחוש מכחיש לכל רואה [...] וגם שם דברי הגמ' מוכחש בחוש', וכן ביאורי הגר"א, אבה"ע סימן רסב, ס"ה סק"ט: 'תוס' דשבת שם [...] וכ"כ הרמב"ן והר"נ [...] וכמ"ש באו"ח סי' רסא [...] וליתא [...] והחוש מכחיש לכל רואה [...] וגם ח"ו דברי הגמ' מוכחש בחוש'. ובדברים דומים להפליא כתב גם הגר"ז מלאדי, 'סדר הכנסת שבת', סידור הרב מלאדי, ליקוטי תורה, פיעטרקוב תרס"ז, קנז ע"א, וכן בסידור תורה אור, וילנא תרע"א, מג ע"ב: 'זמה גם כי דעת זו [ר"ת וסיעתו] היא נגד החוש ופליאה נשגבה [...] ועוד יש פליאות עצומות מהחוש על דעת זו וגם ראיות רבות ועצומות מסוגיות התלמוד לדעת הגאונים'. על פרשת העניין ועל ההתעוררות לחשוש לדעת רבנו תם לגבי זמן בין השמשות, ראה מהר"י פראג"י, בתשובה ארוכה שכתב בעניין ושלא נודעה עד עתה (היא כנראה הת' סימן א בשו"ת מהר"י פראג"י, אלכסנדריה תרס"א, שצוין עליה כי אבדה, ועיין שם סימן מז וסימן מז), בכ"י בניהו, ותתפרסם על ידי אי"ה בכרך הקרוב של אסופות, בצירוף מבוא.

המסקנה לפי זה היא שאם קובעים את נוסח התורה על פי כללי ההלכה הקבועים מן התורה, אף על פי שההכרעות הן הכרעות אנושיות, הוא הוא הנוסח שלהלכה אנו רואים אותו כנוסח שניתן מסיני, על אף שייתכן שמבחינה היסטורית אין הדברים כך. ניתן להשוות עיקרון זה לדברי הר"ח קנייבסקי,⁷⁴ לגבי מחלוקת התנאים האם נשתנה כתב התורה על ידי עזרא, שלדעת אותם התנאים שאמרו שהתורה נכתבה בראשונה בכתב עברי ועזרא שינה לכתב אשורי, נפסלו כל ספרי התורה, התפילין והמזוזות מכאן ואילך.⁷⁵ אם כי מבחינה היסטורית ניתנה תורה בכתב עברי, אך להלכה, 'עכשיו אין תורה אלא כך' ויש לכתוב בכתב אשורי, ואם כתב בכתב עברי ספר התורה פסול. מכך יוצא שאילו היה מתגלה בימינו ספר התורה שכתב משה רבנו מפי הגבורה, היה פסול לקריאה ולשימוש הלכתי!

ספר העזרה או ספר עזרא

ראינו שבפירוש הבריייתא של 'שלושת הספרים' יש חילופי נוסח: עזרה/עזרא, ואף חילוקי פירושים אם מדובר בספרים שהיו מונחים בעזרה של בית המקדש, או שמדובר בספר של עזרא הסופר. וכל זה לעניין תורה שבכתב, אבל לגבי תורה שבעל פה עיין דברי הרמב"ם בתשובה שנשאל מדוע נסתפקו חכמים בגמרא (כתובות צה ע"א) בנוסח מילה כיצד היא כתובה במשנה, 'זה לא ספר המשנה לפנינו', יעינו בו ויראו כיצד כתוב.⁷⁶ והשיב הרמב"ם:

74 ר' ש"ח קנייבסקי, מסכת ציצית תפילין ומזוזה, עם ביאורים תפלה של ראש ותפלה של יד, בני ברק [חש"ד], סעיף ג, עמ' לה, בביאור 'תפלה של ראש': 'או שכתבן ערבית. ואפי' לר' יוסי דאמר בסנהדרין כ"א ב' דבתחלה ניתנה תורה בכתב עברית מ"מ אחר שנשתנה ע"י הנביא לכתב אשורית נפסלו כל התפילין ומזוזות מכאן ולהבא וצריך לשנותן לכתב אשורית ואע"ג דאין נביא [רשאי] לחדש דבר מעתה שא"ה דקרא אשכחו ודרוש את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות כדאמר בסנהדרין כ"ב א' ובספרי. ובפ"ד ידיים ובמגילה ח' ב' אמר' דס"ת הכתובה בכתב עברית אינו מטמא את הידים והואיל ואסור לקרות בה לא גזרו עלי' טומאה ועי' בשבת קט"ז א' פלוגתא אי מצילין אותן מפני הדליקה והרמב"ם פכ"ג דשבת הכי' פסק דאין מצילין ונראה דאפי' אותן שהיו כתובין מקודם פקעה קדושתן כיון דמכאן ואילך לא ניתנו לקרות בהן והא דתנן בפס"ז דכלים מ"ד דספר העזרה אינו מטמא את הידים אין זה ספר שכתב משה דתיפוק לי' דבלא"ה אין מטמא (לר' יוסי) דלא ניתן לקרות בו (ועוד דמשמע קצת ביבמות ט"ז ב' דעמונים ומואבים שרפוהו) אלא ספר שכתב עזרא ועי' רש"י שם ועמש"כ בע"ה בבריייתא דמלאכת המשכן פ"ו ה"א בדעת ד"ה כדי והא דאמר בסנהדרין צ"ב א' א"ר יהודה בן בתירא אני מבני בניהם של מתים שהחי' יחזקאל והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם צ"ל לר' יוסי דתפילין אלו כתבו אחר ימי עזרא כדמשמע שם בגמ' שעלו לא"י ונשאו נשים וכו' ועי' ברבנו חננאל סנהדרין כ"ב שכתב דלא קי"ל כר' יוסי'. והביא דבריו ר"מ שטרנבוך, מצוות היום (לעיל, הערה 71), עמ' כז.

75 וראה נ' טור סיני, 'כתב התורה', בתוך: הלשון והספר, כרך הלשון, ירושלים תשי"ד, עמ' 123-164, פירוש חדש ומחדש במקורות חז"ל בכל פרשת העניין הזה, ובהגדרות המונחים לשון עברי', 'כתב עברי', 'לשון אשורי', 'כתב אשורי', שפירושם אינו כפי שרגילים לפרש. הרבה יש לדון בדבריו, שעם חריפותם אינם משכנעים ואינם מכריעים. השאלות הן קשות, אך תשובותיו רופפות ואכמ"ל, ונדון בזה א"ה במקרא.

זכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות חסירה או יתירה, ומנין אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה ניוזנת או הניזונת הלא מן הזקנים לא מן הספרים.

מונח זה 'עזרה', מובא במשנה, מועד קטן ג, ד: זאין מגיהין אות א' אפילו בספר העזרה (כך בכ"י קויפמן, בדפוס נפולי, במשנה שבירושלמי דפוס ונציה, ובבבלי יח ע"ב דפוס ונציה [ובכ"י מינכן: בספרי העזרה], וכן בהלכות גדולות, ברי"ף, במיוחס לרגמ"ה, בתוך: קובץ ראשונים למר"ק, ירושלים תשכ"ו, עמ' צו, בס' האשכול, ברמב"ם, הלכות יו"ט, פ"ז, הי"ג, בכלבו סימן ס ובארחות חיים הלכות חול המועד אות ז, בסמ"ג לאוין ע"ה [ועיין דקדוקי סופרים]). 'בספר [מספר] עזרא' – כך גרסת הפירוש המיוחס לרש"י, והמאירי (המציינים גם לגרסה 'עזרה'). ופירש המיוחס לרש"י (שם): 'ס"ת של עזרא. ואני שמעתי עזרה, בה', ופי' ספר מוגה היה בעזרה שממנו היו מגיהים כל ספרי גולה. ובבבא בתרא יד ע"ב: 'אמר רב אחא בר יעקב ספר עזרה לתחלתו הוא נגלל'. ופירש רש"י: 'ספר עזרה – ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכה"ג ביוה"כ. ולזה כנראה התכוון בארחות חיים שהביא שיש מפרשים שהוא ס"ת שקרא בו הכה"ג ביוה"כ, והובאו דבריו בב"י, אר"ח, סוף סימן תקמ"ה. וראה מה שציין שם לריטב"א ולתרומת הדשן סי' פ"ה. וראה גם כלים טו, ו, תוספתא שם ב"מ פ"ה;⁷⁷ ירושלמי שקלים פ"ד ה"ג: רבי אחא רבי תנחום בר חייה בשם רבי שמלאי מגיהי ספר העזרה נוטלין שכון מתרומת הלשכה,⁷⁸ ובכתובות קו ע"א: 'אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: מגיהי ספרים שבירושלים היו נוטלין שכון מתרומת הלשכה. בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו: 'זכות' ספר תורה לשמו וכו' ומגיהין אותו מספר העזרה, על פי ב"ד של ע"א'. ומכאן ברמב"ם, הלכות ס"ת, פ"ז ה"ג, ובהלכות מלכים פ"ג ה"א.⁷⁹

כבר הטיל הרב ח"ד אזולאי ספק רב באמתות הסיפור שהביא רבי עובדיה מברטנורא על ספר עזרא שטבע בים, שהוא גם הסיפור שהובא בחומש שנדפס עם ספר החינוך [אמשטרדם תקכ"ז], בפ' ויחי, בהגהה של ר' מנחם מן הלוי, ממה ששמע על ספר עזרא שהיה במלכות בורגוניא, ושהרמב"ם נסע לראותו; עיין שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך רבינו עובדיה. גם ר' רפאל מילדולה, שו"ת מים רבים, סימן נה, כתב שאין להאמין לסיפורי המון העם הללו. הסיפור הזה מובא על ידי ר' יום טוב ליפמן מילהויזן,⁸⁰ שמצאו ב'מכתב' מצורף לרשימת חסירות ויתירות,⁸¹ ונראה שהוא מקור הסיפור גם אצל ר"ע מן

77 ראה לעיל, הערה 74, פירוש ר"ח קנייבסקי, שהכוונה היא לספר עזרא שהיה בעזרה, ואי אפשר לומר שהוא ספר שכתב משה רבנו, שהלא בלאו הכי לדעת ר' יוסי ועוד, סנהדרין כא ע"ב, ספר שכתב משה היה כתוב בכתב עברית, ואחר שנשתנה הכתב ע"י עזרא לאשורית הוא פסול, וממילא אינו מטמא את הידיים.

78 בהגהות הגר"א, שם: 'וגי' עזרא ט"ס הוא, דשל עזרא ודאי א"צ להגיה, שהיה כל התורה עוברת על פיו וכל סדר כתיבת התורה ממנו קבלנו'.

79 בהלכות ס"ת לא נתברר למרן בכסף משנה מקורו של הרמב"ם, אך בהלכות מלכים כבר ציין לירושלמי כנ"ל, ולא ראה מהר"צ חיות, בהגהותיו למר"ק יח ע"ב, את הכסף משנה בהלכות מלכים שם, וכתב שנעלמו ממרן דברי הירושלמי!

80 ד' ש' לוינגר וא' קופפר, תקון ספר תורה של ר' יום טוב ליפמן מילהויזן, סיני, ס (תשכ"ז), עמ' רלט.

81 נדפס שם, עמ' רמ-רמא, על פי שני כתבי יד.

האדומים, מאור עינים, חלק אמרי בינה, שמצאו ב'חומש קדמון כתוב יד' שראה בפיררה בעיזבון ר' שלמה ששון, שבפתחו היה כתוב סיפור זהה. הסיפור מסופר על ידי הרמב"ם בגוף ראשון, שקינא לד' צבאות אלהי ישראל, וכתבתי חומש בקונטרסים מועתק מספר הידוע שבמצרים שהוא כולל כ"ד ספרים שהיו בירושלים בזמן הבית, וכשנלכדה ירושלים ע"י המלך קרלין לוקח משם הספר ובא שבי בארץ מצרים ועליו אנו סומכין, והוא שהלך למלכות בורגונא אשר בצרפת למדינת יילון היושבת על נהר שאזכה, כי דרשתי וחקרתי שנמצא שם תורת אלוקינו כתב יד קודש עזרא הכהן הגדול ומצאתי מכוונת כל דבר ודבר עם הספר שהבאתי עמי'.

הרחיד"א הביא את הסיפור מן החומש הנ"ל, ותלה אותו בר' מנחם מן הלוי המתואר בשער החומש, שם; כ'המדקדק התורני, ולא הזכיר שהוא המובא בספר מאור עינים; והלא ר' מנחם מציין שם שהוא מעתיק מספר מאור עינים. אין זאת אלא שנמנע הרחיד"א מהזכרת שם ספר זה, שלא הזכירו בשם הגדולים, מחמת רצונו של מרן הב"י להחרימו, כפי שהביא הרחיד"א.⁸² ספר עזרא, וכנראה על פי הנ"ל, נזכר גם על ידי הרמ"א.⁸³ מדברי הרמב"ם ידוע לנו על ספר תורה שכתב, עיין הלכות ס"ת פ"ח ה"ד, אך לא נמסר דבר על 'חומש' שכתב, היינו, בניקוד, בטעמים ובמסורה וכו'. אדרבה מדברי בנו ר' אברהם משמע שגם לגבי התורה לא היה בידו, ומכאן שגם לא היה בידי אביו, נוסח בטוח לחלוטין, עיין שו"ת ראב"ם, סימן צא:

אנו רואים שיש הרבה חילוקים בין הסופרים בדבר הפרשיות הפתוחות והסתומות, והספרים הנמצאים בישראל שונים הרבה בעניין זה. וכבר ראינו בעלי הוראה ז"ל שנקראו במעמדם בכל אחד מהספרים הללו. והוא דבר של טעם, כי אין עמנו ספר העזרה שנוכל לדקדק ממנו את הדבר, ואין בעניין זה קבלה שהכל מסכימים עליה עד שנפסול מה שיסתור אותה.

82 מחזיק ברכה, אר"ח, ליוורנו תקמ"ה, סימן שז. וראה ר"מ שטרשון, מבחר כתבים, ירושלים תשכ"ט, עמ' קסט, על יחסו זה של הרחיד"א, וצרף מקום זה לרשימתו שם.

83 דרכי משה, יו"ד, סימן רעה, אות ב.

דרכי הוראה של ראשונים, וגאונים

מאת

צבי גרונר

מן המפורסמות לכל חובשי ספסלי בית המדרש, כי דרך לימודם של בעלי התוספות כבש כמכבש את כל מרכזי התורה באירופה. הן באשכנז הן בספרד, וכמותן אף באיטליה, הניחו הלומדים והמחברים את שיטות הלימוד המסורתיות של ארצותיהם ונתלו בדרך החדשה. הדבר ניכר במיוחד בבית מדרשו של הרמב"ן, בחיבורי תלמידיו ותלמידיהם לדורותיהם במקום אשר אנו מכנים 'ספרד הנוצרית'¹, שידיהם רב להם בדרך הזאת והפליאו לעשות בסברות, בדקדוקים ובבירור שיטות. במאמר זה נעסוק דווקא בהבדל גדול אחד שבין בעלי התוספות (במיוחד הצרפתים) לבין האחרים שסיגלו לעצמם את דרך לימודם, הבדל שניכר במיוחד בבית מדרשו של הרמב"ן (הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן וכו'). אצל בעלי התוספות, חידושיהם הפרשניים, הבחנותיהם, והעמדותיהם את דברי הגמרא בעניין מסוים, היו מקובלים עליהם לא רק לצורך עיון ולפירושן של סוגיות, אלא שימשו אותם אף לפסיקת ההלכה. השיטה שבה פירשו, אף אם רק לצורך תיאום בין שני מקורות, נתקבלה על דעתם כמובן החדש שלדברים, ועל פי זה הכריעו להלכה. הם לא הבחינו אפוא בין העיון בסוגיה לבין הפסיקה.² ולכן, כדוגמה, לא נמצא הבדלים בין תוספותיו של הרא"ש מחד גיסא לבין פסקיו ותשובותיו מאידך גיסא, כאשר הם עוסקים באותו עניין. כמו כן, אם גילו מקורות רבניים חדשים שלא היו מקובלים בבית המדרש לפני כן, לא היססו לא רק לפרש על פיהם, אלא אף לפסוק על פיהם. כשם שסברות חדשות מועילות היו לדעתם הן לעיון והן להלכה, כך היו המקורות החדשים ראויים לסמוך עליהם הן לעיון הן להלכה.

מידה אחרת לרמב"ן ולבית מדרשו. בעוד שבעיון ובפירוש הסוגיה הם היו נועזים בחידושיהם, בחידודיהם ובהבחנותיהם כבעלי התוספות עצמם, הרי זה נגע אך ורק לתחום העיון. בפסיקה, בהוראה, לא תמיד הם 'הולכים עד הסוף' לסמוך על חידושיהם ולהסיק את המסקנות המתבקשות מהעיון, אלא הם מבטלים את המסקנות הראויות להסיק מאותם החידושים והחידודים בפני סמכותם והכרעותיהם של הקדמונים, בעיקר הגאונים,

1 אף כי ספק רב אם הם ראו את עצמם כ'ספרדים' ממש, ואכמ"ל.

2 וראה מה שכתב פרופ' א"א אורבך ז"ל בספרו בעלי התוספות, ירושלים תשל"ו, עמ' 676-680, 734-744. וראה עוד ע' פוקס, 'עיונים בספר "אור זרוע" לר' יצחק בן משה מוינה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג, עמ' 22 ואילך.

אך גם בפני רבני ספרד וצפון אפריקה הגדולים, כגון הר"ח, הר"ף והרמב"ם. להלכה הם לא יחלקו בדרך כלל על אלה, אלא יבטלו את דעתם מפני פסקיהם. כאמור, הדבר אמור רק לגבי פסיקה. בהבנת הסוגיה ובעיון אף הם אינם מהססים לפרש באופן שונה מרבותיהם ואף לבקר את פירושיהם. יש אפוא פער אצלם בין הפסיקה לעיון. הוא הדין ביחסם למקור רבני שהתגלה מחדש, חוץ מהבבלי; גם מקור כזה לא התקבל על דעתם להלכה מול הכרעות קדמוניהם הסמכותיים. חכמי ספרד אלה מהססים אפוא לשנות את ההלכה רק על פי סברה חדשה או מקור חדש. מאידך אצל הצרפתים אין מוצאים שיימנעו מלפסוק כהבנתם מפני פסק שונה של משהו מקודמיהם, או שיירתעו מלהשתמש במקור חדש מפני שהקדמונים לא למדו הימנו.³ מן הראשונים האחרים יש שנטו יותר לדרכם של הספרדים האלה,⁴ ויש שהעדיפו את דרכם של הצרפתים.

כדי להראות שאכן זו דרך בית מדרשו של הרמב"ן בהוראה, נעלה דוגמאות מספר שבהן נמנעים החכמים מלפסוק על פי המסקנה העולה מדיונם העיוני, אלא מעידים במפורש שלהלכה הם מקבלים את דעת קודמיהם. לאחר נשתדל להעלות סיבות אפשריות לדרך זו של חכמי ספרד, בניגוד לדרכם של בעלי התוספות.

דוגמה ראשונה: ברכת המצווה על קידושי אישה.⁵ בדוגמה זו יש כדי להדגיש את ההבדל האמור בייחוד בין חכמי צרפת לבין בית מדרשו של הרמב"ן המיוצג על ידי הריטב"א. במסגרת זאת לא ניכנס לכל הדיונים הלמדניים הנוגעים לברכה זו, אם היא כלולה בברכת אירוסין וכו'. רק נעקוב אחריה על יבשת אירופה, מצפון לדרום, מצרפת, דרך פרובנס (ולנגדוק), לספרד הנוצרית.

למדנו בירושלמי, ברכות ט, ג (יד, א): 'אמר ר' יוסי בי ר' בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה. ויש אומרים {י"ג אף} קידושין בבעילה'. האחרונים מפרשים כמובן שמדובר בברכות אירוסין ונישואין. ברם ראשונים מבני חוגו של ר' יהודה סרליאון פירשו, כמוכח מדבריהם, כפשטות הסוגיה וכהקשרה, שמדובר בברכת המצווה. לפי פירושם, משמיענו הירושלמי שיש לברך על כל המצוות, ולברך עליהן עובר לעשייתן, אבל קידושין בבעילה אין מברכים עליהם עובר לעשייתן או, אולי, אין מברכים עליהם כלל (ויש מפרשים – לפי הגרסה 'אף' – שאף באלה מברכים עובר לעשייתן). מכאן יש לדייק כי קידושין בכסף ובשטר דינם ככל המצוות ומברכים עליהם ברכת המצווה עובר לעשייתן. כן פירש את הקטע הזה ר' יחיאל מפריז, ש'היה נוהג ומנהיג לברך החתן לקדש את האשה ע"פ היר' דברכות' (לשון השגת הר"פ לסמ"ק קפג).⁶

3 ראה למשל בהלכות קטנות לרא"ש, הלכות תפילין טז, ותוספות עירובין צו ע"א ד"ה ימים, דחיית פסק הגאונים והלכות גדולות מפני הירושלמי. והשווה לדוגמה הראשונה להלן בפנים.

4 ראה לדוגמה בעל המאור לגיטין (לז ע"ב מדפי הספר של הר"ף) ד"ה ת"ר (הובא בחלקו גם באוצר הגאונים לגיטין, עמ' 171, הערה ו), 'כתב עלה הר"ף ז"ל והילכתא כרבנן [...] והוה קשה לי טובא פסק זה משום דלא משמע מסוגיא דגמרא [...] עד שראיתי בפירוש בתשובת שאלה לרבינו האי גאון ז"ל שכתב מבואר בלשון הזה, וה"ה נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק (על פי ברכות כח ע"ב, על רבי יוחנן בן זכאי) אין בנו כח לעמוד בפניו'.

5 אני עוסק בגופם של שני העניינים הראשונים הנידונים כאן (אך לא בפן הזה) בחיבורי ברכות שנשתקעו (בדפוס).

6 מובא בארחות חיים, ח"ב, עמ' 64 ובהגהות מיימוניות, אישות, פ"ג, סוף אות ס.

וכך פירש גם בעל האור זרוע, שאף הוא, כר' יחיאל, למד בישיבת פריס אצל ר' יהודה שירליאון: 'מיהו היכא דמקדש את האשה בכסף ובשטר צריך לברך אקב"י על קידושי אשה ולא כשמקדש בביאה משום דטריד בטרדא דמצוה דהכי אמר בירושלמי 'כל המצות [...] וי"א קידושין בבעילה' משמע אבל שאר קידושין כסף או שטר צריכי ברכה [...]. עובר לעשייתן' (ח"א, יב ע"ג, סו"ס כה. הוא אכן מפרש 'חוץ' להוציאן כלל מברכת המצווה). וכן מצריך לברך אותה גם בן זמנו ובן ארצו של ר' יחיאל, ר' שמואל מאיוורא (עיר הקרובה לפריס הגדולה, עם גישה נוחה אליה) כפי שמובא בפסקי תלמידו, הר"י מקורביל.⁷

כבר ציין פרופ' אורבך ז"ל שר' יהודה הרבה להשתמש בירושלמי,⁸ והיה זה חידוש בימיו ובמקומו. אפשר לדמיין שיעור בפריס, כשר' יחיאל ור' יצחק אר"ז יושבים לפני ר' יהודה, והוא מביא לפנייהם ירושלמי, מקור חדש, ומפרש על פיו שיש לברך ברכת המצווה על קידושין (דבר שאינו סותר לבבלי). הם מתלהבים מן החידוש, וכדרכם של חכמי צרפת גם פוסקים על פי החדש, סברה או מקור, ואינם מהססים להפעיל את הפסק הלכה למעשה. פסק זה התגלגל בוודאי גם אל ר' שמואל מאיוורא.

נרד לפרובנס. מתברר שהפירוש לירושלמי אינו חדש. בעל העיטור (הל' ציצית, ח"ג, עו רע"ד) כבר פירש בירושלמי שמדובר בברכת המצווה, אבל אין הוא כותב באף מקום אם למעשה מברכים על קידושין בכסף ובשטר. המאירי (בית הבחירה לפסחים ז ע"ב, ד"ה ואעפ"י), בדיון על ברכת המצווה עובר לעשייתן, כותב: 'בתלמוד המערב אמרו עליה חוץ מקדושין ובעילה (!) [שמברכין אחרי קיום המצווה] [...] וברכה זו יש שפירש אקב"י לקדש את האשה, ויש מפרשים בברכת אירוסין. אין בפרובנס דברים חדש-משמעים.

בספרד הנוצרית, האריך בעניין הריטב"א: 'יש] לשאול טעם למה אין מברכין ברכת המצות על הקידושין, [והרמב"ן] ז"ל נתן טעם לדבר שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, וזו אינה נגמרת אלא בחופה [וזו גם דעת הרשב"א] ... והרב החסיד ז"ל [=ר' יונה [המהדיר]] היה נותן טעם כי לפי שהקידושין תלוין ברצון שניהם, ודילמא הדר ביה חד מינייהו, לא תקנו בו ברכת המצות [...] ואין טעם זה נכון [הרי שלעיון אין הוא מהסס לומר "לא נכון" על דברי רבותיו] ובירושלמי משמע שצריך לברך על הקידושין כברכת המצוות קודם הקדושין [ומביא את הירושלמי הנ"ל] אלמ' קידושין דכסף ושטר היו מברכין ברכת המצות קודם הקידושין. [אם כן, למה לא?] ולפי מה שפשט המנהג בישראל נראה שקבלו שאין זה שיטת התלמוד בבלי שלנו [אף על פי שאינו מרומז בשום מקום],

7 פסקו של הר"י מקורביל פורסם בהמע"ן, טז, חלק ד (תמוז תשל"ז) עמ' 101, סימן 60, ולפני כן ב- (1912) 9, JLG, החלק העברי, עמ' 6. ר' שמואל [...] עמד בקשרים עם ר' יחיאל מפאריס (אורבך [לעיל, הערה 2], עמ' 480). ברם העיר לי ר"ח סולוביצ'יק, שעסק הרבה בעניינים אלה, שבניגוד להשפעה של בית מדרש מסוים (כגון של ר"י שירליאון הנ"ל), קשה לדבר על השפעה בגלל קשר גאוגרפי, ובמיוחד אין ראיה לכך לגבי פריס ואיברא. בכלל הרבו בעלי התוספות במגע זה עם זה (וראה מה שכתב בספרו הלכה, כלכלה ודימוי-עצמי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 83).

8 ראה אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 326.

9 ראה חידושי הריטב"א לכתובות ז ע"ב, ד"ה מאן דלא חתים, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ב, עמ' נ.

[ונקודה עיקרית:] ולא הזכיר שום גאון ברכה זו בשום מקום. ומנהגן של ישראל תורה. ובתוס' כתבו בשם רבינו יחיאל ז"ל מפאריש, שהיה מנהג לברך על פי הירושלמי מכיון דלא חזינן בגמ' דילן להדיא דפליג בהא, [ואם תשאל למה לא הוזכרה?] כי הרבה ברכות אנו נוהגין לומר שאין בתלמוד, שכבר נתן לנו כלל לברך על המצות. והמנהג [שלא לברך] מנהג טעות היה לפי שסבורים דקידושי אשה רשות ואינו כן אלא מצוה היא [...] ומה שאמרו בפ' התכלת (מנחות מב ע"ב) שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה [כלומר הטענה של הרמב"ן והרשב"א] נראה ודאי דלא קשיא עליה דרבינו ז"ל [רבינו יחיאל] דאינו אלא כגון עשיית סוכה ועשיית ציצית [...] אבל הקידושין עצמן עושין מעשה גמור [...] ומצוה באפי נפשה היא [שוב, בעיון אינו מהסס לסתור את דעתם של הרמב"ן והרשב"א] ולמה לא נברך עליה, [המסקנה של הדיון צריכה להיות אפוא לברך. אך הוא ממשיך:] אלא שמנהג מכריע. אי רבינו הריטב"א! הרי אתה זועק שמנהג טעות הוא שיסודו בטעות גדולה בהבנת מהות חיוב הקידושין (כיצד היו מגיבים בעלי התוספות למנהג טעות, ולא רק בממונות כר"ת?), אז מה ההסתמכות? אלא שהמנהג אינו סתם. הוא נובע מהגאונים שלא הזכירו את הברכה ודבריהם דברי קבלה, וכן התקבל בהסכמה על ידי רבותיו של הריטב"א, ועל כן הוא נכנע (שוב, מה היו אומרים הצרפתים בדבר שהוא נגד פשטות כיוון ההלכה). הריטב"א, שאימץ את שיטת בעלי התוספות לעיון ואף הדגים אותה בשלמות בדרך לימודו (גדול בעלי התוספות), נעצר בפסיקה. והפך הדבר בבעלי התוספות בפריס.

דוגמה שנייה. בעניין שבע הברכות הנוספות אף בתעניות ראשונות ואמצעיות על הגשמים. נפסק בש"ע (אור"ח סימן תקעט, סעיף א), 'בכל יום משבעה תעניות אחרונות של גשמים מתפללין על סדר זה וכו'. מדברי מרן בבית יוסף (בסימן הנ"ל) ברור שניסוחו הוא בדווקא (ובשינוי מכוון מלשון הטור בראש הסימן), שהברכות הנוספות נאמרות רק בשבע תעניות אחרונות שגוזרים על הגשמים, להוציא יתר התעניות, בין על הגשמים ובין על צרות אחרות. פסקו נסמך על הבנתו ברמב"ם. וכך הוא כותב בראש הסימן (ד"ה ומ"ש או): 'תעניות אמצעיות דבהנהו אין מתרעין. ואף לצרות שמתרעין עליהן מיד הוא מביא את שיטת הרמב"ם ומסכם: 'לפי דעתו אין סדר זה נוהג בהם וכן נראה מדבריו [...] שאין עושין כסדר הזה אלא בשבע אחרונות בלבד'. ובסוף הסימן ממש, שוב לפי שיטת הרמב"ם: 'משמע דבתענית שאר צרות אין מתפללין על סדר זה. ברם, מ'פשטות' סוגיית התלמוד אפשר ללמוד אחרת, והיו ראשונים שאכן הבינו את הסוגיה באופן שונה, ופסקו אחרת (מהם הובאו גם בב"י בסימן הנ"ל):

בסוגיית הבבלי (תענית יג ע"ב-יד ע"א) מבקשים לדייק מברייתות שגם בתעניות ראשונות ואמצעיות מתפללים כ"ד ברכות: 'זה תניא 'אין בין שלש ראשונות לשלש אמצעיות אלא שבאלו מותרין בעשית מלאכה ובאלו אסורין בעשית מלאכה', הא לעשרים וארבע זה וזה שוין [...] והתניא (=תוספתא מגילה א, ח) אין בין שלש אמצעיות לשבע אחרונות אלא שבאלו מתרעין ונועלין את החנויות הא לעשרים וארבע זה וזה שוין. יוצא לפי הדיוק שבכולן מברכין כ"ד. ובהמשך: 'אמר רב אשי מתניתין (א, ו) נמי דיקא דקתני "מה אלו יתרות על הראשונות [=אמצעיות] שבאלו מתרעין ונועלין את החנויות", הא לעשרים וארבע זה וזה שוין. אלא שהגמרא דחתה את כל הדיוקים ב'תנא ושייר'. ועוד, שהתנא במשנה המובאת על ידי רב אשי הסתמך על המשנה בפרק ב, המפרטת את כ"ד

הברכות, והיא שנויה בתעניות אחרונות דווקא. להלכה כתב בעל ההשלמה¹⁰ זאע"ג דדחינן להא דרב אשי כיון דרב אשי ס"ל הכי ופשטי' ממתני' נמי משמ' כותיה מסתברא דהלכתא כרב אשי. דהיינו הדיוקים נכונים והדחיות אינן אלא דחיות בעלמא, ולכן יש לפסוק כדיוקו של רב אשי. והנה הריטב"א על המשנה הנ"ל¹¹ מבין את הסוגיה ואת מה שראוי להסיק ממנה בדיוק כמו בעל ההשלמה, וכותב, זייתר היה נראה לומר דכיון דבריתא קתני אין בין [...] ורב אשי דהוא בתרא סבר דהכי הוא ודיקא מתני' הכי [...] וא"כ יהיו כ"ד ברכות אף באמצעיות. כלומר המסקנה ההגיונית מהסוגיה היא שאף באמצעיות מברכים את הברכות הנוספות, כפי שכתב בעל ההשלמה בלי להסתייג. אף על פי כן מסיים הריטב"א את דבריו כך: צ"מ אין לנו לזוז משיטת רבותי ז"ל [=הרי"ף והרמב"ם]. שוב, בעיון הוא משתמש בדיוק ההגיוני, ברם להלכה, לפסיקה, הוא מבטל את דעתו כפי שיוצאת מהבנתו את הסוגיה, ופוסק כדעת גדולי ספרד הקדמונים, רבותיו, הרי"ף והרמב"ם.

דוגמה שלישית. התלמוד הבבלי (בבא מציעא קיד ע"א) מעלה את השאלה מהו שיסדרו לבעל חוב? (פירוש: האם שמין להניח לו צורכי חייו - על פי רש"י, שם קיג ע"ב, ד"ה שמסדרין). אין תשובה ברורה לשאלה זו בסוגיה זו, וגם לא בזו שלפניה שגם נגעה בשאלה הזאת. מסופר בסוגיה שרבה בר אבוא פגש את אליהו (הנביא זכור לטוב) שאלו מהו שיסדרו בבעל חוב? (!), והשיב אליהו כי לומדים מערכין שמסדרין לבעל חוב. אכן, הפוסקים רובם ככולם פסקו שמסדרין לבעל חוב. היוצא מן הכלל הבולט הוא רבנו תם¹² שפוסק שאין מסדרים לבעל חוב. נימוקיו העיקריים: רשב"ג במשנה (ב"מ ט, יג, קיג ע"א) סבור שאין מסדרין (אליבא דגמרא, שם ע"ב), והרי כל מקום ששנה במשנתנו הלכה כמותו. דעת חכמים במשנת ערכין (ד, ב, יז ע"ב) שאין מסדרין. עיקר הסוגיה לפנינו (קיד ע"א), והאמוראים המוזכרים בה סבורים שאין מסדרין. וכך יוצא מדברי הגמרא (ב"ק יא ע"ב וש"נ), מיניה ואפילו מגלימא דעל כתפיה. ובאשר למפגש עם אליהו, רבנו תם סבור שיש לגרוס בשאלת רבה בר אבוא לאליהו מנין שמסדרין?, ומשמעות השאלה, מניין לומד אותו התנא שסבור שמסדרין, אך רבה בר אבוא ואליהו הנביא אינם סבורים כמותו. כאמור, לרוב הפוסקים דעה אחרת, וסבורים שמסדרין. יוצא מן הכלל הרשב"א, המסכים עם רבנו תם (הובא בשטמ"ק על אתר ד"ה ואני תמה): ואני תמה אי סמכינן אדאליהו [...] [ובהמשך:] הא איכא אמוראי טובא דאמרי דרך פשיטותא דאין מסדרין בב"ח [ומונה אותם] ור' יוחנן נמי לכאורה משמע דאית ליה כותייהו בהא, דלא פליג אק"ו דידהו [מה בע"ח שמחזירין אין מסדרין הקדש דאין מחזירין] אלא דאתי מאנפי אחרינא לסדר בנדר

10 ראה ספר ההשלמה מרבינו משולם מברדש על מס' תענית... מאת מנשה... גראשבערג, ד"צ ירושלים תשכ"ז, עמ' 243-244.

11 ראה חידושי הריטב"א על מסכת תענית, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, עמ' קב-קג, ד"ה והא דתנן ומה אלו יתירות.

12 ספר הישר, סימנים תקח-תקט (מח ע"ג-ע"ד), מהד' ש"ש שלזינגר, ירושלים תשי"ט, סימן תרב, עמ' 354 ואילך, מובא בתוספות על אתר, ד"ה מהו. לגוף שיטתו של רבנו תם ופסיקתו ומראי מקומות נוספים למביאים את שיטתו, ראה: ש' אלבק, "חסו של רבנו תם לבעיות זמנו", ציון, יט (תשי"ד), עמ' 120; ש' שילה, "עידוד המסחר והכלכלה בפסיקת רבנו תם", סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תתצא.

כבערכין דנדר בערכך כתיב. ומסיים: 'ובדברי ר"ת היה נראה כמו שאמרתי [אם כן מסכים הוא עיונית לפסיקתו של ר"ת] אלא שדברי הגאונים דברי קבלה הם ולהם שומעים' (לשונו מזכירה את לשונו של הרמב"ן – בנדון דידן – בחידושו על אתר, ד"ה ותו, הובא בשטמ"ק שם, 'אלא כמו שהסכימו הגאונים עיקר והקבלה נקבל'). שוב, הבחנה ברורה בין מה שנראה לרשב"א על פי הבנתו את מהלך הסוגיה, ובין הפסיקה שבה נכנע לפסקם של הגאונים. ובשו"ת הרשב"א (ח"ד, ק'), 'בבא ליפרע אין מסדרין הדא קי"ל מיניה אפי' מגלימיה דעל כתפיה וכן דעת ר"ת ז"ל דהלכת' כמאן דאמר אין מסדרין בבעל חוב ולזה דעתי נוטה [אם כן ממש על סף פסיקה שאין מסדרין, ברם] אלא שהגאונים ז"ל פסקו כמאן דאמר מסדרין' (ובזה מסיים). שוב, דחיית דעתו הברורה להלכה מפני הגאונים.

דוגמה רביעית. בסוגיית בבא קמא קיח ע"א על משנת 'הגונב טלה מן העדר והחזירו' וכו', ארבע דעות בגמרא. 'אמר רב לדעת צריך דעת, שלא לדעת מנין פוטר [...] שמואל אמר בין לדעת בין שלא לדעת מנין פוטר [...] רבי יוחנן אומר לדעת מנין פוטר, שלא לדעת אפילו מנין לא צריך [...] רב חסדא אמר לדעת מנין פוטר, שלא לדעת צריך דעת [...] אמר רבא מאי טעמא דרב חסדא הואיל ואנקטה נגרי ברייתא (פירש רש"י: למדה לצאת חוץ ומעתה צריכה שימור יפה). פסק הרי"ף (סימן רכז, מה ע"א), 'מסתברא לן דהלכתא כרב חסדא משום דאנקטה ניגרא בריתא דהא רבה (!) כותיה ס"ל [=סבירא ליה]. ועוד דטעמא דיליה מסתבר. מוסיף הרי"ף, 'זה"מ [=הני מילי, במה דברים אמורים] בבעלי חיים משום דאינקיט להו ניגרא בריתא. אבל מידי דלאו בעלי חיים כגון סלע מן הכיס וכיוצא בו הילכתא כר' יוחנן דק"ל [=קיימא לן] דכל רב ושמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. ורב חסדא לא פליג עליה דר' יוחנן אלא בבעלי חיים משום דאינקיט להו ניגרא בריתא אבל מידי דלאו בעלי חיים לא פליג. הלכך הילכתא כר' יוחנן דאמר לדעת מנין פוטר שלא לדעת אפילו מנין לא צריך'. על זה כותב הרמב"ן (במלחמת ה' לסוף הפרק, מה סע"ב מדפי הספר), 'אלא שאני תמה על דברי רבינו הגדול ז"ל [=הרי"ף שפסק כר' יוחנן שאמר שלא לדעת אפילו מנין לא צריך] דפסקא דמחזור טפי הכי הוא [כי הפסק שברור יותר הוא כן] דכיון דשמואל ור' יוחנן ורב חסדא אמרי "לדעת מנין פוטר" הלכתא כוותייהו וכיון דרב ושמואל תרוייהו אמרי "שלא לדעת מנין מיהא צריך" כוותייהו קי"ל [=קיימא לן] דרבים נינהו ואין דבריו של אחד במקום שנים וזה הפסק נראה שהוא נכון וכ"כ [=וכן כתב] רבנו הגדול ז"ל [=הרי"ף] כטעם הזה [שיש לפסוק נגד רבי יוחנן אם גם רב וגם שמואל חלוקים עליו] בפ' חבית [שבת קמה ע"א, בסוגיית כבשים שסחטן] וכיוצא בו בגמ' במס' חולין בפ' השוחט¹³. אלא שיש לנו לסמוך עליו ועל ר"ח ז"ל שהסכימו כאן לפסוק כרבי יוחנן. אם כן, אף על פי שהרמב"ן סבור שהרי"ף טועה וסוטה מדרכו הנכונה במקומות אחרים לפסוק נגד רבי יוחנן אם רב ושמואל יחד חלוקים עליו, ואין הרמב"ן

13 חולין לב ע"א, בעניין 'מאי כדי שחיטה', אלא ששם אין הדבר דומה, כי מדובר בשמואל ורבי יוחנן נגד רב, ובוודאי פוסקים כרבי יוחנן, אף אם שמואל לא נחשב נגד רב באיסורא. לגופו של עניין אם פוסקים כר' יוחנן אפילו נגד רב ושמואל יחד, ראה ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רכז, סימן ו; וראה שו"ת הרשב"א, ח"א, ס"י תשז (כוותיה [דר' יוחנן] אפילו לגבי רב ושמואל – שלא כרמב"ן), וראה יד מלאכי, ליוורנו תקכ"ז (ועוד מהדורות שונות), כלל קנב.

חושש לכתוב זאת, מכל מקום, לפסיקת ההלכה סומך הרמב"ן על הרי"ף הזה והר"ח, אף על פי שבעיניו טועים הם.

דוגמה חמישית. נשאלה השאלה: כמה שיעור בישולו של יין כדי שייקרא יין מבושל מבחינה הלכתית. הרמב"ן דן בשאלה,¹⁴ וכותב: זלענין יין מבושל לא פירשו לי רבותי כמה שיעור בישולו, אבל מצאתי לרב אב"ד שכתב הכי אמר רבינו האי ז"ל הכי דייקו גאונים הראשונים¹⁵ כיון שהרתיח נעשה מבושל ואין בו משום גילוי ולא משום יין נסך, והקבלה נקבל, אבל לפי מה שאמרו בירושלמי כאן ובמס' תרומות שממעטו ממדתו, נ"ל [=נראה לי] שכשחסר ע"ג [=על גבי] האור ממדתו נעשה יין מבושל ואין בו משום יין [נסך]. הירושלמי שאליו מתכוון הרמב"ן נסוב על משנת תרומות יא, א: 'אין מבשלים יין שלתרומה, מפני שהוא ממעיטו'. כתוב בירושלמי על אתר (מז, ג, והמקבילה בעבודה זרה ב, ו [מא, ג]), 'ר' לעזר ורבי יוחנן חד אמר מפני שממעטו במידתו'. פירוש, לדעת הרמב"ן: אלמא שמהותו שלבישול שממעט מהכמות (ממידתו). הרמב"ן מפרש אפוא את המושג יין מבושל על פי מה שמצא בתלמוד הירושלמי. ברם באשר לפסק הלכה, להורות, אין הוא מורה בהתאם לפירושו אלא דוחקו הצדה ופוסק להלכה לפי מה שקיבל מהגאונים,¹⁶ כפי שכבר ראינו את הריטב"א שהלך בדרך הזאת בדוגמה הראשונה לעיל. הרשב"א, שכותב בצורה חד-משמעית, כדרכו, שיש לקבל את קבלת הגאונים, משתדל לקיים גם את הירושלמי וגם את דברי הגאונים בגישה הרמוניסטית: 'באי זה בישול אמרו פי' הראב"ד ז"ל בפסחים בשם רבינו האי גאון ז"ל הכי דייקו [...] ולא משום יין נסך [...] והרמב"ן ז"ל כתב שאינו קרוי מבושל ע"י רתיחה עד שיתמעט ממדתו על ידי בישולו מדגרסין בירושלמי [...] ומסתברא שאין זה {הירושלמי} כנגד קבלתן של גאונים ז"ל שא"א [=אי-אפשר] לרתיחה בלא מיעוט מדה אלא שאין חסרונו אלא כפי רתיחתו ועוד שאין דרכן של מבשלין לבשלו כל כך מעט שלא יודע חסרון מדתו ובירושלמי לפי שסתם מבשלין מבשלין עד שתתמעט מדתו אמרו כן ואעפ"י שסתם בישול אפילו בשאין חסרון מדתו ניכר. וסוף דבר קבלתן של גאונים ז"ל תכריע שקבלתן תורה היא'.¹⁷ בניגוד לרמב"ן (!) אפוא, הרשב"א מיישב את הסתירה בין הירושלמי לגאונים, בפרשו כי גם ברתיחה יש חיסרון לדבר הנרתח, ומהותה של הרתיחה שנתמעט היין מיעוט כלשהו אף אם אין מרגישים, ונמצא גם הגאונים וגם הירושלמי מתכוונים לדבר אחד. ברם, מדגיש הרשב"א, 'סוף דבר', היינו בין כך ובין כך, בין אם מסכימים הגאונים והירושלמי (כפירושו) ובין אם חלוקים הם (כרמב"ן), הרי להלכה, מה שקובע הוא קבלת הגאונים. בזה הוא מסכים עם הרמב"ן ונאמן הוא לשיטתו שהדגמנו בדוגמה השלישית.

14 ראה חידושי הרמב"ן לעבודה זרה ל ע"א, מהד' שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' נז.

15 לדברי הראב"ד ראה בפנים בהמשך, בתוך דברי הרשב"א. לרב האי והגאונים ראה חיבורי, רשימת תשובות רב האי גאון (=עלי ספר, יג [תשמ"ו]), מספר 294; תשובות הגאונים מהדורת א' הורוביץ, ניו יורק תשנ"ה, ח"ב, סימן יא, עמ' 107 והמצוין שם, ותשובות הגאונים החדשות, מהד' ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, סימן [קד], עמ' 109 והמצוין שם.

16 ראה מה שהרחיב י' זוסמן בנספח למאמרו 'פרקי ירושלמי', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 281, ומה שהביא ר"ש אברמסון המצוין על ידו שם.

17 רבנו שלמה בן אדרת, תורת הבית השלם, ירושלים תשכ"ג (ד"צ יוזעפאף), בית חמישי, שער שלישי, חלק שני, דף נ ע"ג.

דוגמה שישית, דוגמה אירונית. בקשר לשאלה אם רשאות נשים לסמוך אף שאינן חייבות (ראש השנה לג ע"א), נחלקו הראשונים אם נשים רשאות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן שהן פטורות מקיומן מעיקר הדין. בתוספות על אתר (ד"ה הא) מובאת דעתם המנומקת היטב של רבנו תם ושל ר' יצחק בר יהודה שנשים רשאות לברך (בצד טיעוני נגד). והנה הר"ן (בחידושו על אתר, ד"ה ואין אלו) מאריך לסתור את כל הטענות של הסבורים שנשים רשאות לברך על מצוות שאינן מחויבות בהן (שפרסן לפני כן בד"ה ולעניין ברכה). לדעתו אין הן רשאות לברך, וכך הוא מסיים את הדיון: 'לעולם אימא לך דלא מברכות'. ברם, הוא מוסיף: 'ומ"מ אעפ"י שדחינו ראיות הללו כיון שכבר הורה ר"ת ז"ל¹⁸ נקיטי כוותיה ומברכות'. כלומר לדעתו ברור שמן הדין אינן מברכות, אבל להלכה אין הר"ן מורה כפי שהעלה בדיון, אלא נכנע הוא לסמכותו של רבנו תם ומורה כמותו, אף להתיר מה שעלול היה לדעתו להיות ברכה לבטלה. האירוניה היא שדווקא רבנו תם הוא העומד בראש המחנה אשר דרכו לפסוק אף להלכה כפי שמפרשים, ואין מבטלים את השיטה העיונית רק מפני שאחרים כבר הורו אחרת.

למעשה, בנידון דידן קדם לר"ן בדרך הזאת הרשב"א (על אתר)¹⁹ שאחרי שמביא את דעת רבנו תם, שלגביה הוא מציין 'וכן הסכימו שמותר לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ואע"פ שאינה להם אלא רשות', הוא ממשיך ומביא את הטענות לברך, ואחר כך את הטענות שלא לברך, ומסיים בזה את הדיון. אלא שלבסוף הוא כותב: 'ומ"מ, הסכמתן של ראשונים ז"ל שהיא מברכת ואין ממחין בידה'. אלא שאצל הרשב"א במקרה זה העניין שונה, כי הוא לא הכריע אף לעיון שאין לברך, ואדרבה, בתשובתו (ח"א קכג) כתב: 'הסכמתי כדברי מי שאומר שאם רצו עושות כל מצוות עשה ומברכות'. אף על פי כן, כמו בדוגמאות הקודמות, ברור שלדעת הרשב"א מה שלא יסבור הלומד בעיון, 'מכל מקום', כלשונו, להלכה יש לנהוג כהסכמתם של ראשונים. ואת השיעור הזה למד היטב הר"ן הנ"ל.

דוגמה שביעית. דוגמה זו עולה מתשובתו של תלמיד הר"ן שהעביר את מסורת בית המדרש המפואר הזה מספרד לצפון אפריקה, הוא הריב"ש. גם בסוגיה שאנו עוסקים בה, לא לפסוק להלכה נגד החכמים הקודמים המוסמכים, ממשיך הריב"ש את מסורת בית המדרש ההוא. הדוגמה שלנו: שאלו התוספות (שבת מד ע"א, ד"ה שבנר), למה אי אפשר להתנות מלפני השבת על נר דולק שיהיה מותר לטלטלו אחרי שייגמר השמן ויכבה כמו שאפשר להתנות מראש לפי הגמרא (שבת מה ע"א, ומפורשת בביצה ל ע"ב) על סוכה רעועה; ותרצו מה שתרצו להבחין בין שני המקרים. והנה הרמב"ן בחידושו²⁰ כותב: 'וראיתי בתוספות שאלה כי היכי דמהני תנאה בסוכה רעועה לר' יהודה, אמאי לא מהני נמי גבי נרות לר' יהודה ור' מאיר בנר שהדליקו בה באותה שבת, ור' שמעון בנר הדלוק לשמן המטפטף. והם השיבו על שאלה זו תשובות שאין בהם ממש. ויכולני לומר [...] וזו

18 על פי ביטוי הגמרא 'כבר הורה זקן' (על ר' יוסי [בן חלפתא] ובנו ר' ישמעאל), סנהדרין כד ע"א, וש"נ.

19 ראה חידושי הרשב"א לראש השנה, מהד' מוסד הרב קוק, 'ירושלים תשמ"א, עמ' רכח-רלב, וראה הערות המהדיר, ובמיוחד המצוין בהערה 248 ובסוף הערה 271.

20 ראה חידושי הרמב"ן לשבת (מה ע"א), הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, 'ירושלים תשל"ג, עמ' קסא-קסב.

סברא מתקבלת לדעת לפי גמרא שלנו שלא הזכיר במוקצה דנרות תנאי בכל השמועות הללו. עד שמצאתי בירושלמי (בפרקין, הלכה ז – המהדיר) כך: "תני אם התנה עליו מותר", ומביא הרמב"ן את המשך הדיון בירושלמי ומסיק: "ואף אנו נאמר בנר של מתכת לר' מאיר ור' יהודה דמהני בהו תנאה ודומיא דסוכה רעועה. ואין אנו ולא רבותינו הצרפתים ז"ל צריכין מעתה לדחוק בסברות". דהיינו, הוא הרגיש שבעלי התוספות באמת רצו להתיר, והרי הוא מצא להם ירושלמי שאפשר להסתמך עליו להיתר.

והנה נשאל הריב"ש (שו"ת הריב"ש צג) על שהתיר לטלטל בשבת נר שהדליקו בו באותה שבת. הוא משיב, 'התירתי להם לטלטלו על ידי תנאי שיתנו מערב שבת שיוכלו לטלטלו לאחר שכבה וזה מותר ואפילו בנר גדול, וכך כתב הרמב"ן ז"ל והביא ראיה מן הירושלמי דגרסין התם אם התנה עליו מותר [...] הילכך לדידן דקיימא לן דמוקצה מחמת מאוס שרי בין בנר של חרס בין בנר של מתכת מהני תנאה וכן כתב הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות (ר"ן לרי"ף שבת כא ע"א מדפי הספר, ד"ה והא דמסקינן) מהירושלמי. ומעיר הריב"ש: "ואף על פי שיש לי לדון בהיתר זה כי לא התירו אלא לר' שמעון [...] אבל לדידן דאית לן מיגו דאיתקצאי דקיימא לן כר' יהודה בנר, לא מהני תנאי כי היכי דלא מהני בנוי סוכה אלא באומר איני בודל מהם כל בין השמשות (ביצה שם) ובנר על כרחו בעוד שהוא דולק אסור הלכך אפילו לאחר שכבה אסור משום מגו'. הריב"ש סותר אפוא לדעתו את הוכחת הרמב"ן מן הירושלמי.²¹ אף על פי כן הוא מסיים: 'אלא שכבר הורה זקן'.²² אכן, הגישה וזהה, אבל בעיני הריב"ש, הרמב"ן, ראש בית המדרש ומייסדו, הוא הסמכות שאין להורות נגדו להלכה, אף כשהרמב"ן פוסק להיתר, והריב"ש אינו מקבל את טענותיו להתיר (כמו שרבו הר"ן, בדוגמה הקודמת, התיר מה שהוא חשב שאסור, מכוח סמכותו של רבנו תם). הדרך וזהה, אלא שהריב"ש מנמקה בפירוש בביטוי התלמודי כבר הורה זקן, ביטוי שהר"ן רק רמז אליו.

הבאנו רק דוגמאות שבהן המחברים עצמם מעידים כי פסקו להלכה כפי שהורו קודמיהם בעלי הסמכות בניגוד למה שהעלו הם עצמם בעיונם. מכאן שיש לשים לב בכל מקום שאנו משתדלים להבין את פסקיהם או דבריהם של חכמי בית מדרש זה, שמא פסקו כפי שפסקו או כתבו כפי שכתבו משום פסיקתם של הגאונים או של הראשונים שלפניהם.²³

21 כתב הרשב"ש (בתשובה תז) כי אביו (התשב"ץ) סתר את ראיותיו של מי שפקפק על הרמב"ן (הריב"ש הנזכר בפנים) ז'סרה מעל הרמב"ן ז"ל קושיית המקשה' (ראה תשב"ץ, ח"א, סימן קלז וחוט המשולש, הטור השלישי, סימן ז). וראה בבית יוסף לאור"ח סימן רעט, ד"ה ומ"ש וכן הנר. ראה לעיל, הערה 18.

22 ראה למשל לקוטות הרמב"ן לברכות מ ע"א, שטורח להביא סיוע לפסיקתם של הגאונים אפילו נגד פסק מפורש בתלמוד (לגרסתו). וראה עוד, לדוגמה, הגנת הרמב"ן על הרי"ף (מלחמות ה' לסוף בבא בתרא, דף פב ע"ב מדפי הספר) מפני השגת בעל המאור, בטענה כי 'הגאונים הראשונים אמרו והגאונים האחרונים וכל רבני ספרד ז"ל הסכימו בה', אף על פי שכבר הרמ"ה (יד רמה, ב"ב, פרק י, סימן קמט) ואחרים הלכו בשיטת בעל המאור, כפי שכבר העיר B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge, Mass. 1982, p. 134, n. 50 ובכלל יש לזכור את הגנת הרמב"ן על הרי"ף במלחמות ה', ואת הגנתו הדחוקה על בעל הלכות

קשה להסביר התנהגות זאת, המבדילה בין חכמי בית מדרש זה לבין עמיתיהם הצרפתיים שלאורם הלכו בפירוש הסוגיה ובעיון, על פי טעם אחד שיפרנס את התופעה בכללותה. ואולי נעוץ ההסבר בהצטרפותן של כמה סיבות. נשתדל להעלות כמה מן הסיבות האפשריות הללו.

א. אפשר שיש לקבל בפשטות את אשר ניסח הרשב"א בדוגמה השלישית לעיל: 'דברי הגאונים דברי קבלה הם ולהם שומעים'. אפשר שכפי שהגאונים ראו את עצמם כממשיכי האמוראים וראו בכך את מקור סמכותם,²⁴ כך ראו אותם גם חכמי ספרד. ממילא נראו דבריהם בעיניהם המשך לדברי האמוראים שאין זכות לחלוק עליהם. באופן טבעי נמשך גם הר"ח, שדבריו מלאים בדברי הגאונים, למעמד זה, ואחריו הר"ף ואחרים.

ב. שמא יש להתחשב גם כאן בדימוי העצמי של החכמים.²⁵ אפשר, שכמו שחכמי ספרד ראו את הגאונים כממשיכי האמוראים, כך ראו גם הם את עצמם כשומרי משמרת הגאונים והמסורת הבבלית. בעיניהם זה היה ייעודם וה-*raison d'être* שלהם. בזכות זאת ולשם זה הם ראו עצמם עוסקים בתורה. אכן בכתביהם ניכרת ההסתמכות על 'ספרים שנכתבו בבבל', ועל מנהגי הישיבות. הר"ח והר"ף נכללו גם הם בעיניהם בכלל הגאונים שאת קבלתם יש להמשיך. הם לא נתנו את דעתם לדקויות גאוגרפיות, וראו לעניין זה כגאונים לא רק את ראשי ישיבות בבל. כך נהגו חכמים גדולים גם לפניהם.

ג. פן אחר של הדימוי העצמי הוא שחכמי ספרד ראו עצמם כחלק מקהילה עתיקת יומין עם מסורות ואבות (דהיינו שריד ופליט מקהילת ספרד המוסלמית העתיקה, ספרד האמתית שאיננה עוד), שחובה עליהם לדאוג להמשכיותה כולל המשך תקפות פסקיה ומנהגיה. חכמי צרפת ואף אשכנז, מאידך גיסא, ראו את עצמם חלק מקהילה צעירה יחסית, שטרם קבעה לעצמה דפוסים ברורים ומסורות עתיקות, וממילא אורחותיה ניתנים לשינויים.

ד. כבר העיר ר"ח סולוביצ'יק²⁶ כי 'פסקים בעלמא [...] לא נמסרו בצרפת בעקביות'. 'התורות העיוניות, הדיונים הדיאלקטיים והפסקים שנבעו מתוך המשא-והמתן בסוגיה, הם שנלמדו בין כותלי בית המדרש והם שנמסרו מדור לדור'.²⁷ אפשר אפוא שהיו מקרים שבהם לא הכירו כלל את פסיקתם של הקודמים, ולא ראו בזה חלק חשוב מהמסורת הלימודית. מאידך גיסא בספרד הרבו לעסוק בפסק ההלכה, ובמקומות רבים, בייחוד אצל הציבור הכללי, היה זה עיקר הלימוד. ממילא גם החכמים ייחסו חשיבות רבה למסורת ההלכתית-הפסיקתית.

ה. סיבה אחרת לגישות השונות עשויה להיות הבדל באופי, במזגם של חכמי ספרד וצרפת. הצרפתים היו שרויים בתקופה של התלהבות מהדרך החדשה בלימודם,

גדולות בהשגותיו לספר המצוות (אמנם הגנות אלו אינן תמיד רק מפני דאגתו לסמכותם של חכמים אלה, אלא קשורות גם במי שחולקים עליהם).

24 ראה מה שכתבתי בספרי: T. Groner, *The Legal Methodology of Hai Gaon*, Chico, Calif. 1985, pp. 4ff.

25 ראה לעיל, הערה 16.

26 ראה לעיל, סוף הערה 7.

27 ראה שם, עמ' 83-84.

והתלהבות זו סחבה אותם גם בעניין פסקי ההלכה. הספרדים לעומת זאת היו אולי יותר שמרניים באופיים, וסגולה זו היא שהביאה אותם לשמור יותר על פסקי ההלכה שנפסקו מכבר.

אך כפי שכתבנו לעיל, ספק רב אם אפשר לייחס את השוני לגורם אחד. נראה קרוב יותר לומר כי הוא תוצאה של צירוף גורמים מספר, מהם שהצלחנו לעמוד עליהם, ומהם שלא הצלחנו לעמוד על טיבם.

כמו בכל תיאור של תופעה כללית, גם בציור שסרטטנו יש יוצאים מן הכלל. ברצוננו להביא דוגמה שיש בה כדי ללמד על היוצאים מן הכלל, ולברר את עניינה. הדוגמה מחידושי הרמב"ן לבבא מציעא טז סע"א (מובא גם בשיטה מקובצת בשמו). הרמב"ן חולק שם על דברי רב האי גאון בספר המקח והממכר שלו ועל הר"ח בסוגיה, ההולך בדרך הגאון. שנינו בסופה שלברייטא: 'מה שאירש מאבא היום מכור לך מה שתעלה מצודתי היום מכור לך דבריו קיימין'. תמזה הגמרא, במה שונה סיפא זו מראשיתה שלברייטא, שבה שנינו, 'מה שאירש מאבא מכור לך מה שתעלה מצודתי מכור לך לא אמר כלום'. ותירץ רבי יוחנן: סופה: 'מה שאירש מאבא היום' – משום כבוד אביו, 'מה שתעלה מצודתי היום' – משום כדי חייו (פירוש: כדי שיהיה לו מה לאכול). מוסכם, ש'משום כבוד אביו', הכוונה שמותר למכור רק מה שצריך משום כבוד אביו. ברם, באשר ל'משום כדי חייו', האם אנו מצמצמים אותו למינימום? כתב הרמב"ן: 'מצאנו לרבינו האי גאון ז"ל בספר מקח וממכר [...] בשער הג' ²⁸ בענין הפעוטות שאמרו חכמים מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין משום כדי חייו (גיטין נט ע"א) וכתב הגאון ז"ל שלא ימכור אלא לכדי חייו [...] ולפי דבריו אף במה שתעלה מצודתי היום שאמרו משום כדי חייו נאמר שלא ימכור אלא לכדי חייו אבל אם היה לו מה יאכל לא ימכור, וכלשון הזה כתב ר"ח ז"ל (בסוגין) [...] וקשה לי דהא אפילו במתנה אמרו (גיטין שם, בסוף הסוגיה) בפעוטות שמתנתו מתנה אחד מתנת ברי ואחד מתנת שכיב מרע ואחד מתנה מועטת ואחד מתנה מרובה, ובמתנה מרובה ליכא משום כדי חייו ולא במתנת שכיב מרע, אלא משמע דכיון דאמרו משום כדי חייו שתהא מתנתו מתנה כי היכי דלעבדו ליה מיליה לא פלוג בהו ואמרו מתנתו מתנה לעולם ואפילו בשכיב מרע ומתנה מרובה. ותו קשה לי ההיא דאמרינן בשילהי מציאת האשה גבי משליש מעות לבתו (כתובות ע ע"א) דקאמר אבל יש שם אפטרופוס לא. ממאי מדקתני אין מעשה קטנה כלום וכו'. ומאי ראייה? שאני התם דליכא משום כדי חייו ואפילו ליכא שליש נמי אין מעשה קטנה כלום. וצריך עיון. ובספר משפטי השנים ²⁹ ראיתי שחולק על הגאון בזה'.

ייתן נא המעיין דעתו ללשון הרפוייה שבה דוחה הרמב"ן את דברי הגאון: 'קשה לי, יתו קשה לי, ומסיים ב'וצריך עיון'. ישים לב כי מדובר בפסיקה היוצאת מתוך פירוש הגמרא, ולא במסורת פסיקה הלכה למעשה. נקל להבין מדברי הרמב"ן כי אמתות דבריו ושיטתו נראית לו כוודאי ללא פקפוק, ושלדעתו ראוי שכך יהיה גם להלכה. אין זה רק משום שסבר שפירושו טוב משלקודמיו, אלא משום שלדעתו מצא קושי של ממש בדעת הגאון (והר"ח) מכוח דברי הגמרא בשני מקומות, ולכן דרכו בחיפוש האמת מנע ממנו

28 ספר המקח והממכר לרבינו האי גאון, ויין תק"ס, דף ו ע"ב.

29 לא מצאתי זכר לו מלבד במקום הזה.

לנקוט בשיטתם. נוסף לכך, מצא הרמב"ן מחבר אחר שכבר חלק, ומכוח זה הוקל אף עליו לחלוק. ואלו מן הסיבות להתנהגותו של הרמב"ן בנידון דידן. דומני כי בכל היוצאים מן הכלל נמצא מעין אלו.

כאמור זו דוגמה המלמדת על היוצאים מן הכלל, אשר אף הם מלמדים על הכלל הגדול באופי בית מדרש זה, שבו אין סוטים להלכה מהוראותיהם של גאוני בבל וגדולי ספרד וצפון אפריקה. בכך שונות הוראותיהם מעיונם, מפירושיהם ומלימודם. ובזה נפרדת דרכם מדרכם של בעלי התוספות.

ספר 'מחסום לפיהם של היהודים' של ריימונדוס מארטיני

מאת

ג'רמי כהן

בראש בעלי הפולמוס הנוצרי נגד היהודים והיהדות במאה הי"ג עמד הנזיר הדומיניקני ריימונדוס מארטיני (Raimundus Martini), מתלמידיו המובהקים של ריימונדוס די פנפורטה (Raimundus de Pennaforte). מארטיני הצטיין כאחד המיסיונרים הנוצרים הפעילים והידועים במאה; ידיעתו את השפות העברית והערבית, וכן בקיאותו בספרות היהדות הרבנית ובספרות האסלאם היו מרשימות ביותר; וחיבורו 'פגיון האמונה נגד המוסלמים והיהודים' (*Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*),² שבו דנו חוקרים לא מעטים במהלך השנים האחרונות,³ מוכר ככתב הפולמוס האנטייהודי המלומד ביותר

1 על חיי מארטיני ראה את המקורות והמחקרים המצוינים בתוך: A. Berthier, 'Un maître orientaliste du xiii^e siècle: Raymond Martin O.P.', *Archivum fratrum praedicatorum*, 6 (1936), pp. 267–311 (להלן ברתיה, מורה מזרחן); הקדמת פ' מרק למהדורתו של Thomas Aquinas, *Liber de veritate catholice fidei contra errores infidelium*, I–III, Turin 1961–1967, 1:53–57, 243, 369–371, J. Cohen, *The Friars and the Jews: The* (להלן תומאס, קונטרה גנטילס); 609–612 (להלן תומאס, קונטרה גנטילס); J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca 1982, pp. 129–130, n. 2 idem, 'The Polemical Adversary of Solomon ibn Adret', *JQR*, 71 (1980), pp. 48–55; I. Willi-Plein and Th. Willi, *Glaubensdolch und Messiasbeweis: Die Begegnung von Judentum, Christentum und Islam im 13. Jahrhundert in Spanien*, Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog, 2, Neukirchen 1980, pp. 16–18; A. Robles Sierra (ed.), Raimundus Martini, *Capistrum Iudaeorum*, I–II (Corpus islamo-christianum: Series latina, 3/1, 5), Würzburg 1990–1993, 1:7ff. (להלן מארטיני, מחסום).

2 Raimundus Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*, 1687 (repr., Farnborough, Eng. 1967) (להלן מארטיני, פגיון).

3 על ספר 'פגיון' והשפעתו ראה: ר' בונפיל, 'דמותה של היהדות בספרו של ריימונד מארטיני פגיון האמונה', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 375–360; Willi-Plein and Willi, *Glaubensdolch*, pp. 21–83; J. Cohen, 'Profiat Duran's *The Reproach of the Gentiles* and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic', in: D. Carpi et al. (eds.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages*

שנכתב בימי הביניים.⁴ אמנם תקף מארטיני את היהדות בחריפות, אבל חייו ועבודתו של הדומיניקני, שנולד והתגורר בקטלוניה, נתנו ביטוי למפגש התרבותי בין יהודים, נוצרים ומוסלמים שאפיין את העולם הים-תיכוני במאות הי"ב והי"ג – התקופה והסביבה אשר להן הקדיש פרופסור יצחק טברסקי את רוב פעילותו המדעית.

מאמר זה ידון בחיבור פולמוסי נוסף של ריימונדוס מארטיני, ספר 'מחסום לפיהם של היהודים' (*Capistrum Iudaeorum*), שפורסם לראשונה לפני שנים ספורות בלבד ושטרם נחקר או נותח בצורה שיטתית. ספר 'המחסום', שחובר ברובו בסביבות שנת 1267, כעשר שנים לפחות לפני סיום כתיבתו של 'פגיון האמונה', נבע מהמאמץ הראשון של המחבר להנחות את הדרשן הנוצרי בבואו להתווכח עם היהודים. מטרת החיבור היא להתייצב מול תחבולות היהודים במסגרת הוויכוח, וכך 'לרסן את איבתם ולסתור את דברי כפירתם'. לטענת המחבר, 'בשתי דרכים מכחישים היהודים את האמת שבמקרא או מתחמקים ממנה: או בהגידם ש[הכתוב] אינו כך בעברית [...] או, במקרה שהם מודים שאכן כך כתוב, באמרם שאינו ניתן להבין או לפרש אותו באופן זה'.⁵ אי לכך, מארטיני מציע לתרגם את ראיותיו מכתבי הקודש באופן מילולי ובהסתמך על דעות מקובלות בפרשנות היהודית, ולהמחיש את הפירוש הנוצרי לתנ"ך בפניות לתלמוד ולספרים אחרים המכובדים אצל היהודים. הוא מנסה לסייע לבעל הוויכוח הנוצרי להתמודד עם תכסיסי היהודים למיניהם: הכחשה בוטה של האמת, בלבול מכוון של הנושאים בסדר היום, ועיכוב הדיון בנאומים ארוכים בשבחים של האבות.

על אף שניסיונותיו של המחבר לאמת את הנצרות ולשלול את היהדות מתפרשים על פני ספר 'המחסום' כולו, החיבור מחולק לשניים. שבעת הפרקים בחלק הראשון מביאים הוכחות (*rationes*) מהתנ"ך שהמשיח כבר בא, ואילו פרקי החלק השני, אף הם שבעה במספר, משיבים לטיעוני הרשעות (*nequitiae*) של היהודים – כדלקמן:

1. ישעיה סו, ז-ח: 'בטרם תחיל ילדה, בטרם יבוא תבל לה והמליטה זכר. מי שמע כזאת מי ראה כאלה, היוחל ארץ ביום אחד אם יולד גוי פעם אחת, כי חלה גם ילדה ציון את בניה'. ציון ילדה את בנה, דהיינו המשיח, עוד לפני שסבלה מחבלי חורבנה.
2. בראשית מט, י: 'לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים'. אף על פי שהיהודים טוענים שהסמכות המדינית המסומלת ב'שבט יהודה' אבדה

and Renaissance Period, Tel Aviv 1993, pp. 71–84; P. F. Fumagalli, 'I trattati medievali "Adversus Iudaeos", il "Pugio fidei" ed il suo influsso sulla concezione cristiana dell'Ebraismo', *La scuola cattolica*, 113 (1985), pp. 522–545 (להלן פומגלי, חיבורים ימי ביניים); R. Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley 1989, chap. 7 (להלן חזן, פגיונות).

4 A. Funkenstein, 'Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin', *Viator*, 1 (1970), p. 173: 'die gelehrteste und bestdokumentierte Polemik gegen das Judentum, die das Mittelalter hervorbrachte'

5 מארטיני, מחסום, א, עמ' 54.

לעם ישראל בתום תקופת בית המקדש הראשון, או שעדיין הייתה מוחזקת בידי הנשיאים בארץ ישראל וראשי הגולה בבבל לאורך מאות שנים לאחר חיי ישו, כך שבואו לא התאים לנבואה זו מבחינה כרונולוגית, האמת היא שסמכות זו נשארה בידי הסנהדרין היהודית עד לכארבעים שנה לפני חורבן הבית השני, ואבדה רק אז. לכן, אם בכל זאת הגואל 'שילה' טרם בא, מדובר בנבואת שקר, דבר שלא ייתכן.

3. דניאל ב, לא ואילך: 'מטורא אתגזרת אבן די לא בידין'. האבן היא המשיח; אותה אבן ש'מאסו הבונים', כלומר, ששנאוה מלכות הברזל הרומית ומלכות החומר היהודית המעורבות זו בזו בשלטון (על פי חלומי של נבוכדנאצר בדניאל) לפני חורבן הבית – 'היתה לראש פנה'.

4. דניאל ט, כד ואילך: 'שבעים שבעים נחתך על עמך וכו''. לעומת החישובים המוטעים והמטעים של היהודים, אין מנוס מלהכיר בכך שמועד הגאולה שקבע הנביא כבר עבר.

5. מלאכי ג, א-ב: 'הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא וכו''. האדון ומלאך הברית הם המשיח האמור לבוא להיכל; הואיל ובית המקדש לא ייבנה פעם שלישית, משיח/מלאך זה כבר בא בהכרח.

6. חגי ב, ט: 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון [...] ובמקום הזה אתן שלום וכו''. מי שהגדיל את כבוד הבית השני מן הראשון היה המשיח בלבד, 'חמדת כל הגוים' (שם, ז), הוא המכונה, לדעת חז"ל, גם 'שלום'.

7. חבקוק א, ה: 'ראו בגוים והביטו והתמהו תמהו כי פעל פעל בימיכם לא תאמינו כי יספר'. על פי מקורות יהודיים מוכח שזמן ביאת המשיח כבר הגיע ועבר. כל העמים מודים שהנסים שעשו ישו ושליחיו אינם נתונים להכחשה; רק היהודים התעקשו, ועשו את בר-כוכבא למשיח שקר כשראו שזמן הגאולה חלף. ליהודים לא היה גואל לעולם, אלא אם כן יחזרו בתשובה וימירו את דתם.

השגות היהודים:

1. ירמיה כג, ה-ו: 'הנה ימים באים נאם ה' והקמתי לדוד צמח צדיק [...] בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח'. עם ישראל טרם נגאל, דבר המוכיח, לפי היהודים, שהמשיח טרם בא. מארטיני משיב שרוב רובם של יהודים לא היו אמורים להיגאל, רק אחדים מהם שבטחו בישו, ואף הם יחד עם מאמיניו מבין העמים.

2. ישעיה יא, א ואילך: 'יצא חטר מגזע ישי [...] וגר זאב עם כבש וכו''; מיכה ד, א-ג: 'והיה באחרית הימים [...] לא ישאו גוי אל גוי חרב ולא ילמדון עוד מלחמה'. הטענה היהודית כנ"ל. לדעת מארטיני, צריך לפרש נבואות כאלו באופן סמלי ומליצי, ולהתחשב בשלום ששרר באימפריה הרומית בימיו של ישו.

3. היהודים טוענים שמשיח בן יוסף, לעומת משיח בן דוד, היה אמור להיהרג. יש להשיב שישו היה אמור למלא את שני התפקידים האלה.

4. דניאל ז, יג: 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוה' – ולכאורה לא כמו ישו, שנולד עלי אדמות, שחי כעני, וסבל במיתתו. פסוק זה, משיב המחבר, מתאר את ביאתו השנייה של המשיח באחרית הימים.

5. זכריה ט, ט-י: 'גילי מאד בת ציון [...] הנה מלכך יבוא לך [...] עני ורכב על חמור [...] והכרתי רכב מאפרים וסוס מירושלם ונכרתה קשת מלחמה ודבר שלום לגוים, ומשלו

מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. לעומת טענת היהודים שישו לא משל על העולם כולו, הנבואה אכן התגשמה בכנסייה שהתפשטה בכל רחבי העולם.

6. דברים ל, ג-ה: 'ושב וקבצך מכל העמים [...] והביאך [...] אל הארץ אשר ירשו אבתיך וירשתה' – והגלויות טרם קובצו. הבטחת ירושת הארץ על ידי היהודים, משיב מארטיני, קוימה כבר פעמיים, ולא תקוים פעם נוספת.

7. מתי ה, יז: 'אל תחשבו כי באתי להפר את התורה או את דברי הנביאים, לא באתי להפר כי אם למלא'. היהודים, ולא הנוצרים, הם הם המפרים את מצוות התורה.

לאור ראשי פרקים אלה, הפולמוס נגד היהודים בספר ה'מחסום' נראה שמרני למדיי; רוב הפסוקים והטיעונים שצינו הובאו בחיבורי *Adversus Iudaeos* כבר מימי אבות הכנסייה. ברם, קריאת ספרו של מארטיני מגלה פן חדש וחדשני בהתקפתו את היהדות: השימוש הרב בספרות יהודית בתרמקראית – בעיקר התלמוד, המדרש והתרגומים, אך בנוסף על אלה גם חיבורים רבניים מימי הביניים (פירושו של רש"י ור' אברהם אבן עזרא, מורה הנבוכים לרמב"ם וספר השרשים לרד"ק) – המכוון להוכיח את אמתות הנצרות ולהבליט את דברי ההבל והשקרים שבהם הבחין מארטיני באמונות היהודים. לא זה ההקשר המתאים לתיאור מקיף של כל הציטוטים מחז"ל ומרבני ימי הביניים בספר ה'מחסום'. אבל כדי להדגים את שיטתו הפולמוסית ולהעריך את מקומו של הספר הזה בהשתלשלות הוויכוח בין היהדות לנצרות, נסכם את הטענות המפורטות בשניים מהפרקים הנזכרים, אחד מכל חלק של הספר.

כאמור, כדי לתעד שהמשיח נולד לפני חורבן הבית השני, מביא ספר ה'מחסום' בפרק הראשון לחלק הראשון מדברי ישעיהו: 'בטרם תחיל ילדה, בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר. מי שמע כזאת מי ראה כאלה? כאן מצטט מארטיני משני קטעי מדרש. הראשון קובע ש'בשעה שחרב בית המקדש צעקו בני ישראל כיולדה, שנאמר (יר' ד, לא): כי קול כחולה שמעתי צרה כמבכירה [והפסוק ממשיך: בת ציון תתפח תפרש כפיה]. השני שואל מניין אתה אומר בו ביום שנולד משיח בו ביום חרב בית המקדש, שנאמר: בטרם תחיל ילדה וכו'?'⁷ דרשות אלה מאפשרות למארטיני להדגיש בסעיף המסקנות (*reductio in rationem*) לפרק זה את מה שרצה ללמוד מהכתוב:

6 שם, עמ' 68-71.

7 על אף ששני מדרשים אלה מצוטטים כדרשה אחת מתוך 'Bereschit Rabba priori' בידי מארטיני, פגיון, עמ' 943, רק השני מופיע במדרש בראשית רבתי המיוחס לר' משה הדרשן, מהד' ח' אלבעק, ירושלים ת"ש, עמ' 131. הקטע הראשון נמנה עם מימרות רבניות רבות שהיו לפני מארטיני אבל אינן בידינו, מימרות שבהן דן ש' ליברמן, שקיעין², ירושלים תש"ל, עמ' 91-43. עוד לפני ליברמן נחלקו החוקרים בשאלת המהימנות של מארטיני כשציטט ממקורותיו; לדעות משני הצדדים ראה את המחקרים המצוינים בכהן, המנדיקנטים, עמ' 135-136, הערות 12-13. אף הציטוטים שבספר ה'מחסום' מסייעים לדעתו המכרעת של ליברמן שמארטיני בכלל לא זיף. מעניין שכשציטט מהנביא ישעיהו (סו, ז) עצמו, השתמש בתרגום הוולגטה (*in* 'antequam parturiret peperit; in antequam veniret partus ei, et protulit masculum'), אך כשהביא מדברי המדרש, תרגם את הפסוק ישר מהעברית של הדרשה ובאופן מילולי (*in dum parturiret peperit; in dum veniret dolor sibi, et emisit masculum*). במהלך

מכאן ניתן לקבוע שהנביא ישעיהו תיאר את העם היהודי כאישה יולדת, ואת סבלו וצעריו על חורבן בית המקדש והשמדת העם כחבלי הלידה. בהעידו על המועד של אותה לידה קרא למשיח בן זכר, הודות לשלמותו המוחלטת [שהתבטאה, בין היתר, בלידתו לפני שצירי אמו התחילו].

כפי שרמזתי בהערתי המוסגרת, הבסיס לטענת מארטיני הנו המילה 'בטרם' הנשנית בנבואת ישעיהו, מילה שלדעתו צריך לפרש כ'לפני'. היהודים, לדבריו, ישתדלו להסביר את המילה בצורה אחרת, במובן 'עד', כלומר שלא נולד המשיח עד שנחרב בית המקדש, אך ניתן להוכיח בדרכים שונות שפירושם לפסוק זה הוא 'מוטעה לחלוטין' (falsum maxime). ספר 'מחסום' מביא שלושה פסוקים נוספים מהתנ"ך (יר' לח, י; מש' יח, יג, ושם ח, כה) שבהם אין מנוס מלהבין את 'בטרם' כ'לפני'. הוא מצטט את ספר השרשים לרד"ק, המאשר את תרגומה של המילה במיוחד בפסוק זה בישעיהו⁸ והוא סובר שאילו משמעו של 'בטרם' היה 'עד', ההמשך לדברי הנביא היה מגוחך לגמרי (stultissima). הרי כל אישה תלד את ילדיה רק לאחר תחילת ציריה, ואם כן, לשם מה תמה הנביא, 'מי שמע כזאת, מי ראה כאלה?' בדחייתו את האגדה החז"לית שהמשיח נולד עם חורבן הבית, דהיינו עשרות שנים לאחר מיתתו של ישו, ובניסיון להוכיח ליהודים את פרטי לוח הזמנים לגאולה הנוצרית, מארטיני מנצל אפוא את התמצאותו בעברית, במקור העברי של כתבי הקודש, ובספרות הרבנית מתקופת חז"ל ומימי הביניים.

מפרקים אחרים בספר 'מחסום' מתברר, שפניותיו החוזרות של מארטיני למקורות הרבניים כדי להמחיש את אמונותיו הנוצריות לא מנעו אותו מלהצביע על דברים בלתי מקובלים במקורות ההם, ולמתוח בדרך זו ביקורת נוקבת על היהדות התלמודית. כך למשל בפרק החמישי לחלק שני⁹ משיב מארטיני לטענת היהודים ששלטונו של המשיח הנוצרי לא הגיע 'מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ' כדברי הנביא זכריה, מהמכילתא לשמות יב, ו, ו¹⁰ ומהבבלי לסנהדרין (צט ע"ב), ש'כל המעשה את חבירו לדבר מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו', או ש'שליח אדם כמותו'. אמנם ישו עצמו לא עלה לשלטון, אבל תלמידיו ושלוחיו הגשימו את נבואת זכריה כשהפיצו את הנצרות בכל העולם היס-תיכוני, והשלטון הנוצרי אכן הגיע לא רק 'מים סוף ועד ים פלשתים' (שמות כג, לא), על פי הבנת היהודים את הכתוב¹¹, אלא גם 'מהים הגדול שהוא בדרום, שם נמצאים הכושים, ועד הים הגדול שהוא מבחינתנו בצפון'¹². ספרי הנוצרים והמוסלמים כאחד, קיומם של כנסיות ומנזרים רבים ואף מסורת רצופה מלמדים, שכל ארצות צפון אפריקה והמזרח התיכון היו תחת שלטון נוצרי לפני הכיבוש המוסלמי. טענת היהודים שישו 'לא היה המשיח משום שלא היה לו שלטון'¹³ היא אפוא בדיה חסרת כל טעם ובסיס. ההשתעבדות למשטר הנוצרי

הזמן התעורר מארטיני לכך שהמדרש השני באמת החליש את טענתו; ראה להלן, הערה 33.

8 דוד קמחי, ספר השרשים, מהד' פ' לברכט ור' ביזנטל, ברלין 1847, עמ' 130.

9 מארטיני, מחסום, ב, עמ' 174-187.

10 מכילתא דרבי ישמעאל², מהד' ח"ש האראוויטץ וי"א רבין, ירושלים תש"ך, עמ' 17.

11 השווה פירושו של ר' אברהם אבן עזרא לזכ' ט, י.

12 מארטיני, מחסום, ב, עמ' 180.

13 שם.

באה לידי ביטוי בעיקר בטקס הטבילה, שהתחיל בנהר הירדן, ושנמשך 'עד אפסי ארץ', בקיום מצוותו של ישו לשליחיו לאחר מיתתו.¹⁴ הואיל וכופרים אינם יכולים ליהנות משלום אמת, המשיח 'דבר שלום לגוים' שהתנצרו, במקום ליהודים. גלותם ועבודתם של אלה, הנמשכות עתה כבר אלף שנים ויותר, מצביעות על כך שרכב, סוס וקשת מלחמה נכרתו מעם ישראל. מארטיני מזכיר את הדעה היהודית שלפיה מעבר לנהר הסמבטיון וההרים הכספיים שוכנים יהודים ובראשם מלכים ושליטים משלהם, ואלה יצאו ממקומם בימות המשיח וירשו את העולם כולו. לדעת המחבר, אין להתייחס ברצינות להוכחה יהודית זו, על אף מקורה בתלמוד, שהרי 'נהר כזה אינו באף מקום בעולם, ואגדה אווילית ושטותית זו, הנמצאת בתלמוד, זויפה על ידי היהודים'.¹⁵ לאמתו של דבר, נמצאים באזור ההוא מוסלמים, ובתוכם יהודים ספורים בלבד. בתום שתים עשרה שנים של מסעות קובע מארטיני מניסיונו האישי, שאין מקום שבו מושפלים ומשועבדים היהודים יותר מאשר בין המוסלמים, וגם אין מקום שבו הם מכובדים יותר, עקב מחדל בקנאה דתית, מאשר בין הנוצרים.¹⁶ לבסוף, מצטט מארטיני את רבי עקיבא, שסבר שעשרת השבטים האמורים להימצא מעבר לנהר סמבטיון, 'אינן עתידין לחזור'.¹⁷

דוגמאות מעטות אלו מטענות ספר ה'מחסום' מספיקות להבליט את אופיו כספר הדרכה לדרשנים ומיסיונרים נוצרים. לדעתנו, חשיבות החיבור מתבטאת, בראש ובראשונה, בהיכרותו הקרובה של מחברו עם הדת היהודית וספרותה, בציטוטיו מהוגים מוסלמים וממקורות האסלאם, ובציון הנסיעות והניסיונות שלו מסביב לעולם היס-תיכוני. הספר מעיד על השכלתו הגבוהה והמרשימה של מחברו. כמובן, מארטיני לא ניצל את השכלתו לקידום דושיח בידתי במובן המודרני; אדרבה, הוא עמד מאחורי ניסיונות רבים של הכנסייה לפגוע באמונת היהודים והמוסלמים ולקרבתם לנצרות. ובכל זאת, העובדה שהוא דאג להתחנך בשפות וב'עולמות השיח' של יריביו, ושהספיק בלימודיו יותר מרוב לומדי העברית הנוצרים בימי הביניים, ראוייה לציון. וכפי שהראיתי בדיון אחר, אף על פי שמארטיני היה מסור לפולמוס נגד היהדות, הוא לא הצליח למנוע את השפעתה על הגותו הנוצרית.¹⁸

יתר על כן, ספר ה'מחסום' מסמן שלב חדש בהשתלשלות הפולמוס הנוצרי האנטי-יהודי בימי הביניים. במינו המקובל לספרות פולמוס זה, הבחין ע' פונקנשטיין בניסיון של אנשי הכנסייה להשתמש בתלמוד 'להוכיח דרכו שכבר חכמינו הכירו במשיחיותו של הנוצרי

14 ראה מתי כח, טז ואילך ומקבילות.

15 מארטיני, מחסום, ב, עמ' 184. על מרכיבי אגדה זו והשתלשלותה ראה לאחרונה צ' אבני, 'הסמבטיון: גלגול מסורת', מדעי היהדות, 37 (תשנ"ז), עמ' 147-159.

16 מארטיני, מחסום, שם.

17 משנה, סנהדרין י, ג: 'עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר, וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה; מה היום הזה הולך ואינו חוזר, אף הם הולכים ואינם חוזרים – דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: מה היום מאפיל ומאיר, אף עשרת השבטים שאפל להן, כך עתיד להאיר להן. וראה את הדעה המובאת שם בירושלמי, י, ו (כט ע"ג): 'רבי ברכיה ור' חלבו בשם רבי שמואל בר נחמן: לשלוש גליות גלו ישראל, אחת לפני מנהר סנבטיון וכו'.' השווה גם איכה רבתי ב, ט.

18 ראה J. Cohen, 'Original Sin as the Evil Inclination: A Polemicist's Appreciation of Human Nature', *Harvard Theological Review*, 73 (1980), pp. 495-520

ובעקרי הדוגמה, וציין שריימונדוס מרטיני היה המפורסם בנוקטי השיטה, שכבר בווכוח הרמב"ן הגיעה לשימוש פומבי.¹⁹ פונקנשטיין אף הציע לראות עדות ראשונה לשיטה פולמוסית זו כבר בספר 'על האמונה הקתולית' (*De fide catholica*) לאלאנוס אב אינסוליס, שנכתב במחצית השנייה של המאה הי"ב. ואולם, כפי שטענתי במקומות אחרים, אין הוכחה שאלאנוס נקט עמדה מכוונת כלשהי כלפי התלמוד והיהדות הרבנית,²⁰ ואילו השימוש שעשה האח הדומיניקני פאולוס כריסטיאני בוויכוח ברצלונה במקורות חז"ל לא הביאו לכתיבת חיבור פולמוסי. יוצא שמרטיני היה לא רק המפורסם שבין נוקטי השיטה, אלא גם הראשון שביסס עליה ספר פולמוס, כלומר הציג אותה כאמצעי הניתן ליישום מתודי בוויכוחים בין נוצרים ליהודים. ואם עד כה נהגנו להצביע על ספר 'פגיון האמונה' כדוגמה הקלסית לאסטרטגיה נוצרית זו, צריך עכשיו להזכיר גם את ספר 'המחסום' לצדו. כפי שנראה להלן, אמנם ספר 'הפגיון', המתפרש על פני שמונים וארבעה פרקים, מקיף ומלומד יותר, אבל ספר 'המחסום', על ארבעה עשר פרקיו, קדם מבחינה כרונולוגית וגם הוצע לקוראיו ככלי שימושי יותר. בספר 'המחסום' מושם דגש על הטקטיקה של המתווכחים יותר מאשר על הבאת ראיות לאינספור, ודומה שהוא עשוי לשקף יותר מספר 'הפגיון' את האווירה שאפיינה את 'עימותי הרחוב' הרבים בין יהודים לנוצרים שנזדמנו לאורך המאה הי"ג, בעיקר בדרום אירופה הנוצרית.²¹

ברם, נראה לי שהערך העיקרי של ספר 'המחסום' להיסטוריון הוא תרומתו להערכת הקריירה של ריימונדוס מארטיני כפולמוסן אנטי-יהודי. עוד לפני שכתב את ספר 'המחסום', עסק מארטיני בלימוד השפה הערבית ובפעילות מיסיונרית בקרב המוסלמים; הוא הקדיש לפחות ספר אחד לקירוב נפשותיהם לנצרות, הוא 'פירוש הקרדו' של השליחים' (*Explanatio Symboli Apostolorum*),²² שנכתב ככל הנראה בערבית, ואפשר שכתב חיבורים אנטי-מוסלמים נוספים.²³ גם בפולמוסו נגד האסלאם ציטט

19 ע' פונקנשטיין, 'התמורות בוויכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב', ציון, לד (תשכ"ח), עמ' 141. גרסה מעודכנת של מאמר זה הופיע באנגלית בתוך: A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, pp. 172–201.

20 ראה כהן, המנדיקנטים, עמ' 30–31; וראה גם בספרי *Living Letters of the Law: Jews and Judaism in Medieval Christianity*, Berkeley 1999, pp. 308–312 (להלן כהן, אותיות חיות).

21 ראה למשל: א' לימור, 'ויכוחי אמונה בנמלי הים התיכון', פעמים, 45 (תשנ"א), עמ' 32–44; A. Limor, 'Missionary Merchants: Three Medieval Anti-Jewish Works from Genoa', *Journal of Medieval History*, 17 (1991), pp. 35–51.

22 J. M. March, 'En Ramón Martí y la seva "Explanatio symboli apostolorum"', *Anuari del Institut d'estudis catalans* (1908), pp. 443–496. ראה גם F. Cavallera, 'L'"Explanatio symboli apostolorum" de Raymond Martin O.P.', in: *Studia mediaevalia in honorem admodum reverendi patris Raymundi Josephi Martin*, Bruges 1948, pp. 201–220.

23 J. Hernando i Delgado, 'Le "De seta Machometi" du Cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin (Ramón Martí)', in: *Islam et Chrétiens du Midi (xii^e–xiv^e s.)*, Cahiers de Fanjeaux, 18, Toulouse 1983, pp. 351–371. מחסום, א, עמ' 15–22 – שניהם עם מ"מ נוספים.

מארטיני באריכות ממקורות יריביו,²⁴ ומשבא לתקוף את היהדות דומה היה שנותר לו רק ליישם בערוץ חדש אסטרטגיה פולמוסית שכבר הייתה קיימת. אם כן, ניתן לשער שמבחינתו המעבר מהפולמוס נגד האסלאם אל הפולמוס נגד היהדות היה טבעי ומתבקש, ושהוא ראה את המאמצים הללו כמקבילים וכמשלימים זה את זה. בעיניו היהודים והמוסלמים השתייכו לאותה קהילייה של כופרים (infideles) שסירבו להתנצר. לא במקרה מצא מארטיני ב־opus magnum שלו, דהיינו ב'פגיון האמונה', מקום להתפלמס גם עם היהדות וגם עם האסלאם. במגמה זו הצטרף מארטיני לקבוצה של בעלי פולמוס נוצרים מהמאות הי"ב והי"ג (ובתוכם אנסלם מקנטרבורי, פטרוס אלפונסי, פטרוס וונרביליס מקלוני ואחרים) שראו ביהודי ובמוסלמי דוגמאות לאותה תופעה כללית של כפירה (infidelitas). בכך המשיך מארטיני ואף קידם את נטייתם של אלה להפחית ממידת המיוחדות בתפיסת היהודי, להתעלם ממה שהעניק ליהודי מעמד מיוחד ותפקיד חיוני בחברה הנוצרית, ולמיינ אותו כמעט בשורה אחת עם הפגני כזר וככופר המאיים על שלמותה ועל אחדותה של הנצרות.²⁵ אף פעם אחת בפולמוסיו נגד היהדות אין מארטיני מזכיר את פירושו המפורסם של אוגוסטינוס לתהלים נט, יב, 'אל תהרגם פן ישכחו עמי', אשר לפיו הנוכחות היהודית בעולם הנוצרי מעידה על הבסיס התנ"כי של הנצרות ושעל כן אין להרוג את היהודים או לגרשם. בעל ספר ה'מחסום' הלך בעקבות קודמיו בני המאה הי"ב גם בהתייחסו אל היהודי כאל יצור תת־אנושי – ככלב, כבהמה, כחזיר וכדומה.²⁶ ובניסיונו לתאר את אמונות היהודים כאירציונליות,²⁷ בדיוק כפי שהיה נהוג להציג את הכופר הפגני ואת המין הנוצרי (haereticus).

זאת ועוד, גם עמדתו של מארטיני כלפי היהדות הרבנית, של התלמוד ושל ימי הביניים, מעידה על התפתחות בוויכוח הנוצרי-יהודי, ובהגדרה מדויקת של עמדה זו כבר נחלקו החוקרים. איזו משמעות אידאולוגית הייתה כרוכה בפנייה למקורות חז"ל כדי לאמת את האמונה הנוצרית – פנייה הניכרת בטיעוני פאולוס כריסטיאני בוויכוח ברצלונה והמאפיינת את ספרי הפולמוס של מארטיני? באיזו מידה נגדה עמדה זו את עמדת האפיפיורים שהרשיעו את התלמוד בשנות השלושים והארבעים של המאה הי"ג, בהסכמת

24 ראה A. Cortabarría, 'La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam', in: *Islam et Chrétiens du Midi*, pp. 279–300 (עם מ"מ); וגם הצעתו המאלפת של Th. E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200*, Leiden 1994, pp. 204ff.

25 ראה: J. Cohen, 'The Muslim Connection: On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology', in: J. Cohen (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 11 (להלן כהן, מעדות לכישוף); כהן, אותיות חיות, חלק ג; וגם A. Patschovsky, 'Feindbilder der Kirche: Juden und Ketzer im Vergleich (11.–13. Jh.)', in: A. Haverkamp (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte, 47), Sigmaringen 1999, pp. 327–357 ואחרים.

26 למשל: מארטיני, מחסום, א, עמ' 140; ב, עמ' 36, 60, 283–288.

27 למשל: שם, א, עמ' 288 ואילך; ב, עמ' 50, ואילך.

תאולוגים ידועים ובעזרתם של בכירים במסדרי המנדיקנטים החדשים? עד כמה סתתה הגישה הפולמוסית-המייסונרית של מארטיני מקן הסובלנות המסורתית של הכנסייה כלפי היהודים, המעוגן בכלל האוגוסטיניאני של 'אל תהרגם'? לא כאן המקום לחדש את הוויכוח המודרני ביחס לשאלות אלו, אבל רצוי לשקול את מקומו של ספר 'המחסום' בתהליך שבו גיבש מארטיני את רעיונותיו בנושא.

רובו של ספר 'המחסום' כבר היה מוכן בשנת 1267,²⁸ והחיבור מסמן נקודת ביניים מאלפת בין ויכוח הרמב"ן בשנת 1263 מצד אחד, לכתובת 'פגיון האמונה', שנמשכה עד סוף שנות השבעים של המאה, ²⁹ מצד אחר. בין אם מארטיני נכח בוויכוח ברצלונה בין אם לא, ³⁰ ברור שהיה שותף ליוזמה המייסונרית שבמסגרתה נתעמתו פאולוס כריסטיאני והרמב"ן. הדומיניקני הבכיר שביים את הוויכוח בברצלונה היה ראש המסדר לשעבר ריימונדוס די פנפורטה, הוא הכומר שהטביל את פאולוס לנצרות כמה עשרות שנים לפני כן, והוא גם הנחה את מארטיני בפעילויות המייסונריות.³¹

בחודש מרס 1264 הצטרף מארטיני לוועדה שהקים מלך אראגון יעקב הראשון על פי בקשתו של האח פאולוס לצנזר ספרים יהודיים.³² ובכן, אין זה מפתיע שגם המטרה וגם הטקטיקה של ספר 'המחסום' דומות לאלו של פאולוס בוויכוחו עם הרמב"ן: לשכנע את היהודים, בעזרת מדרשי חז"ל, שביאת המשיח המובטחת על ידי נביאי ישראל כבר הייתה. אך בה בעת, ספר 'המחסום' גם מעיד על ניסיון לשכלל את השיטה הפולמוסית החדשה. הוא מאשר את מה שהסיקר ר' חזן מקריאת ספר 'פגיון האמונה' – שמארטיני התאמץ לחדד את ההתקפה על היהדות אשר בה התחיל עמיתו פאולוס ב־1263³³ – אלא שמגמה זו מסתמנת אצל מארטיני עוד לפני שחיבר את ספר 'הפגיון'. העמדה מוצגת על ידי מארטיני בספר 'המחסום' בצורה יותר שיטתית ממה שהיא מוצגת על ידי פאולוס בוויכוח ברצלונה. מארטיני בוחר במקורות מקראיים ורבניים בזהירות יתרה. הוא מתחשב יותר בטענות הנגדיות של היהודים ומשיב עליהן באופן רציני יותר. ובדרך כלל, מארטיני נמנע בחיבורו מההתרגשות ומההתקפות האישיות (ad hominem) שאפיינו את דברי שני הצדדים בשנת 1263, ושהחלישו במידת מה את עוצמת טיעוניהם.

28 שם, א, עמ' 276. ובכל זאת, אזכורים של 'הפגיון' בפרק האחרון של ספר 'המחסום' (ב, עמ' 240, 258, 288), מעידים שאכן הייתה חפיפה בכתובת שני החיבורים.

29 מארטיני, פגיון, עמ' 95.

30 ראה כהן, המנדיקנטים, עמ' 130, הערה 2.

31 על ריימונדוס זה ראה 'Chronologia biographica s. Raimundi', במבוא לספר X. Ochoa and A. Diez (eds.), Raymundus de Pennafort, *Summa de penitentia*, Universa bibliotheca iuris, 1A, Rome 1976, pp. lxiv–lxxiii; והמחקרים המצוינים אצל כהן, המנדיקנטים, עמ' 104–108.

32 ראה גזרתו של המלך המובאת בתוך: H. Denifle, 'Quellen zur Disputation Pablo: Christiani mit Mose Nahmani zu Barcelona 1263', *Historisches Jahrbuch*, 8 (1887), p. 238.

33 ראה R. Chazan, 'From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Innovative Missionizing Argumentation', *Harvard Theological Review*, 76 (1983), pp. 289–306; וראה גם חזן, פגיונות, עמ' 118–136.

ואולם, ספר המחסום היה כתב הפולמוס הראשון שכתב מארטיני נגד היהודים, לא האחרון. כמעט מיד לאחר שסיים אותו, מארטיני ראה לנכון להתחיל בכתיבת עבודתו המונומנטלית 'פגיון האמונה', מפעל שנמשך עשר שנים ויותר. הואיל וב'פגיון' ציטט את מקורותיו היהודיים בעברית (או בארמית) ורק אחרי כן תרגם אותם ללטינית, בעוד שבספר המחסום הסתפק בתרגום הלטיני בלבד, היו חוקרים שסברו ששיקולים טקטיים, דהיינו סירובם של יהודים להודות באמתות המקורות המתורגמים, הניעו את מארטיני לכתוב את ספרו האנטייהודי השני.³⁴ אך דומני שהמעבר מ'מחסום' ל'פגיון' אצל מארטיני נבע משיקולים משמעותיים יותר, המבליטים את ההבדלים בין החיבור הראשון, כלי עזר שימושי למיסיונרים, המלא הוראות מפורטות והפניות למקומות אחרים בספר, לחיבור השני, המהווה מעין סומה (summa) לפולמוס הנוצרי האנטייהודי. מצד אחד, ספר הפגיון מעיד על בקיאות רחבה ומעמיקה יותר של המחבר בספרות חז"ל. לדוגמה, התברר למארטיני שהמדרש השני שהביא בספר המחסום להמחיש את פירושו לישעיה סו, ז-ח (שלפיו ציון ילדה את המשיח לפני חורבן בית המקדש) היה מנוגד למסקנה הרצויה; ב'פגיון' האמונה הוא ציין את המדרש הזה כביטוי ל'שגעון היהודים האומרים שבו ביום שנחרב בית המקדש נולד המשיח'.³⁵ כך מעיד ספר המחסום על המחקר ההולך ומעמיק של מארטיני בכתבי היהודים, וכן על התהליך ההדרגתי שבו התגבשה האסטרטגיה המיסיונרית שלו ושל שותפיו. מצד אחר, השוואה בין שני הספרים של הדומיניקני מאפשרת לעקוב אחרי תהליך ההתפתחות בתפיסתו את היהודים ואת היהדות של זמנו. כמה רעיונות שבהם ראו החוקרים את אופיו המיוחד של 'פגיון' האמונה כבר מופיעים בספר המחסום, גם אם הם פחות בשלים שם מאשר ב'פגיון'. נביא כאן שלוש דוגמאות.

ראשית, ידוע שספר הפגיון מציג את היהדות הרבנית כדת שטנית,³⁶ אבל כבר בספר המחסום מארטיני מתייחס באריכות לשטן ולקשרים ההדוקים בינו לבין היהודים. במענה לפירוש יהודי לבראשית מט, י ('לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו וכו'), שהמשיח לא יבוא עד שתבוטלנה מצוות השבת והמילה,³⁷ מצטט מארטיני מהאגדה במסכת מעילה (ז ע"ב) שלפיה מצוות אלו נאסרו פעמיים על ידי הרומאים, ושגזרותיהם בוטלו רק בעזרת השד בן תמליון.

מדברי התלמוד האלה אשר הבאנו מתברר שהמשיח כבר בא – לכל מי שהחטא, הטפשות והזימה אינם מעוורים את עיניהם. כך, הודות לחסד האלוהי, בגידת היהודים נפגעת במו חציה, ונחנקת ברשתות עצמה. ובכן, אֵל לנו להחזיר לשקה הבלוי (כלומר, אֵל לנו להסתיר) את העובדה, שלאחר שאבדו השבת ומילה, היהודים

34 לדוגמה, ברתיה, מורה מורחן, עמ' 309.

35 מארטיני, פגיון, עמ' 348–349. ראה גם שם, עמ' 262; מארטיני מאמץ שם את דעת רבי אליעזר הנזכרת בסיפא של המשנה מפרק 'חלק' המובאת בספר המחסום (לעיל, הערה 17). ב'מחסום' העדיף את דעת רבי עקיבא שברישא, ואף לא הזכיר את הצד השני במחלוקת.

36 נוסף למחקרים המובאים לעיל, הערה 3, ראה ר' בונפיל, 'היהודים והשטן בתודעה הנוצרית בימי הביניים', בתוך: שנאת ישראל לדורותיה: קובץ מאמרים, בעריכת ש' אלמוג, ירושלים תש"ם, עמ' 119–121.

37 פירוש רבני כזה לבר' מט, י, לא הצלחתי לאתר.

קיבלו אותן שנית לא בעזרת האל או בדרך נס, לא בעזרת נביא או מלאך, אלא בעזרת השטן, דהיינו בן תמליון.³⁸

לדעת מארטיני, היהודים ממשיכים לתפקד כסוכנים הנאמנים של השטן יותר מהאויבים האחרים של הנצרות. למשל:

אם מוחמד, שבתחילת דרכו היה בודד, עם הארץ גמור, עני שבעניים, שנוא מבית ומחוץ, כה רחוק מגבולותינו וכה בולט בשקריו – אם הוא הצליח להביא כל כך הרבה שחיתות לעולם בעזרת השטן, תתאר לעצמך: מה יוכל השטן לבצע בעזרת היהודים, הרבים במספרם, המלומדים כמעט כולם, המנוסים ביותר בהונאה, המתעשרים הודות לנוצרים בזכות תנאים טובים והלוואות בריבית, האהובים כל כך על שליטנינו בזכות השרותים שהם מספקים והחנופות שהם מחניפים, הנפוצים ומפוזרים כל כך ברחבי העולם, המטעים כל כך ברמאותם עד שלמרבה הפלא הם נראים לעין כנאמנים!³⁹

למארטיני אין ספק שהיהודים נמנים עם בני הברית של גוג ומגוג באחרית הימים, אשר בהם חזה הנביא 'את רדיפת הצדיקים המתבצעת מידי יום על ידי המינים (per haereticos) ויתר שונאי האמת והאמונה הקדושה, המהווים את ביתם של השדים ואת משכנו של השטן'.⁴⁰

שנית, ספר 'מחסום' טוען – אמנם במקומות ספורים בלבד – שבעקבות חיי ישו התקלקלה היהדות עד שהייתה לעיוות שטני של תורת משה. דבר זה רומז לעמדתו ההולכת ומתגבשת של מארטיני כלפי הדת הבתר־מקראית של חכמי התלמוד. ספר 'מחסום' מגנה את אגדות התלמוד מפני שהן מייחסות תכונות גשמיות לאל.⁴¹ הוא חוזר ומגנה את חז"ל על טירוף דעתם, על שיבוש חישוב הקץ בידם,⁴² על שקריהם החופשיים ביחס לישו וצליבתו,⁴³ על זיופיהם בכתבי הקודש באמצעות תיקוני סופרים,⁴⁴ ועל 'ספרונם' (ככל הנראה ספר 'תולדות ישו') המספר בזלזול מוחלט על הנסים שעשה ישו.⁴⁵ אולם האשמות אלו אינן מונעות את מארטיני מלהמחיש את טענותיו הכריסטולוגיות והאנטי־יהודיות בראיות ממקורות חז"ל, ואינן מפחיתות מן ההנאה שגורמת לו הפגיעה ביהודים בנשק שלהם.

38 מארטיני, מחסום, א, עמ' 88; והשווה ב, עמ' 258–260. על השד בן תמליון ראה: I. Lévi, 'Légendes judéo-chrétiennes', *REJ*, 8 (1884), pp. 200–202; idem, 'Encore un mot sur la légende de Bartalmion', *ibid.*, 10 (1885), pp. 66–73; J. Halévy, 'Ben-Thymélion et Bartholomée', *ibid.*, pp. 60–65

39 מארטיני, מחסום, ב, עמ' 24–26.

40 שם, עמ' 226. נראה שהמחבר קישר בין 'גוג' ל'ג' וראה בשם סינקדוכה המסמל את המבנה כולו.

41 למשל שם, עמ' 58.

42 שם, עמ' 84.

43 שם, עמ' 116.

44 שם, א, עמ' 264, ב, עמ' 156–159.

45 שם, א, עמ' 282, 286.

ככול שהתלמוד מציע לנו איזו ראייה מדברי הנביאים ומפרשה בעניין המשיח או בעניינים הידועים כקשורים אליו, אם פירש יפה – את הראייה ההיא ראוי לקבל. כל חכם יודע שהדבש נאכל ברצון, אף על פי שבבדיקת הסקרן יעלה שהוא הרוק של דבורים. ברם, אם התלמוד פירש את הכתוב באופן מגוחך או מרושע, צריך לדחות את הפירוש, בו בזמן שמחזיקים בכתוב עצמו. כך לא יוכלו היהודים לטעון באופן הגיוני שאין לנו לפירש את הכתוב שהוא בעניין המשיח או בכל הקשור אליו, שהרי אבותיהם פירשו את אותו המקור בעניינו. בשום אופן לא נוכל להכיר באותה פרשנות, על אף העובדה שלמרות הזיוף שבה, קיבלוה איכשהו מהנביאים; אין לנו מושג מהיכן סופחה לכתוב.⁴⁶

לדעתו הנחרצת של ספר ה'מחסום', השימוש הסלקטיווי במסורות התלמוד אינו מלמד על הכרה כללית בסמכותו; אמנם היהודים מקבלים את תורותיו במלואן, אך אין להם סיבה לצפות שכך יעשו הנוצרים. כמו הגמל, הנראה כאילו הוא מפרס פרסה אבל אין הוא מפרס פרסה באמת ולכן אינו כשר, כך היהודים

מאמינים ללא הבחנה בכל הסיפורים המגוחכים והשגעונות שמוצאים מעורבבים בדברי הקודש ובמספר מסורות הגונות בשדות התלמוד. הם לוקחים ולועסים את הכול. יום ולילה הם קוראים אותו וחוזרים עליו ולומדים אותו בעל פה; ללא הבחנה כלשהי – הבחנה שבלעדיה אף המידה הטובה נהפכת לרעה – מאמינים הם ומקבלים את דבר הכוזב יחד עם האמת, דברי חול ופשע יחד עם דברי קודש [...]. ככול שאנחנו מביאים איזו הוכחה מהתלמוד נגדם, להתגבר על רשעותם או להכחיש את טענתם או אפילו לאמת איזו דעה ברצינות, מאריכים הם בהצהרותיהם, שאל לנו ושאין ביכולתנו לצטט בהגינות מדברי התלמוד נגדם, אלא אם כן אנו מאמינים בתלמוד כולו ומקבלים אותו במלואו. ובכל זאת, התלמוד בעצמו מאפשר להרוס את איזוולתם, בלמדו שכפי שאוכלים רימונים ותמרים כך ראוי לעשות לדברי חכמים. האוכל תמרים בתבונה יאכל את בשר הפרי מסביב לגרעינים, אותם יוציא מחוץ לפיו. וכן האוכל את הרימון בתבונה יאכל את הגרעינים בפנים ואת הקליפה ישליך.⁴⁷

מארטיני אמנם הודה באופי האקלקטי של גישתו המתודולוגית למקורות היהודיים, אך מסתבר שהערכתו העקרונית למקורות אלה, המפרנסת את טיעוני ספר ה'מחסום', טרם הבשילה. כך הודה ביחס להטעיה הבולטת בפירושי התלמוד לנבואות התנ"ך: 'אין לנו מושג מהיכן סופחה לכתוב' (nescimus unde superadditum est).

שלישית, נוסף ליחסו ליהדות התלמודית, כשספר ה'מחסום' מצרף את היהודים למינים (haeretici) הנוצרים, הלוחמים מדי יום (cotidie) לצדם של גוג ומגוג נגד המאמינים באל, מרמז הוא למסר מיוחד המכוון ליהודים בני דורו. בניגוד לחכמי התלמוד, שלעתים

46 שם, ב, עמ' 30.

47 שם, עמ' 280-282. ככל הנראה, כוונתו של מארטיני היא למסופר בבבלי, חגיגה טו ע"ב: זרבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? [...] רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא... רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק. מעניין שגם הנמשל במקור התלמודי מקביל לכוונת מארטיני בספר ה'מחסום'.

אכן הודו כראוי במשמעות המשיחית של נבואות התנ"ך, היהודים 'המודרניים', ובראשם הפרשן 'רבי שלמה [רש"י] וכל תלמידיו',⁴⁸ מסתירים ומשבשים את פירושן הנכון.⁴⁹ ואת זה הם עושים 'יותר מתוך רשעות מאשר מתוך בורות',⁵⁰ כלומר במזיד ולא בשוגג. לאחר שקורות העולם אישרו את הנסים שעשה ישו בזמנו, אין ליהודים בימינו כל תירוץ להכחיש את האמת שבנצרות. יוצא שזימתם עולה על זימת קודמיהם בתקופת התלמוד.⁵¹ הם מסרבים להודות באמת כלפי ישו, אפילו לא כמידה שהמוסלמים מוכנים להודות;⁵² הם ממשיכים לזייף את הכתוב בספרי התנ"ך; וכפי ששמע ביחס ליהודי אחד ממונפליה שבפרובנס – אין הם נמנעים מלשבש את הגרסה האמתית של כתבי הקודש תוך כדי ויכוח עם נוצרים, ולהטעות כך את שומעיהם!⁵³ מארטיני אינו רואה קשר הדוק בין טקסי היהדות בימיו למצוות שניתנו למשה בסיני, ובעניין זה הביא את ספר 'המחסום' לסיומו בנימה של מיאוס וסלידה.

מסיבות אלו נראה לי ברור למדיי שבאופן סמלי היהודים מחקים את הגמל ואוכלים

48 שם, א, עמ' 184; השווה גם שם, עמ' 206; ב, עמ' 134.

49 שם, א, עמ' 208: 'Cum autem antiqui rabini, qui fuerunt prophetis et ceteris patribus sanctis magis propinqui, et ideo plus de veritate et minus de versutia et falsitate habentes quam moderni, exposuerint hoc et multa alia valde bene et congrue de Messia, quis sani capitis, obsecro, fabulationes iniquorum, falsas insanias huiusmodi modernorum est admissurus?' (ברם, הנני שואל: הואיל והרבנים הקדמונים, בהיותם קרובים יותר לנביאים ולכל האבות הקדושים, כך שהייתה להם יותר אמת ופחות שקר וזימה מאלה של ימינו, גילו לגבי המשיח, בצדק מוחלט ובטוב טעם, הן את הדבר הזה והן עניינים נוספים רבים – איזה איש שפוי היה מקבל את סיפורי הרשעים, ואת השטויות הכוזבות [מעין זה] של רבני ימינו?).

50 שם, עמ' 144; השווה גם עמ' 142, 206.

51 שם, עמ' 286: 'Si autem consideretur quanto conatu Iudaei repellebant ea, videbitur quanta fuerunt obdurati perfidia, et caecati malitia. Non minor comprobatur esse duritia et malitia modernorum, cum eis ablata sit omnis causa et occasio suspicandi. Nam et si suspicari potuit Dominum Iesum per artem aliquam, ut ipsi in libello supradicto mentiti sunt, fecisse miracula, per quam artem, antequam esset, tam congrua tempori suo, necnon factis suis, et dictis, tam mortui quam viventis, statui quoque ipsorum usque nunc dicta reddidit prophetarum?' אם יושם לב למידת המאמץ בו דחו היהודים את הדברים האלה, ייראה באיזו כפירה התעקשו, ובאיזו עוינות התעווררו. עקשנות יהודי ימינו ועוינותם אכן אינן פחותות, כיוון שכל סיבה ועילה לספקנות חסרה להם [לאחר שראו את ניצחונות הכנסייה במו עיניהם, ובכל זאת סירבו להאמין!] – שאפילו אם ניתן לחשוד שישו חולל את נפלאותיו על ידי כישוף מסוים, כפי ששיקרו בספרונם הנ"ל, על ידי איזה כישוף, קודם כול, התאים את אמירות הנביאים לזמנו – הן בדבריו הן במעשיו, הן במיתתו הן בחייו – ואף למצבם [של היהודים] עד ימינו אנו. הספרון הוא ספר תולדות ישו (לעיל, הערה 45). השווה גם עמ' 206, וגם ב, עמ' 142.

52 למשל: שם, א, עמ' 108, 254, 294; ב, עמ' 86.

53 שם, ב, עמ' 156-158.

כמותו. לולא הזמן הארוך הכרוך בכך, הייתי מראה על פי עוררן לבבם שהם אוכלים את הינשוף ואת העטלף, על פי תרמיתם שהם אוכלים את השועל, על פי כוחם שהם אוכלים את החמור, על פי בורותם את השור, על פי ניבול פיהם את החזיר ואת כל השרצים והעופות הטמאים. אעבור בשתיקה על האחרים. אך בלקיחת איבר המין של כל הנימול, הן של מבוגר והן של פעוט, לתוך פיהם המתועב אשר בו מקללים את כריסטוס, ובמציצתו כל עוד הדם זורם – האין הם אוכלים כמו החזיר, המטנף את אפו בשפע של ליכלוך? את זה אברהם לא עשה, משה לא דרש, והאל לא ציווה. אך השטן הנ"ל, בן תמליון, אשר החזיר להם את המילה שהאל ביטל, השריש בתוכם השקפה מוסרית מרושעת.⁵⁴

ביחס לפולמוס הנוצרי האנטייהודי של ימי הביניים הקדומים, טענות אלו שבספר ה'מחסום' יש בהן חידוש ניכר. ואולם נראה שהמחבר טרם פירט – ואולי אף טרם הבין – את ההשלכות האידאולוגיות הכרוכות ברעיונותיו. אלה אינם באים לידי גיבוש בתור עמדה עקרונית עקיבה וברורה. לעומת זאת, כשספר 'פגיון האמונה' דן באותם שלושה עניינים – הקשר בין השטן ליהודים, מעמד התורה שבעל פה ביהדות, ואופיים המיוחד של יהודי ימי הביניים – הוא מצייר תמונה יותר חדה וחד-משמעית של יהדות הזמן ההוא כשטנית וכסוטה בכוונה מכתבי הקודש. ראוייה לתשומת לב האפשרות שמארטיני ביקר בפריס בשנים 1269–1270,⁵⁵ בזמן שבו ניהל פאולוס כריסטיאני ויכוח עם ראשי הקהילה היהודית המקומית ונקט עמדה דומה,⁵⁶ ותומאס אקווינס התקדם לקראת הרשעתו את היהודים ברציחת האל בכוונה ובזדון.⁵⁷ הייתכן שעל שלושה אחים דומיניקנים אלה הייתה השפעה משותפת, בין אם שיתפו פעולה זה עם זה ובין אם כל אחד מהם הגיב תגובה משלו על גורם אחר? אין כאן מקום אלא להשערה בלבד, אך נראה שחוגי הדומיניקנים שבהם פעלו תומאס וריימונדוס די פנפורטה ותלמידיו אכן היו קשורים זה עם זה.⁵⁸ ידוע לנו בוודאות שמארטיני חיבר את רוב ספר ה'פגיון' בשנים הסמוכות

54 שם, עמ' 286–288.

55 ראה את הטענות של מרק במבואו לתומאס, קונטרה גנטילס, א, עמ' 53–72, 612, והסכמתו של פומגלי, חיבורים ימיביניים, עמ' 529.

56 ראה: J. Shatzmiller, *La deuxième controverse de Paris: Un chapitre dans la polémique entre Chrétiens et Juifs au Moyen Age*, Collection de la Revue des études juives, 15, Paris 1994; כהן, אותיות חיות, פרק ח, וזיכוח פריז השני והפולמוס היהודי-נוצרי של המאה השלוש עשרה, תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 557–559.

57 J. Cohen, 'The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars', *Traditio*, 39 (1983), pp. 19–20; J. Y. B. Hood, *Aquinas and the Jews*, Philadelphia 1995, pp. 107, 129, n. 36.

58 נוסף לדברי מרק בתוך: תומאס, קונטרה גנטילס, א, עמ' 52–79, ראה: R. I. Burns, 'Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion', *American Historical Review*, 76 (1971), esp. pp. 1408–1409; L. Robles, 'En torno a una vieja polémica: El "Pugio fidei" y Tomás de Aquino', *Revista española de teología*, 34 (1974), pp. 321–50; *ibid.*, 35 (1975), pp. 21–41. ראה גם מבואו של

לתאריך הנזכר, ושתוך כדי כתיבת ה'פגיון' עיבד בצורה הרבה יותר שיטתית את הרעיונות שהציע לראשונה, באופן טנטטיבי ובלתי מתודי, בספר ה'מחסום'.

ספר ה'פגיון' חוזר ומאשר את הטענה הבאה בספר ה'מחסום', שהשטן חידש ליהודים את מצוות שמירת השבת והמילה אחרי שאלו נאסרו על ידי הרומאים בהסכמת האל; אבל הפגיון הולך ומדגיש שטקסי היהדות הרבנית בכלל אינם משקפים את תורת האל אלא את 'פולחן השטן', ושאינן טענה טובה מזו לפגוע בביטחונם העצמי של היהודים.⁵⁹ הברית עם השטן הוא חטאם של היהודים ועליה גם נענשו: רבי עקיבא וחבריו מתו על קידוש שמו של השטן ולא של האל, לא על שום שמירתה של תורת האל אלא על שום נטישתה, כשתמכו במשיחי שקר לאחר מיתתו של ישו.⁶⁰ מטעם זה האל ייסר את היהודים בשיגעון שטני, המבטיח שאמונותיהם ומעשיהם כיהודים יהיו רעים ביסודם מאז ולתמיד:

נטיית השטן, כוונותיו ומטרתו ביחס לבני האדם הן אך ורק עוינות. ולכן גלוי וידוע כמה עצומה הטפשות, כמה גדול השגעון, וכמה אדירה הטעות של יהודים, שאינם מפסיקים לקיים את המילה, את השבת, ואת הטקסים האחרים שהאל ביטל להם ושהשטן החזיר.⁶¹

תאולוגים נוצרים אמנם קישרו בין היהודים והיהדות לבין השטן והאנטי-כריסטוס מאז לידת הכנסייה; אבל כפי שחוקרים רבים כבר ציינו, נטייה זו גברה ולבשה פנים חדשות ומסוכנות במנטליות הנוצרית של ימי הביניים המאוחרים. בזכות היכרותו עם היהדות התלמודית, באופי הדמיוני והציורי של האשמותיו ובהתמקדותו דווקא באותם מנהגים יהודיים שבלטו לעין הנוצרית של אותה תקופה, ספר הפגיון הרבה להמחיש את התפיסה השטנית והבלתי אנושית של ה-Talmudjude, היהודי התלמודי.⁶²

א' בונר, בתוך: A. Bonner (ed.), Ramon Llull, *Selected Works*, I, Princeton 1995, pp. 95–96; ואחרים.

59 מארטיני, פגיון, עמ' 461.

60 שם, עמ' 329.

61 שם, עמ' 791.

62 על תרומתו המיוחדת של הפגיון בעניין זה, ראה בונפיל, 'דמותה של היהדות' (לעיל, הערה 3), עמ' 365 ואילך.

A. Patschovsky, 'Der "Talmudjude": Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas', in: A. Haverkamp and F.-J. Ziwes (eds.), *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Beihefte der Zeitschrift für historische Forschung, 13, Berlin 1992, pp. 13–27. על הקשר בין היהודים לשטן ברגישויות הנוצריות של ימי הביניים המאוחרים ראה גם: בונפיל, (לעיל, הערה 36); C. Roth, 'The Medieval Conception of the Jew: A New Interpretation', in: J. Cohen (ed.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation*, New York 1991, pp. 298–309; J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, New Haven 1943; J. B. Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca 1984, p. 192, n. 67; A. Foa, 'The Witch and the Jew: Two Alikes That Were Not the Same', עמ' 361–374; ואחרים.

אם כן, הדמוניזציה של היהודים ב'פגיון האמונה' לא הסתפקה בהרשעה כללית על שמירתם את המצוות. מארטיני התרכז בחיבור הזה בספרותם ובאורח חייהם הבתרי-מקראיים, וגם לגביהם הצליח להפוך את ההערות המזדמנות שבספר ה'מחסום' לעמדה אידאולוגית מכוונת. מארטיני הלך בעניין זה בעקבות פטרוס ונרבילים מקלונז, שהשמיץ את התפלות השטנית של אגדות חז"ל; אך מחבר ה'פגיון' הרחיק לכת ממנו בתקפו גם את ההלכה, שאותה עלה בידו לחקור בעיון. בדומה לניקולאס דונין ושותפיו שפעלו נגד התלמוד בשנות השלושים והארבעים של המאה, מארטיני מרשיע את היהדות החז"לית בהתרת פשעים חמורים נגד נוצרים;⁶³ הוא אף מגנה את התורה שבעל פה כסטייה הרסנית מתורת משה. ה'פגיון' הולך אפוא בעקבות ה'מחסום' ומציע גישה סלקטיבית מבחינה אל מקורות תלמודיים: הוא מסרב להכיר בסמכותם הכללית, אבל תומך בפניות מוגבלות אליהם לצורכי הוויכוח עם היהודים. אך כאן, ובניגוד לאידיבהירות שמצאנו בספר ה'מחסום', המחבר מנמק את שיטתו בהקדמתו העקרונית-המתודולוגית לספר:

תכני פגיון זה, באשר הוא מתייחס ליהודים במיוחד, מורכבים משניים: בראש ובראשונה, הכתוב המהימן (authoritas) בתורה, בנביאים וב'ברית הישנה' כולה; שנית, מסורות מסוימות שגיליתי בתלמוד ובמדרשים (דהיינו פירושים) ובקבלות של היהודים בימי קדם שהעליתי כמו פנינים מתוך ערימת זבל ענקית. לפי טענתם, את הקבלות האלו, הנקראות תורה שבעל פה, נתן האל למשה בהר סיני יחד עם התורה. אז מסרן משה, לדבריהם, לתלמידיו יהושע, יהושע ליורשיו וכן הלאה, עד שהועלו על הכתב על ידי הרבנים הקדמונים. ואולם, עלינו להתייחס לדעה הזאת, שהאל נתן למשה את כל מה שישנו בתלמוד – בשל כל השטויות הכלולות בו – כטירוף דעת מוחלט.

ברם, למרבה הפלא, מסורות ספורות, המכירות באמת והמבהירות את תורת הנביאים והאבות מכל הבחינות, מעידות גם על האמונה הנוצרית, כפי שיתבאר בספר זה. הן הורסות ומסכלות את הבגידה של יהודי זמננו (modernorum [...]) (Iudaeorum perfidiam), ואל לנו לחשוש שלא נמסרו ממשה ומהנביאים והאבות הקדושים האחרים עד אלה שהעלו אותן על הכתב. אנו חושבים שדברים כאלה נמסרו בהכרח מהנביאים והאבות, מפני שמסורות כאלו מנוגדות לגמרי לאמונות היהודים לגבי המשיח ועוד עניינים רבים, מימות ישו ועד ימינו.

מארטיני מציין, כפי שעשה בספר ה'מחסום', שהדבש הוא רוקן של הדבורים, ושהחכם האמתי יודע איך להעריך את הדבר הראוי והיקר, על אף הימצאו במקום מסוכן או מתועב. 'לכן אין אנו דוחים מסורות כאלו, מזהיר המחבר. 'אין דבר המתאים יותר להפרכת דברי החוצפה של היהודים, ואין דבר יעיל ממנו בניצחון על רשעותם'.⁶⁴

63 מארטיני, פגיון, עמ' 935 ואילך.

64 שם, עמ' 2-4. נוסף על כך, השווה את ההסבר המתודולוגי בעמ' 450: 'Credere quippe quod quicquid magistri eorum deliraverunt olim, et ea quae nunc usque delirant cum discipulis suis; et quicquid sunt etiam deliraturi in posterum; omnia fuerint Moysi data in monte Sinai, nihil mihi videtur aliud quam praecipitatae mentis credulitas. De quibusdam vero sentire istud non est multum a ratione semotum; si quidem

ולבסוף, כשם שספר 'פגיון האמונה' מחזק ומפתח את עמדתו של מארטיני ביחס ליהדות התלמודית, הרמוזה בספר 'המחסום', כך הוא מבהיר ומעבד את היחס של מחברו אל היהודים בני דורו. כזכור, ספר 'המחסום' מייחס משמעות מיוחדת להתנגדות הממושכת של יהודי ימי הביניים, ובראשם רש"י ותלמידיו, לנצרות. לאחר שניצחונות הכנסייה לאורך אלף שנים ויותר אישרו את הנסים שעשה ישו בזמנו, סבור מארטיני שכפירתם של יהודים אלה חמורה מזו של קודמיהם בתקופת חז"ל. ושוב, קביעותיו ב'פגיון' מבליטות את ההבדל בין היהודים של שתי התקופות. בדומה לפער שהדומיניקני רואה בין היהדות של המקרא לזו של התלמוד, הוא מרבה להבדיל בין יהודי התקופה התלמודית הקדומה (Iudaei antiqui או Iudaei antiquissimi) ל'יהודי זמננו' (Iudaei moderni, Iudaei nostri temporis).⁶⁵ בניגוד לקודמיהם בעת העתיקה, יהודים 'מודרניים' אלה אינם מוצגים כשרידים מן העבר, או כעדות לדת שפעם הייתה וכבר איננה. אדרבה, הם מוצגים כקיימים במציאות, ונוכחותם מהווה איום חמור לכלל החברה הנוצרית; הם מייצגים במידה רבה את יהודי המאה הי"ג שאותם הכיר, שאֵתם התווכח, ושמספריהם למד מארטיני, והוא צייר אותם מנקודת עמדתו המיוחדת. בגלוי ובחשאי, יהודים אלה מוסיפים לחבל בתורה האמתית של האל ובביטחונה הפיזי והרוחני של הכנסייה. הם לא רק ממשיכים את הסטייה התלמודית ממצוות התורה, אלא גם מכחישים את האמת שבמסורות החז"ליות האחדות, המאשרות את אמונות הנצרות. הם מתעלמים בכוונה, בעקבות רש"י,

verisimile est, atque credibile quod Moyses, ac caeteri prophetae multas sententias Scripturarum, multaque mysteria fidei suis successoribus tradiderunt, et illi aliis successive usque ad istos qui Talmud, et alios Judaeorum libros scripserunt; ubi nos huiusmodi sententias, atque mysteria non sine modernorum maxima displicentia Judaeorum reperimus, et eis per haec veritatem fidei Christianae ita vehementer concludimus, quod oportet eos conscientia reluctante vel contemnere dicta suorum magistrorum ob praesentiam Christianorum; vel ea in dubium pro viribus vertere; cum nullum aliud adsit eis refugium, contra quos optima tunc est ista Glossa, sive traditio ad falsitatem, et impudentiam ipsorum huiuscemodi confutandam'

65 למשל, שם, עמ' 3 (antiqui Rabini לעומת moderni Judaei); עמ' 450 (magistri eorum...) וגם nunc usque... discipuli sui לעומת olim isti qui Talmud... scripserunt (moderni... Judaei Patres Judaeorum לעומת nostri temporis Judaei patrum); עמ' 471 (moderni vero Judaei... ad horum igitur); עמ' 551 (suorum nequitias imitantes); עמ' 605 (perfidiam confutandam dictum... quod habetur in Midrasch Tillim [moderni] Judaei . . . quos per subjectas traditiones majorum suorum ostendemus); עמ' 733 (antiquissimorum suorum magistrorum traditiones); עמ' 740 (falsitas Judaeorum modernorum); עמ' 743 (ציטוט מהתרגום, שלדעת מארטיני, עמ' 817, מהווה, expositio antiquissimorum Judaeorum, מובא כדי להוכיח ש־moderni Judaei falso punctant et falso legunt את הגרסה העברית לנבואה משיחית בתנ"ך); עמ' 855 (aliquorum modernorum Judaeorum perfidia לעומת huius traditionis dicunt Judaei nostri temporis... contrarium autem probatur in Seder Olam); עמ' 912

מהמשמעות המשיחית של נבואות מקראיות שאף חכמי התלמוד הכירו בה. הם ממשיכים לזייף את כתבי הקודש, הן בניקוד והן בגרסת המילים עצמן. נכונותם לשקר בלתי מוגבלת: 'בוויכוח נגדנו, הם מונעים על ידי שנאת האמת, עד כדי כך שהם מכחישים את המובן הפשוט של מילים בודדות'.⁶⁶ מחמת החובה התלמודית המוטלת עליהם לרמות נוצרים בהליכים משפטיים ולרצוח נוצרים חפים מפשע – ונערים צעירים במיוחד – היהודים הם סכנה מידית לעולם הנוצרי.⁶⁷ בקיצור, 'אין אויב העלול להזיק יותר מהאויב המוכר; ואין אויב יותר מוכר, וקרוב לאמונה הנוצרית ולנו, מהיהודי'.⁶⁸

66 שם, עמ' 605.

67 שם, עמ' 935-936.

68 שם, עמ' 2.

הפרשנות הפילוסופית-אלגורית לתורה בימי הביניים

ספר מעשה נסים לר' נסים ממרסיי

מאת

חיים קרייסל

שבעים פנים לתורה אמרו חז"ל.¹ יש פירושים המגלים את 'פשט הכתוב', ויש מהם החודרים לרבדים הסודיים. יש מדרשי הלכה, ויש מדרשי אגדה. יש פירושים המתרכזים בהבנת העבר, ויש אלו המנסים לגלות בכתובים את העתיד. פנים אלו נוצרו מהמפגש בין דיבור האל והמחשבה האנושית. על אף השינויים והסתירות שביניהם, כולם 'פנים' של תורה הם.² בהם טמון עיקר ההיסטוריה הרוחנית-תרבותית של היהדות.

יד ביד עם הניסיונות להבהיר את הדיבור האלוהי, התעוררו בכל דור ויכוחים חריפים סביב השאלה אילו 'פנים' אין לראות כ'פני תורה'. אילו הם הפירושים הלגיטימיים, למרות הניגודים שביניהם, ואילו הם הפירושים שיש לדחותם. אחד מציוני הדרך בתולדות נושא זה היא המחלוקת שפרצה בפרובנס במאה ה'י"ג וראשית המאה ה'י"ד סביב הפרשנות הפילוסופית לתורה. מחלוקת זו הגיעה לשיאה בשנת 1305, עם החרם שהטיל הרשב"א על לימוד חכמת הטבע וחכמת האלוהות מספרי הפילוסופים עד לגיל עשרים וחמש. מכתבי החרם כללו התקפה עזה נגד הפרשנות הפילוסופית-אלגורית. על ההולכים בדרך הזאת נאמר שם כדלהלן:

ודורשים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות משתיהן / דברים לא יחיה בהן / ולעיני כבוד כל ישראל פורצים לעיני הכל כל גדרי התורה. ואף באבותינו הקדושים שלחו לשונם מה שלא עשו עובדי ע"ז כי יאמרו על אברהם ושרה / כי הוא חומר וצורה / ושנים עשר שבטי ישראל הם שנים עשר מזלות. השמע עם מיום התחלק הארץ לגבולות כדבר הרע הזה, או הנשמע כמהו / כי יחזרו הכל לתהו ובהו.³

הרשב"א מביא דוגמאות נוספות של פרשנות פילוסופית-אלגורית, ומבליט את הסכנה העיקרית שיש לראות בגישה זו:

- 1 במדבר רבה יג, טו.
- 2 הרמב"ן כותב בפירושו לבר' ח, ד: 'אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן. כי שבעים פנים לתורה ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים'.
- 3 עיין תשובות הרשב"א, מהד' ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, עמ' תשכו.

ואשר אלה לו / וללא תועלת ממשל משלים במקרא כלו. באמת יקלו ויהפכו במצות כלם / להקל מעליהם את עול סבלם. ושמועותיהם יבהלנו / וכל הבאים חדשות ישמיענו / והאמת ברחוב כשל / כי יאמרו מקצתם כי כל מה שיש מפרשת בראשית עד מתן תורה הכל משל / יהיו אלה למשל ולשנינה / ותחת דבריהם יקחו בשנה / ולא יהיה להם משען ומשענה / ובאמת מראים עצמם שאין להם בפשטי המצות שום אמונה / וכותבים על לבם ובקרנות מזבחותיהם / שאין להם חלק באלהי ישראל ולא בתורה שקבלו בסיני אבותיהם / וזרים הם מן הנכרים, שהם מקיימים בצורתם קצת המצות / ואלה, לא תהיה להם שארית בארץ, לעקור את הכל התאוות / והגורם הגדול הזה אשר אהבו חכמות נכריות / צדניות מואביות / ולספרי היוונים / עשו כונים / והתערבו עם שונים / וילדו להם בנים.⁴

ברור שה'דרשנים' בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שעליהם מצביע הרשב"א לא ראו את הדברים באופן זה.⁵ פרובנס העניקה לנו ספרות עשירה בתחום הפרשנות הפילוסופית על כתבי הקודש, אשר ממנה ניתן ללמוד הרבה על תפיסת עולמם של ההוגים היהודים בני התקופה ההיא. משמעותית העובדה שהפעילות הפילוסופית בכלל, והפרשנות הפילוסופית לכתבי הקודש בפרט, המשיכו לפרוח בקהילות יהודי פרובנס גם לאחר החרם.⁶ שניים מן הנציגים הבולטים של הפרשנות הפילוסופית במחצית הראשונה של

4 שם, עמ' תשכו-תשכח.

5 ר' ידעיה בדרשי הגיב כידוע על האשמות הרשב"א בכתב ההתנצלות: כמתחייב ממטרת האיגרת, היא מכילה דברי אפולוגטיקה נוסף על דברי ביקורת. היא נדפסת בשו"ת הרשב"א, סימן תיח, הוצאת מכון תפארת התורה, ירושלים תשמ"ט, עמ' רז-רכח. לדיון באיגרת זו עיין, A. S. Halkin, 'Yedaiah Bedershi's Apology', in: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 165–184.

6 נראה שהשפעת החרם הייתה שולית בפרובנס, למרות המקום המכובד שהוא תופס במחקרים ההיסטוריים הדנים בתקופה. לתמונת הפעילות הפילוסופית בתחילת התקופה עיין א' רביצקי, 'משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיבונית במאה הי"ג', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח. מחקריו הרבים של דב שוורץ מאירים כמה מקווי ההתפתחות בתחום ההגות הפילוסופית בפרובנס ובספרד במאות י"ג-י"ד. לתמונה כללית של התרבות היהודית בפרובנס באותה תקופה עיין I. Twersky, 'Aspects of the Social and Cultural History of Provencal Jewry', *Journal of World History*, 11 (1968), pp. 185–207.

7 לסקר הפעילות הפילוסופית של הרלב"ג עיין במיוחד Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973.

8 טברסקי הקדיש מאמר לר' יוסף כספי ובו דיון בקווי הפרשנות שלו. עיין I. Twersky, 'Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual', in: idem (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 231–257. לדיון בכתבי אבן כספי עיין גם י' כספי, שולחן כסף, מהד' ח' כשר, ירושלים תשנ"ו, מבוא, עמ' 53-11.

המאה הי"ד היו הרלב"ג⁷ ור' יוסף כספי.⁸ ברצוני להקדיש מאמר זה לאישיות פחות מוכרת מאותה תקופה, ר' נסים ממרסיי.

ר' נסים השאיר לנו את אחד הפירושים הרציונליסטיים המובהקים ביותר לתורה בתולדות הפרשנות היהודית. עמדתו השכלתנית גלויה ומפורשת ואין בה שמץ של אפולוגטיקה. אדרבה, הוא יוצא במתקפה חריפה נגד מתנגדי התפיסה הפילוסופית.

אמנם מן הראוי לאלו האנשים ההמונים שיעזבו לנפשם ויעמדו במחשבתם. ולא יזיזו אדם ממקומם מכל מה שידמו אותו. כי הנשים והמון הפתאים, השוקדים על דלותות אלו הדמיונות באמונות להאמין בנמנעות תמיד, יען נמצא בהם דבר טוב – שהם מחזיקים בתורה ובמצות בכל עז, ומדקדקים במצות המעשיות דקדוק מופלג. וסבת זה – היראה הדמיונית הנוכרת. והם המוסרים גופם ונפשם לסכנות עצומות לקיים התורה ומצותיה. והרבה תמצא בדברי רבותינו ז"ל גם כן יעודים נפלאים נמנעים הונחו לצורך ההמון, כי ראוי לדבר עם כל כת וכת מן האנשים כפי מה שהיא סובלת. ואם יודיע אדם להמון כל הדברים בגדר אמתתם, יתבלבל שכלם ויפלו במחתת היגון ובמבוכה גדולה, אפשר תביאם לכפירה ויציאה מן הדת. והנה הנשים, והאנשים אשר דרך נשים להם, מאשר לא ידעו ולא יבינו טעמי המצות המעשיות, ולא זו תכלית נצטוו, יעשו המצות בגופם לבד, ויתעמלו בהם וידקדקו בהם, ולא ידעו תכליתם ותועלתם. והם כחמור למשוי שאיננו יודע תכלית עמלו ותועלת משאו. אמנם המשכילים יעשו המצוות וידקדקו בהם כראוי בעבור התכלית והתועלת המכוון בה. ויעשו המצות בגופם, ויותר במחשבתם ובלבבם, כי כל מצוה מעשית היא: אם ללמד דעת אמתית או להרחיק דעת בטל, ואם להקנות לאדם מדה חשובה או להרחיק מדה מגונה.⁹ ומאשר קרה להמון מיראתם שלא יחטאו כי אינם יודעים מאומה, מדקדקים דקדוקי עניות בעניני המצות. ויקרה לפעמים יעשו הקלות, ויעזבו היקרות, ויקלו בעשיית החמורות בסבת מיעוט בחינתם. ובעבור זה טעו בני העולם וגזרו על המשכילים שאינם בעלי מצות מעשיות, אמנם אומרים עליהם כי הם בעלי דעות שכליות ואמונות אמתיות בלבד. ועל ההמון יאמרו כי הם בעלי המצות והם החסידים. ומה מאד טעו האומרים זה. והנה כבר אמרו ז"ל (אבות ב, ה): 'ולא עם הארץ חסיד'.¹⁰

9 עיין מר"נ, ח"ג, פכ"ח.

10 מעשה נסים, פ"ט, כ"י פריס, הספרייה הלאומית 720, דף 20ב. החיבור עומד לראות אור במהדורת, בהוצאת מקיצי נרדמים.

11 לדיון בחיבור זה ורשימת המחקרים העוסקת בו עיין H. Kreisel, 'Some Observations on Ma'aseh Nissim by R. Nissim of Marseilles', in: A. Ivry, E. Wolfson and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 201–222.

12 על הבעיות בקביעת התאריך עמדתי במאמרי הנ"ל. אני נוטה לקבל את מסקנתה של ק' סיראט, שר' נסים כתב את חיבורו בין השנים 1315–1325, בעיקר מפני שנראה שהוא מסתמך על תרגומי ר' קלונימוס בן קלונימוס לחיבורי אלפראבי ואבן רשד שנעשו באותה תקופה. עיין ק' סיראט, 'רעיונות פוליטיים של נסים בן משה ממרסיי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (ספר היובל לשלמה פינס), ב (תש"ן), עמ' 54.

חיבורו של ר' נסים ידוע בשם מעשה נסים.¹¹ הוא נכתב בראשית המאה הי"ד, ככל הנראה לקראת סוף העשור השני או התחלת העשור השלישי.¹² החלק הראשון של החיבור כולל מבוא וארבעה עשר פרקים, שבהם דן ר' נסים בנושאים פילוסופיים-תאולוגיים שונים: עיקרי האמונה, ההשגחה, הנבואה, נבואת משה, ייעודי התורה, והנסים. הוא גם מפרש מספר מזמורים מספר תהלים ברוח דעותיו הפילוסופיות. גישתו של ר' נסים מושפעת בעיקר מהפילוסופיה של הרמב"ם. החלק השני והארוך יותר של החיבור הוא פירוש לכל התורה.¹³ נוסף לרמב"ם, ניכרת עליו היטב השפעתו של אבן עזרא. גם מספר מפרשים מפרובנס, במיוחד ר' שמואל אבן תבון, ור' לוי בן אברהם, השאירו עליו חותם.¹⁴

כל תלמידי הפילוסופיה באותה תקופה ראו ברמב"ם מורה דרך להבנת היהדות. אולם הם לא היו תמימי דעים בפירוש תפיסתו. חלק נכבד מהם אימצו גישה אריסטוטלית קיצונית המכחישה כל מעורבות 'אישית' של האל בטבע ובהיסטוריה. הם פירשו את היהדות בהתאם לכך, ופירשו גם את כתבי הרמב"ם כמרמזים לגישה זו. לדעתם, הרובד הנסי של התורה נועד להמון, שאינו מסוגל לקבל את התורה בלי רובד זה, בעוד האמת הפילוסופית טמונה מתחת לפני השטח ויש להוציא אותה לאור על ידי פירושים אלגוריים. בעיניהם, דת אלוהית פירושה דת המסכימה עם האמת הפילוסופית ומוליכה לשלמות השכל. הם המשיכו לראות את המצוות כממלאות תפקיד מרכזי להשגת השלמות במסגרת חברתית. ר' שמואל אבן תבון (ראשית המאה הי"ג) כבר מציג גישה פילוסופית קיצונית זו. אחרים מקרב תלמידי הרמב"ם ניסו למצוא דרך אמצעית בין התפיסה האריסטוטלית והאמונות המסורתיות והאמינו, למשל, שהאל ברא את העולם יש מאין, ונתן את התורה מילה במילה למשה, וכדומה. לפעמים משאיר ר' נסים את הרושם שהוא רואה את עצמו שייך לקבוצה השנייה, והוא מקבל את התפיסה שהאל פועל בעולם גם מחוץ לגדר הטבע. אבל הסתכלות מעמיקה בחיבורו מגלה גישה רציונליסטית קיצונית, המזהה אותו עם חברי הקבוצה הראשונה. מטרת החלק השני של חיבורו, שהוא כאמור פירוש לתורה, היא להראות שאין שום נס בתורה שאין להסבירו בדרך הטבע.

הבקיאות של ר' נסים בתנ"ך, בספרות התלמודית (בבלי וירושלמי) והמדרשית (בראשית רבה, ויקרא רבה, מכילתא, פרקי דרבי אליעזר, ועוד) מרשימה ביותר, והיא

13 בכ"י פריס החלק הראשון מקיף חמישים דפי פוליו, והחלק השני שישים ושלושה.
 14 לדיון בהגותו של אבן תבון עיין א' רביצקי, 'ר' שמואל אבן תבון וסודו של מורה נבוכים', דעת, 10 (תשמ"ג), עמ' 19-46. ר' לוי בן אברהם כתב חיבור אנציקלופדי על המדעים בשם לוית חן. בחיבור הזה הוא מקדיש את החלק האחרון לנושאים ביהדות. רוב החלק האחרון שרד בשתי גרסאות. למרות החשיבות הרבה של חיבור זה, הוא עדיין מחכה למהדיר. לדיון בחיבור זה עיין: C. Sirat, 'Les différentes versions du Liwyat Hen', *REJ*, 122 (1963), pp. 167-177; A. S. Halkin, 'Why was Levi b. Abraham Hounded', *PAAJR*, 34 (1966), pp. 65-76.

15 ר' נסים הכיר גם את ספר יצירה ואת ספר הבהיר ומצטט מהם.
 16 נראה שמקורו העיקרי בתחום האסטרולוגיה הוא ספר ראשית חכמה לר' אברהם אבן עזרא. אולם הוא מביא רעיונות מהרבה ספרים אחרים, כגון טטראביבלוס לתלמי. הוא אף מצטט מהספר המגי ספר התמר. ספר זה מיוחס לאבו אפלא הסרקסטי, ופורסם בידי שלום; ראה ג' שלום, ספר התמר, קרית ספר, ג (תרפ"ו), עמ' 181-222. דב שוורץ דן בסדרה של מאמרים בהשפעת ספרות

באה לידי ביטוי לאורך כל החיבור.¹⁵ בדומה לרוב המשכילים בפרובנס, ר' נסים מגלה היכרות רחבה עם ספרות אסטרולוגית ומגית.¹⁶ את דעותיו הפילוסופיות הוא שאב בעיקר ממורה נבוכים. הוא הכיר גם חלק מפירושי אבן רשד לספרי אריסטו, ככל הנראה מתרגומם בעברית; הוא מצטט מפירושו לספר השמע (הפיסיקה), מה שאחר הטבע (מטפיסיקה), וספר הנפש. את קיצור ספר החוש והמוחש לאבן רשד אין הוא מזכיר בשם, אולם נראה שלחיבור זה הייתה השפעה מכרעת על גישתו לנבואה. ר' נסים גם מביא ציטוט ארוך ממאמר במספר החכמות לאלפראבי.

רוב הפירושים למקרא של ר' נסים לקוחים ממקורות אחרים. הוא מרבה לצטט את פירושי הרמב"ם ואבן עזרא בשם אומרם. גם את פירושי ר' שמואל אבן תבון הוא מצטט בשם, ונראה שהוא שאב אותם מספר נר החופש, פירושו האבוד של אבן תבון לבראשית.¹⁷ רש"י הוא פרשן נוסף שר' נסים מזכיר את שמו. ברוב המקרים מביא ר' נסים פירושים בלי לציין את מקורם. ניתן לקבוע שחלק נכבד מהם לקוח מספר לוית חן לר' לוי בן אברהם. כמה מפירושי ר' נסים דומים להפליא לפירושים הפילוסופיים שמביא ר' בחיי בן אשר, בפירושו לתורה שנכתב בספרד בסוף המאה הי"ג. לא ברור אם פירוש זה עמד לפני ר' נסים, או אם שני הפרשנים שאבו מאותם מקורות.¹⁸ מכל הספרות העשירה והמגוונת הזאת, ר' נסים הצליח ליצור פירוש רציונליסטי לתורה שהוא יחיד במינו.

כבר ציינתי שמטרת פירושו של ר' נסים היא להסביר את כל הנסים שבתורה על דרך הטבע. אין הוא מקבל את הגישה הרווחת שיש לראות במאורעות אלו את ההתערבות הישירה של האל בהיסטוריה. הוא מקדיש את הפרק האחרון של החלק הראשון בחיבורו לדיון בנסים.¹⁹ במסורת האריסטוטלית היהודית היו כמה אפשרויות לטפל בסיפורי הנסים: (1) אפשר היה לדחות את הפשט של הסיפורים הללו; (2) אפשר היה לראות בנסים מאורעות טבעיים שהנביא הצליח לחזות מראש; (3) ניתן היה לראות בנס תוצאה מפעולת הנביא עצמו. את שתי הגישות הראשונות ניתן למצוא אצל הרמב"ם. הרמב"ם אינו מקבל את פשט הסיפור שהשמש נעצרה בתנועתה מפני הציווי של יהושע בגבעון. לדעתו, נסים רבים התרחשו במראה נבואה ולא במציאות, כגון דיבור האתון של בלעם.²⁰ את הגישה השנייה אין הרמב"ם מציג בצורה מפורשת, אולם נראה שהוא רומז אליה כשהוא טוען שהרבה מהנסים אפשריים בטבע.²¹ את הגישה השלישית, שהנביא בעצמו

זו על הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. עיין במיוחד במאמרו 'הוויכוח על המגיה האסטרלית בפרובנס במאה הי"ד', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 141-171. שוורץ מקדיש חלק מדיונו להגותו של ר' נסים.

17 כמה מהפירושים המובאים על ידי ר' נסים (אך לא כולם) מופיעים במאמר יקוו המים לר' שמואל אבן תבון. ר' נסים מזכיר גם ספר בשם לקט שכחות לר' משה אבן תבון; ספר זה אינו ידוע לנו ממקור אחר.

18 יש דמיון גם בין כמה מפירושי ר' נסים ובין פירושו של ר' יצחק אבן לטיף בספרו שער השמים. 19 לא במקרה מונה החלק הראשון י"ד פרקים, מספר שבולט בכתבי הרמב"ם.

20 מו"נ, ח"ב, פל"ה; ח"ג, פכ"ב.

21 לדיון בסוגיה זו עיין במאמרי, 'Miracles in Medieval Jewish Philosophy', JQR, 75 (1984), pp. 106-114

הוא פועל הנס, אין הוא מזכיר כלל. אבל גישה זו הייתה נפוצה בקרב הפילוסופים בפרובנס, בעקבות פירושו של אבן עזרא לבמדבר כ, ח: 'דע כי כאשר ידע החלק את הכל ידבק בכל ויחדש בכל אותות ומופתים'. נראה שאבן עזרא הושפע מאבן סינא בעניין זה. את הגישה שהנביא עצמו הוא פועל הנס אנו מוצאים בסוף המאה הי"ג אצל ר' לוי בן אברהם, ובמחצית הראשונה של המאה הי"ד אצל ר' משה נרבוני. ר' יוסף כספי רומז גם הוא לגישה זו, דבר שהעיר עליו את זעמו של ר' קלונימוס בן קלונימוס.²²

ר' נסים מאמץ את כל הגישות הללו. הוא מחלק את הנסים לסוגים ולתת-סוגים. יש נסים שבאו באמצעות נביא או אדם נבחר, ויש שלא. אלו שבאו באמצעות נביא, נחלקים לשני תת-סוגים: יש מהם שהתרחשו בשעה שהנביא היה לבד ויש שנעשו בנוכחות אנשים נוספים. את הנסים שהתרחשו בנוכחות אחרים ניתן לחלק לשתי קבוצות נוספות: הם התרחשו כתוצאה מפעולה שהאל ציווה את הנביא לבצע, או היו מאורעות שהנביא ניבא שיתרחשו בזמן קצוב. גם את הנסים שלא התרחשו באמצעות נביא ניתן לחלק לשתי קבוצות: יש מהם שראוי להבין את תיאורם על דרך הפשט, ויש מהם שראוי להבין את תיאורם על דרך המשל או הגוזמה.

את הנסים שהתרחשו בעת שהנביא היה לבד יש לראות כ'מתרחשים' במראה הנבואה. את אלו שהתרחשו בנוכחות אחרים, הנביא בעצמו פעל על סמך שלמותו השכלית, או שהם היו תופעות נדירות בטבע שהוא הצליח לנבא. יש הסבר טבעי גם לנסים שהתרחשו שלא באמצעות נביא, ואין להבינם כמשל. לדוגמה, את הפיכת סדום ועמורה יש לראות כתוצאה מרעידת אדמה. לכל סוג של נס נותן ר' נסים שם אחר: 'נס' – תוצאה מפעולת הנביא; 'מופת' – מאורע שהנביא ניבא; 'פלא' – מאורע שלא התרחש באמצעות הנביא; 'אות' – מאורע שהתרחש במראה נבואה. אין בכוונתו לטעון שיש להבין את המונחים כשהם מופיעים במקרא לפי הגדרות אלה. הוא משתמש במונחים הללו לאורך פירושו, כדי לציין לקוראיו כיצד יש לפרש 'נס' מסוים.

דוגמה טובה למידה שבה הרחיק ר' נסים לכת בגישה זו היא פירושו למעמד הר סיני:

מעמד הר סיני, וקולות וברקים, וקול משה שאמרו שהיה בקול אילו של יצחק²³ – כל זה ממני הנסים הגדולים גזר השם ית' בהם על יד משה. וכן זיכס הענן את ההר' (שמ' כד, טו), כענין הענן יכסה המשכן לעיני כל העם.²⁴ וכן זיהר סיני עשן כלו מפני

22 J. Perles, *Kalonymos ben Kalonymos' Sendschreiben an Joseph Kaspi*, München 1879, pp. 4ff. גם הרלב"ג דן בגישה זו ודוחה אותה. לדיון בגישה הזאת עיין א' רביצקי, 'התורה האנטרופולוגית של הנס בפילוסופיה יהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 323-361. עיין גם במאמרי הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 101-106, 115-130.

23 עיין: פרקי דר' אליעזר, לא; רש"י, פירוש לשמ' יט, יג.

24 שמ' מ, לד-לח.

25 כלומר מהמין המכונה 'נס'. בפירושו לשמ' מ, לד, ר' נסים כותב במפורש: 'כל זה מהמין קראתיו "נס".'

26 מו"נ, ח"ב, פל"ג.

אשר ירד יי באש' (שם יט, יח) מזה המין²⁵ [...] ואפשר ש'הקול הנברא' שכתבו הר"ם ז"ל²⁶ – רצה בזה הקול העצום הנשמע להמון ישראל בלי הבדל דברים, כמו שכתוב 'אורים ברואים' וזולתם,²⁷ שרמזו אל האור הנברא²⁸ – מהמין קראתיו 'נס' (פרשת יתרו, דף 79ב).

ר' נסים משתמש במונח 'נס' לפי הגדרתו בפרק יד לציין מאורע שהוא מעשה הנביא עצמו. בדרך זו ר' נסים מגלה לקוראיו, שמשה, ולא ה', היה הפועל המידי של אותם דברים. ר' נסים מנסה להראות שגם הרמב"ם מרמז לדעה זו. ייתכן שלפי הרמב"ם יתר המאורעות היו טבעיים, אולם את הקול המיוחד יש להבין כתוצאה מפעולת הנביא.

ואפשר שהר"ם ז"ל דעתו בענן וקולות וברקים בלתי היותם מהמין שכבר אמרנו, לפי שהוא כתב (מ"נ, ח"ג, פ"ט): 'שמפורסם באומה שיום מעמד הר סיני יום מעונן היה ומעט מטר שנאמר (שופ' ה, ד): יי בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים'. ומאלו הקולות – ר"ל קולות וברקים – אמר (שמ' כ, טו): 'וכל העם רואים את הקולות'. וזה מה ששומעים תמיד באותו מעמד. אמנם הקול הנברא שממנו הובן הדבור למשה לא שמעוהו רק פעם אחת.²⁹ ומזה הדבור אמר הכתוב (דב' ד, יב): 'קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קולי' – לפי שזה קול מדבר הוצרך לומר שאין לו ית' תמונה גופנית. וכתוב (שמ' יט, יט): 'זהאלהים יעננו בקולי'. והיה קול חזק מפחיד, השומעים יתוארו בו הדברים כנגד משה בלשון יחיד ששמעוהו כל ההמון – ר"ל שהוא קול דברים מהמדבר דבר אל משה, וצוה אליו מה שצוה. ואז נתחזקה אמונתם בנבואה, לפי שיש בהם הרבה שלא יאמינו בנבואת שום נביא כי לא יאמינו שינבא השם איש או אישים במין האדם. גם לא כל המאמין בנבואה יאמין בנבואת משה – ר"ל ב'לך אמור' – עד ששמעו קול מדבר ואומר למשה המצות³⁰ – בשמעם דבור מתואר באויר רקיע שמיא ומתחקה על לוחי קיימא כי שניהם מפועל אחד.³¹ וזה השני אין ספק שהבין הר"ם ז"ל בו היותו מהמין שאמרתי.³² וכבר כתב הר"ם (מ"נ, ח"ב, פל"ג): 'שאי אפשר לאדם שיכניס ראשו במעמד הר סיני יותר מזה השיעור'. גם במה שנכנס יש בו די למבין (שם, דפים 79ב-80א).

בעקבות הרמב"ם, מפרש ר' נסים גם את דברי חז"ל לאור הגישה הפילוסופית. אמנותו

27 ככל הנראה הכוונה למ"נ, ח"א, פ"ה. הרמב"ם משתמש שם בביטוי 'אורים ברואים' בהקשר של התגלות. עיין גם ח"א, פ"י.

28 המקור המרכזי לרעיון של קול נברא ואור נברא (=כבוד נברא) הוא ספר אמונות ודעות לרב סעדיה גאון, מ"ב, פ"י, יב. רס"ג רואה בקול הנברא ובכבוד הנברא דברים שה' בראם, בעיקר כדי לאמת את ההתגלות.

29 עיין מ"נ, ח"ב, פל"ג.

30 עיין הלכות יסודי התורה ח, א.

31 הדיבור ולוחות האבן שכתובים בהם עשרת הדיברות הם מאותו פועל, ושניהם מאמתים את נבואת משה.

32 כלומר שלוחות האבן הם 'נס' שפועל הנביא.

הפרשנית ניכרת היטב מהדרך שבה הוא מסביר את מדרשי חז"ל. ר' נסים נאמן כל כך במלאכתו עד שנדמה שהדעות שהוא מייחס לחז"ל באמת עולות מדבריהם:

מכילתא (החודש, ד): "משה ידבר" (שמ' יט, יט). ר' אליעזר אומר: מנין אתה אומר שאין הב"ה מדבר עד שמשה אומר לו דבר שכבר קבלוך בניך עליהם? לכך נאמר: "משה ידבר והאלהים יעננו". אמר לו ר' עקיבא: בודאי כן הוא הדבר. ומה ת"ל: "משה ידבר"? אלא מלמד שנתן לו הב"ה למשה כח וגבורה והיה מסייעו בקול. ובנעימה שהיה שומע היה משמיע לישראל. לכך נאמר: "והאלהים יעננו בקול". יורה שר' עקיבא הבין מלת 'יעננו' כמו 'האלהים יענה את שלום פרעה' (בר' מא, טז), שענינו: יסכים ויעזור אל השלום. כך מכח השם יתעלה יצא נברא מנבראיו ידבר, עוזר לקול משה מראש ההר עד שנשמע לישראל בתחתית ההר בהברה גדולה, כקול נברא באויר רקיע שמיא. ומה שהיה משה שומע בנעימה – ר"ל בנבואה ובשכל הנשפע לו – אז משמיע לישראל בעזר דבר השם מגביה קולו ומחזקו כקול נברא עד שמגיע לאזני העם. זהו דרך ר' עקיבא, הוסיף לבאר כדרכו בכל מקום דבריו סודיים מופלגים, צורת מאמריו יעירו על סודות עמוקים, מעטות הכמות רבות האיכות (שם, דף 80א).

לפי ר' נסים, הגישה הרציונליסטית למתן תורה ולסיפורי הנסים אינה מפריעה לנאמנות המשכילים למצוות. לדידם התורה היא אלוהית מפני שלמותה, ולא מפני שה' הוא הפועל המידי שלה. העובדה שמשה חקק את המצוות כתוצאה משלמותו המיוחדת, וההתגלות השכלית שבה הוא זכה כתוצאה מכך, אינן הופכות את התורה לחוקה 'אנושית'.

ויעמדו בשלוה ושובה ונחת כל ימי חייהם, ותשקוט ההסכמה ביניהם, ויעמדו באהבה ושלום וריעות, עד שבא השלם מכל נולד, תפארת המין האנושי, משה רבינו ע"ה, כיד אלהיו הטובה עליו וכמצותו.³³ והשיג מה שהשיגו הם, והשלים מה שקצרו. וזה, שהניח בתורתו דיעות אמתיות להשלים החלק השכלי,³⁴ שהעיר על טבעי הנמצאות בספור הבריאה, מסכים לדיעות הפילוסופיא. וצוה להתבונן במעשה השם, וללכת בדרכיו ולדבקה בו. גם כל היראה תכליתה לזה.³⁵ ואולי לזה נקראה 'דת אלהית' – שכל מגמתה להשיג מעשי השם ולהללו ולדבקה בו. ושאר הדתות יראה מהם שכל תכליתם וכונתם לתועלת הגוף, לא לתועלת הנפש.³⁶ ולא נקראת דת משה 'אלהית' בעבור שהיא מפי הגבורה ומיוחסת לו יתברך, כי כל בעלי הדתות

33 הרמב"ם מתאר את הסכנה לשלוה החברתית שנבעה מקריאתו של אברהם אבינו להאמין באל אחד. משה השלים את הכוונה להדריך את העם היהודי לשלמות הנפש דרך המצוות. הוא גם ציווה על השמדת עובדי עבודה זרה, כי הם מהווים סכנה מתמדת לתיקון הנפש. עיין מו"נ, ח"ג, פכ"ט.

34 עיין שם, ח"ב, פ"מ; ח"ג, פכ"ז-כ"ח.

35 עיין הלכות יסודי התורה ב, ד. בהלכות דעות א, ג, הרמב"ם מפרש את המצווה 'ללכת בדרכי השם' כמתייחסת לרכישת המידות המוסריות.

36 עיין מו"נ, ח"ב, פ"מ.

גם כן ידמו הגעתם אליהם מן השמים. וזהו ההבדל בין דת לנימוס. כי הנימוס הוא גלוי ומפורסם היותו עצה אנושית, ודת הוא הדבר המצווה מפי האלוה (פ"ג, דף 35ב).

ומשה עליו השלום הוציא שכלו מן הכח אל הפועל, עד שהיה עם השם תמיד. והאיר לו השם 'באיספקלריא המאירה',³⁷ עד שקרן עור (נ"א: אור) פני שכלו.³⁸ וצוה מה שצוה, והזהיר מה שהזהיר, ונתן לנו תורה ומצות כיד אלוהיו. והמשיך לבב ההמון אליה בנפלאות ויעודים טובים, מופתים נפלאים ועונשים מבהילים. ולא נשאר שלמות, או דבר מביא אליו מצד השכל, שלא למדנו וצונו עליו, עד שהגיע לתכלית כונת הבורא יתברך בבריאת האדם. והשתדל אל כל שלמות שיוכל להמציא מחכמה אלהית שכלית להשלים האדם, ישמרהו מן הרעות אשר יגיעו לבני אדם קצתם מקצתם, וגם מרעות שיגיעו לאדם מצד עצמו ובחירתו הרעה, לפי שסבב למעט המשגל כפי היכולת. והעיר עליו הכתוב במצוות רבות שהכונה במיעוטו.³⁹ וגם כן העיר האדם להגדר מרוב מאכל ומשתה, כאשר צוה להרג בן זולל וסובא.⁴⁰ גם העיר האדם בדיעות אמתיות בסדר המציאות בסדר בראשית, וצוה לאהבה את יי'⁴¹ (פ"ז, דף 15ב).

ר' נסים רואה במדרשי חז"ל רמז גם למעורבותו של משה בחקיקת המצוות, וגם לרעיון שחשוב מאוד שההמון לא ירגישו בנקודה זו, ושיתמידו לייחס כל מצווה ומצווה במישרין לאל.

עוד שם (וי"ר א, ז): "ויקרא אל משה". מה כתוב למעלה מן הענין בפרשת משכן: "כאשר צוה יי' את משה". משל למלך שצוה לעבדו ואמר לו: בנה לי פלטרין. ועל כל דבר ודבר שהיה בונה היה כותב עליו שמו של מלך, על הכותלים ועל העמודים ועל הקורות. כך בשעה שאמר לו הב"ה למשה "עשה לי משכן", על כל דבר ודבר שהיה עושה היה כותב "כאשר צוה יי' את משה". אמר הב"ה כל הכבוד עשה לי משה ואני מבפנים והוא מבחוץ. קראו לו שיכנס לפני לפנים. לכך נאמר: "ויקרא אל משה". העירו בזה ז"ל לסוד גדול, נמשך למה שרמזנו אליו בזה הפרק. וזה כי הצואה בכלל היתה מהשם ית' לשכל משה. והשמיע לו הדברים דרך כלל – לכל מוסרי התורה וצויה ואזהרותיה – לחלק השכלי, ליסד החלק הגופני ולהנהיגו ושיכוון אל הנאות

37 על פי יבמות מט ע"ב.

38 עיין הלכות יסודי התורה ז, ו.

39 עיין מו"נ, ח"ג, פל"ג, מ"ט.

40 דב' כא, כ-כא. עיין מו"נ, ח"ג, פל"ג.

41 עיין מו"נ, ח"ג, פכ"ח. לדיון באהבת ה' במשנתו של הרמב"ם עיין במאמרי 'אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם', דעת, 37 (תשנ"ז), עמ' 127-151.

42 כשם שהעבד במשל של חז"ל קיבל צו אחד כללי – לבנות ארמון – וייחס כל הפעולות הפרטיות למלך כשמילא צוו, כך משה קיבל רק צו אחד כללי – לחוקק תורה שלמה המועילה לגוף ולנפש – והוא ייחס כל פרטי המצוות לה.

43 ההמון יזדרזו לקיים את המצוות אם יאמינו שכל מצווה ומצווה באה במישרין מה'.

והמועיל תמיד, וירחיק המזיק לגוף ולנפש. ומשה היה כותב על כל פרט ופרט: 'כאשר צוה יי' את משה' לכבוד השם,⁴² ולהגדיל הדברים בעיני ישראל, למען תהיה ראת השם על פניהם לבלתי יחטאו (פ"ב, דף 39ב).⁴³

ר' נסים נוטה לדעה שהעולם קדמון. את סיפור הבריאה הוא מפרש כמתאר את התהוות העולם השפל. בריאת השמש, הירח והכוכבים לא התרחשה אחרי שנראתה היבשה והופיעו הצמחים. הסיפור בא לתאר באיזו נקודה של ההווה ניתן היה להבחין בשמש ובכוכבים, ובהשפעתם על כדור הארץ. אם אין לראות בתיאור של כל יום סדר כרונולוגי למאורעות, יש לראות בו סדר סיבתי או סדר טבעי. אפילו אם נפרש 'יום' כמצביע על תקופה זמנית, לא מדובר בתקופה של עשרים וארבע שעות, אלא בפרק זמן הרבה יותר ארוך. ספר אותות השמים (המטאורולוגיה) לאריסטו היה המקור החשוב ביותר של ר' נסים להבין את תהליכי הטבע בעולם השפל. כבר ציין הרמב"ם תוך פירושו למעשה בראשית, במ"נ, ח"ב, פ"ל: 'והתבונן אם תהיה מאנשי ההתבוננות כמה באר [ר' עקיבא] בזה המאמר ואיך גלה הענין כלו, כשתסתכל בו ותבין כל מה שהתבאר במופת בספר אותות השמים, ותשקיף על כל מה שאמרו אנשי החכמה בכל דבר מהם'. הפילוסופים היהודים בפרובנס, החל בר' שמואל אבן תבון, הלכו בעקבות הרמב"ם ופנו לספר המטאורולוגיה שתורגם בידי ר' שמואל, כדי להבין על פיו את סיפור הבריאה.⁴⁴ אף כשנחלקו בפרטי הסיפור, הקו המנחה היה להבין את סיפור הבריאה לאור חוקיות הטבע.⁴⁵

הנטייה לראות את העולם כקדמון מביאה את ר' נסים לראות את הסיפורים על אדם וחוה וילדיהם כמשל גרידא – לא את סיפור גן עדן בלבד, אלא גם את הסיפורים על קין והבל. בעוד ר' יוסף קספי מדגיש: 'דע כי כל הספור הזה מתולדות אדם עד נח, ונח בכלל, היה ענין שאירע נמצא חוץ לנפש, וכל שכן מנח והלאה. אבל מה שאני מכוין לומר הנה הוא כי שמות הילודים בזה הספור הוא להוראה',⁴⁶ ר' נסים מרמז שאין הוא רואה סיפורים

44 עיין א' רביצקי, 'ספר המטאורולוגיה לאריסטו ודרכי הפרשנות המיימונית למעשה בראשית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (תש"ן), עמ' 225–250. לניתוח מפורט של פרשנות הרמב"ם לסיפור הבריאה עיין ש' קלייך-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח.

45 אבן תבון למשל חולק על הרמב"ם המפרש את המילה 'שמים' בבר' א, א כמצינת את עולם הכוכבים. לפי דעתו 'שמים' מציין את האטמוספירה של כדור הארץ. הרמב"ם מסכים שיתר התיאור בפרק א מוגבל לעולם השפל. לדיון בעניין זה עיין רביצקי, שם, עמ' 233 ואילך. ברם אבן תבון מייחס לנקודה זו חשיבות רבה, ורביצקי מנתח את ההבחנות העקרוניות בין גישתו ובין גישת הרמב"ם. הגלגלים לפי גישתו של אבן תבון הם קדמוניים, ולכן התורה אינה מזכירה אותם בסיפור הבריאה. אולם אם נפרש את הרמב"ם כמקבל את התפיסה של עולם קדמון, ואם כן אין המילה 'בראשית' מציינת התחלה בזמן, ההבחנה העיקרית בין שתי הגישות נעלמת למעשה. ר' נסים, שהעדיף את פירושו של הרמב"ם לפסוק הראשון, הבחין בנקודה זו והוא מנתח את משמעותה. הוא מציע להניח שהתורה השתמשה בכוונה בפסוק הראשון במילים בעלות משמעויות שונות ('בראשית', 'שמים', 'ארץ'), כדי לגרום בכך שההמון והמשכילים יפרשו אותן בדרכים שונות. עיין פירושו לפרשת בראשית, דף 52א ואילך.

46 ראה י' קספי, טירת כסף, בתוך: משנה כסף, א, מהד' י' לאסט, פרסבורג תרס"ג, עמ' 53.

אלו באותו אופן: ז'כן שלשה בני אדם, קין והבל ושת, משל. או אם נמצאו ונולדו לאדם, יש בקריאת שמותם רמז והערה לשלש שלמויות האדם' (פרשת בראשית, דף 65א). שני ההוגים מסכימים שהנמשל בסיפור חשוב יותר מאמתותו ההיסטורית, אולם משמעותית העובדה שר' נסים אינו מרגיש כל מחויבות לאמת ההיסטורית של הסיפור במקרה זה. אין להסיק מכאן שר' נסים רואה את כל סיפורי התורה כמשלים בלבד. ברור מפירושו שהוא רואה באנשי הדורות הראשונים הנזכרים בתורה, ואלו שחיו אחריהם, דמויות היסטוריות. הוא מפרש שהם היו מנהיגים, ושנות חייהם המופלגות מציינות את שנות תקפות הנומוסים שחקקו. גם את סיפור המבול הוא רואה כסיפור היסטורי, אך המים לא כיסו את כל העולם,⁴⁷ ואין לראות בקשת בריאה חדשה.

הרמב"ם ראה כמה מסיפורי התורה כמתרחשים בחזון נבואי ולא מחוץ לנפש. למשל, הוא מפרש את סיפור אברהם ושלשת המלאכים כמתרחש בחזון נבואי.⁴⁸ הרמב"ן התקיף בחריפות פירוש זה, באמרו: 'ואלה דברים הסותרים את הכתוב אסור לשומעם אף כי להאמין בהם'.⁴⁹ ראינו שר' נסים מכנה נס ש'התרחש' בחזון – 'אות'. גם את סיפור שלוש המלאכים הוא רואה כסיפור חזון של אברהם.⁵⁰ לגבי סיפור עקדת יצחק נראה במבט ראשון שהוא מקבל את אמתות התרחשותו. כבר תומכי הרמב"ם הרגישו צורך להגן על הרמב"ם מפני ההאשמות שהוא ראה גם סיפור זה כמתרחש רק במראה הנבואה.⁵¹ בעיני ר' נסים הסיפור חשוב מאוד לאמונת ההמון, כפי שחשוב להמון להאמין שכל מילה בתורה הגיעה במישרין מה':

והיותר טוב ונכון בעיני שראוי להאמין בצוואה זאת שכתב לנו משה רבינו שהיא היתה מאת השם ית' לאברהם להעלות בנו יחידו, על דרך שנאמין בכל שאר הצוואות צוה השם למשה מהמצות המעשיות שהן בדיעות ובאמונות שמפי הגבורה נצטוו, ואינן מפי משה ושכלו ודעתו, אך הכל מפי השם ית', משה כותב מה שצווה מפי הגבורה. ובכלל, הכל נתן לנו ונאמר לנו וסופר לנו לתועלתנו להיות יראת השם על פנינו לבלתי נחטא, ולמול ערלת לבב המוננו, ולהבדיל ישראל מכל העמים להיותנו סגולה לשם יותר מכל אומה. ונאמין אמונה הכרחית בספור זה כמו שנאמין בספור בראשית באמונת החדוש. ולכן לא נצטרך לבקש לו תוך כי לזה – ר"ל לפשוטן של דברים – היתה הכונה, להודיע לנו בתורה ספור דבר יישר ההמון כלו באהבת השם, על דרך הצוין מפי הגבורה גם במצות השכליות. וכבר העירותי עליהם במה שקדם. והבן זה ולא תפלא, וסרה מבוכתך. כי כל אלה הספורים

47 בנקודה זו הוא מסתמך על דעת חז"ל שהמבול לא כלל את ארץ ישראל. עיין זבחים ק"ג ע"א.

48 מ"נ, ח"ב, פמ"ב.

49 פירוש לבר' יח, א.

50 פרשת וירא, דף 67א.

51 על נקודה זו עמדתי במאמרי 'קטע מפירוש מגילת רות המיוחס לר' נסים בן משה ממרסיי', בתוך: מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה, בעריכת א' רביצקי (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד [תשנ"ח]), עמ' 159-180.

52 עיין מ"נ, ח"ג, פכ"ח.

ודומיהם ראויים לכל דת להניחם ולדרוש בהם להמון, ואלה הסעיפים ראויים לנטוע בלבבם (פרשת וירא, דפים 68-69א).

נקל להבחין מנוסח הדברים מה דעתו האמתית של ר' נסים בעניין זה. אסור לערער את יסודות אמונת ההמון. אלו 'אמונות הכרחיות' המבטיחות את נאמנותם לתורת משה.⁵² מכות מצרים, קריעת ים סוף, הנסים במדבר – את כל המאורעות הללו מסביר ר' נסים בצורה שאינה חורגת מגדר הטבע. וכמו שראינו בפירושו למעמד הר סיני, גם לפירושים אלו הוא מרבה למצוא רמזים במדרשי חז"ל.

מלבד המטרה להסביר את הנסים והייעודים (הברכות והקללות) בתורה, מקדיש ר' נסים חלק ניכר מפירושו לביאור טעמי המצוות. המצוות עצמן אינן משלים, הוא מדגיש, יש לקיים אותן כפי שצוינו. הוא קושר עניין זה עם ההבדל המהותי שגורס הרמב"ם בין נבואת משה ובין נבואת יתר הנביאים. בניגוד לנבואת יתר הנביאים, בנבואת משה לא הייתה שום מעורבות של הכוח המדמה.⁵³ הרמב"ם מונה את האמונה בהבדל בין נבואת משה ונבואת יתר הנביאים כאחד משלושה עשר העיקרים. ר' נסים מסביר שאם נאמין שאין לכוח המדמה תפקיד בנבואת משה, אין מקום לפרש את תוכן נבואתו – כלומר את מצוות התורה – כמשל. יש להבין אותם לפי הפשט:

ואם נאמין כזה בנבואת משה רבינו ע"ה – ר"ל היותה כנבואת שאר הנביאים – ישובו להאמין היות דבריו בתורה ובמצוות לבות וקלפות, משל ונמשל. וכל המצוה והמוזהר בלתי יוצא אל המציאות, רק היה במחזה ובחלום הנבואה [...] סוף דבר לא תמצא נבואת כל נביא זולת משה לא מאותו המין או מאותו הסוג, לפי שהוא באמצעות פועל המדמה [...] אך נאמין אמונה חזקה היות המצוות כלן כפשטן כי לא היה בדברי משה ובנבואתו מבוא לכח המדמה, רק היה הכל צורת שכל מאיש מבחר כל הנבראים, ותפארת המין האנושי (פי"ב, דף 37ב).

השפעת הרמב"ם ניכרת בבירור בגישתו של ר' נסים לטעמי המצוות. הרמב"ם הראה כיצד באות כל המצוות לקדם את המטרות של תיקון הגוף – כלומר להסיר עוול חברתי ולהקנות לאנשים את המידות הטובות המאפשרות חיים בצוותא, ושל תיקון הנפש – כלומר לחנך אותם בדעות הנכונות.⁵⁴ ר' נסים מקבל גישה זו. בדומה לרמב"ם הוא מראה שהרבה מהמצוות מיועדות להגביל את התאוות הגשמיות שלנו. למשל אחת המטרות

53 שם, ח"ב, פמ"ה.

54 שם, ח"ג, פכ"ז.

55 פרשת אחרי מות, דף 89ב. השווה מו"נ, ח"ג, פמ"ט.

56 מו"נ, ח"ג, פמ"ו. עיין מאמרי הנ"ל בהערה 51. אולם עיין J. Stern, 'The Fall and Rise of Myth in Ritual: Maimonides versus Nahmanides on the Huqqim, Astrology and the War Against Idolatry', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6 (1997), pp. 196, 213ff. שטרן טוען שיש חשיבות רבה לסוג זה של הסברים במשנתו של הרמב"ם, ומפרש למה הרמב"ם לא הרבה בדוגמאות. נראה לי שהרמב"ם מביא הסבר סמלי לשעיר המשתלח דווקא מפני שעל פני השטח המצווה דומה מאוד לפולחן מגי הקשור בעבודה זרה. הסבר סמלי רצוי במקרה זה, כדי להרחיק את האנשים מהדעה שיש כאן מעשה קסמים.

באיסורי עריות היא למעט המשגל.⁵⁵ אולם בניגוד לרמב"ם, ובדומה לבני חוגו בפרובנס, ר' נסים מרבה להשתמש בהסברים סמליים לטעם המצוות. המעשה הסמלי הוא שגורם לאדם להתבונן. במורה נבוכים מתרחק הרמב"ם מלתת טעם סמלי למצווה. הוא נותן הסבר סמלי רק למצוות שעיר המשתלח.⁵⁶ הוא מביא בדרך כלל הסברים היסטוריים-אנתרופולוגיים למצוות שטעמן אינו ברור. לפי תפיסתו, הן באו לדחות את מעשי הפולחן של דת הצאביים.⁵⁷ ר' נסים לא ראה בגישה זו סיבה מספקת למתן מצוות שאינן משתנות לאורך הזמן.

הסבר סמלי ניתן לראות בדיונו של ר' נסים בארבעת המינים. הרמב"ם דוחה הסבר סמלי במקרה זה, ואומר:

אמנם ארבעת מינים שבלולב כבר זכרו ז"ל בו קצת סבות על צד הדרשות, שדרכם ידוע למי שהבין דבריהם. וזה, שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא ענין הפסוק ההוא [...] והנראה לי בארבעת מינים שבלולב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשחות אל מקום האילנות נותני פרי והנהרות, ולקח לזכרון זה הנאה שבפרות האדמה [...] ואלו הארבעה מינים הם אשר קבצו שלשת הדברים האלה, האחד מהם, רוב מציאותם בארץ ישראל [...] והענין השני, טוב מראה ורעננותם [...] והענין השלישי, עמדם על לחותם ורעננותם בשבעת ימים (מ"נ, ח"ג, פמ"ג).

ר' נסים פותח את הסברו ברוח גישתו של הרמב"ם:

יש שואלין טעם למה בחר השם בד' מינים שבלולב יותר מזולתם. והענין הוא לשבח השם על הארץ הנבחרת שאלו המינים נמצאים בה כי התמרים והאתרוגים אינם נמצאים בכל ארצות כמו רוב שאר הפירות. וצוה השם לקחת שני מיני אילן עושי פרי ושני מיני אילן סרק. ובמיני עושה פרי בחר המין המופלג בפירותיו בכמות ויופי והדור (פרשת אמור, דף 91א).

ר' נסים ממשיך בהסבר סמלי. בניגוד לרמב"ם אין הוא רואה בהסבר זה 'כדמות מליצת השיר', אלא טעם שטמון בפרטי המצווה:

ואפשר גם כן שהוא שבח לשם בכל מקום במה שהמציא לנו הטבע מערוב ד' יסודות, וכי השם ברא כל מה שתחת הרקיע מהן. ולזה המצוה היא בכל מקום, ואינה תלויה בארץ. ההדס קר ויבש כטבע הארץ. וערבה קרה ולחה כטבע המים. ואתרוג חם ולח כמו האויר. ולולב חם ויבש כי התמרים חמים ויבשים כטבע האש. ובזכירת הסבות הקרובות יבא לחקור הסבות הרחוקות, עד יגיע לסבה הראשונה שהיא סבת הכל. (שם, דף 91א)

מטרה חשובה במצוות היא לגרום לנו להתבונן בטבע המציאות, וגם במצבו של האדם. את העניין השני ניתן לראות בהסברו של ר' נסים לספירת העומר. במקום ההסבר ההיסטורי

שנתנו חז"ל ושמביא הרמב"ם, והוא שהספירה מקשרת בין פסח ובין מתן תורה, ר' נסים רואה חשיבות דווקא במספר הימים הנספרים – חמישים:

ואחר מנין נ' יום, חג העצרת יום אחד – כנגד ימי האדם מעשרים שנה עד שבעים, שאז ילך האדם לבית עולמו, והוא יום אחד בלבד וכלו ארוך. ועשרים שנה הראשונים הם ימי הנערות והגדול לא יחשבו. ומצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי – להעיר שלא יאמין האדם בחיו, אף הקצובים, כי הסבות המתנגדות רבות. ויש לו לאדם לשמוח במה שעבר מזמנו ומה שהשיג מהחיים, ויחשבהו לריוח ידוע. ולפיכך מונים יום כנגד יום, כי אם היום כאן למחרת בקבר (שם, דפים 90ב-91א).

נוסף להסברים סמליים השומרים על משמעות המצוות על אף השינויים בנסיבות ההיסטוריות, ר' נסים מעדיף הסברים מדעיים ככל האפשר. רבים מהסבריו הסמליים והמדעיים מבוססים על הפרשנות של אבן עזרא. גם הרמב"ם מביא טעמים מדעיים לכמה מהמצוות, כגון למאכלות אסורים,⁵⁸ אולם ר' נסים מרחיק לכת הרבה יותר בכיוון זה. דוגמה טובה להבדל בין גישת הרמב"ם ובין גישתו של ר' נסים ניתן למצוא בפירוש המצוות הקשורות לחקלאות כגון ערלה וכלאים. הרמב"ם כותב:

ונאסרו חקות הגויים ההם כלם בכלל, ואמר (וי' כ, כג): יזלא תלכו בחקות הגוי' וגו', ומה שהיה מהם יותר מפורסם ויותר פשוט או היה בו ביאור במין ע"ז ייחד בו האסור, כערלה, וכלאים, וכלאי הכרם (מ"נ, ח"ג, פל"ז).

אבל ר' נסים מעדיף הסבר מדעי:

ענין אסור כלאים – להעיר שלא ישנה המעשים הטבעיים, שהם מעשה השם, ולא יחשוב יוכל לחדש דבר אחריו שיהיה יותר טוב ממה שהמציאו השם. שאם בא לשנות ולחדש מין מאישי שני המינין, יפסיד ויקלקל. ולא יצאו פעולותיו על השלמות כמו שהם המעשים הטבעיים [...] וכלאי הכרם והשדה לא יצא אל השלמות כי כל מין יפסיד גדול המין האחר וכחו. ולזה העירו ז"ל באמרם (קידושין נו ע"ב; חולין קטו ע"א): 'פן תקדש' (דב' כב, ט) – 'פן תוקד אש', כי הכל הולך לאיבוד [...] והנה לך בענין כלאים הערה לאדם שיודה תמיד לאל בהפלגת חכמתו בנבראיו כי מעשיו מה נפלאים, המתבונן בהם יראה גדולת השם ויודה לו וישבח ויפאר. ואסור ערלה – כבר כתב האבן עזרא (פירוש לוי' יט, כג): 'כי הפרי הבא עד שלש שנים אין בו תועלת, ומזיק לגוף כאשר יזיק לגוף כל דג שאין לו סנפיר וקשקשת, ויזיק לנפש החכמה כל עוף דורס והבהמה הטמאה, והמשכיל יבין' ע"כ. ונכון הוא לפי שכל דבר מאכל שלא הגיע לשלמותו הטבעי יזיק לגוף, כאמרם ז"ל (ברכות מד ע"ב): 'כל קטן מקטין'. ורצו באמרם 'קטן' – בהיקש אל עצמו שלא הגיע לשלמות גדלו [...] ואפשר כי טעם הערלה הוא מה שהזכיר הכתוב אחר אמרו (וי' יט, כד): 'קדש הלולים ליי', והוא אמרו (שם יט, כה): 'להוסיף לכם תבואתו' – ר"ל כי אסר הכתוב הערלה למען לא ישתדל אדם באילן קודם זמן תשלום גידולו להרבות פירותיו ולהוציאם קודם זמנו הראוי לו כי יש תחבולות טבעיות לעשות זה, כמו שעושין בכרמים להוסיף

פירותיהם בעת הזמירה, כורתין הסעיף החדש ומשאירים הישן. ואם יתמידו זה המעשה, הכרם הולך לאיבוד וימות קודם זמנו. וכמו זה, אם תעשה תחבולה בנטע שיוציא פירותיו קודם הזמן הראוי, לא יצליח וימות קודם זמנו. לכן אסר הכתוב הפירות שלש שנים, למען שלא ישתדלו קודם שלש לזה הפועל, אך יעשו הפך זה, והוא שישתדלו בגדול האילן, לא בפירותיו. ולזה ימשך שיוסף לכם האילן תבואתו בעת הראוי, ולא יכלה וימות קודם עתו. והשם אסר לנו כל מלאכה שאינה מועילה כמו כלאי הכרם, כי הגפן תפסיד הדגן והדגן יפסיד הגפן (פרשת קדושים, דף 90א-90ב).

בניגוד לרמב"ם, ר' נסים מביא גם הסברים אסטרולוגיים והסברים המבוססים על רעיון הסגולה שיש בדברים ובפעולות מסוימים. יש להדגיש שר' נסים, בדומה לרבים מן ההוגים בפרובנס ובספרד, ראה רעיונות אלו כמדעיים,⁵⁹ אף על פי שהרמב"ם דחה רעיונות אלו כקשורים לאמונות של עובדי עבודה זרה וכשקריים:⁶⁰

ואמרו שמזל ישראל מזל דלי, שמורה הפך הטוב. לכן הם צריכים שישמרם השם וידעם בדרכי השכל אחר שמזלם חלוש, לא ישמרם. ויש מי שאמר שמזלם מזל דלי, כדלי – פעם למעלה פעם למטה, אין כאן קבוע. לכן הביא ההכרח לישראל השגחת השכל והתורה והמצוה (פרשת בחוקתי, דף 92ב).

כאמור, ר' נסים מסכים עם הרמב"ם שאחד מהטעמים לאיסור העריות הוא למעט במשגל; הטעם מובא גם על ידי אבן עזרא.⁶¹ בעקבות אבן עזרא, ר' נסים מביא טעם נוסף לאיסור העריות, הקשור לסגולת הארץ:

גם אפשר בעבור שטבע הארץ עוזר אל ההתבודדות ואל הציור השכלי, ומוכנה לקבל החכמה והנבואה האמתית יותר מזולתה בסבת טבעה, ובסבת המזלות ומערכת השמים אשר עליה, כאמרם ז"ל (בבא בתרא קנח ע"ב): 'אזירא דארץ ישראל מחכים'. והזרע מכחש הדעת כמו שכתב האבן עזרא. לפי שדעתו שהזרע יצא מהמוח ביחוד, לא מכל שאר האיברים, והמוח הוא משכן השכל, ובהחלשו יחלש השכל. וארץ ישראל נקראת קדושה וטהורה בעבור הכנתה לחכמה ולנבואה יותר מכל שאר הארצות. והנמשך אחרי העריות, ונתן לנשים חילו, לא תועיל לו סגולת הארץ הזאת, ואינה ראויה אליו, וישבתו שם כשיבתו בארץ טמאה (פרשת אחרי מות, דף 89ב).⁶²

נוסף על טעמים אלו, ר' נסים מביא גם הסבר מדיני, המבוסס על דברי אפלטון:

59 עיין: שוורץ (לעיל, הערה 16), עמ' 141-174; הנ"ל, 'צורות שונות של מאגיה בהגות היהודית בספרד במאה ה'י"ד', דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, נו (תשנ"ב), עמ' 17-47. יוסף שטרן דן בהרחבה בהבדל בין גישתו של הרמב"ם ובין גישתו של הרמב"ם במאמרו הנזכר לעיל, הערה 56.

60 ראה מאמרי 'גישתו של הרמב"ם לאסטרולוגיה', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-32.

61 מו"נ, ח"ג, פמ"ט; אבן עזרא, פירוש לוי' יח, ו.

62 עיין אבן עזרא, פירוש לדב' לא, טז.

ואפשר היות הטעם באיסור הדבק בעריות בעבור שיתחברו אנשי המדינה הזרים אלו עם אלו. ויתחדש בסבתם קשר אהבה וקורבה עד שתהיה המדינה כלה כאיש אחד. ולא תחלק למשפחות חלוקות נבדלות אלו מאלו, ותתחדש מריבה וקטטה בניהם. ואמר אפלטון כי המדינה החשובה היא אשר ידמו אנשיה אחים, באו כלם מבטן הארץ והיא אמם, לא יקנאו איש באחיו. ולא תחלק למשפחות חלוקות נבדלות אלו מאלו, ותתחדש מריבה וקטטה בניהם. ולא ימליכו עליהם מנהיג בלתי ראוי בעבור כבוד אביו. ולא ירחיקו הראוי להנהיג המדינה בעבור הוריו היו מן הפחותים. אכן ידמו כי הם אחים מבטן הארץ, יצאו במחצבים. וכמו שהזהב פעם ישתנה במחצבו וישוב נחשתי, ופעם הנחשתי במחצבו יזדכך ויוזהב וישוב זהב צרוף מזוקק, כן ידמו בבני אדם. לכן מן הראוי להם לבחור להם מנהיג זהב בן זהב, הוא חשוב בן המנהיג החשוב. ואם יהיה בן המנהיג נחשתי, שירחיקוהו ויבחרו להם למנהיג זהב בן הנחשתי כי כלם הם אחים, אם אחת ואב אחד לכלם, אין ראוי להם לקנאת איש ברעהו ולאהוב איש מאיש בעבור קירבת היחסים כי כלם אחים.⁶³ לכן מהכרח יישוב המדינה להזדוג אלו באלו עד שתקשר המדינה, ולא תחלק למחלוקות ומריבות יתקיא הארץ את יושביה' (שם, דף 89ב).

ר' נסים סובר שהתורה אסרה שימוש בטליסמאות מפני סכנת עבודה זרה, אפילו כשמדובר באלו המועילות בתחום הרפואה:

ולזה אסרה תורה והזהירה (שמ' כ, כ): לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם'. רצה באמרו: 'אתי' – אחר ששכינתי שרויה ביניכם אינכם צריכים לאותן הצורות [...] ומה שהוסיף באמרו 'לא תעשו לכם', ענינו אצלי שהזהירם ואמר לא תורידו כחות עליונות בצורות ידועות גם לכם – ר"ל לרפואות חליים ידועים. והנה לפי זה כל עושה צורה, אם לדעת העתיד אם לרפואת חולי מה, עובר בלאו.⁶⁴ ואפשר ש'פער' היתה צורה עשויה לקבל כח וסגולה לשלשל הליחות והמותרות לכל שפוערין לפניו. ולזה אמרו ז"ל שהכמרים היו מאכילין לפוער קודם המעשה יום אחד תרדין ויין חי.⁶⁵ וזה כדמות המשקה טרם המשלשל שנתן להכין החומר לקבל צורת הרפואה והשלשול. וכן צלמי הטחורים הם צורות לרפואת הטחורים. ואם

63 עיין ספר המדינה, מג, 414-415. עיין גם באור אבן רשד לספר הנהגת המדינה, מ"א, מהד' א' רזונטאל, קיימברידג' 1969, עמ' 40-41. התרגום העברי של פירוש אבן רשד הוא משנת 1320, ונעשה בידי ר' שמואל בן יהודה ממרסיי. חשוב לציין שלא נראה שר' ניסן נשען על תרגום זה.

64 עיין הלכות עבודה זרה, ג, ט-י. במר"נ, ח"ג, פל"ג, הרמב"ם טוען שחז"ל התירו את מה שמביא תועלת רפואית, אולם בלי להזכיר במפורש את עניין הצורות. דבריו זכו לביקורת מצד ר' אבא מארי מלוניל בראשית המאה ה'יד, שביקש להחמיר בעניין זה. הרשב"א דן בהרחבה בסוגיה זו; עיין מנחת קנאות, עמ' 281-308. ר' נסים מקבל את הדעה המחמירה, ומדגיש שהאיסור על צורות כולל צורות לצורכי רפואה. לדין בסוגיה זו עיין G. Stern, 'Menahem Ha-Meiri and the Second Controversy over Philosophy', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1995, pp. 153-180.

65 עיין סנהדרין סד ע"א. אולם לא נזכר שם שהיו עושים את זאת יום אחד קודם.

66 עיין ברכות י ע"ב; פסחים נו ע"א. עיין גם מו"נ, ח"ג, פל"ז.

תשאל למה אסר לנו השם אלו התועלות, והן לדעת העתידות והרפואות לחלאים, התשובה – לפי שימשך מזה נזק להמון לא ישוער, שהם ישובו בסוף להאמין באלו הצורות שהן אלוהות. וכן קרה לקצת המון ישראל בדבר העגל שעשה אהרן. ואולי זהו ספר רפואות שגנוז חזקיהו שהודו לו חכמים.⁶⁶ ואמר הכתוב אחר זה (שם' כ, כא): 'מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך'. ואמר אחריו (שם' כ, כב): 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'. ביאר לנו כי מהמעשים הקדומים לדעת העתידות – והם עשיית הצורות והטלזמאות, והקריב הקרבנות לחזק הפועל המכוון אליו בעשיית הצורות, והוא לעורר הכח המדמה בריח הניחוח ולחזק כחו לדעת העתיד, עד שישמרו בהקדמת הידיעה מהמזיק, ויכוננו אל הנאות ואל המועיל בכל מעשיהם – אמר הכתוב: לא התרתי לך רק מעשה אחד קדום, והוא עשיית קרבנות ריח הניחוח וההקטרות, כי זה יועיל לשואל באורים ותומים. וכתב החכם אבן עזרא (פירוש לוי' א, א): 'כי בתת כל חלק בעתו ימלט החלק' ⁶⁷ (פי"ב, דף 36ב).

גישתו של ר' נסים לעבודת הקרבנות שונה לחלוטין מגישתו של הרמב"ם. הרמב"ם ראה בעבודת הקרבנות 'פשרה' לאור המצב ההיסטורי. לא ניתן לשלול לחלוטין את דרך עבודת ה' שאליה התרגל עם ישראל, הם היו דוחים את הדת כדי שלא יאלצו לוותר על עבודת הקרבנות. מצד אחר ניתן היה לשנות את הפרטים של עבודת הקרבנות לעומת הנהוג אצל עובדי האלילים, ובכך להרחיק את העם מעבודה זרה.⁶⁸ ר' נסים מצטט את דברי ר' יהודה הלוי הרואה בעבודת הקרבנות הכנה לנפש לזכות בנבואה,⁶⁹ וממשיך בהתקפה נגד גישת הרמב"ם:

אמנם דעת הר"ם ז"ל שהטעם בקרבנות הוא בלבד להעתיקם ממה שהיו עושים לשדים ולבעלים ולעשתרות – לא יספיק, כי ענין הקרבן קדום ממה שעושים זה לשם ית', וזה דבר ירצה לפניו [...] ואילו לא היה תועלת בעצם הקרבנות, רק להעתיקם ממה שעושים לע"ז שיעשו לשם ית', למה צוה זה לדורות, ולמה צוה השם להתמיד זה שני תמידין ליום? ודי היה לאותו הדור או לשני דורות, כענין מצות רבות בתורה שלא היו לדורות, רק לזמן ידוע, כמעשה המשכן וזולת זה. ואם אי אפשר בלתי היותו לדורות, למה צוה השם להרבות בזה פעמים ביום, ודי היה פעם אחת בשנה? ומה מאוד קשה ורחוק מהציור היות כל אלו הפעולות הרבות והנכבדות ללא תועלת. מזה יראה היות מעשה הקרבנות מכוון לעצמו ורב התועלת, והוא שתשרה שכינה על הכהנים להניח כח עליון עליהם בריח הניחוח [...] ואם הסגולות באלו המעשים נעלמות מדעתנו, השם ית' ומשה נביאו המצוה בהם ידעו (פרשת ויקרא, דף 85ב).

נוסף על רעיון הסגולות בקרבנות, במיוחד הקשר בין עבודת הקרבנות והנבואה, ר' נסים

67 כלומר, בתת כל קרבן בעתו, יינצל האדם.

68 עיין מר"נ, ח"ג, פכ"ט, פל"ב, פמ"ו.

69 כוזרי מ"ג, נא.

מוצא בהם טעמים נוספים. יש בעבודת הקרבנות גם תועלת חברתית, גם ערך מוסרי, וגם משמעות סמלית. אף סיבות רפואיות רואה ר' נסים בכמה מפרטי מצוות הקרבנות.

ויש הערות ותועלות אחרות נמשכות למעשה הקרבנות – ר"ל זולת הטעם העצמי הנזכר – והוא שימשך בזה תועלת להחיות הכהנים מורי התורה. כי מן המחויב לקחת דרך להחיותם, ושיפרנסום המון העם, ולהניח שיכופרו הבעלים באכילת הכהנים, למען יוכלו הכהנים להניח העסקים העולמים והטרדות הגשמיות בבקשת טרפם ומחיתם, ויהיה להם פנאי להתעסק ברוחני, ויהיו עם יי תמיד. גם בזה שישמר האדם ויהיה נזהר מן השגיאות כי יראה שיענש בהם בממונו. כי השוגג נקרא 'חוטא', ש'אדם מועד לעולם, בין ער בין ישן' (בבא קמא ג ע"ב, כו ע"א) [...] מצורף לזה, שיתן האדם אל לבו כי חמרו הקרוב, שהוא חמר שאר בעלי חיים הקרוב, יאבד ויכלה ככלות העולה על המזבח. והוא הדבר שבו נשתתף האדם עם שאר בעלי חיים. והדבר הנשאר אחרי המות הוא השכל, שבו נבדל מהם. גם להעיר האדם שיזבח יצרו ויכניע תאוותו בחוש המשוש וישפילנה. ולזה 'הכליות והחלב אשר עליהם יקטיר המזבח' – למעט תאות המשגל, שבהם הכח על המשגל. ו'כליות' מגזרת 'נכספה וגם כלתה נפשי' (תה' פד, ג). וימעט האדם תאוותו במאכל ומשתה, ולזה 'היותרת על הכבד יסירנה' – כי הכבד מבוץ התאוה. ו'יותרת' ירמוז לזה גם כן מצד שתוף המלה. ובכלל כל חלב יקריב, כי הוא מותר ההזנה והתוספת בה, ובזה יתעורר האדם להניח כל המותר. והחלב גם השומן אמרו הרופאים שאוכלו לא יזון מהם, עד שיתפכו לגוף הנזון וישוב מהם חלק אבר. ולזה כל חלב מיותר אף בגוף הנאכל ולא יועיל (שם, דף 86א).

ר' נסים מסיים את דיונו בהצביעו על חשיבות הקרבנות לתשובה:

ויותר על כל זה ימשך הפעולות דמיוני לטמא ולחוטא באלו המעשים – ר"ל בענין הקרבנות עם הוידוי והסמיכה – שיראה לו כי נרצה מן השמים לכפר עליו מאשר שגג וחטא, וכאלו נפש הבהמה תחת נפשו. כי הוידוי והחרטה עם המעשה יחזק התשובה כי המעשים שומרים הדיעות והתכונות, ומשאירים רשומם בלבבות זמן יותר רב אם לא היה בו מעשה כלל (שם, דף 86ב).

רעיון הסגולות בא לידי ביטוי גם ביחס למצוות הטומאה והטהרה. המצווה הפרדוקסלית ביותר היא מצוות פרה אדומה, המטהרת את הטמאים מטומאת מת אך מטמאה את הכוהן ששחט את הפרה והכין את האפר.

ענין פרה אדומה שמטהרת הטמאים ומטמאה הטהורים⁷⁰ – הוא כענין סמי הרפואות הבלתי מזוניים, שהם בלי ספק יבראו החולים ויחליאו הבריאים שאינם צריכים לרפואה. וענין סגולת אפר הפרה ועץ ארז ואזוב ושני תולעת הנשרף עמה – מי ידענו זולתי השם ית' ומשה נביאו? ודע כי הסגולות רבות. ורבות מהן נעלמות ממנו כי מה שנודע מהן לנו הוא בניסיון בארך הזמן, לא בהקש שכלי (פרשת חקת, דף 97ב).

ר' נסים רואה גם בפרטי המצווה ערך סמלי, ולפי גישה זו הוא מפרש את דברי חז"ל:

מצורף לזה שבה דוגמא והערה נפשית, לפי שדמה הנביא ישראל לפרה סוררה [...] ולזה באה פרה אדומה תמימה... אשר לא עלה עליה עול' (במ' יט, ב) – שהיא סוררה, לא תכנע למלאכת החרישה. וזאת ראוייה לשרוף, להעיר שיניח האדם זאת התכונה ולא ילך שובב בדרך לבו. ובוזה יטהר האדם שהיה טמא נפש בדעותיו ובמדותיו ותכונותיו, נשקע ביון ההנאות החמריות, מתפלש באפר התאות הזרות, יטהר מזה אם יקום ויתעורר לשוב אל יי, ויעזוב לו השובבות וכל תכונותיו הרעות. וכבר העירו ז"ל שהיא להערה נפשית באמרם (תנחומא חקת, ח): לא המת מטמא ולא המים מטהרים אלא חקה חקקתי וכו'. גם שיתעורר האדם כי החלק העפרי שבו יכלה ויאבד ועתיד להיות כאפר הפרה הנשרפת. לכן יחזיק בחלקו השני, והוא הרוחני, והוא הבדלו המיוחד לו מאשר הוא אדם, והוא חלקו מכל עמלו, והוא לבדו נשאר. והשם אהבו ויאספהו אליו בגן עדניו (שם, דפים 98ב-99א).

הגישה הרואה במצוות אמצעי לידיעת העתיד באה לידי ביטוי ברבים מדיוניו של ר' נסים. לא רק הנביא זוכה לידיעת העתיד, אלא גם הכוהנים. דבר זה ברור ביחס לכוהן הגדול הלומד את העתיד על פי האורים והתומים. ר' נסים חולק על אבן עזרא שראה באורים ותומים אצטרולב, אך הוא מסכים שיש בסידור השמות של השבטים, שישה בכל כתף, רמז לשנים עשר המזלות. לפי דעתו, לאבנים יש סגולה מיוחדת שהן מחזקות את כוח הדמיון ובכך הן מכינות את הנפש להשיג ידיעת העתיד.⁷¹ מצוות אחרות השייכות לכוהן גדול, כגון שמן המשחה, מיועדות גם כן להשגת העתיד על ידי חיווק הדמיון. יש להבין גם מקצת מדיני סוטה כאמצעי המכוון לאותה מטרה:

דבר הסוטה ממיני הניסים [...] ולזה העיר הכתוב במה שצוה להקריב אזכרתה קודם שתשתה.⁷² ואזכרתה היא לידיעת מעשיה לטוב או לרע, כי הכהן השואל באורים ותומים, אם בנבואה אם בדרך אחרת, ידע כל נעלם, יתנהג או יתפלל כפי מה שראוי למי שראוי, אם טוב אם הפכו, בדין האשה הבאה לפניו (פרשת נשא, דף 94א).

המגמה למצוא הסברים סמליים ומדעיים – ושוב יש להדגיש שר' נסים ראה בהסברים אצטרולוגיים והסברים המבוססים על רעיון הסגולה הסברים מדעיים גרידא – גלויה ברוב דיוניו בנושא המצוות. את הגישה ההיסטורית-אנתרופולוגית של הרמב"ם מרחיק ר' נסים לשוליים. גישה זו אינה מספקת עילה די הצורך להמשיך לשמור על המצוות. כמו בסוגיית טעמי הקרבנות כך גם בנושא המצוות יש בגישתו של ר' נסים מקום חשוב לטעמים חברתיים. אבל יש בהסבריו גם היבט פסיכולוגי:

אמרו בענין עזר העניים (דב' טו, י): כי בגלל הדבר הזה יברכך יי אלהיך בכל מעשיך ובכל משלח ידיך – לפי שימשוך בזה לבב העניים, ויכבה אש קנאתם בו ובעשרו. ויעמוד בטח בבית ובשדה, לא יפחד ממקנהו וגדישו ופירותיו. ויקנם לו

71 פרשת תצוה, דף 82ב. השווה פירוש אבן עזרא לשמ' כח, ו.

72 במ' ה, כו.

לעבדים יעבדוהו באמונה, יעזר בהם להשלים מלאכותיו. כי העניים הם צריכים אל העשיר, והם יד ימין לו. ולזה תלה הברכה במלאכותי, לא בטבעי, כי לא אמר: יצנתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פרי' או 'בכל תבואתך', רק 'מעשיך ומשלח ידיך'. ואמנם בספרי על פסוק 'ושכחת עומר בשדה' (דב' כד, יט), שכתוב בו: 'למען יברכך [...] בכל מעשה ידיך', דרשו: 'כול בטל? ת"ל: מעשה ידיך' – שלא יהיה חובק את ידיו, אכן יעשה כל האפשר לו להעזר, ובזה יבורך, לא שיסמוך על שכר זאת המצוה לבד, ויעמד בטל. רק די לו אם בכל מעשה ידיו יבורך ויצליח (פרשת ראה, דף 105ב).

ר' נסים ראה בפירושו לא רק פן אחד משבעים הפנים של התורה, אלא את הפן האמתי ביותר שלה. הייתה לר' נסים יכולת נפלאה למזג בפירושו שפע של חומר מן הספרות הרחבה והמגוונת שעמדה לרשותו. פירושו בנוי בעיקר על היסודות שהקימו הרמב"ם ור' אברהם אבן עזרא, יסודות שעליהם כבר בנו את דבריהם שורה מכובדת של פרשנים פילוסופיים שקדמו לו, ובמיוחד ר' שמואל אבן תבון ור' לוי בן אברהם. פירושו משקף עמדה רציונליסטית קיצונית, אך הוא גדוש במובאות מהמדרש ומהתלמוד ודיונים עליהן. לא רק בקיאותו העמוקה בכל הספרות המסורתית מרשימה, אלא גם אהבתו הגדולה למסורת ומצוותיה. הוא היה ער לטענה שיש פער בין גישה רציונליסטית לנאמנות ליהדות. אבל הוא לא ראה את עצמו ואת יתר בני חוגו נאמנים פחות לתורה מפני תפיסתם הרציונליסטית. למרות ההאשמות החוזרות ונשנות נגדם, שאין הם מקפידים בשמירת המצוות והם גם מחטיאים את הרבים, ר' נסים סבר שהמקיימים את המצוות מתוך הבנת משמעותן הם המשיגים את תכליתן. פירושו בא להראות בצורה מוחשית, משכנעת ומעמיקה שאין פער אמתי בין הפילוסופיה ובין היהדות. עמדה זו משקפת לא רק את תפיסתו האישית, אלא גם את תפיסתה של קבוצה גדולה של חכמים בפרובנס, שיצרו במאות הי"ג והי"ד ספרות פילוסופית־פרשנית עשירה מאין דוגמתה בתולדות היהדות, וטרם זכתה לתשומת הלב המגיעה לה.

הדעות המכוננות את האפוריות בספר מלחמות ה' לרלב"ג

מאת

שרה קליין-ברסלבי

מבוא

כידוע, ספר מלחמות ה' הוא חיבור שבו מנסה הרלב"ג להגיע לפתרונות בשאלות תאולוגיות-פילוסופיות שהעסיקו את הפילוסופים שלפניו ואשר בהן לא הושגה עדיין לדעתו 'האמת'.¹ כמי שעוסק בחקירה פילוסופית ושואף להגיע בה לאמת 'באופן שלא ישאר בו ספק' (עמ' 6) וכמי שהוא בעל אינטרס מיוחד בלוגיקה, מייחס הרלב"ג חשיבות מיוחדת למתודה של החקירה. למתודה הדיאלקטית,² וליתר דיוק לאחד הגילויים שלה – המתודה הדיאפורטית – יש תפקיד מרכזי בספר מלחמות ה'. הרלב"ג סבור שבעזרתה יצליח לפתור בעיות שקודמיו טעו בפתרון או שלא הצליחו לפתור, וגם לשכנע את הקורא שלו באמתות הפתרונות הללו.³

המתודה הדיאפורטית בספר מלחמות ה' לרלב"ג

אחד ממאפייניה של המתודה הדיאלקטית של אריסטו הוא, שהיא, כמו המתודה המופתית של האנליטיקות השניות, מתודה פורמלית ומכאן אוניברסלית; היא ניתנת ליישום על כל נושא שהוא, ואיננה מוגבלת לתחום מדעי אחד. הרלב"ג, המודע לכך ואף מציין זאת במפורש בפירושו לס' קהלת,⁴ יכול אפוא להשתמש בה בדיונים על נושאים

1 ראה הקדמה לס' מלחמות ה', עמ' 6. וכן מ"ו, ח"א פכ"ט, עמ' 416-417. אני מציינת כמטפיסיקה ג את מטפיסיקה B.

2 לתיאור קצר של המתודה הדיאלקטית אצל הרלב"ג והקושי שבה ראה טואטי, עמ' 80-81.

3 הדבר בולט במיוחד בס' מלחמות ה', מ"ו, ח"א פ"ד. כאן מסביר הרלב"ג שלשם מציאת האמת בשאלת חידוש העולם יש צורך רק בבדיקת טענות אריסטו ולא בבדיקת טענות קודמיו, שהרי את אלה כבר הפריך אריסטו. אבל הוא משיב בכל זאת על טענות אלה כי מפני שהחזקנו באלו הטענות וחשבנום אמיתיות יקשה לנו להאמין חלופם אם לא יתבאר לנו תחלה באופן מה שהם אינן נותנות האמת על כל פנים' (עמ' 303).

4 ראה להלן, המאפיין הרביעי של דיוני הרלב"ג במתודה הדיאלקטית, 'ההסתמכות המפורשת על

פילוסופיים ותאולוגיים-פילוסופיים שונים זה מזה. בס' מלחמות ה' הוא משתמש בה בדיון בשאלת מהותו של השכל ההיולאני,⁵ בשאלת הישארות השכל (מאמר א), בשאלת ידיעת האל (מאמר ג), בשאלת ההשגחה (מאמר ד), בשאלה מי מהוה את בעלי הנפש (מאמר ה ח"ג), בשאלת חידוש העולם (מאמר ו ח"א)⁶ ובשאלה מי הוא פועל הנס (מאמר ו, ח"ב פ"י). את המתודה שלו בונה הרלב"ג באופן מפורש על יסוד המתודה הדיאפורטית של אריסטו המוצגת בטופיקות ספר א (תת-התועלת הראשונה של התועלת שיש לדיאלקטיקה במדעים הפילוסופיים), ובמטפיסיקה ג, 1.⁷

ניתן לדבר על ארבעה מאפיינים מרכזיים של דיוניו במתודה הדיאפורטית.

[א] סיסטמטיזציה של המתודה הדיאפורטית של אריסטו

במטפיסיקה ג, 1 מציג אריסטו בצורה הברורה ביותר את המתודה הדיאפורטית שלו ומצביע על שלושה שלבים שלה:

השלב הראשון הוא שלב הצגת האפוריה דהיינו, הקושי הפילוסופי וגם המבוכה⁸ הנגרמים מכך שלפנינו שתי תשובות מנוגדות – תזה ואנטיתזה – לאותה השאלה עצמה, שכל אחת מהן נראית לכאורה מנומקת על ידי טיעונים שווי משקל ולכן הן סבירות באותה המידה.⁹ על פי הטופיקות הדעות האפשריות או המתקבלות על הדעת (אנדוקסה) שבהן עוסקת הדיאלקטיקה הן דעות שאותן אנו מקבלים על יסוד אוטוריטה: בין האוטוריטה של הרבים (דהיינו דעות המקובלות על ידי כל אחד מן האנשים או על ידי רוב האנשים) ובין האוטוריטה של החכמים (זו של כל החכמים, או זו של רוב החכמים או זו של החכמים הנכבדים והמפורסמים [או הידועים] ביותר).¹⁰ מכיוון שהדעות שבהן עוסקת הדיאלקטיקה הן דעות של אוטוריטות, יש להבין שלפי אריסטו אין הן רק דעות אפשריות, אלא גם דעות סבירות, דעות המתקבלות על הדעת.¹¹ עם זאת, מן המטפיסיקה ג, 1 25-26 עולה שהתזות או הדעות הסותרות המוצגות באפוריה יכולות להיות לא רק דעות היסטוריות אלא גם דעות שלא הוצגו באופן היסטורי והפילוסוף עצמו הוא שמעלה אותן בעוסקו בחקירה במתודה הדיאפורטית.¹²

אריסטו בפיתוח המתודה הזאת.

5 הרלב"ג, כמו אבן תיבון בתרגומו למורה הנבוכים, משתמש במונח היולאני בעקבות המינוח הערבי אלעקל אלהיולאני, ולא בביטוי 'שכל היולי' שבו אנחנו נוהגים לתרגם את המונח הזה. השארתי את המינוח שלו בכל המאמר.

6 הדיון בשאלת חידוש העולם הוא מורכב מאוד, והרלב"ג משתמש בו גם במתודות נוספות. מכל מקום השלד המבני שלו הוא המתודה הדיאפורטית.

7 ראה לעיל, הערה 4.

8 לשני ההיבטים האלה של האפוריה, ראה אובנק 1961, עמ' 4-6.

9 להגדרת האפוריה ראה טופיקות ו, 6 145 ב 17. וראה המלין, עמ' 233.

10 טופיקות א, 1 100 ב 21; טופיקות ב, 14.

11 ראה לה בלונד, עמ' 9-11. אובנק (1966, עמ' 258-259), טוען שהחכמים מוצגים כאן כסמכויות מפורסמות, שעל כן הכול נוטים לקבל את דעותיהם. מכאן שאזכורם מדגיש את האוניברסליות של התזות הדיאלקטיות, את היותן מקובלות על רוב בני האדם.

12 ראה אובנק 1961, עמ' 8-12.

השלב השני הוא שלב הדיאפוריה. זהו שלב החקירה או הבדיקה של הדעות המנוגדות המוצגות באפוריה.

השלב השלישי הוא שלב האויפוריה. זהו שלב פתרון הקשיים שהועלו באפוריה.¹³ על יסוד הטקסטים האריסטוטליים ועל יסוד הפירוש של אבן רשד לטקסטים הללו בונה הרלב"ג מתודה מסודרת ביותר, שאיננה מופיעה בצורה ברורה כזאת לא אצל אריסטו עצמו ולא אצל אבן רשד, אף על פי שהיא נאמנה מאוד לזו של אריסטו. למתודה הזאת ארבעה שלבים ולפעמים חמישה. באופן סכמתי ביותר אפשר להגדיר את השלבים באופן הבא:

השלב הראשון הוא שלב האיסוף וההצגה של התזות (בלשון הרלב"ג: הדעות) המנוגדות או השונות בשאלה הנדונה. במילים אחרות: זהו שלב הצגת הדעות המכוננות את האפוריה.

השלבים השני והשלישי מקבילים לשלבי הדיאפוריה האריסטוטלית: את השלב השני מציג הרלב"ג כשלב שבו תוצגנה הטענות המאששות כל אחת מן הדעות שהוצגו בשלב הראשון, והטענות המבטלות אותן.¹⁴ למעשה, בדרך כלל הוא מדגיש את הטענות המאששות את הדעות. לפעמים הוא מביא רק אותן ואיננו מציג כלל את הטענות המבטלות את הדעות ההן.¹⁵ לעתים הוא טוען שהטענות המאששות דעה אחת מבטלות בו זמנית את הדעה המנוגדת לה.¹⁶ בשלב השלישי בודק הרלב"ג אם הטענות המאששות את הדעות וכן אלו שמבטלות אותן (אם הציג כאלו) מאששות או מבטלות אותן באמת.¹⁷ לעתים הוא מבדיל בין שני היבטים: האם הטענות נכונות והאם אכן נובע מהן מה שבעליהן חשבו שנובע מהן.¹⁸ כך הוא בורר מבין הטענות שנטענו בשלב השני את הנכונות מהבלתי נכונות.¹⁹

13 ראה מטפיסיקה ג, 1 995א 28-29.

14 הדיון השלם ביותר מבחינה פורמלית בשלב השני מצוי בפסקה הדנה בשאלת פועל הנס במ"ו, ח"ב פ"י (עמ' 447). כאן מציג הרלב"ג באופן נפרד את הטענות המאששות את הדעות שבהן הוא עוסק ואת הטענות המבטלות אותן. הדיון בנס הוא אולי הדיון השיטתי ביותר במתודה הדיאפורטית בס' מלחמות ה', ככל הנראה מפני שאותו המציא הרלב"ג בעצמו ואז הוא איננו בנוי על 'דעות הקודמים' ועל טענותיהם. אבל ראה להלן בדבר דעה היסטורית אחת המופיעה בו, זו של ראב"ע.

15 כך הוא הדבר בדיון בהשגחה ובדיון בשאלה מי מהוה את בעלי הנפש.

16 כך הוא בדיון במהות השכל ההיולאני (מ"א, פ"ב). בדיון בהישארות השכל מציג הרלב"ג תחילה (מ"א, פ"ט) רק טענות המאששות דעות, אבל בפרק י שם הוא טוען שהטענות המאששות דעה אחת מבטלות את הדעה המנוגדת לה. בדיון בשאלת ידיעת האל (מ"ב, פ"ב, עמ' 124) הוא מציג כנושא לדיון עיון בטענות המקיימות והמבטלות את הדעות. הטענות המאששות את דעת אריסטו הן גם אלה השוללות את הדעה המנוגדת לה, דהיינו הדעה שיש ידיעה פרטית. בהמשך הדיון שם, הוא מביא את טענות הרמב"ם המבטלות את טענות הפילוסופים, ומכאן את דעתם. בפרק ג שם הוא בודק האם אמנם הן מבטלות את הטענות הללו.

17 ראה הדיון במהות השכל ההיולאני, מ"א, פ"ג, והדיון בשאלת הישארות השכל, שם, פ"י.

18 ראה מ"ה, ח"ג פ"ג.

19 יש להעיר שמבנה הדיונים של הרלב"ג בשלבים ב-ג איננו סכמתי כפי שנראה מהצגת תכנית השלבים השני והשלישי. כפי שנראה, הרלב"ג איננו מציג רק תזה ואנטיזה אלא גם דעות

השלב הרביעי מקביל לשלב האופוריה האריסטוטלית. בשעה שאצל אריסטו לא תמיד יש פתרון לאפוריה המוצגת בראשית הדיון,²⁰ הרי שאצל הרלב"ג יש תמיד פתרון לכל אפוריה שהוא לשיטתו האמת. הפתרון של האפוריה איננו, כפי שיכול היה להשתמע מן ההסברים שלו על התועלת שיש במתודה הדיאלקטית במציאת האמת,²¹ אחת מן הדעות שהוצגו באפוריה כפי שהיא. דהיינו: אין הוא זיהוי הדעה הנכונה מבין הדעות שכונו את האפוריה, אלא תמיד פתרון חדש משלו הבנוי על יסוד הדעות הללו והטענות שנטענו לאישושן. מכיוון שכך, יכול הרלב"ג לטעון בס' מלחמות ה' שאכן נתן פתרונות חדשים, אלטרנטיביים, לאלו של קודמיו. טיפוס הפתרון הרווח אצלו הוא הפתרון הטוען שגם התזה וגם האנטיזה נכונות כל אחת מהיבט אחר.²² טיפוס זה של פתרון מצוי כבר, כפי שהראה אובנק, אצל אריסטו עצמו²³ אלא שאצל הרלב"ג הוא מופיע בצורה חדשה ובהירה הרבה יותר.

למערכת השלבים הללו מוסיף לפעמים הרלב"ג דיון נוסף, שניתן לראות בו שלב חמישי של המתודה שלו: הוא מציג השגות כנגד הפתרון שהושג במתודה הדיאפורטית ומשיב עליהן. שלב זה איננו מצוי במתודה הדיאפורטית של אריסטו, ונראה לי שכאן מושפע הרלב"ג דווקא מן ה־*questio disputata* בסכולסטיקה הנוצרית: בסיכום ה־*disputatio* על ידי המורה, ב־*determinatio magistralis*, היה המורה מציג גם השגות נגד השקפתו ועונה עליהן.²⁴

[ב] הצורה החמורה, השיטתית והברורה שבה הוא משתמש בחקירתו הלכה למעשה במתודה הדיאפורטית כפי שפיתח אותה

בשעה שאצל אריסטו השימוש במתודה איננו חמור, בלי שאפשר למשל לדעת מתי מתחילה אפוריה או קשה לדעת מתי בדיוק מסתיים הדיון בה, הרי שאצל הרלב"ג מתנהלת החקירה בכל נושא בצורה שיטתית וברורה. מתודת החקירה משמשת כשלד מבני למאמרים שבהם הוא עורך את החקירה באמצעותה: הוא מפריד באופן בהיר כל שלב בחקירה מזולתו ומייחד לו פרק בפני עצמו.²⁵

נוספות, דהיינו דעות ביניים, על כן הוא חייב ליצור מהלכים מורכבים יותר מאלו שהוא מכריז עליהם. המבנה הסכמתי של הצגת טענות בעד ונגד כל דעה נפרץ באופנים שונים, והמהלכים מוכתבים על ידי החומר העומד לרשותו בדיון בכל סוגיה וסוגיה, ועל פי טיב הסוגיה שבה הוא עוסק. כך הוא למשל בדיון בשאלת מהות השכל ההיולאני ובדיון בשאלת ההשגחה.

20 ראה אובנק 1961, עמ' 16-17.

21 פתיחה לס' מלחמות ה', עמ' 6; מ"ו, ח"ב פ"י, עמ' 444-445.

22 בשאלת הפתרון של האפוריה עסקתי במאמרי: 'דטרמיניזם, אפשרות, בחירה וידיעה מראש במשנת הרלב"ג', דעת, 22 (תשמ"ט), עמ' 17-18, 29-30, 35-36, 41-42, 45-46; 'נבואה, קסם וחלום, והמונח "התבודדות" במשנת הרלב"ג', דעת, 39 (תשמ"ז), עמ' 56. אני עוסקת בה בהרחבה גם בספרי הנמצא עדיין בכתובים, המוקדש לשאלת מתודות החקירה והכתיבה של רלב"ג.

23 אובנק 1961, עמ' 15. אצל אריסטו מצויים גם טיפוסי פתרון נוספים לאפוריה. ראה אובנק, שם, עמ' 14-16.

24 בנושא זה נכתבה ספרות מחקרית רבה. ראה למשל דה ריק, עמ' 101.

25 ראה להלן, הערה 29.

[ג] הדיונים התאורטיים בשאלת המתודה מלווים את החקירה על כל שלביה הלכה למעשה

בשעה שאריסטו איננו מדבר הרבה על מהלכיו המתודיים,²⁶ גבוהה המודעות של הרלב"ג לשאלת המתודה של החקירה ולאופי הדידקטי שנושא ס' מלחמות ה'. היא מתבטאת בכך שהוא לא רק משתמש במתודה הדיאפורטית בחקירתו הלכה למעשה, אלא שהוא גם מלווה את החקירה הזאת בהיגדים תאורטיים בהירים ומפורטים בשאלת המתודה. כבר בפתיחת ס' מלחמות ה' הוא מכריז על המתודה שבה ישתמש בספרו, וכבר שם הוא עומד על קווייה הכלליים ועל התועלת שיש בשימוש בה. דיון בעל אופי דומה חוזר תוך כדי עיסוק בשאלה מי פועל את הנס בס' מלחמות ה' מ"ו, ח"ב פ"י.²⁷ גם בדיוני בנושאים השונים בס' מלחמות ה' כל אימת שהוא משתמש במתודה הדיאפורטית הוא עומד באופן ברור על ההיבט התאורטי של כל אחד משלבי החקירה. את כל הפרקים או הדיונים במתודה הדיאפורטית הוא פותח בהיגדים מתודולוגיים, בדרך כלל בהצגת המהלך המתודי שבו ינקוט בפרק הנתון והתועלת שיש בנקיטתו של מהלך זה. כאשר מדובר בשלב מתקדם של החקירה, הוא גם עורך סיכום של המהלך המתודי בשלב הקודם, כדי שיוכל לעבור ממנו אל השלב הבא.²⁸ רק אחרי הצגת ההיבט התאורטי של אותו השלב בחקירה פונה הרלב"ג ליישמו הלכה למעשה על הנושא הנדון.

הליווי השיטתי של החקירה במתודה הדיאפורטית בהערות מתודולוגיות מורה שהרלב"ג איננו משתמש במתודה זו רק כדי למצוא את האמת הפילוסופית במצב של אפוריה. במהלך הזה גם יסוד דידקטי. הרלב"ג מעוניין להורות את הדברים לקורא, ולשכנע אותו שאכן הפתרון שאליו הגיע הוא האמת בשאלה שהועלתה לדיון. לפיכך הוא דואג לכך שהקורא יוכל לעקוב אחרי כל שלב במהלך החקירה, ויבין את השלב ההוא ואת התועלת הטמונה בו למציאת האמת בנושא החקירה.²⁹ עם זאת נראה לי שאי אפשר להעמיד את המתודה הדיאפורטית אצל הרלב"ג על ההיבט הדידקטי והשכנועי בלבד. זו איננה מתודה של הצגת תורות ידועות מראש לרלב"ג באופן שישכנע את הקורא באמתותן, אלא ממש דרך של גילוי אמתות, או, כפי שטען רוס לגבי המטפיסיקה של

26 ראה אובנק 1961, עמ' 4.

27 פתיחה, עמ' 6; מ"ו, ח"ב פ"י, עמ' 444.

28 ראה למשל בדיון בשאלת מהות השכל ההיולאני: מ"א, פ"א, עמ' 12; פ"ב, עמ' 13; פ"ג, עמ' 19; פ"ד, עמ' 25.

29 ניתן לקבל את טענת יוזיק (עמ' 331-332) שביסוד הדידקטי שבמתודה שלו קרוב הרלב"ג לסכולסטיקנים, ובמיוחד לתומס אקווינס, שפיתחו את המתודות שלהם במסגרת ההוראה באוניברסטאות. יוזיק מדגיש גם את הניסוח הבהיר והטכני של הצגת הדברים המאפיין הן את הרלב"ג והן את הסכולסטיקה הנוצרית. וראה גם לעיל, ליד הערה 24, על השפעה אפשרית של ה-*questio disputata* על דרך הכתיבה של הרלב"ג. אולם נראה לי סביר לא פחות שבהדגש שמדגיש רלב"ג את מתודת החקירה שבה הוא נוקט בספרו, ובליוי השיטתי של יישום המתודה הזאת בהסברים על המתודה שבה הוא נוקט ועל מהלכיה הולך הרלב"ג בעקבות אבן רשד בפירושו הארוכים לחיבורי אריסטו. הוא מיישם על ספרו שלו את דרך הפירוש שבה נוקט אבן רשד בפרשו את דברי אריסטו שם.

אריסטו, 'הרפתקאה של הנפש בחיפוש אחר האמת'.³⁰ הרלב"ג עצמו מחפש את האמת ומוצא אותה בסופו של המהלך הדיאלקטי.

[ד] ההסתמכות המפורשת על אריסטו בפיתוח המתודה הזאת

כאשר הרלב"ג מציג את המתודה הדיאפורטית בדיון בשאלת פועל הנס בס' מלחמות ה' מ"ו, ח"ב פ"י ובהקדמה לפירושו לקהלת ובפירושו למשלי א, ד³¹ הוא מסתמך במפורש על ספר הניצוח, הוא הטופיקות של אריסטו,³² ועל 'מה שאחר הטבע', הוא המטפיסיקה שלו, כעל המקורות למתודה הזאת. בפירושו לקהלת הוא מציין גם מראה מקום מדויק במטפיסיקה: 'מאמר כולל בשלישי ממה שאחר הטבע'.³³ הוא ראה אפוא את עצמו כמי שמיישם בחקירתו מתודה אריסטוטלית.³⁴ יתר על כן, ניתן לראות בבירור שההסבר שהוא

30 רוס, מבוא, עמ' lxxvii. באשר לאריסטו עצמו חלוקות הדעות במחקר. לעומת רוס טוען למשל J. Tricot בתרגומו הצרפתי למטפיסיקה של אריסטו, כרך א, עמ' 119, הערה 2, שהמתודה הזאת היא דרך להצגת דוגמטיזם שאריסטו משתדל להצדיק על ידי שיקול דעת, ולא דרך של גילוי האמת.

31 ראה ס' מלחמות ה', עמ' 444 והפירוש לקהלת דף כה עמודה א. טואטי (עמ' 80, הערה 142), מציין בהקשר זה רק את פירוש הרלב"ג לקהלת.

32 לפי דבריו שם, הוא מתכוון לטופיקות א, 2, 101א-34, או אולי לטופיקות 104א-14. הרלב"ג הכיר את דעת אריסטו בטופיקות באמצעות הפירוש הבינוני של אבן רשד לחיבור זה, וגם פירש אותו ב'1323. לפירוש הזה הוא גם שולח את הקורא בפירושו לס' קהלת. הרלב"ג מזהה כאן ככל הנראה את הדברים שקרא אצל אבן רשד עם דעות אריסטו עצמו. וכך הוא עושה גם במקומות אחרים כל עוד פירושו נראה לו.

33 הוא מתכוון למטפיסיקה ג, 1 בעיקר 995ב-4. גם כאן הוא הפנה את הקורא לפירוש שעשה לחיבור הזה. הפירוש עצמו אבד: הוא נזכר בקטלוג הספרייה של הרלב"ג שנכתב על ידו כנראה ב'1332 כקצת פרישה למה שאחר לי אני לוי' (ראה וייל, עמ' 48). מדרך הרישום בקטלוג ניתן ללמוד שכאשר חיבר את רשימת ספריו היה לרלב"ג רק פירוש חלקי לספר. בס' מלחמות ה' הוא מזכיר אותו מספר פעמים. לפעמים הוא מתייחס לחלק שכבר נכתב מן הפירוש (מ"ג, פ"ג, עמ' 136; מ"ה, ח"ג פ"ב, עמ' 281), ולפעמים כפירוש שהוא חושב לכתוב (מ"א, פ"ו, עמ' 48). מדבריו במ"ה, ח"ג פ"ב ברור שפירש כבר את מטפיסיקה ד, 3, 1003ב-23. הוא מצטט את כל הקטע מתרגום משה בן שלמה משלון לפירוש הארוך של המטפיסיקה של אבן רשד (ראה כ"י פריס 887, דף 32 ע"א) ואחר כך את ההסבר שכבר נתן לקטע הזה בפירושו למטפיסיקה. נראה לי שניתן ללמוד מכך שהפירוש הבלתי גמור למטפיסיקה היה פירוש לטקסט האריסטוטלי עצמו, ולא לפירוש הבינוני של אבן רשד למטפיסיקה כפי שטוען טואטי, עמ' 75, ככל הנראה בעקבות שטיינשניידר (M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, § 86, p. 167). יש להעיר שגם בס' מלחמות ה' מ"ה, ח"ג פ"ג, עמ' 240-243, הוא מצטט קטע מן המטפיסיקה יב [λ], 9 באותו התרגום, ולצדו את פירושו הארוך של אבן רשד לקטע הזה, ומציע לו פירוש אלטרנטיבי לזה של אבן רשד. אין הוא מתייחס כאן לפירושו הוא למטפיסיקה, שכנראה לא הגיע בו עד לספר יב, אלא אומר: 'זוהי מה שאנחנו מפרשים בזה המאמר' (עמ' 240). אולם הפירוש הזה מורה שהיה לו עניין לפרש את הטקסט האריסטוטלי של המטפיסיקה עצמו.

34 הדברים כאן מעידים שרלב"ג רואה את אריסטו עצמו כמודל לחיקוי בשימוש במתודה הדיאלקטית.

נותן למתודה הדיאפורטית וליתרונותיה בפתיחה לס' מלחמות ה' ובדינו בשאלת פועל הנס³⁵ מסתמך על דברי אריסטו במטפיסיקה ג, 1.

בהקדמה לפירושו לס' קהלת מראה הרלב"ג שהוא מודע יפה גם לאופייה האוניברסלי של המתודה הדיאלקטית אצל אריסטו. הוא מציין שאריסטו המליץ ליישם את המתודה הזאת גם בדיון בנושאים מדעיים – ב'דרושים המופתיים' – ולא רק בנושאים של 'הפילוסופיה המדינית', שבהם עוסק, לפי פירושו, ספר קהלת.³⁶ בנושאים של הפילוסופיה המדינית, מעיר הרלב"ג בעקבות אריסטו באתיקה הניקומכית, לא ייתכן מחקר אלא במתודה הדיאלקטית³⁷ מפני שההקדמות שלהם הן מסוג ה'מפורסמות'.³⁸ את הדברים הוא משלים ומסביר על ידי הטופיקות: הוא עומד על כך שאותן הקדמות מפורסמות 'הוא שימצא מהם באור לדבר ולהפכו כמו שהתבאר בספר הנצוח' (דף כה עמודה א), ולכן הן יוצרות אפוריה. כהוכחה לכך שאריסטו השתמש במתודה הדיאלקטית גם בחקירתו בנושאים מדעיים מפנה הרלב"ג את הקורא אל הפיסיקה של אריסטו, ואומר: 'ולזה תמצא בחכמה הטבעית שכבר הקדים הפלוסוף בדרוש דרוש ההקדמות המפורסמות הנופלות בה' (שם, דף כה עמודה ב). הוא רומז בכך ללא ספק בעיקר לפיסיקה ספר א.

טענה דומה הוא מציג בהקדמתו לפירוש ספר איוב. כאן הוא מזכיר במפורש שקיימים אצל אריסטו דיונים במתודה שבה הוא משתמש, דהיינו: במתודה הדיאפורטית, הן בשאלות של הפיסיקה והן בשאלות של המטפיסיקה: 'קצתם בטבעיות וקצתם באלהיות'. הוא מצביע כאן מלבד על הפיסיקה, שאליה הוא מפנה את הקורא בפירושו לקהלת, גם על המטפיסיקה. הוא מתכוון ככל הנראה בעיקר למטפיסיקה ספרים א ו-ג.

הדעות המכוננות את האפוריות בס' מלחמות ה'

מאמר זה אני רוצה להקדיש לבירור הדעות המכוננות את האפוריות בשלב הראשון של המתודה הזאת בס' מלחמות ה'.³⁹

כפי שראינו, בפירושו לקהלת הוא שולח את הקורא לפירושו למטפיסיקה ג, 1, חלק שכבר הספיק לפרש. וראה גם לעיל, הערה 33.

35 פתיחה, עמ' 6; מ"ז, ח"ב פ"י, עמ' 444.

36 הוא רומז למטפיסיקה ג, 1 1995 ב-4.

37 יזכר באר הפילוסוף שזה הנושא לא יקבל ההאמתה השלמה, אבל יתבאר מה שיתבאר בו בהקדמות מפורסמות' (דף כה עמודה א). את כל המובאות מן הפירוש לקהלת תיקנתי על פי מהדורת בן מאיר, עמ' 1. והשווה אריסטו, אתיקה ניקומכית א, 1 1094 ב-19.

38 ראה הפירוש לקהלת דף כה עמודה ב. והשווה פירושו לספר בראשית, עמ' 5-6. כאן הוא מציין במפורש שכבר באר זה הפילוסוף בספר המידות, 'ומוסיף סימוכין נוספים מאריסטו לעניין זה: 'בראשון למה שאחר הטבע', דהיינו: במטפיסיקה א.

39 על היבטים נוספים של המתודה הדיאפורטית, על ההיגדים התאורטיים של הרלב"ג בשאלת המתודה הזאת, ועל שאר שלביה בדיונים שבס' מלחמות ה' אני מרחיבה את הדיבור בספרי (לעיל, הערה 22).

כמו אצל אריסטו, הקריטריון של הרלב"ג להצגת הדעות המכוננות את האפוריה הוא כפול: מצד אחד הוא אוסף את הדעות ההיסטוריות, כלומר את הפתרונות שניתנו בהיסטוריה של המחשבה לבעיות שהוא מעלה, או, כפי שהוא קורא להן: את 'דעות הקודמים', אבל מצד אחר, מאחר שהוא שואף להגיע בדיוניו לאמת, הוא מציג את כל האפשרויות הלוגיות-פילוסופיות לענות על שאלה מסוימת.

אבחן תחילה את גילוייו של כל אחד מן ההיבטים של איסוף הדעות המכוננות את האפוריה בחקירה שעורך הרלב"ג במתודה הדיאפורטית בס' מלחמות ה', ואחר כך אנסה לעמוד על היחס ביניהם כפי שהוא עולה מן החקירה הזאת.

[א] הדעות ההיסטוריות

בעקבות אריסטו במטפיסיקה, הרלב"ג מדגיש כמעט תמיד שלשאלה שבה הוא עוסק ניתנו בהיסטוריה של המחשבה תשובות שונות, דהיינו שהיו בה 'דעות מתחלפות'.⁴⁰ במקום אחד, בדיון בשאלת חידוש העולם, הוא גם מסביר את הסיבה שגרמה לשוני בין הדעות ההיסטוריות בשאלה זו:

והו' מבואר שסבת חלופם באלו הדעות הוא אם מפני התחלפות הענינים שלקחו מהם ראייה מטבע הנמצאות, אם מפני שלחצה אותם התורה, אם להתקבץ שתי הסבות יחד (מ"ו, ח"א, עמ' 294).

כמו אריסטו גם הרלב"ג מציג בשלב הראשון של הדיון הדיאפורטי (כך בדרך כלל, אם כי, כפי שנראה בהמשך, לא תמיד) את דעותיהם של מי שנחשבים כסמכויות, ושעל כן יש סבירות רבה להנחה שכל אחת מאותן דעות היא אכן הפתרון הנכון בסוגיה הנדונה. מכיוון שכך, הניגוד בין הדעות ההן או השונות שלהן יוצרים מצב של אפוריה, כלומר של קושי במישור העיוני ושל מבוכה במישור האקסיסטנציאלי.⁴¹ הסמכויות שאת דעותיהן הוא מציג הן משתי קבוצות: (1) הפילוסופים, דהיינו אריסטו, מפרשיו וממשיכיו; (2) חכמים בני הדת היהודית, המכונים בפיו 'החכמים בעלי התורה', 'המון אנשי תורתנו', ו'גדולי המעיינים מאנשי תורתנו'.

מבחר הדעות שיוצגו בכל דיון תלוי בסוגיה הנדונה ובדרך הנבחרת לדון בה. שלוש מן הסוגיות שבהן דן הרלב"ג במתודה הדיאפורטית – שאלת מהות השכל ההיולאני (מ"א, פ"א-פ"ה), שאלת הישאריות השכל (מ"א, פ"ח-פ"ד) והשאלה מי מהווה את בעלי הנפש (מ"ה, ח"ג, פ"א-פ"ד) נדונות כסוגיות פילוסופיות טהורות, ולכן הסמכויות שדעותיהן מובאות הן פרשני אריסטו ופילוסופים אריסטוטליים ערביים. האפוריות העולות בסוגיות מהות השכל ההיולאני ומי מהווה את בעלי הנפש הן אפוריות פרשניות. בדיון בשאלת מהות השכל ההיולאני מציג הרלב"ג את השאלה הפרשנית: מהי דעתו של אריסטו בשאלת מהותו של השכל ההיולאני בעל הנפש ג, ד. הדעות שהוא מציג הן דעות של פרשני

40 השווה התרגום למטפיסיקה של אריסטו: 'אנחנו צריכים שנחקור תחלה השאלות העמוקות אשר ראוי לנו שנזכור אותם בידיעה הדרושה בכאן, והם אשר חשבו אנשים בהם מחשבות מתחלפות' (כ"י פריס 887, דף 17 ע"ב).

41 את המבוכה האקסיסטנציאלית מדגיש הרלב"ג במיוחד בפירושו לס' קהלת דף כה עמודה ב.

אריסטו: אלכסנדר מאפרודיסיאס, תמיסטיוס, אבן רשד וקצת המתאחרים בזמננו זה' שהם כנראה הפילוסופים הנוצרים. לפרשנים הללו הוא קורא כאן בשם כללי 'הפילוסופים הקודמים'. גם השאלה מי מהווה את בעלי הנפש היא שאלה פרשנית, שאלה על הפירוש שראוי לתת לדעת אריסטו בשאלה הזאת. לפיכך, הרלב"ג מציג בעניין זה רק את דעות הפילוסופים אשר פירשו את דברי אריסטו: תמיסטיוס, אבן באג'ה, אבן סינא, אלפאראבי ואבן רשד (שהציג בשלושה מכתביו שלוש דעות שונות בנושא זה). גם שאלת הישארות הנפש היא בעיני הרלב"ג שאלה פילוסופית טהורה ולא שאלה תאולוגית. הרלב"ג יודע שאריסטו לא חקר למעשה את שאלת הישארות הנפש, ושעל כן אין למצוא אצלו תשובה על השאלה הזאת.⁴² מכיוון שכך, השאלה שהוא שואל כאן איננה שאלה פרשנית – מהי דעת אריסטו בעניין הישארות הנפש – אלא שאלה פילוסופית הנשאלת במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית ועל יסוד הנחותיה: האם תיתכן הישארות נפש, ואם כן כיצד. הדעות שהוא מציג כאן הן על כן דעות של פילוסופים אריסטוטליים שהתמודדו עם הבעיה הזאת: אלכסנדר מאפרודיסיאס, תמיסטיוס ואבן רשד (שאותם הוא רואה כבעלי דעה זוהה בסוגיה זו), אבן סינא ואלפאראבי.⁴³

לעומת זאת, בדיוניו בשאלת ידיעת האל (מ"ג) ובשאלת ההשגחה (מ"ד), שהן שאלות פילוסופיות-תאולוגיות, הוא מציג בין 'דעות הקודמים' גם את דעות חכמי הדת היהודית. בסוגיית ידיעת האל הוא מעמת את דעת 'הפילוסופים', שהם 'הפלוסוף [=אריסטו] והנמשכים אחריו' (עמ' 120),⁴⁴ עם דעת 'החכמים בעלי התורה' (המכונים בהמשך 'גדולי חכמי תורתנו'), ובכך הוא מדגיש שהמדובר בסמכויות חשובות. הוא אף מציין במפורש שהרמב"ם הוא הבולט שביניהם. בהשפעת דיונו של הרמב"ם במו"נ ג, יז, הוא נותן מקום רחב יותר לדעות החכמים היהודים בדיונו בשאלת השגחת האל על הפרטים. הוא מעמת

42 כך הוא אומר במפורש במו"נ, ח"א פכ"ט: יזזה שמה שנמצא לפלוסוף בענין הישארות הנפש אינו באופן שיבאר אם אפשר זה אם לא, אבל אמר שהוא ראוי שיחקר מזה, וזה דבר אמר אותו בספר הנפש (ג, ז 431 ב 19) ובמה שאחר הטבע (מטפיסיקה יב, 3, 1070 א 24) ולא נמצא לו שיחקר מזה כללי' (עמ' 416).

43 את דעת הרמב"ם אין הוא מזכיר כאן כלל. ניתן לטעון שבמורה הנבוכים לא הציג הרמב"ם עמדה חד-משמעית וברורה בסוגיה זו, אבל הוא גם איננו מתייחס לדברי הרמב"ם בהקדמה לפרק 'חלק', ובעיקר לדבריו בהלכות יסודי התורה פ"ד וה"ח וה"ט ובהלכות תשובה פ"ח ה"ב וה"ג, שלשיטתו מתאימים לדעה הראשונה שהציג, היא דעת אלכסנדר, תמיסטיוס ואבן רשד. נראה שהוא מעוניין להשאיר את הדיון במישור הפילוסופי הטהור, ולא לערב בו את מי שהוא רואה בו אחד מגדולי המעינים מאנשי תורתנו, ולא פילוסוף הפותר את הבעיות מבלי שיערב בהן שיקול דעת תאולוגי.

44 גם בפיתוח הצגת דעת אריסטו הוא עוסק בפרשנות שניתנה לאריסטו. הוא מביא שתי דעות של 'הנמשכים אחריו', שאינן אלא שני פירושים שונים למטפיסיקה יב (ולמעשה גם ז). פירושים אלה, שאותם הוא מציג בהרחבה במו"נ, ח"ג פ"ג, אינם אלא פירושו של אבן רשד ופירושו הוא לטקסט הזה. אולם האפוריה המרכזית העומדת ביסוד דיונו כאן איננה זו העולה במסגרת הפרשנות על אריסטו או במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית ההלניסטית והערבית, אלא האפוריה הנוצרת מן העימות בין הדעות שהוצגו במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית לבין דעה שהוצגה בפילוסופיה היהודית. וראה גם להלן, ליד הערה 55.

את דעת 'הפלוסוף' [=אריסטו] עם שתי דעות שהוצגו על ידי חכמים יהודים: עם דעת 'המון אנשי תורתנו', ועם דעת 'גדולי המעיינים מאנשי תורתנו'.⁴⁵ חשוב לציין שכל חכמי הדת היהודים הללו – 'החכמים בעלי התורה' שהם 'גדולי חכמי תורתנו' שדעתם מובאת במ"ג, ו'המון אנשי תורתנו' ו'גדולי המעיינים מאנשי תורתנו' הנזכרים במ"ד – מוצגים כנאמנים לעקרונות הפילוסופיה האריסטוטלית, אך גם כמי שמנסים לפתור את השאלות העולות לדיון גם לאור תביעות נוספות הנובעות מן התורה. מכיוון שכך, יש מכנה משותף ביניהם לבין הפילוסופים במובהק והם יכולים לקיים עמם את הדיאלוג הדיאלקטי.⁴⁶

ראינו שהרלב"ג מציג בדיוניו במתודה הדיאפורטית בס' מלחמות ה' דעות היסטוריות, הלא הן 'דעות הקודמים'. נשאלת השאלה אילו מן הדעות ההיסטוריות שעמדו לפניו הוא מציג. מסתבר שהדעות ההיסטוריות המוצגות באפוריות אינן כ'ל הדעות שהיו לפניו: הרלב"ג בוחר בכוונת מכוון לדון רק בדעות שלדבריו ראויות לדיון. זאת הוא מציין במפורש במאמר ג, בדיונו בשאלת ידיעת האל, ובמ"ה, ח"ג, בדיונו בשאלה מי מהוה את בעלי הנפש. בדיון בידיעת האל טוען הרלב"ג שהוא מציג את 'הדעות אשר מצאנו בזה לקודמים אשר ראוי שיעויין בדבריהם' (עמ' 120), ואילו בדיון בשאלה מי מהוה את בעלי הנפש הוא אומר: 'הנה ראוי שנזכור תחלה דעות הקודמים אשר ראוי שיטען בדבריהם בזאת החקירה' (עמ' 220). בשני הדיונים הללו אין הרלב"ג מציג את הקריטריון לבחירת הדעות הראויות ואינו מזכיר אילו דעות לא הביא בחשבון.

לעומת זאת, בבואו לדון בהשגחה במאמר ד, הרלב"ג מונה במפורש את הדעות ההיסטוריות שהוא משמיט מן הדיון: אלו הן דעות אפיקורוס, האשעריה והמועתזילה, שאותן הביא הרמב"ם בדיונו בנושא זה שבמו"נ ג, יז.⁴⁷ כאן הוא טוען בצורה ברורה שדעות אלו אינן רלוונטיות לקורא שלו: 'ולא העמסנו על עצמנו לספר דעת אפיקורוס והזיות כת אלאשעריה והמעתזלה, כי אלו הטענות הן מבוארות ההפסד למעיין בזה הספר, ולזה תהיה החקירה בהם מותר ודבר אין צורך בו' (עמ' 152). 'המעין בזה הספר' הוא כמובן הקורא האמון על הפילוסופיה האריסטוטלית והמקבל את עקרונותיה, מי שכבר

45 עמ' 151. ב'גדולי המעיינים מאנשי תורתנו' הוא רומז ללא ספק לרמב"ם. עם זאת בסופו של הדיון יכניס את עצמו לקבוצת בעלי הדעה הזאת. יש לזכור שהדעות בהשגחה מוצגות באופן פורמלי בלבד (אין כלל השגחה על הפרטים. יש השגחה על כל הפרטים, יש השגחה על חלק מן הפרטים ועל חלק לא), והן ניתנות למילוי תוכני שונה. במסגרת הפורמלית של הדעה השלישית בהשגחה (יש השגחה על חלק מן הפרטים ועל חלק לא) הרלב"ג מציג אחר כך פתרון משלו לאופן ההשגחה הזה, פתרון שניתן לראות בו מעין פיתוח או פירוש של עמדת הרמב"ם במסגרת תמונת העולם של הרלב"ג.

46 לפיכך דעת 'המון אנשי תורתנו' אמנם מקבילה באמת לדעה הראשונה שמציג הרמב"ם במסגרת הדעה החמישית בהשגחה במו"נ ג, יז: 'דעתנו רוצה לומר תורתנו [...] והוא אשר יאמינוהו המון חכמינו; זוהי העמדה הטוענת שיש השגחה על כל הפרטים, אולם יש לראות בה מעין פירוש של הרלב"ג לדעה הזאת. גם 'המון אנשי תורתנו' אצל הרלב"ג הם מי שמקבלים את עקרונות הפילוסופיה האריסטוטלית.

47 פרק זה עומד ביסוד דיונו של הרלב"ג בשאלת ההשגחה, וניתן לראות בדיון הרלב"ג בו מעין 'חשיבה מחדש' של דברי הרמב"ם במסגרת תמונת העולם שלו.

המליץ בפניו בהקדמה לס' מלחמות ה' שלפני שיקרא את ספרו יעיין במדעים המתמטיים, בפיסיקה ובמטפיסיקה.⁴⁸ דעת אפיקורוס, השוללת כל השגחה שהיא על העולם השפל, איננה מתיישבת עם דעת אריסטו (כפי שמבין אותה הרלב"ג בעקבות הרמב"ם במו"נ ג, יז), אשר לפיה קיימת השגחה של האל על המינים בעולם השפל. ואילו דעות האשעריה והמעטזילה הן לדבריו 'הזיות'. הרלב"ג רומז כאן ללא ספק לביקורת שמתח הרמב"ם על הכלאם במו"נ א, עא, אשר לפיה שלא כפילוסופיה האריסטוטלית אין הכלאם יוצא מהקדמות המתאימות למציאות, אלא הוא בונה תאוריה פסיקלית המכוונת להתאים לאמונות שאותן הוא רוצה להוכיח. הרלב"ג מוציא אפוא מן הדיון את דעות שתי כתות הכלאם הללו מפני שהן אינן מתבססות על נקודת המוצא של הפילוסופיה האריסטוטלית המקובלות עליו ועל הקורא שלו, ושהיא המכנה המשותף המאפשר את הדיאלוג הדיאלקטי.⁴⁹

לעומת ההשמטה של 'דעות היסטוריות' ידועות מרשימת הדעות שבהן הוא דן במתודה הדיאפורטית מוסיף הרלב"ג בדיונו בהשגחה במאמר ד דעות שאותן הוא גוזר מן המקרא בדרך פרשנית: את דעות רעיו של איוב בשאלת ההשגחה. ייתכן מאוד שהוא רואה בהצגת דעות אלה הצגה של 'דעות היסטוריות'. בהקדמה לפירושו לס' איוב, פירוש שנכתב ככל הנראה לפני כתיבת ס' מלחמות ה' מ"ד,⁵⁰ הוא מקבל את הדעה שסיפור איוב הוא סיפור היסטורי ולא משל.⁵¹ בפירושו לאיוב פרק ב הוא אומר: 'ואחשוב שאלו הרעים היו חכמים מפורסמים בזמן ההוא חקרו יחד עמו בעיוניות' (דף ג ע"א), כלומר הספר מציג דעות של מי שאריסטו מגדיר אותם כסמכויות שבדעותיהן נערך הדיון הדיאלקטי, כלומר 'חכמים מפורסמים'. הואיל ומדובר לדעתו בסיפור היסטורי, יכול הרלב"ג להביא בס' מלחמות ה' את דעות רעיו איוב, אליפו בלדד וצופר, כדעות של סמכויות היסטוריות, ולהציגן כדעות משנה לדעה השנייה בהשגחה לא רק במסגרת פרשנות מקרא פילוסופית

48 עמ' 3. והשווה מ"א, פ"ב, עמ' 85, שבו הוא מצפה מן הקורא שיהיה גם בעל השכלה ברפואה, שידע שלא תיתכן ידיעה שלמה של מבנה גוף האדם. גם בעניין זה הוא אומר: 'זוהי מבואר מאד למעיין בזה הספר'.

49 דברים ברורים יותר הוא אומר בפירושו לאיוב, פרק ח, הכלל העולה מן הדברים: 'אלא הוא מבואר שמספר הדעות ההם אשר לכת המעטזילה והאשעריה יצאו מהווית הנמצאות למדברים אשר קיימו בהם דעותיהם בחדוש העולם. ואיננו ראוי שימנו כמו הדעות ההם חלקי הסותר כי המחשבה לא תפול בכמו הדעות ההם תחלה והעיון האמתי ירחיקם'. כאן הוא מצביע על כך שלא זו בלבד שאין הן דעות המתאימות לפילוסופיה האריסטוטלית, שהיא 'העיון האמתי', אלא שהן גם אינן דעות שבהן מחזיק האדם במצב הפרה-פילוסופי, 'בתחילת המחשבה': הן אינן דעות של השכל הישר. אילו היו כאלה, היה מקום לדון בהן במסגרת הדיון הדיאלקטי, שהרי היו אלה דעות כל בני האדם או רוב בני האדם שהם אחת מן הסמכויות שבדעותיהן נערך הדיון הדיאלקטי לפי הטופיקות א, 1 100ב 21.

50 ראה טואטי, עמ' 50-51.

51 בפתיחה לפירוש ס' איוב הוא טוען, שהטענה הפרשנית שלפיה ספר איוב הוא דיון בשאלת ההשגחה במתודה הדיאפורטית איננה תלויה בהכרעה בשאלה האם הספר הוא פיקציה ספרותית (משל), או מעשה שהיה. הוא מכריע שאכן מדובר בדיון היסטורי מטעמים שאינם קשורים לטענה שהספר נכתב במתודה הדיאפורטית.

כמו בפירושו ל'ס' איוב אלא גם במסגרת דיון פילוסופי במתודה הדיאפורטית.⁵² פרשנות המקרא הפילוסופית משמשת אותו אפוא לצורך דיון פילוסופי, ולא פרשני.⁵³

[ב] האפשרויות הלוגיות-פילוסופיות להשיב על הבעיה המוצגת

נפנה עכשיו לעיקרון האיסוף השני של הדעות המכוננות את האפוריה שמציג הרלב"ג – האפשרויות הלוגיות-פילוסופיות להשיב על הבעיה המועלית לדיון. בהקדמתו לספר, בהציגו לראשונה את המתודה הדיאפורטית שבה ישתמש בס' מלחמות ה', אין הרלב"ג מדבר על איסוף 'דעות הקודמים', דהיינו על איסוף הדעות ההיסטוריות בשאלה נתונה, אלא על 'אזכור כל הדעות שאפשר שיפלו בו' (הקדמה, עמ' 6), 'כל הדעות שאפשר שיפלו בו' יכולות להיות כל האפשרויות הלוגיות להשיב על השאלה או כל האפשרויות הרלוונטיות במסגרת תמונת העולם האריסטוטלית, ולמעשה במסגרת תמונת העולם המיוחדת של הרלב"ג עצמו, או שילוב של השניים.

הדעות שאותן מציג הרלב"ג כתשובה לבעיה נתונה יכולות להיות התשובות הקלסיות המכוננות את האפוריה על פי הגדרת אריסטו בטופיקות ו', 6 145 ב 17: שתי דעות מנוגדות, תזה ואנטיתזה, או כמו שמנסח זאת המלין בהגדירו את הדיאלקטיקה של אריסטו: תשובות של 'כן' או 'לא'.⁵⁴ אפוריה כזאת עומדת ביסוד הדיון בשאלת ידיעת האל בס' מלחמות ה' מאמר ג. הרלב"ג מציג כאן כשאלה ראשונית את השאלה 'אם יודע השם יתברך אלו הדברים הפרטיים האפשריים אשר בכאן או לא ידעם' (עמ' 120), ועונה על ידי הצגת שתי דעות היסטוריות שהן תזה ואנטיתזה: לא: האל איננו יודע את הפרטים האפשריים – דעת אריסטו. כן: האל יודע את כל הפרטים האפשריים – דעת 'החכמים בעלי התורה'. אולם הוא מפתח את האפוריה הזאת ומוסיף לדעה הראשונה – דעת אריסטו – תת-חלוקה, וכך הוא בונה מערכת מורכבת יותר של תזות ושל אנטיתזות.⁵⁵ השאלה המובלעת שעליה עונים שני הפירושים הללו היא: האם לדעת אריסטו יודע האל את הפרטים באופן כלשהו, ושתי התשובות הן שוב במתכונת הקלסית של הדיון הדיאלקטי: לא, 'השם יתברך לא ידע אלו הדברים אשר בכאן לא הכללים ולא הפרטים' (עמ' 120), והתשובה השנייה היא: כן, 'השם יתברך ידע אלו הדברים אשר בכאן במה שלהם מצד הטבע הכולל והם הדברים העצמיים, לא במה שלהם במה שהם פרטיים והם הדברים האפשריים' (עמ' 120-121).

מבנה מורכב יותר של מערכות תזות ואנטיתזות בולט בדיונו בשאלת חידוש העולם במ"ו ח"א. אמנם בפרק ב שם, הרלב"ג איננו מחדד כל כך את דרך הצגת החלוקה הלוגית

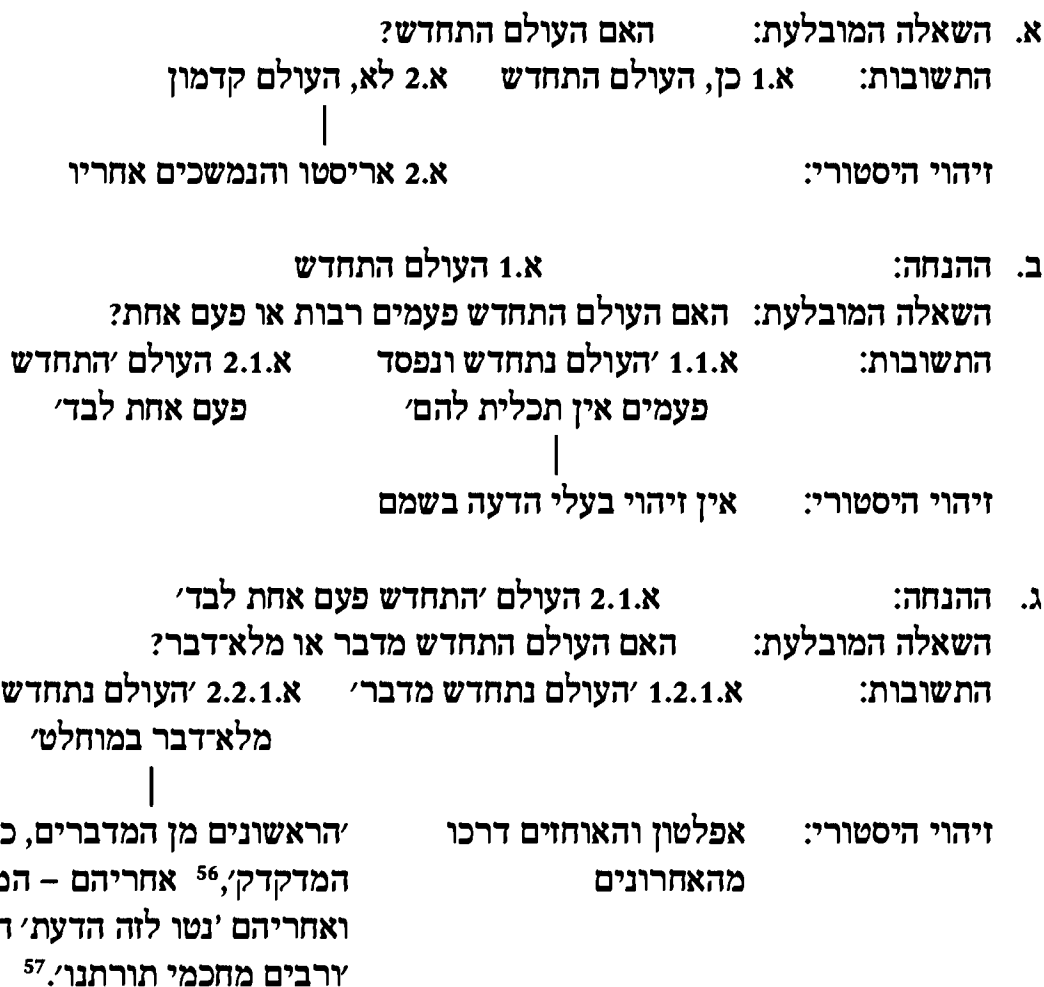
52 לפי פירושו לאיוב ז, הכלל העולה מן הדברים, דף י ע"א, רעי איוב 'לא היו מאנשי תורתנו' (יש ככל הנראה להבין שלדעת הרלב"ג הם אחזו בדעה שהוא מביא בשם 'המון אנשי תורתנו').

53 כרמב"ם לפנינו גם הוא מייחס לאיוב את דעת אריסטו. למעשה, בדיון הפילוסופי שבס' מלחמות ה' אין הוא זקוק לדעת איוב, מפני שאת דעת אריסטו הוא לומד ממקורות פילוסופיים. אבל השילוב של דעות הרעים במסגרת הדיון הפילוסופי שלו כאן מאלץ אותו להתייחס גם לדעת איוב בסיפור המקראי, לזהות אותה עם דעת אריסטו, ובכך להשלים גם את התמונה הפרשנית של ס' איוב.

54 המלין, עמ' 226.

55 וראה גם לעיל, הערה 44.

של האפשרויות אבל בפרק א שם, הוא טוען שהן 'אחד אחד מחלקי הסותר' (עמ' 293), דהיינו שהן כל האפשרויות להשיב על השאלה הזאת. ואכן ניתן לראות שהתשובות שהוא מציג הן שרשרת של תשובות ניגודיות לשאלות הנשאלות, תזה ואנטיטזה או תשובות 'כן' ו'לא'. התמונה של חלוקת האפשרויות להשיב על השאלה האם העולם התחדש המתקבלת מפרק ב, עמ' 294, היא:



בדיון בשאלת ההשגחה מציג הרלב"ג לא רק תזה ואנטיטזה אלא גם אפשרות שלישית. לציון כל האפשרויות הללו הוא משתמש כאן בביטויים: 'מספר החלקים אשר תסבלם החלוקה בזה המבוקש' (עמ' 151–152) ו'חלקי הסותר' (עמ' 152, 159).⁵⁸ 'חלקי הסותר' לפי דבריו כאן אינם רק הדעות ההפכיות (=קונטרריות) אלא גם הדעות התת־הפכיות (=סוב־קונטרריות). מכאן שקיימות שלוש תשובות להשיב על השאלה האם יש השגחה על הפרטים בעולם השפל, שהן לפי דברי הרלב"ג 'חלקי הסותר הנופלים בזה הדרוש'

56 יוהנס פילופונוס. מקור הידיעה שלו על כך הוא לפי דבריו הפירוש של אבן רשד למטפיסיקה.

57 מ"ו, ח"א פ"ב, עמ' 294.

58 בפירושו לס' איוב הוא משתמש בביטוי זה וגם בביטוי 'כל חלקי הסותר'. ראה הקדמה לס' איוב ופירוש לאיוב פרק יא, הכלל העולה מן הדברים, דף יד ע"ב.

(עמ' 159): שתי הדעות ההפכיות (א) הדעה שאין השגחה פרטית בכלל (=דעת אריסטו) – משפט כללי שלילי; (ב) הדעה שיש השגחה על כל הפרטים (=דעת 'המון אנשי תורתנו') – משפט כללי חיובי; ודעה שהיא צירוף משתי הדעות התת־הפכיות: (ג) יש השגחה על חלק מן הפרטים ועל חלק לא (=דעת 'גדולי המעיינים מאנשי תורתנו') – צירוף של משפט חלקי חיובי ומשפט חלקי שלילי.⁵⁹

בהצגה שלוש הדעות האלה בהשגחה, שהן לדבריו 'חלקי הסותר', רואה עצמו הרלב"ג כמי שהולך בעקבות אריסטו ולא כמחדש משהו משל עצמו. בהקדמתו לס' איוב הוא מייחס לו במפורש את דרך ההצגה הזאת של הדעות המכוננות את האפוריה, באומרו 'כי כבר זכר הפילוסוף דרושים רבים קצתם בטבעיות וקצתם באלהיות נמצאו בהם דעות הקודמים על מספר החלקים אשר תשפטם החלוקה'.⁶⁰ הוא איננו סבור אפוא שאריסטו מצמצם את דיונו לדעות מנוגדות, לתזה ולאנטיתזה בלבד, אלא שהוא מציג את כל האפשרויות להשיב על שאלה נתונה.

התשובות שמציג הרלב"ג יכולות להיות גם התשובות האפשריות במסגרת הפילוסופיה שלו, ולא רק אפשרויות לוגיות טהורות. בדיון בשאלה מי פועל את הנס במ"ו, ח"ב פ"י, הוא מציג שלוש תשובות אפשריות לשאלה הזאת במסגרת תמונת העולם שלו ועל יסוד ההנחה, שהוא מבסס קודם לכן בדיון הזה, שמי שפועל את הנס חייב לדעת את חוקיות העולם השפל. במסגרת זו ייתכנו שלושה פועלים לנס: האל, השכל הפועל, והנביא.⁶¹ גם לגבי שלוש הדעות הללו הוא משתמש בביטוי 'חלק חלקי החלקי הסותר בזאת החקירה' (עמ' 447). נראה שהביטוי 'חלקי הסותר' מציין כאן את האפשרויות השונות זו מזו להשיב על השאלה במסגרת הפילוסופיה שלו, דהיינו את האפשרויות הפילוסופיות, ולא את היחסים הלוגיים הטהורים בין האפשרויות הללו.

גם כאשר מדובר באפשרויות לוגיות טהורות להשיב על שאלה נתונה, כפופות האפשרויות הללו לאפשרויות הפילוסופיות לענות עליה. בשביל הרלב"ג מכלול האפשרויות הלוגיות הוא מכלול האפשרויות הלוגיות במסגרת עקרונות הפילוסופיה האריסטוטלית ואפילו במסגרת הפילוסופיה שלו עצמו. כפי שראינו, דעת אפיקורוס בהשגחה למשל, שאין בכלל השגחה על העולם השפל, דעה שהיא האנטיתזה לכל יתר הדעות הטוענות שיש השגחה בעולם השפל ושהיא אפוא אפשרות לוגית ולא רק דעה היסטורית – איננה נלקחת בחשבון מפני שהרלב"ג יוצא לדון בשאלה זו מן ההנחה, שהוא רואה אותה כאמור כדעת אריסטו, שיש השגחה על המינים בעולם השפל. בס' מלחמות ה' מ"ד הוא שואל רק את השאלה: האם יש בעולם השפל גם השגחה על הפרטים. הטענה של אפיקורוס, אף על פי שהיא אפשרות לוגית לענות על שאלת ההשגחה, איננה רלוונטית במסגרת הזאת. לעומת זאת האפשרות הלוגית הטמונה בדעות האשעריה והמועתזילה, דעות שקיימת השגחה פרטית על כל הפרטים בפרטיותם, שגם הן מתבססות על עקרונות

59 הצירוף של שתי הדעות התת־הפכיות לדעה אחת אפשרי, מפני ששתי טענות תת־הפכיות יכולות להיות אמתיות בעת ובעונה אחת.

60 כפי שראינו, בביטוי 'מספר החלקים אשר תשפטם החלוקה' הוא משתמש בס' מלחמות ה' מ"ד, פ"ב כבביטוי אלטרנטיבי לביטוי 'חלקי הסותר'.

61 וראה להלן אישוש הטענה שייתכנו רק שלושה פועלים אלה ולא יותר.

בלתי אריסטוטליים ולכן הן נדחות על הסף, איננה חסרה לו מבחינת המיון הלוגי מפני שהאפשרות הזאת מוצגת גם על ידי דעה היסטורית אחרת שאותה הוא אכן מציג, היא 'דעת המון אנשי תורתנו'. כפי שכבר ציינתי, מקבלים 'המון אנשי תורתנו' את עקרונות הפילוסופיה האריסטוטלית ולכן יכולה דעתם להיכלל במיון הלוגי של הרלב"ג.

[ג] היחס בין שני עקרונות האיסוף של הדעות המכוננות את האפוריות נשאלת השאלה מהו היחס בין הצגת האפוריה כנובעת מקיומן של דעות היסטוריות שונות בשאלה נתונה לבין הצגת האפוריה כנובעת מן הבעיה עצמה, ומכאן כמכלול האפשרויות הלוגיות והלוגיות-פילוסופיות להשיב עליה.

בדרך כלל מציג הרלב"ג כתשובה לשאלה נתונה את הדעות ההיסטוריות. אבל כפי שראינו, בשאלה מי פועל את הנס הנדונה במ"ז, ח"ב פ"י, אין הוא מעמיד את התשובות לשאלה זו על דעות היסטוריות, אלא מציג אותן רק כאפשרויות להשיב עליה במסגרת תמונת העולם שלו. עם זאת, בהמשך דבריו הוא טוען שלתורה האנתרופולוגית של הנס שהוא מציג כדעה אפשרית שלישית 'נטה' כבר אברהם אבן עזרא, ובכך הוא מזהה זיהוי היסטורי את אחד מבעלי הדעה הזאת באופן מפורש. יש להעיר שאין הוא מציג את אבן עזרא כבעל הדעה השלישית, אלא כמי שדעתו אכן עונה על הגדרת הדעה השלישית.⁶² גם בהצגת דעות שאינן דעות היסטוריות הולך הרלב"ג בעקבות אריסטו. כפי שראינו, טוען אריסטו במטפיסיקה ג, 1, 995א 25-26 כי יציג במתודה הדיאפורטית לא רק דעות היסטוריות, אלא גם דעות שנשמטו מתשומת הלב של קודמיו. יש להבין שאריסטו טוען כאן שכאשר אין בפני החוקר במתודה הדיאפורטית דעות היסטוריות, עליו לחפש בעצמו את הדעות המכוננות את האפוריה, שהרי עיקר מטרתו איננו לבדוק את הדעות ההיסטוריות, אלא לפתור את הבעיה הפילוסופית שאותן דעות היסטוריות כבר ניסו להשיב עליה. בלשון אחרת: מה שמעסיק אותו הוא הבעיה הפילוסופית והקשיים העולים ממנה, ולא ההיסטוריה של המחשבה הפילוסופית.⁶³

בכל יתר הדיונים במתודה הדיאפורטית מציג הרלב"ג תחילה כתשובה לשאלה שהוא מעלה את הדעות ההיסטוריות שבאו להשיב עליה. נראה לכאורה שהדיון שאותו יפתח יהיה דיון היסטורי-פילוסופי – התמודדות עם התשובות שניתנו בהיסטוריה של הפילוסופיה לשאלות שבהן הוא דן. אבל בדיקת הדברים מורה שגם כאשר אין הרלב"ג מציין עובדה זו במפורש הרי שכמעט תמיד קיימת במקרים אלה חפיפה בין רשימת הדעות ההיסטוריות שהוא מציג לבין האפשרויות הלוגיות והלוגיות-פילוסופיות לענות על השאלה ההיא.⁶⁴

62 עמ' 447.

63 לעניין זה ראה אובנק 1961, עמ' 9. אובנק טוען שאם נבדוק את הקטעים הדיאפורטיים של אריסטו נראה שרבים מהם מתבססים על דעות שנאמרו כבר, ואילו אחרים עוסקים בקשיים שאריסטו העלה בעצמו והוא שהציג אותם לראשונה.

64 וראה לעיל, הדיון בשאלת ידיעת האל ובשאלת חידוש העולם, ולהלן הדיון בשאלת ההשגחה, בשאלה מי פועל את הנס והישארות השכל. לכך יש להוסיף שגם את הדיון בשאלה מי מהווה את בעלי הנפש, שהוא דיון פרשני-היסטורי מובהק, ניתן להעמיד על כל האפשרויות הפילוסופיות לענות על השאלה הזאת במסגרת תורת אריסטו. הסכמה המתקבלת מהצגת הדעות הללו היא

ביצירת חפיפה בין הדעות ההיסטוריות לבין האפשרויות הלוגיות והלוגיות-פילוסופיות להשיב על הבעיות שבהן הוא עוסק הולך הרלבנטי במודע בעקבות אריסטו. דבר זה ניתן ללמוד מן ההקדמה לפירושו לס' איוב. הקביעה המתודולוגית המרכזית בפירושו של הרלבנטי לספר איוב היא שספר זה נכתב במתודה הדיאפורטית. בהקדמה לספר הוא עוסק – בעקבות התלמוד בבבא בתרא טו ע"א ובעקבות דיונו של הרמב"ם לפניו – בשאלה האם ספר איוב הוא משל או מעשה שהיה. בתשובתו הוא מניח שכבר חכמי התלמוד לפניו הבחינו שהספר נכתב במתודה הדיאפורטית. הוא מסביר שאותם חכמים שחשבו שסיפור איוב הוא משל⁶⁵ התבססו על ההנחה שהוא נכתב במתודה זו. הם חשבו שבלתי סביר הוא שבסיטואציה היסטורית אחת תוצגנה כל האפשרויות הלוגיות לענות על בעיה נתונה. בלתי סביר הוא שמבחינה היסטורית אכן יהיה לפנינו דיון כל כך מושלם במתודה הדיאפורטית.⁶⁶ מאחר שסיפור איוב אכן מציג דעות שהן כל האפשרויות הלוגיות לענות על שאלת ההשגחה, סביר היה יותר לדעתם לפרש שזהו משל, דהיינו: פיקציה ספרותית, שבו הציג המחבר דיון דיאפורטי בשאלת ההשגחה ולא סיפור היסטורי. הרלבנטי שולל את הטענה הזו בטענה שאין מניעה שהדעות ההיסטוריות הקיימות בנושא מסוים אכן תמצינה את כל האפשרויות הלוגיות לענות על שאלה, והוא מסתמך בכך על התקדים האריסטוטלי: כי כבר זכר הפילוסוף דרושים רבים קצתם בטבעיות וקצתם באלהיות נמצאו בהם דעות הקודמים על מספר החלקים אשר תשפטם החלוקה. מכאן שהעובדה שבספר איוב אכן מופיעות כל האפשרויות הלוגיות איננה מחזקת את הטענה שספר איוב הוא משל, ושמחברו הוא שהמציא דיון דיאלקטי מושלם שכזה.⁶⁷ הרלבנטי מודע אפוא לכך שבדיוני אריסטו באמצעות המתודה הדיאלקטית בפיסיקה ובמטפיסיקה כבר קיימת חפיפה בין הטענות ההיסטוריות לבין האפשרויות הלוגיות לענות על השאלות העולות לדיון.

אף על פי שנקודת המוצא של הרלבנטי היא כמעט תמיד זו של הדעות ההיסטוריות הקיימות בסוגיה נתונה, הרי שהוא נותן עדיפות לחלוקה הלוגית של אפשרויות התשובה על השאלות הללו, או לאפשרויות הפילוסופיות לענות עליהן. כאשר הוא מזהה את הדעות ההיסטוריות עם האפשרויות להשיב על בעיה נתונה – ניתן לראות שהוא מעמיד את

השאלה: האם המהווה את בעלי הנפש הוא שכל נבדל? והתשובות עליה הן: (א) כן, זה השכל הפועל; (ב) לא, זה הזרע הנוצר על ידי בעל הזרע ועל ידי הגרמים השמימיים (דעת אבן רשד בפירושו למטפיסיקה ז). תשובת ה'כן' נחלקת לשתי אפשרויות לוגיות: (א.1) השכל הפועל בעצמו (דעת אבן באג'ה, אבן סינא, אלפאראבי בס' השכל והמושכלות, ואבן רשד בפירושו לקיצור על הנפש); (א.2) השכל הפועל על ידי אמצעי – באמצעות כוחות שניתנים ממנו לזרעים (דעת תמיסטיוס ודעת אבן רשד בביאורו לס' בעלי החיים).

65 'הוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני: איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה'.
66 'לפי שהוא רחוק אצלו שימצאו במקרה אנשים יחד יחלקו בדרוש אחד ויהיו דעותיהם על מספר החלקים אשר תשפוט אותם החלוקה'.

67 רלבנטי עונה בכך לשאלה הכיצד ייתכן שדעות היסטוריות תמצינה את כל האפשרויות הלוגיות להשיב על שאלה נתונה, אבל למעשה לא על הטענה שלא סביר שבסיטואציה היסטורית אחת אכן תועלינה כל הטענות הללו. הדעות ההיסטוריות שמביא אריסטו לא הוצגו בסיטואציה היסטורית אחת, ואריסטו הוא שאוסף אותן ומפגיש ביניהן כאשר הוא מציג אותן כתשובות אפשריות שונות לשאלות שהוא מעלה.

הדעות ההיסטוריות על אפשרויות אלו. בכך הולך הרלב"ג בעקבות אריסטו עצמו, שגם אצלו, כפי שמנסח זאת המלין, 'ההיסטוריון כפוף לדיאלקטיקון והוא איננו מציג את דעות קודמיו אלא כדי להוציא מהן את האפוריות שלהן הוא זקוק כדי להכין את פתרונותיו'.⁶⁸ הרלב"ג נותן בכורה לאפשרויות הלוגיות והלוגיות-פילוסופיות מפני שרק בדיקת כל האפשרויות הללו מאפשרת לו להגיע לתשובה הנכונה בסוגיה שבה הוא עוסק. אם לא יציג את כל האפשרויות תישאר עדיין האפשרות שדעה שאותה לא לקח בחשבון היא הדעה הנכונה, ובאופן זה לא יוכל להגיע לאמת שהיא מטרת החקירה שלו בס' מלחמות ה' 'באופן שלא ישאר בו ספק'. לפיכך, בדיונו בשאלת השגחת האל על הפרטים הוא עומד במפורש על כך שיש חפיפה בין הדעות ההיסטוריות בשאלה הזאת לבין האפשרויות הלוגיות לענות עליה: 'ואחר שכבר זכרנו הדעות אשר לקודמים בזאת השאלה אשר הם כמו שבארנו חלקי הסותר הנופלים בה' (מ"ד פ"ב, עמ' 152). יתר על כן, בפרק א, שם, אין הוא מסתפק בהצבעה על כך שקיימת חפיפה בין הדעות ההיסטוריות בשאלת ההשגחה על הפרטים והאפשרויות הלוגיות לענות עליה, אלא גם מדגיש שהדעות ההיסטוריות אכן ממצות את כל האפשרויות הלוגיות להשיב עליה:

והוא מבואר שאי אפשר שיהיה בכאן דעת רביעי וזה כי אלו הדעות אשר מנינו הם על מספר החלקים אשר תסבלם החלוקה בזה המבוקש, וזה שלא ימנע הענין מחלוקה אם שלא תהיה ההשגחה האלהית באחד מאישי האדם או שתהיה בכללם או שתהיה בקצתם ובקצתם לא (עמ' 151-152).⁶⁹

בשל אותה הסיבה, דואג הרלב"ג להוכיח בדיונו בשאלת פועל הנס במ"ז, ח"ב פ"י, שהאפשרויות שהעלה לזיהוי פועל הנס – האל, השכל הפועל והנביא – הן האפשרויות היחידות הקיימות במסגרת תמונת העולם שלו, ולכן רק הן משמשות כנקודת התחלה לחיפוש הפתרון לשאלה הזאת במתודה הדיאפורטית. לשם כך הוא מציג עוד שתי אפשרויות לזיהוי פועל הנס העומדות בקריטריון שלפיו בדק את האפשרויות לזיהוי פועל הנס – הקריטריון שפועל הנס חייב לדעת את חוקיות הנמצאות בעולם השפל – והן האפשרויות שפועל הנס הוא השכלים הנבדלים, והאפשרויות שפועל הנס הוא שכל אחר, שאיננו לא השכלים הנבדלים ולא השכל הפועל. את שתי האפשרויות הוא שולל.⁷⁰

68 המלין, עמ' 233.

69 ייתכן מאוד שהרלב"ג מושפע בדרך הצגת הדברים מאבן רשד. בקיצור ס' הנפש נמצא אצל אבן רשד ניסוח דומה בהצגת האפשרויות לענות על השאלה מהי ההכנה להשכלה: 'וכאשר היה [השכל ההיולי] דבר מה בפעל הנה הוא בהכרח אם גשם או נפש או שכל. כי הנה יראה במה שאחר זה שאין בכאן מציאות רביעי' (עמ' 121). הרלב"ג מכיר היטב את הטקסט הזה: בשנת 1323 כתב פירוש לקיצור על הנפש של אבן רשד, ובדיונו בשאלת ההכנה להשכלה במ"א, פ"ה הוא מושפע בבירור מן הדיון שמציג כאן אבן רשד. וראה גם להלן, הערה 76, ובגוף המאמר, שם.

70 את האפשרויות שפועל הנס הוא השכלים הנבדלים הוא שולל על יסוד הקוסמולוגיה שלו, שלפיה יש לשכלים הנבדלים ידיעה חלקית בלבד בחוקיות העולם השפל: כל שכל נבדל המגיע גלגל יודע רק אותו חלק מחוקיות העולם השפל הנובע מן הגלגל הזה. את האפשרויות ששכל אחר יהיה פועל הנס הוא שולל על יסוד תורתו שלפיה השכל הפועל הוא מי שמשגיח על העולם השפל.

גם את תת־הדעות של הדעה השנייה בהשגחה, דעת 'המון אנשי תורתנו', 'שההשגחה האלהית היא בכל אחד מאישי האדם מצד הטבע האישיי', שאותן הוא מייחס לרעי איוב, אליפז, צופר ובלדד, דעות שכפי שטענתי סביר מאוד להניח שהוא רואה בהן דעות היסטוריות, הוא מציג במפורש ככל האפשרויות הלוגיות הקיימות לאחוז בדעה הזאת: 'וראוי שתדע שאלו הדעות השלשה שנפלו בזה הדעת השני הם גם כן על מספר החלקים אשר אפשר שיחלקו בו תחלה בעלי זה הדעת' (עמ' 156). בהמשך דבריו שם הוא מסביר שאלו הן כל האפשרויות לענות על שאלת התאודיציאה, על שאלת 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו'. את שלוש האפשרויות הלוגיות הטמונות בדברי רעי איוב הוא מעמיד במובלע על זוגות של דעות. תחילה הוא מציג במובלע אפוריה קלסית: שתי תשובות ניגודיות, תשובות 'כן' ו'לא' לשאלה האם כל מה שקורה לאדם בעולם השפל קורה לו בהשגחה. התשובה הראשונה היא לא: לא כל מה שקורה לאדם קורה לו בהשגחה. מכאן, יש אכן מקרים של 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', אולם אין אלו מקרים שקרו בהשגחה אלוהית אלא מקרים שאירעו מסיבה אחרת [=דעת אליפז]. התשובה השנייה היא כן: כל הדברים שקורים אכן קורים בהשגחה אלוהית, אולם המקרים שאנחנו שופטים אותם כמקרים של 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו' אינם כאלה באמת. תשובת ה'לא' נחלקת שוב לשתי תשובות שהן האפשרויות הלוגיות לשגות בזיהוי מקרה קונקרטי כמקרה של 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו'. אפשרויות אלו מתבססות על מבנה המשפט 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו': ניתן לטעון שחלה טעות בזיהוי מי שעליו חל נושא המשפט ולומר שבמקרה שלפנינו מי ששפטנו אותם כצדיק או כרשע אינם באמת כאלה [=דעת צופר], וניתן לטעון שחלה טעות בזיהוי מה שעליו חל הנושא של המשפט ולומר שבמקרה שלפנינו מה ששפטנו כרע איננו רע באמת ומה ששפטנו כטוב איננו טוב באמת [=דעת בלדד]. בכל אחד משני המקרים נוכל לטעון שלא קיים מצב של 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו'. השיפוט שלנו על מקרים שלכאורה הם מקרי 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו' הוא שיפוט שגוי שיש בו טעות בזיהוי. הבעיה איננה מצויה אפוא במישור האנושי, אלא במישור ההכרה והשיפוט האנושיים.

מאחר שבעיני רלב"ג הצגת הדעות על פי האפשרויות הלוגיות לענות על שאלה היא היותר חשובה, יש שהוא מארגן את הדעות ההיסטוריות באופן שניתן יהיה להכניסן למחלקות של האפשרויות הללו. ייתכן אפוא שהוא יכלול באותה הקבוצה עצמה מספר דעות היסטוריות. הדבר בולט בדיונו בשאלת הישארות השכל. במ"א פ"ח מונה הרלב"ג את הדעות ההיסטוריות השונות בשאלת הישארות השכל. אין הוא טוען כאן במפורש שקיימת חפיפה ביניהן לבין האפשרויות להשיב על השאלה הזאת במסגרת התורה האריסטוטלית, אבל קל להוכיח שביסוד ההצגה הזאת של הדעות עומדת החלוקה לאפשרויות הלוגיות־פילוסופיות להשיב עליה:

ייחוס פעולת הנס לשכל אחר פירושה ששכל אחר עורך פעולת השלמה, פעולה מתקנת, לפעולת ההשגחה של השכל הפועל בעולם השפל. לשם כך עליו לדעת את סדר הטבע הנמצא בשכל הפועל, את ההשגחה הכוללת של השכל הפועל. מאחר שהרלב"ג מקבל את העיקרון שידיעה היא סיבה לפעולה, היה צריך שכל זה, ולא השכל הפועל, לפעול את הדברים בעולם השפל. זה איננו נכון, שהרי כבר הראה במקומות אחרים בספר מלחמות ה' (מ"א, פ"ו; מ"ב, פ"ג; מ"ד, פ"ה) שהשכל הפועל הוא המשגיח על העולם השפל.

השאלה המובלעת הראשונה הנשאלת כאן היא: האם יש הישאריות לשכל ההיולאני? התשובות עליה הן: (א) כן. יש הישאריות שכל; (ב) לא. אין הישאריות שכל. התשובה כן נחלקת לשתי תתי-תשובות העונות במובלע לשאלה אם יש הישאריות שכל, או על יסוד איזו השגה שכלית היא אפשרית. במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית אפשריות שתי תשובות לשאלה הזאת: תיתכן הישאריות שכל על ידי השגת השכלים הנבדלים, ותיתכן הישאריות שכל על ידי השגת המושכלות של הדברים בעולם השפל. מכיוון שכך, הרלב"ג מציג כאן שלוש דעות בשאלת הישאריות השכל, שאותן הוא מזהה עם הדעות ההיסטוריות שהשיבו עליה. מאחר שהחלוקה של התשובות על פי אפשרויות התשובה היא החשובה לו, הוא מציג את דעות אלכסנדר מאפרודיסיאס, תמיסטיוס ואבן רשד כדעה אחת, מפני שלדעתו לפי כל אחת מהן תיתכן הישאריות שכל כאשר השכל האנושי משיג את המושכלות שהן בעצמן שכלים, ולא את המושכלות המופשטות מן הדברים בעולם השפל. שתי הדעות האחרות הן דעת אבן סינא, הסבור שהשכל הנשאר הוא השכל שהשיג את המושכלות של העולם השפל, ודעת אלפאראבי בפירושו לאתיקה הניקומכית שלפיה אין בכלל הישאריות לשכל.⁷¹

הראשונות שהרלב"ג נותן לחלוקת הדעות על פי האפשרויות הלוגיות והלוגיות-פילוסופיות לענות על השאלה שבה הוא עוסק בולטת באופן מיוחד בדיון בשאלת מהות השכל ההיולאני. במ"א, פ"א הוא מציג את הדעות בשאלה זו כארבע דעות היסטוריות: (א) דעת אלכסנדר מאפרודיסיאס שלפיה השכל ההיולאני הוא הכנה בנושא שהוא הנפש בכלל או חלק מחלקי הנפש או הצורות הדמיוניות שבה; לשון אחר שהוא כוחניות בלבד; (ב) דעת 'תמיסטיוס והנמשכים אחריו' שלפיה השכל ההיולאני הוא עצם, שכל נבדל בלתי מתהווה ובלתי כלה, זאת אומרת – נצחי; (ג) דעת אבן רשד בפירושו הבינוני לספר הנפש שהשכל ההיולאני הוא מצד אחד שכל נבדל, כלומר זהו השכל הפועל, אבל מצד אחר, בהתחברו באדם, הוא הכנה להשגת המושכלות; (ד) דעת 'קצת המתאחרים בזמנינו זה', שלפיה השכל ההיולאני הוא עצם, שכל נבדל, אבל הוא מתהווה 'לא מדבר' כלומר, 'יש מאין'. בסוף פרק ב שם הוא מסביר שהביא טענות לחיזוק הדעות השונות מפני שכדי לשפוט איזו דעה נכונה יש צורך 'לקיים כל אחד מחלקי הסותר בתכלית מה שאפשר' (עמ' 18). מכאן יש להסיק שהוא רואה בדעות ההיסטוריות הללו את מכלול האפשרויות הלוגיות לענות על שאלת מהותו של השכל ההיולאני במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית. בפרק ד, אחרי שכבר שלל את דעות תמיסטיוס, אבן רשד ו'קצת המתאחרים', בשאלת מהותו של השכל ההיולאני, זאת אומרת את כל הדעות שלפיהן השכל ההיולאני הוא עצם, הוא מסכם את הדיון בהן. בשעה שבפרק א הציג את כל הדעות בשאלת מהותו של השכל

71 עם זאת, בהצגת דעת אלפאראבי מצוי גם יסוד של העדפת הצגת הדעות ההיסטוריות. הרלב"ג מביא בזו אחר זו שתי דעות שונות של אלפאראבי: את זו שהציג בפירושו לאתיקה הניקומכית ואשר לפיה לא תיתכן הישאריות שכל בכלל, ואת זו שהציג בס' השכל והמושכלות שלפיה נשאר השכל המשיג 'את הדברים שהם בעצמם שכל' (עמ' 52). הדעה האחרונה של אלפאראבי היא למעשה הדעה הראשונה בשאלת הישאריות השכל שהביא בתחילת הפרק, כאשר מייין את הדעות ההיסטוריות בשאלה הזאת על פי החלוקה הלוגית שלהן. על פי המיון הלוגי הייתה צריכה דעה זו להיזכר עם יתר הדעות ההיסטוריות שנמנו במסגרת הדעה הראשונה ואילו הרלב"ג מזכירה כאן לצד דעה אחרת של אלפאראבי.

ההיולאני כדעות היסטוריות בלבד, כאן הוא מעדיף את הצגתן על פי החלוקה הלוגית שלהן. הוא טוען ששלוש הדעות ששלל מייצגות 'באופן מה' את כל האפשרויות הלוגיות של הטענה שהנושא להכנה להשכלה הוא שכל נבדל,⁷² או בלשונו 'החלוקות אשר אפשר שיהיו בהנחת הנושא לזאת ההכנה שכל נבדל נמצא בעצמו' (עמ' 34). בכך מעמיד הרלב'ג למעשה את התשובות האפשריות לשאלה מהו השכל ההיולאני על המבנה הקלסי של האפוריה האריסטוטלית, על תזה ועל אנטי תזה, או על שאלה שניתן להשיב עליה בכך ו'לא'. השאלה המובלעת כאן היא: האם השכל ההיולאני הוא הכנה בשכל נבדל? והתשובות עליה הן: כן, השכל ההיולאני הוא הכנה בשכל נבדל (דעות תמיסטיס, אבן רשד וקצת המתאחרים); לא, השכל ההיולאני איננו הכנה המצויה בשכל נבדל (דעת אלכסנדר). אם הטענה היא שהדעות ההיסטוריות שמנה מייצגות באמת את כל האפשרויות הלוגיות של התשובה שנושא ההכנה להשכלה הוא שכל נבדל, הרי מששלל אותן אחת לאחת בדיוניו בפרקים הקודמים נשארה רק דעה היסטורית אחת שלא נשללה, היא דעת אלכסנדר, שהיא האנטי תזה שלהן, והיא חייבת להיות הדעה האמתית.

מכיוון שכך, בודק הרלב'ג האם באמת שלוש הדעות ההיסטוריות הללו ממצות את כל האפשרויות הלוגיות הטמונות ב'נושא שהוא עצם נבדל'. לשם כך הוא מחלק את הדעה המשותפת הזאת לתת-דעות, על פי שני פרמטרים אפשריים: (א) נושא בעצם – נושא במקרה. האם הנושא הוא נושא בעצם, זאת אומרת נושא באופן מהותי, עצם נבדל המתחבר לאדם עם היוולדו ונושא את הכנתו להשכלה, או שהוא נושא במקרה, דהיינו: עצם נבדל בעל קיום עצמאי מחוץ לנפש, אשר בהתחברו לאדם, ורק אז, הוא הנושא של ההכנה להשכלה. (ב) הווה – בלתי הווה. האם הנושא בלתי הווה, זאת אומרת נצחי, או שהוא הווה, זאת אומרת נברא ובעל התחלה בזמן.

הוא ממיין את הדעות ההיסטוריות שהציג על פי כל אחת משתי החלוקות הללו ומקבל את שתי התמונות הבאות:

א. חלוקת הדעה על פי 'עצם ומקרה'

א. הנושא של השכל ההיולאני הוא עצם נבדל נמצא בעצמו

החלוקה הלוגית:	נושא בעצם	נושא במקרה
הזיהוי ההיסטורי:	תמיסטיס וקצת המתאחרים	אבן רשד

ב. חלוקת הדעה על פי 'בלתי הווה והווה'

ב. הנושא של השכל ההיולאני הוא 'עצם נבדל נמצא בעצמו'

החלוקה הלוגית:	בלתי הווה	הווה
הזיהוי ההיסטורי:	תמיסטיס ואבן רשד	'קצת המתאחרים'

72 הרלב'ג מנסח לפעמים את דעותיהם כדעות הטוענות שהשכל ההיולאני הוא שכל נבדל, ולפעמים שהשכל ההיולאני הוא הכנה בשכל נבדל.

על פי כל אחד משני עקרונות החלוקה נוצרות קבוצות שונות של דעות היסטוריות. במיון הראשון יוצרות דעות תמיסטיוס ו'קצת המתאחרים' קבוצה אחת שהמשותף לחבריה הוא הקביעה שנושא השכל ההיולאני הוא נושא בעצם ודעת אבן רשד היא כאן קבוצה בפני עצמה, ואילו בחלוקה השנייה יוצרות דעות תמיסטיוס ואבן רשד דעה אחת שהמשותף לחבריה הוא שהנושא להכנה השכלית הוא עצם נבדל שאיננו מתהווה ודעת 'קצת המתאחרים' היא כאן קבוצה בפני עצמה: דעה הטוענת שהעצם הנבדל שהוא נושא ההכנה השכלית, מתהווה. נראה לכאורה שהדעות ההיסטוריות ממצות את כל האפשרויות הלוגיות במסגרת הפילוסופיה האריסטוטלית של התזה 'הנושא של השכל ההיולאני הוא עצם נבדל נמצא בעצמו', על פי כל אחת משתי החלוקות האפשריות של התזה הזאת. מאחר שכולן נשללו בדיון הקודם, בשלב הדיאפוריה, הרי שיש להגיע למסקנה שהנושא להכנה, כלומר הנושא של השכל ההיולאני, איננו שכל נבדל נמצא בעצמו.

אבל כאן מוסיף הרלב"ג עוד שלב לטיעון שלו. הוא מצביע על כך שלמעשה אין הדעות ההיסטוריות, שלפיהן הנושא של השכל האנושי הוא עצם נבדל נמצא בעצמו ממצות את כל האפשרויות הלוגיות-פילוסופיות של התזה הזאת. על פי כל אחד משני עקרונות החלוקה שהציג קיימת עוד אפשרות לחלוקת התזה הזאת, אפשרות שאין לה מקבילה היסטורית. בכל אחת מהן ניתן להניח גם את קיומו של שכל נבדל שאיננו השכל הפועל כנושא להכנה להשכלה.

בצעד זה, כמו בדיונו בשאלת פועל הנס, הולך כאן הרלב"ג בעקבות אריסטו במטפיסיקה ג, 1 995א 25-26. כפי שראינו, אריסטו טוען שם שהאפוריה יכולה להיות מורכבת גם מדעות הנובעות מן הבעיה הנדונה אף שלא הוצגו באופן היסטורי, והפילוסוף הוא שמוצא אותן בחקירתו במתודה הדיאפורטית.

כשבודק הרלב"ג שוב את השאלה מזווית הראייה הלוגית-פילוסופית ומנסה לחזור ולערוך את חלוקת התזה 'הנושא של השכל ההיולאני הוא עצם נבדל נמצא בעצמו' לתת-דעות על פי שני הפרמטרים הקודמים הוא מגלה:

א. בחלוקה על פי הקריטריון של 'נושא בעצם' – נושא במקרה' ניתן לערוך ל'נושא במקרה' חלוקה משנית: קיימת האפשרות שלא רק השכל הפועל הופך במקרה לשכל האנושי (דעת אבן רשד) אלא שגם שכל אחר ממלא את התפקיד הזה.⁷³ כך אפשר לקבל את החלוקה כדלהלן:

73 לפי המשך דבריו (עמ' 35) נראה שהוא לוקח כאן בחשבון את האפשרות של שכל המצוי מעל לשכל הפועל, ולא את האפשרות שמעלה אבן רשד בפירושו הארוך לעל הנפש (פירוש שהרלב"ג לא הכיר) אשר לפיו קיים שכל נבדל מתחת לשכל הפועל והוא מי שבהתחברו לאדם נעשה לשכל היולאני, להכנה להשכלה. לדעת אבן רשד בפירושו הארוך לעל הנפש, ראה דוידזון, עמ' 292, 295.

ג. הנושא של השכל ההיולאני הוא עצם נבדל נמצא בעצמו

עקרון החלוקה:	נושא בעצם	נושא במקרה
זיהוי הנושא:	השכל הפועל	שכל אחר
זיהוי היסטורי:	תמיסטיוס ו'קצת המתאחרים'	אבן רשד אין תקדים היסטורי

ב. אפשר ליצור גם חלוקה נוספת מזווית הראייה של החלוקה ל'בלתי הווה והווה' ולהכניס גם בה שכל שנושא את ההכנה במקרה. שכל שהוא הווה ואיננו נצחי כמו השכל הפועל בתורתו של אבן רשד. את החלוקה הזאת אפשר לקשור לחלוקה הקודמת וליצור את התמונה הבאה:

ד.1 הנושא של השכל ההיולאני הוא עצם נבדל נמצא בעצמו

חלוקה לוגית ראשונה:	נושא בעצם	נושא במקרה
חלוקה לוגית שנייה:	בלתי הווה	הווה
זיהוי היסטורי:	תמיסטיוס 'קצת המתאחרים'	אבן רשד אין תקדים היסטורי ⁷⁴

מאחר ש'הווה' איננו יכול להיות השכל הפועל אלא רק שכל אחר הרי החלוקה היא:

ד.2 הנושא של השכל ההיולאני הוא עצם נבדל נמצא בעצמו

חלוקה לוגית ראשונה:	נושא בעצם	נושא במקרה
זיהוי הנושא:	השכל הפועל	שכל אחר
חלוקה לוגית שנייה:	בלתי הווה	הווה
זיהוי היסטורי:	תמיסטיוס 'קצת המתאחרים'	אבן רשד אין תקדים היסטורי ⁷⁵

74 טואטי (עמ' 410) כותב שהאפשרות הנוספת כאן היא ששכל נצחי יתהווה בנו במקרה. ולא היא. הרלב"ג כותב במפורש: 'זיהיה אפשר גם כן שיונח השכל הנושא לזאת ההכנה במקרה הווה' (עמ' 34).

75 אם פירוש זה נכון הרי שחסרה אצל הרלב"ג התייחסות לחלוקה נוספת. 'שכל אחר' יכול להיות לא רק 'הווה' כפי שמציין זאת הרלב"ג, אלא גם 'בלתי הווה', זאת אומרת נצחי. לשתי האפשרויות אין תקדימים היסטוריים לפי ידיעת הרלב"ג (שכל אחר בלתי הווה הוא השכל הנוסף שמזכיר אבן רשד בפירושו הארוך לעל הנפש, שאותו כאמור לא הכיר הרלב"ג. וראה לעיל, הערה 73).

מאחר שהרלב"ג נותן עדיפות לחלוקה הלוגית על פני החלוקה ההיסטורית, הרי הוא חייב לקחת בחשבון כדי שההוכחה שלו תהיה מושלמת והוא יוכל למצוא באמצעות הדיון הדיאפורטי את ה'אמת', גם את האפשרות שאין לה תקדים היסטורי. לכן, בעקבות הדיון הלוגי הזה הוא מביא טענה נוספת, שלא הוצגה במסגרת הדיון בדעות ההיסטוריות בשאלת מהות השכל ההיולאני באופן שהוא מציג אותה כאן, טענה המפריכה את התזה הכללית שלפיה הנושא לשכל האנושי הוא שכל נבדל נמצא בעצמו. טענה זו מפריכה אפוא גם את הדעות ההיסטוריות וגם את האפשרות הנוספת הבלתי היסטורית שהציע כאן, אפשרות שלא הופרכה בדיון הקודם שהתמקד בדעות ההיסטוריות ולא בטענה הפילוסופית כשלעצמה.

עכשיו באמת נשארה האפשרות שהשכל ההיולאני איננו הכנה בעצם נבדל, אפשרות אשר לפי הצגת הדעות בדרך ההיסטורית ייחס אותה לאלכסנדר מאפרודיסיאס. אבל שלא לפי הציפיות שלנו אין הרלב"ג מזהה כאן את האפשרות הנותרת עם הדעה ההיסטורית שלא נשללה, דהיינו עם דעת אלכסנדר, אלא הוא פונה לדיון נוסף באפשרות שנותרה, שלפיה הנושא של השכל ההיולאני איננו שכל נבדל, והוא שואל מחדש את השאלה: מהו הנושא להכנה להשכלה ופותר אותה בפתרון הקרוב אמנם מאוד לדעת אלכסנדר אבל איננו זהה לה.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

א. כתבי הרלב"ג

ספר מלחמות ה', לייפציג 1866

פירוש לס' איוב, בתוך: מקראות גדולות

פירוש לס' בראשית, בתוך: חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום (רלב"ג) ספר בראשית, בעריכת ב' ברנר וא' פריימן, מעלה אדומים תשנ"ג
פירוש לקהלת, בתוך: פירוש על חמש מגלות, קניגסברג 1860, דפים כה-לח; ר' בן מאיר,
'פירוש הרלב"ג לקהלת ניתוח וטקסט', חלק שני, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית
בירושלים, תשנ"ד, עמ' 1-55

ב. כתבי אבן רשד

J. S. Mashbaum, 'Chapters 9-12 of Gersonides' Super-commentary on Averroes' Epitome of the De Anima: The Internal Senses',
Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1981

ג. ספרות מחקרית

P. Aubenque, 'Sur la notion aristotelicienne d'aporie', in: idem, – אובנק 1961
Aristote et les problèmes de méthode, Symposium Aristotelicum, 2 (1960),
Louvain and Paris 1961, pp. 3-19

- Idem, *Le problème de l'être chez Aristote*, chap. III: Dialectique et ontologie, Paris 1966, pp. 251–282 – אובנק 1966
- L. M. De Rijk, 'La méthode scolastique', in: idem, *La philosophie au Moyen Age*, Leiden 1985, pp. 82–105 – דה ריק
- H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, New York and Oxford 1992 – דוידזון
- Idem, 'Gersonides on the Material and Active Intellects', in: G. Freudenthal (ed.), *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden 1992, pp. 195–265 – דוידזון, רלב"ג
- O. Hamelin, 'La dialectique et la science', in: idem, *Le système d'Aristote*, Paris 1976, pp. 226–235 – המלין
- G. E. Weil, *La bibliothèque de Gersonide d'après son catalogue autograph*, Paris and Louvain 1991 – וייל
- Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973 – טואטי
- I. Husik, *A History of Mediaeval Philosophy*, New York and Philadelphia 1960 – יוזיק
- J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, chap. I: La dialectique, Paris 1970, pp. 5–47 – לה בלונד
- W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, Oxford 1924, pp. xiii–clxvi – רוס, מבוא

ירושלים בהגות הקראית המאוחרת

מאת

דניאל י' לסקר

אחד המאפיינים הבולטים של הקראות בתקופה הקלסית, כלומר במאות ה' והי"א, הוא הקשר ההדוק לירושלים. דניאל אל-קומסי, המנהיג הקראי מסוף המאה התשיעית, אחד המייסדים של הקהילה הקראית בירושלים, הטיף כידוע לעלייה המונית לירושלים,¹ ואכן הרבה קראים באו לארץ ישראל, וכנראה היוו את רוב בניינה ומניינה של תנועת אבלי ציון (תנועה שכינויה בא מהכתוב ביש' סא, ג: 'לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר שמן ששון תחת אבלי'). אולי לא כל הקראים בארץ ישראל במאה העשירית היו אבלי ציון, ואולי לא כל אבלי ציון היו קראים, אבל בתודעה היהודית, גם הקראית וגם הרבנית, אבלות על ציון נתפסת כתכונה קראית טיפוסית. המטיפים הקראים הגדולים, סלמון בן ירוחים וסהל בן מצליח, היו אבלי ציון; הקראים אף עיצבו סדר קינות על ירושלים כחלק אינטגרלי מתפילותיהם.²

אפשר שכבר במאה הי"א התחילה הקהילה הקראית, אפילו בירושלים, להתרחק מהאבלות לציון. אנו יודעים למשל שבתקופה הזאת היו קצבים קראים בירושלים, סימן שלפחות חלק מהקראים שם אכלו בשר (בניגוד לנוהג המקובל אצל אבלי ציון).³ נדמה

* תודתי נתונה לקרן הזכרון לתרבות יהודית על תמיכתה במחקר זה.

1 אף על פי שיש ויכוח אם הדרשה הקוראת לעלייה לארץ ישראל הנז' באמת פרי עטו של אל-קומסי, נדמה שאין סיבה להטיל ספק רציני בעניין; ראה L. Nemoy, 'The Pseudo-Qūmisīan Sermon to the Karaites', *PAAJR*, 43 (1976), pp. 76–78.

2 על הקראים בירושלים בתקופה הזאת, ראה ח' בן-שמאי, 'הקראים', בתוך: ספר ירושלים; התקופה המוסלמית הקדומה (638–1099), בעריכת י' פראוור, ירושלים תשמ"ז, עמ' 163–178 (להלן בן-שמאי, 'הקראים'); גרסה מעודכנת באנגלית ראה: J. H. Ben-Shammai, 'The Karaites', in: J. Prawer and H. Ben-Shammai [eds.], *The History of Jerusalem*, Jerusalem 1996, pp. 201–224. ליטורגיית האבלות הקראית לירושלים שוחזרה בידי בן-שמאי במאמרו 'היצירה הפייטנית וסדרי הקינות של אבלי ציון הקראים: המסגרת והתכנים', בתוך: כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת – אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 191–234. לביבליוגרפיה נוספת ראה ההערות בשני מאמרים אלה.

3 בן-שמאי, 'הקראים', עמ' 174.

שכאשר הקהילה הקראית בארץ ישראל נהרסה בסוף המאה הי"א, עם הכיבושים של הסלג'וקים והצלבנים, גם אבלות ציון הקלסית באה אל קצה.

אפילו לפני חורבן הקהילה הארץ-ישראלית בסוף המאה הי"א, התחילו הקראים לעבור למקומות מגורים חדשים, במיוחד בביון. כפי שהראה צבי אנקורי, עם עקירתם מן הארץ, נאלצו הקראים הביזנטים להסתגל למצב חדש. למשל, בארץ ישראל הם יכלו לקבוע את החודשים לפי ראיית הירח ואת השנים המעוברות לפי מצב נביטת האביב (השעורה). בביון אי אפשר היה להסתמך על נתונים ארץ-ישראליים כדי לקבוע את הלוח. לכן, לבעיות הללו מצאו הקראים בביון פתרונות הלכתיים מקומיים בלתי קשורים לקהילה בארץ ישראל.⁴ השאלה המתעוררת היא: מה קרה לירושלים בהגות הקראית אחרי הרס הקהילה הקראית בירושלים? איך התייחסו הקראים לירושלים אחרי שהתרחקו פיזית והלכתית מארץ ישראל? נדמה שהריחוק מירושלים הוריד את הכמיהה הגדולה לגאולת העיר כפי שזו הצטיירה בתפיסותיהם של אבל ציון. למרות זאת, הזיכרונות הקשורים בתור הזהב הקראי בירושלים ובאבלי ציון לא נמחקו לגמרי מהתודעה הקולקטיבית של היהודים הקראים.

קראי ביון לא היו בדרך כלל אבל ציון. הם אכלו בשר, שתו יין, ונושא ירושלים עניין אותם בכלל הרבה פחות משעניין את קראי ארץ ישראל. למשל כשטוביה בן משה, המעתיק הגדול והמנהיג החשוב הראשון של הקהילה בביון באמצע המאה הי"א, שהה בירושלים (כתלמידו של המלומד החשוב יוסף אל-בציר), הוא קרא לעצמו 'אבל' ו'עובד'. אבל משחזר לביון שוב לא השתמש בכינוי 'אבל', אולי מפני שהבין שאין אבלות מחוץ לארץ ישראל.⁵ ברם, אבלות ציון לא נעלמה לגמרי מקרב הקראים בביון. מאה שנה אחרי טוביה חי יהודה הדסי האבל בעל ספר אשכול הכפר, חיבור אנציקלופדי רחב המסכם את ההלכה וההגות הקראית של התקופה הקלסית.⁶ האבלות של הדסי הייתה כנראה חריגה בנוף הביזנטי. כאבל, הדסי היה מעדיף למשל לאסור אכילת בשר על הקהילה הקראית, אבל הוא הבין שזו גזרה שאין הציבור הקראי יכול לעמוד בה. לכן, למרות הטענות שהשמיע נגד שחיטת בשר כשאין בית המקדש קיים, בסופו של דבר פסק להתיר.⁷

ב

הקורא ספר שנכתב בידי 'אבל' בדין יצפה מן המחבר שיעסוק הרבה בירושלים. אכן ספר אשכול הכפר מלא וגדוש דברים על ירושלים ועל האבלות עליה. הדסי פסק למשל שיש

4 Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York 1959, pp. 204–251, 292–353 (להלן אנקורי, קראים).

5 אנקורי, קראים, עמ' 426–431.

6 ראה מאמרי 'משנתו הפילוסופית של יהודה הדסי הקראי', בתוך: ספר היובל לכבוד שלמה פינס, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז), ירושלים תשמ"ח, עמ' 477–492, והביבליוגרפיה שם.

7 יהודה הדסי, ספר אשכול הכפר, גזולו 1836 (ד"צ Westmead 1971), דפים פו-פט.

להתפלל על בניין ירושלים בטקס ברית מילה.⁸ הוא טען גם שאם היהודים בימי בית שני התאבלו על ירושלים, אף על פי שהבית היה קיים בזמנם, על אחת כמה וכמה ראוי להתאבל על ירושלים בגלות שאין בזמנה מקדש כלל.⁹

יהודה הדסי היה הקראי הראשון (ומן הראשונים בין היהודים בכלל) שערך רשימה של עיקרי היהדות. ברשימה זו נמנה עיקר יוצא דופן, הוא העיקר (או, בלשונו של הדסי, האישור) השביעי, 'להבין כי ארמון המלך אמת, כי הוא מקדש מלך רב אמת, מקום משכן כבודו ושכינתו לעד מקוימת', כלומר, האמונה בירושלים כמקום המקדש היא לדעת הדסי עיקר מעיקרי היהדות.¹⁰

הדסי ציפה ליום הגאולה, ובשני מקומות בספרו רשם הבטחות וסימני הגאולה. באחד המקומות האלה הוא מנה עשר הבטחות לימות המשיח; שלוש מהן מתייחסות לירושלים: ההבטחה השלישית – 'שיבנה עירם וארצם ככתוב בונה ירושלם ה' וגו', וכתוב עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל עמך'.

ההבטחה השביעית – 'השבת כבוד ה' במקדשך'.

ההבטחה העשירית – 'שהיא יותר עדופה מכל אלה, כי אחר שנמות ונשכב בקבר נקום ונחיה ימים בגן עדן בטובות ובנעימות' [וכבוד וגדולה תהיה לנו ולא נמות עוד כמתים האלה [...]] אבל רשעי ישראל ישפטו בגג הארץ לעין כל רואה חרפתם [ם] תגלה, בגיא המון גוג [...] למען יראום ויחרפום כל רואה להיות לחרפות ולדראון אלה'.¹¹

בסוף ספר אשכול הכפר, רשם הדסי שבעים ושבעה סימני המשיח (שחלק מהם צונזרו בהוצאה היחידה של הספר). סימנים רבים למדיי מתייחסים למה שיקרה בירושלים, כגון חורבן המסגדים שעל הר הבית וכנסיית הקבר, בניין העיר על ידי העמים, התגבהות הר הבית מעל כל המקומות, הופעת עמוד אש ועמוד ענן על בית המקדש, ביאת כל העמים לירושלים, וכיו"ב.¹² הספר עצמו נחתם בכמה תפילות של יהודה הדסי שבהן נאמר בין השאר:

אמן כן יעשה ה' האל יגדיל תורתו ויאדירה לעדי עד ולנצח נצחים, ועירו ומקדשו ישכלל ויפאר בכבודו ובקרבתו אשי ריח נחוחים, וינן משיחו בכסאו ישב וכהן ולוי במעמדו משמרו וכל יש[ראל] בנחלתם יחד שבת אחים, אשרי המחכה ויגיע לימים אלה ומאתים ותשעים והמחכים הם תמימי דרך אבלי ציון וירושלם באין

8 שם, דף יג ע"ד.

9 שם, דף ק ע"ד.

10 שם, דף כא ע"ד.

11 שם, דף מח ע"ג. הדסי האמין בהסתמכו על פירוש יפת בן עלי לספר דניאל, שהרשעים שיקומו לתחייה יימעכו בין שני חלקי הר הזיתים שיתפלג לשניים; ראה D. S. Margoliouth, *A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ben Ali the Karaite*, Oxford 1889, עמ' 138-139 (ערבית), 75-76 (עברית); וראה גם מאמרי 'אחרית האדם בפילוסופיה הקראית', דעת, 12 (תשמ"ד), עמ' 8.

12 הגרסה המקורית של ע"ז סימני המשיח שוחזרה בידי צ' אנקורי, 'פרקים במשנתו המשיחית של יהודה הדסי הקראי לקביעת הנוסח של "נפלאות המשיח" באשכול הכופר', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 186-208.

נחומים נאנחים, אשר ינצלו מאלה הצרות של שלש עדנין וחצי שהם ימים אלף ומאתים ותשעים ששים ושמחים, ויזכו לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו החיים והמתים ואשר יחיו עם כל הכתוב לחיים בירושלם בגורלם רוים ורווחים, כשאמר לדניאל איש חמודות ע"ה ואתה לך לקץ ותנוח בקברך ותעמוד בתחיית המתים לגורלך לקץ הימין קץ נפלאותיך [...] אני נודר לפניך שאהיה מן עובדי העיר ירושלם עיר קדשך, ואולי עם אזכה לרשת בירושת הארץ תהיה נחלתי לזרעי אחרי אם יעמדו בבריתך.¹³

יהודה הדסי היה כנראה אחרון הקראים שנמנו עם אבלי ציון, אבל הוא לא היה הקראי האחרון ששם את ירושלם במקום מרכזי בתפיסת עולמו. גם ישראל בן שמואל המערבי, שפעל במצרים באמצע המאה הי"ד, הבין שמרכזיותה של ירושלם היא אחד מעיקרי היהדות. ישראל רשם שישה עיקרים של הדת היהודית, והעיקר החמישי הוא שיש להתפלל בכיוון ירושלם (קבלה בערבית). ירושלם הוא המקום הנבחר מכל העולם, ושם שוכנת השכינה. יש להתפלל, למול את הבנים, לשחוט את הבהמות¹⁴ ולקבור את המתים בכיוונה של ירושלם. בסופו של דבר יבואו כל העמים להתפלל בירושלם, כמו שכתוב: כי יבתי בית תפילה יקרא לכל העמים (יש' נו, ז).¹⁵

ג

למרות המסורת הקראית החזקה של קרבה לירושלם, היו גם קראים שלא ראו בירושלם נושא מרכזי במיוחד בדתם. שתי הדמויות הבולטות של הקהילה הקראית הביזנטית במאות הי"ד והט"ו היו אהרון בן אליהו (נפטר ב-1369), ואליהו בשיצי (נפטר ב-1490). אהרון בן אליהו נודע כאהרון האחרון, להבדילו מאהרון בן יוסף הרופא מסוף המאה הי"ג, והוא כתב שלושה חיבורים חשובים, ספר עץ חיים (בענייני פילוסופיה), ספר גן עדן (בענייני הלכה), וספר כתר תורה (פירוש לתורה). בשיצי, בעל ספר אדרת אליהו (בענייני הלכה), נחשב כפוסק האחרון של היהדות הקראית. ניתן לומר שירושלם לא מילאה תפקיד מכריע במשנתם של שני מלומדים אלה.

אהרון הסכים שיש לכוון את התפילה¹⁶ ואת השחיטה¹⁷ כנגד ירושלם (הוא לא הזכיר ברית מילה או קבורה), אבל לוח השנה בעבור קראי ביזנץ לא היה תלוי בארץ ישראל. למשל בשנת חמשת אלפים תשעים ושש (1336), תשרי של הקראים בארץ ישראל נמנה

13 ספר אשכול הכפר, דף קנה ע"ב-ע"ג.

14 הוראה זו מופיעה גם בחיבורו של ישראל על השחיטה; ראה L. Nemoy, 'Israel al-Maghribi's Tract on Ritual Slaughtering', *Henoch*, 13 (1991) p. 202

15 לטקסט בערבית-יהודית, ראה E. Mainz, 'The Credo of a Fourteenth Century Karaite',

A. S. Halkin, 'A Karaite Creed', in: *PAAJR*, 22 (1953), p. 62

S. R. Brunswick (ed.), *Studies in Judaica, Karaitica, and Islam*, Ramat Gan 1983,

p. 152. גם מיינץ וגם הלקין ניסו להסביר למה ביאת המשיח אינה מופיעה כעיקר נפרד.

16 אהרון בן אליהו, ספר גן עדן, גוזלוו 1864 (ד"צ ישראל תשל"ב), דף סט ע"ד.

17 שם, דף צב ע"א.

אצל הקראים בביזנץ כחודש אלול. דבר זה לא הפריע לאהרון, כי, לטענתו, בארץ ישראל אפשר לחשב את הלוח ב'דעת ברור', אבל רחוק מארץ ישראל אפשר רק לפי 'דעת הקרבה'.¹⁸

בספרו הפילוסופי עץ חיים, לא הזכיר אהרון את המשיח בכלל. ברם, בפרק קיא שם יש דיון באחרית הימים ובתחיית המתים המבוסס על פירושו של הרמב"ם למשנה (פרק חלק), אבל בניגוד למקור הזה, אין אצלו אזכור של המשיח. גם ירושלים אינה מוזכרת; תחיית המתים תתרחש בעתיד, במועד נתון ובמקום נתון, אבל לא דווקא בירושלים. אמנם יש אצל אהרון התייחסות לירושלים במקומות אחרים בכתביו. בהלכות תפילה בספר גן עדן, כתב אהרון שבסוף תפילת הערב יאמר החזן בקול רם: 'חזקו ויאמץ לבבכם ואתם חזקו ואל ירפו ידיכם לענין בנין ירושלים וקבוץ כל ישראל'. נוסף על כך, 'עושים תפלה בלחש כל אחד ואחד לקדש שמו הגדול ויגדיל תורתו ויבנה מקדשו ובנין ציון וירושלם וקבוץ ישראל וביאת בן דוד משיח צדקנו וכהן שהוא משיח צדק',¹⁹ וכך עושים עד היום.²⁰ אהרון כתב עוד שבעשרי לתמוז, יום אחרי צום ט' בתמוז, יש לקבל נחמה, כלומר 'יהי רצון ויתקים הנאמר "לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר שמן ששון תחת אבל" (יש' סא, ג)'.²¹ אף על פי שירושלים לא מילאה תפקיד מרכזי במחשבתו של אהרון בן אליהו, זכר אבלי ציון לא נמחק גם בביזנץ הרחוקה.

שלא כאהרון בן אליהו, אליהו בשיצי מנה בספרו אדרת אליהו את ביאת המשיח כאחרון בין עשרת עיקרי הדת שלו, ברם גם הוא לא הזכיר את ירושלים בפירוש, על אף העובדה שבניין המקדש הוא לדעתו אחד מסימני המשיח.²² גם בפסקי ההלכה של בשיצי, אין מקום מרכזי לירושלים. בשיצי לא הקדיש הרבה תשומת לב לימי הצום שהם זכר לחורבן המקדש. נכון, הוא ידע שיש 'החרדים אל דבר ה' הצמים ארבעה ימים מז' באב עד י' באב, אבל לפי דעתו דבר זה אינו הכרחי. בעצם, כותב בשיצי, ימי הצום מיועדים לתשובה, ולאו דווקא לאבלות (דעה שהיא הדעה הרבנית).²³ בעניין הלוח הסכים בשיצי שאפשר בביזנץ לשמור את החגים רק לפי 'דעת הקרבה' ולא לפי 'דעת הברור'.²⁴ נוסף על כך קבע בשיצי 'שלא מצאנו בכתוב שיסגיל זאת המצוה [מצוות קדוש החדש] בארץ ישראל אמנם זאת המצוה היתה מימים קדומים מזמן נח ואברהם אבינו ע"ה בקדוש הירח לפי מקום ומקום. ואם תראה הלבנה לאנשי מקום אחד איך אפשר שלא יקדשו היום ההוא במקום ההוא?'²⁵

18 שם, דף כב. אהרון רשם שההבדל היה בשנת ה' אלפים צ"ו (השנה הרביעית של מחזור רס"ט),

כלומר 1336. השווה J. Mann, *Texts and Studies*, II, Philadelphia 1935, p. 122.

19 גן עדן, דף עד ע"א; השווה N. Wieder, 'The Doctrine of the Two Messiahs among the Karaites', *JJS*, 6 (1955), p. 21.

20 סדור התפלות כמנהג הקראים, א, ווילנא תר"ן, עמ' 27-28.

21 גן עדן, דף סד ע"א-ע"ב.

22 ספר אדרת אליהו, אודסה תרל"א (ד"צ ישראל תשכ"ו), דף פח ע"א-ע"ב. לדיון על עמדותיו הפילוסופיות של בשיצי על פי עשרת העיקרים, ראה מאמרי 'השפעת הרמב"ם על מחשבתו הפילוסופית של הקראי אליהו בשיצי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 405-425.

23 אדרת אליהו, דף עח ע"ד.

24 שם, דף ו ע"ד.

גם בעניין האביב, אף על פי שיש לחפש את האביב בירושלים סמוך למקדש, 'אמנם אנחנו בעונותינו מפני שנתרחקנו מארץ הקדושה ואין ידנו משגת בבקשת האביב נמשכנו בחשבון המעוברים והפשוטות בחשבון המחזור'.²⁶ נכון, הלוח הקראי האמתי מבוסס על ירושלים, אבל גם מי שאינו נמצא בירושלים יכול לשמור את החגים ולקיים אורח חיים דתי.

ד

אליהו בשיצי ובני דורו היו ההוגים והמחברים הקראים החשובים האחרונים בביזנץ. לאחר ימיהם עבר מרכז הקראות לקרים ולליטא. במחוזות האלה המרחק מירושלים היה עוד יותר גדול, ומרכזיותה של ירושלים בכתבי הקראים באזורים אלה הלכה ופחתה. ברם, עדיין היו קראים שעלו לרגל לירושלים וקיבלו את השם המכובד 'ירושלמי'.²⁷ יש בידינו תיאורי מסעות של קראים שביקרו בארץ הקודש, בין היתר כדי להביא כספים לקהילה הקראית שם. אחד הנוסעים, בנימין בן אליהו מקרים, שנסע לארץ ישראל ב-1785-1786, מדווח אפילו שלא יכול לאכול בשר בירושלים כפי הוראת חכמינו.²⁸ בסוף המאה הי"ח, אחרי סיפוח קרים לרוסיה, הצליחו הקראים לשכנע את השלטונות הרוסיים שאין להטיל עליהם את המגבלות החוקיות ואת המסים שהוטלו על יהודים.²⁹ אחד המשתתפים במשלחת השכנוע הראשונה של הקראים אל סנקט פטרבורג הבירה היה יצחק בן שלמה, החכם מצ'פוט קלעא. אפשר היה לצפות שעניין ירושלים יהיה רחוק מאיש זה, שהרי הוא טען בעצם שאין הקראים יהודים כלל. אבל כדאי לשים לב לדברים שבהם הוא מתאר, בסוף איגרת המסע שלו, את חבריו למסע הארוך מקרים לסנקט פטרבורג:

וכשם שהניחו ביתם וילדיהם. בשכר זה יברכם ה' תמיד בפרי בטניהם. ויזכו לשמחה בתורתם וחפתם. וכבודם ומעלתם. ויזכו לראות בנים ובני בנים. נעימים והגונים. חכמים ונבונים. וכשם שהיו מעיר לעזור לגאלת עם ה' מצרתם. ומקשי גלותם. ובשכר זה ישמרו וישקטו. ולא תמעד אשוריהם ורגליהם לא ימוטו. והאל יפרם וירבם לאלפי רבבה. ולא יעזבם עד זקנה ושיבה. ויענגם בעדן רוחני וגשמי בזה ובבא. וכן יזכו לראות נחמת ציון וירושלים. וקבוץ יהודה ואפרים. אכ"ר. ואלהינו ית' שמו. בעז ותעצומו. תמיד יאיר עיניו עלינו לרחמים. ותמיד יתננו לחן ולחסד

25 שם, ע"ג.

26 שם, דף לז ע"א.

27 ראה מאן (לעיל, הערה 18), עמ' 122, 347 (יהודים דוברי ערבית שעלו לירושלים לקחו לעצמם את השם 'אליקדסי').

28 לתיאורי המסעות הללו ראה א' יערי, מסעות ארץ ישראל, רמת-גן 1976, עמ' 221-267, 305-323, 459-478; איסור אכילת בשר נזכר שם, עמ' 478 (והשווה אהרון בן אליהו, ספר גן עדן, דף פז ע"ג).

29 על הנושא בכלל ראה P. E. Miller, *Karaite Separatism in Nineteenth-Century Russia*, Cincinnati 1993

בעיני המלכים והפרתמים. ולא יגרע עיניו ממנו כל הימים. ובמהרה יושיענו תשועת עולמים. ויקבץ נדחי עמו העגומים. לירושלם עיר הקדש משוש כל האקלימים. ויבן מקדשו כמו רמים. באבני ספיר ויהלומים.³⁰

על נאמנותו של יצחק בן שלמה לירושלים ניתן לעמוד על פי ספרו פנת יקרת, המוקדש לדיון בעשרת עיקרי היהדות, ואשר בו יש ביקורת חריפה על אליהו בשיצי.³¹ כאמור, בעיקר העשירי הזכיר בשיצי את המשיח ואת בית המקדש, אבל לא התייחס לירושלים. לעומתו, כותב יצחק בן שלמה בעיקר העשירי כדלהלן:

והמלך המשיח אינו צריך לאמת שליחותו ע"י אותות ומופתים בשנוי הטבע אלא אמות תהיה ע"י גבורתו והשפלת האויבים ונצחו אותם וקבצו נדחי ישראל ובנותו המקדש על מכונו והורותו התורה כדת וכהלכה והיישירו את הכל להצלחה הנפשית, וזה יהיה לו לאות ולמופת על שליחותו ואינו צריך לעשות נסים ואותות כשאר הנביאים כי האמון מצד האותות חלוש מאד, ואמנם ביאת המשיח יש לה סימנים ורמזים קרוב לביאתו כי יתחדשו בעולם בלבולים גדולים בין האמות וכל בני העולם ילחמו זה עם זה, ואמת ישראל תהיה שפלה ודלה בין אמות העולם ויגדילו על ישראל מסים וארנוניות ויחרפום ויגדפום לאמר אי אלהיכם צור חסיתם בו, עד שמרוב המלחמות תאבד מלכות רומי, ומיד יגלה אליה הנביא זכור לטוב ויבשר שבאה העת והגיע הקץ ובמהרה יגלה גם המשיח ויקבץ כל נדחי ישראל לירושלם תוב"ב, ומיד גוג ומגוג עם הגוים הנמשכים אחריו יתעוררו ויעלו לירושלם תוב"ב להלחם עליה, והשי"ת ילחם עמם מן השמים ויאבדם לגמרי, ולא ישאר לישראל שום קוץ מכאיב ומונע מן השלמות וגאלתם תהיה עולמית ונצחית, הוא ית' ימהר יחישה גאלתנו במהרה ובזמן קרוב אכ"ר.³²

ראינו אפוא שאפילו הקראים שנשתכנו במזרח אירופה, רחוקים מקהילת אבלי ציון שבארץ ישראל גם מרחק מקום וגם מרחק זמן, עדיין ציפו ליום שבו בית המקדש ייבנה בירושלים. אף על פי כן, קראים אלה וקודמיהם בביזנץ לא היו אבלי ציון. למה נעלמה אבלות ציון מהדת הקראית? מצד אחד, ברור הוא שחורבן ארץ ישראל בסוף המאה הי"א וההינתקות הדתית ממנה גרמו לעיצובה של קראות שלא הייתה תלויה בארץ: הלוח נקבע באופן עצמאי בכל מקום שקראים ישבו בו. הקראים גם לא ראו עוד לנגד עיניהם את

30 האיגרת נדפסה בידי שמואל פיגוט בספרו אגרת נדחי שמואל, סנקט פטרבורג תרנ"ד, עמ' 20-23 (המובאה בעמ' 23). האיגרת תורגמה בידי מילר, שם, עמ' 215-219.

31 החיבור הופיע כנספח לספר אור הלבנה, מהד' נחמו בן שלמה בבוויץ, זיטאמיר 1872, עמ' 115-143. מהדורה זו יצאה לפי עדותו של בבוויץ, איש קרים גם הוא, 'בעלותי לעיר הקדש ירושלם לשלם את נדרי אשר נדרתי, פציתי פי לה' לאמר בשווי בשלום ואדפיס את הספר אוה"ל [אור הלבנה] לבל נהיה עוד כפוי טובה כנגד הרב הקדוש הזה'.

32 שם, עמ' 142. נמוי לא הבין את התנגדותו של יצחק בן שלמה לדיונו של אליהו בשיצי בעיקרי האמונה; נדמה לי שנטיותיו האריסטוטליות של בשיצי הן אלה שגרמו לביקורתו של יצחק; השווה מאמרי (לעיל, הערה 22), שם; ראה L. Nemoy, 'Isaac ben Solomon on the Karaite Creed', *JQR*, 80 (1989), pp. 49-85.

המראה המשפיל, לתפיסתם, של ירושלים המיושבת על ידי בני דתות אחרות. מצד אחר, אפשר שהקראים נטשו את האבלות מפני שראו שאין היא מצליחה להביא את הגאולה. כשדניאל אליקומסי, סלמון בן ירוחים וסהל בן מצליח לימדו שאבלות תביא לבניין ירושלים, מובן שלא חשבו שהאבל, והסגפנות שבאה אִתּוֹ, יימשכו מאות בשנים. במאה הי"א, אחרי מאה שנה של קינות ובכי, אפילו הקראים בארץ ישראל עצמה היו צריכים להגיע למסקנה שאין זו הדרך. מובן הוא שקראי ביזנץ ואחר כך אלו שבקרים ובליטא, שכבר רחוקים היו מאבלי ציון, ושלא היו תלויים עוד בארץ ישראל לשום צורך דתי, לא היו מוכנים לשים את ירושלים במרכז אמונתם.

בסיכומי של דבר, נראה שהכמיהה לירושלים הבנויה הייתה בקראות פונקציה של האבלות על ירושלים החרבה, והקראים שלא היו חברים בתנועת אבלי ציון לא ציפו ממילא לבניין ירושלים במידת ההתלהבות שבה ציפו לה בני דתם האבלים.³³ ובכל זאת, זיכרונה של ירושלים לא נתכהה לגמרי. זכרה של ירושלים החרבה נתעמעם, אבל לא כן תקוות בניינה. בין אם אחרית הימים קרובה או רחוקה מאוד, בין אם היא תבוא כתוצאה מאבלות פעילה או אחרי תקווה סבילה, הקראים הסכימו שירושלים תהיה חלק אינטגרלי של אחרית הימים ההיא.

33 דוגמה טובה של היחס בין הכמיהה לירושלים הבנויה ובין האבל על ירושלים החרבה אפשר לראות בכתבי שלמה בן אפידה הכהן, קראי טורקי שנפטר ב־1893. עם ספריו של שלמה הכהן נמנה ספר גפן האדרת (מהד' ח' הלוי, רמלה תשמ"ח), שהוא סיכום ספר אדרת אליהו לאלהו בשיצי. בדומה למחבר שעל פיו עבד, אין לשלמה הכהן הרבה דברים לומר על ירושלים לעתיד לבוא (ראה עמ' 46, 51). ברם בספר משל עצמו, בשם 'יריעות שלמה' (רמלה תשמ"ו), כלל דיונים ארוכים יותר על ימי הצום על ירושלים וגם על ימות המשיח (ראה עמ' 48-56, 76-81, 152-158).

הזמנה לדו־קרב אינטלקטואלי: בין סרס לאדריאנופול

מאת

יוסף הקר

כ"י Mic. 5468 בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק הוא שריד בן שישה דפים של אגרון מן המאה הט"ז אשר הועתק ביד סופר באימפריה העות'מאנית, ככל הנראה בשאלוניקי. הוא כולל שתי איגרות בשלמותן ואיגרת אחת קטועה.¹ ענייננו כאן הוא באיגרת אחת מכתב יד זה,² שנכתבה בידי שלמה מן העיר סרס שבמקדוניה, לר' שמואל סבע בעיר אדריאנופול שבטורקיה האירופית. האיגרת מיוחדת במינה והיא מקור נכבד לתולדות חיי הרוח והחברה של יהודי האימפריה העות'מאנית במחצית המאה הט"ז. היא חושפת בפנינו טפח מזהותם ומהכרתם העצמית של יוצאי ספרד באימפריה, מבטאת את הזדהותם עם מקום מושבם החדש דור או שניים לאחר הגירוש מספרד, ופורסת בפנינו את דמותה התרבותית והדתית של קהילה בינונית, אשר ידיעותינו על שכמותה מצומצמות הן ביותר.

מחבר האיגרת וזמנה

מחבר האיגרת הוא 'שלמה', המספר שהיא נכתבה על ידו 'מימי קדם, ואני נער ורך' (דף 2ב, ש' 4-5), בעיר סרס. הוא מעיד על עצמו ועל משפחתו: 'אני הדל באלפי ומשפחתי הצעירה מכל משפחות אנשי העיר הלזו, כי גר אנכי בארץ ולשמה ולזכרה כי אויתיה פה אשב' (דף 4ב, ש' 5-9). נמצא שהגיע לסרס בילדותו או בצעירותו, ושם גדל והתחנך: 'ואני מתלמידיהם הקטנים' (שם, ש' 10). הוא מספר שנסע לשאלוניקי ושהה בה (בביקור?) טרם בוא ר' שמואל סבע לעיר (לביקור? – שם, ש' 26-27). במוצאו היה מיוצאי ספרד: 'לא נפלים אנחנו מכל בני הגולה [...] גולת ספרד ומה גם אנו מכם' (דף 4א, ש' 17-18), וכבר

1 תיאור מפורט של כתב היד ראה בספרי מקורות ומחקרים: תעודות מגנזי בית המדרש לרבנים בניו יורק (בהכנה).

2 נדפסת להלן בסוף המאמר. היא לא נודעה עד כה לחוקרים וצוטטה רק במאמרי 'הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית במאות השש־עשרה והשבע־עשרה', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 582 והערה 30, עמ' 590-591.

בצעירותו, כשכתב איגרת זו, היה מורגל בכתיבת שירים ואיגרות: 'לא מחסרון הכותב, כי לפחות מורגל הוא בסדרי העבודה הזאת' של כתיבת 'מליצות ושירים הגונים כמנהגי'.³ על פי עדותו, נכון הוא לבקש אחריו בקרב חבורת המשכילים, הכותבים והמשוררים שפעלה בשאלוניקי ובסביבותיה במחצית השנייה של המאה ה־18. חבורה זו, שבמרכזה עמדו ר' סעדיה לונגו, בני משפחת אבן יחיא, דוד עונקיניירה ואחרים – הותירה אחריה יבול ספרותי לא קטן, פרי יצירה של עשרות משוררים וסופרים.⁴ עיקרו של יבול זה, ובתוכו יצירות של יוצרים אחרים מאיסטנבול ומערים אחרות, קובץ במספר כתבי יד במיני אנתולוגיות הערוכות על פי טעם עורכיהן. שניים מכתבי יד אלו היו לפנינו בידי בני משפחת אבן יחיא ונרכשו באיסטנבול במאה ה־19 בידי אדוארד פוקוק הידוע וממנו הגיעו לספריית אוקספורד.⁵ בכתבי יד אלה ובכתבי יד נוספים לא ניתן לזהות אף אחד מן הכותבים עם שלמה מסרס, אף שיש ביניהם כמה מחברים ששם שלמה, כגון שלמה כספי, שלמה ׳ן פורית, שלמה ׳ן מובחר ואחרים. אין לדעת אם אחד מאלה גר בצעירותו בסרס ואם הוא מחברנו אם לאו. גם שלמה השירוני (=משירון, היא סרס), הנזכר בספר השאלות ותשובות של ר' אליהו מזרחי, סימן עג, אי אפשר שיהיה שלמה זה, שכן זמנה של אותה תשובה הוא מן העשור הראשון של המאה ה־19.

לעומת הערפול בכל הנוגע לזהותו של שלמה מסרס ידועה זהותו של המכותב, ר' שמואל סבע. מן האיגרת ברור שר' שמואל היה חכם ודורש ברבים בעיר אדריאנופול. והנה אישיות בשם זה אכן ידועה לנו במאה ה־18 באדריאנופול. ר' שמואל בן ר' יצחק סבע היה גיסו של ר' יוסף קארו,⁶ ובספרי חכמי הדור הוא מופיע כאחד מראשי המדברים באדריאנופול בין שנות השלושים של המאה ה־18 לראשית שנות השישים. כבר בשנת

3 ראה באיגרת, ליד הערות 135, 158.

4 ראה עליהם: י' פטאי, משפוני שירה, ירושלים תש"ד, עמ' 86–125; הנ"ל, 'שירי המראות' לר' סעדיה לונגו, וזאת ליהודה [לנדא], בעריכת ועד יובל, תל אביב תרצ"ז, עמ' 63–70; הנ"ל, 'שירי דוד עונקיניירה', קבץ על יד, ב (יב) (תרצ"ז), עמ' עז-קיט; ח' בראדי, 'שירי אמונות', מנחה לדוד [ילין], בעריכת ש' אסף, ב' דינבורג ושי' קליין, ירושלים תרצ"ה, עמ' רה-רכ; א"מ הברמן, 'מראות אלהים' ו"מראות הצובאות" לסעדיה לונגו, אוצר יהודי ספרד, ח (תשכ"ה), עמ' 108–122; ד' ירדן, 'נקבצות משירי רבי סעדיה לונגו בדרכי השיר והמליצה', ספונות, יב (תשל"ח), עמ' פא-קכב.

5 מספריהם בקטלוג נויבאור – 1986, 2000. על כ"י מס' 1986 וכ"י מונטיפיורי 363 ראה אצל א' כרמולי, ספר דברי הימים לבני יחיא, פרנקפורט ע"נ מיין תר"י. שם, עמ' 38–42, הוא מפתח תאוריה על מציאותו של מדרש השיר' בשאלוניקי, תאוריה שנתקבלה על דעת כמה חוקרים. יצירות מבני חוג זה נקלטו גם בכתבי יד אחרים, ראה למשל H. Brody, 'A Manuscript Miscellany', *JQR*, n.s., 13 (1922–1923), pp. 53–98.

6 ראה למשל בתשובתו של ר' אברהם טריביש צרפתי הנדפסת אצל ר' יוסף קארו, שאלות ותשובות אבקת רוכל, שאלוניקי תקנ"א, סימן יג, דף ט, ע"ד: יוגם לא הודיע לי כ"ת על הקונטרס שלי אשר ראיתם באנדרינופלי אם העתיקו גיסך החכם השלם כמוה"ר שמואל סבע י"ה כדי שאכתוב אליו לשלוח אלי ההעתקה' (זמנה של התשובה: י"ט בתמוז רצ"ה). ובספר בית יוסף לר' יוסף קארו, חלק אורח חיים, סימן תכה כתב: 'ומורי חמי הר"ר יצחק סבע ז"ל טען עליהם וכו'. מכאן שהיה נשוי לאחותו של ר' שמואל סבע.

רפ"ח הוא חתום בין חכמי העיר הזאת על איגרת סיוע לעני,⁷ ותשובות משלו נדפסו בספרי חכמי הדור.⁸ בשנת שכ"ד הוא נמנה עם חכמי איסטנבול כפי שעולה מספר כריתות לר' שאול הלוי, סופר בעיר אדריאנופול. הסופר רושם, שם, דף 68ב גט קבלה על פי החכם כהר' שמואל סבע נרו בקושטנדינה [...] והיה זה באחד בשבת בארבעה ימים לירח אייר שנת השכ"ד לבריאת עולם למנין שאנו מונין כאן במתא קושטנדינה.⁹ והנה גם בטופס 'שטר שליחות של אשה לקבל גטה', שנעשה ב"ז באדר שכ"ד בקושטא, חתום ר' שמואל סבע בראש ההרכב, ועמו ר' יחיאל אשכנזי ור' יוסף חכים הלוי.¹⁰ הוא חתום גם בראש חכמי קושטא על 'חומרא גדולה מגאוני עולם' על הלואה בריבית בין יהודים באיטליה, אף היא משנת שכ"ד.¹¹ ר"ש סבע נעשה אחד מראשי החכמים בעיר הבירה, המשיך להדריך את בני קהילתו שפנו אליו ממרחק,¹² והעמיד תלמידים

- 7 מ' בניהו, יוסף בחירי: מרן רבי יוסף קארו, ירושלים תשנ"א, עמ' תרה-תרו.
- 8 ראה למשל ר' תם נ' יחיא, אהלי תם, בתוך: ספר תמת ישרים, ונציה שפ"ב, סימנים קלב, קלד; ר' יוסף קארו, שאלות ותשובות, אבן העזר, שאלוניקי שנ"ח, דיני קידושין, סימן א; ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יורה דעה, שאלוניקי שני, סימן קע; ר' יצחק אדרבי, דברי ריבות, שאלוניקי שמי, סימן ס; ספר זרע אנשים, מהד' ד' פרענקיל, הוסיאטין תרס"ב, סימנים מה, סז (ובכ"י ספר זרע אנשים, כ"י בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, Heb. 28° 6549, דפים 172-181, 343א, 346ב); ר' יהושע שונצין, נחלה ליהושע, קושטא תצ"א, סימן יז. ר' אליהו נ' חיים (חלק ראשון מתשובות שאלות, קושטא [חש"ד], סימן נב, דף פז ע"ב) מצטט את תשובתו: 'גם באה לידי תשובת הר' ר' שמואל סבע על מעשה שקרה בברוסא וכתב להם להחמיר וכן הייתה דעת החכמים השואלים ממנו והסכי' עמהם לאסור'.
- 9 כ"י Mic. 6422 (=R588) בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק (תיאור מפורט של כתב היד ראה בספרי הנזכר לעיל, הערה 1). ר' שמואל סבע נזכר בכתב יד זה גם בדפים: 35א, 35ב, 54ב, 63א (אדריאנופול רצ"ה), 64א (אדריאנופול שי"ד), 65ב (אדריאנופול שכ"ג: זכך כתב החכם הר' שמואל סבע נר"ו), 67א. ואילו בדף 47ב נכתב: גט הובא מאישקופי'א [...] והציעו שאלה על זה לפני מוהר"ר שמואל סבע נר"ו בקושטנדינה, והתאריך הוא טבת שכ"ו.
- 10 ראה ר' שמואל יפה [מיוחס לו], ספר תיקון סופרים, ליוורנו תקמ"ז, סימן פא, דף כט, ב.
- 11 ראה מ' בניהו, "חומרא גדולה על הריבית" באיטליה מחכמי קושטא שכ"ד ועוד, שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 65, 72-73, 81-93. בניהו סבור שר' שמואל סבע נזדמן לעיר ועדיין ישב באדריאנופול ור' שמואל סבע ור' שלמה הלוי נ' אלקבץ חתמו ראשונים, כנראה משום כבודם ומעלתם (עמ' 65); 'בחתימתו יאמר "נאם הבא ממרחק". כלום מורה לשון זה שאותה שעה עדיין מקום מושבו הייתה אדריאנופול, ושמא משום שסמוך לזמן זה בא לקושטא ונתיישב בה כתב זאת? התייצבותו בראש החכמים [...] ספק אם יש בה כדי להעמיד רגליים לסברה שכבר אז הושמה על שכמו משרה זו' (עמ' 72-73). הוא חוזר על דעתו זו גם בספרו יוסף בחירי (לעיל, הערה 7), עמ' עז: 'נמצאנו למדים ששניהם נזדמנו בשנת שכ"ד לקושטא והיו שם בימי הקיץ'. מן המקורות שהובאו לעיל עולה, שר' שמואל סבע עזב את אדריאנופול בראשית שנת שכ"ד לכל המאוחר, ואולי קודם לכן. בחודש אדר כבר שימש בתפקיד של מרביץ תורה בקושטא וסמוך לבואו זכה למעמד בכיר בין חכמי העיר.
- 12 ראה למשל בתשובתו לאדריאנופול, שו"ת נחלה ליהושע (לעיל, הערה 8), סימן יז: 'בן עירכם גמול חסד תהילתכם', או בפרשת דון יוסף נשיא בשנת של"ג (שם, סימן מ, דף מו, ב; ר' אליהו נ' חיים, ספר מים עמוקים, ח"ב, שאלוניקי תק"ע, סימן נד, דף פ ע"ג) והוא חתום בראש המסכימים לפסקו של מהריב"ל.

מסך³⁰ למראה עין להלכד / ברשת הדמיונות³¹ והקנינים המגונים.³² / ודי בזה בעיר קטנה ואנשים בה מעט,³³ / [10] לאכול לשבעה לקיום ההכרחי ולמכסה / עתיק³⁴ או בלוי הסחבות להחיות אפשרות / הדבקות³⁵ בהרכבת החומר והצורה ואת / היותר יחריים.³⁶ או אם שבח תשבח את / אם המדינות לענין היות האויר / [15] נאות ומשובח לבריאות הגוף הנגוף / מחצי שדי³⁷ כי קשתו נתן ה' בענן³⁸ ואת / החצים ברקיע לשלח לו למטרה³⁹ על כל / יושבי חלד, עכ"ז⁴⁰ חייב לבחירת המשכנים⁴¹ והאוויר הזכים. כבר ידע שלמותך / [20] מאמרן' סיני בפרק בחירת המשכנות,⁴² / שאויר המקום שאנשיה מעטים פחות / העפוש מאויר הארצות הגדולות, כי לרבו / היישוב יתרבה לחותם, ויתוסף חומם / ויכין אל העפוש. הלא נראה בארצות הגדולות / [25] לא ימלטו, אם מדבר באופל יהלוק / תמיד או קטב מרירי ישוד צהרים⁴³ או / חלאים רעים ונאמנים⁴⁴ כנראה בחוש.

ואם רצית אדוני ארצך וגדרת אירה, / בשתוף שם האויר והרוח,⁴⁵ לאמר: / [30] שהמקום הנושב מהמון רב מאנשים / אוירו יותר זך לתקן המדות ולזכך / החמר ולמרק השכל להיותם מוכנים / אל השפע והאצילות, זה אפשר ומחויב / [35] בכם מצד היותכם בנים לה' אלהיכם⁴⁶ וגם / שקידתכם בלמוד וטבעכם הטוב לעשות / הטוב בעיני אלהים ואדם, אך לא מצד / האויר כפי חכמת הטבע.⁴⁷ שידענו שטבע / אויר ארצכם קרה ולחה הפך

- 30 מחיצה, גורם מבדיל.
- 31 כוח הדמיון המנוגד לכוח המחשבה. וכוונתו לכזבים המנוגדים לאמת. רשת הדמיונות: ראה מר"נ, ח"א, פמ"ט.
- 32 תכונות שליליות.
- 33 קה' ט, יד.
- 34 יש' כג, יח: לבוש יקר. אך ראה בבלי, פסחים קיט ע"א.
- 35 חיבור רוחני (למשל, אגרת אפשרות הדבקות בשכל הפועל' לאבן רושד); למרות היות האדם מורכב מיסודות שונים – חומר וצורה.
- 36 על פי שמ"א טו, טו. פשר המשפט: די לו לאדם באוכל ובלבוש הכרחי על מנת שיוכל להידבק בבוראו, ואל לו לשאוף מעבר לכך.
- 37 איוב ו, ד.
- 38 בר' ט, יג.
- 39 על פי שמ"א כ, כ.
- 40 על כן.
- 41 המילה נמחקה בכתב היד.
- 42 כוונתו כנראה לספר השמים והעולם לך' סינא. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen etc.*, Berlin 1893, pp. 279ff.
- 43 על פי תה' צא, ו.
- 44 דב' כח, נט.
- 45 בצד השווה שביניהם, לכאורה, על אף ההבדל ביניהם. ראה למשל מורה נבוכים, ח"ג, פרק כ.
- 46 על פי דב' יד, א.
- 47 על הקלימטולוגיה והשפעתה על תפיסות העולם בתרבות יוון, בעולם הנוצרי ובתרבות המערב, מן התקופה העתיקה ועד המאה ה"ח, ראה, C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shores*⁵.

הנאמר בטבע / [40] אנשי אתינס שהיא חמה ויבשה, 48 ולא / ברוח ה', 49 להשפיע על אנשיה כפי טבע / [דף 33] הרוח נושא עיר היישוב, אך לפי רצונו המוחלט / אשר חנן את יושבי ארצכם רוח עצה וגבורה, / רוח דעת ויראת ה' 50 להלל בשערים מעשיה 51 / כי היא עיר הראשה. כענין אמרו הפך / [5] ים ליבשה. 52 ואף אם לא נוכל לכוון את / הרוחות ולא נהיה בקיאים בטבע אויר / מושבכם ואפשר כי טעינו בגזור 53 נגד / הטבע, נודיעך השר כי לא נכון לטבע / מכית 54 לבזות ארצות זרים הקרובים אליך / [10] או הרחוקים ממך, ולגזור דברים פורחים / באויר 55 על ארץ לא עבר בה שלמותך. / ובפרט כי לא אוירא דארעא דישראל מושב / הדרתך ואנחנו בחוצה לארץ. 56 כי כלנו כצאן / תעינו, 57 גרשנו מהסתפח בנחלת השם, 58 / [15] כלנו בני איש אחד נחנו, 59 ואם 60 כנים אנחנו 61 / באמונות ובדעות, ואם במעשים נפל / ההבדל בין מדינה ומדינה ובין עיר לעיר, / אין להפלא על זה כי גם באנשי עיר אחת / יש הבדל בין משפחה ומשפחה ובין / [20] איש לאיש. 62 זה כלל החקירות ע'ד 63 החקירה / והחפוש 64 מאת מצפוני קירות / לבך 65 דאית ליה ברירה 66

Berkeley, Los Angeles and London 1990, בעיקר בפרק השני. על מקומה של הקלימטולוגיה בהגות היהודית בימי הביניים, ראה: ש"צ אלטמן, 'תורת האקלימים לר' יהודה הלוי', מלילה, א (תש"ד), עמ' 1-17; א' מלמד, 'ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית', בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 52-78; הנ"ל, מן הטבור אל הלב' וכו', בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 42-53.

48 בספרות היוונית והרומית. ראה למשל אצל גלאקן (לעיל, הערה 47), עמ' 57, 81 ואילך, 85 ואילך, 89-95. לפי תפיסתם הלחות פוגעת בתבונה ובחושים, בעוד שהאקלים היבש יפה להם.

49 על פי מל"א יט, יא. 50 יש' יא, ב.

51 על פי מש' לא, לא. 52 תה' סו, ו.

53 (ב) קביעה, (ב) החלטה. וראה להלן, הערה 67. כלומר, שאין לטבע השפעה על מידותיהם ועל חכמתם של הבריות.

54 מעלת כבוד תורתו. כאן 'טבע' במשמעות אופי.

55 ראה לעיל, הערה 28.

56 השווה לעיל, הערה 18. יש כאן ככל הנראה הסתייגות מובלעת מן הגישה הנחרצת שאין לטבע השפעה על האופי ועל התבונה של בני האדם, שהרי ידועה לכל האמירה בגמרא שאוירא דארץ ישראל מחכים' (בבא בתרא קנח ע"ב).

57 יש' נג, ו. 58 על פי שמ"א כו, יט.

59 בר' מב, יא.

60 המילה מחוקה.

61 לא במשמעות המקובלת של: אמתיים, ישרים, גלויים, אלא: שווים (והשווה מדרש תהלים, מזמור קיח, כ [מהד' באבער, דף רמד ע"א] – במשמעות של: 'כולם שלמים להקב"ה').

62 רומז להבדלים במנהגים בין מקום למקום, ובפרט בזמנם ובמקומם, ההבדלים בין בני מוצא שונה בקהילות האימפריה.

63 על דרך.

64 בחינה מדוקדקת, מן הפרט אל הכלל (ראה למשל מורה נבוכים, ח"א, פרק ג).

65 מחשבות הלב.

66 על פי בבלי, עירובין לו ע"ב–לו ע"א.

על מה מורה השם: / אמנם נודיעך אדוני הארץ, הגזור⁶⁷ עלינו / שם בני הכפרים, כי לא הגעת עד כה ולא / [25] ראית כתב יוצאת מתחת ידינו, או איש / יעמוד במשעול החכמה⁶⁸ והתבונה מבני / ארצנו במושב הדרתך. ידיע להוא לך / מלכא⁶⁹ כי המצא ימצא בארצנו, ואם / קטנה היא בעינינו בכמות ובעיניך באכות⁷⁰, / [30] עצה וגבורה למלחמת⁷¹ מצוה כנגדך ונגד / כל השולחים יד לשונם⁷² לחרף מערכותנו / להחזיק מגן וצנה⁷³ על כל דבר אם / לכח אמיץ, לעמוד בפרץ במלחמת / מצוה גם במלחמת הרשות⁷⁴, הנה אתנו / [35] יד ושם⁷⁵ כמוכם להציל עשוק מיד עושקו, / להציל לקוחים למות ומטים להרג⁷⁶. וכה יצא טבענו בעולם ולמפורסמות / אין צורך ראייה⁷⁷. ואם למשפט, מי יועידנו ומי ראה משפט מעוקל⁷⁸ / [40] יוצא מתחת ידי מנהיגי העיר הזאת, מימי / קדם קדמתא ישובו בה אריות שואגים⁷⁹ על / [דף 4א] טרפם של תורה⁸⁰. וגם עתה לא סר ולא יסור / שבט⁸¹ המשפט ממנה, כי צדק ילין בה⁸². ואנחנו / כמטרה לחצי⁸³ עיר הקדש עיר שלוֹנִיק כי / לא נתננו מעולם שכמנו לסבול⁸⁴ עול / [5] הגוים על צוארנו⁸⁵ ללכת בערכאותיהם / כי אם על פי התורה אשר יורונו חכמינו / וזקינינו⁸⁶ ומינה לא ניזוז כי לא כצורנו / צורם⁸⁷. ואם לצדקות ומתנות עניים, / הנה ערכנו בערך כל שאר / [10] קהילות הקדש ממלכות תוגרמה הנודעים / כערך חצי הכל⁸⁸, כי בכל יום ויום אין / אנו נקיים מעניים ובעלי תורה, ואיש אלהים / עובר עלינו תמיד⁸⁹. אפס כי לא יחדל / אביונים

67 ראה לעיל, הערה 53.

68 ביטוי מושאל על פי במ' כב, כד.

69 דנ' ג, יח.

70 על פי שמ"א טו, יז.

71 על פי יש' לו, ה. וראה להלן, ליד הערה 116.

72 צירוף על פי מש' יח, כא.

73 על פי תה' לה, ב.

74 על פי בבלי, סוטה מד ע"ב.

75 על פי יש' נו, ה.

76 על פי יר' כא, יב; מש' כד, יא.

77 פתגם ימי ביניים רוח (וראה למשל רמב"ם, מלות ההגיון, ראש פרק ח).

78 על פי חב' א, ד.

79 על פי צפ' ג, ג.

80 כלומר, לא על הטרף = הקרבן, אלא על קיום המשפט על פי התורה.

81 בר' מט, י.

82 יש' א, כא.

83 על פי אי' ג, יד.

84 על פי בר' מט, טו.

85 ראה ברכת המזון, בקשות 'הרחמן' שבסוף ברכת הטוב והמיטיב.

86 על פי דב' יז, יא וראה פירושי רש"י ורמב"ן על פי ספרי דברים לפרשת שופטים, פסקא קנד.

וראה לעיל, במבוא.

87 דב' לב, לא.

88 היחסיות והדמיון בינינו בתחום זה לשאר קהילות ישראל באימפריה, כיחס החלק אל השלם.

89 על פי מל"ב ד, ט. הוא רומז לחכמים ושלוחים לעצמם ולכלל העוברים תדיר בסרס לקבץ.

מקרב הארץ.⁹⁰ ונס נא את פי כל / [15] העובר דרך ארצנו מה בפיו וממנו תקח / מופת על דרך החפוש:⁹¹ ואם לגדולה, / הנה לא נופלים אנחנו מכל בני הגולה, / עם מפוזר ומפורד⁹² גולת ספרד ומה גם / אנו מכם, כי לא בידכם שלשלת היחס ואותנו / [20] הבדילנו עזרא הסופר או הרחיקנו:⁹³ לתורה ולתעודה, דמשמע שלזה היתה / כונת שלמותך, נודיעכם ואם הוא / מהמפורסמות גם מהמוחשות,⁹⁴ כי כפי כל / ערך מקהלות הקדש מכל עיר הגולה, / [25] גברה יד קהלנו בכמות ואיכות. כי שאל נא / לימים ראשונים אשר היו⁹⁵ בינינו חכמי / קהלות שלוניקי וקושטנטינה המובהקים / שבהם, ורוב תורתם על שדה הארץ הזאת / יחשב.⁹⁶ ומהשארית הנמצאה, כאשר נשארו / [30] שנים שלשה גרגירים בראש אמיר,⁹⁷ / בכל מדינה ומדינה או בכל קהל וקהל / לערכם, גם בנו דבר ה⁹⁸ ארבעה חמשה / בסעיפי עירנו פוריה.⁹⁹ כי תאמר / בלבבך ממהדורי מילי / [35] ומסמרטוטי כלמי.¹⁰⁰ הקול קול יעקב,¹⁰¹ / אמנם בעת בפלס המשקל יחדיו / למשפט נקרבה,¹⁰² נפול תפלו לפנינו¹⁰³ / ותכריע כף המנגדת וקנה מאזניכם / תשבר, וכשל עוזר ונפל עוזר¹⁰⁴ ומי / [דף 4ב] ומי¹⁰⁵ ישב לברר וללבן¹⁰⁶ הדברים הנאמרים / אם יסכים אמות מה שבנפש עם מה שחוץ / לנפש¹⁰⁷ על זה איעצך נא עצה¹⁰⁸ ומלט / את נפשך מהספק הזה הנזכר ואם / [5] בעינינו מושכל ראשון.¹⁰⁹ הנה אני הדל / באלפי

- 90 על פי דב' טו, ד; יא.
 91 מופת על דרך החיפוש. בלשון הפילוסופים – הוכחה בהיקש מן הפרט אל הכלל, וכאן בלשון השאלה.
 92 על פי אס' ג, ח.
 93 ראה: עז' ט-י; נח' י, לא; יג, א-ג; כג-כו. וראה: בבלי, מגילה טו ע"א; במדבר רבה פרשה ח, ד.
 94 מהמפורסמות גם מהמוחשות – בלשון הפילוסופים: מן הדברים המקובלים והמוסכמים על בני אדם ומן העניינים המושגים על ידי החושים.
 95 דב' ד, לא.
 96 על פי וי' כה, לא.
 97 יש' יז, ו.
 98 על פי במ' יב, ב.
 99 על פי יש' יז, ו.
 100 בבלי, ברכות נא ע"ב (מן המחזרים בעיירות יש פטומי דברים, ומבגדים בלויים ירבו הכינים). והשווה ר' תם י' יחיא, שו"ת אהלי תם, בתוך: ספר תמת ישרים, ונציה שפ"ב, סימן קיז.
 101 בר' כז, כב.
 102 על פי מש' טז, יא; יש' מא, א.
 103 על פי אס' ו, יג.
 104 יש' לא, ג.
 105 נכפל בטעות.
 106 דנ' יא, לה.
 107 אם יסכים אמות... – בלשון הפילוסופים: אם מתאים קיום ואישור דבר שהוא במישור הנפשי-הפסיכולוגי עם ההווה המציאותית.
 108 מל"א א, יב.
 109 אקסיומה (שידעוהו האדם בלא למוד ואינו צריך בידיעתו לזולתו) – ר"ש י' תבון, פירוש המלות (הזרות).

ומשפחתי הצעירה מכל / משפחות¹¹⁰ אנשי העיר הלזו, כי גר אנכי / בארץ¹¹¹ ולשמה ולזכרה כי אריתיה פה אשב.¹¹² [10] ואני מתלמידיהם הקטנים שותה בצמא / את מ'מי רבותי.¹¹³ ובקנאתי באש עברתי / דברתי,¹¹⁴ ויצאתי חוץ ממה ששורת הדין / מכרעת.¹¹⁵ צא נא השדה ונלחמה¹¹⁶ בתורת / הכתב והמכתב במקרא במשנה ובתלמוד / [15] סיפרא וספרי וכוליה תלמודא.¹¹⁷ / ובחכמות החיצונות הרגליות, עיוניות, / טבעיות, אלהיות,¹¹⁸ ובהגיון ובח' ספריו, / ובחכמת ההנדסא ובתכונה, ובחכמת / המשפטים.¹¹⁹ בטבעיות¹²⁰ שמע ארוך וקצר, / [20] הויה והפסד, ספר הנפש ואותות עליונות / וספר בעלי חיים וספר המדות. גם / במלאכתך מלאכת הרפואה ואם בעיניכם / היא חכמה, למלאכה ולא גדולה¹²¹ תחשב / אצלנו. וביותר מזה ממה שתוכל / [25] לשער במילי דעלמא.¹²² נס נא את עבדך, / אשר הרחבת פה הארכת לשון¹²³ על מושב / הדרו, וראית מכל מה שהפה יכולה לספר / אם תשאל ולא ישיבוך על ראשון ראשון, / דבר כי חפצתי צדקך.¹²⁴ עוד שנית / [30] ידוע תדע שאף אם תנצחני / בנעימות לשונך ואם אפשר שלא / אוכל להתאבק בעפר רגליך¹²⁵ ולהשיבך / על כנך¹²⁶ כי תרב חכמתך מחכמת שלמה / ואם זה בעיני מכת

110 על פי שופ' ו, טו; שמ"א ט, כא.

111 תה' קיט, יט.

112 על פי תה' קלב, יד.

113 על פי אבות א, ד. ראה להלן, הערה 125.

114 יח' לח, יט.

115 חרגתי מן הנהוג המקובל: ראה למשל בבלי, גטין ד ע"א.

116 בר' כז, ג; שופ' ט, לח. הכותב מזמין את ר' שמואל סבע לדו־קרב ודבר זה ניכר גם מן הדוגמה בה בחר, מספר שופ' ט, לד-מט: הקרב בין אבימלך לבין געל בן עבד ובעלי שכם. והשווה גם לעיל, ליד הערות 71-73.

117 על פי בבלי, סוכה כח ע"א; בבא בתרא קל ע"א. נוסחה מקובלת בימי הביניים לתיאור חכם שהקדיש עצמו לתורה. השווה למשל תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 425 והע' 81, וכן ר' תם ו' יח"א, שו"ת אהלי תם, בתוך: ספר תמת ישרים, ונציה שפ"ב, סימן קלג: וזאין בעל הבית שאין אצלו ספרי וספרא וכלי גמרא עם פירושי' וספרי הדינים'.

118 הרגליות – שימושיות; עיוניות – תאורטיות, פילוסופיות; טבעיות – שעניינן בחכמת הטבע, פיזיקה; אלוהיות – תחומי המטפיזיקה. בארבעת אלה נכללו הדוגמאות שיפורטו בהמשך. ובהגיון – בלוגיקה.

119 אסטרונומיה; אסטרוולוגיה.

120 מכאן פירוט חיבורים מרכזיים במדעי הטבע. השמע – ספר הפיזיקה לאריסטו, כנראה עם ביאור אבן רשד; הווייה והפסד – de generatione et corruptione, כנראה עם ביאור אבן רשד; de anima, כנראה עם ביאור אבן רשד; אותות השמים העליונים – ה-meteora לאריסטו; de partibus animalium לאריסטו, כנראה עם באור אבן רשד; האתיקה הניקומאכאית.

121 כבוד. וראה למשל בבלי, עירובין יג ע"ב.

122 בהוויות החיים.

123 על פי יש' נז, ד.

124 איוב לג, לב.

125 על פי אבות א, ד. ראה לעיל, הערה 113.

126 על פי בר' מ, יג ובשינוי משמעות.

הנמנעות¹²⁷ לא מפני / [35] זה יקטן כבוד בעלי התורה אשר בקהל / הקדוש הזה שאני
עבד עבדיהם הקטנים / אמנם הם לא הרגישו בקנאם את קנאתי¹²⁸ / זאת לגודל ערכם
ואני כי קטני עבה¹²⁹ / מצד חמרי חמת ה' מלאתי לא אוכל / [40] כלכל¹³⁰ זאת אשיב
אל לבי¹³¹ לשאול / כל תחנה תפלה ובקשה¹³² מאת / [דף 5א] אדוני אל תשת עלי עוון
אשר חטא¹³³ כי / הטחתי דברים כלפי ענותנותך כי חי האמת¹³⁴ / לא היתה זאת כונתי ולא
כן טבעי, כי / ארבה טבע קולמוסי להרבות בשבח / [5] מי שאין בו, בגדר השיר
וההלצה¹³⁵, כיש¹³⁶ / לאיש אשר אלה לו תורה וגדולה במקום א'¹³⁷ / שלמות המדות עושר
וכבוד בר אורין / ובר אבהן¹³⁸ וכלהו איתנהו ביה עיד¹³⁹ האמת / ולא על דרך ההשאלה
וההרדפה.¹⁴⁰ אמנם / [10] כוונתי לשמים לשני דברים. ויצא האחד / מאתי¹⁴¹ על העדתך
ולהגיד את הרשום / בכתב אמת¹⁴² כי בעיר הזאת יש חכמים / נבונים ומשכילים האנשים
האלה שלמים / הם אתנו¹⁴³ ולא אטריחך בספר שמותיהם / [15] לבלתי לא תרבה הכתיבה
גם כי לא ידעתי / אכנה¹⁴⁴ לכל איש ואיש בתארו הראוים וכל / אחד ואחד במקומו כבודו
במרומו מונח¹⁴⁵ / ואם הארכתי בספר שבחי ואין גם אחד / מהם ולא אחד בהם, הכרח
הספור הביאני / [20] לזה, ולא נעלם זה מעמי, חכמתך¹⁴⁶ גם / שכתבי תעיד על קוצר

127 מהסוג הבלתי אפשרי. ראה למשל רמב"ם, מו"נ, ג, טו.

128 על פי במ' כה, יא.

129 על פי מל"א יב, י ובשינוי משמעות: כיוון שאני צעיר, גשמיותי וחולשותיי הביאוני לכדי כעס ותגובה.

130 על פי צירוף של יר' ו, יא; כ, ט.

131 איכה ג, כא.

132 על פי מל"א ח, לח.

133 על פי במ' יב, יא.

134 שבועה בזולת. וראה ר' לוי בן גרשם, הקדמת ספר מלחמות ה', ריווא די טרנטו ש"ך, דף ב, ע"ד: יוחי האמת לא סרנו מלירוא מחבר בספר כמו אלו הדברים'.

135 בדרך כלל אני משבח בדרך המליצה אנשים במעלות שאין בהם. ומכאן שהמחבר שלח ידו בעט סופר, וראה גם להלן, הערה 158.

136 כל שכן.

137 בבלי, גיטין נט ע"א; סנהדרין לו ע"א.

138 שם, מנחות נג ע"א.

139 על דרך.

140 כלומר, מידות אלה קיימות בו ואינן מליצות נרדפות.

141 על פי בר' מד, כח.

142 על פי דנ' י, כא.

143 בר' לד, כא.

144 על פי איוב לב, כב.

145 על פי בבלי, בכורות ל ע"ב.

146 הוא מתנצל, כביכול, על הרושם המתעורר מן האיגרת שהוא מתפאר בתכונותיו שלו. חכמתך – רומז לר"ש סבע.

147 קוצר – חיסרון, חולשה; וטבע – אופי.

לשוני ועומק / חסרוני וטבע המתהלל להתהולל.¹⁴⁷ עוד / סבה שנית וכוונה עצמית¹⁴⁸ כי לבי / הומה לי¹⁴⁹ זה ימים רבים ושנים להראות / [25] פנים אל פנים לפני זוהר פניך ומעי המו / עלי¹⁵⁰ על נסיעתי מעיר שלוניק יום או / יומים לפני בוא הדרת יקרתך שם, ואם היו / בעוכרי תלאות הזמנים והם הרהיבוני¹⁵¹ למען / לא אזכה בשפע השפעתך אמרתי אני אל / [30] לבי אתראה אליו בקולמוסי ואם קולמוץ / תדפה¹⁵² ולא הספיק הזמן עד אהיה נכר / בקוצי¹⁵³ בכעסי כשמוע מפי המגיד כרע / כאח לי¹⁵⁴ כמתלהלה, שמע דברי האויר הנז', / [35] אמרתי עת לפרוח באויר אעופה ואשכונה¹⁵⁵ / בצל דלתות מעלותיו¹⁵⁶ אולי יזכרני לטובה / בגלילי אצבעותיו. וכלל הדברים כי אין / כונת המכתב הנראה ואין בפי תוכחות / אכן היתה נסבה לשאול שאזכה להכנס בקן / [40] קולמוסך ובזה אקצר¹⁵⁷ ועולה, שואל מחילה / [דף 35] על העבר, מתוודה על ההווה, מסדר דברי / סליחה וכפרה על העתיד. ואם לא כתבתי / כפי העת מליצות ושירים הגונים כמנהגי / ¹⁵⁸ כפי מכת¹⁵⁹ לא מחסרון הכותב כי לפחות / [5] מורגל הוא בסדרי העבודה הזאת. האמנם / אלם צדק¹⁶⁰ קבל רוב כוסף הרצון ממנו לעבדך / כעת עד עת בוא דברך¹⁶¹ וכפי השפעת / תשובתך הרמתה.¹⁶² ישוב גם הוא וישיב / כראוי לפי ערכו והכניסני לפני / [10] ממחיצתך ויכנסו דברי באזניך / נאם מתפלל לאל על התמדת ספוק צרכיך / ועל הוספת חיך ואורך ימיך / ועל השפעת שפעת רבוי התורה עליך / והיו צאצאיך כמותך נוחלי ירושתך / [15] כנפשך שבעך¹⁶³ וכנפש נרצעך / שלמה.

148 פנימית, מקורית.

149 ירמיה ד, יט.

150 שיה"ש ה, ד.

151 שם ו, ה.

152 משחק מילים: קולמוס – קול מוץ, ראה למשל תה' א, ד.

153 משחק על 'בכוסי'. וראה בבלי, עירובין סה ע"ב.

154 תה' לה, יד.

155 שם נה, ז.

156 משחק מילים על פי יש' לח, ח.

157 כך בכתב היד. ואולי צריך להיות: אני מקצר ועולה. משחק מילים על 'עולה במסילה'.

158 כלומר, הוא נוהג לכתוב שירים ודברי מליצה, כמנהג חלק מחכמי הזמן. ראה לעיל, הערה 135.

159 מעלת כבוד תורתו.

160 על פי תה' נח, ב: האמנם אלם צדק תדברון. כלומר אמנם יש אמת גם בשתיקה.

161 על פי תה' קה, יט. הוא מצפה לתשובתו.

162 על פי שמ"א ז, יז.

163 דב' כג, כה.

במבוכי ההנהגות בצפת

מאת

משה חלמיש

א

שלמה זלמן שכטר פרסם לפני למעלה ממאה שנה ארבע רשימות הכוללות הנהגות של מקובלי צפת שמצא בכתב יד.¹ מבין אלה, הרשימה של ר' משה קורדוברו מושכת במיוחד את תשומת הלב, ומספר שאלות עולות ביחס אליה, כגון: האומנם אותנטית היא הרשימה? האם יש הנהגות נוספות שהנהיג הרמ"ק? ומה פשר התופעה שהנהגה חוזרת בתוכנה אך במילים שונות?² האם הרשימה זכתה להשפעה, ובאיזה היקף, והאם בכלל התיימרה להשפיע?

למעשה, שאלות אלה גוררות שאלות אחרות הקשורות בהן. פרטים ועובדות רבים משמשים בהקשר הזה בערבוביה, עד שנדמה כי מכלל חידה לא נצא לחלוטין. במהלך דיוננו זה נצטרך אפוא להרחיב את המעגל ולהתבונן במתרחש בכלל בצפת בעת הזאת.³ בראש הנהגות רמ"ק כתוב: 'אלה הדברים אשר דבר משה אשר יעשה אותם האדם וחי'. כמעט ודאי הוא שכותרת זו לא יצאה מיד הרמ"ק. מכל מקום עולה מתוכה שרמ"ק נתפס בהקשר הזה כמנהיג ויוזם, ובדין הוא שנשאל: אל מי פנה? עד כמה ציינו לדבריו? בראש רשימת ר' אברהם גלנטי כתוב: 'מנהגים טובים וקדושים הנוהגים בא"י'.⁴ ושוב אנו תוהים: מי הסמכות שהנהיגה מנהגים טובים אלה, ומי הציבור הנוהג בפועל על פיהם?

1 ראה שכטר, הנהגות. רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים ראה בסוף המאמר. ההנהגות נדפסו גם בראש מהדורת ראשית חכמה לר' אליהו דייודאש, ירושלים תשמ"ד.

2 למשל: הנהגות רמ"ק, סעיפים י, כב. וראה עוד: מ' פכטר, 'ראשית צמיחתה של ספרות המוסר הקבלית בצפת', בתוך: תרבות והיסטוריה, בעריכת י' דן, ירושלים תשמ"ז, עמ' 90, הערה 12. על הנהגות רמ"ק ראה עוד: ב' זק, בשערי תורת הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 28-29 והביבליוגרפיה בהערה 120.

3 הדברים דלהלן אינם עוסקים בדרך כלל לא באר"י (ראה עליו בניהו, תולדות, עמ' 309 ואילך), ולא בר' משה בן מכיר (ראה עליו מרוז, חבורת, עמ' 40-61), לפי שהם חורגים מכמה פנים מן התחום שאנו עוסקים בו.

4 שכטר, הנהגות, עמ' 294.

אותה שאלה עולה למקרא הכותרת שבראש רשימתו של ר' אברהם הלוי: 'חסדייות אחרות נוהגים בצפת'.⁵

במיוחד חשוב לשים לב למיון הדתי והסוציולוגי הרווח בהנהגות. נזכרים למשל: 'אנשי מעשה',⁶ 'חכמים', 'חכמים אנשי מעשה',⁷ 'בעלי תורה',⁸ 'בעלי משנה',⁹ 'בעלי תשובה',¹⁰ 'בני אדם יראי שמים',¹¹ 'כתות',¹² 'חברה',¹³ 'משמרה',¹⁴ ו'קהל'.¹⁵ והנה מתברר, שלצד הריבוי בקבוצות האנושיות יש לנו גם סוגים שונים של 'הנהגות', 'מנהגים', 'תקנות', 'חסידיות', 'אזהרות ותקונים וסייגים'.¹⁶ הגיוון הרב עשוי להצביע על מין תסיסה דתית חובקת כול ובלתי ניתנת לשליטה ריכוזית. האומנם?

תחילה נתייחס לשאלת המחברים, שהרי אייבהירות רבה שוררת בנושא זה. תופעה מצויה היא שתקנות או הנהגות מסוימות מיוחסות פעמים לפלוני ופעמים לאלמוני.¹⁷ לדוגמה, תקנות שלפי ס' תוצאות חיים (עמ' 40-41) 'תיקנו החברים', יש להן מקבילות בהנהגות רמ"ק, סעיפים יט-כב.¹⁸ האם מחבר תוצאות חיים, ר' אליהו דייוידאש, שהיה תלמיד רמ"ק, לא ידע שהן של רבו? שמא נניח שהנהגות רמ"ק לא נקבעו ממש על ידו, אלא בהשראתו ובחבורתו,¹⁹ ולכן יוחס חלק מהן, בתוצאות חיים, ל'חברים'? בדומה לכך: בנושא אחר, המוזכר בתוצאות חיים²⁰ בלשון 'תיקנו החברים', כתוב שני דפים לפני כן:²¹ 'ובענין כונת האכילה יכוון מה שכתב²² הרב רבי שלמה ׳ן אלקבץ בתקנות שלו. וכתב בתקנות שלו [...] והרבה בעלי תורה שבצפת הסכימו בתקנה זו'. ובדיוק כך כתוב בסידור שערי רחמים המיוחס לר' חיים הכהן:²³ 'תקנת הר"ש אלקבץ ז"ל עם רוב ת"ח²⁴ שבצפת תוב"ב'.

- 5 שם, עמ' 297.
- 6 תוצאות חיים, ירושלים תשל"א, עמ' 18-19, 33, 35.
- 7 ראה: חלמיש, לנוסח, עמ' 93, סעיף מח; תוצאות חיים, שם, עמ' 24.
- 8 שכטר, הנהגות, עמ' 297, סעיף א; תוצאות חיים, שם, עמ' 36.
- 9 ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 93, סעיף מה.
- 10 שכטר, הנהגות, עמ' 297, סעיף ג; והרבה בתוצאות חיים.
- 11 שכטר, הנהגות, עמ' 300, סעיף ו.
- 12 שם, עמ' 297, סעיף ז.
- 13 שם, עמ' 298, סעיף יג.
- 14 שם, עמ' 300, סעיפים ד, ה; ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 91, סעיפים ו, ז.
- 15 טולידנו, אוצר, עמ' 50, סעיף ג.
- 16 בראש ספר מגיד משרים.
- 17 תופעה זו קיימת גם אצל רושמי הנהגות האר"י, שהכניסו לתרמילו נכסים שונים תוך התעלמות מיוצרים קודמים.
- 18 כבר הזכיר זאת בניהו, תולדות, עמ' 309, הערה 6.
- 19 דרך אגב, ד' תמר משער שתקנות רמ"ק 'נתקנו כנראה מתוך מגע בצוותא של החברים', וכי אלה כווננו אל כלל בני צפת. ראה תמר, מחקרים, עמ' 96.
- 20 שם, עמ' 41.
- 21 שם, עמ' 36.
- 22 משמע שתקנותיו הועלו על הכתב, ויש להצטער על אבדן.
- 23 שאלוניקי תק"א, עג ע"ב (סדר סעודה), ובשינויים קלים ביותר בקונטרס סדר סעודתן של ת"ח.

דוגמה אחרת: בהנהגות רמ"ק, סעיף לב, כתוב: 'להרהר בדברי תורה על כל לעיסה ולעיסה'. ובראשית חכמה²⁵ כתוב: 'וכן ראיתי כתוב שאפילו בשעה שהוא לועס המאכל צריך להרהר בד"ת'. האם לא הכיר ד"וידאש שרמ"ק הוא מקור ה'כתוב' הזה?²⁶ ואולי רמ"ק לא יזם הנהגה זו כלל אלא רק אימץ אותה והמליץ עליה?

היש בכל אלה כדי ללמד שבעצם לא ייחסו חשיבות למקור הסמכותי, אלא גרסו בזה את לשון המאמר 'שמע האמת ממי שאמרה?' או שמא להפך, הייחוס לדמות מסוימת מצביע על הרצון להיתלות באילן גדול ולתת גושפנקה להנהגה שיצאה ממקור אלמוני? אפשר להעלות על הדעת גם אפשרות שלישית, לפחות לגבי הדוגמה השנייה שהבאנו, ולומר שאין כאן סתירה, אלא מה שנכתב במקום אחד בשם 'חברים' סתם, פורט ביתר דיוק במקום אחר, דהיינו שמדובר באלקבץ ורוב בעלי תורה שבצפת, לומר לך שבצלו של אלקבץ הסתופפו תלמידי חכמים ובעלי תורה, והם הקרואים 'חברים'.²⁷ אם אכן יש רגליים להצעה זו, פירוש הדבר שהמונח 'חברים' נתייחד בצפת (לפחות לפני הופעת החבורה המוגדרת והאקסקלוסיבית של האר"י) לחבורתו של אלקבץ, אשר עמה נמנו 'בעלי תורה'.²⁸ ושלא מותר גם להקיש ולומר שהכינוי 'חברים' מציין חבורה אליטיסטית ואקסקלוסיבית?

'חברת החברים' הזאת, כפי שכונתה בפי הרמ"ק בספר גירושין, סעיף ב, הייתה פעילה מאוד הן בהשתתפות בטכניקה של הגירושין הן בהתקנת תקנות. והנה בתוצאות חיים' נזכרות תקנות של ר"ש אלקבץ, ויש תקנות 'חברים', ואפילו כנגד אלה אומר ד"וידאש 'ואני אומר'. למשל, לגבי העונש לכוּעס: 'ואני אומר [...] ילקה כפי יכולתו'.²⁹ וכן באשר למנהג הי"ג של בעלי תשובה: 'שיתענה יום אחד בשבוע [...] ואני אומר אם אינו יכול להתענות [...] וכן יש אנשי מעשה שנוהגים כך'.³⁰ משמע שבתוך אותה מסגרת חברתית ניתנת חירות לכל אחד לקבוע הנהגות, ולא כל הנהגה נתקבלה על דעת הכול באופן אחיד.³¹

בסופו נאמר שהועתק מסידור כתב יד, והוא בסידור האר"י, ואלקווא תקמ"א, צב ע"א. וראה גם חלמיש, לנוסח, עמ' 92, סעיף יב. לעניין ייחוס הסידור לר' חיים הכהן ראה בניהו, אבן מוסא, עמ' עה והערה 141.

- 24 בסידור זאלקווא, שם: בעלי תורה.
- 25 שער הקדושה, פרק טו, מונקאטש תרפ"ו, קצה ע"ג.
- 26 אגב, כדאי לשים לב שגם במקום אחר ד"וידאש מצטט פסקה שלמה בלשון 'מצאתי כתוב' (תוצאות חיים, עמ' 33), בלא שניתן רמז כלשהו למקור הדברים.
- 27 אלא אם כן נעמוד על כך שאלה היו בעלי סמכות חיצונית שלא נטלו חלק ממשי בפעילות החוג, אך הסכימו מסיבות כלשהן לתקנות מסוימות. עצם המונח 'חברים' נתייחד בספרות הקבלה של ימי הביניים לחוגי מקובלים שהיו צנועים ולא פרסמו תורתם ברבים. חידושה של צפת הוא שמונח זה פרץ במקצת את הגבול, והוענק גם לאישים שייחודם היה בשיתוף המעשה החסידי.
- 28 ראה להלן, אחרי ההפניה להערה 101.
- 29 תוצאות חיים, עמ' 13.
- 30 שם, עמ' 35.
- 31 ראולי זוהי גם משמעות הציון דלעיל 'הרבה בעלי תורה'. כלומר, אין הסכמה כללית. אם כי אין זה פירוש מחויב.

אני רוצה להדגים נושא אחד בקצרה. כידוע, תפילה על המזונות אינה חידושם של מקובלי צפת, אבל אנו מוצאים אצלם גיוון מסוים. הנה כותב דייוידאש: 'עוד יתפלל על מזונו בכל יום אחר תפילתו קודם שיאכל [...] וכל אחד יתפלל כפי כחו. ונהגו אנשי מעשה לומר קודם נטילה: אתה הוא האלוהים הזן ומפרנס ומכלכל בחסדך' וכו'.³² בראשית חכמה (ש"ב פ"ז, סט ע"ג-ע"ד) אנו שומעים שאלקבץ יתקן תפלה על המזונות' ומובאות שם מילותיה הראשונות, והיא היא התפילה הנ"ל. אנו רואים אפוא שדייוידאש נמנע בחיבור אחד מהזכיר את שם המחבר, ולא משום שלא ידע את זהותו, אלא משום שבספר הדרכה היה מעוניין כנראה להבליט יותר את תפוצת ההנהגה. אין ספק שאלקבץ הוא המחבר של התפילה, שהרי אין היא אלא חלק מתפילה רחבה מאוד של אלקבץ, שנדפסה בידי צבי ורבלובסקי.³³ אולם בכ"י ניו יורק בהמ"ל 1607, שנכתב במודינה בשנת שצ"ו, דף 27א, נזכרת תפילה של רמ"ק שתחילתה 'שיהיו מזונותי ופרנסתי' וכו'. תפילה זו, כתוב שם, יש לאומרה 'קודם שיאכל, אחר המוציא'. והנה בסידורו של רמ"ק 'תפלה למשה' (פרעמישלא תרנ"ב, קסה ע"ב), כתוב אחרי תפילה זו: 'ע"כ מה שאני נוהג בתפילתי אחר עלינו לשבח'. משמע שלבד מן השוני הריטואלי באשר לזמן אמירת התפילה, ואפילו במסורות הנוגעות למנהגו של רמ"ק, עולה שבפרק זמן אחד נתחברו תפילות באותו נושא עצמו הן בידי אלקבץ הן בידי רמ"ק, עם שהיו קרובים מאוד איש לרעהו. נוסף לכך, רמ"ק מציין 'ואני נוהג',³⁴ משמע שהרשות נתונה לזולת לאמץ נוהג זה או לדחותו.³⁵ כנגד זה אפשר להצביע על עדותו של ר"א הלוי על הנהג בצפת אצל 'כמה בני אדם, שאין נשבעין כלל ואפילו באמת ונוזהרים לדבר אמת',³⁶ ולשאול אם 'בני אדם' אלה אמנם הושפעו מתקנת רמ"ק הקובעת 'שלא ישבע שום שבועה קלה כל שכן חמורה אפילו באמת'.³⁷ משמע, אפשר שדבריו של רמ"ק אמנם נפלו על אוזניים קשובות.

32 תוצאות חיים, עמ' 18-19.

33 ראה צ' ורבלובסקי, 'תיקוני תפילה לר' שלמה הלוי אלקבץ', ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' קמו-קמח.

34 אגב, באותו הקשר כתב רמ"ק גם זאת: 'לכך נראה לי שהתפלה הנכונה לזה הוא...' (קסד ע"ב).

35 תיאור זה, שיפורט להלן ביתר בהירות, מטיל ספק במה שנכתב על האופי המנהיגותי של רמ"ק. ראה זק, בשערי, עמ' 29 והערה 125. לא זו אף זו, מ' פכטר (ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה'ט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 410, הערה 13; הנ"ל [לעיל, הערה 2], עמ' 78) מציין כי מלשון תקנות רמ"ק, בניגוד לשלוש הרשימות האחרות שפרסם שכטר, עולה כי אין הן משקפות מציאות, אלא מנסות לעצב אורח חיים. אני מבקש לקבל קביעה זו בהסתייגות, למרות האבחנה הסגנונית הנכונה והמפתה שפכטר נשען עליה בהשוואת ארבע הרשימות. לדעתי, רמ"ק מציע ותו לא. המקבל יקבל. ראה גם להלן, בעיקר סמוך לאחר ההפניה להערה 50. וראה גם ביקורתו של ז' גריס, ר' אברהם מקאליסק', בתוך: אומה ותולדותיה, ב, בעריכת ש' אטינגר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 137-138. אמנם חייב אני לומר מפורשות שאין בתיאור זה כדי לפגוע במעמד הבלתי מעורער שזכה לו רמ"ק בשדה העיון הקבלי. ראה למשל דבריו של י' תשבי אצל מ' בניהו, יוסף בחירי, ירושלים תשנ"א, עמ' קצב-קצג והערה 19. ועיין עוד שם, עמ' קצד-קצו ועוד.

36 שכטר, הנהגות, עמ' 298, סעיף כא.

37 שם, עמ' 292, סעיף יב. ועיין להלן, ליד הפניות 65-67.

חושבני שניתן לבדוק את מעמד ההנהגות של רמ"ק גם בשים לב לשאלה הבאה: במקרים שבהם רמ"ק יצא בחריפות נגד תופעה מסוימת, האם הצליח לבטלה? ידועה דעתו השלילית על היוצא לשדה בערב שבת לקבל פני שכינה, שהוא, לפי דבריו, 'אינו מן החסידים אלא מן המתמיהין'.³⁸ דברי הביקורת שלו בסוגיה הזאת פותחים במילים 'זהנה יש רבים שדמו מכאן'. והשאלה כפולה: (א) 'רבים' אלה מי הם? האם יש כאן רמז לאווירה כללית? ובכלל, מי הדמות הפעילה והסמכותית, אם הייתה דמות כזאת, שייסדה נוהג זה? חשובה מכך היא השאלה הבאה: (ב) האם הצליח רמ"ק לשנות את הנוהג בביקורתו? באשר לשאלה הראשונה, רשאים אנו להיעזר במקורות שונים העוסקים בשתי הנהגות שהן בחינת מעניין לעניין באותו עניין. ההנהגה הראשונה קשורה בנוהג ההתבודדות בערב שבת. הנהגה זו יש לגביה כמה נוסחאות: 'לישא וליתן עם החבר הנז' בכל ערב שבת [...] ומשם יבא לקבל פני שבת מלכתא'.³⁹ וכן במקביל ברשימת התיקונים שבכ"י בהמ"ל: 'משם יבא להקביל פני שבת'.⁴⁰ מלשון זו אין הוכחה שיצאו לשדה. אולם יש גם תיאור אחר, והוא בכ"י מוסקבה, גינצבורג 1092, ולשונו כך:⁴¹ 'להתחבר עם חבר א' [...] ובכל ערב שבת [...] ומשם יצא'.⁴² לקבלת שבת. נוסח זה ברור יותר, אם כי אפשר שאין כאן אלא כתב יד מאוחר, שמעתיקו ניסה להתאים את הטקסט לנוהג ידוע יותר, אך אין לנו שום הוכחה לכך. מכל מקום, המקורות הללו אינם מניחים לנו להחליט חד-משמעית שנהגו לצאת לשדה.

יש בידינו טקסטים נוספים העוסקים אך ורק בעניין היציאה: 'כמה בעלי תורה, ע"ש [=ערב שבת] טובלים מבע"י [=מבעוד יום] ולובשים בגדי לבן ויוצאים להקביל פני שבת כתות כתות וכו'.⁴³ תיאור זה מופיע ברשימה של 'תיקונים' שאינה בהכרח מדברי הרמ"ק, אם כי הנהגות מרובות משלו כלולות ברשימה ההיא. וגם בסעיף אחר מצאנו כתוב: 'להתפלל תפלת מנחה בכל ע"ש בכל משמרה ומשמרה במקומה וללכת משם להקביל פני שבת'.⁴⁴ משמע שהיה נוהג של יציאה לשדה, ויציאה זו נעשתה בכנופיה, בחבורות של 'כיתות' ו'משמרות'. וכך עולה מרשימת ה'חסדיית' של ר' אברהם הלוי:⁴⁵ 'כמה כתות יוצאים ע"ש מבעוד יום לבושים לבנים וכו'. וכן מספר רח"ו⁴⁶ על זקן אחד שפנה אליו: 'תרצה לצאת עתה לשדה עמי ללוות את שבת מלכתא ביציאתה כדרך שאתה נוהג

38 תפלה למשה, פרעמישלא תרנ"ב, דף קצג ע"א. צוטט גם בסידור השל"ה, שער השמים, אמשטרדם תע"ז, קנח ע"א-ע"ג. וכך כתוב שם בכותרת: 'הא לך סדר קבלת שבת וביאור המזמורים פרק במה מדליקין הכל מועתק מדברי מהרמ"ק'.

39 שכטר, הנהגות (רמ"ק), עמ' 293, סעיף טו.

40 כ"י ניו יורק, בהמ"ל 1955 (ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 95, סעיף יד).

41 ס' 48315, דף 208א. נתפרסם בידי הרב יעקב קאפיל שורץ, 'הנהגות ותפלה לרמ"ק וצ"ל', אפרתים, א (תשנ"ה), עמ' יב, סעיף יג.

42 ר"י שורץ הזכיר שם את תפלה למשה וכן שאר נוסחאות שבכתבי היד, ובהסתמך עליהם ביקש לכתוב: יבא.

43 כ"י ניו יורק, בהמ"ל 1691. ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 93, סעיף כט.

44 ראה שם, עמ' 91, סעיף ז.

45 שכטר, הנהגות, עמ' 297, סעיף ז.

46 ספר חזיונות, ירושלים תשי"ד, עמ' מג.

להקביל⁴⁷ פניה בכניסתה?'. ראינו אפוא שנוהג רווח היה לצאת לשדה, כך שהמילה 'רבים' בדברי רמ"ק שיקפה נאמנה את המציאות, אך לא הצלחנו לחשוף את זהות היוזם. סמוך אחרי הזמן ההוא, בסוף שנות התשעים, אנו מוצאים גם עדות של ר' משה בן מכיר בעניין זה:

וכשיוצא לקבל שבת, אם יש עמו חבר או תלמיד שיצא עמו שיהיו ב' או ג' הוא טוב ויפ', וברב עם הדרת מלך. ואם לאו הוא לבדו יעשה אותו [...] וחכמים הראשוני' היו אומרים זה לזה או לתלמידים באו ונצא לקראת כלה. וכן ראוי לומר כשיוצא, כדי להוציא בשפתיו. ובאמרם באו ונצא משמע שהיו יוצאים למקום אחר. והענין הוא לצאת לנגד ביתם, למקום אויר, אל הגן או אל החצר, מקום פנוי וראוי להקבלה. אבל לא שיחויב לצאת חוץ לעיר. והכל לפי האדם ולפי המקור.⁴⁸

האפשרויות המגוונות המועלות כאן מוכיחות בעליל שפרטי הנוהג לא הוכרעו בידי סמכות אוטוריטיבית, והמשפט האחרון, 'הכל לפי האדם ולפי המקום', מדבר בעד עצמו. ובאשר לשאלה השנייה, הרי מן המפורסמות היא שהאר"י נהג לצאת עם תלמידיו. בכך הוא פעל בניגוד לדעת רבו הרמ"ק, אבל זכה כנראה, לפחות בפועל, לתמיכה מצד ה'רבים'. האם דבריו של רמ"ק לא עשו רושם כלל? דומה שהייתה להם השפעה מסוימת,⁴⁹ לפי שברשימת ההנהגות של גלנטי מצאנו כתוב: 'כל ע"ש יוצאים לשדה או לעזרת ב"ה',⁵⁰ וסביר להניח שהמילה 'או' רומזת לשתי הדעות, של רמ"ק מזה ושל הרבים והאר"י מזה. כלומר, אין פה תכתיב, אלא תיאור תמונת מצב. דבר זה מעניין, כי גלנטי היה תלמיד רמ"ק, ואין ניכרת מדבריו כוונה לחזק את דעת רבו. שוב עולה לפנינו מוגבלות השפעתו המעשית של רמ"ק. מוגבלות זו עולה גם מעדותו של ר' משה בן מכיר הנזכרת לעיל, אם כי זו משקפת תקופה המאוחרת לפטירת רמ"ק בכשלושים שנה.

ייתכן שביטוי למוגבלות זו אפשר למצוא גם בשימוש לשון העולה מספר ראשית חכמה לדיידידאש. מקובל זה מזכיר את הרמ"ק בספרו כמה וכמה פעמים, ולעולם בתואר 'מורי'. ואילו כשהוא מזכיר את אלקבץ, אמנם פעם אחת,⁵¹ הוא מכתיר אותו בתואר 'מורינו

47 נושא לעצמו הוא הביטוי 'קבלת שבת' או 'הקבלת שבת'. הנוסח המקובל הוא 'קבלת', ואילו התימנים מחזיקים בנוסח 'הקבלת' (וראה ר' יחיא צאלח, תכלאל עץ חיים, חלק א, ירושלים תרנ"ד, קא ע"א. ראה גם הפניות 39, 40 לעיל). מתברר שגם בחיבורים נוספים (ראה למשל פיוט של מרדכי דאטו, המתחיל: 'לכבוד שבת בת כבבת', ובתוכו: 'ילכו כלם לקביל שבת'. ראה: סידור מברכה, פירארה תנ"ג, עמ' כג) השתמשו במונח 'הקבלה', עד שנשתכח.

48 סדר היום, ירושלים תשכ"ה, כב ע"ב. עדות מעניינת מפי השמועה מדווחת רק על קצת פרושים' שנוהגים לצאת. ראה ר' אפרים יברובר, בכושרות, קראקא שס"ח, ז ע"ב: 'זכך שמעתי שקצת פרושים שבא"י עושים כך. והוגד לי בשם אבי הקבלה מוהר"י אשכנזי נ"ע, שבכל ע"ש יצא מחוץ לעיר שעה אחת קודם שבת, כדרך עולם באם בא לאדם אכסניא [=אורח] נאהב לו מאד כי לא ראהו בזמן רב, בודאי יצא לקראתו ומקבלו באהבה'.

49 נראה לי שפכטר מייחס לו השפעה רחבה יותר. ראה בעבודת הדוקטור שלו (לעיל, הערה 35), עמ' 411, הערה 18.

50 שכטר, הנהגות, עמ' 295, סעיף ט.

51 ראשית חכמה, שער הענוה, סוף פ"ג.

נר"ו.⁵² לפי דעתי, רמ"ק פעל יותר בסביבה של בני עלייה, ואפשר שלא היה מנהיג כריזמטי שתחת דגלו עשויים היו להסתופף רבים. אלקבץ היה מקובל גם על חוג רחב יותר, אמנם גם הוא חוג של 'חברים' ובעלי תורה. שניהם עומדים בניגוד לר' אברהם ברוכים למשל, שהיה מנהיג להמונים.

זאת ועוד, נראה לי שבשלב מוקדם נטה הרמ"ק עצמו ללכת אחרי גיסו שהיה קשיש ממנו, גם אם במשך הזמן סטה מדעתו בכמה נושאים. כך הוא, למשל, לעניין ראש השנה. ר' גדליה קורדוברו, בנו של רמ"ק, התמרמר על מי שהעתיקו מפירוש התפילה של אביו שלא כדין ושיבשו את דבריו. הוא ניצל את הדפסת ספר אור נערב לתיקון הדברים. ואלה דבריו שם: 'אחרי שהרב אבא מארי ז"ל הסביר פנים שלא נאמר בברכת קדושת ה' של ימים נוראים רק ג' [פעמים] "ובכן", כדעת החכם החסיד אחי אמי הרשב"א הלוי ז"ל, הכריע אחר כך לומר גם כן ובכן יתקדש וכו' כפי הנוסח המפורסם, שכן מצא לו סמוכות במאמר מהזוהר.⁵³ וכך גם לעניין קבלת שבת. לעיל הבענו ספק אם אפשר להוכיח ברורות מלשון הכתובים שנהג לצאת לשדה בערבי שבתות, אולם גם אם אכן נהג כך, אפשר שעשה זאת בתקופה המוקדמת, שבה קיבל את עמדת אלקבץ.⁵⁴ ואחרים, ואילו מאוחר יותר חזר בו, ושוב, בלא ספק, בגלל מאמר מהזוהר, כמוסבר בבירור באור יקר.⁵⁵ מטעם זה אף תקף בסידורו את העושים כן.⁵⁶

ב

מתוך המקורות השונים אפשר ללמוד על פעילותו היוצרת של אלקבץ. הוא הרוח החיה בפרקטיקה של הגירושין, שספק אם נהגו בה אנשים אחרים מלבד הרמ"ק וקומץ קטן כנראה של 'חברת חברים'. יתר על כן, אם לשפוט על פי הכתוב בספר גירושין, נוהג זה עצמו לא נתקיים אלא שנים ספורות בלבד. מכל מקום, אלקבץ היה שותף פעיל לפרקטיקה הזאת. במסגרת פעילותו יש לציין גם את היותו מתקין תקנות, מחבר תפילות ושירים.

52 אם אמנם מקורי הוא המשפט: 'ולתשובת הקרי עוד ענינים רבים, הארכתי בספר ראשית חכמה שער הקדושה דף שטו, שיח, שיט, שכ, עי"ש' (תוצאות חיים, עמ' 58), משמע שספר זה נכתב, או לפחות הושלם, אחרי שנת של"ה, שנת סיום כתיבת 'ראשית חכמה'. ואם אמנם נכון הוא (כדברי ד'תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובארצות המזרח, ירושלים תשמ"א, עמ' 206) שאלקבץ, הנזכר בספר זה תדיר בברכת החיים, נפטר בין השנים של"ו-של"ז, נמצא שתוצאות חיים' חובר בין של"ה לשל"ו-ז. מעתה יש להבין למה רבה יותר נוכחותו של רמ"ק ב'ראשית חכמה', אשר רוחו מנשבת שם ועולמו הקבלי מתבטא שם בביטוי פורה ומגובש. ב'תוצאות חיים' דיידאש מזכיר רק את אלקבץ שהאריך ימים אחרי הרמ"ק, כנראה במיוחד משום שדמותו שימשה מורת דרך בהנהגה היום-יומית שציבור רחב נזקק לה.

53 הקדמת אור נערב. ראה עוד בניהו, תולדות, עמ' 347.

54 הרי הוא מחבר השיר לכה דודי, והמילים לכה דודי לקראת כלה, 'בואי בשלום וכו', נראות מביעות את עמדתו.

55 כך יג, פרשת אחרי, קה סע"א.

56 על האפשרות שמעתיקי ההנהגות שינו בעותקים שבידיהם, תחת: ויבא ... ויצא – ראה לעיל, אחרי הפניה 40, ובהערה 42.

והנה במיוחד בספר תוצאות חיים נזכרים 'החברים' לא אחת, ואף הם מופיעים כמתקיני תקנות. אפשר שעשו כן בברכת רבם, ואפשר שראו בכך מעשה טבעי של חיזוק ואישוש שאינו טעון הסכמה מיוחדת. מבחינה זו סבור אני שאף ספר תוצאות חיים נתחבר במסגרת חוג זה. אומנם אלקבץ היה הדמות הדומיננטית בחוג הזה, אך נראה שגם דיידאש זכה בו למעמד חשוב. ספר תוצאות חיים משמש אפוא מעין בבואה של בני החבורה. דיידאש מילא אם כן תפקיד חשוב, הן בשטח העיוני והן בשטח המעשי. ראשית כול, ספרו ראשית חכמה מוכיח בעליל ידע רחב במקורות ספרותיים, כישרון רב בארגון החומר כדי כתיבה שיטתית מובנית, ויכולת מרשימה לשלב עיון ומעשה. בולטת בספר הזה מגמה להעלות פרטי התנהגות ואורח חיים בצורה מגוונת ועשירה, בהתאם לעקרונות העיוניים שהוצגו, כדרך ספרות המוסר במיטבה. דברים אלה מתבטאים היטב גם בשים לב למבחר ספרי הקיצור והעיבוד⁵⁷ שנכתבו לראשית חכמה, וכבר סמוך לחיבורו. תהליך זה של פופולריזציה והצגת פרטי התנהגות מתבטא גם בתוצאות חיים, אולם בספר הזה הצד המעשי דומיננטי מאוד; לא לשווא תופסת בו מקום חשוב הדרכת בעלי התשובה. אזכיר גם כי 'העזתו' של דיידאש לחלוק על חבריו מצביעה אף היא על מעמדו.

ברור שאכן היה רצון כללי להעלות את המתח הדתי. כבר נזכרנו בכך לעיל, וברצוני להביא לזה דוגמאות נוספות. ר' אברהם הלוי כונה למשל 'אפטרופוס גדול לשבת', וזאת על שום מאמציו השונים לשמירת שבת בידי הכול.⁵⁸ הוא אף התקין את 'תקוני השבת', שנדפסו בתוספת הסברים קבליים בויניציאה ש"ס. ר' יששכר נ' סוסאן מספר בעדות המתייחסת לשנים שי"ט-שכ"ב, על מנהג של אמירת סליחות בידי עשרה מתענים מכל הקהלות יצ"ו שבצפת.⁵⁹ דומה לזה תיאור סדר ערב ראש חודש המצביע על השתתפות 'כל העיר', ועל מעשי סיגופים קשים ורבים.⁶⁰ ר' אברהם הלוי מעיד: 'יש מלמדים סובבים במדינה ללמד נשים וקטנים תפלה וברכות'.⁶¹ ר' דוד קונפורטי⁶² מוסר על ר' יעקב גוילי ש'היה חכם וחסיד גדול והיה מחזר בכפרים של סביבות צפת והיה מל את התנוקות ומזהיר את הנשים [...] ומלמד את בני הכפרים ומדריכם בעבודת הש"י ובמצותיו'. אכן, בעלי תשובה התרבו, ואלה זכו להדרכה, בנוסח 'אלו המנהגים שינהג בעל תשובה'.⁶³ למעשה, עצות מעשיות אלה מקיפות את רובו של ספר תוצאות חיים. על רקע מציאות זו

57 ראה מ' פכטר, 'ספר "ראשית חכמה" לר' אליהו דיידאש וקיצוריו', קרית ספר, מז (תשל"ב), עמ' 686-710.

58 ראה למשל בניהו, תולדות, עמ' 225-226, ובמקורות שהובאו שם. ראה גם בהנהגות של הלוי, אצל שכטר, הנהגות, עמ' 301, סעיף י.

59 ראה תקון יששכר, ויניציאה של"ט, סד ע"ב (עדות זו נזכרה גם אצל מ' אידל, 'משמרות ומשיחיות בירושלים', שלם, ה [תשמ"ז], עמ' 88-89, הע' 28). מן ההקדמות לתיקוני התשובה אפשר ללמוד גם כן שרוח ההתקדשות לא פסה. עדות ספרותית לכך אפשר לראות בקיצורים ובעיבודים של 'ראשית חכמה' (ראה לעיל, הערה 57).

60 ראה שכטר, הנהגות, ברשימת גלנטי, עמ' 294, סעיף א.

61 שם, עמ' 298, סעיף יז.

62 קורא הדורות, מהד' מ' קאסל, ברלין תר"ו, מב ע"א. הובא גם אצל ש' אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל, ח"ג, תליאביב תרצ"ו, עמ' כו.

63 תוצאות חיים, עמ' 9.

יש לראות את התרקמות שתי החבורות של ר' אלעזר אזכרי, 'חברים מקשיבים' ו'סוכת שלום', שהיו תנועות של בעלי תשובה.⁶⁴ יתר על כן, דיידאש מציין: 'זכבר ראינו פה צפת שבגליל העליון חכמים [...] שהיו בקיאים בחכמת הכרת הפרצוף לומר לאדם כל מה שעשה אם טוב ואם רע. ואלו ודאי שלא זכו אל החכמה הזאת הנפלאה שהיא קרובה לרוח הקודש אלא מצד מעשיהם וחסידותם'.⁶⁵ לפיכך אין תמה שרשימת ההנהגות של רמ"ק במיוחד, הועתקה וחזרה והועתקה ונשלחה לקהילות שונות בגולה.⁶⁶ אף אם נשלחה בסתם כ'רשימת תיקונים', דהיינו כמעין מעשה לקט, אבל תוך כריכת שמו של המקובל הנודע, הרי נעשה הדבר בוודאי לשם תעמולה להתחזקות דתית. בהנהגות שנשלחו לחו"ל מוזמנים מקבליהן מפורשות 'לעשות כמעשיהם'.⁶⁷ אכן, עובדה היא שהנהגותיו של רמ"ק מצויות במספר העתקות⁶⁸ ובשינויים. בכך בוודאי מתבטאת ההשפעה שזכו לה, גם אם בצפת עצמה לא זכו להשפעה רבה, כפי שהראינו לעיל. אמנם יש מקום לחזור ולשאול: מה משמעות התוספות המופיעות בנוסחאות השונות? האם יש לראות בהן ניסיון לעגן הנהגות נוספות תחת סמכותו של רמ"ק, או שמא ראו את העיקר, כאמור, בעצם הציות להנהגות טובות, גם בלי לדעת מי הנהיגן.

אולי נצטרך להגיע למסקנה שגם אם הייתה התלהבות ואווירה כללית של היטהרות והתקדשות בעת ההיא, אווירה שבה אפשר שנטלו חלק חשוב אנוסים וצאצאיהם בעיקר תחת דגלו של ר' אברהם ברוכים, לא היו אישים מרכזיים שסמכותם התפרסמה בחוגים רחבים. והרי זה מבחן המנהיג, שיש בכוח הסגולות המיוחדות שבאישיותו להטביע חותם ולהנחיל אורחות חיים. אם כן, במקרה דנן אפשר לטעון שלפחות בשליש השני של המאה הט"ז, תקופה שבה חזקה והלכה בצפת מגמת ההתקדשות ומרובים היו בה יחסית אישים רמי מעלה ומיסטיקנים בעלי שיעור קומה, לא קמה אישיות שזכתה להכרה כמנהיג מרכזי. לפיכך ניתנה החירות ליחידים לפעול כרצונם. בכך נתייחדה צפת, שהלכה ונבנתה, וחסידיה ומעשי חסידות שלהם התפרנסו זה מזה.⁶⁹

היות שלדעתי יש לייחס חשיבות רבה ל'רשות הרבים' של צפת, רוצה אני לחזק את הדברים מכיוונים ועדויות נוספים. בעניין אמירת מזמור כג בסעודת ליל שבת מציין

64 עוד על פעילותו של אזכרי ראה מ' פכטר, 'מילי דשמיא, תלאביב תשנ"א, עמ' 31 ועוד.

65 ראשית חכמה, שער ב, פרק ו, מונקאטש תרפ"ז, ע"ג. וראה גם הקדמה, ה ע"ב. השווה 'אגרות ר' שמשון בק משנות שמ"ב שמ"ד', ירושלים (בעריכת א"מ לונץ), ב (תרמ"ז), 146-147. והשווה עוד רבנו בחיי בן אשר בפירושו לשמות יח, כא: 'בוא וראה כמה כח וגודל מעלות המדות, שלא נשתבחו הצדיקים והנביאים בתורה [...] בתארי החכמה התבונה והדעת, כי אם בתארי המדות [...] וכל זה להורות כי אין עיקר החכמה אלא יושר המדות, כשם שאין האילן עיקר אלא הפרי'.

66 וראה: בניהו, תולדות, עמ' 119; חלמיש, לנוסח; מרוז, חבורת, עמ' 40, הערה 2. לדעת מרוז, שולחי הרשימה הם 'חבורת הרמ"ק או חבורה של ממשיכי דרכו'.

67 ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 91.

68 ראה למשל: הרשימות שפורסמו בידי שכטר, הנהגות; טולידנו, אוצר; שורץ (לעיל, הערה 41); חלמיש, לנוסח.

69 צריך להוסיף, שרוב ענקי הרוח הלכו לעולמם בשנות השבעים, ואילו דמותו של האר"י, שהייתה בוודאי מיוחדת במינה, האפילה הרבה על היתר, ובמיוחד עקב פעילותו של רח"י. לפיכך אין אנו מכירים את מכלול ההנהגות החסידיות שנהגו או התחדשו בצפת על בורין.

רמ"ק: 'וכך נראה לי'.⁷⁰ ניסוח זה מצביע על הנהגה אישית בלבד. לפעמים רמ"ק מרחיק לכת ומביע התנגדות לנוהג מסוים. למשל, בעניין תפילין במנחה: 'זרבים נהגו להניחם ממדת חסידות וקיום מצוה ודאי, אלא לעכובא לא שמענו'.⁷¹ מעין זה: 'תקנת מורנו וכן הסכימו מהחברים הוא שלא ידבר אדם משיכנס לבית הכנסת להתפלל עד שיסיים עלינו לשבח'.⁷² כלומר, תקנת 'מורנו' זקוקה הייתה כביכול לאישור החברים. ואם נדקדק בלשון דייוידאש ('מהחברים') לא הייתה בזה הסכמה כללית, אלא כל אחד נהג חירות לעצמו, כדלעיל. אולם יש לשים לב לנקודה נוספת. מקור התקנה כאן הוא 'מורנו', והוא הכינוי הניתן ב'תוצאות חיים' בדרך כלל לר"ש אלקבץ. אולם, לפי עדות ר"א אזכרי 'שני חכמים מקובלים גדולים בדורנו פסקו הדבור בבית הכנסת לגמרי [...] והם החכ' השלם כמהר"ר משה קורדואירו זלה"ה והחכ' השלם כמהר"ר יצחק אשכנזי זצ"ל'.⁷³ אם מדויקת היא העדות, הרי עולים לפנינו שלבים שונים: ראשית, תקנת אלקבץ שהשפעתה הייתה מוגבלת, ולאחריה תקנת רמ"ק ואר"י שהצלחתה הייתה מוחלטת.

אפשר להביא דוגמה נוספת לכך שמקצת התקנות וההנהגות זכו להסכמה ומקצתן נתקלו בהתנגדות, מעניין הוידוי, שבו נגענו כבר לעיל. ב'תוצאות חיים' (עמ' 12) כתוב: 'ובענין מדת הענוה וההכנעה הוא ליזהר כמה שכתב הר"ש בן אלקבץ בתקנות שלו שיהיו הלומדים מוכיחים זה לזה' וכו'. כפי שאנו רואים, אין נזכר כאן מועד מיוחד לתוכחה ולהתוודות. לעומת זה, בהנהגות רמ"ק⁷⁴ נזכר 'להתחבר עם אחד מהחברים בכל יום לשאת וליתן בעניני העבודה', ואילו בסעיף שלאחריו: 'לשאת וליתן עם החבר הנז' בכל ערב שבת מה שעשה בכל ימי השבוע'. אכן, בנוסח כ"י ניו יורק, בהמ"ל 1955, כתוב: 'להתחבר עם חבר א' בכל יום [...] וגם בכל ערב שבת'.⁷⁵ וכן גם בכ"י מוסקבה, גינצבורג 1092: 'להתחבר עם חבר א' בכל יום [...] ובכל ערב שבת ידבר עמו מה שעשה בכל השבוע'.⁷⁶ לפי דקדוק הלשון נראה שממש ומתן התנהל מדי יום, אך הוידוי עצמו נתקיים בערב שבת. והנה יש בידינו תקנה נוספת בעניין זה והיא מובאת בכ"י ניו יורק, בהמ"ל 1691, בלשון זו: 'מי שיעבור בכוונה מכל אלו הדברים יודה שחטא בערב ר"ח [=ראש חודש] בפני כל החברים או רובם'.⁷⁷ מן הדברים הללו משתמע שהנטייה המרכזית

70 תפלה למשה, פרעמישלא תרנ"ב, קסד ע"ב. אגב, סידור זה נזכר כבר אצל דייוידאש, ראשית חכמה, שער א, פרק ב, יא ע"א.

71 תפלה למשה, שם, קעד ע"ב.

72 תוצאות חיים, עמ' 49.

73 ספר חרדים, פרק א, מצוה יט, ויניציא שס"א, יח ע"א. לכל העניין ראה בהרחבה מאמרי 'שיחות חולין בבית הכנסת: מציאות ומאבק', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 234.

74 שכטר, הנהגות, עמ' 293, סעיף יד.

75 ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 95, סעיף יד.

76 דף 208 ע"א. ראה שורץ (לעיל, הערה 41), שם.

77 ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 92, סעיף כה. גם יותר מאוחר, בצעטיל קטן של ר' אלימלך מליזנסק, סעיף יג, כתוב: 'לספר בכל פעם לפני המורה לו דרך השם, ואפילו לפני חבר נאמן, כל המחשבות והרהורים רעים' וכו'. אך לאו דווקא בערב שבת. כידוע, הוידוי נוהג בתדירות אצל חסידי ברסלב.

היא להתוודות בערב שבת. אכן בספר חזיונות (עמ' נב-נג) גם רח"י מספר על הנוהג להתוודות בערב שבת, אולם הוא מביע התנגדות לכך. אנו רואים אפוא את קשת העמדות. ברם רוצה אני להוסיף ולדון קצרות בדברי רח"י. ואלה דבריו: 'בשנה ההיא [ש"ל]⁷⁸ הסכימו קצת תלמידי חכמים שבעיר צפת יראי ה' וחסידיהם להתקבץ יחד כלם בבית הכנסת בכל ערב שבת ולספר כל אחד מעשיו לפנייהם וכו'. בהמשך הוא מביע, כאמור, התנגדות לנוהג זה.⁷⁹ יש לשים לב לתארים הנמנים במובאה: 'תלמידי חכמים [...] יראי ה' וחסידיהם'. כלומר: שמנה וסלתה של החברה. ואף על פי כן רח"י מתנגד. יתר על כן, בשנת ש"ל היה רח"י בסך הכול כבן עשרים ושבע, ודומה שהיה בעת ההיא צעיר מכל בעלי ההנהגות הנזכרים בעניין הווידי, ואף על פי כן יש בלבו אומץ לחרוג מן המסגרת. האם יש בכך עדות נוספת לטענתנו על חירות ההנהגה בצפת, או שמא אין כאן אלא ביטוי לכפיפות רח"י לרבו האר"י כבר בראשית הופעתו, תוך התעלמות מן האחרים? אין דרך להכריע בין שתי האפשרויות, וייתכן שיש אמת בשתייהן.

נקודה נוספת: מהמשך המסופר שם (עמ' נג) מתקבל הרושם שלא נחה דעתו של רמ"ק מהתנגדותו של רח"י. האם יש בכך כדי ללמד על אכזבתו של רמ"ק ממיעוט השפעת הנהגותיו בכלל, או שמא מדובר (אמנם בחזיון לילה של רח"י!) על הסוגיה הספציפית של ההתוודות והתשובה?

מכל מקום, לאור הגיוון שראינו עד כה, אני מניח שלא נטעה אם נאמר שהדמויות המרכזיות במערכת ההנהגות בצפת היו ר"ש אלקבץ ורמ"ק,⁸⁰ ובחוגם הסתופפו חכמים נעלים, מקצתם אנונימיים ומקצתם ידועי שם, שמביניהם בלט ר' אליהו די'וידאש.

ג

ממקורות רבים אתה למד שאלקבץ היה הרוח החיה בחבורה הזאת, ורבים נשמעו לו. פעילותו ניכרה מאז, למשל בתעמולה ללימוד זוהר,⁸¹ בקריאה לעלייה לארץ ישראל,⁸² בטכניקת הגירושין ובטקסי האבלות על גלות השכינה, בשירה, בתקנות ועוד. שמו נזכר בנשימה אחת עם 'בעלי תורה', כינוי שיש בו כדי להעיד שנהנה גם מתמיכתם של בעלי הלכה. אולם אין להסיק מכאן שהקשר בין הלכה לחסידות מיסטית היה גורם יוצר או בעל

78 הנהגה זו רשומה בתקנות רמ"ק, ואם היא אכן ניתקנה לפי רח"י בשנת ש"ל יש כאן בעיה כרונולוגית קלה, כי רמ"ק נפטר בכ"ג בתמוז ש"ל. האם התקין אותה בשנת פטירתו? דבר זה אינו בלתי אפשרי, אך נשאלת השאלה מה בדבר יתר הנהגותיו הכלולות ברשימה. ושמא קדמה התקנה לאירוע שעליו מספר רח"י. וראה עוד: זק, בשערי, עמ' 22 והערה 85.

79 במרוצת הימים היו חכמים נוספים שהתנגדו למנהג הזה. וראה עוד: יוסף המקנא, מהד' י' רוזנטל, ירושלים תש"ל, סימן קיד, עמ' 104-105; י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים תשל"ה, עמ' 9, 210-211.

80 מיוחד במינו הוא האר"י בכך ששהה זמן קצר בצפת, וספק אם קבע הנהגות בכלל, אלא שכוחו הכריזמטי גרם שממנו ראו וכן עשו ואף הנחילו לדורות הבאים.

81 ראה זק, בשערי, עמ' 34.

82 ומפורסמת איגרתו על ליל שבועות, שנדפסה תחילה במגיד מישרים (דפ"ר) בראשו; ובש"ה, ירושלים תשי"ט, ח"ד, מח ע"א-ע"ב.

השפעה בהקשר הזה. מעניין לבדוק את מקרהו של ר' יוסף קארו, חברו הקרוב של אלקבץ, איש שמעמדו ההלכתי הוכר בציבור (לפחות באופן כללי), למרות חילוקי הדעות עם המב"ט: מה הייתה מידת ההשפעה של הנהגותיו? הנה במקור השמור עדיין בכתב יד,⁸⁴ וכן ברשימת התיקונים שפרסם טולידנו,⁸⁵ כתוב: 'מנהג בעלי משנה ואנשי מעשה ללמוד מסכת שבת בשבת על פי המגיד'. אולם מנהג זה מובא גם אצל ר' אברהם גלנטי,⁸⁶ אך לא בשם המגיד. בלי הזכרת המגיד הוא נזכר גם אצל אחיו, ר' משה גלנטי: 'וכך בדורנו ראיתי כמה חסידים בכל שבת ושבת שונים אלו הכד פרקים'.⁸⁷ אמנם נראה לי, בהתחשב במקומה של המשנה בחייו של קארו ובתודעתו, שאפשר שהוא שזם הנהגה זו. מכל מקום, הנהגה זו זכתה להד רחב, אולי בהשפעת האר"י.⁸⁸ במקום אחר שיערתי שדווקא נוסח הנהגה שטבע קארו הוא שחדר לחוגי צפת.⁸⁹ כנגד זה אינני יודע באיזו מידה הייתה רשימת ההנהגות והאזהרות שבראש ספר 'מגיד מישרים' ידועה בציבור, אם כי בוודאי זכתה להדים. לעיל הזכרתי את סידור שערי רחמים ואת הקונטרס שנדפס בסידור האר"י, ושם⁹⁰ נזכרות הוראות המגיד לקארו. כנגד זה אפשר לתמוה על העובדה שאף על פי שנודע בלי ספק שר"י קארו נהג לצום ארבעים יום בתענית שובב"ם,⁹¹ לא מצאנו לכאורה איש שהלך בעניין זה בעקבותיו. אפילו חבירו ר"ש אלקבץ אין עדות שנהג כמוהו, וגם לא שמענו שמישהו נהג כן בארץ ישראל בתקופתו.⁹² אם כך, היכן מעמדו וכוח השפעתו? ואולי קארו עצמו לא נהג כך לאחר עלייתו לארץ. מכל מקום, מה שנודע על הנהגות שובב"ם בצפת אינו קודם לכתבי האר"י. נוכחנו אפוא לדעת שאין קשר הכרחי בין מעמד והשפעה בתחום ההלכה לבין מעמד והשפעה בתחום המיסטי.

ד

שאלה נוספת שראוי לעמוד עליה היא אם יש להבחין בין תקנות להנהגות. אני משער, שהתקנה נושאת אופי מחייב יותר,⁹³ בעוד שההנהגה היא יותר בחינת תיאור מעשיו של

83 ראה בניהו, 'יוסף, עמ' ט-צח.

84 ראה חלמיש, לנוסח, עמ' 93, סעיף מה.

85 טולידנו, אוצר, עמ' 51, סימן כ.

86 שכטר, הנהגות, עמ' 297. וראה גם: ד' תמר, 'עוללות צפת', תרביץ, כז (תשל"ח), עמ' 114 והערה 18.

87 קהלת יעקב, צפת של"ח, פא ע"א. הובא גם אצל א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 276. אמנם אורבך מעלה קושי מסוים (שם, עמ' 277, הערה 32) אבל אין משם בהכרח סתירה.

88 ראה עוד: אורבך, שם, עמ' 277-278.

89 ראה מאמרי לשם יחוד וגלגוליו בקבלה ובהלכה, אסופות, י (תשנ"ח), עמ' קלט.

90 צב ע"א-ע"ב.

91 ראה ספרי הקבלה בהלכה, בתפילה ובמנהג, רמת גן תש"ס, עמ' 567-594.

92 לבד מן האר"י, וכבר בימי זקנתו של קארו, אך כנראה באופן בלתי תלוי.

93 כך מציין גם בניהו, תולדות, עמ' 309, הערה 6: 'דומה שנקראו תקנות משום שמוטל בהן קנס לעובר עליהן'. לטעמי, קביעה זו מכלילה מדיי.

איש מופת אשר הציפייה היא שממנו יראו וכן יעשו, אך אין כופין. על רקע זה יש להבין את תופעת הטלת הקנסות, אם כי ענישה זו התייחסה כנראה רק לבני החוג, לבני עלייה, ולא לכלל הציבור. 'וכבר יש מאנשי מעשה שנוהגים שאותו יום שאינם הולכים להיות מעשרה ראשונים, מתענים. ומכאן תדין לנפשך לקנוס עליך איזה קנס'.⁹⁴ או: 'ועל ארבעה אלה קנסו חצי כסף למי שיעבור על אחד מהם';⁹⁵ 'העונש לכועס – החברים תקנו חצי כסף לצדקה. ואני אומר [...] ילקה כפי יכלתו'.⁹⁶ עניין הקנס מופיע בתוצאות חיים כמה פעמים, והוא נושא אופי פחות או יותר ממוסד.

בהקשר זה אני רוצה להעלות השערה, והיא ש'אנשי מעשה' הוא כינוי לאנשים שקיבלו על עצמם לנהוג למעשה כרוב ההנהגות המתחדשות, ובכך אף היו הרוח החיה בהפצת ההנהגות. בעלי רמה גבוהה מאלו כונו 'חסידים'. הוכחה לכך אפשר להעלות מן הכותרת המקדימה את רשימת ההנהגות שנדפסה בידי טולידנו, שבה כתוב: 'אשר שלחו אנשי מעשה חברה קדישא אשר בעיר הקדושה צפת'.⁹⁷ וכך, למשל, בהנהגות רמ"ק (סעיף כב) כתוב: 'בכל יום חול קודם ברכת המזון יאמר מזמור על נהרות'. ובתוצאות חיים (עמ' 40-41) כתוב: 'תיקנו החברים [...] שיאמר על נהרות בבל וגו' אחר שיאכל', ואילו אצל ר"א גלנטי (סעיף כב) כתוב: 'יש אנשי מעשה שקורין על השלחן מזמור על נהרות בבל'.⁹⁸ נמצא שאנשי מעשה נהגו כך בלא שים לב למקור התקנה. כיוצא בזה מצאנו בהקדמת מנות הלוי (ויניציאה ש"ט, ט ע"ב) לר"ש אלקבץ: 'יש אנשי מעשה שמתעני' ערב ר"ח במקום שעיר'. לעיל הבאנו מתוך ספר תוצאות חיים תפילה על המזונות שנהגו בה אנשי מעשה, ולאמתו של דבר הם קיבלו בכך תקנה של אלקבץ. נראה כי אנשים אלה מוכנים היו לקבל עליהם כל 'הנהגה טובה', ולשמש דוגמה ומופת לזולתם.

השאלה המתבקשת היא, מאין נבעה סמכותם, ומכוח מה הניחו שהם זכאים ועשויים להשפיע. כאמור לעיל, הרושם הוא שמדובר בהתלהבות כללית הפתוחה לינוק ולהיניק. על אווירה כללית זו מעידים למשל חברת בעלי תשובה תחת הנהגתו של ר' אברהם ברוכים, הידיעות על הטפה בציבור נוסח הסיפור דלעיל על ר' יעקב גוילי, פעולותיו של ר' אלעזר אזכרי הנמנות בתחילת הקדמת ספר חרדים, ההתכנסות במועדים שונים שנזכרו ב'שבחי האר"י', וכן המסופר שם שאיש לא יצא למלאכתו לפני שקבע עתים לתורה, כל אחד לפי רמתו ויכולתו. הפרט האחרון מלמדנו שהריבוד החברתי-דתי לא נמחה, כשם

94 תוצאות חיים, עמ' 17.

95 שם, עמ' 41.

96 שם, עמ' 13.

97 טולידנו, אוצר, עמ' 48. אף אציין, כי לדעת טולידנו, שם, רשימה זו קודמת בזמן לזו שהדפיס שכטר. וראה חלמיש, לנוסח, עמ' 91, ליד ההפניה להערה 10. 'יודגש כי לא בכל מקום משמש ביטוי זה במובן שהצענו, למשל: 'נוהגים אנשי מעשה להתודות קודם למודם' (תוצאות חיים, עמ' 33). כנראה שאין מדובר פה במעשה מכון של הפצה. מובן שאינני מתכוון להציע פירוש כזה לכל המקרים שבהם מופיע מונח זה (כגון עבודת הקודש לר' מאיר אבן גבאי, חלק העבודה, ראש פרק א, ועוד הרבה), אלא להופעתו בצפת בלבד, ואף כאן לא בצורה כוללנית.

98 ואולי לכך נתכוון גם בעל קהלת יעקב (לעיל, הערה 87), פט ע"א, בכותבו: 'צריך לזכור תמיד את חורבן בית מקדשנו ולטוטפות בין עינינו שרפת בית תפארתינו, ולומר בכל עת אם אשכחך וכו'.

שאין ספק למשל שבפרקטיקת הגירושין השתתפו רק מעטים מיחידי סגולה. מכל מקום, האווירה התרבותית הכללית הייתה של התקדשות והתעלות דתית ורוחנית.⁹⁹ הוכחה נוספת, מאוחרת במקצת אך בוודאי קשורה לתופעה הזאת היא שורת ההנהגות לעשרת ימי התשובה, המותאמות לרמות שונות של בני אדם, כפי שהן מנויות ב'סדר היום'.¹⁰⁰ ייתכן אפוא שה'חברים' היו ברמה גבוהה יותר, אך אלה מכונסים היו בחוג סגור; 'אנשי מעשה' פעלו גם בתחום המעשי של ההפצה בציבור. אפשר שה'חסידים' הצטיינו גם בשאיפות מיסטיות אחרות. על כל פנים, ברשימות הקרויות 'חסידיות' בולט האופי הקבלי, ובמיוחד כך אצל ר' משה מלריאה.

אפשר לתהות גם על ייחודו של המונח 'בני אדם יראי שמים'.¹⁰¹ באשר למונח 'בעלי תורה', הנה רמ"ק כותב בסעיף כ: 'בכל לילה ישב על הארץ ויקונן על החרבן ויכוון לבכות גם על עוונותיו', בעוד ר' אברהם הלוי מעיד בסעיף ד: 'רוב בעלי תורה כשקמים בחצי הלילה ללמוד יושבים לארץ ומתעטפים שחורים ומקוננים ובוכים על חרבן הבית'. משמע ש'בעלי תורה' נמנים עם הנוהגים בחסידות,¹⁰² ובמעשיהם יש הרחבה והקצנה של ההנהגה שנקבעה. ומי ההולכים בעקבותיהם? על כך אנו שומעים מיד בהמשך: 'זכן עושים חבית בעלי תשובה יום המשמר'. אין זה מפתיע שבעלי תשובה נוהגים בחומרה. מכל מקום ברור שבכל הכינויים הנזכרים, בולטת בהקשר שבו הם מופיעים המגמה להשפיע בעצם סיפור המעשים, כמו בחסידות הבעש"טית. כלומר, אנשים אלה נהגו כפי שנהגו לא רק כשלעצמם, אלא השתדלו להשפיע בהתנהגותם או לפחות להוציא לה מוניטין. עובדה היא שבשלוש מתוך ארבע הרשימות שהדפיס שכטר נזכרו המחברים בברכת החיים,¹⁰³ משמע שכבר בחייהם היו מהלכים להנהגותיהם. יתר על כן, בכותרות של שתי רשימות כתוב 'מנהגים טובים וקדושים הנוהגים בא"י',¹⁰⁴ 'חסדייות אחרות נוהגים בצפת'.¹⁰⁵ משמע שהייתה להם תפוצה ואחיזה בקהל כבר סמוך להתקנתם.

אכן, ראוי לציין שמקובלים ידועים ביקשו לעצב את החיים בצלמה ובדמותה של הקבלה, על ידי קביעת 'סדר יום'. אין לך דבר ממוסד יותר המכוון למשמעת כללית מאשר קביעת סדר יום. כך נהגו רמ"ק בתומר דבורה, פרק י', ורח"ו בשערי קדושה, שער ב. המבנה הפנימי בתוצאות חיים' כתוב גם הוא פחות או יותר ברוח זו, כמשתמע מדבריו דלהלן: 'שבת וראה כי טוב לסדר ולתקן מה שראוי שיתנהג האדם משעה שיקום ממטתו עד שיצא מב"ה וילך לעסקיו' (עמ' 68), ובאופן ברור כך הוא בסדר היום של ר' משה בן מכיר.¹⁰⁶

99 וכל זאת בלא שהזכרנו את דרשות השבת שנישאו בפי ר"י קארו, הרמ"ק ועוד, מפני שאין אלו חורגות באופיין ממסורת ישראל.

100 ויניציאה שני"ט, צ ע"א (ירושלים תשכ"ה, מז ע"ג ואילך).

101 עמ' 300, סעיף ו, ועוד.

102 ראה לעיל, ליד הפניה 28.

103 ראה בניהו, תולדות, עמ' 119, הערה 5.

104 ראה שכטר, הנהגות, עמ' 294, ברשימת גלנטי.

105 שם, עמ' 297, ברשימת הלוי.

106 השווה מאמרי 'ספרות מוסר קבלית לפני הגירוש מספרד ולאחריו', בתוך: חברה ותרבות:

דרך נוספת שיש לשים לב אליה היא הוראת השינון. למשל: זישתדל האדם לקרוא הקונטרסים אלו פעם אחד בשבוע כדי שיזכוהו לעשות תשובה.¹⁰⁷ הצלחת כיוון זה נתגלתה מאוחר יותר, שעה שקיצרו את ס' ראשית חכמה וחילקוהו לימי החודש וכדומה. עדות נוספת לניסיון להעמיק את ההשפעה אפשר לראות במוסד הקנסות, שהזכרנוהו לעיל.

ה

דומני שהניסיון לגלות במדויק מי הנהיג הנהגות ותקנות נדון לכישלון. באווירת ההתקדשות המיוחדת שאפפה את בני צפת במיוחד בשליש השני של המאה הט"ז צמחו כל מיני מידות טובות, הנהגות קדושות ו'חסידיות', מהן שאינן אלא שינון של הוראות קדמוניות, ומהן שנושאות אופי של החמרות וגם חידושים. ההנהגות צמחו מתוך אוירה מסוימת בקהילה מסוימת, ולכן יכלו לפרות על הקרקע הנוחה. כצמחים הגדלים על ידי האבקה של רוח או בעלי כנף, כן פרו ורבו הוראות, ומיד נמצאו 'אנשי מעשה' שהקפידו על קיומן, ואף שקדו על הפצתן. חוגים מצומצמים יותר אף יכלו להטיל על חבריהם קנסות במקרה של הפרת תקנה. חוגים אלה היו של 'חברים', שהיו בעלי רמה דתית ולפעמים אף מיסטית גבוהה, ונדרשו למשמעת עצמית. באווירה זו נודעה חשיבות פחותה לידיעת מקור הסמכות. אמת המידה התוכנית היא שהייתה מכרעת, בבחינת 'שמע האמת ממי שאמרה'.

אין לי אפוא ספק שכל מערך ההנהגות והאווירה התוססת שקוויהן הכלליים שורטטו כאן שימשו 'מושב בחיים' להופעת האר"י. אישיותו הכריזמטית היחידה במינה נחתה במקום ובזמן הבשלים. לפיכך, הנהגותיו¹⁰⁸ שימשו מופת לחיקוי, עם שתורתו הייתה עלומה בסתר חביונם של יחידי סגולה מועטים שהיו ראויים לכך, ולא נתפרסמה אלא לאחר זמן. אומנם אפשר לשאול, האם הציבור הרחב, לפחות בצפת, נגרר אף הוא אחר האר"י מכח הכריזמטיות שלו והאגדות שבוודאי הילכו עליו עוד בחייו, או שמא המקובלים בלבד הם שנהו אחר חכמתו ואחר הנהגותיו. אין לי עדות חותכת, אך נדמה כי הכריזמה המיוחדת שלו ריכזה סביבו את הציבור שנותב מכוחה לכיוון אחד ומחייב, בניגוד לפלורליזם ולחירות ששררו לפני כן. הנהגות האר"י זכו להעתיקות מרובות ולתפוצה. ויתר דברי הימים של הנהגות ו'כוונות' הלוא הם כתובים במחקרים רבים. מכל מקום, אלה ואלה נשאו את זרעי השפעתה הגדלה והולכת של הקבלה בחיי הדת היום־יומיים.

יהודי ספרד לאחר הגירוש, בעריכת מ' אביטבול, ג' חזן־דוקס וי"ט עסיס, ירושלים תשנ"ו, עמ' 174-175.

107 תוצאות חיים, עמ' 68. כידוע, הוראות דומות מצויות לרוב בקונטרסי הנהגות של מורי החסידות.

108 אלה נרשמו בידי תלמידים, כפי שניתן להיווכח מן הרשימות המפורטות שבסוף ספרו של בניהו, תולדות, עמ' 310 ואילך.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

בניהו, אבן מוסא – מ' בניהו, 'רבי אברהם אבן מוסה ובנו רבי משה', מיכאל, ה (תשל"ח), עמ' ט-קלג

בניהו, תולדות – מ' בניהו, ספר תולדות הארץ, ירושלים תשכ"ז

בניהו, יוסף – מ' בניהו, יוסף בחירי, ירושלים תשנ"א

זק, בשערי – ב' זק, בשערי תורת הקבלה של רבי משה קורדוברו, ירושלים תשנ"ה

חלמיש, לנוסח – מ' חלמיש, 'לנוסח הנהגות חכמי צפת', עלי ספר, יד (תשמ"ז), עמ' 89-97

טולידנו, אוצר – י"מ טולידנו, אוצר גנוזים, ירושלים תש"ך

מרוז, חבורת – ר' מרוז, 'חבורת ר' משה בן מכיר ותקנותיה', פעמים, 31 (תשמ"ז), עמ' 40-61

שכטר, הנהגות – S. Schechter, *Studies in Judaism*, Second Series, Philadelphia –

1896, pp. 292-301

תמר, מחקרים – ד' תמר, מחקרים בתולדות ישראל בארץ-ישראל ובאיטליה, ירושלים

תשל"ג

כללי מדרש רבה לר' אברהם ב"ר שלמה עקרה

מאת

יעקב אלבוים

א

החיבור הקצר של ר' אברהם עקרה כללי מדרש רבה¹ ידוע למדי לקוראי המדרשים לאחר שנדפס בראש מהדורות מסוימות של מדרש רבה.² אולם איתרע מזלו של המחבר, וחיבורו יוחס לא לו אלא למעתיקו ר' ישעיה הורוויץ [השל"ה], שהביאו בחלק תורה שבעליפה של ספרו שני לוחות הברית.³ אכן, כבר ר' אברהם בן הגר"א בא והחזיר את החיבור לחזקת בעליו אגב דברים שכתב על מדרש אבכיר בספרו הגדול רב פעלים, וכמוהו עשו אחרים.⁴ ללא ספק היה בכך כדי תיקון מעוות מצד מה מבחינתו של ר' אברהם, ואף על פי כן ניתן לומר שהחיבור עצמו נשאר בעילומו. אין בידינו דבר על טיבו של ספר כללים קצר זה, שהועתק מתוך קובץ חיבורים בקבלה, שכונה בשם 'ארזי לבנון' (ראה אור בוונציה שס"א/1601), ואשר מלקטו, ר' אברהם עקרה, סיפחו ברוב ענווה בסופו [דף מח ע"א-נ ע"א]. מתברר אם כן שלא הועילו לחיבור דברי השבח של המדפיסים, שהציגו אותו בשער הקובץ – אגב הצגת שאר החיבורים שבאו בו – בזה"ל: 'עוד קצת כללי מדרש רבה למעיינים להחכם השלם כמהר"ר אברהם עקרא [!] נר"ו, ואם הם מעטי

1 ראה א' ילינק, קונטרס המגיד, וינא תרל"ח, עמ' 4 [סעיף 10].

2 ראה שני לוחות הברית, אמסטרדם ת"ט, דף תיא ע"א-תיב ע"א. ר' ישעיה העלים את שם המחבר מסיבות השמורות עמו; ועיין במה שכתבתי בעניין זה בהקשר אחר, במאמרי 'כללי הדרושים והאגדות ב"שני לוחות הברית" לר' ישעיה הורוויץ', העומד לראות אור בספר הזיכרון לא"א אורבך.

3 ראה רב פעלים, ורשה תרנ"ד, עמ' 27. ר' אברהם (1750-1808) כתב שם [על רקע הנזכר להלן, סימן מה]: 'מדרש אבכיר הביא הר"ר ישעיה הורוויץ בשל"ה (דת"ב) [צ"ל: דף תי"ב; כך הוא במהדורת אמסטרדם הנ"ל], כאשר העתיק כללי המדרשות בשם חכם אחד (נראה מר' אברהם עקרא, אשר נדפס בספר ארזי לבנון, ספר שביעי, וז"ל...); ועיין גם: ש' בובר, יריעות שלמה [הערות והוספות לספר רב פעלים], ורשה תרנ"ז, עמ' 10, ושם הפנה לפתח דבריו בלקוטים ממדרש אבכיר, וינה תרמ"ז, עמ' 6; וראה עוד: הנ"ל, מבוא למדרש תנחומא הקדום והישן, וילנה תרמ"ה, עמ' יג, הערה 6; א' ילינק, שם; א' מרמורשטיין, מדרש אבכיר, דביר, ספר א (ברלין תרפ"ג), עמ' 114.

הכמות הלא הם רבי האיכות. וכלם לא ראו פני הדפוס עד עצם היום הזה. אף לא סייעו לחיבור ולמחברו החרוזות שחרז ר' יהודה אריה ממודינא⁴ בזה הנוסח:

[...] עייון [!] כלל רבות כנסתמים
כלם ברורים עומדים יחדו הנם מהוגנים מבושמים
חדש ראה זה הוא ואל תאמר כבר היה לעולמים
כי אל דפוס עתה הביאוהו מרבים זכות ומשלימים⁵

הנה כי כן, הניסיון (אפשר הראשון) של חכם ימי-בניימי לכלול כללים לגבי טיבו של מדרש רבה, שיש בו עיון בטרמינולוגיה המדרשית ובדרכי הרטוריקה שלו, לא עורר הדים. העתקתו על ידי השל"ה ודאי עשתה להפצתו. כידוע, שני לוחות הברית היה אחד החיבורים הנקראים ביותר לאחר פרסומו. ברם, ר' ישעיה לא טרח בחיבור מעבר לציטוטו. הוא לא הוסיף עליו דבר מעבר לשורת הקדמה בודדת שבה הציגו⁶ וכיוצא בזה אחרים, כאמור. לא זכה אפוא ר' אברהם, שיעשו הבאים אחריו למענו בבירור כללי, וגם ספק אם חפצו עלה בידו לעשות בעצמו לביתו – להרחיב דברים באותו עניין.⁷ כל אשר בידינו אינו אלא מ"ט כללים המנוסחים בלשון לקונית, ואשר במבט ראשון (ואפשר שלא רק במבט

- 4 ראה שם, דף א ע"ב; והוא 'שיר חדש' שבו פירט את 'מעלותיהם' של החיבורים שנכללו בקובץ.
- 5 החיבור גם הושמט מן המהדורה השנייה של ארזי לבנון שנדפסה בפראג ת"ח, ואפשר שלא במקרה, וד"ל.
- 6 ר' ישעיה כותב: 'זיען שהמדרשים צריכין דקדוק גדול להבין אפילו פשוטן לירד לעומקן אעתיק קונטרס קטן מחכם אחד, שהרשים [=שרשם] המקומות שראוי להרגיש בהן ולתקנם' [!]; ראה שני לוחות הברית, שם, דף תיא ע"א.
- 7 בסיומו של החיבור (ארזי לבנון, שם, דף נ ע"א) כתב ר' אברהם: 'זה המעט מזעיר יספיק לתלמידים, אבל ב"לקט שושנים", אם יגזור ה', אבאר הדברים בארוכה'. מסיבות מובנות השמיט השל"ה דברים אלו כמו גם את דבריו של המחבר בתחילת החיבור, אשר בהם הבהיר, כי כתב את כללי המדרש כהיענות לבקשת ידידו (ראה להלן). לקט שושנים אינו בידינו, אבל נותר קובץ שאותו כינה ר' אברהם מהררי נמרים. בקובץ זה באו חיבורים שעניינם הוא כללי התלמוד, והוא ראה אור בוונציה שני"ט/1599 ('ושמ"חה לפ"ק'). בוונציה הוסיף והביא ר' אברהם לדפוס באותה שנה (שנ"ט) את ספר לשון הזהב, שבו נכללו (כנרשם בשער) ביאורי קצת מאמרי רז"ל ממדרש תילים [תהלים] מהפלוסוף האלהי כמה"ר ידעיה הפניני [הבדרשי] ז"ל, וביאור קצת מזמורים ממנה"ר יוסף טיטאצאק ז"ל, ותוחכה [צ"ל: תוכחה] אחת לה"ר משה ן' עזרא ז"ל. שלוש שנים קודם לכן (בשנת שני"ז/1595) הביא ר' אברהם לדפוס (בדפוס בת שבע בשאלוניקי) קובץ, שבו נכללו: פירוש מגילת איכה לר' שמואל די וידאש, ספר אמרות טהורות לר' אברהם חיון, ואליהם סיפח ספר קטן הכמות ורב האיכות מהרב הגדול הנשר בעל הכנפים, הרמב"ם ז"לה, הנקרא ספר הנמצא. על חיבור זה, שייחוסו לרמב"ם הוא ללא ספק ייחוס שווא, ראה: ש' זק"ש, כרם חמד, ח (ברלין תר"ד), עמ' 22-34 (איגרת ה); 'דוידסון, ספר שעשועים, ברלין תרפ"ה, עמ' ע-עא, ושם הוספה א, עמ' 155-168; 'ל מימון, 'הקדמה לספר "הנמצא" להרמב"ם', סיני, לו (תש"ד), עמ' רא-ריא; הנ"ל הר"מ במז"ל, ירושלים תשט"ו, עמ' ז-ז. הרב מימון, שנעלמו ממנו כנראה דברי הנ"ל, ייחס את החיבור לרמב"ם. בהקדמתו לקובץ הנ"ל מספר ר' אברהם על נדודיו ועל מסעותיו משאלוניקי לעיר מולדתו פא"ס, וע"ש. עוד ראה ' מהלמן, גנוזות ספרים, ירושלים תשל"ו, עמ' 79 (סעיף 54).

ראשון) לא נראה כיצד הם מצטרפים למסכת אחידה. אף על פי כן ראוי חיבור קטן זה שיידון. חובה מוטלת עלינו לדובב שפתי ישנים, ולא על דרך קיום מצווה (זו רשות אחרת), אלא משום שראוי שיהיו בידי חוקרי המדרש ולומדיו דברי קודמיהם. לעתים נמצא, שדבר שנחשב כחידושם של אחרונים, כבר היה לעולמים. ובין כך ובין כך, מי שבוחר שלא להניח מידו גם את כליו של ההיסטוריון בעסקו בתחומו, אינו רשאי להתעלם מלכתחילה מפרקי העבר של נושא מחקרו. ובדידן, בחינה מדוקדקת של חיבור קצר זה מורה, כי יש בו מספר הבחנות שראוי גם לבן הזמן להתמודד עמהן. מתברר, שהתביעה שר' אברהם תובע מן המעיין במדרש בלשון 'צריך להבין' וכיוצא בזה 'עוד צריך להבין', שאחריה מוצג בדרך כלל עניין הראוי לבחינה, היא תביעה שלעיתים ראוי להיענות לה גם עתה, כשדרכיו של המדרש הוארו בידי חוקרים. אכן, גם עיון קצר בדבריו של ר' אברהם עקרה מלמד, כי אמות המידה שבידיו אינן בעיקרו של דבר כאלו שבידינו. ניכר בדברי מחבר זה, שתפיסת טיב המדרש שלו נטועה על הנחות יסוד שהחוקר בן זמננו שוב אינו מחויב להן. עם כל זאת, ההארה שהוא מאיר את המדרש מנקודת מבטו לעתים זורקת עליו אור, ואור זה יהיה יפה גם לעיניו של בן זמננו, אם רק יפקח עיניים ליהנות ממנו, ולא יניח לכתחילה, שבכל מקרה אופק ראייתו רחב יותר, כוח עיניו מגיע 'עד רחבי ארץ' ושרק הוא יודע 'אי זה דרך ישכון אור'. לאמתו של דבר דרכו של המדרש, למרות כל מה שנאמר בו ובכל האופנים גם יחד, עדיין אינה נהירה בתכלית, וכל אור הנזרק עליו יש בו להועיל למי שמנסה למצוא את דרכו בו.⁸

ב

זוה נוסח החיבור:

כללי מדרש רבה

שאלת ממני ידיד נפשי האהוב הנאמן האלוף כמהר"ר אייזיק ב"ר שמעון ז"ל לכתוב לך קצת כללים על מדרש רבות. ואע"פ [ואף על פי] שאני טרוד בטרדות הזמן עכ"ז [עם כל זאת] הנה נא הואלתי להפיק רצונך להשביע בצ"ח צ"חות נפשך⁹ מדברי רז"ל במקומותם בטירותם ובחצרותם¹⁰ בקצרה כפי העת והזמן בס"ד [בסייעתא דשמיא], וזה החילי.

[א] בכל מקום שנאמר: ר' פלוני פתח, דרך משל 'אהיה אצלו אמוך' (מש' ח, ל) (בר"ר

⁸ יש מספר עניינים בכללים, שנתבררו ללא זיקה לחיבור שלפנינו על ידי ח' אלבק במבוא ומפתחות שלו לבראשית רבה (מדרש בראשית רבה, מהד' תיאודור-אלבק, 'ירושלים תשכ"ה). בעניינים הנדונים בשני החיבורים ראוי לבדוק את דברי ר' אברהם לעומת מה שהעלה אלבק, ורמזתי למקצת דברים רק לשיבור האוזן.

⁹ על פי יש' נח, יא. ור"ל: להשביע בדבר צח את נפשך הצחה.

¹⁰ השווה בר' כה, טו.

א, א, ¹¹ צריך להבין מה קושיא יש בפ' [סוק] 'בראשית [וגו'] ובפסוק 'ואהיה אצלו אמו', ועו' [ד] צריך להבין מה שייכות יש לזה עם זה.¹²

[ב] עוד, כשאומר 'ד"א' צריך להבין מה קושיא יש לו בדרך הראשון עד שבא לפרש באופן אחר.¹³

[ג] עוד צריך להבין למה במדרש אינו אומר: ר' פלוני אומר זה הפסוק וכו', אלא אומר בלשון פתח, כי צריך להבין זה הפתח או זה הקמ"ץ מה עניינו.¹⁴

[ד] עוד צריך להבין למה המדרש בהרבה מקומות אומר: 'כתיב', 'אעפ"י [אף על פי] שלא נזכר מי הוא בעל הפתיחה. היל"ל [היה לו לומר]: 'נאמר'.¹⁵

[ה] עוד צריך להבין למה המדרש אומר בכל מקומות: הכא אתה או' [מר] כך וכך, ולהלן אתה אומר כך וכך, למה לא לקח לשונו בזה האופן: הכא כתיב כך וכך, ולהלן כתי' [ב] כך וכך, או על הסתם: 'כתיב' ו'כתיב', בלא 'הכא' ובלא 'להלן'.¹⁶

[ו] עוד צריך להבין: מה שאומ' [ר] המדרש בכמה מקומות אחר שמביא הפסוק [ק] אומר: 'תנינן', למה אינו מביא ראיה מפסוק אלא ממשנה, מאחר שיש לו פסוק להביא ראיה.

[ז] עוד צריך להבין למה בכמה מקומות אין המדרש אומר 'כתיב', אלא מביא הפסוק וא"כ מביא פסוק אחר בלא 'כתיב'.¹⁷

[ח] עוד צריך להבין, כשהמדר' [ש] מביא משל ואותו הדבר היה מובן בלי משל מה היתה כונת המשל. ועוד צריך להבין, כי לפעמים מביא המשל ואחר כך הנמשל ולפעמים עושה בהפך.¹⁸

- 11 הציונים לפסוקים ולמאמרים שלהשערתי כיוון להם המחבר הם שלי. לבר"ר ציינתי לנוחיות המעיין למהדורת תיאודור-אלבק (אף שר' אברהם מצטט מבר"ר על פי ספר אור השכל [מדרש בר"ר עם הפירוש המיוחס לרש"י ופירוש אב"א = אברהם בן אשר], ונציה שכ"ז-שכ"ח, ואת שאר המדרשים הוא מביא לפי מהדורת ונציה שכ"ז [שהיא כמהדורת ונציה ש"ה]). ציוני לשמו"ר הם (מאותה סיבה) למהדורת א' שנאן, ירושלים ותל אביב תשמ"ד (עד לפרשה יד). יתר הציונים למדרש רבה הם על פי מהדורת וילנא. בארזי לבנון (שנוסח הטקסט מובא על פיו) קבע המדפיס סימני פסקה בין סעיף לסעיף ב'כללים' ונטייתי אחריו בדרך כלל. מספור הפסקאות הוא שלי וכיוצא בזה סימני הפיסוק.
- 12 ר' אברהם מניח, כי מה שעורר את הדרשן היה קושי בפסוק הסדר ('בראשית ברא' וכו') ולצדו קושי כלשהו גם בפסוק הפתיחה ('ואהיה אצלו אמו'). יש לדעתו לרדת לטיבם של קשיים התחלתיים אלו ולאור זאת לבחון כיצד ההשקה בין הפסוקים פתרה את הקשיים שבכל אחד מהם ומה הקשר שנוצר ביניהם.
- 13 על 'ד"א' בבר"ר (ועל ידם הקלה של מעתיקים ומדפיסים בציונים), ראה אלבק (לעיל, הערה 8), עמ' 12. ר' אברהם נטרד בסוגיה זו גם להלן בכמה הקשרים, והוא אכן עניין שראוי לענות בו.
- 14 המרכאות מעידות על לשון ה'הלצה'. כוונתו לומר – מה המיוחד בלשון 'פתח' שבעל המדרש אוזח בה לעומת דרכי הצעה אחרים.
- 15 ר' אברהם שואל כאן על חוסר העקיבות שבשימוש במילות ההצעה. על השימוש ב'כתיב' בבר"ר, ראה אלבק (לעיל, הערה 8), עמ' 14, 32-33. 'נאמר' כלשון הצגה של פסוק אינו מצוי בבר"ר.
- 16 המחבר שואל על ייתור הדיבור של המדרש. הוא 'מעתיק' למדרש את נוסח השאלות של מפרשי המקרא, וגם זה אחד ממאפייני דיונו כאן.
- 17 זו דוגמה נוספת למה שראינו בסעיף ד; וראה להלן, סעיף יא. ההבחנה שלו, למצער ביחס לבר"ר, נכונה; ראה אלבק (לעיל, הערה 8), עמ' 14.

[ט] עוד צרייך] להבין במדרש, שהרבה מן [ה]חכמי[ם] כל א[חד] וא' עושה דרשה בפסוק וכל אחד עושים [!] הדרשה על פסוק א[חר].¹⁹ צריך להבין מפ[סוק] מהיכן מוציא הדרשה כל א' וא' ומה הוקשה לו בפסוק.

[י] עוד צרייך] להבין במדרש, כשמביא פסוק א[חר] לאחר הפסוק[ות] הראשון מה היא הכוונה. אם בפסוק [ה]ראשון היה מובן הראיה שלו למה מביא ב' פסוקים, או אם לא היה מספיק לראי[ה] שלו אלא שנים.

[יא] עוד צריך להבין למה בקצת מקומות הוא אומר ז"ש [זה שאמר] הכתוב, ואינו אומר כתיב.²⁰

[יב] עוד צריך להבין: 'מה הוא' [!], שאומר המדרש בכמה מקומות, וברוב כשמביא פסוק א[חר], משל [=למשל] זרחוק מפנינים מכרה' (מש' לא, י) שואל המדרש או החכם 'מהו' (מורה) [מכרה, בר"ר מה, א], מה שואל? – הדבר כמשמעו,²¹ אלא בכל מקום ששואל המדרש[ש] או החכם 'מהו' הוא מצד ד' דברים. [=דרך ראשון]: או כי זה הדבר היה יכול לדבר אותו בלשון אחר יותר מובן, כמו מש[ל]: ורחוק מפנינים מציאתה, אחר [צ"ל: אמר] מכרה, לכן שאל: 'מהו מכרה', שהכוונה למה נקט ליה בהאי לישנא. עוד דרך שני: כי כל מקום שהוא שואל 'מהו', יש ייתור מפסוק [צ"ל: בפסוק], שלא היה צריך. עוד ג': כי כל מקום ששואל 'מהו', הוא שהפסוק הוא שלא על הסדר. עוד ד': כי בכל מקום ששואל 'מהו', הוא כי זה הייתי מבין אותו בפסוק[ות] בלא זאת התיב[נה]. עוד²² יש 'מהו' שהוא מקשה הכפל, כמו זאהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך' (דב' ו, ה) ומקשה: 'מהו וכו' [דב"ר ב, לז]. עוד יש 'מהו' מצד דגשות התיבה, כמו 'הן ארזים צעקו חוצה' (יש' לג, ז; ושם: 'הן אֲרָזִים צֶעֱקוּ חֻצָּה') שואל המדרש: 'מהו חוצה?' ומתרגם: 'חוצה כתיב' (בר"ר נו, ה, וצ"ל: 'חיצה כתיב'), ופרש"י [=ופירש רש"י]: 'ח(י)צה כתיב' – לשון מהירות, כמו "דבר המלך נחוץ" (שמו"א כא, ט),²³ ר"ל: האב חצה לשחוט את בנו, כמו 'דבר המלך נחוץ', רצה לומר: מהרה, והדגש²⁴ בחי"ת.

18 זו טענה על חוסר עקיבות בדרכי עריכת המדרש, אלא שיש לשער כי הוא מבקש שנפיק מכך מסקנה לגבי התוכן.

19 הוא מדבר כנראה על ריבוי פסוקי הפתיחה. לשיטתו (כנאמר בפסקה א) הבחירה השונה מחייבת לבדוק מה נקודת המוצא לדרשה שבפסוק הסדר, ומה בו הקושי שאותו מיישב פסוק הפתיחה.

20 בבר"ר מופיע המונח: 'זש"ה' [זה שאמר הכתוב] פעם אחת בלבד (נג, א; עמ' 554); ראה אלבק (לעיל, הערה 8), עמ' 14, 29. 'זש"ה' רווח במסורת התנחומאית ובמושפע ממנה (או ב'מוגה' על פיה). בין כך ובין כך ר' אברהם רואה את מדרש רבה כחיבור העשוי מקשה אחת, ועל רקע זה הוא רואה את בעיית האחדות הטרימינולוגית בצורה חריפה יותר.

21 ר"ל: לכאורה תמוהה שאלתו של המדרש, שהרי המקרא כיוון למה שהוא אומר, והוא מתברר לכאורה גם מן הפסוק האחר שמביא; וראה לעניין זה אלבק, שם, עמ' 34-35.

22 אף שצייין כי יש ד' דברים' הוא ממשיך ומונה אופנים נוספים שבהם פתח הדורש ב'מהו'.

23 ראה בר"ר נו, ה והפירוש המיוחס לרש"י על אתר. ר' אברהם מצטט את הדרשה על פי הפירוש המיוחס לרש"י בספר אור השכל (שם, קי [קטז] ע"ב); והשווה אות אמת, ונציה שכ"ה, דף לב ע"א.

24 הטעם, ההטעמה. רצה לומר: השורש אינו נחץ' אלא חצה'.

[יג] עוד צריך להבין למה המדרש כשאומר ע"ד משל: ר' פלוני[ני] פתח: 'אולם הר נופל יכול וצור יעתק ממקומו' (איוב יד, יח). חוזר פעם אחר פעם אחר הפסוק ואומר: 'ואולם הר נופל יכול, זה פלוני[ני]' (בר"ר נב, א). למה לו לחזור הפסוק, בלא חזרת הפסוק היה יכול לעשות הדרש.

[יד] עוד צריך להבין: המדרש בכמה מקומות[ת] אומר לאחר שעשה כמה דרושים בפסוק[ק] (אומר): 'לפיכך היה הכתוב צריך לומר: ויצא יעקב וגו' (בר' כח, י) (בר"ר סח, ה), וכן על זה הדרך. וכי בכל הדרשות כלל – האמורות קודם לכן או לאחר מכאן לא היה צריך הכתוב לומר כך? צריך להבין מה הטעם שאומר, שהיה צריך הכתוב[ב] לו[מר] כך יותר מאחרי[ם].

[טו] צריך להבין, כשאומר במדרש: ר' פלוני[ני] (ו) בשם ר' פלו' אמר: כתיב וכו', למה לא אמר: ר' פלוני בשם פלו': כתיב וכו'.²⁵

[טז] עוד צ"ל [צריך להבין], כשחכם אחד מבעלי המדרש עושה פתיחה ומביא פסוק אחד. דרך משל ר' פנחס (בר"ר עה, א) הביא על פסוק: 'וישלח יעקב מלאכים לפניו' (בר' לב, ג) פסוק: 'קומה ה' קדמה פניו הכריעהו' (תה' יז, יד), ור' יהודה בר סימון[ו] (בר"ר שם, ב) פתח בפסוק[ק]: '(והוא) מעי(י)ן נרפס [נִרְפָּשׁ] ומקור מִשְׁחָת' (מש' כה, כו). למה לא עשה [=ר' יהודה בר סימון] הדרשה שלו על פ[סוק] ר' פנחס? ועוד צריך להבין: איך יבא שייכות זה לפסוק: 'וישלח יעקב? ועוד צריך להבין: מה קשה לו בזה ובזה, כמ"ש [כמו שכתבתי].²⁶

[יז] צריך להבין, כשאומר: 'ד"א' ואומ[ר] לפי דרך משל שאמר עשו: 'יש לי רב (בר' לג, ט), אמר ר' איבו: לפי שהיו הברכו[ת] מפוקפקות בידו, והיכן נתאוששו לו? כאן' (בר"ר עח, יא). מאי לשון 'לפי', שהיה יכול לומר דבריו בלא לשון 'לפי'.

[יח] עוד צריך להבין, כשאומ[ר] על פסוק[ק]: 'זיבא יעקב שלם' (בר' לג, יח) למה חוזר המדרש בכאן (בר"ר עט, א-ג) ובכמה מקומות לחזור הפסוק עצמו, כמו שאמרנו. ועוד: שאינו עושה שום דרשה בפסוק,²⁷ אלא מביא פסוק אחר כמו בכאן, שחוזר ואומר: 'זיבא יעקב שלם' – 'שיר המעלות רבת צררוני מנעורי יאמר נא ישראל' (תה' קכט, א), אמר לו הב"ה [=הקב"ה]: 'ויכלו לך? אמר לו: 'גם לא יכלו לי' – 'זיבא יעקב שלם' (שם עט, ב). כמה ישמח לבו יגל כבודו של מעיין, כשירד לסוף דעתו [דעתם] של רז"ל.

[יט] עוד צ"ל [צריך להבין]: ד"מ [דרך משל] על פ[רשת] וישב, שמביא פ[סוק] 'בזעקך יצילוך' (יש' נז, יג), ואח"כ מביא 'זהחוסה בו [צ"ל: בי] ינחל ארץ' (שם, שם) – זה יעקב (בר"ר פד, א), כי הפ' נדרש בהא סלקי[נן] ובהא נחתין.²⁸

25 ראה לעיל, הערה 16.

26 ראה לעיל, סימן א רט.

27 ר"ל: בפסוק הסדר אחר שהציגו שנית. ר' אברהם שואל על כפל האזכורים של פסוק הסדר – קודם הבאת הפסוק 'הרחוק' לאחריו, כפי שהוא אכן במהדורת הדפוס שלפניו.

28 בבר"ר שם: 'וישב יעקב'. כתיב: 'בזעקך יצילך קבוציך' (יש' נז, יג). תני: כינוסו וכינוס בניו הצילו מיד עשו. זאת כלם ישא רוח יקח הבל' (שם) – זה עשו ואלופיו. 'זהחוסה בי ינחל ארץ' (שם) – זה יעקב, 'וישב יעקב'. לכאורה אין דבר יוצא דופן בדרשה, אולם אפשר שר' אברהם מקשה על כך שהדרשן מעמיד לכל משפט נושא אחר, דהיינו, שפתח בעניין אחד וסיים באחר.

[כ] עוד צריך להבין, כשהמדרש אומר על דרשה א' [אחת] שעשה ד"מ [דרך משל]: ישיא לבני אפרים אלישמע בן עמיהו[ד] (במ' ז, מח), או[מר]: 'הה"ד: 'לי גלעד ולי מנשה וגו' (תה' ס, ט), ואמר: יתנינן ג' מלכים וד' הדיוטות וכו', וסוף המאמר – נמנעו מלצרפו עמהם [=את שלמה]. דורשי רשומות אומ[רים]: [כולהם] יש להם חלק לעה"ב חוץ מבלעם. מה טעם? 'לי גלעד ולי מנשה' (במ"ר יד, א). צריך למעיין שיבין מ"ש [מה שאמר] דורשי רשומות: מ"ט [מה טעם] 'לי גלעד ולי מנשה'. איך יוצא זה הטעם מזה הפסוק.²⁹

[כא] עוד צריך להבין: איך המדרש[ש] בתיבה א'[חת] כופל ג' דברים. ד"מ [דרך משל]: ייאמר יתרו למשה לך לשלום' (שמ' ד, יח) אמ[ר] לו: לך לשלום, ותכנס [לשלום], ותבא לשלום' (שמור' ד, ד). מהיכן משמע מתיבת 'לשלום' כל אלו הדרשות שעשה.

[כב] עוד צריך ל[מ]ר, כשאומר במדרש ד"מ [דרך משל] על פסוק: 'יותר יעקב לבדו' וגו' (בר' לב, כד): 'אין כאל יש(ו)רון' (דב' לג, כו), ר' ברכיה בשם ר' יודה בר סימון אמר: אין כאל ומי כאל ישורון' (בר"ר עז, א), צריך להבין בדברי רבי ברכיה, למה חזר והפך הפ[רש], מחמת איזה קשיא שיש לו בפסוק הזה.³⁰

[כג] עוד צריך להבין, (כי) [כש]או[מר] המדרש זש"ה ע"י פלוני, כמו במדרש חזית: זש"ה ע"י שלמה (שהש"ר א, א). מה לנו לידע ע"י מי נאמ[ר], ומהו התועלת הנמשך לנו מזה, ואפ[י]ן[לו] שלא היה או[מר], ידוע הוא ששלמה אמרו.

[כד] עוד צריך להבין, כשאור[מר] המדרש בפ[סוק] א'[חד] כמו שיר השירי[ם]: מהו 'צרור המור' (שה"ש א, יג) (שהש"ר שם, יג), ובפ' הבא אחריו [שם, יד] אינו שואל: מהו 'אשכול הכופר' (שה"ש א, יד).³¹ וזה אינו דומה למהו' האמור לעיל.³²

[כה] עוד צריך להבין למה לפעמי[ם] מביא המדרש[ש] פ"א [פסוק אחד] ועושה דרשה על תחלת הפ[סוק] ומביא השאר ואינו דורש בו שום דבר.

[כו] עוד צריך להבין למה המדרש[ש] בקצת מקומות אומר: 'כתיב', ואינו או[מר] 'הה"ד' או 'זש"ה'.

[כז] עוד [=צריך להבין] למה המדרש בקצת מקומות שאל: 'למה', והדבר הוא כפשוטו. מה שאל 'למה', כמו: 'ויאכל בעז וישת וייטב לבו' (רות ג, ז), למה? 'וייטב לבו', שברך על מזונו (רות רבה ה, טו). מהיך נפקא להו מקרא זאת הדרשה, וגם צריך להבין כל הג' יד"א, שמביא המדרש שמה.³³

ואולי הוא רומז כאן לדרשה שבפסחים פז ע"ב, המדברת על קיום ישראל למרות הניסיונות להשמדם על ידי רומי, ששם מופיעה המליצה 'בהא נחתינן ובהא סלקינן'. וע"ש וברש"י על אתר.

29 לא ירדתי לסוף דעתו. דרשה זו אינה נראית חריגה. הדרשן מצא רמז בפסוק מתהלים לכל הנמנים, פרט לבלעם.

30 ר"ל: מדוע הפך ודרש שם זמי כאל ישורון – הנאים והמשובחים שבכם, ולמד שכל מה שהקב"ה עתיד לעשות לעתיד לבוא הקדים ועשה על ידי הצדיקים בעולם הזה. הרי הפסוק כפשוטו מעמיד על ייחוד מעשיו של האל.

31 אלא אומר: 'אשכול' – זה יצחק, שנכפת על המזבח כאשכול וכו', ואינו דורש כבפסקה הקודמת: 'מהו צרור המור?' – ר' עזריה בשם ר' יהודה פתר קרייה באברהם וכו'.

32 ראה סימן יב.

33 ראה סימן א ויכט.

[כח] עוד צריך להבין, כשאוי[מר] המדרש בקצת מקומות – וזה על הרוב במשנה תורה [=דבריס-רבה]. וקבלתי מפי גדולי[ם] ז"ל, כי משנה תורה רובו ממדרש ילמדנו,³⁴ כי דרכו להביא תמיד ה'לכה אדם מ'ישראל' וכו'. צ"ל [צריך להבין] היטב מה התייחסות וקשר יש לזה הדין עם הפרשה, כמו בפרשת עקב (דב"ר ג, א). וא"ת [ואם תאמר] כי אחר הדין מביא ברבי [=דרבי] יוסי בר' חנינא לענין שבת: אימתי שמרו יש[ראל] וגו' [כשם שראוי לה], ומזה הענין נמשך לתת קשר לפ[סוק], י"ל [יש להבין], כי בלא הדין היה יכול לעשות זה.

[כט] עוד צ"ל [צריך להבין] בקצת מקומות, כשאוי[מר] המדרש[ש]: 'ד"א, כי הנהוג הוא להביא ראיה על הפסוק עצמו, כי מחמת איזה קושיא שיש בדרך הראשון והוא מבי[א] דבר אחר על פ[סוק] אחד כמו בפ[רשת] עקב: ד"א 'והיה עקב' (דב' ז, יב) זש"ה: 'לי גלעד' וגו' (תה' ס, ט) (דב"ר ג, ב); ד"א: 'מואב סיר רחצי' וגו' (שם שם, י) [שם].

[ל] עוד צריך להבין למה במדרש בקצת פרשיות מביא פתיחה לחכם א[חד], ואוי[מר]: כך פתח ר' פלו[ני], ואח"כ בפרשה עצמה מביא היתר ואינו אר: כך פתח, אלא פתח ליה.³⁵

[לא] עוד צ"ל [צריך להבין]: בפר[שת] כי תשא, כשאומר: וכל הפתיחו[ת] כלן בענין הכתוב בפרשיות וכו' (שמור' לט, א). מה ר"ל [רצה לומר]? ועוד אמר לו הקב"ה וכו' [שם]. מה קשר יש לזה עם זה? ואם באו כדי ליתן ריוח בין הדבקי[ם], יצא שכרו בהפסדו.³⁶

[לב] עוד צריך להבין למה המדרש[ש] מביא פ[סוק] אחד, ומחמת קושי[א] שיש בפ[סוק] באים קצת חכמי[ם], וכל אחד מפרש פירוש א[חד], ואח"כ עמהם א[חד] או רבים ומפרש פי[רוש] אחר ואוי[מר]: 'לכך נאמר' וכו', וכי זה 'לכך נאמר' [ר'] לאיזה הפי[רוש] של איזה חכם יבא, ולפי הפי[רושים] האחרים לא יבא. זה לא יתכן, כי לכל הפירו[שים] צריך 'לכך נאמר', א"כ [אם כן] למה לא אמר כל אחד אחר פירושו: 'לכך נאמר' וכו', וזה במדרש איכה בפ[סוק]: 'קלים היו רודפינו וגו' (איכה ד, יט) (איכ"ר ד, כב).

[לג] עוד צריך להבין למה המדרש בקצת מקומות עושה דרשה על פסוק א[חד] ודורש תיבה א[חת] ומדלג תיבה א[חת] ודורש השאר, ואח"כ חוזר ודורש כל הפסוק, פ[רשת] ויקרא פ[רשה] חמישית (ויק"ר ה).³⁷

- 34 ראה ליברמן, דברים רבה, ירושלים ת"ש, מבוא, עמ' 2, הערה 1.
- 35 אינני יודע למה כיוון. הנוסח כך פתח [ר' תנחומא בר אבא] מופיע (לדוגמה) מספר פעמים בשמור' (פרשות לט-מג, נא-נב). אלא שאין שם (במקום שיש בנמצא פתיחות נוספות) המשך בלשון: פתח ליה, אלא ב'הה"ד', כגון: בפרשות מ, מא, מב, מג, נב; ולעתים: ד' תנחומא בר אבא פתח' (שם, מב, א; שם, מד, א) (אבל שם, מד, ב ר"ג: 'הה"ד'); וראה עוד שם, נב, א (וכן שם, מב, ד: ד' יצחק פתח').
- 36 זה עצמו מורה על הקיטוע, על כך שאין השתלשלות ורצף בין הדרשות. על הפרשיות הנרמזות ראה במהר"ז שם. כלל זה מחובר בדפוס ראשון של חיבורנו לקודמו, ומסיבות ברורות הפרדתיו.
- 37 שאלתו בוודאי נובעת מן העובדה, שמילות פסוק הסדר נידונות בפתיחות שלא מתוך שמירה על פרשנות רציפה; ואילו בגוף הדרשה יש ניסיון לדון ככולן; ראה ויק"ר שם, ו. הפסוק: 'אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם' (וי' ד, ג) נדון שם לתיבותיו.

[לד] עוד צריך להבין למה המדרש בקצת מקומות אינו או[מר]: ר' פלוני פתח, או יז"ה, או זה"ד, או כתוב, או כתיב' כמנהגו, אלא מביא הפסוק ואח"כ אמר: ר' פלוני או[מר], ודורש על הפ[סוק]. פר[שת] נשא, פ[רשה] שמיטה³⁸, פסוק: איש או אשה כי יעשו וגו' [במ' ה, ו].

[לה] עוד צריך להבין: פ[רשת] נשא פ[רשה] יד, שאמר המדרש: אמר ר' יודא בן נקדא³⁹ יג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמר[ו] יג מעוטינן, ללמדך שלא לאהרן נאמר אלא למשה שיאמר לאהרן, ואלו הן וכו'. ר' יוסי הגלילי אומר בג' מקומות נאמר בתורה דיבור למשה ומעט את אהרן. בארץ מצרים ובהר סיני ובאהל מועד וכו' [שם, פסקה ט]. וצ"ל [וצריך להבין], שאינו חולק ר' יוסי הגלילי עם ר' יהודה בן נקדא, כי בכלל הג' יש הי"ג למנין.⁴⁰ וזכורני שזה הלשון קריתי בספרי.⁴¹

[לו] עוד צריך להבין למה המדרש[ש] בקצת מקומות או[מר] ד"א על פ[סוק] א[חד] ועשה בו דרשה, ולא על הפ' האחר. ולא שייך ד"א, אם לא אמר[ו] שום דבר קודם בפ' וכו'. שיר השירים על פסו[ק]: 'אני חבצלת השרון' (שה"ש ב, א) – הוא שאמר דוד ברוח הקודש גם כי אלך בגיא צלמות לא אירע רע. ד"א: 'שבתך ומשענתך המה ינחמוני' וגו' (תה' כג, ד) (שהש"ר ב, א ג).⁴²

[לז] עוד צריך להבין: מה הפרש יש כשאומר המדרש: 'כדאתמר', לכשאו[מר] 'מדקאמר' וכו'.

[לח] עוד צריך להבין, כששואל המדרש: 'מה ראה?' מה ר"ל 'מה ראה', כמו במגלת אסת[ר]: מה ראתה שתבוא למלוך על קכ"ז מדינה (אס"ר א, ח). והגרסה האמתי[ת] היא: 'ראתה' ולא 'זכתה'.⁴³ עוד על פסוק: 'זיפקד המלך פקידים' (אס"ר ב, ג) מה ראה וכו' (אס"ר ה, ג).

[לט] עוד צריך להבין למה המדרש בקצת מקומות אמר חכם א[חד] פתיחה על פ[סוק] א[חד] ועושה בו דרשה, ופ[סוק] הפר[שה] אינו גורם בו כלום, כמו בפרשת ויצא:

38 כך גם בהעתקת השליה (והשעונות עליה), וצ"ל: פרשה שמינית, והוא בוודאי תוצאת פתיחה מוטעית של הצורה המקוצרת: 'שמי'. מכל מקום כוונתו לדרשה הפותחת את פרשה ח בבמ"ר, שז"ל: איש או אשה כי יעשו מכל חטאת וגו'. ר' אבהו אומר: יש(ו)בו (י)שבי בצל' (הושע יד, ח) וכו'.

39 במקור המצוין ובמקבילות: בן בתירא. לא נתברר לי על פי מה כתב 'בן נקדא', לאחר שגם בדפוס ונציה שכ"ו (שנראה לי שעליו נסמך, כאמור) וכיו"ב בדפוס ונציה ש"ה (שעמד בתשתיתו של דפוס ונציה שכ"ו) מצינו: 'בן בתירא'. גם לא מצאתי 'בן נקדא' במקורות שעמדו תחת ידי. וודאי ר"ל: בכלל הי"ג יש הג'.

40 ראה ספרי במדבר, נח; והשווה ספרא, פרשת ויקרא, פרשתא א, פרק ב, והראב"ד שם; עוד ראה רש"י לוי' א, א.

41 כוונתו לדרשת ר' ראובן: 'אלו לא היה הדבר כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול' ה' באש נשפט (יש' סו, טז). ה' שופט אין כתיב כאן אלא נשפט. הוא שאמר דוד ברוח הקודש: גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי' (תה' שם). ולהלן: ד"א: 'שבטך' – אלו היסורין, 'משענתך' – זו תורה, 'המה ינחמוני' – וגו'.

42 השווה: בר"ר נח, ג, ושם: 'מה ראת'. ר' אברהם מתקן בוודאי לפי בר"ר; וראה בפירוש מנחת יהודה, שם, עמ' 621.

ר' אבא פתח: 'בית והון נחלת אבות' וגו' (מש יט, יד), ואינו גורס שום דבר בפסוק; 'ויצא יעקב וגו' (בר' כו, י) (בר"ר סח, ג).⁴⁴

[מ] עוד צריך להבין, כשהמדר' [ש] מבי' [א] משל, והדבר נמצא מובן בלי משל – משל למה? ועוד, כשמבי' ב' או ג' משלים צ"ל [צריך להבין]: זה ר' פלו' [ני] מה קש' [יא] לו במשל של ראשון, וכן הג' בשני וכו'.⁴⁵

[מא] עוד צריך להבין, כשאמר המדר' [ש]: יכול כך וכך, ת"ל כך וכך, יכול על מגן? ת"ל: 'על רוב פשעיה' (אי' א, ה). ואני אומר במאמר (איכ"ר א, לב), כנל"עך [כך נראה לעניות דעתי], שחז"ל מקשים: [כי ה' הוגה על רוב פשעיה], יכול על מגן? ת"ל: 'על רוב פשעיה'. הוק' [שה] לרז"ל בכתוב, שאמר 'על רוב פשעיה', וכי לקתה מדת הדין, שהב"ה ישר' [ישלם] להם כפלים מפשעיה' [ם], עד שהוצרך לומר 'על רוב פשעיה' אלא שרז"ל הרגישו בפסוק, שתיבת [!] 'על רוב פשעיה' אין הכרע אם חוזרת למעלה או למטה, ל'עולל'יה הלכו שבי לפני צר' (שם). לזה באו ז"ל ואמרו, החלוקה השניה לא יש בה עונש, ת"ל [תלמוד לומר]: על רוב פשעיה, דקאי א'עולל'יה הלכו שבי' וגו'.

[מב] עוד צרי' [ך] להבין למה המדרש בקצת מקומו' [ת], כשאומר 'ד"א' אומר: ד"א: 'אפרים מעזו ראשי' (תה"ס, ט; שם קח, ט) הכתוב מדבר בכך וכך, או אומר: 'מדבר', ואינו או' [מר]: הכתוב וכו'. או למה אינו או' [מר]: ד"א זה כך וזה כך, כמו שאומר הרבה פעמים.⁴⁶ [מג] עוד צריך להבין: במדרש או' [מר]: וכי זה הדבר הוא כך? אינו אלא כך, וכי יש לו משמעות אחר? כמו דרך משל במדרש: וכי זה הדבר שאתה אומר אינו הדבר האמור. כמו פרש' [ת] ויחי פ' [רשה] צט [יב]:⁴⁷ 'בן פורת יוסף' (בר' מט, כב), וכי פורת הוא לית יוסף? דצריך להגיה הגרסא, כאשר אתי הגרסא הנכונה בספרי גדולים ז"ל: 'וכי פורת לית יוסף הוא?'⁴⁸ אלא מהו בן פורת? שע"י פורת נתגדל'. ונראה לע"ד [לעניות דעתי], דקשה לבעל המדרש בזאת הברכה, שברך יעקב ליוסף: 'בן פורת יוסף', כי פורת הוא מלשון פרו ורבו, שהוא לשון תוס' [פת], וא"כ מה הברכה מורה יותר מן השם שהוא יוסף? וז"ש [וזה שאמר] המדרש, 'וכי פורת לית יוסף הוא', ר"ל: היינו מה שמורה שם יוסף היינו מה שמורה פורת, ותרץ: 'אלא מהו בן פורת? שע"י פורת נתגדל'. ונתחבטתי כל ימי לתת קשר למ"ש [למה שאמר] המדרש: 'בגאיו אתהלך לפני ה' בארצות החיים' (תה' קטז, ט). ויש קצת

44 כוונתו לומר שאינו דורש על הפסוק עצמו, עם שהוא דורש שם, ש"עקב הלך אחר זיווגו, דכתיב: 'ויצא יעקב'.

45 ההנחה הבסיסית של ר' אברהם היא, שכל דרשן יודע את דרשת חברו, שעל כן אם בוחר בדרשה שונה משמע שלא ניחא ליה בה.

46 ר' אברהם מתכוון כנראה לדרשות המתחלפות על הפסוק המצויות בבמ"ר יד, א; וראה גם לעיל, סעיפים כ, מח, לעיונים נוספים בדרשה זו בבמ"ר.

47 הגרסה העומדת לנגד עיניו היא המצויה ב"ספר אור השכל' (קפט ע"ב). שם (ובדפוס ונציה שכו') באים הדברים בזה הלשון: "'בן פורת יוסף", וכי פורת הוא לית יוסף, אלא מהו "בן פורת", שעל ידי פורת נתגדל. בגאיו אתהלך לפני ה' בארצות החיים'.

48 בעל 'מתנות כהונה', ר' יששכר בער משעברשין, כתב בפירושו: 'וכי פורת לית הוא יוסף גרסינן', וכך נדפס גם בגוף מדרש רבה דפוס קראקא שמ"ז-שמ"ח, שבו ראה פירושו אור לראשונה (שם דף קיג ע"ב).

ספרים דלית בהו 'בגאיו', בדפוס מתנות כהונה,⁴⁹ והגרסא הנכונה היא 'בגאיו', כמו שראיתי בספרי גדולים ז"ל. ונראה לע"ד, שיובן עם מה שאמרו רז"ל ובפרט בס' הזוהר [ח"א ריא ע"א-ע"ב] על פ' [סוק] 'אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך' (בר' מו, ל), כמו ששמעתי הפשט מפי האר"י זלה"ה, כי ידוע הוא מדברי ז"ל, כי 'אחר' הוא סמוך ואחרי' הוא מופלג,⁵⁰ יעקב אבינו כשנסתכל בדיוקנו של יוסף וראה שהי' [ה] עומד בצדקו ושלא היה צריך יעקב לחזור בגלגול לקיים יב שבטיו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על פסוק 'עלי היו כלנה' (בר' מב, לו), וכמו שהרמז מובן מדברי און[נקלוס, ז"ש [זה שאמר] לו 'אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי', כי הרשעים בחייהם קרואים מתים,⁵¹ וידוע מה שאז"ל על 'יוסף היה במצרי' [שם] (שמ"א, ה), כי הכוונה שאעפ"י [שאף על פי] שעלה במעלה ובגדולה עם כל זה היה בצדקו.⁵² וזהו שאז"ל שאמר יעקב בגאיו, שאעפ"י שעלה במעלה עם כ"ז [כל זה] מובטח אני, ש'אתהלך לפני ה' בארצות החיים'. או יהיה 'בארצות החיים' כמו שאו' [=שאמרו] חכמי האמת בזוהר דפוס סאלוניקי, שארצות הוא מלשון רצון.⁵³ וידוע הוא לאשר עמדו בסוד ה', כי גדולי עולם היו מתחננים לפני הקב"ה, שלא ישובו עוד לזאת המלבוש החומרי, וז"ש יעקב 'אתהלך לפני ה' בארצות החיים', ר"ל ברצון אותם שהם נקראים חיים, 'בחייהם ובמותם לא נפרדו' (שמ"ב א, כג) וכו'.

[מד] עוד י"ל [יש להבין], שהמדרש עושה לפעמים מ"ם בתחלת הפסוק מ"ם הסבה, כמו בפ' [רשת] ויחי פר' [שה] צ"ח [כ]: 'מאל אביך ויעזרך' (בר' מט, כה). מי עשה כן? מאל אביך. והוקשה להם ז"ל, כי תיבת מ"ם מיותרת, שלא היה לו לומר אלא אל אביך ויעזרך. [מה] ועוד און[מר] המדרש סמוך לזה המאמר על פסוק 'ברכות שמים מעל' (שם): זו אזכרות שבבעל [שם, שם]. וראיתי אחד מן האחרונים ז"ל שפירש: אזכרות שם מקום שבבעל,⁵⁴ ר"ל שהם במקום גבוה. ולא יתחווירו דבריו בעיני, עד שזכני האל וראיתי מדרש

49 במדרש רבה עם פירוש מתנות כהונה הנ"ל עדיין מצויה הדרשה בסוף פרשה צט. בדפוסים שהגיהו לפי מתנות כהונה נותרה הדרשה רק בפרשה צו, ו; וזאת בעקבות דברי ר' יששכר בער שכתב (סוף פרשה צט, שם, דף קיג ע"ב): 'בטעות נפל לכאן, ומקומו הוא בפרשה צו; ועיין שם: אמר רבי אליעזר דברים בגו. בגאיו היינו בגו'; וראה בר"ד, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1198, וכן במנחת יהודה, עמ' 1283, בדבריו על המצוי בדפוסים הראשונים של מדרש רבה בעניין זה. עוד ראה שם, עמ' 1239, בגרסת כ"ו.

50 ראה בר"ר מד, ה (ומנחת יהודה, עמ' 428); אס"ר ה, ב.

51 והצדיק – אפילו במיתתו קרוי חי; ראה ברכות יח ע"ב; קה"ר ט, א (ה); דב"ר ליברמן, וזאת הברכה, א; תנחומא וזאת הברכה ז (ת"ה ות"ב). אונקלוס הנזכר בדבריו תרגם בזה"ל: 'ואמר ישראל ליוסף אלו אנא מית זמנא הדא מנחם אנא בתר דחזיתי ית אפיך ארי עד כען את קים'.
52 ראה שמ"ר א, ז: 'ד"א ויוסף היה במצרים. אע"פ שזכה יוסף למלכות, לא נתגאה על אחיו ועל בית אביו. כשם שהיה קטן בעיניו מתחלה שהיה עבד במצרים, כך קטן היה בעיניו אחר שהיה מלך'.

53 ר' אברהם התכוון לזוהר חדש שנדפס בשאלוניקי שני"ז, וראה שם, מדרש הנעלם, פרשת נח (מאמר בארצות החיים): 'לא ארצות ממש ולא אדעתא דארצות אמרו דוד, אלא לשון רציו הוא; והשווה: זוהר בראשית יא ע"א ופרדס רימונים' (דפ"ר: שאלוניקי [רמ"ד]), שער ערכי הכינויים, פרק א, ערך: 'ארץ'.

54 כוונתו לדבריו של ר' יששכר בער משעברשין במתנות כהונה, שפירש: לפי הענין – שם מקום

אבכ' [ר] מכתובת יד במצרים, כי ירבעם בן נבט היה מוחק שמות ההויה וכותב במקומם שמות הבעל,⁵⁵ וזהו '(ו)מעל' הוא מלשון 'מעלה בו מעל' (במ' ה, יג) ומשפיר' [ש]: שם מקום או שזה במקום גבוה הטעה אותו המשך המאמר.

[מו] עוד צריך להבין: בכל מקום שאומר הפסוק, דרך משל: 'לססתי ברכבי פרעה' וגו' (שה"ש א, ט) או [מר]: דרש ר' פפייס (!) (שהש"ר על אתר),⁵⁶ [ולא]⁵⁷ פתח' או 'הה"ד' – שלא בלשון 'דרש'. צ"ל [צריך להבין] בכל מקום שאומר: 'דרש' מהו הכונה, שלא עשה כמו שהוא הנהוג בכל מקום.

[מז] עוד צריך להבין: בכל מקום שאומר הפסוק בתחלה, ואומר: ר' פלו' [ני] פתר קרייא בכך וכך, ואין דרך המדרש לומר: ר' פלוני פתר קרא כך וכך, אלא לאחר שקדמונו אחרים בפירושי'ם] אחרים על הפסוק, והוא אומר פ' [רוש] הפסוק הוא כך וכך.

[מח] עוד צריך להבין, כשאומר בפסוק ד"מ [דרך משל] על פסוק: '[ו]דודי חמק עבר [נפשי יצאה בדברו]' (שה"ש ה, ו): נתחטא ונתמל' [א] עלי עברה, נפשי יצאה בדיבורו של כורש וכו' (שהש"ר על אתר), צריך להבין: איך מתיישב ב'חמק' נתחטא, ואיך יובן מ'חמק' ונתחטא' [א], ולהבין המאמ' [ר] שהוא קשה הבנה.⁵⁸

[מט] עוד צריך להבין היטב, כשתמצ' [א] מאמר אחד במדרש תמצא המאמר עצמו בגמ' [א] בסגנון אחר, אומר בקצת שנוי או חסר או יתיר, צריך המעיין לבקש מקום מבוא של המאמר וכל [=ובכל?] המפרשים הנמצאים עמנו היום – להשתדל לסלק איזה טעות אם יש בגירסת המדרש ולקיימה, כי היא הקדומה. ושנוי הגרסאות מהמדרש לגמ' [א] רבו כמו רבו, וכמעט בהרבה מאמרים הנמצאים בגמ' ובמדרש, וכל מי שלא יראה דברי המדרש במקומם לא ירד לעמקן של דברים או ישבש דברי הגמרא או דברי רש"י ז"ל, וזה כפי הסבר' [א] או כפי המפורסם. פוק חזי חד מרבוות' [א] בתראי שכתב

בגבה ההרים'. נראה שהוא אינו מזכיר את שם החיבור כאן, משום הביקורת שהוא מותח עליו, אף שהזכירו לעיל.

55 הוא המצוי בתנחומא בובר, הוספה לפרשת ואתחנן, ב, על אחאב: וכן אחאב חטא והחטיא את ישראל מכל אשר לפניו (ראה מל"א טז, ל). תדע לך שהיה מוכר עצמו לעבודה זרה, שנאמר: 'כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' (שם כא, כה), והשכיח שמו של הקב"ה, היאך: היה מוחק את האזכרות וכותב תחתיהם: וידבר הבעל, בראשית הבעל, ויאמר הבעל. וכל התורה כולה עשה כן, הוא שהנביא אומר: "החושבים להשכיח את שמי" (יר' כג, כז); והשווה סנהדרין קיב ע"ב.

56 שם: דרש ר' פפייס: 'והוא באחד ומי ישיבנו' (איוב כג, י). דן יחידי לכל באי עולם, ואין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם. א"ל ר"ע: דייך פפיס שלא להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם, לפי שהכל באמת והכל בדין, שכן כתיב: "וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא" (יש' ו, א); וראה שמר"ר פכ"ג, יד; והשווה מכילתא דרש"י, מסכתא דויהי בשלח, פ"ז, הורוויץ-רבין, עמ' 112.

57 תוספת מילת השלילה היא שלי (י"א).

58 ר' שמואל יפה אשכנזי פירש ביפה קול: נראה כי נתחטא הוא מלשון כעס וחמה, ואולי הוא גם ההוראה בפ' [רק] סדר תעניות [תענית ג, ח], שאתה מתחטא לפני המקום [ועושה לך רצונך] כבן [הוא] מתחטא לפני אביו, והוא עושה עצמו כעוס על הדבר המבוקש לו כשאינו ניתן לו, ודריש 'חמק' מענין זה וכן 'עבר' מלשון עברה.

בספרו בפירוש לדברי רש"י ותוספות ז"ל,⁵⁹ כתב במסכת סנהדרין פרק חלק על משנת ג' מלכים וד' הדיוטות אין להם חלק לעה"ב, אמרו בגמר': ועוד רצו למנות אחד בא דיוקנו של אביו ונשתטחה לפנייהם ולא השגיתו עליה עד [=וראה להלן עד] 'חזית איש מהיר במלאכתו' (מש כב, כט) וגו' (סנהדרין קד ע"ב), ופרש"י ז"ל: 'לפני מלכים יתיצב' – בג"ע וכו', יתיצב לפני חשוכי[ם] בגיהינם, בתמיה. כך פרש"י ז"ל, והרב הנז' [כר] עשה התמיהה שרש"י [=של רש"י] ז"ל טעות, ומי שיראה דברי המדרש בפרשת נשא פי"ד (במ"ר יד, א) יראה איך דברי רש"י ז"ל הם דברי אמת ויציב, ורש"י ז"ל ראה דברי המדרש וכתב מה שכתב וכו'. עוד תמצא בפרשת תרומה פרשה ל"ה (שמו"ר לה, ה) על פס' [וק] 'גער תית קנה' וגו' (תה' סח, לא), ואומר לעיל מזה שלעתידי לבא כל האומות עתידין להביא דורון כו [כו].⁶⁰ עוד תמצא במדרש מאמר אחד ואומר: ר' פלוני אומר, ובמדרש אחר תמצא המאמר בשינוי הגרסא כנוצר, ובשינוי הסימן, ובשינוי שמות החכמים אחרים, וזה הרבה.

תושל"בע [תם ונשלם שבח לאל בורא עולם]⁶¹

ג

עיון במ"ש הסעיפים של החיבור המוצג למעלה מורה בעליל שאין לראות את כל המצוי בהם כ'כללים' הבאים לאפיין את דרכו של 'מדרש רבה'. לעתים נדמה שאין לפנינו אלא תמצית הערותיו של קורא חרוץ, שהכליל הערות ותמיהות שרשם בשולי הספר אגב עיון. ונראה שאמנם ניתן למצוא ראיה לדבר מכך, ש'ההדגמות' המובאות ב'כללים' הן כמעט כסדר המדרש. הסעיפים הראשונים (עד ס' יט) מאזכרים (במקום שהמחבר בוחר להדגים במאמרים מפורשים) את דרשות 'בראשית רבה' לפי מהלך פרשיותיו (רק אגב דברים הוא דן בסעיף יב בדרשה מפורסמת מ'דברים רבה'). וגם כאשר הוא עובר אחר כך להמשכו של המדרש, ניתן לראות שהוא מתנהל במידה רבה על פי סדר המדרשים, ומכל מקום ניכר שכמעט ואינו 'מדלג' ממדרש למדרש.

ר' אברהם מביא הדגמות מכל מדרשי הרבות לחומש ולמגילות, והן מתוך הדגמותיו והן מתוך שאלותיו נראה להסיק שהוא מניח, ש'מדרש רבה' על עשרת המדרשים המרכיבים אותו, הוא בעיקרו חיבור אחדותי. ה'קשיים' המזדקרים לפנינו בעיונו במדרש נובעים בעיקרם מהנחה בסיסית זו. לעומת זאת, ודאי אין לומר שר' אברהם הוא קורא תמים, שאינו מבחין במה שגלוי לכל עין שהקיפה את המדרש לחיבוריו. וראה הערתו בעניין 'דברים רבה' בסעיף כח.

59 לא נתברר לי בוודאות למי כיוון; ברם ראה בדברי המהרש"ל ב'חכמת שלמה' לסנהדרין במצוין להלן.

60 נראה שהוא רומז כאן לדיונו של ר' ישככר בער ב'מתנות כהונה' שם, שמיישב את המאמר 'בדוחק ע"ד שדרשו חז"ל בפרק ע"פ' [=ערכי פסחים, פסחים ק"ח ע"ב].

61 על תוספת המחבר ראה לעיל, הערה 7.

מעטים מחכמי ימי הביניים ראו במדרש סוג יצירה הקובע רשות לעצמו, דהיינו: סוג יצירה שאינו יכול ואינו צריך להיות נבחן לפי הבחינות, שעל פיהן נבחנים המקרא או ספרות ההלכה. ר' אברהם אינו משחרר את עצמו מדעה מקובלת זו. על כן נמצא שהשאלות שהוא שואל בעניין המדרשים נראות כ'מועברות' משאלות שקורא המקרא הימייניימי רגיל אליהן. הוא מקשה על ייתור הדיבור, על גיוון הלשון, על חוסר האחידות בטרמינולוגיה, על הזיקה שבין דרשות סמוכות וכדומה. לצדן יש שאלות, שניכר בהן שהן 'מועתקות' משאלות, שחכמי הלכה וכותבי 'כללי הגמרא' מעלים, כגון: מדוע לחכם פלוני לא ניחא בדברים שאמר חכם אלמוני, מה הזיקה בין דברי חכמים ברצף הסוגיה. בולט לעין החיפוש אחר יחס דווקאי בין פירוש וקושי בפסוק (הוא נרתע כנראה מאפשרותה של 'אסמכתא בעלמא', כרתיעתם של בעלי הלכה מזו), וכי"ב. אכן, מקצת השאלות הן ודאי שאלות של ממש, שמן הראוי שגם חוקרי המדרש יכניסו עצמם לבירורן. כל הנאמר למעלה על התהליך המשוער של כתיבת החיבור אינו מוציא מכלל אפשרות שחיבור כלשהו היה מונח לפני ר' אברהם, והוא שכיוון את דרכו. ואכן נראה כי היה זה 'ספר אור השכל' שנדפס בוונציה שכ"ז-שכ"ח. לא זו בלבד שהפתיחה הנוסחאית של כל סעיף וסעיף בחיבור 'צריך להבין' נראית כווריאציה של ההכרזה המצויה בפירוש אב"א שם, ש'ראוי לדקדק', אלא שנראה שמחברנו גם מקבל כמה מהנחות היסוד הטמונות בפירוש זה. אכן, ר' אברהם היה ער למתרחש בפרשנות המדרש שנתחדשה מאז, וכפי שראינו הוא גם מביא דברים ממה שראה בפירושו של ר' יששכר בער משעברשין, 'מתנות כהונה'.

הקריאה הנזכרת 'צריך להבין', אף שאינה מעידה בהכרח על תביעה לרדת למגמה הרעיונית שאליה חותרת הדרשה, שהרי היא משמשת כאלמנט 'טורי', רִפְטִיבִי במידה מרובה, נראית בכל זאת תובעת תביעה כזאת לפעמים. ברם לרוב היא באה להסב את תשומת לבנו ל'דרכי האגדה' הבאים לידי ביטוי במדרש, ולטרמינולוגיה שבה הוא נוקט. אפשר, שההנחה הסמויה של המחבר היא שבאלו טמון מפתח של ממש להבנת תכלית הדרשה. בין כך ובין כך, אין ספק שמה שמושך את תשומת לבו של החוקר המודרני הוא דווקא העיון שיש ב'כללים' שהציג בפנינו ר' אברהם במנגנוניה של הדרשה.

ואכן, הנושא שהוא אולי המרכזי בחיבור הוא עניין 'מילות ההצעה' המשמשות במדרש. המחבר מצביע שוב ושוב על בעיית גיוונם, אולם הוא בוחר שלא לחשוף את שיטתו בפתרון הבעיה הזאת לפני קוראיו. אפשר שהקיצור עושה ואפשר שקוצר יד עושה בשלב ההתחלתי שעמד בו הדיון במדרש בתקופתו. אין לנו אלא מה שענינו רואות.

נושא אחר שדעת המחבר טרודה הרבה בעניינו הוא נושא ה'פתיחות'. ואף שר' אברהם אינו מגיע למיצויה של הסוגיה, עצם ההתמקדות ביחידה דרושית זו מעידה על תחושה נכונה בייחודו (וראה בעניין זה דבריו בסעיף לד).

עד כאן הערתי בקצרה ובדרך של הכללה על מה שיש בחיבור (אני מקווה שלמיצוי פרטיו פתחתי פתח מה מונח בהערות למעלה), ועתה אני מבקש להעיר (שוב בקיצור וכמכליל) על מה שבאופן מפתיע למדיי אינו מצוי בו, וכוונתי היא ל'הגהות'. ר' אברהם בדרך כלל אינו עוסק בהגהות, עיסוק שהיה חביב על העוסקים במדרשים בתקופתו. ייתכן שהוא מצא את סיפוקו ב'אות אמת', ונציה שכ"ה, שכנראה היה מונח לפניו. הנדון בסעיפים לח, מג ומט הוא ככל הנראה בבחינת יוצא דופן.

כאמור, איני נכנס לבירור של פרטים בחיבור, אף על פי כן אני מבקש להעיר על שלושה עניינים שעלו בו.

הראשון הוא עניינו של 'ד"א'. כפי שניתן להיווכח בנקל, ריבוי הפרשנויות האלטרנטיביות המוצגות לכאורה באמצעות 'ד"א' טורד את מנוחתו של ר' אברהם. הוא חוזר אליו בהרבה סעיפים ומכיוונים שונים, וכנראה גם חש בפונקציות שונות של צירוף מילים זה. אכן, הוא אינו מעלה את האפשרות, ש'דבר אחר' הוא לעתים 'דבר נוסף', דהיינו: שעורך המדרש בא להוסיף עניין על דרך הצירוף ולא על דרך ההעדפה. קשה לומר שהשתנה הרבה בהבנת משמעויותיו של מונח רווח זה. עדיין אנו חסרים בירור מקיף של מופעיו ומשמעויותיהם.

השני נוגע בתפיסותיו האידאיות של המחבר. אמנם קשה לעמוד על עניין זה ממה שלפנינו, שהרי לא הוצג כאן פירוש למדרש, שניתן למצות מתוכו דברים הנוגעים בהשקפות. ברם, רמז מסוים לעמדותיו הרוחניות של ר' אברהם בכלל ועל תפיסתו את עולם חז"ל בפרט ודאי ניתן להפיק מן המצוי בסעיף מג. לא זו בלבד שיכולים אנו ללמוד מן האמור שם על קרבתו לאר"י (זו סוגיה לגופה), מדבריו שם נובע, כי לדעתו דברי תורה שעניינם לעתים במדרשים מתגלים במלוא עושרם בספר הזוהר. נראה שלדעתו אין לשם חיץ בין אלו לזה. אכן, על זיקתו לקבלה ניתן ללמוד כמובן גם מן הספר שהחיבור הנדון כאן בא כאמור רק כנספח לו. עוד זאת: סעיף יחיד ומיוחד זה בחיבור יש בו כדי לזרוק אור על תחום קרוב, שגם הוא נתעשר על ידי העיסוק במדרש ואף חזר והעשיר אותו, וכוונתי לדרשה בציבור, שרבנים ודרשנים עסקו בה באינטנסיביות מרובה. הקשר שקשר כאן ר' אברהם בין מאמרי אגדה שונים האמורים ביוסף כדי להבין פרטים מסוימים בכל אחד מהם, יש בו כעין הנחת תשתית לדרשה בסגנון הדרשות שהיו מקובלות בדורו. בדרשות כאלו הייתה תוספת נופך של דברים על דרך הקבלה שבח להן. אם אכן יש לפנינו מעין זה, יש בכך כדי להאיר בהארה נוספת את המצוי בסעיף הנזכר.

העניין השלישי מחזיר אותנו לעניינו של המדרש גופו. דבריו של ר' אברהם בסעיף האחרון, שבהם בכל זאת הוא מכניס את עצמו לסוגיית קביעת נוסחי הטקסט, יש בהם עניין ואולי אף חידוש. ר' אברהם תובע להבחין בין נוסחי המדרש לבין אלו שבגמרא. יתר על כן, הוא קובע כי יש לקיים דברי מדרש לעומת דברי הגמרא באגדה, כי היא הקדומה. הוא סוטה בכך מכלל שהיה מקובל הרבה, ושראשיתו בדברי רב האיי גאון, שיכל מה שנקבע בתלמוד מחזור הוא ממה שלא נקבע בו.⁶² אכן, גם זו סוגיה לעצמה, ולא כאן המקום להרחיב בה.

62 ספר האשכול, מהד' ש' אלבק [בהשלמות ח' אלבק], ירושלים תרצ"ה, עמ' 158; אוצר הגאונים לחגיגה, חיפה תרפ"ח, חלק הפירושים, עמ' 60.

היציאה מברלין: פרק שני בתולדות תנועת ההשכלה (1797-1824)

מאת

שמואל פיינר

בשנת 1797 בא למעשה הקץ על 'השכלת ברלין'. המרכז הראשון והחשוב במעלה, שהיה עד להתחדשותה של התרבות היהודית וספרותה בהשראת עמדות, מנטליות ורעיונות יסוד של תרבות הנאורות האירופית (Enlightenment) בכלל, ואידאל ה'בילדונג' (Bildung) הגרמני בפרט, עמד בסימן של דעיכה ושקיעה. חוג המשכילים, שמתוכו יצאו מנסחיה של הפרוגרמה המודרנית הראשונה לטרנספורמציה ולנורמליזציה רב־תחומית של החברה היהודית ושפעל בברלין כעשרים שנה (החל משנת 1778), התפורר, ופינה את מקומו שם לחוגים חדשים של אינטליגנציה יהודית־גרמנית מודרנית, להשקפות עולם חדשות ולמאבקים על הרפורמה בדת.¹

כאשר שלח דוד קארו, עשרים ושלוש שנים מאוחר יותר, את גיבורו הספרותי 'אמיתי' בן אבידע אחיצדק' באותו מסלול חניכה מוכר ממזרח למערב, מפוזן דרך ורשה אל הכרך הברלינאי בעקבות אור ההשכלה (Aufklärung), הוא כבר הנחה אותו אל ברלין הבת־משכילית. אמנם, דימויה של ברלין כ'קריה של מעלה' מושכת וקוסמת נשמר כמעט ללא ערעור לפחות עד לשנות השבעים של המאה הי"ט; בוודאי כל עוד שימשו בעיני המשכילים השפה, הספרות וההשכלה הגרמנית כדגם הראשי של תרבות אירופה שממנו ראוי לינוק. המפגש של היהודי הפולני עמה מתואר תדיר כלא פחות מאשר מימושה של הגאולה המשכילית – היחלצות ה־רואית ממחוזות האפלה וכניסה בשערי גן העדן של התבונה, המדע, המוסר וההומניזם.² את התלהבותו הראשונית העצומה מברלין,

1 ראה: D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780–1840*, Oxford 1987; M. A. Meyer, "Ganz nach dem alten Herkommen"? The Spiritual Life in Berlin Jewry following the Edict of 1823', in: M. Awerbuch and S. Jersch-Wenzel (eds.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin 1992, pp. 229–243; S. M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family and Crisis, 1770–1830*, Oxford 1994; ש' פיינר, 'יצחק אייכל: "היום" של תנועת ההשכלה בגרמניה', ציון, מב (תשנ"ז), עמ' 427–469.

2 על 'גרמניה' בדימוי של משכילי מזרח אירופה ראה: I. Bartal, 'The Heavenly City of Germany and Absolutism à la mode d'Autriche: The Rise of the Haskalah in Galicia', in: J. Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New

בהשוואה אף לאותן פרובינציות פולניות שמזה שנים כבר עמדו תחת שלטונה של פרוסיה, ביטא גיבורו האידאלי (צירוף של אמת, מדע וצדק) של 'ברית אמת' במילים נרגשות שהלמו היטב את הדימוי המשכילי הנשגב והשכיח של ברלין:

פה אחי, פה אשב כי איויתיה, נפשי מלאה שמחה, ורוחי אך אור, היא העיר תבונה כולה וצדק מלאה [...] פה הבוקר אור לי [...] עיר ממלכת פרוסיה [...] ואנשיה חכמים ונבונים, יודעי לשון וספר, אוהבי מדע, ובעלי מידות ישרות [...] אליה יבואו אנשים ממרחקים לאסוף חכמה ודעת [...] בעיר הזאת לב כל משכיל ירום מעל אשפות האולת [...] לא תוכל להאמין אחי, אתה היושב בין בני ארצנו ערלי לב, אשר כל רעיון נכרי וחדש להם לעוון פלילי יחשב, גודל נעימות החפשית (מתת אל לאדם) אשר תושבי העיר הזאת מעמינו יטעמו.³

תחילה השתכר 'אמיתי' המשכיל הפולני מפוזן מן החופש שממנו נהנים יהודי ברלין ומן הפתיחות והסובלנות שפגש בכל הנוגע ללבוש, ידיעת שפות אירופיות וקריאת ספרים. אלא שגם קארו (1782–1839), הדמות המרכזית בחוג משכילי פוזן החל מן העשור השני של המאה הי"ט והלוחם הידוע לשינוי יסודי במוסד הרבנות,⁴ היה מודע לתמורות החברתיות והתרבותיות הרדיקליות שעברו על רבים מיהודי ברלין מאז ימיהם של מנדלסון, וייזל ועורכי כתב העת העברייגרמני 'המאסף' בדור הקודם. אין הוא מסתיר את תחושת אי-הנחת שלו מברלין היהודית של שנת 1820, והוא מטיף במפתיע דווקא כנגד ערכיה ודפוסי התנהגותה כאילו היה אחד הדרשנים המסורתיים המוכיחים את החברה על חטאיה כלפי שמים ולא המבקר הרדיקלי המוקיע את שמרנותה:

לזאת אחי תראה פה רבים העוזבים אורחות יושר, חדלי דת ומוסר ויחשבו חכמים בעיניהם, אשר על זאת ידוה לב ישר לכת. אז בימי קדם, הלחץ נתן מוטות קשות על צוארינו, ובכל עוז חתרנו לבוא חוף התושיה, עתה נלך חופשי ונרשע [...] עתה יקרא ישראל: קומו, אכלו, שכרו, רקדו וחגגו, כי חג החופש לנו, ולא ישימו לב לאיש החכם ויבן את זאת, העומד בזוית הבית בפנים זועפים לאמור – השמרו לכם!!!⁵

מסקנה פסימית זו של המשכיל, הוא 'האיש החכם' והזועף הקורא להיזהר מאורה המסנוור של החירות והמבקש דווקא למתן תופעות של הדוניזם, מתרנות דתית ואקולטורציה אופנתית, הוסקה למעשה כבר סמוך לשנת 1797. התפוררות המסגרות הארגוניות שבנו

Brunswick and Oxford 1987, pp. 13–32; I. Bartal, 'The Image of Germany and German Jewry in East European Jewish Society during the 19th Century', in: I. Twersky (ed.), *Danzig, Between East and West: Aspects of Modern Jewish History*, Cambridge, Mass. and London 1985, pp. 5–15

3 [דוד קארו], ברית אמת, [דסאו] 1820, עמ' ז-ט.

4 ראה: מ' מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, תרגם ד' לוביש, ירושלים תש"ן, עמ' 123; R. Lippmann, *Leben und Wirken des am 25. December 1839 in Posen verstorbenen jüdischen Literaten David Caro*, Glogau 1840

5 ברית אמת (לעיל, הערה 3), עמ' יז-יח.

המשכילים ('חברת שוחרי הטוב והתושיה' שנוסדה בברלין ובקניגסברג בשנת 1787), ובמיוחד היעלמות 'המאסף', הבמה הספרותית והרעיונית הראשית ששירתה את האידאולוגיה המשכילית מאז שנת 1783, היו רק ביטוי חיצוני למשבר. מבט עמוק יותר פנימה חושף אכזבה ותסכול, שהתבטאו לא רק בהוקעת תופעת 'המשכילים המזויפים', אלא אף בביקורת שהופנתה כלפי מי שראו עצמם בשנות התשעים כמוביליה ודובריה של ההשכלה. אך נעלם משה [מנדלסון], כתב אחד המשכילים המאוכזבים, ובא אהרון [וולפסון], הקים את 'עגל הזהב', איגד סביבו את תומכיו, כינה אותם בשם הישן והמטעה 'המאספים', והוביל מתקפה שיעדה ניפוץ 'החומה הקדושה אשר חכמינו גדרו בעד התורה'.⁶

פרשה זו של קריסתה המהירה והמדהימה של 'השכלת ברלין' מרתקת לעצמה, ורק בשנים האחרונות גברה המודעות לה ונעשו ניסיונות לנתח את סיבותיה. חשיבות כישלונה של ההשכלה כאחת מאמות המידה החיוניות להערכת טיבו של תהליך המודרניזציה בקהילת ברלין במפנה המאות י"ח-י"ט נלקחת עתה יותר ויותר בחשבון, וזאת ככל שמתאשרת במחקר העובדה שההשכלה הציעה רק אפיק אחד מרבים למודרניזציה היהודית; אפיק שמלכתחילה התאים אך ורק לקבוצת יהודים מצומצמת שמוצאם בחברה גברית ואליטיסטית של למדנים תורניים בעלי שליטה בטקסטים המסורתיים ובלשון העברית, ושגילו עניין אינטלקטואלי בכתיבה יצירתית, בקריאה מגוונת ובשאלות ספרות, חינוך והגות; ויותר מזה, שאפיק זה אומץ בברלין עצמה על ידי קבוצה קטנה בלבד של יהודים 'חדשים'.⁷ אך נקודת המבט במאמר זה איננה נעוצה בשנת 1797 כדי להתבונן אחורה ולשאול אפשר הכישלון, אלא דווקא להפך: להתבונן קדימה ולשאול – ובכן, מה התרחש הלאה? ומה לגבי תולדותיה של ההשכלה אחרי שנה קריטית זו?

לאחרונה התרה חוקר תרבות ההשכלה הצרפתי רוברט דרנטון (Darnton) בפני הרחבת יתר של התופעה ההיסטורית המוגדרת כ'השכלה' פן תגרום הכללת תופעות רבות ומגוונות בה דווקא לריקונה מתוכנה ההיסטורי הממשי. הוא דרש להחזירה לממדיה ההיסטוריים, להגדירה הגדרה מצמצמת ולקבוע את השלבים השונים שעברה במהלך

6 נחמן ברלין, עין משפט, ברלין תקנ"ו, עמ' 3-4; שלמה שינמן, מנחת בקורים, ברלין תקנ"ז. על מאבקי המשכילים ב'השכלה המדומה' ראה Sh. Feiner, 'The Pseudo-Enlightenment and the Question of Jewish Modernization', *Jewish Social Studies*, 3 (1996), pp. 62-88.

7 ראה: לוונשטיין (לעיל, הערה 1), חלקים 3-4; Sh. Volkov, 'Die Erfindung einer Tradition: Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland', *Historische Zeitschrift*, pp. 624-625 (1991), 253; ר' מיכאל, 'ההשכלה בתקופת המהפיכה הצרפתית: הקץ ל'השכלת ברלין'?', ציון, נו (תשנ"א), עמ' 275-298; ש' פיינר, 'בין המהפיכה הצרפתית לבין תמורות ב'השכלת ברלין'', ציון, נו (תשנ"ב), עמ' 89-92. סקירה וניתוח של המגמות החדשות במחקר המודרניזציה היהודית בכלל וההשכלה בפרט, ובמיוחד של ההפרדה בין השכלה להתבוללות ואקולטוריזציה, ערך י' פרנקל, 'התבוללות והשרדות בקרב יהודי אירופה במאה ה-19: לקראת היסטוריוגרפיה חדשה?', בתוך: לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, בעריכת י' ריינהרץ, י' שלמון וג' שמעוני, ירושלים תשנ"ז, עמ' 23-36.

המאה הי"ח.⁸ ואכן, גם להשכלה היהודית, תנועה שהתקיימה לא פחות ממאה ועשרים שנה, משנת 1778 ועד לשנת 1899, היו קווי מתאר מלכדים המאפשרים להציגה כתנועה היסטורית בעלת אחדות ורציפות ולשחזר את הפרקים בתולדותיה מבלי לטשטש את הגבולות המבחינים בינה לבין תהליכי מודרניזציה וחילון אחרים. הפרק הראשון, שעמד בסימן ההתגבשות הראשונית של ההשכלה הברלינאית, נמשך כאמור כעשרים שנה (1778-1797). בראשיתו של הפרק השני יצאה ההשכלה אל מחוץ לברלין, ולקראת סופו התבסס המרכז התוסס והמיליטנטי בגליציה האוסטרית (1797-1824). בשלושת הפרקים הבאים התפתחו תולדותיה של ההשכלה בראש ובראשונה במזרח אירופה: מניסוח הפרוגרמות הבשלות של ההשכלה, הפוליטיזציה של התכניות ודרכי הפעולה, והתבססותם והתמסדות של חוגי המשכילים ברוסיה בשנים הקשות של שלטון ניקולאי הראשון ועד לראשית הופעתה של מדיה משכילית רחבת היקף בדמותם של כתבי העת העבריים ושינוי האקלים הפוליטי עם עלייתו לשלטון של אלכסנדר השני (1824-1856). תור הזהב של התנועה בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט נמשך עד להתערערות האופטימיות המשכילית, התפרצות ההשכלה הרדיקלית הפוזיטיביסטית והרוויזיה של תפיסות יסוד משכיליות בסוף התקופה (1856-1878). בפרק האחרון (1878-1899) נחלשו בהדרגה מסריה של תנועת ההשכלה והומרו באידאולוגיות חדשות. צמיחת תודעה לאומית מודרנית, הוויכוח סביב ההגירה והצינונות, הרדיקליזם החברתי והתעצמות תהליך החילון הפכו את ההשכלה, שסיפקה בעבר את הגשר הרעיוני למעבר ממסורת למודרנה, למיושנת, עד שלקראת תום המאה הי"ט העזו משכילים לשעבר להכריז בריש גלי על קץ ההשכלה.

כוונתי כאן לשחזר את קווי היסוד של הפרק השני והמוזנח יחסית בתולדותיה של תנועת ההשכלה, הוא השלב שקדם להתעוררות הגדולה והחשובה של תנועת ההשכלה במזרח אירופה החל משנות העשרים והשלושים של המאה הי"ט, זו שהצליחה לטבוע חותם עמוק על פני האליטה היהודית ולשנותה לבלי הכר. רבים מגיבורי ההשכלה בשלב זה, מלבד אולי הסטיריקנים האנטייחסידיים השנונים מסוגו של יוסף פרל, או פילוסוף מקורי ומשפיע דוגמת נחמן קרוכמאל בגליציה, לא נמנו עם השורה הראשונה או אף השנייה של הדמויות ההיסטוריות, ושמן ידוע בדרך כלל רק למומחים בתולדות התקופה וספרותה. הללו היו סוכני תרבות אפורים ואלמונים שיצירתם לא משכה בזמנם ומעבר לו תשומת לב רבה ושתרומתם להגות ולספרות היהודית הייתה אמנם, לבד מכמה דוגמאות חריגות, שולית יחסית. היו ביניהם מורים קשי יום שמעמדם החברתי היה נמוך ושכרם היה דל, משוררים לעת מצוא, מתרגמים ומחברי ספרי לימוד, סוחרים שמשכו בעט סופרים, אפיגונים חסרי ברק – דמויות שכאילו צמחו בצדי הדרכים. באותה עת התרחשו על הדרך הראשית עצמה תהפוכות פוליטיות מסעירות: נתקיימו דיונים בשאלת האמנציפציה היהודית בעידן נפולאון ובעידן הראקציה שלאחר קונגרס וינה, החלו להיראות ניצני העתיד של הקיום היהודי בגלגוליו החדשים (יסודם של טמפלים

8 החיבור, שהופיע באנגלית על דפי *New York Review of Books* ב-27 במרס 1997, נדפס כספרון מיוחד בגרמנית: R. Darnton, *George Washingtons falsche Zähne, oder: Noch einmal was ist Aufklärung?*, München 1996

רפורמיים, התרחבות מערכת החינוך המודרנית, ראשיתה של 'חכמת ישראל', והלכו והתבררו קווי פניה של האורתודוקסיה המתגבשת תוך כדי עימות עם 'החדש'. ועם כל זאת, שחזור כזה איננו מחייב יצירת יש מאין. בידינו מחקרים נקודתיים ומקומיים מפורטים ומעולים על חוגי משכילים בשנים הללו בערים כגון פראג, פרסבורג, וינה, אמסטרדם, ברודי, טרנפול, לבוב, וילנה ושקלוב, אלא שאלה כמעט שלא שולבו בתמונה הסינכרונית של תולדות תנועת ההשכלה.⁹ התהליך שהוביל את ההשכלה אל מחוץ לברלין הוא שיעמוד אפוא כאן במוקד, אם כי מובן שבמסגרת זו לא ניתן אלא להצביע על כמה מקווי המיתאר להתפשטותה של התנועה ולשרטט את 'מפת' ההשכלה בין השנים 1797-1824.

לאמתו של דבר היווצרותה של הפריפריה להשכלה הברלינאית קדמה לשנת 1797, ומעולם לא נתחמו המשכילים לגבולותיה של ברלין או פרוסיה בלבד. אמנם קהילות פרוסיה – קניגסברג, ברלין וברסלאו – היו המרכזים הראשיים של התנועה המתגבשת, אך רבים מסוכניה, תומכיה ואוהדיה שכנו כבר בשנות השמונים של המאה הי"ח גם בהמבורג, דסאו, הנובר, קופנהגן, פראג, אמסטרדם, שקלוב ואף בוויילנה. תופעה זו הייתה לרוחם של המשכילים, אשר מתוך תחושת אוונגרד בעל שליחות כלליהודית ולמען שיפורה, החיאתה ותיקונה של החברה היהודית ותרבותה, שאפו לחיזוק השפעתם, ורקמו תכניות מרחיקות לכת להקמת מסגרות ארציות ועל-ארציות. אך כל אותה עת לא היה ספק איפה מצוי המוקד. היווצרותה של הפריפריה מותנית הייתה כמעט תמיד במגע כלשהו שהתקיים עם ברלין או לפחות עם המוצרים הספרותיים שהופקו בה. לשם הופנו מכתבים, שירים ומאמרים, ולשם פנו בחורים צעירים, רבים מתוכם מפולין וליטא, כדי למצוא סיפוק לסקרנותם האינטלקטואלית ולצמאונם לתרבות יהודית מסוג חדש, שאיננה תחומה בעולמם של תורה ותלמוד בלבד.¹⁰

אך עם דעיכתה של ההשכלה בברלין בשנות התשעים נחלש כוח משיכתה של העיר כאבן שואבת למשכילים. במיוחד חדלה ברלין לשמש מרכז ספרותי למבקשים להמשיך במורשתה של ההשכלה ולטפח את הלשון העברית כאחד ממנופי התחדשותה של

9 ראה בין היתר המאמרים המוקדשים למרכזים שונים באירופה, ובהם גליציה, פראג, הונגריה, וטרייסט, שנכללו בקובץ החשוב *Toward Modernity* (לעיל, הערה 2); המחקר על חוג המשכילים ברוסיה הלבנה: D. E. Fishman, *Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov*, New York and London 1995; על משכילי רוסיה בכלל ווילנה בפרט: מ' זלקין, 'השכלת וילנא 1860-1835: קווים לדמותה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב; הנ"ל, בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה, ירושלים תש"ס; על חוגי המשכילים בהולנד ראה בקובץ מאמרי יוסף מכמן, מכמני יוסף: עיונים בתולדות יהודי הולנד וספרותם, ירושלים תשנ"ד; על משכילים בהונגריה: מ' סילבר, 'שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני עד ערב מהפכת 1848', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה.

10 כמה מן המכתבים הללו נשלחו למערכת 'המאסף' למן הרגע שבו נעשתה כתובת לאותו חסר אינטלקטואלי. על חוגי ההשכלה הברלינאית ראה Sh. Feiner, 'Mendelssohn and "Mendelssohn's Disciples": A Re-examination', *The Leo Baeck Year Book*, 50 (1995), pp. 133-167.

התרבות, כפי שהיה מן הרגע הראשון שבו נתארגנו משכילי קניגסברג בחבורת 'דורשי לשון עבר' בשנת 1783. משלב זה נתהפכה המגמה: היו משכילים שנטשו את ברלין וחיפשו אחר מקומות נוחים יותר להשכלה או אחרי, מקום מקלט מפני לחצי התבוללות, ואחרים, שכבר ישבו ממילא בפריפריה, השקיעו מאמץ בגיבוש חוג המשכילים המקומי, כאשר ברלין 'הישנה' של שנות השמונים היא יותר מקור השראה לדגמים הספרותיים והארגוניים השונים ולרעיונות ולפרוגרמות מאשר מרכז ממשי. בין המשכילים הללו נמצאו חוליות הקישור אשר העבירו את 'לפיד ההשכלה' אל המאה הייט, ויצרו למעשה מעגל תרבותי שהרחיב את תחום ההשפעה העקיף של יהדות גרמניה.

הביוגרפיה הטיפוסית של המשכילים כללה פעמים רבות תחנות גאוגרפיות שונות ונדודים. ההיעקרות מן הבית בגיל צעיר (שנות העשרה) והמסע אל מלומדים ומרכזי לימוד בשאיפה למצוא סיפוק אינטלקטואלי על פי הדגם המסורתי של הלמדנים התרים אחר מקום תורה, היו מסימני ההיכר הבולטים של המשכילים היהודים. אלא שלקראת סוף המאה הייט ניתן למצוא לצד העוזבים את ברלין בשל הזדמנויות חדשות במקומות אחרים גם כמה מאוכזבים ונואשים, שנטישתם הייתה כרוכה במה שסטיב לוונשטיין הגדיר כ'משבר קהילת ברלין'.¹¹ קבוצה זו של נוטשי ברלין מתחלקת לשניים: מהם שעזבו בכעס, תוך שהם טורקים את הדלת אחריהם ומפנים עורף להשכלה, ומהם שעזבו בתקווה לטעת את 'השכלת ברלין' במקומות אחרים. בין הראשונים נמצא למשל את נחמן ברלין-סימונסון (Naumann Simonsohn), יליד ברלין, מפקח בבית הספר של 'חברת חינוך נערים' (Freischule), שהעמיד עצמו באופוזיציה גלויה למשכילי שנות התשעים. התנגדותו למגמות החילון, שאותם זיהה למגינת לבו כהולכות ומשתלטות על קהילת ברלין, ואכזבתו מבית הספר, שלא הצליח לדעתו לממש את הפרוגרמה החינוכית המשכילית המאזנת בין עברית ותלמוד לשפות ולמדע האוניברסלי, הביאו אותו למסקנה שעליו לעזוב את המקום. בשנים הראשונות של המאה הייט עקר נחמן ברלין לליסא שבפולין (אז כבר תחת שלטון פרוסיה), והפך לפולמוסן שהתריע במיוחד נגד סכנותיה של הרפורמה הדתית.¹²

כבר בשנות השמונים המוקדמות, במקביל להתגבשות 'השכלת ברלין', החלו לצאת מברלין המשכילים 'המקשרים' ופניהם למערב, מזרח, ודרום-מזרח אירופה. דוד פרידריכספלד (1755-1810) למשל, שהשתייך בברלין לחוג המצומצם שמסביב לנפתלי הרץ וייזל (1725-1804), עבר לאמסטרדם, והיה שם לאחד מפעיליו של חוג המשכילים.¹³ מביתו של מנדלסון יצאו שני מורים פרטיים: אחד מהם, משה אנסהיים ממץ (1750-1839), חזר לקהילת מוצאו שבאלזס, ומשם שלח ל'המאסף' את דיווחיו על המהפכה

11 ראה מלבד ספרו (לעיל, הערה 1), גם: S. M. Lowenstein, 'Soziale Aspekte der Krise des Berliner Judentums 1780 bis 1830', in: *Bild und Selbstbild* (above, n. 1), pp. 81-105

12 ראה ש' פיינר, 'פרוגרמות חינוכיות ואידאלים חברתיים: בית הספר "חינוך נערים" בברלין 1778-1825', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 406-408.

13 ראה ד' מכמן, 'דוד פרידריכספלד: משכיל ולוחם אמאנציפציה', בתוך: מחקרים על תולדות יהודי הולנד, בעריכת הנ"ל, א, ירושלים תשל"ה, עמ' 151-199.

הצרפתית ועל הדיונים בדבר מעמדם המשפטי של היהודים; השני, הרץ הומברג (1749-1841), יליד בוהמיה, פתח בקריירה ארוכה ומרשימה ברחבי האימפריה האוסטרית כשהוא טובע חותם עמוק וטראומטי על החינוך היהודי. הומברג, שנשען על סמכויות שקיבל מהשלטון האוסטרי ופעל מטעמו לגרמניזציה של היהודים, הוא האיש שליבה בהתנהגותו הפרובוקטיבית את ההתנגדות האורתודוקסית לחינוך מודרני ולהשכלה בגליציה. ממלא מקומו כמפקח על בתי הספר הממשלתיים בגליציה היה אהרון פרידנטל מיארוסלב, ששימש עד 1785 מורה בברלין.¹⁴ 'המקשרים' לא היו ילידי ברלין, אך שהו בה דווקא בשנים הפורמטיוויות של 'השכלת ברלין', ובכך הוכשרו לשמש כמפיצי העמדות החדשות של ההשכלה.

מוקד חשוב של הפצת השכלה ותיווך בין ברלין מצד אחד והאימפריה האוסטרית ומזרח אירופה מצד אחר שימשו בתי הדפוס העבריים של וינה, עיר שאליה הגיעו בזה אחר זה משכילים צעירים, אם ישירות מברלין ואם ממקומות אחרים בגרמניה או מאוסטריה והונגריה, כדי להתפרנס מעבודות הגהה, תרגום ופיקוח על הדפסת ספרים. לאנשי ספר שכמותם הייתה זו לא רק פרנסה טובה, אלא גם עמדה אידאלית המאפשרת השפעה ואף סיכוי להדפסת חיבוריהם שלהם. 'דפוס וינה' הפך שם דבר בכל המרחב שצרך בעשורים הראשונים של המאה הי"ט את פירות תרבות ההשכלה.¹⁵ רבים מספרים אלו חדרו למזרח אירופה ומילאו תפקיד חתרני של 'ספרות מחתרתית' אסורה, שהבעירה את 'אור ההשכלה' בלב צעירים מוכשרים העמלים בלימוד התלמוד. בעשור השני של המאה החל גם בית הדפוס של מנחם מאן בוויילנה להדפיס ספרי השכלה. הדפסת כמה חיבורים של ההשכלה הברלינאית והאוסטרית, כגון 'חיקור הדין' ו'ספר המידות' של וייזל, 'מחברת הפורים' של בן-זאב או 'תשועת ישראל' שהוציא לאור שמשון בלוך, הפכו בין השנים 1816-1819 את תרבות ההשכלה לזמינה יותר לראשוני המשכילים, שהחלו בדיוק באותן שנים להתארגן בוויילנה בחבורות, בדרך כלל סביב בתיהן של משפחות עשירים.¹⁶

אך לא רק ספרים קישרו בין 'השכלת ברלין' והפריפריה המתרחבת. גם מפגשים אישיים בין 'מקשרים' וצעירים 'מתמשכלים' היו משמעותיים ביותר. כך למשל עיצב יוסף

14 ראה A. Altmann, *Moses Mendelssohn, A Biographical Study*, Philadelphia 1973, Chap. 5

15 ראה R. Wistrich, 'The Modernization of Viennese Jewry: The Impact of German Culture in a Multi-Ethnic State', in: *Toward Modernity* (above, n. 2), pp. 45-46;

M. Silber, 'The Historical Experience of German Jewry and its Impact on the Haskalah and Reform in Hungary', *ibid.*, pp. 107-108 and n. 5

16 על משכילי ויילנה הראשונים ראה זלקין, בעלות השחר (לעיל, הערה 9), עמ' 92-107. אמנם דפוס זה של התאגדות בחבורות היה אופייני יותר לפרקים השלישי והרביעי בתולדות תנועת ההשכלה, אך בודדים עשו זאת מוקדם יותר, באותו שלב בתולדות ההשכלה בוויילנה שזלקין מגדיר 'שנות הנביטה'. ראה עוד: מ' זלקין, 'המשפחה המשכילית ומקומה בהתפתחות תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה', בתוך: ארוס אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, בעריכת י' ברטל וי' גפני, ירושלים תשנ"ח, עמ' 239-252.

טארלר, דמות שרק מעט ידוע על אודותיה אך נקשרו אליה דימויים של 'כופר' רב השפעה שהגיע מן המערב, את אישיותו של יצחק ארטור (1791-1851) שהתגורר אז בוויילקוטש שבגליציה.¹⁷ יוסף ויזנר, יליד ווהלין (1796), שנישואיו הובילו אותו לברודי ושם בא במגע עם ההשכלה, היה לדמות הדומיננטית בהתמשכלותו של אברהם בער גוטלובר (1810-1899). במפגש עם צעירים בני עירו, ובתוכם גוטלובר, בתחילת שנות העשרים, העביר אליהם ויזנר את 'השכלת ברלין' כתורה שבעל פה. ויזנר סיפר לנער, שעמד אז תחת השפעת החסידות, את סיפור חייו של מנדלסון עד שהתחוללה בנפשו מהפכה של ממש. את הקונברסיה שעבר אז תיאר בזיכרונותיו במונחי המרה הדתית, כשינוי פנימי שבא מתוך התרגשות עצומה; חוויה כמורדתית שאותה אפיין ויליאם גיימס כ'ההליך שבהדרגה או בבת אחת [...] שבו האני, שהיה קודם לכן חלוק, נחות, אומלל, שלא כראוי לו לפי הכרתו, מגיע לכלל אחדות פנימית ונעשה מעולה, מאושר, כיאות לו לפי הכרתו, מתוך שהוא זוכה לאחיזה חזקה יותר בממשויות הדתיות'.¹⁸ כי נפקחו עיניו, העיד גוטלובר על עצמו ברטוריקה של נביא שזכה לחזון, וזארה מראות חדשות אשר לא עלו על רוח דמיוני עד הנה.¹⁹ לימים נעשה גוטלובר לאחד מעמודי התווך של תנועת ההשכלה ברוסיה ונוכחותו ופעילותו הורגשו בכל שלושת הפרקים האחרונים שלה.

משקל גדול במיוחד ראוי לייחס לשלושה 'מקשרים' ילידי פולין: מנחם מנדל לפין, יהודה לייב בן זאב ושלום הכהן. לפין (1749-1826) יליד סטנוב שבפודוליה, נדד רבות בשנות חייו במרחב שבין גרמניה לרוסיה. בשנות השמונים שהה בברלין, ואחר כך פעל כסופר משכיל בפולין בחסותו של אדם צ'ארטורסקי, פעילות ששיאה בתזכיר שחיבר בדבר הרפורמות הדרושות במצב יהודי פולין והוגש לסיים הפולני בשנת 1791. כשהגיע לפין לגליציה בשנת 1808 הפך לדמות המרכזית שסביבה התארגנה חבורת המשכילים בברודי ואחר כך בטרנופול.²⁰ בן-זאב (1764-1811), אחד הפוריים ורבי ההשפעה שבמשכילים המקשרים, נולד בפולין בעיירה הסמוכה לצ'נסטחוב, והגיע בשנת 1787 מקראקוב לברלין כמשכיל אוטודידקט, לאחר שכבר בילה כמה שנים כמלמד נודד בפולין, הונגריה, מורביה ופרוסיה. עד מהרה נוכח שברלין הבתר-מנדלסונית איננה יכולה לשמש כר פעולה מתאים למשכיל נמרץ ובעל שאיפות כמוהו, ובראשית המאה הי"ט ביטא בגלוי את דעתו שההשכלה הברלינאית היא כבר פרק היסטורי חתום. מתוך תחושה שעליו

17 מ' לטריס, הקדמה להצופה לבית ישראל מאת יצחק ארטור, ורשה 1885, עמ' xi-x; "קלזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ב, ירושלים תשי"ב, עמ' 323-324.

18 ו' גיימס, החוויה הדתית לסוגיה, תרגם "קופלביץ, ירושלים תשי"ט, עמ' 129.

19 אברהם בר גוטלובר, זכרונות ומסעות, א, בעריכת ג' גולדברג, ירושלים 1976, עמ' 79-82. על ייצוג דמוני וכנראה בדיוני של 'השליח' המפזר את 'רעל ההשכלה', כפי שעוצב בתודעה האורתודוקסית בדמותו של 'שמעון האפיקורס' מפיץ ההשכלה בליטא בשלהי המאה הי"ח, ראה "ברטל, "שמעון הכופר": פרק בהיסטוריוגרפיה אורתודוקסית, בתוך: כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, בעריכת "ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מנדלסון, ירושלים תשנ"ג, עמ' 243-268.

20 מחקר מקיף חדש על מנחם מנדל לפין ראה N. B. Sinkoff, 'Tradition and Transition: Mendel Lefin of Satanow and the Beginnings of the Jewish Enlightenment in Eastern Europe 1749- 1826', Ph.D. dissertation, Columbia University, 1996.

לנסות לנטוע את תפיסת ההשכלה המאזנת 'תורה עם חכמה' במקומות שבהם יש סיכוי שתקבל, הוא המשיך בנדודיו, פנה לברסלאו שם עבד בבית דפוס ואף פרסם כמה מחיבוריו, ובשנת 1799 המשיך לווינה לשמש מגיה בבית הדפוס של אנטון שמיד. מעמדה זו התקשר בן־זאב עם משכילי פראג, ברודי ומקומות נוספים. מברודי פנו אליו, למשל, בשנת 1808, בבקשה להתגייס למאבק בחסידים ואף ניצלו את היכרותו עם משכילי ברלין הראשונים כדי לברר למשל את זהותו של מחבר אנונימי ב'המאסף' או לבדוק אצלו 'העוד חי ידידנו [אהרון] וולפזאהן' ואיה מקום מגוריו. ספריו היו פופולריים ביותר וכמה מהם התקבלו כספרי לימוד בבתי ספר. חבורות משכילים למדו בהולנד את 'תלמוד לשון עברי' שלו, ושירים שכתב עברו מיד ליד.²¹

מעגלי נדודיו ויחזמותיו להפצת 'השכלת ברלין' של המקשר השלישי היו אף רחבים יותר. שלום הכהן (1773-1845) נולד בוולשטיין שבמחוז פוזן, והתגורר כמורה בברלין למעלה מעשר שנים. בעשור הראשון של המאה הי"ט שימש מורה לעברית ולדת בבית הספר 'חינוך נערים', ובמקביל החל לפרסם שירים וספרי לימוד ללשון העברית. הכהן פגש את משכילי ברלין בשנות שקיעתה של ההשכלה בעיר זו, אך בשונה מהם עוד האמין בכוח התחדשותה. שיאה של האופטימיות הזו אצלו מתגלם בניסיונו לחדש את הופעת 'המאסף'. כתב העת יצא לאור בעריכתו בברלין בשנת 1808, כשמאחוריו גם מסגרת ארגונית מקומית חדשה: חברת משכילים שקמה ביוזמתו ונקראה 'חברת אוהבי לשון עברית'. חברה זו באה כחלופה ל'חברת שוחרי הטוב והתושיה' שהתפרקה סמוך לסגירת 'המאסף'. בני החבורה החדשה ייצגו את האליטה האינטלקטואלית, ועם שורותיה נמנו תורניים, רופאים, בעלי חכמות ולשונות נפרדות. הדבק המלכד את החברים באיגוד המשכילי היה שונה לחלוטין מזה שליכד את משכילי הדור הקודם: הייתה זו דווקא עמדת הנגד לנוכח הרפיון והמשבר הדתי שפקד את בני הקהילה ולא המוטיבציה לשינוי פני החברה המסורתית. כך גם אפיין הכהן את בני החברה: 'כלנו אוהבי אל ותורתו האמתית, ואין לנו חלק ונחלה עם אותם הפונים עורף לכל דבר אלהים חיים'.²²

אך מיד לאחר הופעת הכרך הראשון עזב גם הכהן את ברלין. שני הכרכים הבאים הודפסו באלטונה, בברסלאו ובדסאו, ואז, סמוך לשנת 1812 יצא הכהן למסע נדודים ובדרכו עבר בפרנקפורט, אמסטרדם, המבורג ולונדון, כאילו חיפש לעצמו קהל קשוב שיגלה עניין הן ב'סחורה' הספרותית שהציע הן בנוסחה המתונה של ההשכלה. בשנת 1820 הגיע אף הוא לווינה למשרת מגיה בבית הדפוס של אנטון שמיד, ויזם את הוצאתו לאור של כתב עת חדש, ש'המאסף' היה לו לדגם: 'בכורי העתים'. מקשר זה של 'השכלת ברלין' היה מעתה למוקד החשוב ביותר בפרק זה של תנועת ההשכלה. סביב כתב העת החדש של הכהן התגבשה 'הרפובליקה הספרותית' של המשכילים ברחבי האימפריה האוסטרית שרבים מחבריה עמדו בקשרי מכתבים זה עם זה. את זיקת הרציפות ל'השכלת

21 על בן זאב ראה: ר' פאן, תקופת ההשכלה בווינה, א, וינה וברלין 1919, עמ' 38-46; י' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, א, ירושלים תר"צ, עמ' 178-190; התכתבות בינו ובין מרדכי מאניש וולנר מברודי בשנת 1808 פורסמה בהמליץ, יג (1873), עמ' 45; מכתב התשובה של בן־זאב לדב בער גינצבורג בברודי פורסם בקובץ: סופרי ישראל, בעריכת שמואל יוסף פיין, וילנה תרל"א, עמ' 144-145.

22 המאסף לשנת תקס"ט, ברלין, עמ' לח.

ברלין' הפגין שלום הכהן גם באמצעות הדפסה חוזרת של חוברות 'המאסף' משנות השמונים שאותן צירף כמוסף ל'בכורי העתים'. בדרך זו חשף הכהן את היצירה המרכזית של חוג המשכילים הראשון בפני דור חדש של משכילים, וחזק אצלם את תודעת היותם ממשיכים. הכהן גם אסף את כתבי המשכילים ושמר בארכיונו הפרטי מכתבים רבים של משכילי ברלין, שאותם פרסם בשנה שבה התיישב בווינה באגרון הפופולרי שלו 'כתב יושר'.²³

האמונה שברלין היא מקור קרני אור הישועה הייתה חזקה במיוחד. את בואו של שלום הכהן מן המערב (אנגליה) אל המרחב התרבותי האוסטרי-הגליצאי קידם יצחק ארטור במילים הנרגשות הללו: 'בואך אלינו מקצה ארץ אשכנז אל ארצות נדחינו, כבוא השמש בתום החורף מחדרי תימן אל יושבי צפונה. בקרני אור פניך תחדש כמוה פני האדמה שוממה, שוממה מני שנות אלף, להניב מחיקה פרי חמד משמח לב ונפש'.²⁴ בשנת 1820 תר אחריה ברחבי 'הרפובליקה הספרותית' של ההשכלה מעריץ מראווה שבגליציה, אברהם גולדברג (1790-1850), עד שמצאו לשמחתו בווינה. גולדברג, המשכיל האנטי-חסידי, התנצל בפני הכהן במכתב על שהעז להדפיס את שירי 'מטעי קדם' שלו ללא רשותו, והצדיק זאת בלהיטותו להשכלה: 'רבים הגידו כי הכינות לבבך לעבור לארץ ענגלאנד, וכבר נטשת עיר מולדתך, ואנכי מלהבות תשוקתי להרבות דעה לארץ, לא יכולתי להתאפק ולהשקיט המיית לבי, עד אדעה איה מקום כבודך'. שלום הכהן מצדו, שהיה שבע רצון מהתעוררות השלוחה המשכילית בגליציה, ענה כי 'מאוד תתענג נפשי לראות כי יקרו דברי בעיניך, וכי עוד אזנים לשמוע ולב להבין דברי משל ומליצה בארצות סביבותיך'. הוא חיזק את ידיו בדברי עידוד: 'מי יתן ותהי עוד ידך נטויה להעיר אוון בלמודים, תעיר ותעורר אהבת המדע בלב אנשי פולין, למען תפקחנה גם עיניהם, וזרח בחשך אור'.²⁵ עוד בשלהי שנות השלושים הסתובב הכהן בקהילות שונות ברוסיה כשהוא אוסף חותמים לספרו האחרון. הוא נשא עמו הסכמות מכמה דמויות מפתח בהשכלת גליציה באותו הדור, נחמן קרוכמאל (רנ"ק) ושלמה יהודה רפפורט (שי"ר). בין היתר זכה לסיוע מצדו של אלכסנדר צדרבאום הצעיר (1816-1893), לימים עורכו של כתב העת הביקורתי החשוב והחריף ביותר של משכילי רוסיה בשנות השישים, 'המליץ', שהחל לצאת לאור במרכז ההשכלה באודסה.²⁶

אכן, נדודיהם של 'המקשרים' ותפוצת הספרים מברלין אל המרחב המשתרע עד אמסטרדם ולונדון במערב ופטרבורג במזרח עוררו דור חדש של משכילים, רובם ילידי שני העשורים האחרונים של המאה הי"ח, לחקות את 'השכלת ברלין' ולהמשיכה. אין להטיל ספק בתודעת הרצף וההמשכיות שפעמה בחוגי המשכילים למקומותיהם ביחס

23 על בכורי העתים ראה מ' גלבוץ, לקסיקון העתונות העברית במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 61-66. על שלום הכהן: קלוזנר (לעיל, הערה 21), עמ' 275-290; שלום הכהן, כתב יושר, והוא תבנית אגרת ומליצות עברית ואשכנזית בלשון צחה וטהורה, וינה 1820.

24 ר' פאן, פרקי השכלה, סטניסלבוב 1937, עמ' 107-108.

25 הכהן (לעיל, הערה 23), עמ' 130-131.

26 ש' הכהן, קורא הדורות, ורשה 1838. על הספר ראה ש' פיינר, השכלה והיסטוריה, תולדותיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 183-184.

להשכלה הברלינאית. תודעה זו הייתה טבועה בזהותם העצמית של המשכילים, ולא פעם בוטאה בתווית הגנאי 'דייטשן' שהדביקו עליהם מתנגדיהם. גם תווית הגנאי הזו שביקשה לזהות את 'הסטייה' המשכילית ולבודד את 'הסוטים' הייתה בין הגורמים שסייעו לליכודה של ההשכלה לתנועה ספרותית וחברתית מגובשת על אף היעדרן של מסגרות ארגוניות. אך בטרם נבחן את המתרחש במרכזים החדשים חשוב שניתן את הדעת לנעשה בדור זה בגרמניה עצמה. אף על פי שהעילית האינטלקטואלית והקהילתית נראית לכאורה משקיעה את עיקר מאמציה בשינוי סדרי הפולחן בבתי הכנסיות, בייסוד טמפלים או במאבק עד חורמה נגדם, בפיתוח מדעי היהדות ובמאבק לאמנציפציה פוליטית, הרי שמחוץ לברלין, ובמיוחד בברסלאו ובדסאו, התקיימו חוגים של מורים שאף בשנים שלאחר 'משבר קהילת ברלין' והתפוררות חוגי 'השכלת ברלין' ביקשו לשמר את מורשת ההשכלה ולטפח אותה. לא ניתן להתעלם מהופעת 'המאסף' של שלום הכהן בשנים 1808-1811 ומניסיונות מאוחרים יותר לחדשו או להדפיס חלקים מתוכו באנתולוגיות, ומהוצאתם לאור של כתבי עת בגרמנית כמו 'שולמית' (*Sulamith*) בעריכת שני המורים של ה'פראנץ-שולע' בדסאו (1799) דוד פרנקל ויוסף וולף, ו'ידידה' (*Jedidia*) שערך ירמיהו היינמן (1788-1855), מי שהיה לפני כן המזכיר הכללי של הקונסיסטוריה בוסטפליה, מייסדו ומנהלו של בית ספר פרטי בברלין, ומנהל בית הדפוס של 'חברת חינוך נערים'. אין להתעלם גם מבתי הדפוס העבריים בברסלאו ובדסאו שבהם הדפיסו בעברית או במבנה דו-לשוני – עברית וגרמנית באותיות עבריות – ספרי לימוד, לשון ושירה; ולא מפעילותם החינוכית ומיצירתם הספרותית של המורים בבתי הספר החדשים בקהילות שונות.²⁷ ניסיון שלא עלה יפה להחזיר את ברלין למעמדה הקודם נעשה בשנת 1818, כאשר ירמיהו היינמן ומשה בישנטהאל (1784-1818), יליד שטרסבורג ומורה בברלין, יצאו בקול קורא לפרסום אנתולוגיה שתשמר את מיטב הקלסיקה של ההשכלה הברלינאית. לדעתם שיאו של גל המשבר שפקד את חובבי הספרות והלשון העברית נמצא כבר מאחור, ויש תקומה להשכלה.²⁸

אלא שבחינת הפעילות התרבותית היהודית הזו מגלה שתי תמורות משמעותיות: חלה תזווה בפיזור הגאוגרפי של יצרני וצרכני תרבות ההשכלה, והמוקדים ליצירת תרבות זו הועתקו אל מחוץ לברלין, וחל שינוי בולט במגמות שהנחו את יצרניה של התרבות העברית והיהודית-גרמנית בתקופה זו: המורים שהופקדו על החינוך היהודי בבתי הספר הרגישו פחות בצורך לחולל מהפך בחברה היהודית, משום שזו כבר נעה ממילא במסלול של אקולטוריזציה מואצת. הם דאגו יותר לעיצובו של הפרט כאישיות מוסרית, לערכי

27 מ' אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א.

28 קול קורא להוצאת האנתולוגיה 'מבחר המאסף' (הוא חבור כולל את היותר טוב והיותר נחמד אשר בשבעה חלקי המאסף) ו'תוספת המאסף' (כתבי יד חכמים אשר עודם בחיים חיתם, ומאותם שכבר מתו), שעליו חתומים העורכים בישנטהאל והיינמן, תמוז תקע"ח. תעודה זו פורסמה אצל א"מ הברמן, מפרי העט והעת, ירושלים תשמ"א, עמ' 47-50. כאשר הוציא היינמן לאור בברלין, בשנת 1816, את קובץ השירים 'שירי תהלות' הוא הציג עצמו כדובר של חברת משכילים חדשה שהקים בשם 'חברת דורשי טוב לעמם ודוברי שלום לכל זרעם', שוב וריאציה על שמות החברות המשכיליות של שנות השמונים של המאה ה"ח.

המשפחה הבורגנית וליציבותה, ולהצלת הלשון העברית שנמצאה בגרמניה של הימים ההם בנסיגה לעומת מעמדה בדור של מייסדי 'חברת דורשי לשון עבר'.

על אף יומרתו לחדש את 'המאסף' לאחר הפסקה של אחת עשרה שנים, היה, למשל, 'המאסף' של שלום הכהן בגדר תופעה היסטורית שונה ומיוחדת. יותר משניתן לדבר כאן על חזרה למדיניות השמרנית של כתב העת שכבר היה לכאורה מחוץ לזמנו, או על ריקנותו הרעיונית ודלותו הספרותית כטענת כמה ממבקרי המאחרים, ראוי לראות במאמציו של הכהן לחידוש 'המאסף' ביטוי לצמיחת השקפת עולם שמרנית בתר־משכילית שהתעצבה בצל אימי החילון וההשתלטות הסוחפת של התרבות האירופית. אך בעיני דור חדש של יהודים, שישבו דרומית ומזרחית לברלין ובמיוחד מחוץ לגרמניה, היו המסרים של ההשכלה שוב רלוונטיים, ובעלי הכישרון והדחף הספרותי ניצלו את ההזדמנות לפרסם מפרי עטם, להטיף לתיקונים בחינוך ובמוסר ולהתקשר עם עמיתים להשכלה ברשת התקשורת של 'המאסף' בבימה הספרותית המחודשת שהעמיד לרשותם הכהן.²⁹ רשימות הכותבים ל'המאסף' בשנים 1809-1811, רשימת הסוכנים שהתנדבו להפיצו והחותמים עליו מראש, בצירוף רשימת הסוכנים שנקבעו להפצת 'ידידיה' של היינמן ומבחר המאסף של היינמן-בישנטהאל, מאפשרות לקבוע את הנקודות שבהן נמצאו אז על גבי הרשת בעלי העניין ביוזמות הספרותיות. 'מפה' זו פרושה כאמור מלונדון ועד לוורשה ופטרבורג, והיא כוללת מורים ומנהלי בתי ספר, סופרים, מדפיסים ואף סוחרים אמידים. בין השמות הידועים של דמויות פעילות במרחב האינטלקטואלי הזה בעשורים הראשון והשני של המאה הי"ט כלולים בין היתר: שלמה לויזון, משה לנדאו ופטר בער מפראג, הירש זומרהויזן מאמסטרדם, משה פיליפסון מדסאו, שמעון בונדי מדרזדן, דוד קארו מפוזן, אהרון רוננבאך מקאסל, נחמן ברלין מליסא, גדליה משה מקופנהגן, חיים הורוויץ מלונדון, משה מנדלסון-פרנקפורטר מהמבורג, בר אופנהיימר מפרסבורג, הרץ הומברג מווינה, 'הודה לייב נבחיביץ' ואברהם פרץ מפטרבורג ודוד פרידלנדר מברלין. עם הקוראים הנלהבים במיוחד של 'המאסף' החדש נמנה, למשל, נער בן חמש עשרה בלבד מגלוגאו שבשלוזיה, גבריאל בן ר' אברהם הכהן, שהעורך שלום הכהן פרסם שיר ומכתב פרי עטו. מכתבו 'אל עדת המאספים' שהתפרסם בשנת 1811, בכרך האחרון של כתב העת קצר הימים, בא לעודד את העורכים להתמיד במפעלם ולהפציר בהם בלשון מליצית שלא לומר נואש על אף משבר הלשון העברית.³⁰

צורך זה בבמה ספרותית התבטא כבר ביוזמה שקדמה בעשר שנים לשלום הכהן, כאשר כמה תלמידי ישיבה צעירים ומורים פרטיים בקאסל הוציאו לאור 'מאסף' משלהם. בשנת 1799 התארגן חוג מצומצם זה של משכילים בעלי דחף לכתיבה עברית ספרותית ועיונית סביב אהרון רוננבאך (1772-1827) ובמשך מספר חודשים חיברו במשותף עיתון ספרותי בכתב יד שמדוריו פוזלים אל 'המאסף' המקורי ומנסים לחקותו במעגל לוקלי מצומצם. טיפוח הלשון העברית היה גם בעיניהם מטרה נעלה, ומחוג זה צמחה בשנת 1802 אגודה

29 ראה M. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit 1979, p. 118: 'As its subscriber list shows, it was directed to a new wave of Jews breaking out of the ghetto, now to a large extent in the south and east: in Prague, Posen and Glogau'

30 המאסף לשנת תקע"א, תקופה ראשונה, דסאו 1811, עמ' עו-עז.

של משכילים, שכינתה עצמה בעברית בשם 'חברת אוהבי אדם' ובגרמנית Gesellschaft der Humanität, ושכנינוסיה הושמעו הרצאות בעברית.³¹

חוג דומה של מורים משכילים וסופרים ומשוררים התקיים בברסלאו שבחבל שלזיה ובו נטלו חלק בעשורים הראשונים של המאה הי"ט דוד זמושץ', רפאל פירסנטאל, מרדכי רוך וזיסקינד ראשקוב. ארבעתם היו קשורים לבית הספר המודרני שם, חיברו שירים דר- לשוניים בעברית וגרמנית, כאבו את כאב דעיכתה של הספרות העברית, ביקשו לשקם את הלשון העברית, חיברו תרגומים של ספרות דידקטית וספרי לימוד בשביל תלמידיהם וקיימו ביניהם יחסי רעות. העובדה ש'בית הספר המלכותי על שם וילהלם' בברסלאו הוקם בשנת 1791 תוך התנגדות חוגים רחבים בקהילה וכן קרבת המקום למזרח אירופה גרמה לכך שמשכילים כדוד זמושץ' (1789-1864), שעבר בעצמו את חוויית ההתמשכלות המעצבת בעצם עקירתו בנעוריו מעירתו קמפן שמחוז פוזן 'לעיר המעטירה ברעסלויה, עיר מלאה סופרים וחכמים', המשיכו לראות בטרנספורמציה ערכית וחברתית של היהודים שתרבות אירופה עוד זרה להם את אחד מייעדי מאבקם החינוכי והספרותי.³² השפיע על כך ללא ספק גם נוכחותו של מנחם מנדל ברעזע (1761-1827) בחוג המשכילים שם. ברעזע היה אחד מוותיקי המשכילים בדור הקודם; הוא היה עורך 'המאסף' ונמנה עם מייסדי 'חברת דורשי לשון עבר' בקניגסברג. ברעזע חתם בעקיבות על כתבי המשכילים, חיזק את ידי הצעירים, ועמד בקשרי ידידות עם דוד זמושץ' ואחרים מחברי חבורת המשכילים בברסלאו.³³

כתביהם של בני חוג זה הופצו בעיקר בשלזיה ובפוזן. בשביל קהל זה של קוראים שטרם עברו אקולטורציה מלאה לתרבות הגרמנית, ניסה פירסטנטאל (1781-1855) עוד בשנת 1829 לחדש את מסורת כתב העת 'המאסף'.³⁴ פירסטנטאל ראה עצמו מצד אחד ממשיך נאמן של הדגם המוקדם של 'המאסף' הברלינאי, ומצד אחר הכריז שמטרתו דתית ומוסרית, ואין לא עניין בעימותים ופולמוסים. את טיבו של חוג זה בברסלאו סיכם יעקב טורי, תוך התייחסות מיוחדת לאותו משכיל נשכח שבשולי תנועת ההשכלה במילים

31 המאסף מקיץ תקנ"ט לפ"ק, קאסל. ראה עליו: W. Röhl, 'The Kassel Ha-Measaf of 1799: An Unknown Contribution to the Haskalah', in: J. Reinhartz and W. Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture*, Hanover and London 1985, pp.

32 32-50; A. Lippman, *Constitution der Humanitätsgesellschaft*, Rödelheim 1803 בשנת 1821 נשא רוזנבאך דרשת מוסר בעברית באולמה של החברה: אהרן רוזנבאך, רוח דעת ויראת ה', איין אלז פערזוך אין עבריזער שפראכע געהאלטענער פארטראג, רדלהיים 1821.

32 א' אופק, ספרות הילדים העברית: ההתחלה, תל-אביב 1986, עמ' 51-102.

33 ראה למשל שיר ההקדשה שחיבר מנדל ברעזע לכבוד דוד זמושץ', בראש: דוד זמושץ', החרוץ והעצל, או יד חרוצים תעשיר, ברסלאו [תקע"ז].

34 המאסף לשנת תקפ"ט, ברסלאו תק"ץ. את מרבית דפיו של הכרך העברי-גרמני הזה מילאו חיבוריו של פירסטנטאל עצמו, אך הוא צירף לזה גם אוסף שירים של דוד זמושץ' 'הליכות עולם'. על יעדיו המוסריים-בורגניים המתונים מצהיר העורך בשער הגרמני של 'המאסף' שלו: 'Sammlung von Reden und Gedichten zur Weckung des religiösen und moralischen Sinnes, und zur belehrenden Unterhaltung der Jugend beiderlei Geschlechts, nebst einem für die wirkliche Darstellung bearbeiteten Hebräischen ins Deutsche metrisch übersetzten Familien-Schauspiel mit Gesangen'

הבאות: 'בכל פועלו למען ההשכלה ראה עצמו כשומר ערכיה המסורתיים של היהדות [...] פירסטנטאל מייצג אותם מלומדים רעבים שהיו חזיון נפרץ בקרב צעירי היהודים במזרח, אשר בקשו השכלה בעולם מערבי, ללא כוונות חומריות. ואכן, עד אמצע המאה הייט יהודי גלוגאו, ברסלאו והפרובינציות המזרחיות החדשות של פרוסיה שמרו על יותר מקרבה גיאוגרפית למרכזי החיים היהודים באזורים השכנים של פולין'.³⁵

דגם קרוב אף יותר להתפתחות תנועת ההשכלה במזרח אירופה התקיים בקהילת פוזן בעשורים הראשונים של המאה. על אף השליטה הפרוסית (בשנים 1793-1806 ושוב משנת 1815) טרם נפתרה בעיר זו שאלת הפתיחות לתרבות האירופית, ללשונות הזרות ולחינוך המודרני בחברה היהודית, ועל כן התגבש חוג המשכילים שם תוך כדי מאבק אופוזיציוני מתמיד. המערכה סביב מינויו של הרב עקיבא איגר (1761-1837), שנודע בהתנגדותו למשכילים, לרב הקהילה, לבש אופי של 'מלחמת תרבות' יהודית. הביוגרפיה של דוד קארו, הדמות המרכזית בחוג המשכילים בעיר זו, אופיינית למשכיל מזרח אירופי בן המאה הייט. קארו בעל הכישרונות בלימוד התלמוד יועד על ידי משפחתו לקריירה רבנית. הוא התחתן במשפחה פולנית חסידית, התגרש ונמלט לבית אמו בפוזן, שם הפך למשכיל אוטוידקט ועמד בראש הניסיון לקיים חוג משכילים ולמסד חינוך מודרני בקהילה. בשנת 1812 היה קארו ממייסדי 'חברת קריאה' שאיגדה את המשכילים המקומיים. הוא שלח ל'המאסף' של שלום הכהן מאמרים פרוגרמטיים בנושאי חינוך מודרני, ובשנת 1816 פתח בעצמו בית ספר לילדי אמידים, שמטרתו הייתה לשמש מכינה לגימנסיה ולאוניברסיטה. בית ספר זה היה המוסד החינוכי המודרני הראשון במקום. התכנית המפורטת שפרס בשנת 1820 בספרו 'ברית אמת' חתרה לעיצובה מחדש של הרבנות. היא כללה רעיונות וערכים של ההשכלה, הטרימה את הפרוגרמות שהציעו משכילי רוסיה החל מאמצע שנות העשרים, אך גם קלטה מגמות חדשות של תיקונים בדת נוסח גרמניה. משהו מחוויות המשכילים הצעירים בפוזן שם קארו בפי גיבורו 'אמיתי', המספר על ההכרח למצוא מקום מסתור כדי לקרוא וללמוד במחתרת ספרים 'אסורים': 'זכורני ימים מקדם עת ישבנו הגות בספרי תנ"ך ומורה נבוכים, והיינו מוכרחים לשבת על פנת גג סגור ומסוגר לבל יראה איש מעשינו ונהיה כנכרים בעיניו'.³⁶

חוג נוסף של משכילים בגרמניה פעל בדסאו במפנה המאות י"ח-י"ט. הוא היה ממוקד סביב בית הספר החדש, בית הדפוס העברי ופרויקטים ספרותיים שונים. בשנת 1799 הוקמה שם על פי הדגם הברלינאי 'חברת חינוך נערים' ונוסד בית הספר 'החופשי'. במקרה זה עלה החיקוי של 'חינוך נערים' על המקור, בהיותו נאמן לפרוגרמה החינוכית המקורית של ההשכלה ולתכנית הלימודים המאזנת בין תרבות פנים וחוץ שהציעו בשעתם

35 ראה: י' טורי, 'כתבי עת יהודיים בגרמניה, 1817-1837', קשר, 11 (1992), עמ' 16-26; ח' רבין, 'אסכולת ברסלוי', בתוך: עוללות לתולדות הדרמה בהשכלה הגרמנית, מלילה, ה (תשט"ז), עמ' 215-221.

36 קארו, ברית אמת, עמ' ח. על קארו ועל המתחים בפוזן ראה Ph. Bloch, 'Die Erste Kulturbestrebungen der juedischen Gemeinde Posen unter preussischer Herrschaft', in: *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag der Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau 1887, pp. 195-217.

דובריה הראשיים בשנות השמונים של המאה הי"ח.³⁷ המורה לעברית והמדפיס משה פיליפסון (1775-1814) היה הרוח החיה בחוג זה של משכילי דסאו בשנים הראשונות של המאה הי"ט. חבר מרכזי בו היה גם יוסף וולף (1762-1826) עורך 'שולמית', עוד אפיגון משכילי שמרני, שאפיין בחייו את המעבר מהשכלה לאידאולוגיית האמנציפציה. וולף ופיליפסון נטלו חלק בפרסום 'מנחה טהורה', פירוש ותרגום גרמני לתרי עשר, שנועד להיות מפעל המשך ל'ביאור' המנדלסוני. רשימת החתומים מעידה על ביקוש ניכר לספר (למעלה משלוש מאות חותמים מראש), אך גם כאן בולטת ברלין בייצוג מצומצם. מוצאם של רוב החותמים בקהילות אחרות, בגרמניה ובערים שונות במרכז אירופה, במערב ובמזרח ובתוכן: ברודי, פוזן, אמסטרדם, גלוגאו, המבורג, דרזדן, קרלסרוה, לבוב, קופנהגן, וינה, פראג, ורשה ועוד. היה זה מפעל קולקטיבי של מורים משכילים מדסאו, שפנה לעבר פריפריה רחבה יחסית של צרכנים.³⁸

דוגמה להמשכיותה ולרציפותה של ההשכלה עולה מגלגולי חלקו השני של הספר 'ראשית לימודים' שהודפס בדסאו בשנת 1810. חלקו הראשון של חיבור זה שעניינו במדע, נכתב בידי ברוך לינדא (1759-1849), מראשוני ההשכלה הברלינאית ומי שהיה מעורב מן ההתחלה בחברות המשכילים, ונדפס בשנת 1789. לינדא מסר את כתב היד של החלק השני לשלום הכהן סמוך לשנת 1800, והוא פרסם קטעים נבחרים מתוכו ב'המאסף' שלו בשנת 1809, ומסר אותו אחר כך ליוסף וולף, שערך את כתב היד, הוסיף עליו הערות משלו והדפיסו בבית הדפוס של עמיתו וידידו משה פיליפסון. תכניותיו של פיליפסון, שכמותן הגו בדור הקודם ראשי 'חברת שוחרי הטוב והתושיה' בקניגסברג ובברלין, היו מרחיקות לכת, וחרגו הרבה מעבר לחוג הלוקלי של משכילי דסאו. משה פיליפסון, אביו של לודוויג שהיה לימים עורכו של כתב העת היהודי-גרמני הראשי ורבי-התפוצה 'העתון הכללי של היהדות', לא הסתפק בחוג מקומי, ושאף לכינונה של תנועת משכילים רחבת ממדים. בשנת 1813 לערך העלה הצעה להקמת חברה בין-ארצית של אנשי רוח יהודים, שבמסגרתה יתמסדו קשרי מכתבים ויפותחו מפעלי ספרות וחינוך לקידום התרבות הדתית והמדעית של היהודים.³⁹

כבר דוד סורקין הסב את תשומת הלב לפעילות ערה זו של מורים בגרמניה בדור הבתר-משכילי, אשר בו גברו התקוות לאמנציפציה הפוליטית של היהודים. הוא טען בצדק שראוי להבחין כיצד ההשכלה, שהייתה אמנם עמדת המוצא התרבותית והאידאולוגית שלהם, הומרה באידאולוגיה של האמנציפציה. אין ספק שזה הכיוון שעתידי להיות דומיננטי ביהדות גרמניה: ממנו יצאו השבילים שהובילו לרפורמה דתית, לספרות

37 על בית הספר המשכילי בדסאו ראה אליאב (לעיל, הערה 27), עמ' 87-95. על חוג משכילי דסאו ראה גם שמואל יוסף פין, קריה לנאמנים, וילנה תרמ"א, עמ' 105-106.

38 ספר מנחה טהורה, כולל תרי עשר עם תרגום אשכנזי וביאור, מאת ארבעה מורי חינוך נערים בדעסויה, דסאו 1805. וראה D. Sorkin, 'Preacher, Teacher, Publicist: Joseph Wolf and the Ideology of Emancipation', in: F. Malino and D. Sorkin (eds.), *From East and West: Jews in Changing Europe 1750-1780*, Oxford 1990, pp. 107-125.

39 על התכנית מספר הביוגרף של פיליפסון, ראה G. Salomon, *Lebensgeschichte des Herrn Moses Philippsohn*, Dessau 1814, pp. 113-118.

ולעיתונות היהודית-גרמנית ולמחקר במדעי היהדות.⁴⁰ אלא שלמוטיבציה מרכזית זו יש לצרף מרכיב נוסף. בין המורים היו גם כאלה שראו לנגד עיניהם לא רק את סיכויי האמנציפציה, אלא גם את מחירה במטבע הקשה של התרבות היהודית, הלשון העברית וספרותה, והדת. כבר הכהן הדגיש בעשור הראשון של המאה הי"ט כי בעוד ש'המאסף' של שנות התשעים היטה את כף המאזניים 'שמאלה' מדי, הרי הגיעה כעת השעה לאיזון מחודש, שמשמעו תמיכה בנכסי התרבות היהודית ובמרכזם הדת. בדברו על הצורך במה שכינה 'דת אמתית' (wahre Religion) התכוון הכהן למעשה לשימורה של הדת תוך התאמתה לאורחות החיים המודרניים בגרמניה, כך שתשמש 'דרך אמצעית' ממתנת ומתווכת שבין 'קנאות דתית' ו'אידיטיות'.⁴¹

עדות מעניינת וישירה לדילמות הללו מצויה ב'תאר הזמן': מחזה משפחתי נשכח שפרסם דוד זמושץ' בשנת 1821. זמושץ', אחד המורים והסופרים הפוריים ביותר בחוגים הבתר-משכיליים בגרמניה, חושף בחיבור הזה תמונה בת הזמן, ואינו מסתפק בשירים, מליצות ודברי מוסר פושרים.⁴² בנו של גיבור 'תאר הזמן' חוזר מהעיר הגדולה (קרוב לוודאי ברלין) שאליה נסע כדי ללמוד רפואה, והנה, למגינת לבו של האב המסורתי, מתרחק משמירת המצוות, בז ללשון העברית, מתהולל בבתי היין, אוכל טרפות בחברת גויים וחולם להכניס לבתי הכנסת עוגב ותפילה בגרמנית. אחותו נמשכת לחיי העונג הבורגניים, למוסיקה ולתאטרון, ואיננה נרתעת מחיזורי הגברים אחריה. 'הימים הראשונים היו טובים מאלה', מקונן האב שנפשו נקרעת לנוכח מרידת ילדיו, 'אהבנו את ה' ויאר לנו את הלילה, עתה עת צרה היא ליעקב'. אף אשתו תומכת באקולטוריזציה של ילדיה, מתנגדת לרצון בעלה לשדך את בתה לתלמיד חכם ומעודדת אותה לשאת דווקא צעיר יפה תואר, בעל אמצעים, לבוש באופנת אירופה, מוכשר בנגינה ודובר צרפתית

40 סורקין (לעיל, הערה 1) פרק 6. כאן המקום לציין שעל אף ההבדלים הרבים יפה ניתוח זה גם לדוגמה הצרפתית. בשנות השמונים התקיימה שם, ובמיוחד בקהילות אלזאס, שלוחה של ההשכלה הברלינאית. לאחר המהפכה נרתמו הסופרים, המורים, האינטלקטואלים שבין הסוחרים העשירים ואף רבנים, לשירותה של האמנציפציה. חוקרי יהדות צרפת המודרנית הצביעו על האוריינטציה הפוליטית שהייתה דומיננטית שם. גם אם אימצו כמה מן האינטלקטואלים דפוסים ורעיונות של ההשכלה, הרי שבעידן הנפולאוני ובעידן הרסטורציה היה עיקר מעיינם שיפור התדמית היהודית במטרה להבטיח אמנציפציה מלאה. אידאולוגיית האמנציפציה היא שהכתיבה את אופי הפעילות החינוכית והתרבותית. לא פלא הוא שאחת היצירות שזכו לתשומת לב מיוחדת בעת ההיא היה שיר שבח למעללי נפולאון שחיבר בעברית אליהו חלפון (1760-1826). השוואת תפוקתו הדלה של בית הדפוס העברי במץ בשנות העשרה והעשרים של המאה הי"ט לתפוקת בתי הדפוס בדסאו, בברלין ובברסלאו די בה כדי להוכיח שמקומה של צרפת על מפת ההשכלה בתקופה זו היה שולי. ראה: J. Helfand, 'The Symbiotic Relationship between French and German Jewry in the Age of Emancipation', *Year Book of Leo Baeck Institute*, 29 (1984), pp. 331-350; J. R. Berkovitz, *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-Century France*, Detroit 1989, pp. 57-84; idem, 'The French Revolution and the Jews: Assessing the Cultural Impact', *AJS Review*, 20 (1995), pp. 25-86

41 ראה 'Ein Wort über die Tendenz des Sammlers', תוספת גרמנית ל'המאסף', 1808.

42 תאר הזמן, מאת דוד זמושץ' מיושבי ברעסלויא, דירנפורט 1821.

וגרמנית. אל תוך המחזה נכנס הוויכוח על הטמפל הרפורמי בברלין ובהמבורג – דגם שהבן מביא עמו ומבקש לממשו גם בביתו, בברסלאו. זמושץ' והאב שהוא דוברו במחזה מתנגדים יותר מכול לשאיפה למחוק בצורה מוחלטת את הלשון העברית. העלילה הדלה מסתיימת כצפוי בהכרת הבן בצדקת אביו, בנישואין הרצויים לכול ובפיוס משפחתי, הוא המסר החינוכי שביקש זמושץ' להעביר לקוראיו ולתלמידיו.

כידוע, גם לקראת סיומו של הפרק הראשון בהשכלה חיברו שניים ממשכילי ברלין, וולפסון ואייכל, מחזות משפחתיים שהציגו את משבר המשפחה בברלין בשנות התשעים.⁴³ ואכן, דומה שמשבר זה והמתחים הבין-דוריים על רקע לחצי האקולטורציה וההתבוללות 'נער' מזרחה עד שהגיעו בעשור השלישי למאה ה'ט' גם לברסלאו. אלא שאם משכילי ברלין עוד הטילו את האחריות למשבר על החברה המסורתית ועל דפוסי החינוך והערכים של ההורים ושל יראי השמים המזויפים, ובכך המשיכו בעקיבות את מאבקם המשכילי לטרנספורמציה ולנורמליזציה של הקיום היהודי, הרי שאצל דוד זמושץ' אין כבר שמץ של ביקורת משכילית. מעל 'תאר הזמן' פרוס רק ענן כבד של דאגה כמור אורתודקסית ובתר-משכילית מתוצאותיה החמורות של האקולטורציה ומהשלכותיה של הרפורמה הדתית. המורים, שראו עצמם אחראים לעיצובו של הדור הצעיר ולחינוכו הן לעידן של אמנציפציה והן לשימור ייחודו היהודי, ייצגו בדור הזה לא מאבק משכילי אלא שאיפה להציל את הקיים, לנוכח מגמות חסלניות שנתפסו כמאיימות על הזהות העצמית היהודית. בכך תרמו תרומה ניכרת למה ששולמית וולקוב הגדירה לאחרונה כיצירתה של מסורת יהודית חדשה שנתפרה כולה על פי צורכי הזמן.⁴⁴

אם זו הדרך להבין את שהתרחש בדור הזה בגרמניה, שונים הדברים במרכזים האחרים של ההשכלה. אמנם מגמת השימור והחזוק של הזהות היהודית שהתרופפה בתהליך החילון והיציאה מן הגטו עמדה לעתים על סדר יומם של חוגי המשכילים גם מחוץ לגרמניה, אבל במקומות שבהן האמנציפציה הייתה עדיין בגדר של משאלה רחוקה, והאינטגרציה החברתית והאקולטורציה היו עוד חלשות יחסית, מגמות הטרנספורמציה של החברה והתרבות המסורתית והביקורת עליהן היו בולטות יותר. מעל הכול ניכרת בכל חוג של משכילים בדור הזה השאיפה ליצור בשפה העברית, למצוא בני שיח, ולהרחיב את ההשפעה על בני הנוער.

מערבה לברלין התקיים בדור זה מרכז פעיל ותוסס של תנועת ההשכלה בהולנד, מרכז שעד כה ניתנה לו תשומת לב מעטה יחסית. מחקריו הרבים של יוסף מכמן ואחרים אינם מניחים עתה עוד מקום לספק: באמסטרדם ובמקומות אחרים הוקמו בשני העשורים הראשונים של המאה ה'ט', בתקופה של בתר-אמנציפציה ושליטה צרפתית, מסגרות ארגוניות של משכילים. נוסחו שם פרוגרמות משכיליות, נוצרה ספרות, וגובשה השקפת עולם משכילית בשלה. הולנד אף שימשה מוקד ומעין סניף אם לחוגים במערב אירופה.

43 ראה מאמרי 'האשה היהודיה המודרנית: מקרה מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה', ציון, נג (תשנ"ג), עמ' 453-499 (המאמר הודפס שנית בתוך: ארוס אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, בעריכת ' ברטל ו' גפני, ירושלים תשנ"ח, עמ' 253-303).

44 ש' וולקוב, 'להמציא מסורת: יהודי גרמניה במאה ה'19', בתוך: התרבות העממית, בעריכת ב' קדר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 245-256; סורקין (לעיל, הערה 1), עמ' 107 ואילך.

פעילות המשכילים 'המקשרים' וזיקה הדוקה ומתמדת לגרמניה הביאו מורים ואנשי עט ודפוס מקומיים, בעיקר מן הקהילה האשכנזית, לניסיון לחקות דגמים שונים שהתקיימו ב'השכלת ברלין'. אמסטרדם ובתי הדפוס העבריים שבה נמנו עם מוקדי ההשכלה המוקדמת עוד בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ח. ויזל היה מעורב בחוגי הסופרים והמדפיסים שם, כתבים של מנדלסון תורגמו להולנדית, ודוד פרנקר-מנדס שלח מפרי עטו ל'המאסף' מיד עם ייסודו.

בשנת 1808 ייסדו חמישה משכילים ובראשם הירש זומרהויזן (1781-1853), יליד בווריה שהגיע להולנד בגיל שש עשרה, את 'חברת חנוך' לנער על פי דרכו במטרה לתקן את החינוך היהודי המסורתי ולקדם את ידיעת השפה ההולנדית. תרגום התנ"ך להולנדית היה אחד הפרויקטים הראשונים שעל סדר היום, והפרוגרמה כללה גם הדפסת ספרי לימוד שונים תוך התבססות על בית הדפוס העברי של האחים בלינפנטי שהיו חברי החברה. בתודעתם העצמית של המשכילים נתפסו קהילות הולנד דווקא כמפגרות בכל הנוגע לחינוך מתוקן אחר קהילות צרפת, איטליה, אנגליה וגרמניה וראוי היה לדעתם לגשר על הפער. שמו של זומרהויזן כמעט ולא נפקד מרשימות הסוכנים והחותמים התומכים במפעלי הספרות של משכילים בגרמניה. בשנת 1809 למשל, הוא שקישר את 'חברת חנוך' לנער' שבראשותו עם 'חברת אוהבי לשון עברית' של שלום הכהן בברלין ומצא את שתי החברות שותפות לאינטרסים ויעדים זהים.⁴⁵

כאשר קמה הממלכה ההולנדית המאוחדת בשנת 1815, הוקמה חברת 'תועלת', שיעדיה היו רחבים אף יותר ומספר חבריה הגיע לכמה עשרות. חוג המשכילים הזה קיים מפגשים במסגרת ששילבה חברה מסורתית ללימוד תורה עם חברת קריאה מודרנית. כרכי 'המאסף' זכו כאן למעמד קאנוני של 'כתבי ההשכלה' שראויים לעיון וללימוד שיטתי ולקריאת פרקים בפומבי. הגיעו הדברים לידי כך שנדונה השאלה אם ראוי לערוך חגיגת 'סיום' בתום קריאתו של שנתון שלם מ'המאסף' כפי שנהוג בסיום מסכת תלמודית. שמואל מולדר (1792-1862), המייסד והרוח החיה ב'תועלת', דאג לגיבוש התקנון, למבנה הארגוני המסודר, לחלוקת התפקידים ולפרסום שני קבצים ספרותיים, ששימשו בשנות העשרים במה לחבורת משכילי הולנד. מטרתנו, הכריזו מנהיגי 'תועלת', 'להרים קרן תורה ומדע', ולשבר דלתות הבערות ולגדע בריחי ההוללות. עולמם התרבותי היה אכן עולם משכילי, ושיקף את התפיסה ההרמוניסטית והדואליסטית שהדגישה הן את היניקה מתרבות אירופה והן את הדבקות באמונה הדתית היהודית. תפיסה זו הסתייגה מן הבערות שבה לוקים לדעת החבורה בני הקהילה האשכנזית בהולנד, אך גם מן הליברטיניזם שפשה בסגנון החיים של יהודי הולנד מזה עשרות שנים.⁴⁶ בשנה שבה נוסדה 'תועלת' הוקם בחרונינגן (Gröningen) ביוזמתו של ד"ר לווה מגרמניה המוסד שנקרא בשם 'תפארת בחורים', והיה בית הספר המודרני הראשון במקום הזה. בקובורדן (Coevorden) ניסה באותו הזמן (1815-1816) משכיל צעיר, מורה פרטי שמוצאו

45 ראה: י' מכמן, 'ביקורי חינוך', בתוך: מכמני יוסף (לעיל, הערה 2), עמ' 215-228; J. Michman, 'The Impact of German-Jewish Modernization on Dutch Jewry', in: *Toward Modernity* (above, n. 2), pp. 171-187; המאסף לשנת תקס"ט, עמ' פו-פח.

46 פ"ט קינינג, 'כתבי החברה האמסטרדמית "תועלת" וההשכלה בגרמניה', מחקרים על תולדות יהודי הולנד, ה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 217-271.

באמסטרדם בשם מאיר בן יוסף דב וואלפט, לחקות את 'המאסף' ולחבר בכתב יד כתב עת ספרותי בשביל חוג מקומי מצומצם של המשכילים, בדומה ל'המאסף' הלוקלי שנכתב בחוג משכילי קאסל בשנת 1799. אמנם, התנצל וולפט, אין בידי להשיג את רמתם של 'המאספים' אך הם בכל זאת נר לרגל, וכוונתו לכלול ב'המאסף' ההולנדי מליצות וספורים ומשלים ולמודים והעתקות על המין הזה אשר הטביעו עליו חברת המאספים שוחררי הטוב והתושיה דק"ק ברלין.⁴⁷

השפעת חברת 'תועלת' חרגה מגבולות הולנד. בין המתעניינים והשולחים מפרי עטם למערכת היו גם משכילים מבריסל, שטרסבורג, קופנהגן ולונדון. הללו לא הסתירו את התלהבותם מכך ששוב עומדת לרשותם במה ספרותית שמשרתת את משכילי מערב אירופה. בינג מקופנהגן הודיע למשל לראשי 'תועלת' שעתה יוכל להוציא ממגירתו את חיבורי שנגנוז, והרופא ון אובן מלונדון, שנבחר ל'חבר מחזיק' של 'תועלת', שיבח את המאמץ לאזן בכתב עת עברי את השפעת כתבי העת הגרמניים.⁴⁸ שלום הכהן, שנשאר קשור עם כמה מחוגי המשכילים שפעלו בשנים ההן, הוזמן מווינה לאמסטרדם לרגל חגיגות מלאות עשר שנים לקיום החברה בשנת 1825.⁴⁹ גם בחוגי המשכילים בגליציה שאבו עידוד מפעילות המשכילים במערב, כפי שמעידה התכתבות בין יעקב ביק ושמשון בלוך, שניים מהידועים בחבורת המשכילים בני גליציה בשנות העשרה והעשרים של המאה. 'גם בלונדון ובאמסטרדם, דיווח ביק מברודי, 'מצאה שפה העבריה גואלים ואוהבים כי נתיסדה שמה חברת תועלת, ובשנה שעברה הוציאו לאור ספרי בכורי תועלת כולל שירים ומכתבים פרויים [=בפרוזה] להשכיל נחמדים'.⁵⁰ קבוצה קטנה של משכילים התקיימה בקופנהגן כבר בשנות השמונים של המאה הי"ח, ובשנת 1805 הוקם שם בית ספר יהודי חנים (Freischule), אף זאת על פי הדגם הראשוני של ברלין. שתיים מהדמויות הבולטות שם, גדליה משה ויחיאל גוטליב אייכל, הראשון בן פולין ששימש עוד קודם לכן כמורה בשוודיה, והשני, אחיו של יצחק אייכל עורך 'המאסף', השתתפו בשנות השמונים ביוזמה ספרותית של אהרון וולפסון ויואל ברי"ל בברלין – לתרגם לגרמנית ולבאר את ההפטרות לשבת, מפעל המשך לפרויקט ה'ביאור' המנדלסוני. חברת משכילים מקופנהגן בשם Gesellschaft der vereinigte Freunde נמנתה עם חותמי 'המאסף' בשנת 1809.

משכילי קופנהגן ראו בחברת 'תועלת' את ארגון האם שלהם.⁵¹ באנגליה, כפי שטען טוד אנדלמן, מחוקריה המובהקים של יהדות זו, קשה לדבר על תנועת השכלה. המודרניזציה של יהדות אנגליה עברה באפיקים אחרים, וההשכלה לא

47 כתר תורה, המאסף, דברי מליצה ומשלי מוסר וספורי נחמדים שנאספו יחד בקוברדן, תקע"ה. כתב יד בספרייה הרוזנטליאנית באמסטרדם, Ros. 196. תודתי לד"ר יוסף מכמן שבאמצעתו התודעתי לחוג זה של משכילי הולנד במאה הי"ט.

48 פרי תועלת, חבור כולל שירים, מאמרים למודים ומכתבים, אשר חברו ונאספו יחד על ידי אנשי חברת תועלת, חלק ראשון, אמסטרדם תקפ"ה, עמ' קכט-קלא (המכתבים הם מן השנים 1820-1821).

49 שלום הכהן, מערכי לבי, ביום התאספו יחד אנשי טוב טעם ודעת פה אמסטרדם הבירה לחוג חג תקופת השנה ויום הוסדה חברת תועלת, כ' באייר תקפ"ה.

50 המכתב משנת 1821; התפרסם אצל מ' לטריס, מכתבי עברית, וינה תרט"ז, עמ' 178.

51 ראה: N. Bamberger, *The Viking Jews: A History of the Jews of Denmark*,

הציעה דרך מושכת ורלוונטית ליהודי ארץ זו, שהיו נתונים בתהליך מתקדם של אקולטורציה.⁵² אך אינטליגנציה יהודית-אנגלית לא נעדרה, ואף משכילים בודדים ניתן היה בכל זאת לאתר בלונדון בשלהי המאה הי"ח וברבע הראשון למאה הי"ט, עד שלא תהיה זו טעות לדבר על חוג משכילים קטן שהתקיים שם, כפי שטען כבר בצלאל רות לפני כשלושים שנה. רבים מן המשכילים הללו הגיעו מחוץ לאנגליה: הצייר שלמה בנט (1761-1838) הגיע מפולין, דרך ריגה, קופנהגן, ברלין והמבורג;⁵³ חיים הורוויץ (1770-1844) בא מפולין; מאיר קניגסברג, סוחר ואיש ספרות לעת מצוא, הגיע בשנת 1781 מפרוסיה, וידידו הרופא יהושע ון-אובן היה בן לאב שמוצאו מהולנד. כמה ממשכילי היבשת מצאו באנגליה מקום מקלט סובלני. אחד הראשונים שבהם, שנפטר בלונדון, היה שאול ברלין (1740-1794), רבה לשעבר של פרנקפורט ע"נ אודר ומשכיל במחתרת, שנשטש במרירות את ברלין לאחר שהסתבך שם בפולמוס קשה והביך את אביו, רבה של הקהילה, בחיבורו ההלכתי השערורייתי 'בשמים ראש'.⁵⁴ בסוף התקופה הנסקרת כאן הגיע לאנגליה מאומאן שבאוקראינה הירש בער הורוויץ (1785-1857), דמות ראשית בחוג המשכילים שם בשנות העשרים ומייסד בית הספר המודרני הראשון באזור, אך הוא המיר את דתו ולימים עבר לאוניברסיטת קיימברידג'.⁵⁵

ידועה פחות פרשה מפתיעה, שרק רמזים ספורים שרדו ממנה: נסיעתו ללונדון והמרתו לנצרות של כריסטופר ליאו. תחת שם נוצרי זה מסתתר לא פחות מאשר אחד מעורכיו הראשונים של 'המאסף'. את הסיבות שבגללן המיר את דתו מנה בשנת 1815 בפני קהל יעד של קוראים יהודים בחיבור מפורט. הוא מצביע שם על שורה של פגמים חמורים שמצא ביהדות וברבנות. אך קודם שבא לתקוף את היהדות הרבנית בטיעונים תאולוגיים, ובטרם ערך השוואה בין 'הברית החדשה' ל'ישנה' על פי הקונבנציה המוכרת של וידוי מומרים, מותח כריסטופר ליאו ביקורת משכילית מובהקת על החינוך הקלוקל של בני הנעורים הנתון בידי מלמדים פולניים בורים, על האמונות התפלות, הליקוי בהבנת התפילות והדרשות הנאמרות בשפה בלתי מובנת – הכול בנוסח משכילי ברלין בשנות נעוריו. אין גם פלא שהוא מפלה לטובה את יהודי פרוסיה שבקרבה חלו לדבריו תמורות חיוביות בימי שלטונו של המלך פרידריך הגדול. ביקורתו על היהדות הרבנית היא

52 New York 1983, pp. 33–49; פיינר (לעיל, הערה 10), עמ' 141–142.

53 T. Endelman, *The Jews of Georgian England 1714–1830*, Philadelphia 1973, Chap. 5. ראה

54 ד' רודרמן, 'האם הייתה "השכלה" באנגליה: עיון מחדש', ציון, סב (תשנ"ו), עמ' 109–131.

55 A. Barnett, 'Solomon Bennet, 1761–1838, Artist, Hebraist and Controversialist', in: I. Feinstein, J. Rabinowitz and H. D. Zimmels (eds.), *The Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 17 (1949), pp. 91–114. ראה עליו: C. Roth, 'The Haskalah in England', *Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie on the Occasion of his Seventieth Birthday*, London 1967, pp. 365–376.

56 ראה מ' סמט, ד' שאול ברלין וכתביו, קרית ספר, מג (תשכ"ח), עמ' 429–441.

57 ראה עליו: ח' ליברמן, 'המשכיל הירש בער הורוויץ ויחסו לתלמוד', אהל רח"ל, ג, ניו יורק תשכ"ד, עמ' 483–488.

ביקורת רציונליסטית, ובאופן פרדוקסלי לגבי מי שבא להצדיק את אמיתות הנצרות – גם ביקורת דאיסטית ואנטייקליריקלית, מן הסוג הטיפוסי לאגף הרדיקלי בהשכלה שמייצגו הראשי היה דוד פרידלנדר. גם את זיקתו וחיבתו ללשון העברית לא איבד האיש, שאולי אף נמנה בשעתו עם חברי 'חברת דורשי לשון עבר', ובשנות השלושים הוציא לאור בקיימברידג' ספר לימוד בדקדוק עברי. על עברו המשכילי בגרמניה כתב ליאו משפט לקוני אחד כשהציג עצמו בראש אחד מספריו כ'אחד העורכים של כתב העת "המאסף" שיצא לאור בברלין ובקניגסברג'. נראה שגם הוא שימש מורה לעברית באיזו אוניברסיטה אנגלית, אך את זהותו המדויקת לא עלה בידי עד כה לגלות.⁵⁶

מלבד הפעילות הספרותית והיוזמה להקמת בית הספר 'החופשי' בשנת 1817, אין עדויות ברורות על קיומו של חוג משכילים בעל מסגרת ארגונית כלשהי בלונדון. כאמור, הפעילות המשכילית בעיר הזאת הייתה שולית, יחסית לתהליכים העמוקים יותר של אינטגרציה בחברה האנגלית. אף על פי כן, אפשר שמחקרים נוספים יגלו שהתופעה המשכילית הייתה בכל זאת משמעותית יותר במקום הזה ממה שנודע לנו עד כה. בדומה מאוד למצב בגרמניה באותו הדור, מגמתם של משכילי לונדון הייתה בעיקר מגמה משמרת. היא באה כתגובת נגד למגמות הצנטריפוגליות שאפיינו את יהדות לונדון בעת ההיא: אקולטורציה, ליברטיניזם יהודי, ואולי לפני הכול פיתויי המיסיון הנוצרי. כמו המשכילים בקופנהגן, גם משכילי לונדון שמחו על הקמת חברת 'תועלת' באמסטרדם; הם ראו עצמם סניף לאותה חברה, וכמה מהם אף נשאו בה תפקידי כבוד. מאיר קניגסברג למשל, עוד חוליית קשר חיה עם ההשכלה הברלינאית, לא חדל מלהתאבל על היעלמות 'המאסף' המקורי, ושש להתגייס לשירותם של חברת 'תועלת' שאותם החשיב כממשיכים האותנטיים של ההשכלה בימיו.⁵⁷

בפולין ובליטא מתגלים בתקופה הזאת משכילים בודדים. ניסיונות להפיץ השכלה ויוזמות להקמת בתי ספר מתועדים באזורים הללו עוד בטרם התגבשה שם תנועת ההשכלה הבשלה בשנות העשרים המאוחרות. מחקרי של דוד פישמן שפכו אור על חבורת המשכילים בשקלוב שברוסיה הלבנה, שפעלה בחסות סוחרים עשירים המקורבים לשלטון הרוסי, ובהם יהושע צייטלין ונטע נוטקין. משפחות הסוחרים הללו עמדו בקשר עם 'השכלת ברלין' בשנות השמונים, שכרו לילדיהם מורים פרטיים משכילים, והעניקו חסות, כפי שעשה צייטלין באחוזתו אוסטיה שבפרובינציית מוהילב, לחבורת למדנים שעסקו גם במדע. מחוג זה, שעבר בחלקו לפטרבורג, יצאו תזכירים אל השלטון הרוסי, שפקידיו היו עסוקים בעת ההיא בבירור תכניות שונות לטיפול ביהודים שנכנסו לתחומה של רוסיה עם חלוקות פולין. משם יצאו הקריאות הראשונות, כמו זו של יהודה לייב

56 ראה Ch. Leo, *Remarks on the Traditions of the Rabbins, with a Concise Answer to the Question Why are you Become (sic!) a Christian? Addressed to the Jews*, London 1815. תודתי לפרופ' לואיס גלינרט שהשיג עבורי תצלום מחיבור נדיר זה. זהותו כעורך 'המאסף' לשעבר מופיעה בשער ספרו *Hebrew Grammar, Designed for the Use of Schools and Students in the Universities*, Cambridge and London 1836. הערה קצרה על אודותיו רשם רות במאמרו על ההשכלה באנגליה (לעיל, הערה 53), עמ' 374.

57 מכתבו של קניגסברג ל'תועלת' מיום י"ד תשרי תקפ"א, נדפס בתוך: פרי תועלת (לעיל, הערה 48), עמ' קמח-קמט.

נבחוֹבִיץ' (1776–1831), ליהודים ולרוסים כאחד, להכיר בהתממשות החזון של אירופה חדשה ובראשה רוסיה היוצאת בעיניהם מחשכת ימי הביניים לעידן של אור וזוהר. הטֵרֶמָה מיוחדת במינה וחשובה ביותר של תנועת ההשכלה ברוסיה מצויה בהצעה משנת 1803 של נפתלי הרץ שולמן, מורה משקלוב, לייסד עיתון שבאמצעותו יופצו החידושים בידע ובתרבות לרבים. בתרגום כתבות מן העיתונות הגרמנית והרוסית יוכלו היהודים, לדעתו של שולמן (שפישמן כינהו במידה רבה של צדק 'המשכיל הרוסי הראשון'), ליהנות ממפגש קרוב ומעודכן עם כל המתחדש באירופה. זממני יודע לכל עיר ועיר, כותב שולמן בקול הקורא שלו, זמזה יתפרסם באומתנו חכמת הדקדוק מלשונות שונות וחשבון ומדידה ומכתב ארץ וחכמת הטבע ושאר ענינים.⁵⁸ אלא שההצעה לא יצאה לפועל וכתב עת עברי ראשון שנוסד בתחום המושב היהודי ברוסיה, 'הכרמל' הווילנאי בעריכת רש"י פין, יצא לאור רק בשנת 1860.

משכילים שנפגשו ישירות עם עולם הרעיונות הגרמני של מפנה המאות, כמו הרופא יעקב פראנק, הביאו עמם לרוסיה גם את העמדות הרדיקליות נוסח הדאיזם של דוד פרידלנדר ומאבקיו האנטי־קליקליים, והשתמשו בהן בתזכיריהם לשלטון.⁵⁹ בשנת 1816 התבקש פרידלנדר עצמו לתרום מעצותיו לממשלת פולין הקונגרסאית בשאלת תיקון היהודים שם.⁶⁰ שלוש שנים מאוחר יותר הוקם בוורשה בית ספר יהודי מודרני ראשון על ידי יעקב טוגנהולד.⁶¹ גם בוילנה, העיר שבה עתיד להתקיים לאורך המאה המרכזי הראשי של תנועת ההשכלה ברוסיה, נמצאו במפנה המאה אנשים מן האליטה הלמדנית, שהיו קשובים למתרחש בברלין, כמו למשל המגיד יחזקאל פייבל.⁶² כבר בעשורים הראשון והשני של המאה הייט נעשו שם ניסיונות לייסוד בתי ספר מודרניים, אך מדובר היה ביוזמות מבחוץ, בעיקר של האוניברסיטה הווילנאית, ובמגמות לפולניזציה של היהודים.

58 הציטוט מתוך הנספח של שולמן לספר זכר רב של בנימין מוספיא, שאותו הביא לדפוס בשקלוב בשנת 1804. על שולמן ונבחוֹבִיץ' (שהתנצר בשנת 1813 לערך) ראה אצל ד' פישמן, 'יהודי שקלוב, על פי המפתח. גם אברהם פרץ, שנמנה יחד עם נבחוֹבִיץ' על חותמי 'המאסף' בשנת 1809, המיר את דתו בסנקט פטרבורג. על חוג זה של עשירים ומשכילים בסנקט פטרבורג ראה גם י' צינברג, תולדות ספרות ישראל, ה, תל־אביב 1959, עמ' 140–143.

59 ראה על כך J. Meisel, *Haskalah, Geschichte der Aufklärungsbewegung unter der* 1819, pp. 53–54; *Juden in Russland*, Berlin 1919, pp. 53–54; ראה גם י' סלוצקי ומ' בובה, 'לתולדות היהודים ברוסיה בסוף המאה הייח', העבר, יט (תשל"ב), עמ' 81–82.

60 ראה D. Friedlaender, *Die Verbesserung der Israeliten im Königreich Polen*, Berlin 1819. על מעורבותו זו של דוד פרידלנדר בהקשר הרחב ראה: S. Lowenstein, *The Jewishness of David Friedlaender and the Crisis of Berlin Jewry*, Braun Lectures in the History of the Jews in Prussia, 3, Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1994, pp. 13–14.

61 ראה: B. Weinryb, 'Zur Geschichte der Aufklärung bei der Juden', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 76 (1932), pp. 139–152 (לעיל, הערה 58), עמ' 284–285.

62 על פייבל וחיבורו 'תולדות אדם' ראה: ע' אטקס, 'לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה', תרביץ, נז (תשמ"ט), עמ' 95–114; E. Breuer, 'The Haskalah in Vilna: R. Yehezkel Feivel's', *Toldot Adam*, *Torah U-Mada Journal*, 7 (1997), pp. 15–40.

שותפים לניסיונות אלו היו סטודנטים יהודים תלמידי האוניברסיטה שהיו גם אינטלקטואלים בעלי עניין ברפורמות, כמו יוסף רוזנסון ומיכאל גורדון.⁶³ במוהילב שבפודוליה ישב יוסף הרצברג (1802-1870) משכיל צעיר שנתפס להשכלה בשנות העשרים, לימד בעצמו גרמנית, קרא בכתבי מנדלסון ואף ניסה כוחו בתרגומם לעברית.⁶⁴ בוהלין, בשנת 1820, תרגם י"ב פאלקוביץ' את הטרגדיה של ג"א לסינג 'פילטוס' מגרמנית לעברית.⁶⁵ בברדיצ'ב שהה בתחילת שנות העשרים ריב"ל כמורה פרטי במחיצת חוג קטן של משכילים, והקים שם את חברת 'דורשי השכלה'.⁶⁶

חוג משכילים נוסף פעל בשני העשורים הראשונים של המאה הי"ט באומאן האוקראינית סביב משפחות הורוביץ ורפופורט. עם חוג זה בא במגע מרתק של משיכה ודחייה כאחד רבי נחמן מברסלב סביב שנת 1810, ומתוכו יצאה יוזמת ייסודו של בית ספר משכילי ראשון באזור בשנת 1821. באותה שנה התקשרו משכילי אומאן עם המרכז הספרותי בווינה, ומנהל בית הספר מאיר הורן שלח ל'בכורי העתים' שיר הספד על נער שמת מהרעלה. שלום הכהן, העורך והדמות 'המקשרת' של תנועת ההשכלה, יצא מגדרו מרוב התפעלות והצביע בפני קוראיו על העובדה המפתיעה שבפרובינציה כל כך פראית כמו רוסיה, מקום שבו נתונים היהודים במדרגה התחתונה מבחינה תרבותית, יש אנשים בעלי כישרון שאף השכילו לייסד בית ספר.⁶⁷

מעגל הקוראים והכותבים של 'בכורי העתים' כולל כמעט באופן בלעדי את יהודי אוסטריה וגרמניה. בשעה שבקהילות פולין שתחת שלטון רוסיה נעשו הצעדים הראשונים לקראת בנייתה של תנועת ההשכלה, בתחומי האימפריה האוסטרית כבר התקיימה פעילות אינטנסיבית של משכילים, שהמשיכה את פעילות החוגים שקמו בשלהי המאה הי"ח.⁶⁸ הרץ הומברג למשל המשיך לפעול ולהשפיע גם בדור זה. ספרו 'בני ציון' היה לספר לימוד שעמידה בבחינה בו הייתה תנאי לקבלת רישיון נישואין ממשלתי, עדות לתפקיד המכריע שמילאה המדינה מאז ימי יוסף השני כסוכן של מודרניזציה וחילון

63 ראה י" שאצקי, קולטורגעשיכטע פון דער השכלה אין ליטא, בואנוס איירס 1950, עמ' 53-57; מ' זלקין, 'מגמות בהתפתחות החינוך המשכילי באימפריה הרוסית בראשית המאה הי"ט', ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 139-157.

64 ראה אברהם בער גוטלובר (לעיל, הערה 19), ב, עמ' 76-81.

65 ראה יואל בעריש פאלקוביץ, אבינדב, אודסה תרכ"ח; וראה ח' שהם, נתן החכם בין בני מינו, תל-אביב תשמ"א, עמ' 37-58.

66 ראה קלוזנר, הסטוריה של הספרות העברית החדשה, ג, ירושלים תשי"ג, עמ' 42.

67 גוטלובר (לעיל, הערה 19), ב, עמ' 74-75; ח' ליברמן, 'רבי נחמן מברסלב והמשכילים באומאן', אהל רחל (לעיל, הערה 55), ג, עמ' 310-328; ש' פיינר, 'באמונה בלבד! הפולמוס של ר' נתן מנמירוב נגד האתאיזם וההשכלה', בתוך: מחקרי חסידות: בעריכת ע' אטקס, ד' אסף וי' דן, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טו (תשנ"ט), עמ' 88-124.

68 R. Kestenberg-Gladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern: Das Zeitalter der Aufklärung 1780-1830*, Tübingen 1969, pp. 115ff.; H. Kieval, 'Caution's Progress: The Modernization of Jewish Life in Prague 1780-1830', in: *Toward Modernity* (above, n. 2), pp. 71-105; M. Silber, 'The Historical Experience of German Jewry and its Impact on the Haskalah and Reform in Hungary', *ibid.*, pp. 107-157.

בהתפתחות ההשכלה באוסטריה. רשימות של בתי הספר באימפריה ושל הספרים בעברית וגרמנית שנדפסו בה, בראש ובראשונה בווינה, הן עדות לפעילות מרכז תרבותי חשוב ותוסס ולהעברת מורשתה הספרותית של 'השכלת ברלין', במהדורות מחודשות, לדור הבא.⁶⁹ את בית הדפוס של אנטון שמיד ניתן לראות בצדק כמרכז משכילי וכצומת ראשי לרשת ההשכלה הן מבחינת העובדים שפעלו בו, ובעיקר המגיהים (בן-זאב, שמשון בלוך, שלמה לויזון, בישנטהאל, משה שמואל ניימאן), והן מבחינת הספרים שיצאו בו לאור מאז שנוסד בשנת 1793. נדפסו שם ספרי לימוד, קטכיזמים, ספרי מוסר והיסטוריה ועוד, מפרי עטם של פטר בער, שלום הכהן, הרץ הומברג, מאיר אוברניק, יהודה ליב בן זאב, ברוך ייטלס, מאיר פיישר, משה לנדא, שלמה לויזון, יששכר שלזינגר, ועוד רבים.⁷⁰ אחדים מהם, ונוסף עליהם בר אופנהיים והרב משה קוניץ (1774-1834) מהונגריה, היו חברים בחברת משכילים אוסטרו-הונגרית שמרכזה היה בווינה ושמה Gesellschaft der aufgeklärten Esoteriker. בשנת 1820 נוסד בפרסבורג, על אף מחאות האורתודוקסים והתנגדותו חסרת הפשרות של הרב משה סופר (החת"ם סופר), בית ספר משכילי, עובדה שמעידה על התעצמות כוחם של המשכילים במקום.⁷¹

באותה שנה (1820), ייסד כאמור המשכיל הבלתי נלאה שלום הכהן את כתב העת 'בכורי העתים', שהודפס בווינה, אך שימש ואיגד את המשכילים בבוהמיה, באיטליה, במורביה, בגליציה ואף במדינות גרמניה עד לשנת 1833. מדובר היה בכתב עת מתון בדרך כלל, שבדומה למורים בגרמניה בדור הזה לא הטיף לשינוי ערכים רדיקלי.⁷² העמדה שיקפה אולי את המצב הכללי באימפריה האוסטרית, כפי שהראו מחקריהם של סילבר וקיבל: ברוב המקומות התקיימה מערכת בתי הספר היוזפינית, וזו לא נתקלה בהתנגדות, משום שלמעשה לא מימשה את חזון החינוך המשכילי בהיותה מערכת של חינוך משלים כללי בלבד. ההשכלה נקלטה בתרבות הרבנית כשהיא נטולה בדרך כלל עוקץ פרוגרמטי. רבנים רבים היו אוהדי ההשכלה וקיימו קשרים טובים עם משכילים, ולא היה קיים, מלבד בגליציה שהיא פרשה בפני עצמה, כוח נגדי משמעותי. אך ל'בכורי העתים' נודעת חשיבות עצומה כמקום מפגש כפול של 'הרפובליקה הספרותית של ההשכלה': מפגש בין הפרקים הראשון לשני, באמצעות 'מחזורם' והדפסתם מחדש של מנדלסון, וייזל, אייכל, בר"ל, בר"ז, מורפורגו ואחרים בני הדור הקודם ומפגש באכסניה ספרותית אחת של רבים מבני 'הרשת' המשכילית שהתקיימה בעת ההיא, ובתוכם דוד זמושץ' מברסלאו, שד"ל מטרייאסט, נאטקיש וביק מברודי, ייטלס מפראג וקארו מפוזן.⁷³

69 ראה: בכורי העתים, א (1820), עמ' 140 ואילך; 2 (1821), עמ' 177-184; Sulamith, 2, no. 1; 42-61 (1809), no. 2, pp. 421-426; ibid., 2, no. 2 (1808), pp. 342-357 (חוברו בידי פטר בער).

70 ראה מ' לטריס, 'דברים אחדים הנוגעים לתולדות מלאכת הדפוס ומדפיסי ספרים בלשון עבר בקרית מלך רב וועץ הבירה', בכורים לשנת תרכ"ז, וינה תרכ"ה, עמ' 20-36.

71 ראה סילבר (לעיל, הערה 9), עמ' 4-40.

72 קסטנברג-גלדשטיין (לעיל, הערה 68), עמ' 289-331; ראה גם פיינר (לעיל, הערה 26), עמ' 105-106.

73 למידע ביוגרפי וביבליוגרפי על משתתפי 'בכורי העתים' ראה B. Wachstein, *Die hebräische Publizistik in Wien*, Wien 1930.

חוג מגובש של משכילים, שכלל בין היתר את ברוך, יהודה ואיגנץ ייטלש, את מאיר פישר, את שלמה לויזון, את משה לנדא ואחרים, פעל בתחילת המאה הי"ט בפראג, ואף התמסד שם סביב חברת משכילים Gesellschaft der jungen Hebräer וכתב העת קצר הימים שלהם 'ידיש-דייטשע מונאטשריפט' (1802). כתב העת הפרגאי הזה יצא לאור בגרמנית באותיות עבריות, וזאת דווקא על פי עצתו של לא אחר מאשר יצחק אייכל, שעמד בקשר עם אנשי החוג. אייכל, שהיה עורכו הראשון של 'המאסף' בדור הקודם, הסיק מכישלוננו שאין טעם בכתב עת עברי שקהל קוראיו צפוי היה על פי הערכתו להיות מצומצם ביותר במפנה המאות. החוג עצמו היה מודע להיותו נושא השקפת עולם חדשה; חבריו הטיפו לתיקון עצמי, ינקו מההשכלה האירופית, יצרו יצירה ספרותית ענפה, תכננו פרוגרמות חינוכיות וניחנו בתודעה של שליחות לתיקונה של כלל החברה היהודית.⁷⁴

בצפון איטליה שהייתה נתונה לשלטון אוסטריה צעדו בעשורים השני והשלישי של המאה הי"ט את צעדיהם הראשונים שני משכילים חשובים – יש"ר, הוא יצחק שמואל ריג'ז מגוריצי (1784–1855) ושד"ל, שמואל דוד לוצאטו מטרייסט (1800–1865). שניהם פיתחו גרסה מיוחדת של ההשכלה, כשהם בו בזמן גם ממשיכי וגם מבקרי החריפים.⁷⁵ באמצע שנות העשרים לקח על עצמו ריג'ז את המשימה לשמש כפרשן וכאפולוגטיקן של משנת מנדלסון, שאותו העריץ הערצה גדולה. הוא התפלמס בחריפות מצד אחד עם דוד פרידלנדר הקשיש, שביקש לדעתו 'להשתלט' על מנדלסון כמפרשו האותנטי הבלעדי, ומצד אחר עם מבקרים אורתודוקסים של 'ירושלים' שהוקיעו את תורתו הפילוסופית ככפירה גמורה.⁷⁶ מן הפריפריה של ברלין עלו מעתה קולותיהם של מי שראו עצמם נאמנים לתורתו של מנדלסון יותר מבני ברלין עצמם, במיוחד בכל הנוגע להמשך הדבקות בהלכה לצד הנאמנות לעמדות האינטלקטואליות הרציונליסטיות. אלה המשיכו בהתמדה גם בטיפוח המיתוס המשכילי שראה את מנדלסון כגיבור 'העת החדשה' בתולדות היהודים.⁷⁷

אין ספק שבקהילות הראשיות של גליציה פעל בדור זה המרכז התוסס והמגובש ביותר של תנועת ההשכלה.⁷⁸ תרם לכך בראש ובראשונה העימות החריף והמתמיד עם החסידות. עימות זה חידד את הפרוגרמה המשכילית ושיווה לה אופי רדיקלי. הוא העצים את מידת הביקורת המשכילית על סדרי החברה, הכלכלה, החינוך והתרבות, וגיבש את חוגי המשכילים ואת תודעתם כאוונגרד נרדף על דעותיו. נקודות ציון בתהליך זה היו פרשת

74 סקירה מפורטת על חוג משכילי פראג ראה אצל קסטנברג-גלדשטיין (לעיל, הערה 68), עמ' 191–236.

75 על טרייסט ראה L. C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste: Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford, Calif. 1999.

76 ראה יצחק שמואל ריג'ז, התורה והפילוסופיה, וינה תקפ"ח; כרם חמד, א (1833), עמ' 88–89.

77 ראה למשל הסונט שחיבר יש"ר לכבודו: 'שיר על הפילוסוף משה מדעסוי', שבה מוצג מנדלסון, לפי מיטב הרטוריקה המשכילית, כמשה המקראי – כגואל ומושיע; הודפס מכתב יד בתוך: *Israelitische Letterbode* (1876–1877), p. 93. שבחים נוספים העתיר יש"ר על ראש מנדלסון בשנת המאה להולדתו, בשעה ששימש עורכו של 'בכורי העתים'. ראה פיינר (לעיל, הערה 26), עמ' 126.

78 ראה בין היתר: ר' מאהלר, החסידות וההשכלה, מרחביה 1961; פיינר (שם), פרק שני.

החרם שהטיל הרב אורנשטיין בלבוב, בשנת 1816, על חבורת המשכילים הצעירה וייסוד בתי ספר משכיליים בטרנפול ובברודי בשנות העשרה והעשרים. על אלה ראוי להוסיף את התארגנותם של חוגים משכיליים בלתי פורמליים, כגון זה שהתרכז סביב רנ"ק, ר' נחמן קרוכמאל (1785-1840), שאל ביתו בז'ולקוהו עלו לרגל – לא פעם בהיחבא – צעירים נלהבים שחשקו באווירה החברתית והאינטלקטואלית החצי-מחתרתית ששררה במחיצתו. להתגבשות התנועה הגליצאית תרמו גם הניסיונות לייסד כתבי עת שנועדו בעיקר לקהל קוראים מקומי, כמו 'לוח הלב' של יוסף פרל ו'עולת שבת' (בכתב יד) של יעקב שמואל ביק, וכן פרסום חיבורים כמו כרכי הגאוגרפיה וההיסטוריה 'שבילי עולם' של שמשון בלוך (1784-1845), המתקפה המתוחכמת והרדיקלית על החסידות בסטירה החתרנית 'מגלה טמירין' של יוסף פרל (1773-1839) ותחילת מפעלו המחקרי של שי"ר – שלמה יהודה ראפפורט (1790-1867) בשדה 'חכמת ישראל'.

רוב חוגי המשכילים במרכז ובמערב אירופה נאלצו להתחרות באפיקים אחרים של מודרניזציה, כגון אקולטורציה, התבוללות, תיקונים בדת; ומטעם זה נקטו אלה בדרך כלל עמדת התגוננות, והציגו כחלופה מתונה דרך 'אמצעית' שבה הדת, החינוך היהודי והספרות העברית מספקים את הצורך ב'מסורת'. לעומת זאת בגליציה, ששם עמדו מול המשכילים יריבים בעלי עוצמה ונחישות 'מימין' – החסידים, ולאפיקים האחרים היה כוח משיכה חלש בלבד – ההשכלה נקטה עמדה לוחמת. האווירה המחתרנית שליוותה את התסיסה הסמויה למחצה בקרב המעגל הפנימי של האחוה המשכילית באה לידי ביטוי ברשת צפופה של התכתבות פנימית. משכילי גליציה נהגו לדווח זה לזה על מעללי החסידים שנזאי נפשם, ברטוריקה רדיקלית ומיליטנטית ביותר. עוצמת הריגוש שחוו המשכילים באותה הסתודדות פרטית, בחילופי המידע, בחשיפתן של שחיתויות מוסריות ומיניות ובהשתלחות בוטה ולעגנית ב'רשעים' חיזקה את תחושת הצוותא וגיבשה את חוגם.⁷⁹ סטירות משכיליות בכתב יד עברו מקורא אחד לרעהו, בהיחבא, כספרות מחתרת אנטי-חסידית, כבר בשנים הראשונות של המאה ה'ט'. הן החדירו בלב המשכילים את תודעת שייכותם לאליטה נבחרת, שנאבקת בראקציוניזם ה'חשוך' ונושאת את דגל האמת והתבונה בתוך רחוב יהודי ששקע כמעט כולו באמונה עיוורת בצדיקים ובמ"ט שערי אמונות תפלות.⁸⁰

את הלהט והמזג הסוער של המשכילים אפשר להדגים גם על פי המאבקים שניהלו בינם לבין עצמם, כמו למשל בפולמוס שעורר החיבור הסטירי 'קול מחצצים' (1815) שחיבר טוביה פדר (1760-1817). חצי הביקורת שלו הופנו נגד המשכיל הוותיק והמקשר של ההשכלה הברלינאית מנדל לפין שישב אז בטרנפול והשתייך לגרעין הקשה של המשכילים הגליצאים. פדר תקף את לפין בשל תרגום שלו לספר משלי ליידיש (1813),

79 ראה ש' כ"ץ, 'אגרות משכילים בגנותם של חסידים', מאזנים, 10 (ת"ש), עמ' 266-276. על פי האיגרות היו הקשרים האמיצים ביותר בין לפין, רנ"ק, ריב"ל, מיזס, בלוך וביק.

80 ראה: ש' ורסס, 'איגרות ויכוח גנוזות על מהות החסידות', בתוך: קולות רבים, ספר זכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ב, בעריכת ר' אליאור וי' דן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 447-493; ד' אסף, "והמתנגדים התלוצצו שנשחקר ונפל": נפילתו של החוזה מלובלין בראי הזיכרון החסידי והסאטירה המשכילית, בתוך: במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, בעריכת ע' אטקס, ד' אסף, י ברטל וא' ריינר, ירושלים תש"ס, עמ' 161-208.

והחברים הפעילו עליו לחצים לגנוז את החיבור ולא לפגוע בכבודו של לפין. אך פדר קינא יותר להשכלה מאשר לשבר שבשלשלת מסירת ההשכלה מברלין למזרח אירופה. בקול מחצצים הוא העמיד את לפין בפני בית דין של מעלה, והושיב עליו כשופטים את משכילי ברלין שכבר הלכו לעולמם (וייזל, אייכל, ברייזל, בן-זאב). הוא תבע ממנו שיגלה אחריות היסטורית, וכקנאי המכריז חרם על מי שסוטה ממורשתה העברית הטהורה של 'השכלת ברלין' נוף בו נזיפה חמורה: 'מי מלל למורינו הרמב"ם' [משה בן מנחם, מנדלסון] יינק ר' מענדל סאטנאב ראש פתנים [...] איך תשא פנים יום תובל למקום משפט אלהים [...]?' ומה תענה ביום שידבר על זדוני חבוריך לעיני אורחי עדן כרמ"ד [משה דעסויער, מנדלסון] כתלמידיו?⁸¹

שנת 1824 מסמלת את סוף הפרק השני בתולדות תנועת ההשכלה ואת פתיחתו של פרק חדש, שיעמוד בסימן התעצמותה של ההשכלה במזרח אירופה ובמיוחד בתחום המושב היהודי שבאימפריה הרוסית. בשנה זו הופיעה בזילקווה, עיר מושבו של רנ"ק, 'הצפירה' בעריכתו של מאיר לטריס (1800-1871) – הניסיון הבשל ביותר עד אז של משכילי מזרח אירופה להוצאת כתב עת עצמאי. אמנם כתב העת החדש הודפס בשמונים עותקים בלבד, נקטע באבו ולא היה לו המשך עד העשור הבא, אך בתכניו וביעדי תפוצתו סימל את ייחודם של המשכילים שבמזרח לעומת חבריהם שבתחומי התרבות הגרמנית-האוסטרית המקבילה ובימתם הספרותית 'בכורי העתים'. 'הצפירה' נפתחה במאמר פרוגרמטי, והמזג המשכילי הסוער והביקורתי בא בה לידי ביטוי עז – בוודאי בהשוואה לנינוחות ולמתינות שהקרינו הסופרים והמורים של מרכז אירופה. ב'הצפירה' הסתמנה תודעה משכילית מפותחת, שבתשתיתה עמדה רגישות לקיומו של תהליך של מודרניזציה הסוחף עמו גם את היהודים. בכרך הבודד הזה נכתב במדור ביקורת הספרים על 'מגלה טמירין' האנטי-חסידי של פרל, ועל 'תכונת הרבנים', מהדורה נוספת ל'ברית אמת' של קארו בצירוף הערות ברוח דאיסטית של מיזס. הוא כלל מכתב זועם של רנ"ק על התפשטות החסידות, ותרגום עברי של הסטירה 'תולדות אלכסנדר מאבאנייטס נביא השקר', שכוונתו הייתה לעורר תסיסה אנטייקלריקלית שעוקצה החד מופנה כלפי הצדיקים החסידיים. רשימת סוכני 'הצפירה' מגלה שכתב העת החדש, אולי כחלופה מכוונת ל'בכורי העתים', אמנם פנה קודם כול אל מזרח אירופה, וכללה נציגים בברודי, טארנופול (בצלאל שטרן, שייסד אחרי ארבע שנים בית ספר משכילי באודסה), יארוסלב (יוסף טארלר, שהיה אחראי כזכור להתמשכלותו של ארטור) ולבוב (מיזס, שהכין אז את חיבורו האנטי-חסידי 'קנאת האמת') בגליציה, ואומאן, ברדיצ'ב, אודסה וקרמניץ ברוסיה.⁸²

81 על הפרשה ומהדורה מוערת של החיבור ראה י' פרידלנדר, במסגרת הסאטירה: פרקים בסאטירה העברית החדשה במאה הי"ט, ירושלים 1984, עמ' 11-76.

82 הצפירה, זולקווא תקפ"ד (1824). התיארוך של 'הצפירה' נקבע על פי העותק המצוי בספריית ויידנר, הרוורד. על תרגום הסטירה של לוקיאנוס (בתיווך התרגום הגרמני של וילנדר) שנעשה בידי העורך לטריס, ראה ש' ורסס, 'הדי הסאטירה של לוקיאנוס בספרות ההשכלה העברית, הנ"ל, מגמות וצורות בספרות ההשכלה, ירושלים תש"ן, עמ' 227-248.

והנה במקום אחרון זה שבוהלין, סיים בדיוק אז ריב"ל – יצחק בער לוינזון (1788-1860), שזה לא מכבר שב מגליציה, את חיבורו 'תעודה בישראל', שיהפוך עם הדפסתו בשנת 1828 לספר יסוד שעתיד היה להזין את תנועת ההשכלה ברוסיה למשך עשרות שנים. על יישומה של הפרוגרמה שהתווה ריב"ל בספר הזה יתנהלו מאבקים קשים, שיגיעו לשיאם בשנות הארבעים.⁸³ בשנת 1823 כבר היה הספר מוכן לדפוס, וריב"ל פרסם את 'אגרת הבשור', קול קורא שביקש לגייס חותמים מראש לממן את ההדפסה. במקביל פנה ריב"ל בבקשת סיוע גם לממשלת רוסיה. לצעד אחרון זה, שהניב אמנם בסופו של דבר מענק כספי, הייתה משמעות עצומה, משום שהוא הגדיר בציבור היהודי את המשכיל כמעין בן ברית של השלטון. 'תעודה בישראל' כלל תכנית מקפת לטרנספורמציה של החברה, הכלכלה והתרבות (לשון, חינוך) שנשענה על חשיבה רציונליסטית אופטימית על אמונה בקדמה, ועל ביקורת דפוסי החיים בהווה. מוצא רוב החותמים שסייעו בהדפסת הספר היה מרוסיה ומגליציה; וקבוצה מכרעת מהם הייתה מווילנה. הספר עצמו הודפס בווילנה, בדיוק בשנים שבהן החל חוג המשכילים המקומי לתפוס את מעמדו כסניף מרכזי ברשת ההשכלה המזרח אירופית. בשנים 1822-1824 הודפסו בווילנה יותר ויותר חיבורים שכתבו או תרגמו משכילים מקומיים, כמו אד"ם הכהן ומרדכי אהרון גינצבורג. כאשר פרסם גינצבורג, בווילנה, בשנת 1823, את סיפור ההרפתקאות על גילוי יבשת אמריקה בתרגום ועיבוד מגרמנית, הוא נתמך בידי כמאה ועשרים חותמים מראש – כמעט כולם מליטא, ויותר ממחציתם מווילנה עצמה. ההקדמה לספר היא מניפסט מתומצת של השקפת העולם המשכילית ועיקרה התפעמות גדולה מן הקדמה האנושית באירופה המודרנית, קדמה שבאה לידי ביטוי במדע, בכלכלה ובתגליות, והכרזה על העיקרון ההומניסטי של שלטון האדם בארץ.⁸⁴

אך יותר מכול חשוב היה כאמור ההקשר הפוליטי – הרושם שנוצר הן בדימוי העצמי המשכילי והן בעיני האורתודוקסיה האנטי-משכילית שהמשכילים פועלים לקידום תכניות התיקונים שהשלטון הרוסי חפץ בהן. ואמנם, ההנחה העקרונית והאידיאולוגית של המשכילים, שתקדים ראשון לה הייתה התייצבותו של ויזל בשנת 1782 לצד הקיסר יוסף השני, בדבר 'שלטון חסד' באירופה כולה ועתה גם ברוסיה, הייתה לאבן יסוד באמונתם. היא שימשה תדיר בהטפה וברטוריקה המשכילית ואף עיצבה את תפקידו של המשכיל כדמות פוליטית כלפי פנים וכלפי חוץ.⁸⁵ נוסף לקו זה, של השכלה עם אוריינטציה מתמדת

83 ראה עליו ועל מקומו המרכזי בתנועת ההשכלה ברוסיה, וכן על פרשת המאבק על החינוך והתיקונים בחיי היהודים בשנות הארבעים: M. Stanislawski, *Tsar Nicolas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia 1825-1855*, Philadelphia 1983, pp. 49-59, 109-122

84 מרדכי אהרון גינצבורג, ספר גלות הארץ החדשה על ידי קריסטאף קאלומבוס, חובר מאת חכם גדול מחכמי עם אשכנז האדון קאמפא, וילנה תקפ"א. ראה גם י' ברטל, 'מרדכי אהרון גינצבורג: משכיל ליטאי מול המודרנה', בתוך: הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, בעריכת ע' אטקס, ירושלים תשנ"א, עמ' 109-125.

85 ראה: E. Lederhender, *The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia*, New York and Oxford 1989; פיינר (לעיל, הערה 26), פרק רביעי.

לעבר מדיניות השלטון הרוסי, אפיין את ההשכלה הרוסית גם המשכו של המאבק הפנימי נגד החסידים ונגד מתנגדי ההשכלה. סכסוך חברתי ותרבותי ציבורי זה היה לא פעם גם בגדר חוויה אישית טראומטית בחייהם הפרטיים של המשכילים. יש לזכור שריב"ל עצמו הגיע בתחילת שנות העשרים לברדיצ'ב ולקרמניץ כנציג מובהק של חוגי המשכילים הגליצאים שבמחיצתם שהה כמה שנים. כמיטב המסורת הגליצאית תרם אף הוא לספרות המחתרת האנטי־חסידית. בשנת 1823 חיבר את 'עמק רפאים', כתב יד רדיקלי ששם ללעג את התנהגותם של צדיקים חסידיים ורוקן בברוטליות ספרותית את הילת הקדושה שהצדיקים התעטפו בה.⁸⁶ מכל הבחינות הללו – התחזקות האוריינטציה הפוליטית, חריפות המאבק במתנגדי המודרנה וההשכלה וההכרה באינטרסים המיוחדים של משכילי רוסיה שמכוחם הם נעשים חטיבה לעצמם – מייצגות השנים 1823-1824 את המעבר לפרקים הבאים בתולדות התנועה, פרקים שעיקר סיפורם יתרחש ברוסיה, בימי הצארים ניקולאי הראשון ואלכסנדר השני.

86 על הסטירה עמק רפאים ראה ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 158-159.

ME'AH SHE'ARIM
Studies in Medieval Jewish Spiritual Life
In Memory of Isadore Twersky

ME'AH SHE'ARIM

STUDIES IN MEDIEVAL JEWISH SPIRITUAL LIFE IN MEMORY OF ISADORE TWERSKY

EDITED BY

EZRA FLEISCHER, GERALD BLIDSTEIN
CARMİ HOROWITZ, BERNARD SEPTIMUS

Published with the assistance of
The Mandel Foundation, Jerusalem
The Lucius N. Littauer Foundation, New York

Distributed by The Hebrew University Magnes Press
P.O. Box 39099, Jerusalem 91390, Israel, Fax 972-2-5633370
E-mail: magnes@vms.huji.ac.il

©

All rights reserved by
The Hebrew University Magnes Press
Jerusalem 2001

ISBN 965-493-121-1

Printed in Israel
Typesetting and Layout: Daatz, Jerusalem

CONTENTS

ENGLISH SECTION

CARMİ HOROWITZ: A Bibliography of the Works of Professor Isadore Twersky	1
WARREN ZEV HARVEY: The <i>Mishneh Torah</i> as a Key to the Secrets of the <i>Guide</i>	11
MENACHEM KELLNER: The Literary Character of the <i>Mishneh Torah</i> : On the Art of Writing in Maimonides' Halakhic Works	29
JOEL L. KRAEMER: Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought	47
BERNARD SEPTIMUS: What Did Maimonides Mean by <i>Madda</i> ?	83
HERBERT A. DAVIDSON: The Authenticity of Works Attributed to Maimonides	111
DAVID BERGER: How Did Nahmanides Propose to Resolve the Maimonidean Controversy?	135
EPHRAIM KANARFOGEL: Medieval Rabbinic Conceptions of the Messianic Age: The View of the Tosafists	147
MOSHE IDEL: The Kabbalah's 'Window of Opportunities', 1270–1290	171
MARC SAPERSTEIN: Exile in Amsterdam: The Evidence of the Sermons of Saul Levi Morteira	209
SID Z. LEIMAN: When a Rabbi is Accused of Heresy: The Stance of the Gaon of Vilna in the Emden-Eibeschuetz Controversy	251
JAY R. BERKOVITZ: Authority and Innovation at the Threshold of Modernity: The <i>Me'orei Or</i> of Rabbi Aaron Worms	265

HEBREW SECTION

PREFACE	1
HAGGAI BEN-SHAMAI: Prognostic <i>Midrash</i> in the Works of Se'adya Gaon as Exemplified in his Introduction to the Commentary on the Song of David (2Sam. 22)	1
EZRA FLEISCHER: An Early <i>Siddur</i> of the Erez Israel Rite	21

ISRAEL M. TA-SHMA: Toward a History of the Cultural Links Between Byzantine and Ashkenazic Jewry	61
MENACHEM SCHMELZER: Miracles Juxtaposed: Creation, Exodus and Redemption in an Ancient <i>Piyyut</i>	71
AVRAHAM GROSSMAN: Changes in the Status of Jewish Women in Eleventh-Century Spain	87
MALACHI BEIT-ARIE: How Scribes Disclosed their Names by Means of their Copied Text	113
YAAKOV SUSSMANN: Rabad on <i>Sheḳalim</i> ? A Bibliographical and Historical Riddle	131
GERALD BLIDSTEIN: Residence in the Land of Israel in Maimonidean Law: A Study of <i>Hilkhot Melakhim</i> 5:9–12	171
MORDECHAI A. FRIEDMAN: Two Maimonidean Letters: From Maimonides to R. Samuel the Sage; To Maimonides on his Marriage	191
Y. TZVI LANGERMANN: On Some Passages Attributed to Maimonides	223
SHLOMO Z. HAVLIN: Establishing Correct Manuscript Readings: Quantity or Quality?	241
TSVI GRONER: Legal Decisions of <i>Rishonim</i> , and their Attitudes Towards their Predecessors	267
JEREMY COHEN: Raimundus Martini's <i>Capistrum Judaeorum</i>	279
HAIM KREISEL: Philosophical-Allegorical Interpretation of the Torah in the Middle Ages: <i>Ma'aseh Nissim</i> by R. Nissim of Marseilles	297
SARAH KLEIN-BRASLAVY: The Opinions that Give Rise to the Apories in Gersonides' <i>Wars of the Lord</i>	317
DANIEL LASKER: Jerusalem in Later Karaite Thought	341
JOSEPH HACKER: Local Patriotism of Spanish Exiles in Sixteenth- Century Ottoman Empire	349
MOSHE HALLAMISH: Exploring Kabbalistic Regulations in Safed	371
JACOB ELBAUM: Abraham 'Akrah's <i>Rules for the Study of Midrash Rabba</i>	387
SHMUEL FEINER: Out of Berlin: The Second Phase of the Haskalah Movement	403

רשימת פרסומיו של פרופסור יצחק טברסקי
A Bibliography of the Works of
Professor Isadore Twersky

Carmi Horowitz

תשי"ב – 1952

- 1 'Medieval Christian Historiography', Thesis (A.B., Honors), Harvard University, 1952

תשט"ז – 1956

- 2 'Abraham ben David of Posquières: A Study in the Intellectual History of the Jews in Southern France during the Twelfth Century', Thesis (Ph.D.), Harvard University, 1956

תשי"ז – 1957

- 3 [ביקורת על] א"א אורבך, בעלי התוספות, תרביץ, כו (תשי"ז), עמ' 215-227 (נדפס שנית במס' 46)
- 4 [ביקורת על] א' שישא (מהדיר), ראב"ד, דרשה לראש השנה, קרית ספר, לב (תשי"ז), עמ' 440-443 (נדפס שנית במס' 46)
- 5 'Rabbi Abraham ben David of Posquières: His Attitude to and Acquaintance with Secular Learning', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 26 (1957), pp. 161-192 (reprinted in no. 46)

* An asterisk indicates a book written or edited. My thanks to Dr. Atarah Twersky and James T. Robinson for bringing certain items to my attention.

תשי"ט – 1959

- 6 [Review of] Richard Emery, *The Jews of Peripignan in the Thirteenth Century: An Economic Study Based on Notarial Records*, *American Historical Review*, 65 (1959), p. 160

תשכ"א – 1961

- 7 [Review of] Jacob Katz, *Masoret Umashber* (Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages), *Jewish Social Studies*, 22 (1961), pp. 249–251 (reprinted in no. 46)

תשכ"ב – 1962

- *8 *Rabad of Posquières: A Twelfth Century Talmudist*, Cambridge: Harvard University Press, 1962, ix + 336 pages including bibliography and index

תשכ"ג – 1963

- 9 'The Beginnings of Mishneh Torah Criticism', in: *Biblical and Other Studies*, edited by A. Altmann, Cambridge: Harvard University Press, 1963, pp. 161–182 (reprinted in no. 46)
- 10 'Some Aspects of the Jewish Attitude Toward the Welfare State', *Tradition* 5 (1963), pp. 137–158 (reprinted in no. 46, and in: *A Treasury of Tradition*, edited by Norman Lamm and Walter S. Wurzbarger, New York: Hebrew Publishing, 1967, pp. 221–242; and with minor changes in: *Tribute to Maurice H. Saval*, no publication data [Brookline: Maimonides School, 1989], pp. 27–45)

תשכ"ד – 1964

- 11 [Review of] Meir Benayahu, *Rabbi H. J. D. Azulai and Sefer Hida*, *Jewish Social Studies*, 36 (1964), pp. 229–231 (reprinted in no. 46)
- 12 'החינוך היהודי באשכנז בימי הביניים', בתוך: אנציקלופדיה חינוכית, כרך רביעי: תולדות החינוך, ירושלים: משרד החינוך ומוסד ביאליק, תשכ"ד, עמ' 252–264 (נדפס שנית במס' 46)

תשכ"ה – 1965

- 13 'על השגות הראב"ד למשנה תורה', בתוך: ספר היובל לצבי וולפסון למלאת לו שבעים שנה, בעריכת שאול ליברמן, ירושלים: האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, תשכ"ה, עמ' 169–186 (נדפס שנית במס' 46)

תשכ"ו – 1966

- 14 [Review of] *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, *Speculum*, 41 (1966), pp. 555–558 (reprinted in no. 46)

תשכ"ז – 1967

- 15 'The Shulhan 'Aruk: Enduring Code of Jewish Law', *Judaism*, 16 (1967), pp. 141–158 (reprinted in no. 46, and in: *The Jewish Expression*, edited by Judah Goldin, New York: Bantam Books, 1970, pp. 322–343)
- 16 'Some Non-Halakic Aspects of the Mishneh Torah', in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by Alexander Altmann, Cambridge: Harvard University Press, 1967, pp. 95–118 (reprinted in no. 46)

תשכ"ח – 1968

- 17 'Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry', *Journal of World History*, 11 (1968), pp. 185–207. (The entire volume reprinted as *Jewish Society Through the Ages*, edited by Hayyim Hillel Ben-Sasson and Shmuel Ettinger, New York: Schocken, 1969; article also reprinted in no. 46)
- 18 [ביקורת על] ש' אברמסון, חמישה ספרים לרב נסים גאון, תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 318–328 (נדפס שנית במס' 46)

תשל"א – 1971

- 19 'מדעי היהדות בארה"ב', האוניברסיטה העברית בירושלים, המכון ליהדות ומנוח, ירושלים תשל"א, עמ' 9–32

תשל"ב – 1972

- 20 'ספר משנה תורה לרמב"ם מגמתו ותפקידו', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך חמישי, ירושלים תשל"ב, עמ' 1–22 (תרגום אנגלי במס' 32)
- *21 *A Maimonides Reader*, edited with introductions and notes by Isadore Twersky, New York: Behrman House, 1972; xvii + 494 pages including bibliography and index (introduction reprinted in no. 46)
- 22 'Abraham ben David of Posquières,' in: *Encyclopedia Judaica*, 2, Jerusalem: Keter 1972, cols. 136–140

תשל"ג – 1973

- *23 *Studies in the History of Philosophy and Religion* by Harry Austryn Wolfson, Volume One, edited by Isadore Twersky and George H. Williams, with Foreword (v-xii), Cambridge: Harvard University Press, 1973, xvii + 626 pages with index

תשל"ד – 1974

- 24 'Rashi', in: *The New Encyclopedia Britannica*, 15th edition, *Macropaedia*, 15, Chicago: Encyclopedia Britannica, 1974, p. 527 (reprinted in subsequent editions)
- 25 'Religion and Law', in: *Religion in a Religious Age*, edited by S. D. Goitein, Cambridge, Mass.: Association for Jewish Studies, 1974, pp. 69–82 (reprinted in no. 46)

תשל"ה – 1975

- 26 'Harry Austryn Wolfson (1887–1974)', *American Jewish Historical Quarterly*, 54 (1975), pp. 361–367
- 27 'Harry Austryn Wolfson (1887–1974)', *American Jewish Yearbook* 1976, New York and Philadelphia: The American Jewish Committee, 1975, pp. 99–111
- 28 'Harry Austryn Wolfson 1887–1974', *Journal of the American Oriental Society*, 95 (1975), pp. 181–183
- 29 'Harry Austryn Wolfson (1887–1974)', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 1973–1974, 41–42 (1975), pp. xxxvii–xlii
- 30 'ר' יוסף אשכנזי וספר משנה תורה לרמב"ם', בתוך: ספר יובל לשלום בארון, בעריכת שאול ליברמן וארתור היימן, ירושלים: האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, 1975, עמ' 183–194 (נדפס שנית במס' 46)

תשל"ו – 1976

- 31 'Foreword', in: Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, pp. v–vi
- 32 'The Mishneh Torah of Maimonides', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5, no. 10 (1976), pp. 265–296 (English translation of no. 20; reprinted in no. 46)

תשל"ז – 1977

- *33 *Studies in the History of Philosophy and Religion* by Harry Austryn Wolfson, Volume Two, edited by Isadore Twersky and George H. Williams, with Editors Foreword (v–ix), Cambridge: Harvard University Press, 1977, xiv + 639 pages including Hebrew appendix and indices
- 34 'Introduction', in: Harry A. Wolfson, *From Philo to Spinoza*, New York: Behrman House, 1977, pp. 1–14
- 35 'Joseph ibn Kaspi: Portrait d'un intellectuel juif médiéval', in: *Juifs et judaïsme de Languedoc*, edited by Marie-Humbert Vicaire and Bernhard Blumenkranz, Toulouse: E. Privat, 1977, pp. 185–204 (a translation into French of part of no. 39, by Gilbert Dahan)
- 36 'סידורו של ספר משנה תורה: יסודות הלכתיים ופילוסופיים', דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 179–189 (נדפס שנית במס' 46)

תשל"ח – 1978

- 37 'Harry Austryn Wolfson, an Appreciation', in: *Wolfson of Harvard: Portrait of a Scholar* by Leo W. Schwartz, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1978, pp. xiii–xxvii

תשל"ט – 1979

- *38 *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited with foreword by Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Press, 1979, x + 373 pages including index
- 39 'Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual', in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (above, no. 38), pp. 231–260
- 40 'Forward', in: Harry A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1979

תש"ם – 1980

- *41 *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven: Yale University Press, 1980, xvi + 641 pages including bibliography and indices
- *42 *Rabad of Posquières: A Twelfth Century Talmudist*, revised edition (of no. 8), with new introduction (pp. xv–xxv), bibliographical supplement

(329–343) and addenda (345–359), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1980, xxv + 368 pages

- 43 'Survival, Normalcy, Modernity', in: *Zionism in Transition*, edited by Moshe Davis, New York: Herzl Press, 1980, pp. 347–366
- 44 'בירור דברי הרמב"ם הלכות מעילה פרק ח הלכה ח: לפרשת טעמי המצוות לרמב"ם', בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ, בעריכת עמנואל אטקס ויוסף שלמון, ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"ם, עמ' כד–לג
- 45 *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, edited by Raphael Loewe and Sigfried Stein, Alabama: University of Alabama Press, 1980, Hebrew Section pp. 63–82

תשמ"ב – 1982

- *46 *Studies in Jewish Law and Philosophy*, New York: Ktav, 1982 [Introduction and numbers 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 25, 30, 32, and 36 above], xii + 226 pages in English and 75 pages in Hebrew
- 47 'Abraham ben David of Posquières', in: *Dictionary of the Middle Ages*, I, edited by Joseph R. Straep, New York: Charles Scribner's Sons, 1982, pp. 22–23

תשמ"ג – 1983

- *48 *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, edited by Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1983, 128 pages
- 49 'Introduction', in: *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (above, no. 48), pp. 1–9
- 50 'The Contribution of Italian Sages to Rabbinic Literature', *Italia Judaica*, I, Rome: Ministero peri beni culturali e ambientali, 1983, pp. 383–400
- 51 'Jewish Thought in the Sixteenth Century: Problems and Perspectives', in: *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by Bernard Dov

Cooperman, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1983, pp. ix–xix

- 52 'Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century', in: *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (above, no. 51), pp. 431–459

תשמ"ד – 1984

- *53 *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, edited with foreword by Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1984, 455 pages

תשמ"ה – 1985

- *54 *Danzig, Between East and West: Aspects of Modern Jewish History*, edited by Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1985, xviii +172 pages
- 55 'Introduction', in: *Danzig, Between East and West: Aspects of Modern Jewish History* (above, no. 54), pp. ix–xviii

תשמ"ז – 1987

- *56 *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, edited by Isadore Twersky and Bernard Septimus, with foreword, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1987, vii +521 pages
- 57 'Law and Spirituality in the Seventeenth Century: A Case Study of R. Yair Hayyim Bachrach', in: *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (above, no. 56), pp. 447–468
- 58 'Avraham ben David of Posquières', in: *The Encyclopedia of Religion*, II, edited by Mircea Eliade, New York: MacMillan, 1987, pp. 19–20
- 59 'Maimonides, Moses', in: *Dictionary of the Middle Ages*, VIII, edited by Joseph R. Straep, New York: Charles Scribner's Sons, 1987, pp. 49–50
- 60 'Maimonides, Moses', in: *The Encyclopedia of Religion*, IX, edited by Mircea Eliade, New York: MacMillan, 1987, pp. 131–136

תשמ"ח – 1988

- 61 'Alexander Altmann (1906–1987)', *Proceedings of the American*

Association for Jewish Research, 55 (1988), pp. 1–7

- 62 'Random Thoughts', *Daedalus*, Spring 1988 (= *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 117:2), pp. 177–179

תשמ"ט – 1989

- 63 'Aspects of Maimonides' Epistemology: Halakhah and Science', in: *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*, III, edited by Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs and Nahum M. Sarna, Atlanta: Scholars Press, 1989, pp. 3–23 (shorter English version of no. 66)
- 64 'On Law and Ethics in the Mishneh Torah: A Case Study in Hilkhhot Megillah II:17', *Tradition*, 24, no. 2 (Winter 1989), pp. 138–149
- 65 'Maurice H. Saval: In Memoriam', in: *Tribute to Maurice H. Saval*, no publication data [Brookline: Maimonides School, 1989], pp. 5–15
- 66 'הלכה ומדע: היבטים באפיסטמולוגיה של הרמב"ם', שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 151–121 (נוסח עברי מורחב של מס' 63)
- 67 'הרב ר' יוסף קארו בעל הש"ע', בתוך: אסופות, ספר שנה למדעי היהדות, ספר שלישי, בעריכת מאיר בניהו, ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ט, עמ' רמה-רסב
- 68 'הרמב"ם וארץ ישראל: היבטים הלכתיים, פילוסופיים והיסטוריים', בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, בעריכת ראובן בונפיל, מנחם בן-ששון ויוסף הקר, ירושלים: מרכז שזר, תשמ"ט, עמ' 382–353

תש"ן – 1990

- *69 *Studies in Maimonides*, edited with foreword by Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1990, vii + 214 pp. including index

תשנ"א – 1991

- *70 מבוא למשנה תורה, תרגם מאנגלית מ"ב לרנר, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"א (תרגום עם הוספות של מס' 41), יד + 525 עמ', כולל רשימות ביבליוגרפיות ומפתחות חדשים
- 71 'ארץ ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם', בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת משה חלמיש ואביעזר רביצקי, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"א, עמ' 122–90 [נוסח מורחב עם שינויים של מס' 68]

- 72 'Maimonides on Eretz Yisrael: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives', in: *Perspectives on Maimonides, Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel Kramer, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 257–292 (English version of no. 71)

תשנ"ב – 1992

- *73 הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, כרך ראשון (כותב משנה מיכאל שמידמן), תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ב; 256 עמודים

תשנ"ג – 1993

- *74 *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth Century Jewish Polymath*, edited by Isadore Twersky and Jay M. Harris, with foreword, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1993, v + 170 pp. in English + 48 pp. in Hebrew
- 75 *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth Century Jewish Polymath* (above, no. 74), Hebrew Section, pp. 21–48
- 76 'קידוש ה' וקידוש החיים: היבטים של קדושה במשנת הרמב"ם, בירור דברי הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה הי"א', בתוך: קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ג, עמ' 167–190

תשנ"ד – 1994

- 77 'הרה"ק ר' משולם זושא מטאלנא בוסטון', בתוך: שלמה זלמינא וינברג, נצח שבנצח, תולדות חייו של [...] מורינא ורבינא מוהר"ר דוד מטאלנא זיע"א, ירושלים, תשנ"ד, עמ' רמז-רן

תשנ"ה – 1995

- 78 "'ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה", כוונת הלב בתפילה במשנת הרמב"ם', בתוך: כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת – אסופת מאמרים מוגשים לעזרא פליישר, בעריכת שולמית אליצור, משה דוד הר, אביגדור שנאן וגרשון שקד, ירושלים: יד יצחק בן צבי ומכון יצחק בן צבי, תשנ"ה, עמ' 47–68
- *79 הלכה והגות: קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם, כרך שני (כותב משנה מיכאל שמידמן), תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ה; 343 עמודים

תשנ"ו – 1996

- 80 'The Rov', *Tradition*, 30, no. 4 (1996), pp. 13–44 (reprinted in: *Rabbi Joseph B. Soloveichik: Man of Halacha, Man of Faith*, edited by Menachem D. Genack, Hoboken: Ktav, 1998, pp. 1–44)

תשנ"ז – 1997

- 81 'Foreword', in: *Mishneh Torah, Sefer Madda Sefer Ahavah*, Facsimile edition of Oxford Manuscript Huntington 80, edited by Shlomo Zalman Havlin, Cleveland and Jerusalem: Ofeq Institute, 1997, p. viii

תשנ"ח – 1998

- 82 'לדמותו של הרמב"ם: מסה על מעמדו הייחודי בתולדות ישראל', בתוך: אסופות – ספר שנה למדעי היהדות שליד הרב נסים, ספר עשירי, בעריכת מאיר בניהו, ירושלים: יד הרב נסים, תשנ"ח, עמ' ט–לה

תשנ"ט – 1999

- 83 'Make a Fence Around the Torah' (edited by Carmi Horowitz), *Torah U-Madda Journal*, 8 (1998–1999), pp. 25–40

תש"ס – 2000

- *84 *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, III, edited by Isadore Twersky and Jay M. Harris, Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 2000

The *Mishneh Torah* as a Key to the Secrets of the *Guide*

WARREN ZEV HARVEY

I

Perplexed by its perplexities, students of Maimonides' *Guide of the Perplexed* often find themselves wondering how to go about unraveling its mysteries and solving its puzzles. What keys are available for unlocking its secrets?

Maimonides, as we all know, says that he will sometimes contradict himself in the *Guide* for the purpose of hiding his true views from the vulgar reader. Such contradictions are what he calls contradictions due to the Seventh Cause.¹ Now, suppose we come across contradictory propositions in the *Guide*. How are we to know which proposition represents Maimonides' true view?

One simple answer is that the more subversive of the two views is Maimonides' true view, for why would he hide the more conservative view? This answer has much to recommend it. Unfortunately, it is not always easy to distinguish *prima facie* the subversive view from the conservative one.

A better answer to the question of how to tell which of two contradictory propositions in the *Guide* represents Maimonides' true view is that the true view is argued logically, while the vulgar one is stated rhetorically. To be sure, it is sometimes tricky to distinguish between

* This essay is based on a guest lecture given in Professor Twersky's graduate seminar at Harvard University, Fall 1987.

¹ *The Guide of the Perplexed*, I, trans. S. Pines, Chicago 1963, introduction, pp. 18, 20.

logic and rhetoric. But that is just Maimonides' point. Readers who cannot distinguish between them are, in his view, better off not understanding the secrets of the *Guide*.

There are yet other answers. In a series of important essays, Abraham Nuriel showed that careful examination of Maimonides' use of key words can clarify his true position.² Similarly, Maimonides' true position may sometimes be discovered by piecing together apparently unconnected chapters in which are quoted the same biblical verses, rabbinic dicta, or philosophic texts.

In my following remarks, I wish to suggest that the *Mishneh Torah* is a reliable key for unlocking the secrets of the *Guide*. Moreover, I believe that Maimonides intended readers of the *Guide* to use the *Mishneh Torah* as such a key.

This view may sound bizarre to some, especially to those who hold the mistaken opinion that the *Mishneh Torah* was written for the vulgar masses while the *Guide* was written for the elite. The *Guide*, of course, was indeed written for the elite, but the *Mishneh Torah* was written for *everyone*, the elite as well as the masses. But taking the *Mishneh Torah* seriously as a key to Maimonides' true doctrines should not surprise anyone today. Studies by Isadore (Yizḥaḳ) Twersky and others have made clear beyond a doubt the profound religious and intellectual seriousness of the nonhalakhic aspects of the *Mishneh Torah*.³

Scholars have more than once been impressed by the bold intellectual frankness of the *Mishneh Torah*, as contrasted with the elusive equivocations of the *Guide*. Over a hundred years ago, Karl Pearson, a theorist of the Freethought movement in Britain, lauded the *Mishneh Torah* in the History section of his *Ethic of Freethought*. In the *Mishneh Torah*, Pearson maintained, Maimonides set down his daring philosophical views, while in the *Guide* he occupied himself primarily with theology.⁴

² E.g., A. Nuriel, 'Hiddush ha-'Olam o ḳadmuto 'al pi ha-Rambam', *Tarbiz*, 33 (1964), pp. 372–387; 'Ha-Razon ha-Elohi be-Moreh Nevukhim', *Tarbiz*, 39 (1970), pp. 39–61; 'Remarks on Maimonides' Epistemology', S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 36–51; reprinted in A. Nuriel, *Galuy ve-Samuy ba-Filosofia ha-Yehudit*, Jerusalem 2000, pp. 25–63, 119–130.

³ E.g., I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980.

⁴ K. Pearson 'Maimonides and Spinoza', *Mind* (1883), pp. 338–353; reprinted in *The Ethic of Freethought*, London 1888, 1901, pp. 125–142. '[The aim of the *Guide* is] to explain...the many obscure passages of Scripture and apparently irrational rites instituted by Moses... [I]t is only concerned in the second place with philosophical ethics' (p. 339; p. 126). 'I should not be surprised to hear that the *More* was held more "orthodox" than the *Yad*. The latter...contains the germs of a truly grand philosophical system' (p. 352; p. 141).

More recently, Leo Strauss, who in large measure was responsible for propagating the erroneous view that the *Mishneh Torah* is intended for the masses only, allowed himself the following typically cryptic remark in his last essay on Maimonides: 'In an important respect Maimonides' *fiqh* [i.e., halakhic] books are more "philosophic" than the *Guide*'.⁵ Similar statements were made by Shlomo Pines.⁶

Yet when all is said and done, it must be recognized that the *Mishneh Torah* is not a philosophic book, and the *Guide* is. Unlike the *Guide*, the *Mishneh Torah* does not use philosophic language or argumentation. Its language is straightforward, simple, pellucid. It is a halakhic code, whose purpose is to present the entire Oral Torah in such a way that it can be easily understood by all. In the *Mishneh Torah*, the philosophic doctrines of Maimonides are presented in a nonphilosophic, highly simplified but nondeceptive fashion. Maimonides has no need to employ deceptions in the *Mishneh Torah* in order to hide his true views, since the very nonphilosophic simplicity with which those views are stated in it is their best camouflage. Profound ideas, stated in simplified form and dressed in popular language, are not easily recognizable for what they really are.

Now, it is precisely because the *Mishneh Torah* is an unequivocal book that it can serve as a key to unlocking the secrets of the equivocal *Guide*. If in the *Mishneh Torah* Maimonides speaks univocally and truthfully, then what he says there can be used as a standard for determining which statements in the *Guide* represent his true views.

That there is no deception in the *Mishneh Torah* is thus a basic presupposition of my argument that the *Mishneh Torah* is a trustworthy key to the secrets of the *Guide*. I believe that in the *Mishneh Torah* there are no misdirections due to the Seventh Cause. There are, however, some technically false statements due to what Maimonides calls the Fifth Cause, i.e., for pedagogical reasons. There are, in other words, statements in the *Mishneh Torah* which are not literally true, since for the purpose of making them comprehensible to the beginning student they have been formulated in a rough, imprecise, oversimplified way.

⁵ L. Strauss, 'Notes on Maimonides' Book of Knowledge', E. E. Urbach et al. (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, p. 269.

⁶ 'The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of *The Guide of the Perplexed*', *Maimonides and Philosophy* (above, n. 2), pp. 1–14.

However, the Fifth Cause is not the Seventh. Unless I am mistaken, what Maimonides states in the *Mishneh Torah* is *always* what he truly maintains, although it may be simplified and stated in a rhetorical or unsophisticated fashion.⁷

Moreover, I suspect that Maimonides might have even deemed it prohibited to use misdirections due to the Seventh Cause in a halakhic work like the *Mishneh Torah*. After all, the *Mishneh Torah* deals with binding law, not philosophic or aggadic speculation; and not everything that is permitted to the philosopher or homilist is permitted to the judge.

In any case, the *Mishneh Torah*, as I understand it, contains the skeleton of Maimonides' religious and philosophic arguments; and the *Guide* contains their flesh. Put together, they constitute the living body of Maimonides' true doctrine.

Twersky has written that the *Guide* is a 'Gemara' to the *Mishneh Torah*.⁸ Now, while you need the Gemara to understand the Mishnah, you also need the Mishnah to understand the Gemara. Just as the compilers of the Gemara presumed that the Mishnah would be before their readers, so Maimonides presumed that the *Mishneh Torah* would be before readers of the *Guide*. This is clear from the many explicit and implicit references to the *Mishneh Torah* throughout the *Guide*. It would, I think, be only a mild exaggeration to say that if you could reorganize the passages of the *Guide* so as to take the form of a Gemara based on the *Mishneh Torah*, you would be able to uncover all of the secrets of the *Guide*.

Let us now examine some examples of how the *Mishneh Torah* can be a key to the secrets of the *Guide*.

⁷ On the Fifth Cause, see *Guide* I, introd., pp. 17–18, cf. p. 19 (bottom). The use of imprecisions due to the Fifth Cause explains sufficiently, to my mind, the discrepancy between the *Mishneh Torah* and the *Guide* with regard to the truth of twelfth-century science. In *H. Yesodei ha-Torah* 1–4, the sciences are summarized confidently and without criticism; in the *Guide*, acute criticisms are raised (e.g., II, 24). The criticisms raised in the *Guide* would be intelligible only to a student who has some background in the sciences and would just confuse the unprepared student. Cf. Maimonides' comment to Joseph ben Judah, *Guide* II, 24, p. 325: 'All this I did not explain to you when you read under my guidance, for fear of confusing you with regard to that which it was my purpose to make you understand'. A student must understand the science of his day before he can appreciate criticisms of it. Thus, *pace* Pines ('The Philosophical Purport', pp. 10–12), I do not think there is any need to suppose that sometime between the *Mishneh Torah* and the *Guide*, Maimonides radically changed his attitude concerning the truth of Aristotelian and Ptolemaic science.

⁸ Twersky, *Introduction* (above, n. 3) p. 500.

II

Surely the most famous contradiction in the *Guide* due to the Seventh Cause is that concerning Creation. Did the world come into being after absolute nonexistence, or is it eternal *a parte ante*? In *Guide* II, 13–31, Maimonides makes a show of arguing for the former, rejecting the latter as theologically objectionable. However, in I, 71, he states that in his proofs for the existence, unity, and incorporeality of God, he uses an Aristotelian premise that presupposes eternity *a parte ante*. This premise appears in Part II, introduction, as Premise 26, and the proofs in question appear in II, 1–2. According to Premise 26, ‘Time and motion are eternal, perpetual, existing *in actu*’, and thus ‘there is a body, moving with eternal motion, existing *in actu*, and this is the [celestial] body’.⁹ According to the proofs in II, 1–2, the eternal motion of the celestial body requires a Mover of infinite power, whose infinity precludes corporeality and necessitates unity. In I, 71, Maimonides states that he uses the controversial Aristotelian premise only for methodological reasons, so that his proofs of God will be acceptable also to those who hold eternity *a parte ante*. His reasoning is as follows: If the world came to be after absolute nonexistence, it obviously had a Maker; but if it is eternal *a parte ante*, then God is proved by means of the proofs based on the eternal motion of the celestial body; and *tertium non datur*.¹⁰ This is curious reasoning; for if eternity *a parte ante* is theologically objectionable, how can it be used to prove God? Moreover, a thoughtful reading of II, 1–2 suggests that if Premise 26 is true, we indeed have proof of an infinite, incorporeal God; but if false, we at best have proof of a Maker, whose power might be finite. Such considerations, among others, lead one to suspect that Maimonides truly held eternity *a parte ante*, and the doctrine that the world came into being after absolute nonexistence is a misdirection due to the Seventh Cause.¹¹

In I, 71, Maimonides in effect invites us to consider his proofs of God in the *Guide* against the background of his proofs in the *Mishneh*

⁹ *Guide*, p. 240.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 181–182.

¹¹ Cf. also my ‘A Third Approach to Maimonides’ Cosmogony-Prophetology Puzzle’, *Harvard Theological Review*, 74 (1981), pp. 287–301 (reprinted in J. A. Buijs [ed.], *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame 1988, pp. 71–88); and my ‘Maimonides’ First Commandment, Physics, and Doubt’, Y. Elman and J. S. Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm*, New York 1997, pp. 149–162.

Torah. He remarks that in his halakhic works he always establishes the existence of God by means of discourses presupposing eternity *a parte ante*. He does this, he says baldly, in order to establish the true belief by demonstrative method, and not on 'a foundation that everyone can shake'.¹²

In *Mishneh Torah*, *H. Yesodei ha-Torah* 1:5, 7, Maimonides does just what he describes in *Guide* I, 71. He establishes the existence, unity, and incorporeality of God by means of the very same arguments given in *Guide* II, 1–2. Significantly, however, he omits any reference to the disjunction described there: no mention is made of the possibility that the world came into being after absolute nonexistence. Rather, the proofs are based exclusively on the premise that the celestial sphere revolves in a perpetual or eternal motion (*ha-galgal sovev tamid*), i.e., Premise 26. Since the sphere revolves eternally, it must have a Mover of infinite power (*H. Yesodei ha-Torah* 1:5), whose infinity implies incorporeality and unity (1:7).

These discourses in *H. Yesodei ha-Torah* 1:5, 7 concerning the existence, unity, and incorporeality of God are part and parcel of Maimonides' definitions there of the fundamental commandments to know God and to know His unity. According to Maimonides, one fulfills these commandments *by means of the proofs based on the premise that the sphere revolves eternally*. In other words, Premise 26 is necessary for the fulfillment of the commandments of knowing God and knowing His unity; and thus one who denies eternity *a parte ante* is apparently unable to fulfill properly the fundamental commandments of knowing God and knowing His unity. Moreover, in *H. 'Avodat Kokhavim* 1:3, Maimonides relates that Abraham came to know God by means of the premise that the sphere revolves eternally.

It thus emerges from the *Mishneh Torah* that Premise 26 is posited by Maimonides for not merely methodological reasons; that is, it is posited by him not only for the sake of recalcitrantly skeptical philosophers. In *H. Yesodei ha-Torah*, it is posited as necessary for *everyone* who would fulfill the commandments of knowing God and knowing His unity. And in *H. 'Avodat Kokhavim*, we learn that Abraham himself came to know God by means of Premise 26.

In sum, while the *Guide* equivocates on whether the world came into being after absolute nonexistence or whether it is eternal *a parte ante*,

¹² *Guide*, p. 182.

the *Mishneh Torah* unequivocally endorses the view that the world is eternal *a parte ante*. Using the *Mishneh Torah* as a key, we arrive at the conclusion that Maimonides' true position in the *Guide* is eternity *a parte ante*.

III

Premise 26 has been mentioned several times. It is used to prove that the eternal motion of the celestial sphere entails a Mover of infinite power. But is this Mover God?

According to Avicenna, the Prime Mover is not God but a created being. According to Averroës, the Prime Mover is God. With whom does Maimonides agree? Clearly, the proofs given in *Guide* II, 1–2 indicate that he agrees with Averroës. A statement in I, 72 also seems to support this conclusion. However, in II, 4 Maimonides affirms the Avicennian position: 'It cannot be true that the intellect that moves the highest sphere should be identical with the Necessary of Existence'.¹³

Pines well observed that the points at issue in the debate between Avicenna and Averroës on this question 'involve much more than the minutiae of scholastic discussions', for what is at stake is whether God is 'within the system of the cosmos' or whether He is independent of it.¹⁴ The question of Maimonides' true position here is thus critical. Can the *Mishneh Torah* give us a key to the answer?

Yes, it can. In *H. Yesodei ha-Torah* 2:3, Maimonides lists the names of the various intellects or angels who move the celestial spheres; and in 3:1 he lists the respective celestial spheres. By collating these two texts, it is possible to determine which intellects or angels move which spheres. The results of this collation are as follows. The first and lowest sphere, that of the Moon, is moved by *Keruvim*; the second, that of Mercury, by *Benei Elohim*; the third, that of Venus, by *Elohim*; the fourth, that of the Sun, by *Mal'akhim*; the fifth, that of Mars, by *Serafim*; the sixth, that of Jupiter, by *Hashmalim*; the seventh, that of Saturn, by *Er'elim*; the eighth, that of the fixed stars, by *Ofanim*; and the ninth, the highest sphere, by *Hayyot ha-Ḳodesh*. The Prime Mover of the universe is thus not God but *Hayyot ha-Ḳodesh*; and Maimonides agrees with Avicenna, not Averroës.

¹³ Ibid., pp. 258–259.

¹⁴ Translator's introduction to *ibid.*, pp. cxiv–cxv.

What then are we to make of the proofs for God based on Premise 26? There is no problem here. These proofs are in truth proofs for *Hayyot ha-Kodesh*. However, according to Maimonides' teaching in *Guide* II, 48 (with II, 4), natural causes are in the Bible routinely ascribed directly to God, since God is the First Cause of all things; e.g., 'He commanded, and raised the stormy wind, which lifted up the waves' (Ps. 104:25).¹⁵

It will have been noticed that the contradiction in the *Guide* concerning the identity of the Prime Mover exists equally in the *Mishneh Torah*; for *H. Yesodei ha-Torah* 1:5, 7 identifies the Prime Mover with God, even as 2:3 and 3:1 disprove that identification. Does this mean that there are contradictions due to the Seventh Cause in the *Mishneh Torah*? No. The contradiction in question is not due to the Seventh Cause at all, but to the Fifth Cause. For pedagogical reasons, it is convenient at the beginning to speak of the Prime Mover as God; however, once the existence of the Prime Mover has been established, it must be explained that God, the Necessary Existent, transcends the Prime Mover. Thus, in the *Guide*, the statement that the Prime Mover is not God (II, 4) does not appear until after the proofs concerning the Prime Mover have been set down (II, 1–2).

There can be no doubt that the contradiction concerning the identity of the Prime Mover is one due to the Fifth Cause, not the Seventh. In the first place, it is a contradiction between two basically *true* statements. It is true, albeit inexact, to say that God spins the celestial sphere, just as it is true, albeit inexact, to say that God makes it rain. Such contradictions between two basically true statements are characteristic of the Fifth Cause, but not the Seventh. In the second place, the less obvious view (which turns out to be Maimonides' true doctrine) is the one that is more comfortable from the point of view of popular theology, while the more obvious view (which makes God a functionary of the physical universe) is one that might be deemed theologically subversive. In a contradiction due to the Seventh Cause, however, the less obvious view would be expected to be the one that is more subversive from the point of view of popular theology.

Thus, the *Mishneh Torah* clarifies for us the position of Maimonides in the *Guide* concerning the status of the Prime Mover. The clarification

¹⁵ *Guide* II, 48, p. 410. Cf. II, 4, p. 258: 'God...does not do things in a direct fashion. Thus he burns by means of a fire, and this fire is moved by means of the motion of the sphere, and the sphere in its turn is moved by means of a separate intellect'.

of Maimonides' position concerning the Prime Mover enables us, in turn, to understand the relationship between Maimonides' proofs of God based on the eternal motion of the celestial sphere, and his proofs based on the Avicennian distinction between possible and necessary existence. The former are proofs of the Prime Mover, not God, but they incline one toward knowledge of God; the latter are proofs of God Himself. The former are stated in *H. Yesodei ha-Torah* 1:5, 1:7; the latter in *H. Yesodei ha-Torah* 1:1–14 (the order of subjects in the first four chapters of *H. Yesodei ha-Torah* being not epistemological but ontological: from God, angels, spheres, to earth). Similarly, Abraham, in *H. 'Avodat Kokhavim* 1:3, is first presented as a youth who apprehends God by means of the proof based on the Prime Mover, but is then presented as an adult, forty years old, who 'knows his Creator'. The proof of God based on the Prime Mover, in *H. 'Avodat Kokhavim* as well as in *H. Yesodei ha-Torah*, is a stepping stone to the proof based on possible and necessary existence. The simple, theologically naïve discussions in *H. Yesodei ha-Torah* and *H. 'Avodat Kokhavim* provide us with a much needed key for understanding the profound and obscure proofs of God in *Guide* II, 1–2. In addition, it may be noted in passing, *H. 'Avodat Kokhavim* 1:3 is a key to *Guide* III, 29.

IV

It was suggested just above that the statement in the *Mishneh Torah* to the effect that Abraham knew his 'Creator' is tantamount to the statement that He knew the Necessary Existent. However, the identification of 'Creator' with Necessary Existence (or more precisely, with Necessary Existence when considered as the cause of possible existence) is not at all self-evident. The question of what the word 'Creator' (in Arabic, *al-bāri*'; in Hebrew, *ha-bore*') means in the *Guide* is one of the puzzles of the book. To what extent can the *Mishneh Torah* help us with this puzzle?

Nuriel investigated Maimonides' use of the term *al- bāri*' in the *Guide* and found that it is a significant key word, and Maimonides is circumspect in its use.¹⁶ While Maimonides refers to God hundreds of times in

¹⁶ See A. Nuriel 'Hiddush ha-'Olam' (above, n. 2). Cf. I. Ravitzky's critical comments in *Tarbiz*, 35 (1966), pp. 333–348.

the *Guide*, the term *al-bāri'* appears only twenty-one times in the entire book; twenty-three, when we count the two instances of the form *bāri'hū* (his/its Creator). Nuriel's analysis of the uses of *al-bāri'* in the *Guide* shows that the term is not used with regard to the theory of creation after absolute nonexistence, but is used in connection with Aristotle's theory of eternity *a parte ante*. There are three chapters in the *Guide* in which the term appears twice; none in which it appears thrice; but one in which it appears four times.¹⁷ The chapter in which it appears four times is I, 69. If key words have importance in the *Guide*, then certainly the anomalous fourfold use of *al-bāri'* in I, 69 warrants our attention. Now, it happens that the passage in question from I, 69 is one of those passages in the *Guide* that can definitely be identified as a gemara of a mishnah in the *Mishneh Torah*. The passage runs as follows:

For the universe exists in virtue of the existence of *the Creator*, and the latter continuously endows it with permanence by virtue of the thing that is spoken of as overflow.... Accordingly, if the nonexistence of *the Creator* were supposed, all that exists would likewise be nonexistent.... God has, therefore, with reference to the world, the status of a form with regard to a thing possessing a form, in virtue of which it is that which it is....

Know, however, that in some people from among the Mutakallimūn engaged in speculation, ignorance and presumption reached such a degree that finally they said that if the nonexistence of *the Creator* were assumed, the existence of the thing *the Creator* has brought into existence – they mean, the world – would not follow necessarily.... [But] as He, may He be exalted, is...the Form of the world... and as He continuously endows the latter with permanence and constant existence, it would be impossible that He who continuously endows with permanence should disappear and that that which is continuously endowed by Him and which has no permanence except in virtue of this endowment should remain.¹⁸

¹⁷ It appears in *Guide* I, 10, p. 36; I, 15, p. 41; I, 22, p. 52; I, 49, p. 109; I, 51, p. 113; I, 53 (twice), pp. 119, 122; I, 56, p. 130; I, 68, p. 165; I, 69 (four times), pp. 169–70; II, 11, p. 274; II, 12, p. 279; II, 14, p. 288; II, 19, p. 302; II, 20, p. 313; III, 8, p. 431 (*bāri'hū*); III, 12 (twice), pp. 443 (*bāri'hū*), 446; III, 13 (twice), pp. 448, 451.

¹⁸ Ibid., pp. 169–171.

The parallel text in the *Mishneh Torah* is its opening passage, *H. Yesodei ha-Torah* 1:1–2:

The foundation of foundations and the pillar of the sciences is to know that there is a First Existent, and He brings into existence every existing thing; and all the existing things of the heavens and the earth and what is between them do not exist except in virtue of the true reality of His existence. And if it should enter the mind that He is not existent, nothing could exist.

Guide I, 69 interprets *H. Yesodei ha-Torah* 1:1–2; and *H. Yesodei ha-Torah* 1:1–2 clarifies what is at stake in *Guide* I, 69. Creation means formal causality, and formal causality means necessity; and ‘the Creator’ is the Formal Cause of all existence, which is to say, He is Necessary Existence.

Maimonides does not use the Hebrew term *ha-bore*’ in *H. Yesodei ha-Torah* 1. Instead, he designates the Creator by the term *mamzi*’ (He [who] brings into existence). The identification of *al-bāri*’ with bringing into existence is found in several places in the *Guide*, not only in I, 69.¹⁹ The first use of any form of the word ‘to create’ (*br*’) in *H. Yesodei ha-Torah* is at 2:3, where Maimonides writes:

All that the Holy One, blessed be He, created [*bara*’] in His world is divided into three parts: creatures which are composed of matter and form, and are perpetually generated and corrupted...; creatures which are composed of matter and form, but which do not change from one body into another...namely, the spheres and the stars in them...; [and] creatures which are form without any matter, namely the angels...[which are] forms separate one from the other.

This text has a clear parallel in the following passage from *Guide* II, 11:

[T]he existents that are below *the Creator*, may He be exalted,

¹⁹ E.g., ‘that which exists has proceeded from the Creator in virtue of a necessity’ (ibid., II, 19, p. 302); ‘the necessity in virtue of which the existence of the world is derived from the Creator’ (II, 20, p. 313); ‘the Creator...having produced that which exists and endowed it with a nature’ (III, 12, p. 446); ‘is the Creator able to bring him into existence without all these preliminaries...?’ (III, 13, p. 451). Similarly, Maimonides defines the verb ‘created’ (*bara*’) in Gen. 1:1 as ‘bringing into existence out of nonexistence’ (II, 30, p. 358; cf. III, 10, p. 438). Cf. Sara Klein-Braslavy, ‘Perush ha-Rambam la-Po’al “*bara*” u-She’elat Hiddush ha-‘Olam’, *Da’at*, 16 (1986), pp. 39–55; ‘The Creation of the World and Maimonides’ Interpretation of Gen. I–V’, *Maimonides and Philosophy* (above, n. 2), pp. 65–71.

are divided into three parts: one of them being constituted by the separate intellects; the second, by the bodies of the spheres...; and the third, by the bodies subject to generation and corruption.²⁰

This pair of texts from the *Mishneh Torah* and the *Guide* would seem to corroborate the identification of Creator with Formal Cause, as well as with ‘He [who] brings into existence’.

Nonetheless, it does not seem that Maimonides restricted the use of ‘creation’ to formal causality. There is at least one text in the *Guide* that explicitly identifies *al-bāri*’ with efficient causality. In II, 12, Maimonides writes: ‘*The Creator...the universe is an act of His, and...He is its efficient cause*’.²¹

In addition, the term *al-bāri*’ is used in the *Guide* I, 68 with regard to God’s being self-knowing intellect.²² The Hebrew terms *ha-bore*’ and *bara*’ are used recurrently in a similar sense in *H. Yesodei ha-Torah* 2:8–10 (and cf. *H. Teshuvah* 5:5). The term ‘Creator’ is thus used by Maimonides to designate God as *Intelligens*; and this would mean that for him the First Cause of all existence is intellectual. If this is Maimonides’ position, then a statement of his in *Guide* II, 20 concerning Aristotle’s view requires scrutiny. The statement reads:

[Aristotle] does not believe... that the necessity in virtue of which the existence of the world is derived from *the Creator* – I mean to say from the First Cause – is like the necessity in virtue of which shadow is derived from a body, or heat from fire, or light from the sun...; rather...[it] is somewhat like the necessity of the derivation of an intellectum from an intellect, for the intellect is the efficient cause of the intellectum in respect of its being an intellectum.²³

Reading this passage from *Guide* II, 20 in the light of *H. Yesodei ha-Torah* 2:8–10, it seems to follow that Maimonides endorses the position he attributes to Aristotle: God is the Efficient Cause of the universe in that He is the *Intelligens* of the universe.

The meaning Maimonides assigns to ‘Creator’ is indeed one of the more challenging puzzles of the *Guide*. As we have seen, the *Mishneh Torah* can be of help to us in trying to solve this puzzle.

²⁰ *Guide*, pp. 274–275.

²¹ *Ibid.*, p. 279. In I, 69, pp. 167–171 (cf. III, 13, pp. 449–450), God is said to be not only the efficient and the formal cause, but also the final cause of the universe.

²² *Ibid.*, p. 165.

²³ *Ibid.*, p. 313.

V

The term ‘Creator’, it emerged above, seems in some sense to be identified by Maimonides with God as *Intelligens*. However, Pines argued persuasively that Maimonides, although ostensibly affirming the Aristotelian proposition that God is the Intellect, Intellecting Subject, and Intellected Object, actually intimates serious reservations with regard to it in the esoteric teaching of the *Guide*.²⁴ I believe that a close reading of Maimonides’ exposition of the proposition in *Guide* I, 68 corroborates Pines’s argument. Moreover, it may be observed that Maimonides, in presenting Aristotle’s position in *Guide* II, 20, does not write that God is the Intellect and the world the intellectum, but contents himself with drawing an imperfect analogy: ‘[It] is somewhat like [*kanaḥwa*] the necessity of the derivation of the intellectum from an intellect’. Maimonides apparently was not ready to endorse wholly the description of God as the *Intelligens* of the universe.

If, however, Maimonides, according to the esoteric teaching of the *Guide*, was critical of the Aristotelian description of God as the *Intelligens* of the universe, why does he affirm the description in the *Mishneh Torah*, and why moreover does he associate there the term ‘Creator’ with the *Intelligens* of the universe?

Now, what should be said first is that Maimonides’ reservations regarding the description of God as Intellect-Intellectum are found not only in the *Guide* but also in the *Mishneh Torah*. In *H. Yesodei ha-Torah* 2:10, after stating that God is the Knower, the Known, and Knowledge itself, Maimonides makes a point of remarking: ‘It is not within the power of the mouth to state this thing, nor within that of the ear to hear it, nor within that of the human mind to know it perfectly’. In *H. Teshuvah* 5:5, he again mentions the unity of God and His Knowledge, and once again remarks: ‘The mind of man cannot apprehend this thing perfectly’. The *Mishneh Torah* thus offers support for Pines’s argument concerning the esoteric teaching of the *Guide*.²⁵

²⁴ S. Pines, ‘The Limitations of Human Knowledge according to Al-Fārābī, Ibn Bājja, and Maimonides’, I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 82–99; idem, ‘Les limites de la métaphysique selon al-Fārābī, ibn Bājja et Maimonide’, *Miscellanea Mediaevalia*, 13, no. 1 (1981), pp. 211–225. Cf. A. Altmann, ‘Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics’, in his *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tübingen 1987, pp. 60–129.

²⁵ *H. Yesodei ha-Torah* 2:10 and *H. Teshuvah* 5:5 are extraordinary instances in which Maimonides’ critical epistemological views are indicated in the *Mishneh Torah*. Given such instances, Pines’ comments regarding the noncritical nature of the *Mishneh*

It is plausible that Maimonides considered the Aristotelian description of God as *Intelligens* of the universe to be in some sense an approximation of the inscrutable truth. The contradiction between the Aristotelian description and the inscrutable truth would thus be due to the Fifth Cause. It is not impossible that *H. Yesodei ha-Torah* 2:10, like 1:5, 1:7, really refers to *Ḥayyot ha-Ḳodesh*. Evidence that the statement about the Intellect-Intellectum in *H. Yesodei ha-Torah* 2:10 refers to *Ḥayyot ha-Ḳodesh* may be found in the simple fact that it appears in *H. Yesodei ha-Torah* 2, which is concerned with the angels, and not in *H. Yesodei ha-Torah* 1, which is concerned with God.

VI

Another conundrum in the *Guide* is that of human free will. Maimonides states in *Guide* III, 17:

It is a fundamental principle of the Law...that man has an absolute ability to act; ...in virtue of his nature, his choice, and his will, he may do everything that is within the capacity of man to do.²⁶

Nonetheless, studies by Pines and Altmann have marshaled impressive evidence for the view that Maimonides, according to his esoteric teaching, is a strict physical determinist.²⁷ Was Maimonides a libertarian or a determinist? Can the *Mishneh Torah* help us decide?

An examination of the most famous passage in the *Mishneh Torah* concerning human choice reveals that its teachings are consistent with the doctrine of strict physical determinism. Not unlike the *Guide*, the *Mishneh Torah*, *H. Teshuvah* 5:3, speaks of human choice as a ‘great principle’ and ‘the pillar of the Law and the commandments’. However, *H. Teshuvah* 5:1 proves that ‘choice’ is *not* to be understood in the sense

Torah need modification (see ‘The Limitations’, pp. 94, 96; ‘The Philosophical Purport’, pp. 5, 6, 10).

²⁶ *Guide*, p. 469.

²⁷ S. Pines, ‘Studies in Abū’l-Barakāt al-Baghdādī’s Poetics and Metaphysics’, excursus, in *Scripta Hierosolymitana*, 6 (1960), pp. 195–198; A. Altmann, ‘The Religion of the Thinkers: Free Will and Predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides’, S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Mass. 1974, pp. 25–51; reprinted in his *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover 1981, pp. 35–64. Both Pines (p. 196) and Altmann (pp. 41, 49, 54, 59) presume that Maimonides’ physical determinism in the *Guide* is contradicted in the *Mishneh Torah* and in his other legal works, but there is no substantive evidence for this.

of freedom from physical causality; more precisely, it proves that the definition of 'choice' has nothing whatsoever to do with the question of physical determinism. The relevant passage from *H. Teshuvah* 5:1 reads as follows:

Choice is given to every man.... This is what is written in the Law: 'Behold, man has become one, of himself he knows good and evil' [Gen. 3:22]; that is: Behold, this species of man has become unique in the world...for he himself, by virtue of his mind and his thought, knows good and evil, and does everything he desires, and there is none who prevents him from doing good or evil.²⁸

It follows ineluctably from this passage that Adam and Eve did not possess choice until they ate of the Tree of Knowledge of Good and Evil. In *Guide* I, 2, which serves as a gemara to *H. Teshuvah* 5:1, it is explained that eating of the Tree did not cause any physical change in them. If their behavior was determined by physical causes before they ate of the Tree, it would be so determined afterwards. The difference, according to Maimonides, between Adam and Eve before and after they ate of the Tree concerns rationality. Before they ate, they enjoyed true human perfection; they were purely rational: they knew only the objective categories of true and false, not the subjective categories of good and evil. Purely rational human beings do not possess choice, because they are by definition compelled by their reason to do what is rational. Human beings who are not purely rational possess choice: they must choose between the rational act and the countless irrational acts suggested by their imaginations. Human beings thus acquire choice only when they lose their perfection, that is, when they eat of the Tree of Knowledge of Good and Evil. It is clear, however, that this sort of choice does not imply freedom from physical causality. If one were nevertheless to insist on interpreting this sort of choice as freedom from physical causality, one would be attributing to Maimonides the ridiculous theory that the acts of the perfect human being are physically determined, while those of the imperfect human being are not!

The relationship between *H. Teshuvah* 5:1 and *Guide* I, 2 may also be cited as an illustration of how a biblical interpretation expounded in the *Guide* makes sense only in the light of a text in the *Mishneh Torah*.

²⁸ Maimonides' curious rendering of Gen. 3:22 follows the Aramaic translation of Onkelos (cf. Rashi, ad loc.). In his *Eight Chapters*, 8, Maimonides uses this rendering in a similar context. Cf. my 'Perush ha-Rambam li-Bereshit 3,22', *Da'at*, 12 (1984), pp. 15–22.

In *Guide I*, 2 it is explained *inter alia* that (1) Adam and Eve's eating of the Tree of Knowledge of Good and Evil did not give them a superior kind of knowledge, but rather an inferior kind of knowledge, the subjective knowledge of good and evil; and that (2) the perfect human being and *a fortiori* God do not know good and evil. There are two verses in Genesis that might be considered problematic for Maimonides' interpretation: Gen. 3:5 ('ye shall be like God knowing good and evil') and 3:22 ('Behold, man has become as one of us to know good and evil'). Both verses seem to say that eating of the Tree of Knowledge of Good and Evil confers superior knowledge, and that indeed God Himself knows good and evil. Of the two verses, only Gen. 3:22 is seriously problematic. Gen. 3:5 is scarcely problematic, since it presents the speech of the Serpent, which might simply be dismissed as a lie. Gen. 3:22, however, is seriously problematic, since it presents the *ipsissima verba* of God Himself. Maimonides, in *Guide I*, 2, expends much exegetical effort toward explaining Gen. 3:5, but does not even mention Gen. 3:22. Inasmuch as Maimonides' whole interpretation of the Garden of Eden story depends on his ability to explain Gen. 3:22, it is obvious that critical readers of the *Guide* will not be able to accept his interpretation of the story without knowing his explanation of the verse. The explanation of the verse given in *H. Teshuvah* 5:1 is thus indispensable for understanding Maimonides' interpretation of the Garden of Eden story in *Guide I*, 2. The gemara of *Guide I*, 2 is unintelligible without the mishnah of *H. Teshuvah* 5:1.

In *H. Teshuvah* 5:1, Gen. 3:22 is, as we have already seen, explained as meaning: Behold, man has become one, of himself he knows good and evil. According to this exposition of the verse, (1) Adam and Eve's eating of the Tree of Knowledge of Good and Evil did not give them superior or divine knowledge, but rather the inferior subjective knowledge of good and evil; and (2) God is not said to know good and evil.

Unquestionably, *H. Teshuvah* 5:1 cannot be properly understood without *Guide I*, 2. Without *Guide I*, 2, it would be unclear how to understand Maimonides' use of the word 'choice' in *H. Teshuvah* 5:1; and it would also be unclear why Maimonides cites there Gen. 3:22 as his proof-text for human choice. Similarly, without *H. Teshuvah* 5:1, *Guide I*, 2 cannot be properly understood. Not only does *H. Teshuvah* 5:1 provide the reader of *Guide I*, 2 with a sorely needed explanation of Gen. 3:22, but it also provides him with a framework within which to understand Maimonides' interpretation of the Garden of Eden story.

Why, it may be asked, does Maimonides not simply quote Gen. 3:22 in the *Guide*? The answer to this question, I believe, is that Maimonides is not interested in drawing the attention of uncritical readers to the fact that his interpretation of the Garden of Eden story requires reading at least one biblical verse in a way quite remote from its literal meaning; that is, it requires reading the Bible midrashically.²⁹ As for his critical readers, Maimonides evidently relies on their ability to recognize that *Guide* I, 2 is to be read together with *H. Teshuvah* 5:1.

VII

Our discussion of the *Mishneh Torah* as a key for understanding the secrets of the *Guide of the Perplexed* could easily continue. It could be shown that riddles in Maimonides' theory of prophecy in *Guide* II, 32–48 may be solved by means of *H. Yesodei ha-Torah* 7–10.³⁰ It could be shown that esoteric teachings intimated in Maimonides' expositions of the reasons for the biblical commandments (*ta'ame ha-mizvot*) in *Guide* III, 35–49 cannot be detected unless those expositions are compared carefully with the expositions of the respective commandments in the *Mishneh Torah*.³¹ It could be shown that the revolutionary political dimensions of *Guide* III, 11 become clear only when that chapter is read together with *H. Melakhim* 12. And so on.

My purpose in this presentation, however, has not been to be exhaustive but rather suggestive. I hope, nevertheless, that I have managed to demonstrate that the *Mishneh Torah* is a valuable key to the secrets of the *Guide* and that Maimonides intended readers of the *Guide* to use that key.

²⁹ In his discussions of biblical texts in the *Guide*, Maimonides sometimes points to contradictions between his own religious or philosophic interpretations and the literal (i.e., philological or historical) reading. See my 'Keṣad le-Ḥaṭṭil Lilmod Moreh Nevukhim, 1:1', *Da'at*, 21 (1988), pp. 5–23.

³⁰ See Y. Hartom, 'Bi'ur la-Perek ha-Shevi'i le-Hilkhot Yesodei ha-Torah', M.A. thesis, Tel Aviv University, 1984.

³¹ An interesting attempt to compare *Guide* III, 35–49 with the *Mishneh Torah* is found in L. V. Berman, 'The Structure of the Commandments of the Torah in the Thought of Maimonides', S. Stein and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, Alabama 1979, pp. 51–66; although Berman's view of the relationship of the *Guide* to the *Mishneh Torah* differs from the one presented here. On *Guide* III, 49 and *H. Ishut* 1:1–4, see M. Aharoni, 'Bein Kedesah li-Mekuddeshet: Zenut ve-Nissu'in be-Mishnat ha-Rambam', M.A. thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 1989.

To be sure, having a good key, even the best of keys, is not the end of the matter. The puzzles of the *Guide* are notoriously complicated and refractory. Sometimes the key fits, but the door seems to be stuck. Sometimes the door opens, but we get lost on the other side. Yet the first step in unlocking the *Guide*'s secrets is to know which keys to use.

The Literary Character of the *Mishneh Torah*: On the Art of Writing in Maimonides' Halakhic Works

MENACHEM KELLNER

Thirty years ago Prof. Yizhak Twersky ushered in a new era in the academic study of Maimonides with his seminal article, 'Some Non-Halakhic Aspects of the *Mishneh Torah*'.¹ In my own 'footnotes' to this article, i.e., the studies I have written thanks to its inspiration, I have sought to elaborate different aspects of Maimonides' central teaching as expressed by Twersky, that the quest for wisdom (*hokhmah*) 'is absolutely indispensable for religious perfection – is indeed the crowning achievement' (p. 96). In his elegant essay, Yizhak Twersky showed how for Maimonides the process of intellectualization 'is woven uninterruptedly and unabashedly from his earliest writings through the *Moreh Nevukhim* and on through all his responsa. It is especially discernible in the texture of the *Mishneh Torah*' (p. 96).

In the present essay, dedicated with profound respect to the memory of a scholar whose work has constantly stimulated my own at every juncture of my career, and to a colleague who proved himself unselfishly supportive over and over again to a younger man whom he barely knew, I will call further 'attention to some motifs of Maimonidean rationalism... allusively incorporated into the *Mishneh Torah*' (p. 95). In particular, I wish to draw attention to certain stylistic features of Maimonides' writing in the *Mishneh Torah*.

¹ In A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 95–118.

There are many passages in the *Mishneh Torah*, a few examples of which I will examine here, in which Maimonides writes in what might be called a quasi-esoteric vein. He writes simultaneously for several audiences without drawing explicit attention to that fact.

Maimonides, it appears to me, had in mind three different kinds of readers when he wrote the *Mishneh Torah*. In the first instance, the work was addressed to rabbinic scholars, talmudists, who had no interest in philosophical issues, no grounding in philosophical texts, and who probably viewed such issues and texts as at best irrelevant to their spiritual lives. In the second instance, the work was addressed to rabbinic scholars, talmudists, who had gone beyond the pale of talmudic studies to the realms of logic, physics, and metaphysics without in any way giving up their prior allegiances. These were individuals like Maimonides himself as I understand him, individuals for whom rabbinic studies were not an end in themselves, but a preparation for the study of the wisdom (*hokhmah*) of the Torah properly understood. Thus, I do not see Maimonides' audience as divided between 'talmudists' and 'philosophers' but between talmudists *simpliciter* and philosophical talmudists.² Maimonides probably had in mind a third group as well, talmudists on their way to becoming philosophical talmudists, for whom I suspect Maimonides hoped the *Mishneh Torah* to be crucially valuable.³

² Maimonides presents this gradation in the famous 'parable of the palace', *Guide of the Perplexed* III, 51. On this issue there, see my *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta 1990, pp. 13–33. As will be made clearer in the next note, there is little doubt that Maimonides prized philosophical talmudists over 'plain' talmudists (and, among Jews, over 'plain' philosophers).

³ The distinction I make here between talmudists *per se* and philosophical talmudists is hinted at in a number of places in Maimonides' writings. See, for example, in addition to the 'parable of the palace' (see previous note), *Guide of the Perplexed* I, Introduction, just before the seven causes of contradictions:

To sum up: I am the man who when the concern pressed him and his way was straightened and he could find no other device by which to teach a demonstrated truth other than by giving satisfaction to a single virtuous man while displeasing ten thousand ignoramuses – I am he who prefers to address that single man by himself, and I do not heed the blame of those many creatures. For I claim to liberate that virtuous one from that into which he has sunk, and I shall guide him in his perplexity until he becomes perfect and finds rest.

I cite the translation of Shlomo Pines, Chicago 1963, pp. 16–17. In that this passage was addressed to a rabbinical scholar who had grown perplexed by his exposure to the philosophical sciences, it appears that the 'ten thousand ignoramuses' were talmudists ignorant of philosophy. At the very beginning of his Introduction (p. 5) Maimonides expressly distinguishes between those who have engaged in no study but 'the legalistic study of the Law' and those who have gone further, for whom the *Guide of the Perplexed* was written (see also p. 10). The point comes out as well in *Guide* I, 32–33; III, 31

Talmudists read Maimonides' words, and because of the context, vocabulary, and style think that they are reading a wholly traditional text, totally unobjectionable, and fully consistent with conventional religion as popularly understood. The more philosophically aware audience reads the same passage and finds in it statements consistent with some of the more daring Maimonidean theses expressed (later) in the *Guide of the Perplexed*.

It is my understanding that Maimonides wrote in this fashion in order to protect talmudists from exposure to ideas which might cause, rather than solve, perplexity. Maimonides had no interest in confusing such people. On the contrary, his desire to be helpful to them was such that he made clear attempts to teach them without upsetting their traditional beliefs. This approach finds expression in the following text:

Know that the things about which we shall speak in these chapters and in what will come in the commentary are not matters invented on my own nor explanations I have originated. Indeed, they are matters gathered from the discourse of the Sages in the Midrash, the Talmud, and other compositions of theirs, as well as from the discourse of both the ancient and modern philosophers and from the compositions of many men. Hear the truth from whoever says it. Sometimes I have taken a complete passage from the text of a famous book. Now there is nothing wrong with that, for I do not attribute to myself what someone who preceded me said. We hereby acknowledge this and shall not indicate that 'so and so said' and 'so and so said', since that would be useless prolixity. Moreover, the name of such an individual might make the passage offensive to someone without experience and make him think it has an evil inner meaning of which he is not aware. Consequently, I

(p. 523) and in one of Maimonides' 'popular' writings, *Treatise on Resurrection*: 'I have met some who think that they are among the sages of Israel – by God, they indeed know the way of the Law ever since childhood, and they battle in legal discussions – but they are not certain if God is corporeal, with eyes, hands and feet, as the Bible says, or if He has not a body'. Maimonides goes on to call these people 'exceedingly deficient folk...who, although they consider themselves sages in Israel, are in fact the most ignorant...' He further states that he decided not to teach basic religious truths in the *Mishneh Torah* in the 'idiom of inquiry' 'since examination of these roots requires skills in many fields, of which, as I pointed out in the *Guide*, the learned in the Torah know nothing'. I cite from the translation of Abraham Halkin in A. Halkin and D. Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Philadelphia 1985, p. 212. See *ibid.*, p. 223. Compare further the text cited below in note 10.

saw fit to omit the author's name, since my goal is to be useful to the reader. We shall explain to him the hidden meanings in this tractate.⁴

It turns out that the ancient and modern philosophers to whom Maimonides is referring here are Aristotle and Alfarabi.⁵ It was Maimonides' intent to help his readers; if explicit references to the great thinkers of the past would be counter-productive, then he would do without such references. So, too, in the *Mishneh Torah*: if making some of his positions explicit would only drive away readers who would otherwise benefit from study of his work, Maimonides had no compunction about writing such that his ideas would be clearly understood only by those who could read them in their broader philosophical context.⁶

I do not mean to say here that Maimonides held positions which he thought his talmudist readers should reject. In his own eyes, his positions were those of the Torah, properly understood. Positions which deviated from his were illegitimate, not the other way around. Maimonides, however, was a realist, and understood the Jews of his day (and, I might add, many in our own day), the power of habit, and the unwillingness of people to give up ideas to which they had grown accustomed.⁷ Rubbing the faces of such people, so to speak, in explicit expositions of his (correct, Jewishly orthodox, but withal unusual) ideas would in no way bring them to accept the truth. They had to be brought to it gradually and in his role as educator (a role which I think can be seen in every single thing he wrote) Maimonides sought to do that.

But there were others, a tiny minority,⁸ who could understand the truth, appreciate it, and accept it. It would have been sinful not to give

⁴ I cite the text from the Introduction to 'Eight Chapters' as it is translated in R. Weiss and C. Butterworth, *Ethical Writings of Maimonides*, New York 1983, p. 60.

⁵ See H. A. Davidson, 'Maimonides' *Shemonah Peraḳim* and Alfarabi's *Fusul al-Madani*', *PAAJR*, 31 (1963), pp. 33–50.

⁶ It is also possible that Maimonides was trying to protect himself from unwelcome criticism, but he gives very little indication in his writings that he was afraid of such criticism and I doubt that this matter was a prominent part of his thinking.

⁷ On this, see *Guide of the Perplexed* I, 31; in the translation of S. Pines, pp. 66–67. See my discussion of this issue in *Maimonides on the 'Decline of the Generations' and the Nature of Rabbinic Authority*, Albany 1996, pp. 43–49.

⁸ See Maimonides' comments in his introduction to *Ḥeleḳ*, the tenth chapter of Mishnah *Sanhedrin*, where he speaks of a group whose 'members are so few in number that it is hardly appropriate to call them a group...'. I cite the translation from I. Twersky, *A Maimonides Reader*, New York 1972, p. 408.

them at least a glimpse of the truth, and Maimonides sought to do that also in all of his works, the *Mishneh Torah* most emphatically included.

Maimonides, it seems to me, sought to write as the Torah writes, 'in the language of human beings'. The Torah was written on several levels, the uppermost suitable for the talmudist uninterested in or incapable of understanding the true meaning of the Torah, which is presented to the philosophically sophisticated in deeper levels. If the Torah itself was written by God in this fashion, is it any surprise that Maimonides, motivated by that very Torah to walk in God's ways, wrote his 'repetition' of the Torah in this fashion?

A good example with which to begin our discussion is the very first sentence of the *Mishneh Torah*, 'Laws of the Foundations of the Torah', I, 1:

The foundation of all foundations, and the pillar of all the species of wisdom,⁹ is to know that there exists a First Existent, that He gives existence to all that exists, and that all existent beings, from the heaven to the earth and what is between them, exist only due to the truth of His existence.¹⁰

The traditionalist reader of this passage notes the following things:

1. The first letters of the first four Hebrew words spell out the tetragrammaton, as is the case in many devotional works.
2. Belief in God is presented as the foundational belief of Judaism.
3. God is characterized as creator of all things.
4. Everything that is not God derives its existence from God, and without God cannot exist.

The more philosophically literate and sophisticated reader of this passage notes the following things:

1. The 'foundation' of religion is made equivalent to the 'pillar' of the sciences; they both teach the same thing: God's existence.¹¹
2. The Jew is here called upon to *know* that God exists; such knowl-

⁹ I.e., the axiom of all the sciences.

¹⁰ יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו

¹¹ Isaac Abravanel took note of this fact, and did not like it. See his *Rosh Amanah*, Ramat Gan 1993, chapter 5, 4th objection (p. 63); in my English translation, *Principles of Faith*, London 1981, p. 76. Abravanel realized that by *hokhmot* here Maimonides meant 'sciences'.

edge entails being able to *prove* that God exists, using the tools of logic and philosophy.¹²

3. God is characterized as the source of existence, not necessarily as the cause of all that exists. In other words, God can exist without the world, but the world cannot exist without God. With such a view God and the world can have existed in this relationship from all eternity. This formulation is as acceptable to Aristotle, who denies the creation of the world, as it is, for example, to R. Akiva, who presumably affirms it.

4. God is here called 'the first existent', as opposed to the more usual biblical, rabbinic, or traditional names one would expect to find in a halakhic work; the language calls to mind a parallel text by Alfarabi, a text which turns out upon examination to be a literary source for much of what Maimonides writes in 'Laws of the Foundations of the Torah'.¹³

5. God's 'truth' is here called the source of all existence. The attentive reader notes that this strengthens the last two points: God is presented as the metaphysical basis of all that exists. The well-educated reader further remembers Aristotle's claim (*Metaphysics*, ii, 993b20–30) that eternal things are true, and as such are the cause of being of other things.¹⁴

A text which on the face of it presents no problems for the conventional reader of the *Mishneh Torah* at the same time opens a window into the mind and soul of its author for the reader familiar with the language, ideas, and issues of medieval philosophy.

Maimonides himself instructs us to read 'Laws of the Foundations of the Torah' chap. I in the way I have presented it here. In *Guide of the Perplexed* I, 71 he explains that,

the proofs for the oneness and existence of the deity and of His not

¹² For a discussion of the difference between 'knowledge' and 'belief' in this context, see pp. 353–358 of Charles Manekin, 'Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview', D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London 1997, pp. 350–378.

¹³ See J. Kraemer, 'Alfarabi's *Opinions of the Virtuous City* and Maimonides' *Foundations of the Law*', J. Blau et al. (eds.), *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem 1979, pp. 107–153. For valuable further explication of the philosophical issues raised in these points, see W. Z. Harvey, 'Maimonides' First Commandment, Physics, and Doubt', Y. Elman and J. Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies...Presented to...Norman Lamm*, New York 1997, pp. 149–162.

¹⁴ See M. Fox, *Interpreting Maimonides*, Chicago 1990, p. 243 for more on this. On 'truth' as 'essence' see D. Z. Baneth, 'La-Terminologia ha-Filosofit shel ha-Rambam', *Tarbiz*, 6 (1935), p. 258.

being a body ought to be procured from the starting point afforded by the supposition of the eternity of the world, for in this way the demonstration will be perfect, both if the world is eternal and if it is created in time. For this reason you will always find that whenever, in what I have written in the books of jurisprudence, I happened to mention the foundations and start upon establishing the existence of the deity, I establish it by discourses that adopt the way of the doctrine of the eternity of the world.¹⁵

Maimonides hastens to assure the readers of the *Guide of the Perplexed* that the reason for this is not that he believes ‘in the eternity of the world, but that [he] wish[es] to establish in our belief the existence of God, may He be exalted, through a demonstrative method as to which there is no disagreement in any respect’.

Whatever one may think about Maimonides’ position on creation, there is no doubt that in ‘Laws of the Foundations of the Torah’ he ‘mentioned the foundations’ and sought to establish the existence of God. We are thus surely right in reading ‘Foundations’ I, 1 as it is presented here, as teaching an Aristotelian conception of God as the metaphysical ground of being, as opposed to a conception of God as creator of the cosmos. Maimonides’ stylistic strategy enables him to get the point across to the reader who can benefit by it, while keeping the less sophisticated reader in the dark. But this second reader is not misled: the existence of God is indeed the foundation of all foundations, the Jew is required to accept that teaching (the first commandment in the Decalogue according to Maimonides and the first of the 613 commandments), even if only as a matter of belief, not knowledge, and God is indeed the creator of the cosmos and not only the metaphysical ground of its being. Maimonides has succeeded in reaching out to two very different audiences here, instructing both, and harming neither.

Maimonides’ comment in the *Guide of the Perplexed* tells us something very important: he expected at least some readers of the *Mishneh Torah* to realize that he was proving God’s existence with arguments which assumed the eternity of the universe and had to explain to them in the *Guide of the Perplexed* why he did that. This is important evidence in favor of my contentions concerning the diverse nature of the audience addressed in the *Mishneh Torah*.

There is another text in ‘Foundations of the Torah’ where

¹⁵ Pines, pp. 181–182.

Maimonides' ability to address two different audiences simultaneously finds emphatic expression:

It is among the foundations of religion to know¹⁶ that God causes human beings to prophesy, and that prophecy does not rest upon anyone but a sage great in wisdom, powerful with respect to his [moral] qualities – [i.e.] one whose passions do not overpower him with respect to anything in the world, but, rather, through his intellect he always subdues his passions – and who has a very broad¹⁷ and well-established¹⁸ intellect. A person filled with all these qualities, sound of body, upon entering *pardes* and continuously dwelling upon those great and remote matters,¹⁹ and having an intellect prepared²⁰ to understand and conceive them, and who continues to sanctify himself, by separating himself from the ways of most people who walk in the darkness of the times, and who zealously trains himself and teaches his mind not to have any thoughts concerning vain things, the nonsense of the time and its snares, but his mind is always directed above, bound under the throne in order to understand those sacred and pure forms, and who examines the entire wisdom of God from the first form till the navel of the world,²¹ learning from this God's greatness;²² the holy spirit immediately rests upon him, and at the time the spirit rests upon him, his soul mingles with the degree of the angels known as *Ishim* and he becomes another man, and understands through his intellect that he is not as he was, but has risen above the degree of

¹⁶ To know, not only to believe. See n. 12 above.

¹⁷ For a similar use of *rehavah*, see 'Foundations', 4:11. A 'broad' mind is one of the prerequisites for understanding metaphysics. I do not know what Maimonides means precisely by this term.

¹⁸ Or, 'well-prepared'. This phrase, *ve-hu ba'al de'ah rehavah nekhonah 'ad me'od*, gave me a lot of trouble. *Nakhon* either means 'well-established', 'prepared for', or 'correct'. Maimonides' contemporary, R. Abraham ben David of Posquières, uses it in the latter sense often in his glosses to the *Mishneh Torah* ('Laws of the Sabbath', 12:14 and 20:12, for example) and Maimonides himself uses it in that sense in a few passages in the *Mishneh Torah* (in 'Laws of Slaves', 6:7 and 'Laws of Testimony', 2:2). But in quite a number of passages he uses the expressions *de'ah nekhonah* or *mahshavah nekhonah* as a synonym for *de'ah meyushevet* ('settled intellect'). There is only one passage in which *de'ah nekhonah* means 'correct intellect' ('Repentance', 9:1). I wish to thank Gad Freudenthal and Hannah Kasher for their help here.

¹⁹ I.e., the matters which constitute *pardes*.

²⁰ *Nekhonah*.

²¹ I.e., from the outermost limit of the cosmos to its very center.

²² Compare 'Foundations', 2:1–2.

other wise humans, as it says of Saul: 'You will prophesy and become another man' (I Sam. 10:6).²³

The talmudist reader of this passage will be very comfortable with it, since so much of the language is taken from biblical and rabbinic texts.²⁴ On the face of it, there is nothing in this text to upset such a reader. Maimonides reminds us that prophecy is one of the principles of Judaism (as defined by himself in his Commentary on the Mishnah²⁵) and that prophecy is restricted to one who is very wise, powerful in the mishnaic sense of controlling one's desires,²⁶ and one who has broad and correct understanding (*de'ah*).²⁷ When such a person, who is also

²³ מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו ולא יחא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרו עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו, ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיא אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר'

²⁴ Among these, we may note especially the following: the expression ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו אין הקב"ה משרה שכירתו אלא על גיבור ועשיר וחכם reflects Nedarim 38a: והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרו עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה, קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו, ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיא אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול 'והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר' ²⁵ For Maimonides' discussion of dogma, see my *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986, pp. 10–65.

²⁵ For Maimonides' discussion of dogma, see my *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986, pp. 10–65.

²⁶ In line with the dictum in *Avot* IV, 1, איזהו גיבור? הכובש את יצרו 'Who is powerful? He who subdues his passions'.

²⁷ Maimonides apparently uses the terms *de'ah* (דעה) and *da'at* (דעת) interchangeably in this passage (a matter which has led to confusion in the mss., but that need not concern us here). Maimonides himself defines the term *de'ah* in *Guide of the Perplexed* III, 51 (p. 621) as referring to 'intellectual apprehensions, not to imagination; for thought concerning imaginings is not called *knowledge* [דעה] but *that which cometh into your mind* (Ezek. 20:32).' Since, according to Maimonides' epistemology, our intellects are constituted by that which we know, the terms *de'ah* and *da'at* can also mean 'intellect'. In his commentary on *Avot* III, 17 Maimonides explains the term *da'at* as referring to the product of our

healthy and physically unimpaired, studies those disciplines known in the tradition as *pardes*, is devoted to those great matters, is wholly separated from unimportant nonsense and concentrates on nothing but divine matters and the wisdom inherent in God's creation, then the divine spirit rests upon him or her. When that happens the individual's soul meets those angels called *Ishim* and the prophet becomes someone new altogether.

So much for the philosophically uneducated talmudist reader. What does the reader who has carefully read the *Sefer ha-Madda*²⁸ to this point and is furthermore familiar with Maimonides' own theory of prophecy (as later expressed in the *Guide of the Perplexed*), find in our passage? Something quite different. This reader finds a naturalistic account of prophecy even more daring than the one put forward by Maimonides in the *Guide of the Perplexed*. There Maimonides maintains that prophecy is a perfection of the prophet, and that God's only role in the process is to make it possible. God does not choose or send prophets; rather, God establishes the circumstances in which prophecy can take place (and it is in that sense that the phrase, 'that God causes human beings to prophesy', must be read in our passage). *Anyone* having certain qualities who works hard enough will achieve prophecy. Maimonides does allow for an exception: God can work a miracle and cause an otherwise qualified individual not to achieve prophecy. But not so here in the *Mishneh Torah*: when one has satisfied certain conditions, then 'the holy spirit immediately rests upon him' (מיד רוח הקודש שורה עליו) – God does nothing (in the sense of direct, immediate intervention), the person seeking prophecy does everything. When that person has satisfied all relevant criteria, the divine spirit *immediately and automatically* rests upon him or her, with no specific action or decision by God.²⁸

intellectual endeavors, the achievement of abstract knowledge (especially concerning God and forms which exist independently, i.e., the angels, i.e., the separate intellects). God and the angels are precisely the subject matter of metaphysics. Further on Maimonides' use of these terms, see Baneth (above, n. 14), pp. 260–262 and on the epistemological issues raised here, my 'Gersonides on the Role of the Active Intellect in Human Cognition', *Hebrew Union College Annual*, 65 (1994), pp. 233–259.

²⁸ It is true that in 'Foundations', 7:5 Maimonides writes, 'Those who seek to prophesy are called the "children of the prophets" (II Kings 2:3, etc.). But, even though they direct [or, possibly, prepare] their intellects, it is possible that the [divine] presence will rest upon them and it is possible that it will not' (אלו שהם מבקשים להתנבא, הם הנקראים, 'בני הנביאים' ואף) (על פי שמכונים דעתם, אפשר שתשרה שכינה עליהם ואפשר שלא תשרה). One can either see this as a refinement of the earlier statement in 7:1, moving from what Maimonides was later to call the 'philosophic' view of prophecy to the view of the Torah (according to which God can miraculously withhold prophecy from someone who has satisfied all the conditions

What are the conditions which the prospective prophet must satisfy? Let us examine them, one after the other.

1. The candidate for prophecy must be exceedingly wise (literally: ‘a great sage [חכם] in wisdom [חכמה]).²⁹

2. The person must be powerful with respect to personal qualities. Maimonides explains that such a person uses intellect to control his or her physical desires.³⁰

to become a prophet), or, one can understand it as I do, and read the passage as saying that not everyone who tries to achieve prophecy necessarily succeeds in satisfying all the required conditions. In his notes to the Moshe Katzenellenbogen / Saul Lieberman edition of *Sefer ha-Madda*, Jerusalem 1964, Ya‘akov Cohen adopts the first of these alternatives.

²⁹ Maimonides’ use of the words ‘wise person’ (חכם) and ‘wisdom’ (חכמה) demand attention. Maimonides uses the term חכמות to mean the specific philosophic (‘scientific’) disciplines (as in the first sentence of the *Mishneh Torah*; see above, note 9); as such, it reflects the Arabic ‘ilm. The general term, חכמה, he defines in *Guide of the Perplexed* III, 54 as meaning the apprehension of true realities which lead towards an apprehension of God, the acquisition of arts, the acquisition of moral virtues, and to the aptitude for stratagems and ruses (p. 632). ‘It has accordingly become plain’, he continues, ‘that the term wise [חכם] can be applied to one possessing the rational virtues, to one possessing the moral virtues, to everyone skilled in a practical art, and to one possessing ruses in working evil and wickedness’ (p. 633). One who knows the Torah in its true reality is wise in two respects: the rational virtues and the moral virtues. Maimonides furthermore notes that the knowledge of the Torah and ‘wisdom’ had become (unfortunately) separated over the generations. There can be no doubt then that the ‘sage great in wisdom’ spoken of here refers to a person possessing the rational and moral virtues. In the present context, the talmudist reader is no doubt meant to think of the term in connection with the phrase תלמיד חכם, ‘rabbinic scholar’ while the philosophically trained reader realizes that Maimonides is here writing about a person who has achieved mastery of physics and metaphysics. On Maimonides’ use of the term, see in Yizhak (Isadore) Twersky’s majestic *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980, index, s.v. ‘hokhmah’, Baneth (above, n. 14), p. 263, and Hannah Kasher’s forthcoming ‘“Hakham”, “Hasid”, ve-“Tov” be-Mishnat ha-Rambam’.

³⁰ The use of intellect to control one’s desires (an idea which ultimately derives from Plato) is mentioned by Maimonides in a parallel text, the seventh of the ‘Eight Chapters’ (Weiss and Butterworth, p. 81), a text worth quoting here in full:

Know that no prophet prophesies until after he acquires all the rational virtues and most of the moral virtues, i.e., the most important ones. This is their saying: ‘Prophecy only comes to rest upon a wise, powerful, and rich man’ [after *Shabbat* 92a and *Nedarim* 38a]. ‘Wise’ undoubtedly included all of the rational virtues. ‘Rich’ refers to one of the moral virtues, I mean, contentment, for they call the content man ‘rich’. This is what they say in defining the ‘rich man’: ‘Who is rich? He who rejoices with his lot’ [*Avot* IV, 1]. That is, he is content with what time brings him, and he is not pained at what it does not bring him. Similarly, ‘powerful man’ refers to one of the moral virtues, I mean that he governs his powers as thought dictates – as we explained in the fifth chapter. This is their saying: ‘Who is a powerful man? He who conquers his impulse’ [*Avot* IV, 1]. In the fifth chapter, to which Maimonides makes reference here, we are taught that one ought to subordinate all the soul’s powers to a single goal, the perception of God, i.e., the study of metaphysics (Weiss and Butterworth, p. 75).

3. The individual seeking prophecy must have an exceptionally 'broad and very sound intellect'.

4. The individual in question must be physically unimpaired. This brings to mind the second of the 'four perfections' which Maimonides enumerates in *Guide of the Perplexed* III, 54 (wealth, health, morals, intellect). Furthermore, Maimonides teaches us in other passages in the *Sefer ha-Madda* that a healthy body is a prerequisite for studying wisdom.³¹

When a person satisfies these four criteria, prophecy³² will immediately, automatically, and naturally result if further steps are taken:

1. The person must enter *pardes*. In 'Laws of the Foundations of the Torah', 1–4, and especially in 4:13, Maimonides makes clear that *pardes* means the study of physics and metaphysics.³³

2. One must continue studying the great and remote matters (which in 'Foundations' 4:13 we learn means metaphysics).

On these texts see my 'The Virtue of Faith', L. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, pp. 195–205.

³¹ 'Laws of Moral Qualities', 3:3 and 4:1, and 'Laws of Repentance', 9:1. In the first of these passages Maimonides hints that the study of wisdom is equivalent to worshipping God. This is another example of the phenomenon studied in this essay. The talmudist reader will understand the wisdom spoken of as rabbinic teaching while the philosophically attuned reader will realize that Maimonides is actually referring to the study of metaphysics. Further, on the importance of unimpaired health, see *Guide of the Perplexed* II, 36. Maimonides there teaches that a perfected imagination is a prerequisite for prophecy (p. 369) and that the imagination is a bodily faculty (p. 372).

³² A number of commentators (N. Rabinovitch, in his commentary *Yad Peshutah*, Jerusalem 1990, and M. D. Rabinovitch in the Mossad ha-Rav Kook edition of *Sefer ha-Madda* Jerusalem 1981) understand Maimonides here to be speaking of the 'holy spirit' and not of prophecy. In *Guide of the Perplexed* II, 45 Maimonides maintains that speaking or writing by virtue of the holy spirit is a pre-prophetic state. I assume that these commentators do not want to admit that Maimonides is speaking of prophecy here because they are sensitive to the problematic of making prophecy a perfection of the prophet as opposed to a gift of God. Their position, however, is untenable for a number of reasons. First, Maimonides introduces the discussion in this paragraph as dealing with prophecy proper; why read him as if he changed the subject of the paragraph in midstream? Second, in his Introduction to his 'Eight Chapters' (Weiss and Butterworth, p. 60) he uses the term 'holy spirit' as synonymous with prophecy. S. Klein-Braslavy draws attention to Maimonides' inconsistency on this matter in her *Shlomoh ha-Melekh ve-ha-Ezoterizm ha-Filosofi be-Mishnat ha-Rambam*, Jerusalem 1996, p. 167. Klein-Braslavy notes there that Maimonides uses the terms 'spirit' and 'prophecy' interchangeably in *Guide of the Perplexed* I, 40. Klein-Braslavy cites our text as another example of the interchangeable use of 'holy spirit' and 'prophecy'.

³³ On this matter see my 'Maimonides' Allegiances to Torah and Science', *Torah u-Madda Journal*, 7 (1977), pp. 88–104.

3. One must be further willing to separate oneself from the common run of humanity and train oneself to think of nothing but ‘the sacred and pure forms under the throne’ (i.e., the separate intellects).

4. One must examine God’s wisdom as exemplified in the created cosmos, from the first form down to the navel of the world,³⁴ i.e., devote oneself to the study of physics (including astronomy) and metaphysics.

All this done, the holy spirit immediately rests upon one and one’s soul (*nefesh*), i.e., one’s intellect,³⁵ achieves contact with that level of angels called *Ishim*, and one becomes an entirely new person, a level beyond normal savants, i.e., beyond the wise who have not achieved prophecy. The careful reader of *Sefer ha-Madda* knows that *Ishim* is the name given to angels of the tenth (and lowest degree), those who speak with prophets.³⁶ The philosophically attuned reader, or the reader who comes back to this passage after careful study of the *Guide of the Perplexed*, knows that what traditionalists call ‘angels’ the philosophers call ‘separate intellects’³⁷ and that the tenth (and ‘lowest’) of these intellects is called the Active Intellect. It is through the Active Intellect that God addresses prophets: ‘know that the true reality and quiddity of prophecy consist in its being an overflow overflowing from God, may He be cherished and honored, through the intermediation of the Active Intellect’ (*Guide* II, 36, p. 269).

The account of prophecy implied in this text is more radical than that propounded in the *Guide of the Perplexed*, since it does not mention the possibility of God’s miraculous intervention to withhold prophecy from an otherwise qualified individual. This is consistent with what we saw above: in the *Mishneh Torah* Maimonides adopts extremely naturalist positions, but conceals them from the non-philosophical talmudist reader. In so doing Maimonides succeeds in teaching truth at different

³⁴ See ‘Foundations’, 2:9.

³⁵ The careful reader of the *Mishneh Torah* recalls from ‘Laws of the Foundations of the Torah’, 2:2, that it is the *nefesh* which thirsts to know God, from 3:11 that it is through the *nefesh* that we know, and from 4: 8–9 that the *nefesh* is our form. The reader of the *Mishneh Torah* who has already studied the *Guide of the Perplexed* will also know that *nefesh* is ‘a term denoting the rational soul, I mean the form of a man’ (2:41, p. 91). We are also told there that ‘it is a term denoting the thing that remains of man after death’. We know from many texts that what remains of a person after death is what he or she knows; on this latter, see my *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta 1990, pp. 1–5.

³⁶ ‘Foundations’, 2:7.

³⁷ 2:6 (pp. 262–263) and 2:12 (p. 280). Compare also 1:49, 2:4, and 2:7 and the first and seventh of Maimonides’ Thirteen Principles.

levels to distinct audiences; he allows the less philosophically attuned audience to draw deductions from his writings which are both consistent with what they believe and not inconsistent with the truth known to Maimonides and carefully imparted to his philosophically more alert audience. God *is* the ultimate cause of prophecy. The traditionalist understands this to mean that God chooses prophets, ‘speaks’ to them, sends them on specific missions, etc. The philosophically astute talmudist realizes that prophecy is a natural phenomenon, caused by God in the way in which all natural phenomena are caused, indirectly, without specific acts of divine volition, operating through an unchanging nature.

In the text before us, then, we find that Maimonides succeeds impressively in teaching truth to the philosophic talmudist while both not lying to the non-philosophical talmudist and keeping the truth taught to the former hidden from the latter.

While the phenomenon to which I am drawing attention here is most pronounced in ‘Laws of the Foundations of the Torah’, it is not only found there, as the following text, ‘Laws of the Recitation of the Shema’, 1:2 (which deals with a straightforwardly halakhic issue), illustrates:

What does one recite? The three paragraphs beginning with the words ‘Hear’ (Deut. 6:4–9); ‘If, then, you obey’ (Deut. 11:13–21); and ‘The Lord said’ (Num. 15:37–41). One recites the paragraph ‘Hear’ first because it contains a commandment concerning God’s unity, love of God, and study, which is the basic principle upon which all depends. After it, ‘If, then, you obey’, since it commands obedience to all the other commandments. After that, the paragraph concerning the fringes, since it also contains a command to recall all the commandments. (Numbers 15:38)

The second sentence of this passage reads as follows in Hebrew: ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה ייחוד ה', ואהבתו, ותלמודו, שהוא העיקר הגדול שהכל בו. The interpretation of one word here, ותלמודו, makes a tremendous difference to the meaning of the passage. What does the non-philosophical talmudist understand here? Such a person reads the sentence as follows: ‘One recites the paragraph “Hear” first because it contains a commandment concerning God’s unity, love of God, and study of Torah, which is the great principle upon which all depends’.³⁸ Our

³⁸ M. Hyamson, *The Book of Knowledge*, Jerusalem 1977, translates: ‘and studying

talmudist reads this sentence with great satisfaction: the study of *Torah* is made ‘the great principle upon which all depends’ and it is in part because that study is found in the first paragraph of *Shema*‘ (you shall teach them diligently to your children – Deut. 6:7) that the first paragraph is the first of the paragraphs of the *Shema*‘.

The philosophically more alert reader of the *Mishneh Torah* finds something else here, different from, but by no means inconsistent with, what the talmudist finds. Such a reader must understand the key term, ותלמודו, to mean the study of God, and not the study of God’s Torah.³⁹ The study of God, as is taught in the first four chapters of the *Mishneh Torah*, involves the study of physics and metaphysics, not the study of Talmud as ordinarily understood. Maimonides, of course, has nothing against the study of God’s Torah as the talmudist understands it, but the obligation to undertake that study is not the issue here, at least for the reader of this passage who has carefully read the *Mishneh Torah* to this point.⁴⁰

Why do I say this? I take Maimonides to be teaching that we recite Deut. 6:4–9 first because of the first verse, ‘Hear, O Israel, the Lord, our God, the Lord is one’. This verse indeed teaches העיקר הגדול שהכל תלוי בו ‘the great principle upon which all depends’, namely God’s existence and unity. In ‘Laws of the Foundations of the Torah’, 1:6, Maimonides uses the same exact expression, ‘the great principle upon which all depends’, with reference to God’s unity.⁴¹

One should not be confused by the reference to the love of God in the Maimonidean text before us. It calls to mind the passages in the *Guide of the Perplexed* in which Maimonides teaches us that love of God is

his words’; B. Kaplan, Maimonides’ *Mishneh Torah*, New York 1989, has: ‘and the study of Torah’; M. D. Rabinovitch explains the passage as referring to the commandment of Torah study; N. Rabinovitch adopts the same position, referring back to b. *Berakhot* 2b. These modern translators and interpreters follow the understanding of this term implicitly held by the *Lehem Mishneh* and *Kesef Mishneh*. I have only found one modern who understands the passage properly and that is, not surprisingly, Rabbi Joseph Kafih in his edition of the *Mishneh Torah*, Kiryat Ono: n.d.

³⁹ Of course, the philosophically more alert reader, who has also studied Yizhak Twersky’s ‘Some Non-Halakic Aspects’, will know that Talmud for Maimonides can mean the philosophical disciplines. On this, see also H. Kasher, ‘Talmud Torah ke-Emza’i le-Hasagat ha-’El be-Mishnat ha-Rambam’, *Meḥkarei Yerushalayim be-Maḥshevet Yisrael*, 5 (1986), pp. 71–81.

⁴⁰ If the amount of commentary on the first four chapters of the *Mishneh Torah*, or the times these chapters come up in the responsa literature are any indication, then very few traditionally minded talmudists have ever actually read these chapters carefully.

⁴¹ So also, in ‘Laws of Idolatry’, 1:3.

proportionate to knowledge of God.⁴² Knowledge of God, of course, results from the study of physics and metaphysics (our knowledge of immaterial entities and our understanding of the limitations of what we can actually know about God). The student of Maimonides who has read and assimilated the *Guide of the Perplexed* knows that love of God finds its finest expression, not in the study of Talmud, but in the study of physics and metaphysics. This, too, is hinted at in the passage under discussion.

We have examined three passages in which Maimonides addresses at the same time conventionally minded rabbinic readers of the *Mishneh Torah* and philosophically aware students of the same text.⁴³ Part of his

⁴² In 'Laws of Repentance', 10:6 Maimonides makes the point that love of God is proportionate to knowledge of God, and that one fulfills the commandment in the *Shema* to love God (Deut. 6:5) only by knowing God. This point finds expression as well in *Sefer ha-Mizvot*, positive commandment 3 (another text in which Maimonides writes successfully for diverse audiences at the same time). See further, *Guide of the Perplexed* I, 39, III, 28 (p. 512), and especially III, 51 (p. 621): 'Now we have made it clear several times that love is proportionate to apprehension'.

⁴³ There are, of course, many other instances of the phenomenon to which I have drawn attention here in Maimonides' writings. In almost every place where Maimonides discusses the nature of divine retribution in this world and the next, for example, he allows the rabbinic reader to think that fulfillment of the commandments is the key to reward and punishment while indicating to his philosophical readers that there is no punishment for sin after death and that survival after death is a function of intellectual perfection. For details see the appendix 'Maimonides on Reward and Punishment' to my *Must a Jew Believe Anything?*, London 1999. Another text in which Maimonides' artistry as an author simultaneously addressing diverse audiences is particularly evident is his commentary to Mishnah *Hagigah* 2:1, translated and briefly analyzed in my above-cited 'Maimonides' Allegiances to Torah and Science' and analyzed in greater detail in my 'Maimonides' Commentary on *Hagigah* ii.1', M. Angel (ed.), *From Strength to Strength*, New York 1998, pp. 101–111. Other relevant examples from the *Mishneh Torah* include 'Laws of the Sabbath', 2:3 (on which, see A. Newman, 'Women, Saints, and Heretics in Maimonides: The Challenge of Translating Judaica', *Conservative Judaism*, 49 (1997), pp. 75–84; 'Laws of Theft and Loss', 6:11 (on which, see A. Lichtenstein, 'Torah and General Culture: Confluence and Conflict', J. J. Shachter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?* Northvale and Jerusalem 1997, p. 222), 'Laws of Prayer and the Priestly Blessing', 16:7 (compared to *Sotah* 38b and *Numbers Rabbah* 11); and 'Laws of Tefillin, Mezuzah and the Torah Scroll', 6:13, especially in light of the comments made in the commentary of Rabbi Eliyahu Touger in his translation of *Hilkhot Tefillin, Mezuzah ve-Sefer Torah*, New York 1991, p. 130 (vol. 7 in Rabbi Touger's ongoing translation of the *Mishneh Torah*). We find the same phenomenon in the commentary on the Mishnah. See *Makkot* 3, 17, where Maimonides asserts 'It is one of the fundamentals of the belief in Torah that if a man fulfills one of the 613 commandments properly and in a fitting manner, and he does not associate with it a worldly aim at all, but rather does it for its own sake from love, as I explained to you, he merits the world to come...'. Given the Maimonidean equivalence between love of God and knowledge of God (above, note 42), this text clearly means something different than what it says on the surface. I hope to address these and similar instances in a sequel to the present study.

artistry as an author, as well as a thinker, is to address each audience in a way in which it will not only not be harmed, but actually benefited. The audience of talmudists remains unaware of the philosophic message of the text it is reading, while those beginning the study of philosophy may be prompted to go further in their studies because of passages like those under discussion; the accomplished philosopher-talmudist will fully understand what the master is teaching and, if he or she is a faithful student of Maimonides, will approve the intention to teach the (philosophical) elite while not perplexing or upsetting the (rabbinic) masses.⁴⁴

⁴⁴ My thanks to Jolene S. Kellner and Hannah Kasher for their helpful comments on earlier drafts of this essay.

Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought¹

JOEL L. KRAEMER

I. The Terms *Nāmūs* and *Sharī'a*

At the end of the *Treatise on Logic* Maimonides divides politics, or 'the governance of the city' (*tadbīr al-madīna*), into two parts. The first part of politics, he writes, provides the inhabitants of the city with a knowledge of true happiness and the way of attaining it and with a knowledge of true misery and the way of guarding against it. And it provides training of moral qualities to avoid things that are merely presumed to be happiness. It explains things that are merely presumed to be miseries, so that the inhabitants of the city do not suffer and have dread of them. The second part of politics imparts knowledge of the rules of justice by means of which political associations become well ordered.²

¹ I wish to express my deep indebtedness to the profound scholarship of Prof. Isadore Twersky, of blessed memory, and my gratitude for a rewarding year at Harvard University when I was able to devote myself exclusively to the *Guide*.

² I. Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, New York 1938, pp. 62–63 (Ibn Tibbon); Eng. trans., p. 64. See also the Arabic text, ed. M. Türker, 'Al-Makāla fī 'şinā'at al-mantiq de Mūsā ibn Maymūn (Maïmonide)', *Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d'Ankara*, 18 (1960), pp. 9–64; and the Arabic text in Hebrew script, ed. Efros, *PAAJR*, 34 (1966). See L. V. Berman, 'Some Remarks on the Arabic Text of Maimonides' Treatise on the Art of Logic', *JAOS*, 88 (1968), pp. 340–342. On this last section of the *Treatise on Logic* see H. A. Wolfson, 'The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy', I. Twersky and G. H. Williams (eds.), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge, Mass. 1973, pp. 493–545; idem, 'Maimonides on the Classification of Sciences', *ibid.*, pp. 551–560. See also L. Strauss, 'Maimonides' Statement on Political Science', *PAAJR*, 22 (1953), pp. 115–130;

The subject of politics, then, as Maimonides defines it, is concerned with happiness and justice. This brief demarcation of politics echoes certain ideas on the aims of political governance professed by Alfarabi.³ Having established the scope of politics, Maimonides goes on to divide world history into two eras, the first when individuals were ruled by *nomoi* devised by sages; the second when people are governed by divine commandments.⁴

Maimonides says that the sages of the ancient pagan nations posited governances (*tadābīr*) and rules (*qawānīn*), called *nomoi* (*nawāmīs*), in accordance with the perfection of the individuals among them, through which their kings governed subjects. The philosophers, says Maimonides, have written many books about these things that have been translated into Arabic, and what has not been translated may be even more extensive. 'But in these times', Maimonides says, 'all of this has been dispensed with, I mean the regimes and the *nomoi*. For people (*al-nās*) are governed by the divine commandments' (*bil-awāmir al-ilāhiyya*).⁵

It has often been claimed that the word 'people' denotes Israelites, as if only they are governed by the divine commandments. But there are convincing reasons for taking 'people' here to denote human beings in general rather than Israelites in particular. If so, not only Israelites, but also Christians and Muslims, are governed by 'the divine commandments'.⁶ Maimonides draws a sharp line bisecting two periods of world

reprinted in *What is Political Philosophy?* Glencoe, Ill. 1959, pp. 155–169; L. V. Berman, 'A Reexamination of Maimonides' Statement on Political Science', *JAOS*, 89 (1969), pp. 106–111; J. L. Kraemer, 'Maimonides on the Philosophic Sciences in his *Treatise on the Art of Logic*', idem (ed.), *Perspectives on Maimonides*, Oxford 1991, pp. 77–104.

³ See, for example, Alfarabi's *Iḥṣā' al-'Ulūm*, 3 ed. 'Uthmān Amīn, Cairo 1964, pp. 124–130; trans. F. M. Najjar, *The Enumeration of the Sciences*, in *Medieval Political Philosophy*, ed. R. Lerner and M. Mahdi, Ithaca 1963, pp. 24–27; and 'Al-Fārābī's Introductory *Risālah* on Logic', ed. and trans. D. M. Dunlop, *Islamic Quarterly*, 3 (1956–57), pp. 224–235, on p. 232.

⁴ See Kraemer, 'Maimonides on the Philosophic Sciences', pp. 97ff.

⁵ The Hebrew translations render the word *awāmir* in the phrase *bil-awāmir al-ilāhiyya* as *'inyanim* (Ibn Tibbon) or *devarim* (Ahituv and Vivas), as though the Arabic were *bil-umūr al-ilāhiyya*. Both *awāmir* and *umūr* are plural formations of *amr*, the first having the sense of 'commandments' and the second having the sense of 'things'.

⁶ See also Berman, 'Reexamination', p. 110. And see Maïmonide, *Traité de logique*, trans. Rémi Brague, Paris 1996, p. 102 ('des hommes'). Moses Mendelssohn, in his commentary on the *Treatise on Logic*, trans. (into Hebrew) S. Heilberg, Breslau 1928, p. 47, took 'people' in the sense of the Jewish people, as did J. Levinger, 'Nevu'at Mosheh Rabbenu be-Mishnat ha-Rambam', *Papers of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, II, Jerusalem 1968, pp. 335–339, on p. 334.

history, severing the pagan nations of antiquity governed by *nomoi* from the people governed by the divine commandments 'in these times'. In the first stage, the era of paganism, individuals were governed by human, civil laws; whereas in the second stage, in these times, people are governed by divine laws. Three important points emerge from this discussion. The first is that nomic (or civil, conventional) law was prior in human societies to divine law. The second is that the people governed by the divine commandments 'in these times' are Jews, Christians and Muslims. And the third is that Maimonides subsumes his brief remark on the divine commandments under the heading of the subject of politics. I shall try to show in this paper that Maimonides' approach to the subject of law in the *Guide* is naturalistic and philosophical, that he consistently discusses questions of religious law, prophecy and revelation within a political matrix, and that he is concerned with law in general and the religious laws of different communities along with the religious law of the Israelites.

This philosophical treatment of political science is related to the question of the treatise's addressee. The addressee is 'a master in the sciences of the religious law and proficient in Arabic style and rhetoric'. The expression 'sciences of the religious law' (*al-'ulūm al-shar'iyya*) need not be restricted to Jewish religious law.⁷ At the beginning of the treatise (in some manuscripts) the *basmala* appears, i.e. the formula *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* ('In the name of God, the merciful, the compassionate'), the well-known Islamic invocation. Maimonides' medical works, written for Muslim potentates, begin with the *basmala* formula.⁸ In books addressed to Israelites,⁹ Maimonides begins with the words, 'In the name of the Lord, God of the World' (Gen. 21:33). Moreover, some examples given in the *Treatise on Logic* fit a gentile recipient, like the reference to the famous epistolary stylist, Abū Ishāq al-Ṣābi'.¹⁰ If the addressee of the *Treatise on Logic* was indeed a gentile, the proposal

⁷ The Hebrew translations are, as usual (see below), misleading in rendering the word *al-shar'iyya* (and *shar'i'a*, *shar'*). Ibn Tibbon and Vivas translate *al-'ulūm al-shar'iyya* by *ha-hokhmot ha-toriyyot*. See also trans. Brague (above, n. 6) p. 33 ('lois religieuses'). Ahituv translated more correctly as *ha-hokhmot ha-datiyyot* ('the religious sciences'). As for the religious character of the treatise, see also Brague, pp. 16ff., who considers it 'religieusement neutre'.

⁸ See e.g., Moses Maimonides, *On the Causes of Symptoms*, eds. J. O. Leibowitz and S. Marcus, Berkeley 1974, pp. 40–41, 167.

⁹ For instance, his legal works, as well as the three parts of the *Guide of the Perplexed* and the *Treatise on Resurrection*.

¹⁰ On the Sabian Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ṣābi' (d. 994), see *The Encyclopaedia of Islam*,

that the divine commandments are not exclusively Jewish laws is further vindicated.

Elucidating the terms *nāmūs* and *sharī'a* is prerequisite to comprehending Maimonides' political and religious thought, particularly his ideas on civil and religious law. Terminological precision is exacting and requires a familiarity with Greek and Arabic sources, but it is ineluctable. Maimonides' Arabic philosophic vocabulary is derived from the lexicon of the Islamic *Falāsifa*. Their terminology was drawn from Arabic translations of Greek (sometimes by way of Syriac) texts by translators such as Ḥunayn b. Ishāq, Ishāq b. Ḥunayn, Mattā b. Yunūs. These translations and their Greek *Vorlagen* are critical for understanding Maimonides' philosophic lexicon. We must often consider three stages: (1) the terms in the Greek original underlying the Arabic; (2) the semantic range of their Arabic counterparts; (3) their usage by Maimonides.

We neglect terminology at our peril. For example, to the point of our quest, on the mistaken assumption that Arabic *namus* renders Greek *nomos* and means something like 'civil law',¹¹ and that Arabic *sharī'a* means 'religious law' (or 'Law' as we conventionally term it),¹² medieval Hebrew translators rendered *nāmūs* by *nimus*¹³ and *sharī'a* by 'Torah'. Their practice has had damaging repercussions. For their word *nimus* is conventionally rendered into English by 'nomos' or by 'law' or 'civil law', whereas their term *Torah* is rendered by 'the Torah' or 'religious law' ('Law'). However, the Arabic term *sharī'a* was often translated as *nomos*, and in such cases it meant 'civil law' or the like, and translating it as 'Torah' totally inverts the meaning. Medieval translators used *Torah* for *sharī'a* automatically, even when *sharī'a* stood for *nomos*. And

new edition, VIII, p. 674; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*², Leiden 1996, Index, p. 324. See also L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1986, chap. 11, pp. 208–209, on this example and the treatise as a non-Jewish book. In *Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago 1963, III, 29 (p. 521), Maimonides mentions an Ishāq al-Ṣābi', who wrote a book on the Sabian religious community and a book on their laws, religion, festivals, sacrifices and prayers, etc. He may have been a descendant of Abū Ishāq. There were two men by this name in the eleventh and twelfth centuries.

¹¹ The meaning of the Greek word *nomos*, from which *nāmūs* is derived, is 'law, tradition, custom, habit, convention, authoritative opinion' and the like. On the term *nāmūs*, see M. Plessner, 'Nāmūs', *EI*, VII, new edition, pp. 953–955. See also S. Afnan, *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Beirut 1969, p. 287.

¹² See also J. L. Kraemer, 'The Jihād of the *Falāsifa*', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), pp. 288–324.

then the modern Maimonides scholar reproduces this *Torah* (which goes back to *nomos*) as 'the Torah' 'the religious law' ('the Law'). The result is that what in its original context meant civil law comes to mean religious law.

The Sincere Brethren (al-Ikhwān al-Ṣāfā') use the term *sharī'a* in the dual sense of prophetic law (Law) and philosophic law. When they speak of *al-sharā'i' al-nāmūsiyya*¹⁴ they mean the 'the nomic laws', *not* 'the nomic religious laws', which is a self-contradiction. As we shall see below (p. 52), Maimonides also speaks of nomic laws, where he clearly means 'laws' and not 'Laws' or 'religious laws', although Pines translates 'Laws', which is the opposite of what Maimonides intends.

When we understand that *sharī'a* may mean '(civil) law', we can solve many textual conundrums, as for instance, one that occurs in Ibn Rushd's *Commentary on Plato's Republic*. The Hebrew translation (the Arabic original is non-extant) contains the strange phrase, *ha-torot ha-enoshiyyot*, which has been translated as 'the human Laws' (i.e., with capital 'L'). But this is puzzling, for if the *torot* are indeed 'Laws', how then can they be 'human'? The Hebrew translator must have had the reading *al-sharā'i' al-insāniyya* before him. As the meaning of *sharā'i'* here is 'laws' (not 'Laws'), they are civil and not religious laws, and their being qualified as human makes plenty of sense.¹⁵

¹³ *Nimus* is a term derived from rabbinic Hebrew/Aramaic, which itself came from *nomos*. Heb. *nimus*/Aram. *nimosa* means 'law, custom', (see M. *Gittin*, VI, 5), but also occasionally (especially when used by gentiles) 'the Law' in the sense of the Torah; see M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 349b.

¹⁴ *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, Beirut 1957, I, p. 292; II, p. 141; IV, pp. 35, 135, 161–162, 177. The Ikhwān al-Ṣafā' expressly identify Muhammad as the *wāḍi' al-nāmūs*. See also Plessner, 'Nāmūs' (above, n. 11), p. 954b.

¹⁵ See *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. and trans. E. I. J. Rosenthal, Cambridge 1969, Hebrew text, p. 26, l. 16; trans. R. Lerner, *Averroes on Plato's 'Republic'*, Ithaca 1974, p. 12. See also Rosenthal's note, p. 272 (II, iii, pp. 1–2), and Lerner's note to p. 26, l. 16 (on p. 12). Lerner translates: 'This is the way in which matters are arranged in those [Laws] belonging to this our divine Law [that] proceed like human Laws...'. In his note, Rosenthal comments on the strangeness of the fact that *torot* is used for laws that are man-made. I suggest that we translate (using Lerner's translation): 'This is the way in which matters are arranged in the laws (*torot* < **sharā'i'*) belonging to this our divine Law (*be-toratenu zot ha-elohit* < **bi-sharī'atinā hādihi al-ilāhiyya*) that proceed like human laws'. See also the review by S. Pines of Rosenthal's edition-translation, 'Le-Ḥeker Torato ha-Medit shel Ibn Rushd', *Iyyun*, 8 (1957), pp. 65–84 on p. 67 (English summary pp. 126–128) and the review by L. V. Berman, *Oriens*, 21–22 (1968–1969), p. 437. For the expression *ha-torot ha-enoshiyyot*, see also Ibn Rushd's *Commentary*, p. 63.1; trans. Lerner, p. 75 ('the human Laws'). In this context, the expression *toratam ha-meyuhedet* means 'their particular law', not 'Law'.

Let us now consider Maimonides. The word *sharī'a* (and *shar'*) in Maimonides' vocabulary often denotes 'Torah', i.e., the Law of Israel. But we should be aware that he also uses *sharī'a* to designate the religious law of Islam.¹⁶ Maimonides often means by *sharī'a* 'religious law' in general (e.g. of Christians or Muslims), not Torah, or the religious law of the Israelites, in particular. When Maimonides speaks of *ahl al-sharī'a*, or of *al-mutasharri'ūn* in the *Guide* (as distinct from the ancient pagan nations or the philosophers), he means to include Christians and Muslims along with Israelites.¹⁷ He uses the word *sharī'a* for religious law in the broad, not exclusively Jewish, sense throughout *Guide* II, 40 as we shall see. In addition, in the same chapter Maimonides employs the word *sharī'a* for the concept of law in the generic (not specifically religious) sense. Recognizing this generic meaning of *sharī'a* in the chapter helps us understand its philosophic tenor. Many disquisitions concerning Maimonides' view of the Law (Torah) are based upon the wrong premise that 'Torah' is intended (where Ibn Tibbon had *Torah*), whereas the meaning of *sharī'a* in Maimonides' text may be '(civil) law' or 'religious law' (of Jews and Gentiles). Ibn Tibbon's Hebrew translation, whatever its merits, has generated gross misunderstanding, perpetuated even in so fine a translation as that of Shlomo Pines, who translated *sharī'a* invariably as 'Law' or 'religious law'.¹⁸

¹⁶ See Moses Maimonides, *On the Causes of Symptoms*, ed. J. O. Leibowitz and S. Marcus, Berkeley 1974, pp. 151–153. Maimonides justifies recommending wine to a Muslim ruler by distinguishing between 'legal commandments' (*al-awāmir al-shar'iyya*) and medical advice, using the word *shar'* for 'Islamic religious law' and *mutasharri'ūn* for 'adherents of the Islamic religious law;' See pp. 187–188 of the Arabic text, and the editor's notes, pp. 150–153. See also Maimonides' *Tadbīr al-Ṣihha* (*The Regime of Health*), trans. A. Bar-Sela, H. E. Hoff and E. Faris, *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 54, part 4, Philadelphia 1964, p. 16, where, advising a Muslim potentate, Maimonides uses the expression *wal-adab* [pl.] *al-shar'iyya* ('mores of the religious law'). See the Arabic text, part 3, ed. H. Kroner, *Die Seelenhygiene des Maimonides*, Stuttgart 1914, p. 3. Moshe Ibn Tibbon, *Hanhagat ha-Berī'ut*, ed. S. Muntner, Jerusalem 1957, p. 61, renders *u-musarei ha-Torah*! Now while *musarim* is reasonable for *adab*, the word Torah is quite misleading.

¹⁷ For *sharī'a* in the sense of Islamic religious law in the *Guide of the Perplexed*, see e.g., I, 71 (trans. Pines, p. 178); p. 123, l. 1 of the Arabic text; I, 75 (p. 226); p. 159, 1–2. The Arabic text is quoted from the edition of S. Munk and I. Joel, Jerusalem 5691/1930–1931. In I, 17 (p. 43) (p. 29.5–6), the expression *ahl al-sharī'a* ('people adhering to the Law'), as distinct from the philosophers and sages of the nations in ancient times, are adherents of the religions, i.e., including Christians and Muslims (Ibn Tibbon translates incorrectly: *ba'alei ha-Torah*.) See also S. Munk, *Le guide des égarés*, Paris 1856–1866; photomechanic reprint, Osnabrück 1964, I, 68, n. 3. The expression, 'The multitude of the adherents of the law', *jumhūr ahl al-sharī'a*, in III, 51 (p. 618, text p. 455.20) may designate other religious communities as well as Israelites.

¹⁸ Pines, to be sure, worked from Maimonides' Arabic text. His method was to render

II. The Formation of Human Associations

Let us now turn to *Guide* II, 40, and see how terminological precision can illumine dark places. In this remarkable chapter, Maimonides posits the emergence of civil society as prior to the appearance of revealed law and the formation of religious society.¹⁹ This accords with his division of history into two eras, the first under the rule of *nomoi* devised by ancient sages; the second under the governance of divine commandments. Maimonides analyzes (*Guide* II, 40, pp. 381–382) the formation of human association and the subsequent need for a political leader in purely naturalistic terms, that is, the natural state of human social life. His starting point is Aristotle's well-known dictum, 'Man is by nature a political animal' (*al-insān madanī bil-ṭab'*).²⁰ Maimonides undoubtedly has in mind the emergence of human societies in general, not religious societies, let alone Israelite society, in particular. The reference to nature is indeed thematic for the entire chapter.

Maimonides sees the requirement for human society as something necessitated by the exceptional diversity among human beings, a variety that does not exist in other species. Human beings are unlike other animals for which society is not necessary. There are so many differences among individuals of the human species that hardly any two are alike in their moral habits (*akhlāq*) because of differences in their temperament.

In addition, Maimonides relates the Aristotelian dictum that humans are political by nature to a need they have for cooperation, as things necessary for the governance of the body cannot be attained by an isolated individual but only by means of political association.²¹ Another force impelling people to form communities is their fellow feeling and

each Arabic term consistently by the same English term, but this is risky, as terms do vary in meaning depending on their *Vorlagen*, and they take on the tincture of their context.

¹⁹ On this, see also M. Galston, in 'The Purpose of the Law According to Maimonides', *JQR*, 69 (1978), pp. 25–51; and W. Z. Harvey 'Bein Filosofia Medinit le-Halakhah be-Mishnat Ha-Rambam', *Iyyun*, 29 (1980), pp. 198–212; English abstract, pp. 231–232. And see R. Lerner, 'Moses Maimonides', L. Strauss and J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago 1973, p. 205.

²⁰ The Aristotelian dictum appears in *Nicomachean Ethics*, I, 7, 1097b12 and *Politics*, I, ii, 6, 1253a2. See Aristotle, *Politics*, Books I and II, translated with commentary by Trevor J. Saunders Oxford 1995, p. 69.

²¹ *Guide* III, 27 (p. 511). See *Republic* 369b. And see Alfarabi, *Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, ed. R. Walzer, Oxford 1985, V, 15, para. 1, p. 229, where he says that human beings by their nature need many things that cannot be supplied by themselves; and see note on p. 429. See also Ibn Rushd, *Commentary*, p. 22, 15–17 (trans. Lerner, p. 5).

natural tendency toward human association.²² Human beings have a natural tendency toward association, and they cannot be self-sufficient and maintain themselves outside of a social order.

Maimonides thus identifies two tendencies leading to social organization. The first is human diversity, and the second is a need human beings have for cooperation and their natural inclination for society. Alfarabi had asserted that humans are united by love (*maḥabba* = *philia*) as the various parts of the universe are united by justice and concord. Social order is natural and reflects the cosmic hierarchy. The true prophet, who is also a philosopher, translates this cosmic harmony into a social order. Alfarabi anchors law in a metaphysical realm. It is a natural law in the sense that it is rational and universal and anchored in a cosmic order.²³

Ibn Sīnā, in his theory of the emergence of human society, had stressed in a more Hobbesian mode, divergence and the natural hostility that human beings have for one another, so that only a prophet can forge social bonds that would link them.²⁴ Maimonides does not push divergence to the point of hostility, though he does observe the potential that an ungoverned society has for anarchy. Ibn Khaldūn, the fourteenth-century North African historian, emphasized both the need people have for cooperation and the function of government as a restraining influence against anarchical tendencies. He dissented from predecessors like Ibn Sīnā and al-Shahrazūrī, who insisted that the ruler must be a prophet.²⁵ Political communities, Ibn Khaldūn argued, may exist without being supported by a religious ideology. In like manner, Maimonides conceives of a nomic (or civil) society or polity as existing without the rule of prophecy or religious legislation or any other kind of ideology.

The society that Maimonides envisions (in *Guide* II, 40) as arising out of the natural diversity of individual human beings (the state of nature) is a prepolitical association, a minimal community necessary for social

²² See Aristotle, *Politics*, I, 2, 9, 1253a29–30 on men's impulse or drive (*hormē*) to form associations. And see Alfarabi, *Ārā' Ahl al-Madīna Fāḍila*, ed. Walzer, I, para. 2, p. 96 with comment on p. 361; V, para. 18, pp. 286ff. with comment on p. 361.

²³ See J. Parens, 'Multiculturalism and Particularism', *American Political Science Review*, 88 (1994), pp. 174ff., and his *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's 'Laws'*, Albany 1995, pp. 35 and 77.

²⁴ See Pines, 'Translator's Introduction', p. xcix; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, *al-Nafs*, II, 646ff. (cited there).

²⁵ See Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, New York 1958, I, pp. lxxiv–lxxv, 78–79; II, p. 417.

organization and required for human survival. It is unstable and threatened by anarchy and chaos as long as it is unguided by political authority. And so it is impossible for such a society to be realized and perfected without a ruler (*Guide* II, 40, p. 382).²⁶ The divergence among members of the species could not be reconciled were there no ruler to guide human actions toward concord. The ruler gauges and determines individual actions, regulates what is deficient or excessive, and prescribes actions and moral habits that all people must practice in the same way. Thus the natural diversity is overcome by conventional accord, and the community becomes well ordered. Without political control of divergent human aspirations anarchy would inevitably ensue.

Maimonides' discussion of the formation of human society is striking in its appeal to human nature. The second step, the emergence of political leadership, also occurs by nature. Maimonides says the following (*Guide* II, 40, p. 382), after observing that the ruler replaces natural diversity with conventional concord:²⁷ *'Therefore I say that the Law, although it is not natural, enters into what is natural.* It is a part of the wisdom of the deity with regard to the permanence of this species of which He has willed the existence, that He put into its nature that individuals belonging to it should have the faculty of ruling (*quwwat al-tadbīr*).²⁸ I suggest that the italicized words be translated more literally: 'Therefore, I say that although the law (*sharī'a*) itself is not natural, what is natural serves as an introduction (*madkhal*) to it'.²⁹ Maimonides does not mean the religious law (the Law) as Pines's translation has it and as medieval and modern commentators have supposed.³⁰ He rather means law in the generic, universal sense. He is saying that law is not natural *per se*, and this is because it is posited by a legislator. However, what is natural *precedes* it, namely, the natural faculty that some individuals have for rule. Divine wisdom, providing for the survival of the human species, grants that some individuals receive the natural faculty

²⁶ The word *mudabbir*, for 'ruler', has the meaning of 'one who governs', 'guides', 'manages', etc.

²⁷ Pines translation, *Guide* II, 40 (p. 382.15–19) italics added; Munk-Joel, p. 270, 22–24.

²⁸ See also Alfarabi, *Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, V, 15, para. 7, p. 238, on the ruler as predisposed by his inborn nature for rule.

²⁹ The word *madkhal* renders *Eisagogē* in the Arabic title of Porphyry's work by that name, and may be translated here as 'preparation' or 'prelude'.

³⁰ The misunderstanding undermines discussions of this passage; see, e.g., M. Fox, *Interpreting Maimonides*, Chicago 1990, pp. 142–143.

to rule.³¹ Maimonides' social and political theory is a naturalistic, anthropological account of how the law comes into being. There is the natural need or tendency for human beings to form associations; then there is the natural requirement for rulership to maintain law and order; and thereafter there is the natural faculty some humans have to govern.

I should like to contend that, according to Maimonides, human associations are formed by natural law, and that the formation of human societies under the guidance of a ruler who governs people with a view to an ordered polity is by natural right.³² The *nomoi*, the laws that the ruler devises to govern the people, are conventional laws. Human law and morality, apart from revelation, in Maimonides' view, is based upon convention. Maimonides maintains (*Guide* I, 2) that moral judgments of noble and base belong to things generally accepted as known (*mashhūrāt* = *endoxa*).³³ He subsumes generally accepted things, as that uncovering the genitals is base (*qabīḥ*) and compensating a benefactor is good (*jamīl*), under the four kinds of propositions (*qadāyā*) that are self-evident and require no proof (*dalīl*) for their validity.³⁴

³¹ Nature preserves the species and individuals by wisdom and governance, and is equivalent to the divine decree; see *Guide* II, 10 (p. 272); and cf. III, 32 (p. 525); I, 66 (p. 160). This semantic equivalence prefigures Spinoza.

³² When the order is a political order according to nature, it is a natural right, meaning that it is just by nature, according to L. Strauss, 'On Natural Law', in *Studies in Platonic Political Philosophy* (above, n. 10) pp. 138–139. On natural law and natural right in Maimonides, see David Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*, Philadelphia 1976, p. 260, n. 38; Twersky, *Introduction*, pp. 456–459; J. Macy, 'Natural Law', A. A. Cohen and P. Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York and London 1988, pp. 663–672; M. Levine, 'The Role of Reason in the Ethics of Maimonides', *The Journal of Religious Ethics*, 14 (1986), pp. 279–295; idem, 'Maimonides: A Natural Law Theorist?', *Vera Lex*, 10 (1990), pp. 11–15, 26ff.; M. Fox, *Interpreting Maimonides*, pp. 125–130, 148–149, 200, 206; D. Novak, *Jewish Social Ethics*, New York and Oxford 1992, pp. 22–44; L. E. Goodman, 'Maimonides' Naturalism'; idem (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, pp. 157–193.

³³ The words *ḥasan* and *qabīḥ* render *to kalon* (morally noble) and *to aischron* (morally base) of Aristotle, *Rhetorica* 1366a24, in the old Arabic translation, *al-Khitāba*, ed. 'A. Badawī, Cairo 1959, p. 38.9. For the concepts 'fair' and 'base', cf. Alfarabi, *Talkhīṣ Nawāmīs Aflātūn* (*Compendium Legum Platonis*), ed. and trans. Fr. Gabrieli, London 1952, II, 1, p. 12.11 (*jamīl* and *qabīḥ*; cf. *Laws* 654a); cf. also III, 2, p. 17.17. Fox, *Interpreting Maimonides*, p. 136, rejected Pines' translation ('fine and bad'), opting for 'beautiful and ugly' instead; but the context relates to moral not aesthetic judgement, and Fox did not justify his translation on the basis of the Arabic text. His translation merely buttresses his view that Maimonides thinks of moral behavior as relating to the beautiful and the ugly, which pertain to subjective taste (p. 133). Cf. also S. Schwarzschild, 'Do Noachites Have to Believe in Revelation?', M. Kellner (ed.), *The Pursuit of the Ideal*, Albany 1990, p. 43, who also considers this terminology aesthetic.

³⁴ See *Treatise on Logic*, chap. 8 (ed. Efros, p. 17 of the Arabic, p. 47 of the English

We cannot assume that *all* the nomic laws are merely conventional. There is nothing to exclude the possibility that some of them will be rational *nomoi*, like the rejection of idolatry (see, e.g., *Guide* II, 33, p. 346). Some conventional *nomoi* have the status of minimal conditions for human political life, and they are apprehended by practical reason. Maimonides allows that a gentile who observes the basic laws of civilized life, the seven Noahide commandments (a kind of *lex gentium*), on the basis of his reason is a wise man.³⁵ A gentile who accepts the seven Noahide commandments is a righteous gentile, and he will have a portion in the world-to-come if he accepts and performs them because God commanded them in the Law and made known through Moses that the descendants of Noah were commanded to observe them even before the Law was given. If his observance is based upon a reasoned conclusion, he is not a resident alien or one of the pious gentiles, *but he is one of their wise men*.³⁶

This section of the *Mishneh Torah* has received wide attention, much discussion focusing on the last phrase, which in printed editions has the reading *ve-lo' me-hakhmehem* ('and not of their wise men'). But the reading *ella' me-hakhmehem* ('but one of their wise men') is commended by textual evidence, subsequent quotations, and philological sense.³⁷

translation). The self-evident propositions are: perceptions, first intelligibles, conventions, and traditions. In his *Letter on Astrology*, Maimonides lists three sources of knowledge, omitting conventions; see Y. Shailat (ed.), *Iggerot ha-Rambam*, Jerusalem 1995, p. 479; trans. R. Lerner, in *Medieval Political Philosophy*, p. 228.

³⁵ *Mishneh Torah*, H. Melakhim, 8:11. Cf. H. Teshuvah, 3:5; in: H. Issurei Bi'a, 14:7. The Noahide laws are the elementary moral standards of civilized behavior for all of mankind, six going back to Adam, and thus ultimately Adamic or universal human laws. The Noahides include Jews, but these have additional obligations. See A. Lichtenstein, *Seven Laws of Noah*, New York 1981; D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York 1983. These may be considered as valid by natural right in the sense that they delineate the minimal conditions for political life; see Strauss, 'On Natural Law', (above, n. 32) p. 140.

³⁶ As accepted on the basis of a reasoned conclusion alone they are not absolute commands, since reason may justify them on utilitarian grounds, whereas commands revealed by God have an absolute claim upon us. (I heard this explanation from Prof. Saul Lieberman. At least, this is how I remember it.)

³⁷ For the evidence, see *Enziklopediah Talmudit*, Jerusalem 1947–, VI, p. 290; J. Katz, 'Sheloshah Mishpatim Apologetiyyim be-Gilgulehem', *Zion*, 23 (1958), pp. 174–193; in: *Halakhah ve-Kabbalah*, Jerusalem 1984, pp. 270–290, esp. pp. 270–277; J. Faur, 'Meqor Hiyuvvan shel ha-Mizvot le-Da'at ha-Rambam', *Tarbiz*, 38 (1968) p. 47, n. 45 (although Faur accepts the reading *ve-lo'*); and see Twersky, *Introduction*, p. 455, n. 239. M. Fox prefers the reading *ve-lo'* ('nor is he one of their wise men'). See 'Maimonides and Aquinas on Natural Law', *Dine Israel*, 3 (1972), on pp. xii–xv; in *Interpreting Maimonides*, pp. 124–151, esp. pp. 132–133. Fox holds that Maimonides strongly rejects all claims of natural moral law predicated upon right reason (p. 130), hence he does not admit that

One reason for scholarly fascination with this passage is Spinoza's denial of Judaism's universalism on its basis and the reaction to this denial by Moses Mendelssohn and Hermann Cohen. Spinoza's allegation does not depend upon the reading *ve-lo*', for even according to the reading *ella* these gentiles are excluded from the world to come, although they *are* considered sages. Moses Mendelssohn found this exclusion objectionable.³⁸ The seven Noahide laws, when attained by reasoned determination, are rational laws. As the barest minimum laws necessary for the order of society, these laws are a natural right in the sense that natural right pertains to a just order.³⁹

Maimonides classifies as rational laws things that are conventionally accepted by people as evils, such as homicide, theft, robbery, fraud, injury to one who has done no harm, ingratitude, and contempt for parents. He cites in this connection the view of the rabbinic Sages regarding idolatry, incest, homicide, robbery, and blasphemy, 'If they had not already been written in the Law, it would be proper to add them'.⁴⁰ He ascribes the locution 'rational laws', which he does not favor, to 'some of our later sages, who accepted the unsound principles of the Mutakallimun'.⁴¹ Maimonides preferred the Aristotelian term 'generally accepted as known' (*endoxa*), reflecting the Aristotelian position that good and evil are not issues of demonstrative knowledge but of opinion.⁴² However, Maimonides' statement should not be adduced as proof that he completely rejected rational law or natural law.⁴³ Maimonides

gentiles who recognize the seven Noahide laws by reason are sages. He infers that Maimonides denies that these laws are apprehended by reason or are binding by rational considerations (p. 132). But all of this runs in the face of philological sense.

³⁸ On this passage and later discussions, see L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, pp. 23–25; S. S. Schwarzschild, 'Do Noachites have to Believe in Revelation?', *JQR*, 52 (1962), pp. 297–308; 52 (1962), pp. 30–65; in: M. Kellner (ed.), *The Pursuit of the Ideal*, Albany 1990, pp. 29–59. And see Novak, *The Image of the Non-Jew*. The exclusion of wise gentiles from the world-to-come contradicts Maimonides' view that immortality is attained by achieving apprehension of God, a state accessible to gentiles.

³⁹ L. Strauss, 'Natural Law', p. 140. And see idem, *Natural Right and History*, Chicago 1953, p. 158, on the Averroist view as set forth by Marsilius of Padua, which understands natural right as following from necessary and universal convention.

⁴⁰ See B. Yoma 67b; *Sifra*, *Ahare Mot*, ix, 13; See Introduction to *Avot*, ed. Y. Shailat, *Haḳdamot ha-Rambam la-Mishnah*, Jerusalem 1992, p. 389; *The Eight Chapters on Ethics*, ed. and trans. J. I. Gorfinkle, New York 1912, VI, 36, pp. 76–77.

⁴¹ See Saadia Gaon, *al-Amānāt wal-I'tiqādāt*, ed. Y. Kafih, New York [n.d.], pp. 109–122; trans. S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven 1948, III, 2, pp. 141–145.

⁴² Cf. *Guide* III, 17 (ed. Munk–Joel, p. 339.20–24; trans. Pines, p. 470).

⁴³ See Macy, 'Natural Law', p. 669; Strauss, 'The Law of Reason', p. 97.

speaks of pious and righteous actions or evil actions of an individual, for which that individual is rewarded or punished, even if he was not ordered or forbidden to do them by a prophet, 'this being forbidden by the *inborn disposition* (*fiṭra*) — I refer to the prohibition against wrongdoing and injustice'.⁴⁴ So it is one's inner nature, or moral sensibility, that a person follows when he acts rightly or wrongly. If as rational beings people are by nature inclined to act according to reason, which is acting virtuously, then it can be said that the acts of virtue are prescribed by natural law.⁴⁵

Prefiguring Maimonides' making civil law prior to religious law, Judah Halevi's scholar (*haver*) in the *Kuzari* views the 'rational *nomoi*' (*al-nawāmīs al-'aqliyya*) as the preamble to divine law, prior to it in nature and time. These rational *nomoi* are indispensable for the government of any human association, even an association of robbers.⁴⁶

III. Political Rule

Having established that some individuals are imbued with a natural faculty for rule, Maimonides explains (*Guide* II, 40, p. 382) that among those who have this natural faculty there is the ruler to whom a particular regime (*tadbīr*) has been revealed through prophecy directly. He is

⁴⁴ *Guide* III, 17, ed. Munk-Joel, 339.20–24; trans. Pines, p. 470. But *fiṭra* may also mean 'the sum of the innate mental qualities'. See I. Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York 1924, pp. 16, 68, 73, 113. See *Guide* I, 2 (text, p. 16.22; trans. Pines, p. 25) (*fiṭra* and 'intellectual cognitions'); II, 17 (text, p. 205.29; trans. p. 295). And see Munk, *Le Guide des égarés*, III, 17, p. 127 ('le sentiment naturel'), n. 1 ('sentiment moral'). Ibn Tibbon's translation *sekhel*, though rejected by Munk, finds support in Arabic usage; see A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris 1938, pp. 274–275 ('l'intelligence comme connaissance des premiers concepts et des jugements immédiatement évidents'). Alfarabi says that 'we know right from the beginning, from our primary nature' (*fiṭra*); *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trans. F. W. Zimmermann, Oxford 1981, pp. 76–77, and comment on p. 255, where Zimmermann says that *fiṭra* explains Aristotle's axiom or basic premiss.

⁴⁵ See Cicero, *De Republica*, III, xxii, 33; *De Legibus*, I, xii, 33; Aquinas, *Summa Theologica*, Ia, IIae q. 95, a.2 (*rationis autem prima regula est lex naturalae*); see Strauss, 'Natural Law', (above, n. 32) pp. 142–143.

⁴⁶ See *Kuzari*, II, 48; ed. D. H. Baneth and H. Ben-Shammai, Jerusalem 1977, p. 68; trans. H. Hirschfeld, New York 1964, p. 111. The philosopher in the *Kuzari* refers to the rational *nomoi* of the philosophers in I, 1; L. Strauss, 'The Law of Reason in the *Kuzari*', *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill. 1952, pp. 95–141; see esp. pp. 96–97 on Maimonides and natural and rational law; and see Lerner, 'Moses Maimonides' (above, n. 19) pp. 220–221.

the prophet or the lawgiver (*wāḍī' al-nāmūs* = Gr. *nomothetes*, lit. 'one who posits the law').⁴⁷ Note that Maimonides treats prophecy under the heading of political science in general, a secular subject, part of an Aristotelian classification of the sciences. Maimonides' formulation and vocabulary concur with Plato's *Laws*, which existed in an Arabic summary. Medieval Islamic thinkers regarded it as the authoritative philosophic teaching on prophecy and the revealed laws.⁴⁸

Alfarabi had also subsumed religion, jurisprudence (*fiqh*) and theology (*kalām*) under the heading of political science.⁴⁹ Similarly, Ibn Sīnā, in defining political science,⁵⁰ states:

What relates to prophecy (*nubuwwa*) and the Law (*sharī'a*) is contained in two books that are on the laws (*fil-nawāmīs*).⁵¹... *Nomos*, in [the philosophers'] view, is custom (*sunna*), permanently existing

⁴⁷ See Plato, *Laws*, 624a–b. Alfarabi, *Talkhīs Nawāmīs Aflātūn*, I, 1 p. 5. The expression *wāḍī' al-nāmūs* occurs frequently in *Rasā'il Ikhwān al-Safā'*, and is also by the Ismā'īlī *dā'ī* Abū Ya'qūb al-Sijistānī; see P. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge 1993, esp. p. 35; see Index, p. 203.

⁴⁸ See L. Strauss, *Philosophy and Law*, pp. 76, 125, and 152, n. 65.

⁴⁹ See *Ihṣā' al-Ulūm*, ed. 'U. Amīn, pp. 124–132; trans. Najjar, *Enumeration of the Sciences*, pp. 24–28; see M. Mahdi, 'Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's *Enumeration of the Sciences*', J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975, pp. 113–147, esp. 140ff.

⁵⁰ Ibn Sīnā, *Aqsām al-'Ulūm*, in *Majmū'āt al-Rasā'il*, Cairo 1908, pp. 107–108; trans. Mahdi, in *Medieval Political Philosophy*, pp. 96–97; and trans. James W. Morris, 'The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy', C. E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, Mass. 1992, pp. 152–198, on pp. 168–170; G. C. Anawati, 'Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne', *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 13 (1977), pp. 323–325, on p. 326. This passage was the key that opened the *Guide* for L. Strauss. See his *Philosophy and Law*, trans. E. Adler, Albany 1995, p. 122; *Persecution and the Art of Writing*, Introduction, p. 10; idem, 'A Giving of Accounts', K. H. Green (ed.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany 1997, p. 463. Strauss says that when he read Ibn Sīnā's treatise (in Latin) he got his first glimmer of light and first understood Maimonides' prophetology and eventually the entire *Guide of the Perplexed*. See also the motto heading *The Argument and Action of Plato's Laws*, Chicago 1975, p. [1]. This relates to Strauss's realization of the importance of Plato's *Laws* in the medieval Islamic and Jewish understanding of prophecy and revelation.

⁵¹ Mahdi (p. 97, n. 2) identifies the two books as the *Republic* and the *Laws*. Morris (p. 169, n. 16) notes the view that Ibn Sīnā refers to Plato and Aristotle. Actually, Ibn Sīnā evidently alludes to Plato's *Laws* and to a magic pseudograph ascribed to Plato also called *Fil-Nawāmīs*; see Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, Paris 1986, p. 104; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1971, IV, pp. 98–99. On this work, see also S. Pines, 'Shī'ite Terms and Conceptions in the *Kuzari*', Appendix V, W. Z. Harvey and M. Idel (eds.), *The Collected Works of Shlomo Pines, V: Studies in the History of Jewish Thought*, Jerusalem 1997, pp. 290–293.

norm, and revelation. The Arabs also call the angel who brings a revelation *nāmūs*. Through this part of practical philosophy the existence⁵² of prophecy is known, and so is the human species' need for the law for the sake of its existence, survival and ultimate destiny. And through [political science] are known some of the wisdom in the universal punishments common to the laws and what is specific to each of the laws in accordance with each people and time. And through it is known the difference between divine prophecy and all false claims.

And in the *Shifā'*, Ibn Sīnā says that practical philosophy, which includes political science, economics and ethics, is 'realized as sound in its totality only by means of theoretical demonstration and the testimony of revelation. It is realized in detail and determinateness by means of the divine law'.⁵³

Let us return to Maimonides' enumeration of those who have a natural faculty to rule (*Guide* II, 40, p. 382). Among those who have a natural faculty to rule there is a second class. These are rulers who possess the power to coerce people to implement what had been posited by the prophet or the lawgiver. This class includes the sovereign (*sultān*) who adopts the *nomos* (*nāmūs*) in question and the claimant to prophecy who adopts the Law of the prophet (*sharī'at al-nabī*). This claimant to prophecy may be someone who adopts all of the Law or someone who adopts only a portion of it. The one who adopts only a portion of the Law does so either because it is more convenient for him to do so or because he covets prophecy out of envy, and wants to delude people into thinking that he personally received a prophetic revelation and is not merely following a prophet.

The model for Maimonides' first and second classes of ruler appears in Alfarabi's political writings. According to Alfarabi, the founder of the best *polis* (*al-madīna al-fāḍila*), who is king, lawgiver and philosopher, receives a revelation (*wahy*) from God through the medium of the Active Intellect. He is the true king and the supreme ruler. If such a ruler does not happen to exist, then the substitute or subordinate ruler becomes 'the king according to the law' (*malik al-sunna*). This king knows the laws that were established by the first ruler, and understands how to

⁵² Mahdi translates 'necessity', presupposing the reading *wujūb*.

⁵³ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, *al-Madkhal*, ed. G. Anawati, M. al-Khūḍairī, and F. al-Ahwānī, Cairo 1952, p. 14; cited by Morris, 'Philosopher-Prophet', p. 167, n. 13.

implement them in accordance with the times and circumstances and in conformity with the intentions of the first rulers. The king, according to the law, is qualified to draw inferences on the basis of the written and oral laws and to act according to legal precedents.⁵⁴

The first ruler in Maimonides' system (the prophet or the lawgiver) corresponds to Alfarabi's first ruler, who is king, lawgiver and philosopher. And Maimonides' ruler who possesses the power to coerce people to implement what had been posited by the prophet or the lawgiver (the sovereign or claimant to prophecy) coincides with Alfarabi's king according to the law. Alfarabi refrained from explicitly identifying his first ruler with a particular individual, like Muhammad, but intimated this by using expressions with an Islamic resonance.⁵⁵ Likewise, Maimonides does not expressly identify the prophet or lawgiver with Moses in *Guide* II, 40. He leaves it to the reader to make this inference, which is suggested by the explicit references to Moses in the previous chapter. However, Maimonides' nonexclusive treatment of prophecy in *Guide* II, 40 implies that the original prophetic legislator may not necessarily be Moses. Nor does Maimonides identify those who are merely claimants to prophecy in *Guide* II, 40 aside from Zedekiah son of Chenaanah

⁵⁴ See Alfarabi, *al-Madīna al-Fāḍila*, V, 15, pp. 238ff., for the ruler of the excellent city as predisposed by his inborn nature (*fitra*), etc.; and on the second ruler, see R. Walzer's comments on p. 448. The inborn nature is innate and not from God, as the ruler's *ṭabī'a* is for Maimonides. For Alfarabi's treatment of rulership, see for instance, *Fuṣūl Muntaza'a*, ed. F. M. Najjar, Beirut 1971, par. 58, pp. 66ff.; *al-Siyāsa al-Madaniyya*, ed. F. M. Najjar, Beirut 1964, p. 79. On the king according to the law, see especially *Fuṣūl*, p. 67; *Siyāsa*, p. 81; *Kitāb al-Milla*, ed. M. Mahdi, Beirut 1968, pp. 50–51, 56–57. Alfarabi stresses (as does Maimonides) that the rulers following in succession, not being equal to the first rulers, must adhere to what the first rulers posited without changing anything. But relying upon jurisprudence, he may attempt to implement what corresponds to the intention of the legislator.

⁵⁵ Alfarabi used expressions such as *wahy* ('inspiration', 'divine communication') (Qur'ān, 21:45, 53:4 etc.), *rūḥ al-quds* ('the holy spirit'), (Qur'ān, 2:87 253 5:110 16:102), and *al-rūḥ al-amīn* ('the true spirit') (Qur'ān, 26:193). Walzer says that, in Alfarabi's view, Muhammad had been a philosopher and also the lawgiver, *wāḍi' al-sharī'a*, citing *Iḥṣā' al-Ulūm*³, ed. 'U. Amīn, Cairo 1968, p. 130.13. But there is no hint there that Muhammad is intended. See Alfarabi, *al-Madīna al-Fāḍila*, p. 58; *al-Siyāsa al-Madaniyya*, p. 32; and *Kitāb al-Milla*, ed. M. Mahdi, Beirut 1968, p. 64. By means of the overflow from the Active Intellect upon the ruler's intellect, he becomes a philosopher. And to the extent that the overflow reaches his imagination, he becomes 'a prophet and warner'. See *al-Madīna al-Fāḍila*, loc. cit.; *al-Siyāsa al-Madaniyya*, p. 79. Cf. *Guide* II, 36 (and see below, p. 64). and see S. Pines, 'Translator's Introduction', p. 1xxxix; and his 'The Arabic Recension of Parva Naturalia...', *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), pp. 148–151, in *The Collected Works of Shlomo Pines*, II: *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, Jerusalem and Leiden 1986, pp. 140–145; and R. Walzer, *Greek into Arabic*, Cambridge, Mass. 1962, pp. 211ff.

(I Kings 22:11 and 24) and Hananiah, son of Azzur (Jer 28:1 ff.), as well as Zedekiah, son of Maaseiah and Ahab, son of Kolaiah (see below, n. 67).

IV. Prophets and Regimes

In depicting the claimant to prophecy who is not really a prophet (*Guide* II, 40, p. 383), Maimonides provides a criterion for differentiating among regimes of the posited *nomoi*; regimes of the divine law (*al-sharī'a al-ilāhiyya*); and regimes of those who have adopted some part of the prophetic discourses and laid claim to it as their own.

First, then, are *nomoi* whose legislators declared that they posited them on the basis of their own reasoning. Maimonides says that proof is not required to show that the *nomoi* are of their own devising, since those who posited the *nomoi* freely admitted this. He only wants to impart knowledge about the other regimes with respect to which there is a claim that they are prophetic. Some of these supposed prophetic regimes are truly prophetic or divine. Others fall short of this and are actually nomic regimes. A third possibility is that these regimes claiming to be prophetic are merely plagiarisms of the truly prophetic regimes. Whereas there is no need for proof concerning the status of declared *nomoi*, there is a need to assess regimes claiming to be prophetic which may be either truly prophetic, actually nomic, or merely plagiarized.

Maimonides begins his analysis (*Guide* II, 40, p. 383) with the second, i.e., the nomic regime. He defines precisely what is meant by a nomic law. It is, he says, a law⁵⁶ whose exclusive aim is merely ordering the *polis* and its affairs and uprooting injustice and oppression. Such a law is not at all concerned with speculative matters or with perfecting a human being's rational faculty. It does not consider whether opinions are correct or not, its entire purpose being rather ordering the mutual affairs of people in whatever way possible and guaranteeing that they attain some presumed happiness in accordance with the opinion of the ruler. 'Know', Maimonides says, 'that this law is nomic'.⁵⁷ The legislator

⁵⁶ Maimonides uses the term *sharī'a*, and therefore Pines translates 'Law'. But here and in the ensuing text *sharī'a* renders *nomos* (*nāmūs*) as is clear from the context.

⁵⁷ The text has (p. 271.22–23): *Fa-ta'lam anna tilka l-sharī'a nāmūsiyya*. The word *nāmūsiyya* is predicative, not adjectival. Cf. trans. Pines, pp. 383–384 ('you must know that that Law is a *nomos*'), and note 8 ad loc., where Pines says that the expression *sharī'a nāmūsiyya* means literally 'nomic Law'. And see his remarks in Appendix IV to 'Shī'ite Terms and Conceptions in the *Kuzari*', p. 284 on this expression. The Ikhwān

of such a law belongs to the class of people that Maimonides had mentioned previously (II, 37, p. 374) who are perfect in their imaginative faculty alone. The ruler of the nomic regime is merely a politician who governs according to his imagination, and he induces only presumed happiness. He is concerned with law and order but not with justice as such, and he has no aim or desire to inculcate correct opinions.

The legislators of nomic laws who are perfect in their imaginative faculty alone, appear among the three classes of individuals who are recipients of the intellectual overflow (*al-fayḍ al-‘aqlī*) in *Guide* II, 37 (p. 374). These are (1) men of science engaged in speculation, (2) prophets, and (3) governors of cities while being ‘the legislators, the soothsayers, the augurs, and the dreamers of veridical dreams’.

Speaking (*Guide* II, 37, p. 374) of the divine overflow that comes to us (*al-wāṣil ilaynā*; Munk-Joel: p. 264.3–4) (the intention is to human beings in general), Maimonides writes that there may be three different circumstances: (1) The intellectual overflow (note the shift from ‘divine’ to ‘intellectual’) reaches only the rational faculty, and none of it (owing to some deficiency) reaches the imaginative faculty. This distinguishes the men of science engaged in speculation. (2) The overflow reaches both the rational and the imaginative faculties. This is the class of prophets. Maimonides observes that he and ‘others among the philosophers’ (or ‘other philosophers’, *ghayrunā mina l-Falāsifa* – Munk-Joel, p. 264.14) have explained this. He presumably alludes to discourses on prophecy by the Islamic *Falāsifa*, and we may infer that he intends prophecy in general and not Israelite prophecy in particular. (3) The overflow may reach the imaginative faculty alone due to some defect of their rational faculty. This characterizes governors of cities, who are at the same time legislators, soothsayers, augurs and people who have veridical dreams. Maimonides includes in this class people who do extraordinary things, using strange devices and secret arts, and who are not men of science. Some of the members of this class experience, even while awake, ‘extraordinary imaginings, dreams and amazed states’. As these experiences are akin to prophetic visions, they consider themselves to be prophets. This class governs and legislates, and they do so, it is

al-Ṣafā’ used the expression *sharā‘i’ nāmūsiyya*, as mentioned above (p. 51). The dependency of Maimonides upon formulations of the Sincere Brethren requires investigation. Maimonides’ reference to them in his famous letter to Samuel Ibn Tibbon is ambiguous; see A. Marx, ‘Texts by and about Maimonides’, *JQR*, 25 (1935), p. 379.

suggested, on the basis of a very vivid imagination that produces dreams and visions and permits them to perform unusual acts of sorcery and divination. Their magical and divining powers induce them to think that they are prophets.⁵⁸ This type of ruler corresponds to the lawgiver of a nomic law who is merely a claimant to prophecy without actually being a prophet in *Guide* II, 40.

A nomic law does not include the two constitutive elements of politics mentioned in the *Treatise on Logic*, namely, happiness and justice (see above, p. 47). Its task is rather negative, namely, establishing order and uprooting injustice and oppression. A nomic law does not achieve true justice, for the aim of this kind of law is ordering human affairs in whatever way possible. Its objective is order *per se* and not genuine justice. A nomic law does not set *true* happiness as its aim. Such happiness is attained by perfecting the rational soul. The lawgiver of a nomic law is not endowed with a cultivated rational faculty. It is only his imaginative faculty that is fully developed. He can therefore only convey a notion of imagined, or presumed, happiness. He is a politician who is capable of addressing citizens through their imagination, as politicians do. He is incapable of directing them to true human perfection, for he himself has not attained this perfection.⁵⁹ Nor was this ever his aim.

In contrast to a nomic law, which does not provide justice or true happiness, there is the divine law, i.e. a law that comes from God (II, 40,

⁵⁸ As for the identity of this third class, see Moshe Narboni, in his commentary on the *Guide*, ed. J. Goldenthal, Vienna 1852, p. 44. With regard to the faculty of imagination and divination, Narboni quotes Aristotle and Ibn Rushd; see Pines, 'The Arabic Recension of the *Parva Naturalia*' (above, note 55). Narboni hints broadly that at the end of II, 40 (in mentioning a nomic law) and in II, 37 (the third class) Maimonides alluded to Muhammad. See also the commentary of Isaac Abarbanel, in A. Reines, 'Abarbanel on Prophecy in the *Moreh Nebukhim*', *HUCA*, 35 (1964), pp. 213ff., especially p. 226 and note 47. According to Abarbanel, Maimonides alluded to 'the prophet of the Ishmaelites and to the prophet of the Christians'. See also A. S. Halkin (ed.), *Epistle to Yemen*, New York 1952, Introduction, p. xiv; and H. A. Wolfson, *JQR*, 33 (1942), p. 72, note 28 (cited by Halkin). And see Maimonides, *Sefer ha-Mizvot* ed. J. Kafih, Jerusalem 1971, Neg. 31, p. 196; trans. C. B. Chavel, London and New York 1967, II, pp. 29–31; *Mishneh Torah*, H. *Yesodei ha-Torah*, 10:3 (hint that Muhammad was a diviner); see Halkin, op. cit., p. xix, note 169. The claim that Muhammad was a diviner was made by opponents cited in Qur'ān 52:29; 69:42. The reference to veridical dreams in *Guide* II, 37, may allude to Muhammad's nocturnal journey, which was, according to some Islamic traditions, in a veridical dream; see Ibn Hishām, *Sīrat Rasūl Allāh*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1858, p. 265; trans. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, London 1955, p. 183.

⁵⁹ On human perfection in Maimonides, see especially R. Lerner, *Maimonides' Vorbilder menschlicher Vollkommenheit*; Vortrag gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 6. Mai 1993, Munich 1996.

p. 384).⁶⁰ The regime of the divine law is directed to the soundness (*ṣalāḥ*) of the circumstances of the body and to the soundness of belief (*i'tiqād*).⁶¹ A divine law strives to convey correct opinions (*ārā' ṣaḥīḥa*) concerning God and the angels.⁶² It undertakes to provide for people wisdom and understanding and to arouse (*tanbīh*) them to know all of being as it truly is. If this is the case, the regime is from God and the law (*sharī'a*) is divine.

The reader's attention should be drawn to the term *tanbīh* ('arousal', 'stimulus'). It is a pivotal term throughout the *Guide*, and indicates that the treatise is, inter alia, a protreptic work — a stimulus to pursue philosophical knowledge. The Law does not *contain* knowledge of being in its true form. It *arouses* and *directs attention* as a propaedeutic to philosophical understanding. The purpose of the *Guide* was to elevate Joseph son of Judah and those like him from the level of logic, mathematics and Jewish traditions to the level of mature philosophers having knowledge of physics and metaphysics, thus giving them access to the ruler's house in the palace parable in *Guide* III, 51.⁶³

Ibn Rushd often uses the verb *nabbaha* in the sense of 'to arouse to philosophic speculation' in his *Faṣl al-Maqāl*, which was evidently known to Maimonides.⁶⁴ Ibn Rushd says, for example '...we, the Muslim community, hold that the divine religion of ours is true, and it is this religion which makes and summons (*nabbahat*) us to the happiness that consists in the knowledge of God...and of his creation...'.⁶⁵ (Hourani puzzles over the problematic nature of the adjective 'true' qualifying

⁶⁰ If we consider the prepolitical law of the primitive human association a natural law, and then go on with a nomic law and a divine law, we have in a nascent form the classification that Joseph Albo later systematizes (see below, p. 59).

⁶¹ See Galston (above, n. 19) 'Purpose of the Law', pp. 34ff.

⁶² By angels Maimonides understands the intelligences of the spheres and other natural powers in the universe; see *Mishneh Torah*, *H. Yesodei ha-Torah*, 2:4–8; *Guide* II, 6. Ibn Tibbon translates *de'ot amitiyyot* ('true opinions'). Correct opinions are not necessarily true opinions.

⁶³ On Joseph and the palace parable, see Pines, 'Translator's Introduction', p. cxvi.

⁶⁴ See Strauss, *Philosophy and the Law*, trans. Eve Adler, Albany 1995, pp. 82–92; Pines, 'Translator's Introduction', pp. cviii–cix. See *Faṣl al-Maqāl*, ed. G. F. Hourani, Leiden 1959, pp. 1–2, 6, 18–19, 25, 40,

⁶⁵ See Ibn Rushd, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans. G. F. Hourani, London 1967, p. 49 (pagination of text in margin). Cf. also *Faṣl al-Maqāl*, p. 18.20–23, where Ibn Rushd states (trans. p. 63) that the purpose of Scripture is simply to teach true science and right practice, true science being the knowledge of God and the other beings as they really are, and especially of noble beings, and knowledge of happiness and misery in the next life'. Consider also Ibn Sīnā's famous work, *al-Ishārāt wal-Tanbīhāt*.

'divine religion'. But 'we, the Muslim community', defines the text as dialectical/rhetorical.)

Having eliminated the need for discussing a nomic law that is admittedly posited as nomic, Maimonides then went on to clarify first the nature of a nomic law that masquerades as a prophetic law and thereafter a true prophetic or divine law. This leaves the third possibility, i.e. regimes that claim to be prophetic but are actually plagiarisms of truly prophetic regimes (*Guide* II, 40, p. 384). Maimonides does not focus on the nature of the regime as such. He rather stresses the character of the individual who brings a regime that is merely a plagiarism of the truly prophetic law. 'It remains for you to know', says Maimonides, 'whether he who lays claim to such a guidance [i.e. the divine law] is a perfect man to whom a prophetic revelation of that guidance has been vouchsafed, or whether he is an individual who lays claim to these dicta, having plagiarized them'. In other words, the plagiarist lays claim to a divine law that (by definition) is concerned with the soundness of belief, conveying correct beliefs and arousing people to knowledge of being as it truly is. The incidence of plagiarism does not necessarily nullify the divine origin or status of the law insofar as it is concerned with sound belief and philosophical enlightenment. Its ultimate source is divine, despite the circumstance that the claimant to this law did not actually receive it from God.

Maimonides states (*Guide* II, 40, p. 384.16ff.) that we may distinguish between the true claimant to the divine law and the plagiarist by considering the perfection of this individual, his actions and his way of life. The most important criterion for determining whether he is authentic or not is whether he has contempt for bodily pleasures. Such contempt betokens the first level of scientists (*ahl al-'ilm*), and even more of prophets. Maimonides stresses in particular 'the sense [of touch] that is a disgrace for us' ('us' = 'human beings'), as Aristotle expounds, and especially 'the contamination of intercourse'.⁶⁶ Maimonides' references to the pretender to prophecy were understood by medieval commenta-

⁶⁶ On the sense of touch as a disgrace for us, see *Guide* II, 36, p. 371, and n. 8 with reference to Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, 10, 1118b2ff. Maimonides' language resembles that of Ishāq b. Hunayn's translation of the *Ethics* (*al-Akhlāq*), ed. 'A. Badawī, Kuwayt 1979, p. 125. See also *Guide* III, 8, pp. 432, 433; III, 51, p. 620; and III, 49. Pines, 'Translator's Introduction', p. lxii, says that this sentiment expresses Maimonides' personal opinion, that he leaned to asceticism *qua* philosopher, not as a teacher of Halakhah. See also L. Strauss, 'The Literary Character of the *Guide for the Perplexed*', in *Persecution and the Art of Writing*, pp. 75–76.

tors on the *Guide* to be allusions to Muhammad. That our chapter contains an esoteric message is suggested in the statement at its end: 'Understand this intention'.⁶⁷

We have seen that *Guide* II, 40 is a philosophic discussion about religious subjects such as prophecy and revelation. It concerns human society and law in the universal sense.⁶⁸ The term *sharī'a* throughout the chapter is often used for law in a generic sense. Maimonides' sources in this discussion are principally Plato, Aristotle, and the *Falāsifa*. He cites Scripture sporadically and only by way of illustration or to invoke authority for rhetorical purposes. He speaks of human beings in general, not about Israelites in particular. He is concerned with human society, not Israelite society. A hint that the treatment is philosophic is conveyed in his directions to the recipient of the *Guide* concerning the things he should know and does not as yet know. For one of the main objectives of the *Guide* is to raise the addressee to a level of philosophic understanding. One question is whether the expression 'divine law' may apply also to gentile laws.⁶⁹ Maimonides intimates that Islam possesses a kind of divine law, although the prophet of Islam received it by way of adaptation.⁷⁰ We may wonder whether he would say that Islam guides people

⁶⁷ Maimonides mentions as false prophets (II, 40, p. 384) Zedekiah, son of Maaseiah, and Ahab, son of Kolaiah (Jeremiah 29:21–23), who had committed adultery with their neighbors' wives. See also Halkin, 'Introduction', (above n. 58) p. xiv. Alfarabi speaks of false prophets as suffering from a diseased and corrupt temperament that may produce mental instability and madness; *al-Madīna al-Fāḍila*, p. 226.10; p. 417. True prophets have a suitable temperament that is inborn or acquired; p. 226.7; p. 417.

⁶⁸ In the *Treatise on Logic* (chap. 8, ed. Türker, pp. 49–50; ed. Efros, pp. 22–23) Maimonides defines a demonstrative syllogism as one based on true premises. A dialectical syllogism has generally accepted premises. A rhetorical syllogism has premises that are accepted on the basis of traditions. Poetic syllogism is based on resemblance (*tashbīh*) and imitation (*muḥākā*). See Aristotle, *Topics*, 100a 27–30 100b21–23, 104a8–10.

⁶⁹ Joseph Albo, in *Sefer ha-'Ikkarim*, I, 25, ed. Husik, pp. 195–196, admits a plurality of divine laws; see Lerner, 'Moses Maimonides', 208–209, contrasting Albo's view with that of Maimonides. Albo bases his view on the observation that the recipients differ in temperament and habitat, a version of a divine accommodation principle.

⁷⁰ Maimonides maintains in the *Epistle to Yemen* (above, n. 58) (pp. 16–18) that Islam (and Christianity) adopted the Torah by means of imitation; see also Halkin, 'Introduction', p. xiv. The idea appears in Judah ha-Levi, *Kuzari*, IV, 23. See J. L. Kraemer, 'Alfarabi's Opinions of the Virtuous City and Maimonides' Foundations of the Law', *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem 1979, p. 150; S. Pines, 'Shī'ite terms and conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*', pp. 249–250. The Qur'ān too ascribes to Muhammad's opponents the claim that his words were an imitation. See especially 17:103; 25:4–5; 34:43; 46:11; 10:38; 44:13ff. Maimonides may be intimating that Muhammad was merely a poet, an accusation reflected in Qur'ān 21:5; 52:30. In 21:5 there is also the allegation that Muhammad's words came to him in confused dreams. Poetical statements are based upon imitation and similitude. When Maimonides says in

to sound belief, strives to convey correct opinions, arouses them to know existence as it really is, and leads them to true happiness.⁷¹ Maimonides' understanding that a divine law conveys correct opinions about God and the angels and arouses people to know being in its true nature is not unique to him; it is shared by Muslim philosophers. According to Ibn Rushd, the aim of the *sharī'a* is to summon people to beatitude (*sa'āda* = *eudaimonia*), which is the knowledge of God that is achieved through cognition of His actions, and to arouse (*tanbīh*) people to know the truth.

Maimonides uses the terms 'divine law' and 'nomic law', but he never uses the expression 'natural law', although I am arguing that some theory of natural law is implicit in his presentation. The role of nature in Maimonides' analysis of the law is nowhere more pronounced than in *Guide* III, 32, a chapter which begins with the words, 'If you consider the divine actions – I mean to say the natural actions – the deity's wily graciousness and wisdom, as shown in the creation of living beings...'.⁷² Maimonides adduces instances from natural phenomena, from living organisms, to show a teleological factor in nature and demonstrate how the deity always works with some given nature. Human nature is incapable of abandoning abruptly all its customs and habits, and so the deity by a gracious ruse gradually weans human beings from primitive forms of worship (like sacrifices) to more refined and spiritual forms (prayer and meditation). Maimonides approaches the law by means of a historical anthropology, showing how the people were moved away from Sabian forms of worship. He proceeds from nature to the law. Likewise, in the chapters introducing the discussion of reasons for the commandments (*Guide* III, 25–26) Maimonides shifts from the natural sphere of God's natural actions and wisdom to the sphere of history. In the previous chapters on Job (*Guide* III, 22 and 23) Maimonides

the *Epistle to Yemen* that Christianity and Islam are imitations of Judaism, he uses the words *muhaka*, *tashabbuh* and *tamaththul*, terms used in connection with poetical statements. Although prophecy is available to non-Jews, Maimonides denied that Muhammad was a prophet. See *Epistle to Yemen*, pp. 48–52; Halkin, Introduction, p. xx. See also J. Levinger, 'Shlemut Enoshit Ezel ha-Goyim le-fi ha-Rambam', *Hagut: Me'assef le-Mahshavah Yehudit, Bein Yisrael la-'Amim*, Jerusalem 1978, pp. 27–35.

⁷¹ Pines comments, 'Translator's Introduction', p. xc, that it is not clear that the laws brought by the plagiarist prophets are, except with respect to their origin, 'intrinsically and essentially inferior to the Mosaic Law'.

⁷² See on this intriguing passage Pines, 'Translator's Introduction', pp. lxxiii–lxxiv. The expression 'divine actions...natural actions' of course summons to recall Spinoza's *Deus sive natura*; see Pines, xcvi, n. 66. To be sure, in Maimonides there is no semantic equivalence. Nature is instrumental in conveying divine actions to the world.

progresses from the moral dimension of Job's suffering and questioning to the natural dimension in God's speech, which reveals the power of His actions in nature. Job has a revelation of God's manifestation in awesome natural phenomena. It is not a human world, and he is not its center or aim and purpose. 'The grand vista of nature opens before Job, and it reveals the working of God in a realm other than man's moral order'.⁷³ The most informative chapter on nature is *Guide* I, 66.⁷⁴

A systematic elaboration of the types of law was left for Maimonides' successor, Joseph Albo (fifteenth century), who was influenced by Maimonides' analysis. Albo extrapolates what is implicit, and classifies the kinds of law in a more methodical fashion. Albo was familiar with Christian scholastic (Thomas Aquinas) discussions of natural law theory. He thus classifies law (*dat*) into natural (*tiv'it*) (= *lex naturalis*), conventional (*nimusit*) (= *lex humana*) and divine (*elohit*) (= *lex divina*). The aim of a natural law is to repress wrong and promote right, and to restrain people from theft, robbery and murder. 'Natural law is the same among all peoples, at all times and in all places'. The aim of a conventional law is to suppress what is the unbecoming and to promote what is becoming, to keep people from what is indecent, according to human opinion. The purpose of divine law is to bring humans to the attainment of true happiness.⁷⁵

V. Moses and the Divine Law

Whereas *Guide* II, 40 concerns prophecy in general, presenting types of rule and regimes, *Guide* II, 39 establishes unequivocally that there is but one *shari'a*, namely, 'the *shari'a* of Moses our Master', and it alone is a divine law.⁷⁶ The two chapters differ in mode of argumentation and

⁷³ See M. Greenberg, 'Reflections on Job's Theology', in *The Book of Job: A New Translation*, Philadelphia 1980, p. xix.

⁷⁴ See Ernest Fortin, *Collected Essays*, III: *Human Rights, Virtue, and the Common Good*, ed. J. Brian Benestad, London 1996, p. 114; and see L. Strauss, 'What is Political Philosophy?', in *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe 1959, pp. 9–55.

⁷⁵ See Albo, *Sefer ha-'Ikkarim* (*Book of Principles*), ed. I. Husik, Philadelphia 1946, I, xix, and I chap. 7, pp. 78ff. See R. Lerner, 'Natural Law in Albo's *Book of Roots*', J. Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns; Essays...in Honor of Leo Strauss*, New York 1964, pp. 132–147.

⁷⁶ See also Pines, Introduction, p. xc.

target audience. Whereas *Guide* II, 40 is a philosophic analysis of political regimes appropriate for an audience of philosophers and scientists, *Guide* II, 39 is a dialectical/rhetorical discussion of the divine law befitting the Israelite community in particular.⁷⁷

Signaling the dialectical/rhetorical character of *Guide* II, 39 are the references to what 'we' believe and to 'our opinion'.⁷⁸ Maimonides stresses that faith in the exclusiveness of the Torah of Moses is 'a fundamental principle of our *sharī'a*' (Pines, p. 379; Munk-Joel, p. 268.7: *qā'idat sharī'atinā*). And he uses the expression 'according to our opinion' (Munk-Joel, p. 268.8: *bi-ḥasab ra'yinā*), where he obviously intends the Israelite community. Scripture is directly cited eight times in *Guide* II, 39 and intimated frequently, and the Midrash is mentioned once, whereas in *Guide* II, 40 Scripture is quoted just three times in connection with false prophets. Aristotle is cited twice (once anonymously on 'man is political by nature' and once by name on the sense of touch).

Maimonides stresses the uniqueness of Moses' prophecy in *Guide* II, 39. He claims that there has never been a Law (*sharī'a*) before Moses, nor will there be a Law after him. The prophets who preceded and succeeded him were not apostles, those sent to command and forbid. Moses was the only apostle, the unique legislating prophet. Moses was also a philosopher. The divine overflow reaches the intellect of the prophet and thereafter reaches his imagination in the case of all prophets aside from Moses, in which case the overflow reached only his intellect.⁷⁹

⁷⁷ A rhetorical statement, as stated (above, n. 68), is based on premises that are accepted by tradition, on the consensus of a specific community. When Maimonides has in mind the community of Jewish believers he uses such expressions as *abl sharī'atinā* or *ahl sharī'at Mūsā* (II, 28, text, p. 223. 18–20). When he means the general community of believers in a divine law, as distinct from the philosophers, he includes Christians and Muslims. In such cases he uses expressions such as *mutasharri'* (*mutasharri'ūn*) and *ṣāhib sharī'a*. See e.g., I, 71, text, p. 122.28–29; 124.18–19; I, 73, p. 147.30–148.2; III, 20, p. 347.21–22; 348.8; III, 26, 368.19–21; III, 36, 395.13. See also I, 17, 29.14–17 (*nahnu ma'shar al-mutasharri'ūn*). Cf. I, 10, 24.10 (where he uses the expression *ma'shar al-adamiyyīn*).

⁷⁸ On Maimonides' use of the pronoun 'we', see L. Strauss, 'How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*', in *Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Introductory Essay, p. xli; idem, 'Literary Character', pp. 83–84. For Ibn Rushd's use of 'we', see Lerner's Introduction to his translation of *Averroes on Plato's 'Republic'*, p. xvi.

⁷⁹ On the differences between Moses and the Patriarchs, see also *Guide* I, 63. And on the uniqueness of his prophecy, see II, 35. Maimonides' emphasis on the uniqueness of Moses' prophecy relates to his exclusive legislative authority. He is the only lawgiver whereas other prophets were merely preachers. His legislative authority, though not the full reach of the Law, is incumbent also upon non-Jews, according to the *Mishneh Torah*, *H. Melakhim*, 18:10–11. On this subject, see I. Twersky, *Introduction*, p. 455, note 239. The distinction between prophet and apostle is prominent in Islamic theology; see also

Maimonides' insistence on the uniqueness and superiority of Moses as prophet-apostle is, inter alia, calculated to offset Muslim claims of Muhammad's preeminence.⁸⁰ Inter-confessional polemics between Jews and Muslims focused upon (1) the authenticity of the Jewish Scripture, which Muslims claimed had been corrupted and falsified, and (2) the prophetic status of Muhammad, which the Jews denied (save for sporadic exceptions, such as the sectarian Abū 'Īsā al-Iṣfahānī and some Jewish Ismā'ilīs in the Yemen). In his claims that Muhammad was not a prophet, Maimonides drew material from the Qur'ān and Muslim traditions in patent contrast with medieval Christian polemicists, who invented legends.⁸¹ In his *Epistle to Yemen*, Maimonides explicitly denies Muhammad's authenticity as a prophet, and prudently importunes his readers not to disclose its contents to gentiles (=Muslims).⁸² Similarly, Maimonides' father, Rabbi Maimon, had eulogized Moses by way of *consolatio*, comforting the oppressed, who had been compelled to convert to Islam during the Almohade persecutions or were attracted to Islam by its political power and social appeal or by the force of its argumentation.⁸³

In Maimonides' enumeration of the differences between Moses and other prophets in the *Mishneh Torah*,⁸⁴ he tacitly juxtaposes Moses and Muhammad.⁸⁵ (1) Whereas all other prophets prophesied in a dream or a vision, Moses was awake. (According to Muslim tradition, Muhammad's revelation was through a vision.) (2) While all other

Halkin, 'Introduction', p. xv, n. 114. Much has been written on the question of Moses' prophecy in Maimonides' writings and on the many contradictions in his statements on this subject. See the enlightening remarks of J. Levinger in 'Nevu'at Mosheh Rabbeinu' (above, n. 6). See also D. R. Blumenthal, 'Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses', *Studies in Medieval Culture*, 10 (1977), pp. 51–67; K. P. Bland, 'Moses and the Law According to Maimonides', J. Reinhartz and D. Swetschinski (eds.) *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham 1982, pp. 49–66 and M. Kellner, 'Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy', *Speculum*, 52 (1977), pp. 62–79.

⁸⁰ Cf. Y. Shamir, 'Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in his *Guide of the Perplexed*', *JQR*, 64 (1974), pp. 212–224.

⁸¹ On the distorted legends woven around the personality of Muhammad by Christians in the Middle Ages, see N. Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh 1960.

⁸² *Epistle to Yemen*, p. 106.

⁸³ R. Maimon, *Iggeret ha-Neḥamah* (*Letter of Consolation*), ed. L. M. Simmons, *JQR*, 2 (1890), pp. 62–101; pp. 9ff. (Arabic text); pp. 77ff. (Eng. trans.).

⁸⁴ *H. Yesodei ha-Torah*, 7:6.

⁸⁵ Shamir notes differences between the prophecy of Moses and Muhammad (p. 217) on the basis of Shem Tov ben Joseph ibn Shem Tov's comments on *Guide* II, 35. But Shem Tov certainly derived these points from the passage in the *Mishneh Torah*.

prophets prophesied by means of an angel, Moses spoke directly with God. (Muhammad prophesied, according to Muslim tradition, by means of the angel Gabriel.) (3) All other prophets received their revelation in fear and trepidation and were struck by physical weakness, whereas Moses remained in his normal state. (According to Muslim tradition, following his initial prophetic vision, Muhammad was struck by deep terror and contemplated suicide.) (4) None of the other prophets could prophesy at will but Moses could prophesy whenever he wished. (According to Muslim tradition, following his initial revelation there was a period of interruption during which Muhammad was incapable of prophesying, a circumstance which profoundly distressed him.) In delineating the differences between Moses and other prophets, Maimonides clearly presents Moses as the total antithesis of Muhammad.

Moses, then, was the only prophetic lawgiver. Moses was, to use an Islamic expression, 'the seal of the prophets'. He was not only the last; he was also the first. Maimonides states in the *Mishneh Torah* that Moses brought the Law and commandments to the people of Israel and to the gentiles who agree to convert to the Israelite religion. 'Moses our Master' was enjoined by God to coerce all human beings to adhere to the seven commandments of the descendants of Noah, and whoever does not do so must suffer the death penalty.⁸⁶ Maimonides rejected the claim (of Karaites for instance) that there were prophets and laws prior to Moses. He may have repudiated this belief because acknowledging pre-Mosaic legislation that was replaced by the Law of Moses implies the validity of the Islamic claim of abrogation (*naskh*).

VI. The Universality of the Abrahamic Faith

Maimonides portrays 'Abraham our father' (*Guide* II, 39, p. 379.15ff.) as someone who, having received a great [intellectual/divine] overflow, came to know by speculative proofs that there is one deity, that He created every existent being other than Himself, and that worshipping any created thing is prohibited. The image of Abraham as a philosopher who contemplates the universe and arrives at a reasoned conclusion concerning the existence of the Creator is present already in the Midrash, from whence it gets into the Qur'ān.⁸⁷ Ibn Rushd also claimed

⁸⁶ *Mishneh Torah*, H. Melakhim, 8:10.

⁸⁷ See L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, V, p. 216, n. 16. Cf.

that Abraham excelled in philosophy, citing Qur'ānic verses.⁸⁸ Maimonides says that Abraham assembled people and invited them through teaching and guidance to the truth that he had apprehended. He attracted them with beautiful speeches (Munk-Joel, p. 268.20: *bi-khuṭab ḥasana*) and kindness. Abraham attained the truth by his own reason and then appealed to mankind by means of rhetorical persuasion. But he was not a legislating prophet who claimed that God had sent him to mankind with commandments and prohibitions.

Maimonides portrays Abraham as one who uses a peaceful and persuasive approach to mankind to adhere to the truth.⁸⁹ In contrast are the coercive methods of the apostle and legislating prophet Moses.⁹⁰ These are underscored in *Guide* III, 29 (p. 517), the chapter that has to do with Abraham and Sabianism. Abraham used ways of persuasion through proofs and subtle preaching (Munk-Joel, p. 377.7: *da'wā da'īfa*),⁹¹ winning people over by kindness, whereas Moses used coercion in the form of killing and warfare so as to eradicate idolatry from the world. Persuasion and coercion are the two means of spreading the truth used by the ruler of the ideal regime, according to Alfarabi.⁹²

Abraham is the fountainhead of the belief in monotheism and creation, not only for the Israelites but for the possessors of divine commandments (as they are called at the end of the *Treatise on Logic*), or the adherents of the religious laws (*al-mutasharri'ūn*), as they are called in the *Guide*. Maimonides projects the fateful encounter between contemporary followers of the religious laws with the adherents of the nomic laws back to the struggle between Abraham and his pagan,

Qur'ān 6:75–79. On Abraham as a philosopher, see also *Mishneh Torah*, H. 'Avodah Zarah, 1:3; and on Maimonides' image of Abraham, see Twersky, *Introduction*, pp. 225–226, 389, n. 1.

⁸⁸ Ibn Rushd maintains in *Faṣl al-Maqāl*, p. 2.6–7, that the *sharī'a* summoned [the believers] to study being by way of the intellect, citing supportive Qur'ānic passages, and that Abraham excelled in this science [philosophy], quoting Qur'ān 6:75–79.

⁸⁹ Maimonides uses the term *da'wā* for Abraham's call and summons, but I do not believe that it is a technical Ismā'īlī term; it was widely used in the context of religious preaching and propaganda.

⁹⁰ On Abraham and Moses, see the discussion in D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia 1976, pp. 61–62.

⁹¹ Cf. Pines' translation, p. 517, 'feeble preaching'. In *Guide* II, 39 (Munk-Joel, p. 268.20) Maimonides says that Abraham attracted people by 'eloquent speeches and by means of benefits he conferred upon them' (*bi-khuṭab ḥasana wa-iḥsān lahum*).

⁹² Alfarabi, *Tahṣīl al-Sa'āda*, Hyderabad 1345 A.H., p. 40; trans. M. Mahdi, *The Attainment of Happiness*, in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, Ill. 1962, p. 44. We cannot exclude the possibility that Moses also persuaded by means of rhetorical statements.

Sabian opponents (III, 29, pp. 516–517). This struggle continued, says Maimonides, until his very day.⁹³ (We may add, if we think of astrology and other superstitions rife in the world today, even among descendants of Abraham, that the struggle against Sabianism continues even in our times.)

Abraham is a figure around whom the monotheistic adversaries of paganism rally. Maimonides says (*Guide* III, 29, p. 515) that a consensus (*ijmā'*) exists among most of the people of the earth to extol Abraham and to consider themselves blessed through his memory.⁹⁴ The exaltation of Abraham is so pervasive that even those who are not his actual descendants trace their genealogy to him.⁹⁵ No one takes issue with him, and no one disputes his grandeur except the survivors of the Sabians at the ends of the earth, the Turkish infidels who live in the far north and the Hindu infidels who live in the far south. Later in the same chapter (p. 519) Maimonides observes that if the belief in God's existence were not as generally accepted as it is in the religious communities (presumably including Christians and Muslims), 'our days in these times would be even darker than that epoch' (when the Sabians were prevalent in ancient times).

Maimonides confronts the Sabian or 'pagan' belief that the world is eternal and the heaven a deity with the Abrahamic faith (*Guide* III, 29, p. 515). For Abraham publicly proclaimed his disagreement with them, and called 'in the name of the Lord, God of the world' (Genesis 21:33), which, he claims, teaches belief in the existence of the deity and creation of the world.⁹⁶ This verse, as we have seen, is placed at the beginning of all three parts of the *Guide* (and of other works of Maimonides), and it is thematic for the entire work. Those who follow the faith of Abraham are thus distinguished from the rest of mankind by their belief in God and creation.

⁹³ Ibn Waḥshiyya, *al-Filāḥa al-Nabatiyya*, and the writings of Ishāq al-Ṣābi' indicated that Sabianism was not obsolete. Sabians from Harran made pilgrimages to sites in the countryside surrounding Cairo, in the area where the Dammūh Synagogue was located, near ancient Memphis. See also next paragraph.

⁹⁴ According to Genesis 12:3. It is also possible to translate the word *bi-dhikrihi* as 'by mentioning him'.

⁹⁵ The Christians regarded Abraham as a spiritual ancestor, and the Arabs claimed that they were descendants of Ishmael. Consider also the passage in *H. Melakhim*, 11:4 (in uncensored texts) that describes Jesus of Nazareth and the Ishmaelite (Muhammad) as having paved the way for the advent of King Messiah.

⁹⁶ See *Guide* II, 13, p. 282 and note 4.

We have no reason to assume that Maimonides restricts these essential beliefs to the Israelite religious community. Indeed, he states (II, 13, p. 285) that the objective of all those who follow the law (*shari'a*) of Moses and Abraham, or those who go in their way, is the belief that nothing exists that is primordial along with God. Maimonides presumably includes Christians and Muslims in this category.⁹⁷

Similarly, in *Guide* II, 17 (p. 296) Maimonides contrasts the belief in creation on the part of 'the community of the followers of Moses our Master and Abraham our father' with the contradictory view of Aristotle.⁹⁸ The age-old confrontation is between the Sabians and Aristotle on the one side, who believe in the primordality of the universe and the divinity of heaven, and Abraham and the community of believers (Israelites, Christians, Muslims) on the other, who believe in the existence of God and the creation of the universe. Abraham, then, is the fount of monotheism and belief in creation, and Moses is the source of the Law and commandments. The fundamental beliefs are inherited from Abraham; the precepts, from Moses. Maimonides stresses in *Guide* II, 39 (p. 380) that all the prophets who succeeded Moses were preachers who summoned people to the law of Moses. They fit the category of those who adhere to the entire law, mentioned in *Guide* II, 40. Maimonides expresses the belief that things will continue to be this way always, citing the verse, 'It is not in heaven' (Deut. 30:12). Revelation has come down to earth and is complete and perfect, an apparent allusion to the Islamic notion that the divine law contained in a celestial book was revealed piecemeal.

VII. The Perfection of the Divine Law

The proof that only the law of Moses is a divine law is predicated upon the claim of its perfection, which consists in its equilibrium and moderation. And ultimately it is divine because it leads to a knowledge of being and of the deity. This analysis is an appeal to natural criteria. The Torah is unique, Maimonides claims, because it is perfect (*Guide* II, 39, p. 380), 'The Law of the Lord is perfect' (Psalms 19:8), and its perfection is based upon its balance, harmony, moderateness, and

⁹⁷ Note that Maimonides speaks both of 'those who follow the law of Moses and Abraham' (Israelites) and of 'those who go in their way' (Christians and Muslims?).

⁹⁸ See especially *Guide* I, 71.

equilibrium. To demonstrate this, Maimonides evokes an argument derived from medicine. He notes that when something is as perfect as possible within its particular species, it is impossible that within the same species there should exist another instance that does not fall short of that perfection on account of deficiency or excess. For example, a physical temperament may be equilibrated to the utmost in a particular species, and all other temperaments fail to attain this equilibrium either to the side of deficiency or excess. In other words, that which is ultimately perfect is in a state of perfect equilibrium. Having asserted a rule in natural things, Maimonides switches to the Law. Matters are similar with respect to this Law, as is manifest from its equivalence. It says, 'Just statutes and judgments' (Deut. 4:8). The meaning of 'just', Maimonides says, is 'equilibrated' (Munk-Joel, p. 269.12: *mu'tadila*). Again we see the imprint of nature and what is natural. The proof of the Torah's divine status, namely, its equilibrium, is natural and is related to the human constitution and temperament, concepts derived from the sphere of medicine.

The laws of the Torah are equilibrated because they are forms of worship (*'ibādāt*) wherein there is 'no burden or excess' (*Guide* II, 39, p. 380.21ff.). As examples of burden and excess Maimonides cites monasticism (*rahbāniyya*) and itinerant wandering (*siyāḥa*). Nor do the laws contain deficiency entailing greed and excessive indulgence of the appetites, which detract from human perfection in moral qualities and speculation, as do all the other *nomoi* of past nations.⁹⁹

Maimonides' remarks are, *inter alia*, a reaction to Muslim claims that Judaism is an onerous religion, whereas Islam is a moderate middle way.¹⁰⁰ Certain members of the Jewish community found the Torah

⁹⁹ In speaking of monasticism and wandering, Maimonides evidently has in mind Christians. However, there were ascetic trends in Islam as well. Contrasting with Maimonides' disapproval of asceticism in this passage we find elsewhere remarks in its favor, particularly in matters pertaining to sex. See, for instance, *Commentary on the Mishnah*, on *Avot*, IV, 4; and see *Mishneh Torah*, *H. De'ot*, 12:3. Greed and excessive indulgence of appetites, which Maimonides ascribes to the *nomoi* of ancient nations, may allude to tendencies in Islam. The lack of equilibrium in Islam is expressed in the extremes of asceticism on the one side and greed and indulgence on the other.

¹⁰⁰ The Muslims maintained that Islam is the moderate religion, the middle way, in contrast to Judaism and Christianity, which incline to exaggeration in their view. On the exaggerations of the Jews and Christians, see Qur'ān 2:171; 5:77; 7:31. On the concept of the Muslims as the 'middle nation' (see Qur'ān 2:143, *ummatan wasatan*), see al-Tabarī's commentary, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, ed. M. M. Shākir and A. M. Shākir, Cairo, n.d., III, 142 ff. Al-Tabarī explains that 'middle' implies justice and equilibrium (*'adl, i'tidāl*). Islam is called in some traditions *al-Hanifiyya al-samḥa*, i.e., 'the moderate Hanifite religion'. See e.g., al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Imān, Bāb al-Dīn Yusran,

burdensome, and their reproaches are echoed here. Maimonides considers those who make this claim (*Guide* II, 39, pp. 380–381) extremists, subject to their lower instincts. They are unjust, violent, oppressive people, or greedy and base, and therefore clamor against something which prevents them from indulging their passions. The Law should not be judged with respect to the passions of these evil, vile and morally corrupt people but should be weighed with reference to one who is perfect among the people. The law of Moses is a perfect law because it restrains people without going to the opposite extreme. It aims at balance and moderation, and avoids all forms of exaggeration. Such a law that is perfect and equibanced is a ‘divine law’ (Munk-Joel, p. 269.28: *sharī‘a ilāhiyya*). All other political regimes, says Maimonides, like the Greek *nomoi* and ‘the ravings of the Sabians and others’ come from the action of groups of rulers who are not prophets.

The discussion of law in *Guide* II, 39 and 40 is supplemented by Maimonides’ remarks in *Guide* III, 27 and 28. And just as *Guide* II, 39 and 40 may be understood on the assumption that part of the discussion (*Guide* II, 40) is general and philosophic and another part (*Guide* II, 39) is particular and dialectical/rhetorical, so the treatment of the law in *Guide* III, 27 and 28 contains elements that are universal and philosophic and others that are particular and dialectical/rhetorical.

Guide III, 27 is divisible into two parts. The first, from the beginning of the chapter to the paragraph beginning with the words ‘The true law’ (Pines, pp. 510.11–511.23; Munk-Joel: p. 371.17–372.16) treats the aims of the law (*sharī‘a*) that are said to be ‘the welfare of the soul and the welfare of the body’ (*ṣalāḥ al-naḥs wa-ṣalāḥ al-badan*), namely, happiness and justice. By means of welfare of the soul the multitude attains ‘correct opinions’ (*āra’ ṣaḥīḥa*) according to their ability. Some of these opinions are therefore explicit (*bi-taṣrīḥ*) and some are in parables (*bi-mithāl*). The welfare of the body consists in improving mutual relations among human beings by removing injustice and oppression from among them. The first perfection, that which is prior both in nature and in time, is the welfare of the body. This cannot be realized by an isolated individual but only by means of political association (Munk-Joel, p. 372.5–6: *al-ijtimā’ al madanī*) – ‘It already being known’, Maimonides adds, ‘that man is political by nature’ (as he noted in *Guide* II, 40). But

par. 38; Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt*, ed. F. Sachau, Leiden 1904, III, 1, 287. And see S. D. Goitein, ‘Ha-Dat ha-Zo’efet’, Y. Baer, J. Guttman, M. Schwabe (eds.), *Sefer Dinaburg*, Jerusalem 1949, pp. 151–164, 423.

the welfare of the body, or the perfection of a human being as a social and political being, is not his ultimate perfection. For his ultimate perfection consists in his becoming rational *in actu*, namely, that he come to possess an intellect *in actu*, and that he know everything about all the existent beings that a human being is capable of knowing according to his ultimate perfection.¹⁰¹

This passage, which occurs at the beginning of *Guide* III, 27, corresponds to *Guide* II, 40, and like its predecessor is predicated upon general philosophic principles. Maimonides speaks here about human beings in general (*al-nās*, p. 371.23, 24). And he uses, at least once, the language of demonstrative (i.e., scientific or philosophic) proof (*tabarhana*, p. 371.36). But he does not once mention Scripture. The word *sharī'a* in this passage may refer to law generically and neutrally, although if Maimonides wants to maintain that the Torah uniquely aims at the welfare of the soul, then we shall have to agree that the word *al-sharī'a* at the very beginning means 'the Law' as it is indeed translated by Pines. In such a case, we would have to say that Maimonides is giving a naturalistic, philosophic rationale for the Law.

Now the second part of *Guide* III, 27 (trans. p. 511.23 to end = text p. 372.16–373.4) is dialectical or rhetorical. Just as in part one of the chapter he alluded to II, 40, so in part two he alludes to II, 39. He states that the true law (*al-sharī'a al-hāqqa*), as has been explained (i.e. in *Guide* II, 39), is unique, and it is 'the law of Moses our Master'. This law, he says, brings about both perfections mentioned in part one of the chapter: (1) the welfare of people in their mutual relations by removal of injustice, along with attaining noble and virtuous moral qualities, as well as (2) soundness of beliefs (*i'tiqādāt*) and attaining correct opinions by means of which ultimate perfection is attained. Quite appropriately, for a dialectical/rhetorical presentation, Maimonides concludes the chapter with quotations from the Torah and from the Sages of the Talmud. The parallelism between *Guide* II, 39 and 40 with *Guide* III, 27 is schematically as follows:

II, 40 // III, 27, part one (Munk-Joel , p. 371.17–372.16)

II, 39 // III, 27, part two (Munk-Joel , p. 372.16–373.4)

¹⁰¹ On the divine law and convention law and on the two perfections, see the analysis by Irit Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, Albany, N.Y. 1995, pp. 149–155. Dobbs-Weinstein argues that since conventions arise from human appetites of attraction and revulsion, they are natural and originate in human nature.

Having gone from the universal and philosophic to the particular and rhetorical in *Guide* III, 27, Maimonides returns to a philosophic presentation in *Guide* III, 28. He begins the chapter (III, 28, p. 512) with an apostrophe to his pupil – ‘Among the things to which your attention ought to be directed is that you should know’, etc. The process of *tanbīh*, drawing attention, making aware, or arousing, relates to a transition from the particular level of faith in the fundamental beliefs or opinions of a specific tradition to philosophic insight. The religious law *arouses* people to strive to know the truth.

Maimonides enumerates three classes of opinions or beliefs (*Guide* III, 28, p. 512):

1. Correct opinions by means of which ultimate perfection is achieved. The Law conveyed their end and summoned people to believe them in a general way. These opinions, Maimonides says, are God’s existence, unity, knowledge, power, will and primordially.

2. Beliefs that are necessary for the sake of the welfare of political affairs, such as the belief that God is violently angry with those who are disobedient, so that one should fear him and avoid disobeying him.¹⁰² The notion of necessary beliefs, which are patently untrue, like Plato’s ‘noble lie’ (*Republic* 414c), is found in Alfarabi’s discussion of political governance in his summary of Aristotle’s *Topics*.¹⁰³

3. Correct opinions with regard to all of existent being. The theoretical sciences through which the opinions that constitute the ultimate end are realized consist of these opinions. The Law does not summon people to them expressly but rather in a general way by saying ‘To love the Lord’ (Deut. 11:13 and elsewhere). Maimonides says that he has already explained this in the *Mishneh Torah*.¹⁰⁴ There, he says that this love can only be realized through the apprehension of all of existent being as it really is and through contemplation of God’s wisdom in it.¹⁰⁵ Divine law requires that we know the nature of the universe, for God is manifested in nature, and He is known through His actions. Knowledge of the nature of the

¹⁰² See also *Guide* III, 28, p. 514, where Maimonides mentions belief necessary for elimination of wrongdoing and for acquiring noble moral qualities, such as the belief that God is violently angry against doers of injustice and that He responds immediately to the prayer of someone wronged or deceived.

¹⁰³ See Alfarabi, *Kitāb al-Jadal*, ed. R. al-‘Ajam, Beirut 1986, p. 60.

¹⁰⁴ See *Mishneh Torah*, *Yesodei ha-Torah*, 2:2f.

¹⁰⁵ See also *Sefer ha-Mizvot*, ed. J. Kafih, Positive 3, p. 59; Introduction to *Avot*, chap. 5; *H. Yesodei ha-Torah*, 2:2; *H. De’ot*, 3:2; *Guide* III, 28, 51, 52; Twersky, *Introduction*, p. 363, n. 18.

universe is consequently the means by which human beings come to love and fear the Lord. In this respect divine law differs from human, or civic, laws. For its objective is the ultimate aim or perfection of a human being, which is the intellectual love of God (*amor dei intellectualis*).¹⁰⁶

Addenda

A. The verse 'In the name of the Lord, God of the World (*El 'olam*)' (Genesis 21:33) has been mentioned above (p. 75, and see p. 49) along with Maimonides' view that this proclamation by Abraham implies the existence of God and the creation of the world (*Guide* II, 13, p. 282). The same idea is expressed in *Guide* III, 29 (p. 516), where the verse is said to imply 'the existence of the deity and temporal creation of the world' (Pines: 'creation of the world in time'). However, one can see that 'God of the World' does not strictly imply creation of the world.

Nor did it have that meaning in an earlier reference to the verse. Genesis 21:33 is cited four times in *Mishneh Torah*, H. 'Akum, 1:3. Maimonides calls it 'this great principle', explaining that this is the belief that 'there is one God for the whole world' (*le-khol ha-'olam*). The context suggests the meaning that He is the God of all mankind.

In *Guide* II, 13 (p. 282), Maimonides compares Genesis 21:33 with Genesis 14:22 ('Maker [*koneh*] of heaven and earth'). Note, however, that in *Guide* II, 30 (pp. 358–359), Maimonides states that *El 'olam* is said with regard to God's perfection, etc., not with respect to creation. Moreover, *koneh* is interpreted there in the sense of 'domination'.

B. As the proof for the divinity of the law of Moses is based on its perfection, this consisting of balance and equilibrium, it is theoretically possible that there be more than one divine law. Maimonides precludes this by claiming that within a species only one individual or instance can be as perfect as possible, that is, equilibrated to perfection, all others failing to attain a perfect equilibrium (above, pp. 65–67). But this argument is hardly persuasive. Maimonides is thinking of mensuration, where on a certain scale there is a single mid-point. But this mid-point is a standard measure, and a plurality of measurable entities may occur at that very same point.

¹⁰⁶ Strauss, *Philosophy and the Law*, pp. 90, 103; Pines, 'Translator's Introduction', pp. cxvi–cxvii; R. Lerner, 'Maimonides' Governance of the Solitary', *Perspectives on Maimonides* (above, n. 2), pp. 33–46.

What Did Maimonides Mean by *Madda*?

BERNARD SEPTIMUS

I

The Hebrew of *Mishneh Torah* was not handed to Maimonides on a platter: he molded it himself, with characteristic originality.¹ Although its influence was significant, later Hebrew often took a different direction. So on occasion, Maimonides' language misleads readers who imagine they understand, and perplexes those who sense they don't. This paper focuses on one elusive but important term: *madda*'. *Madda*' is generally translated 'knowledge', its meaning assumed to be transparent. But on reflection, it turns tricky and demands careful philological scrutiny. While examining the meaning of *madda*', we will have occasion to consider some related terms (e.g., *hokhmah* and *de'ah*) as well.²

The first book of *Mishneh Torah* encapsulates 'the essential beliefs and guiding concepts that provide the ideological and experiential substructure of Judaism', and is entitled, *Sefer ha-Madda*'.³ If we can determine what Maimonides meant by *madda*', we will be in a better position to understand the significance of his title. This paper builds on

¹ See I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980, pp. 324–355. I received invaluable help in preparing this paper from Professor Richard Steiner of Yeshiva University. For its faults, I bear full responsibility.

² An essential starting point is D. Z. Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit shel ha-Rambam', *Tarbiz* 6, (1935), pp. 10–32; see especially at p. 23. In trying to understand *madda*', it is important to work free of the word's modern meaning, although the latter is, in part, the product of medieval developments. There is, as usual, a helpful collection of citations in E. Ben-Yehuda, *Millon ha-Lashon ha-'Ivrit*, New York 1959, IV, pp. 2813f.

³ Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, pp. 260f., provides a beautiful characterization, from which this quotation is drawn.

the scholarship of my late master and teacher, Professor Yitzḥak Twersky: I dedicate it to his memory in the hope that it would have met his exacting standards and won his approbation.

II

In attempting to clarify Maimonides' Hebrew, it is sometimes helpful to look at parallel formulations in Arabic. When we compare *madda'* to 'ilm, the standard Arabic term for knowledge, an interesting disparity emerges. In Arabic literature, 'ilm is ubiquitous and serves to evoke one of the central ideals of Islamic culture.⁴ In Jewish discourse, *madda'* is marginal: it occurs four times in the Bible,⁵ practically disappears in Mishnaic Hebrew,⁶ and makes a very modest comeback in Hispano-Hebrew poetry.⁷ The title *Sefer ha-Madda'* may have enhanced its prestige; but within the body of *Mishneh Torah*, it barely figures: a mere three instances in *Sefer ha-Madda'* itself,⁸ and three more in the rest of *Mishneh Torah*.⁹ So *madda'* was not only marginal in pre-Maimonidean discourse: it remained marginal for Maimonides himself! Why did he choose *madda'* for his title, and then proceed to ignore it?

Maimonides is scarcely suspect of undervaluing knowledge. Indeed, 'ilm is prominent in all of his Arabic writings. But the corresponding

⁴ See F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970.

⁵ Eccl. 10:20; Dan. 1:4, 17; II Chron. 1:10–11. See also the Aramaic equivalent, in Dan. 2:21.

⁶ There is a rare occurrence in b. *Makkot* 23a. Cf. Tosefta *Sanhedrin* 7:7, Zuckermann ed., p. 426, l. 19, critical apparatus. In midrashic passages (e.g., *Ḳohelet Rabbah* 10:2; *Midrash Mishlei* 1:1), the use of *madda'* generally echoes the verse under consideration (e.g., Eccl. 10:20; 2 Chron. 1:11). Occasional liturgical use (in Maimonides' rite), is found in *Mishneh Torah: Sefer Ahavah*, ed. N. Rabinovitch, Jerusalem 1984, II, pp. 1309, 1345. There are some occurrences in 'minor *midrashim*;' see e.g., *Batei Midrashot*, A. Wertheimer (ed.), Jerusalem 1980, II, p. 385, where *madda'* corresponds to biblical *da'at*, an association found in the *targumim* (e.g., *Targum Onkelos* to Exod. 31:3).

⁷ E.g., Solomon ibn Gabirol, *Shirei ha-Hol*, H. Brody and H. Schirmann (eds.), Jerusalem 1975, no. 66, l. 2; 'Keter Malkhut', in H. Schirmann (ed.), *Ha-Shirah ha-'Ivrit bi-Sefarad u-ve-Provence*, Jerusalem 1961, I, p. 275, ll. 289–291; Moshe ibn Ezra, *Shirei ha-Hol*, ed. H. Brody, Berlin 1935, I, pp. 68 (l. 30), 132 (l. 26), 242 (l. 113), 395 (no. 12), 399 (no. 37).

⁸ H. 'Avodah Zarah 11:1; H. *Teshuvah* 3:8; H. *Teshuvah* 5:4. Citations from *Sefer ha-Madda'* follow the edition of N. Rabinovitch, Jerusalem 1990, checked against the facsimile of Oxford Huntington Ms. 80, ed. S. Z. Havlin, Jerusalem and Cleveland 1997.

⁹ *Mishneh Torah: Haḳdamah u-Minyan ha-Mizvot*, ed. N. Rabinovitch, Jerusalem 1997, par. 38 and *Sefer ha-Madda'*, ed. J. Cohen, Jerusalem 1964, p. 13, l. 145; H. *Shevu'ot* 8:22; H. *Shemittah ve-Yovel* 13:13. I do not reckon references to the title *Sefer ha-Madda'* or the two liturgical citations in Maimonides' *siddur* (above, n. 6).

term in his Hebrew is not *madda'*, but *hokhmah*.¹⁰ Hence the bilingual hendiadys, '*al-'ilm wal-hokhmah*'.¹¹ Professor Twersky opened our eyes to the rhetorical role played by Maimonides' *hokhmah*, how it suggests an intellectual ideal more universal and philosophical than that ordinarily associated with *torah*.¹² Because *hokhmah* represents Maimonides'

¹⁰ Maimonides identifies '*ilm*' with *hokhmah* in *Perush ha-Mishnah*, *Avot* 3:8, ed. Y. Shailat, Jerusalem 1994, p. 145 and *Guide* I, 30, ed. Y. Kafih, Jerusalem 1972, p. 66. This identification is taken for granted by Maimonides' medieval translators (e.g., Judah Alharizi, Solomon ben Joseph, Samuel ibn Tibbon), who generally render '*ilm*', *hokhmah*. For a small sample, see the Arabic texts in *Hakdamot ha-Rambam la-Mishnah*, ed. Y. Shailat, Jerusalem 1992, pp. 357 (3rd par.), 362f., 368 (1st par.), 369, no. 7 (2nd par.), 387 (2nd par.), 391 (3rd par.), and their translations in *Hakdamot le-Ferush ha-Mishnah*, ed. M. Rabinowitz, Jerusalem 1961, pp. 86, 114 f., 131, 135, 187, 201. For the *Guide*, see: I, 8, Arabic text, Kafih ed., p. 37 and Ibn Tibbon's translation in *Moreh ha-Nevukhim*, ed. Y. Even Shmuel, Jerusalem 1981, p. 30. See also I, 30 (Kafih ed., p. 66; Even Shmuel ed., p. 55); I, 42 (Kafih ed., p. 95; Even Shmuel ed., p. 79); II, 39 (Kafih ed., p. 412; Even Shmuel ed., p. 333); III, 11 (Kafih ed., p. 479; Even Shmuel ed. p. 397). The association of *hokhmah* and '*ilm*' is noted by Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit shel ha-Rambam', p. 19 and Twersky, 'Some Non-Halakic Aspects of the *Mishneh Torah*', A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, p. 102, n. 36; *Introduction to the Code of Maimonides*, pp. 7, 219, 366, n. 31, 367.

¹¹ See '*Hakdamah la-Mishnah*' in *Hakdamot*, ed. Shailat, p. 351 (par. 2), and in reverse order, *ibid.*, p. 355 (par. 2). The terms '*ilm*' and *hokhmah* also correspond in a parallel construction in *Iggeret Teiman*, ed. A. Halkin, New York 1952, p. 68, ll. 9–10. The coupling of synonymous (or nearly synonymous) terms is a rhetorical flourish characteristic of Maimonides' usually parsimonious prose. They are not unlike the English expressions 'ways and means', 'law and order' 'well and good', 'intents and purposes', 'null and void', 'part and parcel', 'jot and tittle', 'kith and kin'. But Maimonides' doublings are less ossified and sometimes increase clarity. Some examples from the first chapter of *H. Yesodei ha-Torah*: 1:2 (*kez/takhlit*); 1:4 (*mahalakot/kezavot*); 1:5 (*guf/geviyyah*); 1:5 (*kez/sof*); 1:5 (*nehelak/nifrad*); 1:7 (*mar'eh ha-nevu'ah/mahazeh*); 1:12 (*yit'aleh/yitromem*). Not everyone approves calling such doublings 'hendiadys'; see E. Z. Melamed, 'Shenayim she-Hem Ehad', A. Hurvitz (ed.), *Mikra'ah be-He'ker Leshon ha-Mikra*, Jerusalem 1992, pp. 37–53.

¹² Strategies include: coupling *torah* and *hokhmah*, stretching the sense of *torah* to include *hokhmah*, or uniting all learning under the banner of *hokhmah*. See Twersky, 'Some Non-Halakic Aspects of the *Mishneh Torah*', pp. 95–118; *Introduction to the Code of Maimonides*, pp. 367f., 473–477, 495–497. Maimonides' use of *hokhmah* was not without precedent. Talmudic texts often identify *hokhmah* and *torah*; but Maimonides (*Guide* III, 54) could point to some, that distinguish between them. *Hokhmah* assumed a more clearly defined identity among medieval students of philosophy, in need of a term for their new learning. The poetry of Ibn Gabirol provides early examples; see Schirmann (ed.), *Ha-Shirah ha-'Ivrit* (above, n. 7), I, p. 186, no. 56, l. 6; p. 188, no. 57, l. 3; p. 189, no. 58, l. 7; p. 192, no. 60, l. 1. The association of *hokhmah* with science and philosophy was facilitated by several factors: the universal character of *hokhmah* in the Bible; the teaching that *hokhmah*, but not *Torah*, exists among gentiles (*Eikhab Rabbah* 2:13); and the influence of the Arabic cognate *hikmah*, a term closely identified with the Hellenistic tradition; see Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 40.

In this regard, *hokhmah* is less ambiguous than '*ilm*'. Although Maimonides associates '*ilm*' with philosophical knowledge, the term itself simply means knowledge: most Muslims used it for traditional disciplines such as *Qur'an*, *hadith* and *fiqh*. Maimonides himself

ideal of knowledge, it occurs frequently in *Mishneh Torah*. *Madda'* does not assume that role, at least not in the body of *Mishneh Torah*.¹³

III

So a crucial first step in defining *madda'* will be to explain how it differs from *hokhmah*. To do so, we must distinguish between two senses of 'knowledge'. 'Knowledge,' on the one hand, is a property of a mind (as in 'X's knowledge of subject Y'). But it also refers to a body of learning that is valued, sought, studied, acquired, and so forth. One speaks of knowledge, in the latter sense, as if it existed outside of the mind. I will refer to knowledge, in that sense, as 'objectified' knowledge.

Now *'ilm* has both senses; but Maimonides' *madda'* does not. *Madda'* is, in origin at least, a verbal noun, derived from *yada'*; and, for Maimonides, it remains close to its original meaning. In *Mishneh Torah*, *yada'* means both 'to know' and 'to come to know'.¹⁴ *Madda'* is, therefore, 'cognition' in both its senses – the state of knowing and the process of coming to know. Many medievals used *madda'* for objectified knowledge as well – a semantic extension that was crucial for the word's subsequent history.¹⁵ But Maimonides' *madda'* never left the mind. For objectified knowledge, he consistently used *hokhmah*. Knowledge enthroned as a cultural ideal is, of course, objectified knowledge. That is why Maimonides called it *hokhmah*, not *madda'*.¹⁶

sometimes used it for non-philosophical knowledge; see e.g., *Haḳdamah le-Ferush ha-Mishnah* in *Haḳdamot*, ed. Shailat, pp. 349 (bottom), 357 (par. 3). Cf. Twersky: 'Some Non-Halakic Aspects of the *Mishneh Torah*', p. 102, n. 36. The *Guide* (introduction, Ḳafih ed., p. 16) refers to those 'who hold themselves to be men of speculation without having any *'ilm* whatever in anything called *'ilm*, in the strict sense (*bi-taḥḳīk*)'. *Ma'amar Teḥiyat ha-Metim*, in *Iggerot ha-Rambam*, ed. Y. Shailat, Jerusalem 1988, I, p. 322, ll. 28–29, distinguishes between men of knowledge (*'ulamā'*) in the strict sense (*bi-taḥḳīk*) and in a loose sense (*bi-majāz*); for this sense of *majāz*, cf. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, I, p. 233a. Cf. *Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago 1963, p. 16 and n. 58.

¹³ Cf. A. Lichtenstein, 'Torah and General Culture: Confluence and Conflict', J. J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures*, Northvale and Jerusalem 1997, p. 220.

¹⁴ See e.g., *H. Yesodei ha-Torah* 1:8; 2:12; 4:7, 4:8; 7:3; 8:2. *H. Teshuvah* 4:3; 6:1; 6:6; cf. 8:2, 10:5.

¹⁵ See Ben-Yehuda (above, n. 2).

¹⁶ The objectification of *hokhmah* is prominent in Proverbs. An Arabic parallel to Maimonides' distinction is present in Se'adya's introduction to Proverbs in *Mishlei 'im Targum u-Ferush RaSaG*, ed. Y. Ḳafih, Jerusalem 1976, pp. 8–22. There, the objectified knowledge of Proverbs is *hikmah* (corresponding to the biblical *hokhmah*), while cognition

That objectified knowledge is *hokhmah* is apparent: the passages in *Mishneh Torah* that illustrate this usage are many and striking.¹⁷ That *madda'* is cognition is less apparent because its use is rare and its meanings, varied. I initially hypothesized this distinction between *hokhmah* and *madda'* after noticing it in Samuel ibn Tibbon's translations of Maimonides. There, objectified '*ilm*' is always *hokhmah*,¹⁸ while '*ilm*' translated as *madda'* is always cognition.¹⁹ I will try to show that this pattern holds, *mutatis mutandis*, for Maimonides' Hebrew as well, by examining all instances in which he used *madda'*, and a few in which he did not.

IV

'*Ilm*' has a secondary meaning: a branch of knowledge, a discipline or a science. When used in this sense, it has a plural, '*ulūm*' (disciplines, sciences).²⁰ A discipline is, of course, a body of knowledge, a form of objectified '*ilm*'. So it is not surprising that Maimonides calques '*ilm*' (=discipline), *hokhmah* (plural, *hokhmot*), and avoids *madda'*.²¹

(e.g., *ibid.* pp. 16–18) is '*ilm*' (which Ḳafih happily translates, *madda'*). Se'adya does use '*ilm*' there for a discipline, but that was unavoidable, since *hikmah* lacks this sense.

¹⁷ See the many passages exalting *hokhmah* and underlining its centrality cited by Twersky (above, n. 12). Although it is true that all objectified knowledge is *hokhmah*, the converse ('all *hokhmah* is objectified knowledge') is false. *Guide* III, 54 (Ḳafih ed., pp. 689 f.) defines *hokhmah* as 'the apprehension of truths' and juxtaposes it to 'knowledge of the Law' ('*ilm al-sharī'ah*'). *Hokhmah* in this passage is the highest form of cognition. The meaning shifts when Maimonides, in the same chapter (Ḳafih ed., pp. 690f.) refers to 'the exaltedness of *hokhmah*'.

¹⁸ See the citations above, n. 10.

¹⁹ See, e.g., *Guide* I, 18 (Ḳafih ed. p. 47; Even Shmuel ed., p. 38); I, 73 (Ḳafih ed., p. 219; Even Shmuel ed., p. 176); III, 20 (Ḳafih ed., pp. 524ff.; Even Shmuel ed., pp. 437ff.). In *Guide* I, 18 (Ḳafih ed., p. 48; Even Shmuel ed., p. 39) the adjectival form, *madda'it* translates Ar. '*ilmī*' ('cognitive'). An exceptional case in which objectified '*ilm*' is translated *madda'* is *Iggeret Teiman*, ed. Halkin, p. 68, ll. 9–10, where '*ilm*' and *hokhmah* appear in parallel construction. To preserve the parallelism, Ibn Tibbon translated '*ilm*, *madda'*'. But Ibn Ḥasdai and Naḥum (*ibid.*) avoid the problem by translating '*ilm*, *hokhmah*' and leaving an implied pronoun to replace the original's *hokhmah*. As noted above (n. 17), though *hokhmah* is the only term used by Maimonides for objectified knowledge, it is also used of wisdom as a personal attribute. Ibn Tibbon too sometimes translates '*ilm*' (= cognition), *hokhmah*; see, e.g., *Guide* I, 52 (Ḳafih ed., p. 119; Even Shmuel ed., p. 98); I, 56 (Ḳafih ed., pp. 136ff.; Even Shmuel ed., p. 111). See Ḳafih, *ad loc.*, p. 136, n. 10. Because these passages discuss divine attributes, 'wisdom', which often indicates God's attribute of knowledge, may have been preferred to *madda'*. But in *Shemonah Peraḳim*, chap. 8 (*Hakdamot*, ed. Shailat, p. 398; Rabinowitz ed., pp. 219f.), also a discussion of divine attributes, '*ilm*' is translated *madda'*.

²⁰ See Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, pp. 41–45.

²¹ It is this calque that gave rise to the plural *hokhmot*. Medievals who do objectify *madda'*, also use it in the sense of a science, and therefore use the plural *madda'im* for the

H. Teshuvah 10:6 refers to the philosophical sciences as *hokhmot u- tevunot*. The use of *tevunot* for sciences is unusual, if not unique. Maimonides wanted to suggest a variety of disciplines. His Arabic does this with a hendiadys, *al-'ulūm wal-ma'ārif* [= the sciences and branches of knowledge].²² To do the same in Hebrew, he needed a synonym of *hokhmot*. *Madda'im* was apparently out of the question; so he settled on *tevunot*.²³

The same problem finds a different solution in the 'Letter on Astrology'. Maimonides refers there to 'the wise men of Greece, the philosophers who wrote on the sciences (*hokhmot*) and engaged in all species of *madda*'.²⁴ Here we do have a pairing of *hokhmah* and *madda'* (as in II Chron. 1:10-12 and some Hispano-Hebrew poetry).²⁵ But it is an awkward one: *hokhmot* (plural), versus species of [*minei*] *madda'* (singular): again, *madda'im* is conspicuously absent. The reason: *madda'im* cannot be sciences, because *madda'* is not objectified knowledge. The clause is best translated: 'the philosophers who wrote on the sciences and engaged (*nit'asseku*) in all species of scientific activity'.

V

Prima facie, *H. Teshuvah* 3:8 is a counterexample. There, the denier of prophecy claims that 'there is no *madda'* from the Creator that reaches

various sciences. See Ben-Yehuda (above, n. 2); J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus* (rep.: New York 1968), II, pp. 152f. (s.v. *madda'*).

²² *Haḳdamah la-Mishnah* in *Haḳdamot*, ed. Shailat, p. 352 (par. 1); *Haḳdamah le-Helek* in *Haḳdamot*, ed. Shailat, p. 363, no. 3; *Shemonah Peraḳim*, chap. 5, in: *Haḳdamot*, ed. Shailat, p. 386 (par. 4); *Guide I*, 5 (Ḳafih ed., p. 32). Often rendered inaccurately; e.g.: Ibn Tibbon to *Shemonah Peraḳim*, chap. 5 and *Guide I*, 5 (*ma'ārif* = *de'ot*); Alḥarizi, *Haḳdamah la-Mishnah* (*ma'ārif* = *de'ot*); Shailat, *Haḳdamot*, p. 242 (*ma'ārif* = *yedi'ot*). Correct translations include: Shailat, *Haḳdamot*, p. 133; Y. Ḳafih, *Mishnah 'im Perush R. Moshe ben Maimon*, Jerusalem 1964, IV, pp. 201, 389 and *Moreh*, p. 31; S. Pines trans., *The Guide of the Perplexed* (Chicago, 1963), p. 29. Solomon b. Joseph, the medieval Spanish translator of *Haḳdamah le-Helek* (*Haḳdamot*, ed. Rabinowitz, p. 18), is impressive: noticing the parallel to *H. Teshuvah* 10:6, he rendered '*ulūm* and *ma'ārif*, *hokhmot* and *tevunot* respectively.

²³ Perhaps because *tevunah* is parallel to *hokhmah* in Prov. 2:3, 3:13, 24:3; and Job 12:12. But use of *tevunah* in the sense of a discipline seems unprecedented. Another instance of this linkage is Maimonides' praise of Jacob al-Fayyumi (*Iggeret Teiman*, ed. Halkin, p. 106, l.1) as *ba'al ha-hokhmot osef ha-tevunot*. Another example of Maimonides' use of parallel Arabic and Hebrew hendiadys is *mashal ve-hiddah* (*H. Melakhim* 12:1) corresponding to *al-mathal wal-lughz* (*Guide I*, 31, Ḳafih ed., p. 69).

²⁴ *Iggerot ha-Rambam*, ed. Shailat, II, p. 481, ll.17-18.

²⁵ E.g., Ibn Gabirol in Schirmann, *Ha-Shirah ha-'Ivrit* (above, n. 7), I, p. 275, ll.289-291.

(*she-maggia'*) the minds of men (*benei ha-adam*)'. Isn't this *madda'* information sent down from above, i.e., a form of objectified knowledge?²⁶ I think that, to the contrary, this passage correctly understood confirms the hypothesis that Maimonides' *madda'* is cognition.

For knowledge to 'reach' the mind is, according to Maimonides, an internal, cognitive process.²⁷ Prophecy is 'an emanation that overflows from God...through the intermediation of the Active Intellect...upon the rational faculty and...the imaginative faculty'.²⁸ But this divine 'overflow' is not a transmission of information; it is rather a figure for the causality that activates the mind.²⁹ For prophecy is a natural perfection of the mind that pertains to the prophet *qua* human (although, like other human perfections, it is realized by a small minority).³⁰

The Hebrew of *H. Teshuvah* 3:8 mirrors Maimonides' Arabic: 'there is knowledge that reached the prophets (*'ilm waṣala ilā l-anbiyā'*) from before God, whereby He made known to them that the virtues are such and such and the vices are such and such'.³¹ Similarly: 'He, may He be exalted, willed,...that there reach [some of us], knowledge from Him (*īṣāl 'ilm minhu*) and that there be, upon some of us, an overflow of prophetic inspiration'.³² The '*ilm* that 'reaches' the prophets in these

²⁶ See, e.g., the commentary by S. T. Rubenstein, *Sefer ha-Madda'*, Rambam la-'Am ed., Jerusalem 1957, ad loc., p. 223.

²⁷ See *Guide* I, 18 (Ḳafih ed., pp. 47ff.).

²⁸ *Guide* II, 36 (Ḳafih ed., p. 402). See also *Haḳdamah le-Heleḳ in Haḳdamot*, ed. Shailat, pp. 142, 371. On 'emanation', cf. H. A. Wolfson, 'Hallevi and Maimonides on Prophecy', I. Twersky and G. Williams (eds.), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge 1977, p. 108, n. 178.

²⁹ 'Overflow' is explained as a figure for divine causality in *Guide* II, 12 (Ḳafih ed., p. 303).

³⁰ *Guide* II, 32 (Ḳafih ed., p. 392). Note that in *H. Teshuvah* 3:8 and *H. Yesodei ha-Torah* 7:1, the phenomenon of prophecy is ascribed to *benei ha-adam*, an expression Maimonides uses for the human species. See e.g., *H. Yesodei ha-Torah* 2:1; *H. 'Avodah Zarah* 1:1–2; *H. Teshuvah* 5:3.

³¹ *Haḳdamah le-Heleḳ in Haḳdamot*, ed. Shailat, p. 368, par. 6. Note the subordinate clause, 'whereby he made known to them (*'allamahum bihi*)' etc. In other words, '*ilm* is an instrument through which God makes his message known to the prophet, not the message itself. This makes sense only if the '*ilm* in question is cognition rather than doctrine. Cf. *Guide* I, 63 (Ḳafih ed., p. 16.5).

³² *Guide* I, 10 (Ḳafih ed., p. 39). The parallel to the language of *H. Teshuvah* 3:8 is noted by Ḳafih, ad loc., n. 39; see also at *Guide* I, 18, p. 47, n. 7. '*Ilm* is used in the *Kur'ān*, for prophetic teaching; see: Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 29; S. Pines, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, ed. S. Stroumsa, Jerusalem 1996, pp. 231–250. Note too Targum Onḳelos to Nu. 24:16 (*ve-yodea' da'at 'elyon*) : *viyda' madda' min ḳadam 'ila'ah*. Such sources might have given Maimonides' Arabic and Hebrew formulations a familiar ring. But the *Kur'ān*'s '*ilm* and Onḳelos' *madda'* are probably objectified knowledge, whereas Maimonides employs these terms in accordance with his own usage, and view of prophecy.

passages is, like the *madda'* of *H. Teshuvah* 3:8, cognition wrought by divine causality within the prophet's mind – not information transmitted from without.³³

Madda', like 'cognition', can refer to the process of coming to know or the state of knowing. In *H. Teshuvah* 3:8, it could be either. Elsewhere, it is clearly the state. Thus the 'Letter on Astrology' refers to the philosophers as 'possessors of *sekhel and madda'*'.³⁴ The same phrase occurs in *H. Shevu'ot* 5:22: 'it is well known among the wise, who possess *sekhel and madda'*, that the sun is one hundred and seventy times the size of the earth'. *Sekhel u-madda'* is a hendiadys: both refer to rational knowledge that is not objectified, what the Aristotelians called 'acquired intellect'.³⁵

Their meanings overlap still further: *sekhel* is not only rational knowledge, but also the *faculty* of reason or the mind; and *madda'* too can mean mind. Maimonides' 'Letter on Astrology' cites the view of the philosophers that 'the spheres and stars possess a *nefesh and a madda'*'.³⁶ The corresponding terms in *Guide* II, 4 are *nafs* [= 'soul'] and '*aql* [= 'intellect']'.³⁷ So a *madda'* is an intellect or a mind.³⁸ The stirring conclusion to *Shemittah ve-Yovel* (13:13) refers to 'anyone...whose spirit moved him and whose *madda'* gave him understanding' to adopt the contemplative life. Here too *madda'* is the intellect or mind.

But *madda'*, unlike 'intellect', is not restricted to rational knowing. In Maimonides' Hebrew, things can be 'known', on religious authority, as

³³ According to *Guide* II, 32, the imaginative faculty plays an important role in generating prophetic imagery, a role alluded to in *H. Yesodei ha-Torah* 7:3 and 6. It is possible that the *madda'* of *H. Teshuvah* 3:8 includes the imagery in the prophet's mind, since we will soon see that *madda'* includes the imaginative as well as the rational.

³⁴ *Iggerot ha-Rambam*, ed. Shailat, II, p. 482, ll.12–13.

³⁵ Cf. *Daniel* 1:17, where *madda'* is linked with *haskel*. Because *madda'* is not always rational (see below), coupling it with *sekhel* indicates rational thought more clearly. The Arabic equivalents of *madda'* and *sekhel*, '*ilm* and '*aql* are also linked. Cf., for example, *Shemonah Peraḳim*, chap. 8 (*Hakdamot*, Shailat ed., p. 398; Rabinowitz ed., p. 220) to the parallel passage in *Guide* I, 68 (Ḳafih ed., p. 174; Even Shmuel ed., p. 140). '*Ilm* in the *Shemonah Peraḳim* passage, translated *madda'* by Ibn Tibbon, corresponds to '*aql* in the *Guide* passage, translated *sekhel* by Ibn Tibbon. Moreover, '*ilm* like '*aql* can refer to acquired intellect; see e.g., Maimonides' 'Introduction to the Mishnah' in *Hakdamot*, Shailat ed., pp. 57, 353 (par. 2). But *sekhel*, though standard in Tibbonide Hebrew, is rare in Maimonides: his usual term for '*aql* (= 'intellect') is *de'ah* or *da'at*; see Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit shel ha-Rambam', pp. 16f. *De'ah* is more unambiguously rational than *madda'*. Thus *Guide* 3:51 (Ḳafih ed., 677) states that thought concerning imaginings is not called *de'ah*. The equivalence of *de'ah* and '*aql* is evident from *Guide* I, 68, Ḳafih ed., p. 174, and its allusion to *H. Yesodei ha-Torah* 2:10.

³⁶ *Iggerot ha-Rambam*, ed. Shailat, II, p. 484, l. 15.

³⁷ Ḳafih ed., pp. 277f.

³⁸ Cf. Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit' (above, n. 2), p. 23.

in the sentence: 'this principle is known (*noda'*) not only on religious authority (*mi-ḳabbalat ha-dat*) but through clear proofs from the words of *ḥokhmah'* (*H. Teshuvah* 5:5). *Sefer ha-Madda'* begins with commandments 'to know (*leyda'*)' God's existence and unity, which are binding on all: the philosophically ignorant fulfill them by knowing on authority.³⁹

VI

Indeed, Maimonides' *madda'* need not be knowledge at all! In this regard, it does differ from the underlying verb *yada'* and from the noun *yedi'ah*. One 'knows' truth, as in: 'to know (*leyda'*)' that God exists; 'knowing (*yedi'at*) this is a positive commandment'.⁴⁰ By contrast, the polytheist *thinks* (*ma'aleh 'al da'ato*) that there is another deity.⁴¹ *He'elah 'al da'ato*, in Maimonides' Hebrew, is to believe what is in fact false.⁴² False notions may not be knowledge (*yedi'ah*), but they do inhabit the mind. So Maimonides sometimes calls them *madda'ot*.

³⁹ Cf. *Guide* I, 34–35.

⁴⁰ *H. Yesodei ha-Torah* 1:1,3.

⁴¹ *Ibid.* 1:3.

⁴² *He'elah ('al ha-da'at)* has the thinker as its subject, '*alah ('al ha-da'at)*, the false notion; see e.g., *H. Teshuvah* 6:1; *H. Shegagot* 7:1; 13:5. '*Alah 'al ha-da'at* also introduces a hypothetical premise; see *H. Yesodei ha-Torah* 1:1.

The introduction to *Mishneh Torah*, negative commandment no. 1, and the enumeration preceding *H. Yesodei ha-Torah*, read *she-lo ya'aleh be-maḥshavah*, rather than '*al ha-da'at*. *Maḥshavah* is frequently used by Maimonides for non-rational thought; see e.g., *H. De'ot* 1:2; *H. Talmud Torah* 3:7; *H. 'Avodah Zarah* 2:3; *H. Teshuvah* 2:2; 3:4; 4:5; 7:3.; *H. Tefillin* 4:25; *H. Temurah* 4:13; Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit, p. 23. The Arabic of *Sefer ha-Mizvot*, ed. Kafih, pp. 58, 181, does not distinguish 'knowing' the true from 'thinking' the false: both the commandment to believe God's existence and the prohibition against believing him more than one use the same noun, *i'tikād* – conviction or belief. That a *ma'aleh 'al da'ato* has *i'tikād* shows that his false belief is firmly, not tentatively, held. Cf. the commentary of N. Rabinovitch, *Sefer ha-Madda'*, *H. 'Avodah Zarah* 2:3 (2:527f.).

S. Rawidowicz, 'On Maimonides' *Sefer ha-Madda'*', N. Glatzer (ed.), *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia 1974, pp. 317–323, correctly notes that Maimonides' use of *i'tikād* in *Sefer ha-Mizvot* shows that the 'knowledge' of God's existence and unity required in *H. Yesodei ha-Torah* should not be identified with philosophical proof. But his further claim that *i'tikād* refers to religious faith as *opposed* to rationally derived knowledge is incorrect. In fact, Maimonides' *i'tikād* refers to any firm belief or conviction: true, false or heretical, rationally derived or otherwise. *Guide* I, 36 (Kafih ed., p. 86) defines *kufr* as *i'tikād* about something, the opposite of what is the case. So Maimonides can term both true and polytheistic belief *i'tikād*. Only rarely is *i'tikād* used in its more restricted sense of a religious doctrine; e.g., in the opening of *Haḳdamah le-Helek* (*Haḳdamot*, Shailat ed., p. 360). According to *Guide* I, 50, reciting a credal formula does not constitute *i'tikād* if one actually believes something different. That *i'tikād* requires understanding and believing the proposition asserted, implies nothing, however, about its truth or rationality. Cf.

Thus, according to *H. Teshuvah* 5:4, no one is predestined to have a *madda' min ha-madda'ot*. This expression is usually taken to mean '[knowledge of] any particular science'. But, as we have seen, Maimonides' *madda'* does not have the sense of 'a science.' The argument of *H. Teshuvah* 5:4 is that if people were predestined to a particular path, to a *madda' min ha-madda'ot*, to a particular ethical disposition, or to a particular act, prophetic instruction would be futile. Maimonides is clearly aiming at an exhaustive breakdown of the things that entail choice for good or ill. So *madda' min ha-madda'ot* must be the one thing needed to complete the list: a particular belief or opinion (*madda'*) in the universe of possible beliefs or opinions (*madda'ot*).

There is no need for conjecture on this point: Maimonides himself explicitly advocated the use of *madda'* for 'opinion'. In *Guide* II, 22, he speaks of 'someone who has preconceived opinions (*arā'*) that he wishes to defend'.⁴³ And in a letter to Ibn Tibbon, he proposes the following paraphrase: 'someone who has preconceived erroneous opinions (*madda'ot muṭ'ot*) and wishes to deflect the objections that refute his erroneous opinions (*madda'av ha-muṭ'im*)'.⁴⁴ So *madda'* can be an opinion, a state of mind in which someone thinks that something is the case.

The discussion of free will in *H. Teshuvah* 5:4 is anticipated in the last chapter of *Shemonah Peraḳim*.⁴⁵ The phrase that corresponds, there, to *madda' min ha-madda'ot* is *al-'ilm al-fulānī*. This phrase has also been taken to mean 'a particular science'.⁴⁶ But if my understanding of *madda' min ha-madda'ot* is correct, *al-'ilm al-fulānī* is probably also, any particular notion, true or false.⁴⁷

Ḳafih ed., *Moreh* 1:50, p. 113, n. 1 and passim. For further bibliography on this term, see M. Schwarz trans. and annotator, *Moreh Nevukhim*, I, Tel Aviv 1996, 5f., n. 27.

⁴³ Ḳafih ed., p. 348; Pines trans., p. 319.

⁴⁴ *Iggerot*, ed. Shailat, II, p. 539 (no. 19). Cf. Shailat, n. 45, ad loc., and Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit', p. 23, n. 1. The apparent change in the gender of *madda'* from the beginning to the end of the sentence is puzzling. On gender inconsistencies in Maimonides' Hebrew, see F. D. Fink, 'The Hebrew Grammar of Maimonides', Ph.D. dissertation Yale University, 1980, no. 51, pp. 70–72.

⁴⁵ Ch. 8, in *Hakdamot*, ed. Shailat, p. 392.

⁴⁶ Ibn Tibbon (Rabinowitz ed., p. 203) translates, *ha-hokhmah ha-pelonit*; Ḳafih ed., IV, p. 397 and Shailat, p. 249, *madda' peloni* (presumably understanding *madda'* as a science); C. Butterworth in R. Weiss and C. Butterworth, *The Ethical Writings of Maimonides*, New York 1975, p. 85, 'a certain science'.

⁴⁷ Cf. Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit', p. 23, n. 1, who realized, on the basis of the letter to Ibn Tibbon, that *madda' min ha-madda'ot* ought to mean 'a certain opinion', but reluctantly rejected that possibility because of the parallel *Shemonah Peraḳim* passage! The full phrase in *Shemonah Peraḳim* reads: *al-'ilm al-fulānī 'an ya'lamahu* ('that he conceive a certain notion'). My reading entails the additional assumption that

This use of *'ilm* is unusual but not unique. The Mutakallimūn claim that 'the things we conceive now are not the conceptions (*'ulūm*) we had yesterday; rather, those conceptions (*'ulūm*) have ceased to exist and other similar conceptions (*'ulūm*) have been created'.⁴⁸ Ibn Tibbon translates *'ulūm*, *madda'im*.⁴⁹ So *'ilm* (and *madda'*) are single units of cognition. So too in the *Commentary on the Mishnah*: '... there are young men whose questions and *'ulūm* [= conceptions] are clear...'⁵⁰

On one important point, Ibn Tibbon diverged from Maimonides. Maimonides used *madda'* for an opinion, true or false. Ibn Tibbon did not. He did not, therefore, follow Maimonides' suggestion that *arā'* (opinions) be translated *madda'ot* (in the passage from *Guide* II, 22, discussed earlier). Ibn Tibbon consistently uses *de'ot* to translate *arā'* (= 'opinions'),⁵¹ and reserves *madda'* for *valid* cognition.⁵² Maimonides' *madda'* is, at

the verb *'alima* is used here in the sense of 'to conceive', i.e., to hold or believe a notion of indeterminate truth. The Hebrew of *Mishneh Torah*, as we have seen, distinguishes knowing true notions (= *yada'*) from imagining false ones (= *he'elah 'al da'ato*), but may lack a verb for simply conceiving a notion without reference to its truth.

⁴⁸ *Guide* I, 73, Kafih ed., p. 219.

⁴⁹ Even Shmuel ed., p. 176. See also Judah ibn Tibbon's translation of *'ulūm* in *Kuzari* 5:12, ed. D. Baneth and H. Ben-Shammai, Jerusalem 1976, p. 208 (top). *'Ulūm* are also items of knowledge in Al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madunī*, ed. D. M. Dunlop, Cambridge 1961, no. 31, p. 125, l. 9. According to Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 43: '*Ilm* can be some individual item of information or a totality made up of a number of items of information. The plural *'ulūm* did, in fact, serve later on occasionally to express the plurality of a number of things known (*ma'lūm*, *ma'lūmāt*) in the language of philosophy and speculative theology'. Cf. *ibid.*, pp. 64f., for definitions of *'ilm* as opinion.

⁵⁰ *Perush ha-Mishnah*, *Avot* 4:22, Shailat ed., p. 158. Ibn Tibbon translates *hokhmot* (*Perush le-Masekhet Avot*, ed. M. Rabinovitz, Jerusalem 1961, p. 142). His reading assumes an ellipsis: 'there are young men whose ... [knowledge of the] sciences is clear...' The *Guide* (introduction, Kafih ed., p. 16) refers to those 'whose brains have been polluted by unsound opinions (*arā'*) and misleading ways deemed by them to be sound *'ulūm*'. These *'ulūm* are probably conceptions or notions rather than formal disciplines. A similar understanding underlies the translation of Chaim Rabin in Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, London 1947, p. 47: 'sound knowledge'. Cf. however Ibn Tibbon, *Even Shmuel* ed., p. 14; Pines, p. 16 and n. 58; and Schwarz, p. 13. Note also *Guide* I, 52 (Kafih ed., p. 119): 'every skill, every *'ilm* and every settled ethical disposition is a state of the soul'. *'Ilm* there is probably a conception, a unit of cognition. Cf. *Guide* III, 29 (Kafih ed., p. 567). There is a good illustration of *'ilm* in the sense of a conception or a notion in Se'adya Gaon, *Mishlei 'im Targum u-Ferush RaSaG*, ed. Kafih, p. 17: 'if one of these four [steps necessary in the acquisition of knowledge] is deficient, the *'ilm* that one acquires will not be correct'. See also Se'adya's epistemological discussion, *Ha-Nivhar be-Emunot uve-De'ot*, sect. 5, ed. Kafih, Introduction, p. 18; *The Book of Doctrines and Beliefs*, trans. A. Altmann, London 1946, p. 39. Altmann (like Rabin in the previously mentioned Maimonides passage) translates *'ulūm*, by the collective, 'knowledge'.

⁵¹ *Even Shmuel* ed., p. 279. As we will see below, Maimonides did not have this option because in *his* Hebrew, *de'ot* are never opinions.

⁵² The logic of the Mutakallimūn cited above seems to require that their claim that the

once, narrower and broader than we might have expected. It is narrower in that it refers only to thinking that is in the mind and not objectified knowledge. It is broader in that it includes even thinking that is wrong.

In fact, of the three instances of *madda'* in the body of *Sefer ha-Madda'*, two refer to thinking that can be wrong. One, *H. Teshuvah* 5:4, we have just discussed. The other, *H. 'Avodah Zarah*, 11:1, teaches that an Israelite should differ from idolaters in his customary practices (*ma'asav*) as he does, in his *madda'* and his ethical dispositions (*de'otav*). So the idolater's thinking is *madda'*, corrupt though it be. While *H. Teshuvah* 5:4 and the letter to Ibn Tibbon use *madda'* in the sense of a single opinion, *H. 'Avodah Zarah* 11:1 uses it collectively for the totality of a person's views, his thought-world.⁵³ It could also be rendered as follows: the Israelite should differ from the idolater in his practices as he does in mind and in ethical dispositions (using 'mind' as in 'The mind of Plato' or 'The New England mind').

VII

'Mind' is a complex word, with many meanings; but several are shared by *madda'*. We have seen *madda'* used for the rational intellect. It covers weak minds as well: the *ge'onim* composed codes that eliminated talmudic dialectic 'so that they would be accessible to the *madda'* of someone who is unable to plumb the Talmud's depths'.⁵⁴ Abraham Maimonides writes of *Moreh Nevukhim* and *Sefer ha-Madda'* that they 'illuminate the mind (*madda'*)',⁵⁵ but are construed by their critics 'according to the [deficient] understanding of their minds

mind's '*ulūm* are evanescent and are constantly being re-created by God apply to all conceptions, not just the true ones. Perhaps Ibn Tibbon, who translates '*ulūm*, *madda'im*, understood them more restrictively to be units of *valid* cognition.

⁵³ A similar use of '*ilm* occurs in *Kuzari* I, 4, where the Christian and Muslim scholars are asked about their '*ilm* – i.e., their beliefs, their creed. According to *Perush ha-Mishnah*, *Avot* 4:22, Shailat ed., p. 158: '...there are young men whose questions and '*ulūm* are clear...and there are older men whose '*ilm* is jumbled and confused'. In this passage '*ulūm* refers to individual conceptions, while '*ilm* refers collectively to one's 'thought'.

⁵⁴ *Mishneh Torah: Haḳdamah u-Minyan ha-Mizvot*, Rabinovitch, ed., p. 48, par. 38; Cohen ed., pp. 12f. ll. 141–143: '*kedei she-yihyu kerovim le-madda' mi she-eno yakhol le-red le-'omko shel talmud*'. In this case, however, *madda'* can still be construed as a verbal noun, and translated: 'understanding'.

⁵⁵ R. Avraham ben ha-Rambam, *Milḥamot ha-Shem*, Jerusalem n.d. [1953], ed. R. Margaliyot, p. 52.

(*madda'am*).⁵⁶ *Madda'* is a mind in the sense of a developed thought-world in *H. 'Avodah Zarah* 11:1. But it is also an untrained mind. Among the things whose character is determined by nature rather than free will, Maimonides lists: 'various species of trees and animals, [animal] souls, *madda'ot*, spheres, and angels'.⁵⁷ These *madda'ot* are probably human minds, with only their natural endowments and proclivities.

Why use *madda'* to mean 'mind'? A principal source was undoubtedly *Ḳohelet* 10:20: 'Don't curse the king, even in your *madda'*' – which, for most medievals, meant 'heart', or 'mind'.⁵⁸ Some applied this interpretation to the phrase *mevinei madda'* (*Daniel* 1:4): Ibn Ezra glosses, 'able to communicate what is in their minds', while Kimḥi glosses, 'able to understand what is in the minds of others'.⁵⁹ That the same word should mean both 'thought' and 'mind' is not surprising. *Da'at* and *de'ah* mean both 'rational cognition' and 'rational mind'.⁶⁰ Arabic *khāṭir* means both 'thought' and 'mind'.⁶¹ Even '*ilm*' occasionally has a sense close to 'mind': we fail to see purpose in certain aspects of nature 'on account of the weakness (*du'f*) of our '*ilm*'⁶² – i.e., our *faculty* of cognition.⁶³ In any case, *Ḳohelet* 10:20 suggested a broad sense for *madda'*: it is not just the rational intellect, but also the locus of *all* mental experience (like cursing the king in one's *madda'*).

⁵⁶ *Teshuvot Rabbenu Avraham ben ha-Rambam*, ed. A. H. Freimann and S. D. Goitein, Jerusalem 1938, no. 75, p. 93 and n. 22. The text is reprinted in *Milḥamot ha-Shem*, ed. Margaliyot, p. 76. Cf. *ibid.*, p. 59: 'there is no cause for complaint against them for not having understood *Moreh Nevukhim* and *Sefer ha-Madda'*, for they lack *koah madda'*, for as the man is, so is his strength (*Jud.* 8:21)'. To lack *koah madda'* is apparently to be intellectually impotent. In the next line, the parallel expression is *koah binah*, strength of understanding.

⁵⁷ *Iggerot ha-Rambam*, ed. Shailat, I, p. 236 and n. 13.

⁵⁸ See the brief but helpful remarks of H. Yalon, *Pirḳei Lashon*, Jerusalem 1971, pp. 233f.

⁵⁹ See Ibn Ezra's commentary to *Daniel*, ad loc. and David Kimḥi, *Sefer ha-Shorashim*, Berlin 1847, s.v. *y-d-*, p. 269. Cf. however *Dani'el 'im Targum u-Ferush Rabbenu Se'adya u-Ferush R. Tanḥum ha-Yerushalmi*, Jerusalem 1981, pp. 19, 21, 39.

⁶⁰ See above, n. 35.

⁶¹ Cf. 'mind' which can mean 'thought' or 'purpose'.

⁶² *Hakdamah la-Mishnah*, in *Hakdamot*, ed. Shailat, p. 353, par. 1.

⁶³ According to *Guide* I, 18 (*Ḳafih* ed., p. 47), the terms 'approaching', 'touching' and 'coming near' can be used for 'the connection of *al-'ilm* to what is known'. When 'cognition' connects with what is known, it is close in meaning to 'mind'. See e.g., Y. Even Shmuel in his commentary to *Moreh Nevukhim*, part I, vol. I, Jerusalem 1959, p. 90. This usage may be related to the identity Maimonides posits between cognition and mind. See *Perush ha-Mishnah*, *Avot* 3:17 (Shailat ed., pp. 61, 148) and *Guide* I, 68. '*Ilm*' would then correspond to '*aql*', which refers to both rational cognition and rational mind. We have seen that the corresponding Hebrew terms, *madda'* and *sekhel* (or *de'ah*), have the same two meanings. *Guide* 1:68 uses '*aql*', where its parallel in *Shemonah Perakim*, chap. 8 (*Hakdamot*, ed. Shailat, p. 398) uses '*ilm*'.

VIII

Maimonides' *madda'* is thus a protean term: its many meanings make it potentially confusing. That may, at times, have discouraged its use. Maimonides' *de'ah* and *da'at* refer more unequivocally to intellect and rational cognition⁶⁴ and are used more frequently in that sense. According to b. *Makkot* 23a, judicial lashes should be administered by *haseirei koah yeteirei madda'* [men of deficient strength (and) abundant intelligence]. This appears to be the only discussion in the Babylonian Talmud to use the word *madda'*. But Maimonides calls the learned flogger: *yater be-de'ah ve-haser be-koah* (H. *Sanhedrin* 16:9). Because *madda'* can be irrational, clarity recommended that he substitute *de'ah*.

But when it comes to titles, a bit of suggestive murkiness has its advantages. *Madda'* serves well as an umbrella title that embraces the book's several themes. It can refer to rational cognition and intellect, and is associated (via II Chron. 1:10–12) with *hokhmah*. So it is an appropriate title for a philosophically oriented book. All *talmud torah* – traditional as well as philosophical – is knowledge, located in the mind. Likewise, false belief,⁶⁵ which is forbidden *madda'*. Repentance takes place in the mind. Purity of motive is also an inner state.⁶⁶ Love and fear of God are states of mind that stem from rational cognition.⁶⁷ Love and hatred of one's fellow are states of mind; grudges are borne there too.⁶⁸ Immortality⁶⁹ pertains to the *madda'*, in the sense of acquired intellect.

What still needs explanation is the treatment of ethics in *Sefer ha-Madda'*. *Prima facie*, ethics is about behavior rather than mind. Why then put *Hilkhot De'ot* under the rubric of *Madda'*? I would submit that, for Maimonides, ethics too is based in the mind, and that it is precisely for this reason that he calls ethical dispositions, *de'ot* (singular, *de'ah*).⁷⁰

⁶⁴ See above, n. 35. *Da'at* can also indicate ordinary intention and opinion, especially when it takes a pronoun suffix (e.g., *da'ato*). Thus the *ma'aleh 'al da'ato* is not using rational intellect. But in practice, this produces no ambiguity, and the more technical use of *da'at* for rational intellect is easily recognizable.

⁶⁵ H. *Yesodei ha-Torah* 1:3; H. 'Avodah Zarah, chap. 1; 2:1–3; 11:16; H. *Teshuvah* 3:6–8.

⁶⁶ H. *Talmud Torah* 3:9–11; H. *Teshuvah*, 8:6, 9:2, 10:1–5.

⁶⁷ See H. *Yesodei ha-Torah* 2:1–2; H. *Teshuvah* chap. 10.

⁶⁸ H. *De'ot* 6:2–6; 7:8.

⁶⁹ H. *Yesodei ha-Torah* 4: 8–9; H. *Teshuvah*, chs. 8–9.

⁷⁰ See, on this term, Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit', pp. 16–18.

IX

Maimonides' use of *de'ot* found few, if any, followers.⁷¹ For one thing, the talmudic term *middot* could easily be adapted for ethical dispositions.⁷² Maimonides' successors seem to have found it quite satisfactory. Besides, *de'ot* was already taken: most medievals used it for opinions. To give it a second meaning would have risked unnecessary ambiguity. Indeed, there are *de'ot* in *Mishneh Torah* that are still considered ambiguous: are they opinions or ethical dispositions?⁷³ I will suggest, in a moment, that these ambiguities can be resolved. But there is no denying that Maimonides' usage is idiosyncratic and in need of explanation.

One recent student has suggested that the junction of opinions and character traits is precisely the point:

[Maimonides] alludes to the intellectual component in moral qualities by referring to them as *de'ot*.... The intellect...has a certain effect upon the soul's appetitive part, and moral qualities can accordingly be depicted by a term that alludes to the presence of an intellectual element.... Opinions are implicit in the character traits.⁷⁴

This is an interesting explanation; but, as formulated, I don't think it will work.

For one thing, it is unlikely that Maimonides ever used *de'ot* to mean 'opinions'. He uses *de'ah* for rational cognition or the intellect, and in the latter sense it takes the plural *de'ot* (= 'intellects').⁷⁵ But I cannot find a single

⁷¹ Post-Maimonidean use of *de'ah* for an ethical disposition is rare. My student James Robinson called my attention to an instance in the manuscript commentary of Samuel ibn Tibbon to Eccl. 10:16.

⁷² Maimonides himself defines *middot* as ethical dispositions in *Guide* I, 54 (Kafih ed., p. 129), and occasionally uses the term in that sense; e.g., in *H. Yesodei ha-Torah* 7:1.

⁷³ See e.g., Baneth, 'La-Terminologiyah ha-Filosofit', s.v., p. 23 and n. 1, on *H. 'Avodah Zarah* 11:1. A striking example is *H. Temurah* 4:13. See Twersky, *Introduction*, pp. 416f. and n. 148; and cf. his earlier position in 'Non-Halakhic Aspects', p. 105 and n. 50. There is another seemingly ambiguous case, often assumed to mean 'opinions' in *H. Mikva'ot* 11:13. See further, on this passage, below, n. 96.

⁷⁴ R. Weiss, *Maimonides' Ethics*, Chicago 1991, pp. 90f.

⁷⁵ These can be immaterial intellects or human minds; see, e.g., *H. Yesodei ha-Torah* 4:8–9 (*ha-de'ot she-en lahem golem* = immaterial intellects); *H. 'Avodah Zarah* 2:3 (*lo kol ha-de'ot yekholot lehasig ha-emet 'al buryo* = not all intellects can apprehend the truth as it really is).

Maimonides makes no substantive distinction between *de'ah* and *da'at* in the sense of intellect. For an ethical disposition, he consistently uses *de'ah*; but there is an exceptional *da'at* in *H. De'ot* 7:7 ('corrected' to *de'ah* in the standard editions.). Both *de'ah* and *da'at* take the plural *de'ot*.

unambiguous use of *de'ah* for a belief or an opinion. Besides, Maimonides, as we have seen, had another term for opinions, *madda'ot*. So it would seem that the putatively ambiguous *de'ot* in *Mishneh Torah* can be resolved: all refer to ethical dispositions, none to opinions. Since *de'ot* are not opinions, traits can hardly have been called *de'ot* to allude to them.

There is another difficulty in this explanation: that the intellect *can* affect the soul's appetitive part does not make opinions *implicit* in character traits.⁷⁶ Maimonides (like Aristotle) thought it possible to have an ethical disposition one knows to be base. A disjunction between opinions and *de'ot* is precisely what allows some people who have bad dispositions to resist them: their opinions overcome their *de'ot*.⁷⁷ *De'ot* 2:1 speaks of those who know they have bad *de'ot*, yet do not work to change them. If *de'ah* connoted the opinion implicit in a trait, then knowing one has a bad *de'ah* would be like knowing one has a false opinion, a contradiction in terms!⁷⁸

More likely, Maimonides uses *de'ot* for ethical dispositions to allude to their *psychological* nature. The mind is the seat of emotion as well as cognition. *De'ot* are settled psychic states that generate the emotional responses from which a person's typical behavior patterns flow. Maimonides often juxtaposes *de'ot* to *ma'asim*.⁷⁹ The latter are physical acts pure and simple, whereas *de'ot* straddle the mind-body divide – though manifest in conduct, they are psychic in essence.⁸⁰ The term *de'ot* (singular, *de'ah*), underscores their relationship to *madda'* (= 'mind', 'psyche'). Character is based in the mind; and that is why *Hilkhot De'ot* belong in *Sefer ha-Madda'*.⁸¹

⁷⁶ *H. De'ot* 1:2 lists opinion as one among several possible factors in the formation of a *de'ah*. And even when opinion does lead to the acquisition of a disposition, it does so only indirectly: a decision to adopt the behavior pattern associated with a certain disposition will, if followed, lead to habituation. The latter is what fixes the disposition in the soul.

⁷⁷ See *Shemonah Peraḳim*, chap. 6 (*Haḳdamot*, ed. Shailat, p. 244).

⁷⁸ *Shemonah Peraḳim*, chap. 3 (*Haḳdamot*, ed. Shailat, pp. 233f.) distinguishes among two types given to vice: those aware of their 'sickness' and those who imagine themselves 'healthy'. Only the latter have opinions that are aligned with their dispositions.

⁷⁹ See *H. Teshuvah* 7:3 and *Shemonah Peraḳim*, chap. 4 (Shailat ed., *Haḳdamot*, p. 234). Cf. also: *H. Teshuvah* 5:4; *H. Nedarim* 13:23; *H. Temurah* 4:13; *Teshuvot Rabbenu Avraham ben ha-Rambam*, ed. Freimann and Goitein, no. 63, p. 68.

⁸⁰ *Guide* I, 52 (Ḳaḳfiḥ ed., p. 119) describes dispositions along with conceptions as states of the soul. The ethical dispositions are located in the appetitive faculty, and defined as states of the soul that bring about certain kinds of acts; see *Shemonah Peraḳim*, chaps. 2, 4 (*Haḳdamot*, ed. Shailat, pp. 232, 234); see also *H. De'ot* 1:7. According to *Shemonah Peraḳim*, chap. 6 (*Haḳdamot*, ed. Shailat, pp. 244–246), someone who suppresses a vicious disposition and acts as a virtuous person would, remains psychologically tainted. This too indicates that ethical dispositions are psychic, in essence.

⁸¹ Maimonides' use of *de'ah* and *da'at* for intellect, rather than the Tibbonide *sekhel*

X

Maimonides' use of *de'ah* was not entirely without precedent. In Mishnaic Hebrew *de'ah* (or *da'at*) is used for a person's disposition in general or in a certain domain, such as anger, food, or women. Some have seen this as the source of Maimonides' usage.⁸² But there is in fact an important difference. In Mishnaic Hebrew, *de'ot* are the dispositions of *different* people.⁸³ Maimonides, on the other hand, analyzed the individual personality into its component dispositions. He called each of these dispositions a *de'ah*, and the various dispositions that together constitute an individual's personality, that person's *de'ot*. So while Maimonides' linkage of character to mind has precedent, the way he used *de'ah* was innovative nevertheless.

The semantic history of *de'ah* requires careful study. But I would propose the following rough, preliminary sketch: In Mishnaic Hebrew, *de'ah* is the mind. The mind is seen as the seat (or the totality) of one's opinions, intentions and dispositions. The way one indicates someone's opinion, intention or disposition on a certain matter is by referring to his mind (*da'ato*) on the matter at hand. People have one mind apiece. So whether it is a matter of opinion, intention or disposition, the plural *de'ot* refers to the minds of different people. One cannot refer to an individual's *de'ot*: the form *de'otav* is impossible in Mishnaic Hebrew (unless one is prepared to imagine an individual with more than one mind!).⁸⁴

(above, n. 35), may reflect a similar desire to link mental phenomena, linguistically, via the common root *y-d-*.

⁸² Ben-Yehuda, *Millon*, II, 968a, groups Maimonides' *de'ot* together with the *de'ot* of Mishnah *Avot* 5:10 (*arba' middot be-de'ot*). See also: Shailat (ed.), *Perush ha-Rambam le-Avot*, p. 106; N. Rabinovitch (ed.), *Sefer ha-Mudda'*, I, p. 195.

⁸³ For example, in Tosefta, *Sotah* 5:9 (Lieberman ed., p. 178), 'just as there are *de'ot* regarding food, so are there *de'ot* regarding women', the *de'ot* in question belong to different people. So too, the *de'ot* regarding anger in Mishnah *Avot* 5:10 (*arba' middot be-de'ot*). That is why we never find talmudic texts that refer to the *de'ot* of a single individual.

⁸⁴ To the talmudic use of *da'ato*, cf. 'his mind' in the expression, 'He changed his mind'. In talmudic sources, we never find an individual holding several distinct opinions referred to as having *de'ot*. In fact, the term *de'ot*, without further qualification, can even *indicate* distinct persons; see e.g., b. *Berakhot* 45b. See also b. *Shevu'ot* 42a. In b. *Pesahim* 112a (bottom) we read that when a divorced man is married to a divorced woman 'there are four *de'ot* in bed'. Ben-Yehuda, *Millon*, II, 968b, understands these *de'ot* to be 'thoughts'. More likely, there are four *persons* (*individuals*, *minds*) in bed. Pre-medieval *de'ot* are not discrete thoughts just as they are not discrete opinions. In a letter to Ibn Tibbon (*Iggerot*, ed. Shailat, II, 539f.), Maimonides defines Ar. *nushūz* (used in *Guide* 2:28, Kafih ed., p. 363) as *yeši'ah min ha-shurah o min ha-de'ah*. *De'ah* in this context should be understood not as a particular doctrine, but as reason or sound knowledge generally. Cf. Shailat, ad loc., n. 46.

It is only in medieval Hebrew that the mind is subdivided into component states, each termed a *de'ah*. At this point it becomes possible for a single individual to have *de'ot*, the settled states of his mind. But this medieval development took two inconsistent forms. In one, the states of mind termed *de'ot* relate to character. In the other, they relate to opinion.

In Maimonides' usage, the *de'ot* are ethical dispositions, the psychic states that hold sway over conduct. So the form *de'otav* refers to an individual's dispositions.⁸⁵ Maimonides continues mishnaic usage in the realm of opinion and intention: *da'ato shel peloni* means 'so and so's mind', that is to say, his mind's judgment or intention.⁸⁶ *De'ah* and *da'at* also assume the somewhat more technical sense of intellect (Ar. 'aql). But Maimonides does not use *de'ot* for particular opinions: for these, he coined the term, *madda'ot*. For Maimonides, a common root (y-d-') links opinions and ethical dispositions to mind.

In Tibbonide Hebrew, the *de'ot* of a single individual become his opinions. Ethical dispositions, are *middot*, not *de'ot*. Intellect ('aql) is *sekhel*, not *de'ah* (or *da'at*). Both systems respond to the apparently pressing need for Hebrew terms that correspond to the Arabic *arā'* (opinions) and *akhlāq* (ethical dispositions). In both systems, opinions and dispositions are distinguished, and ambiguity avoided. Maimonides' usage was a linguistic dead end. The Tibbonide usage (*de'ot* = opinions, *middot* = ethical dispositions; *sekhel* = intellect) emerged victorious. Pre-medieval usage continued uninterrupted with regard to intention, especially in legal sources. But *de'ah* in the realm of character, in both its pre-medieval and Maimonidean usage, became obsolete.

XI

That Maimonides' *de'ot* are a form of *madda'* was suggested by the thirteenth-century lexicographer Tanḥum ha-Yerushalmi. A devoted

⁸⁵ E.g., *H. De'ot* 1:4, 2:7; 5:5; *H. Nedarim* 13:23; *H. Temurah* 4:13.

⁸⁶ For the mind's intention, see e.g., *H. Sefer Torah* 7:14; *H. Berakhot* 4:7; *H. Shabbat* 22:21 and *passim*. For the mind's judgment, see *H. Sanhedrin* 10:6; 24:3; *H. Mamrim* 1:2; 3:3. Cf. *da'ati notah* in *H. Ishut* 12:18 and *H. Mekhirah* 22:17. Ben-Yehuda, *Millon*, II, 973b, takes *da'at* in this expression to be an opinion. The correct translation, 'my mind inclines', is given by the thirteenth-century lexicographer Tanḥum ha-Yerushalmi, in a passage cited below. Note also the expression, *ha-da'at notah* (e.g., *H. Yesodei ha-Torah* 5:7; *H. Sanhedrin* 24:2; *H. Melakhim* 9:1) and Ben-Yehuda's own caveat, *ibid.*, p. 974a.

student of Maimonides' Hebrew, Tanḥum wrote a dictionary of *Mishneh Torah*, *Al-Murshid al-Kāfiy* (*The Sufficient Guide*). The following is from his entry on the root y-d-':

[Instances of the root y-d-']:.... 'The laws of *de'ot*;' 'his *de'ot* are well-balanced'⁸⁷ – [*de'ot* being] a term for the ethical dispositions (*al-akhlāk*) ... [this root also provides] a term for opinion (*ra'y*) and the mind (*ad-damīr*) [as in the verse] 'I will fetch *de'i* from afar' (Job 36:3).⁸⁸ And it was said of Daniel and his colleagues (Daniel 1:4), *mevinei madda'* [i.e.] those who expose [what is in others'] minds (*ad-damā'ir*). [So]: 'don't curse the king, even in your *madda'*' (Eccl. 10:20) – [i.e.] in your thought (*khāṭir*)⁸⁹ and mind (*damīr*). In the same vein [it is said], '*da'ati* inclines toward this,' [i.e.] my notion (*khāṭir*) and my mind (*damīr*)⁹⁰.... [And] *umddan da'at*⁹¹ [means] mental judgment (*ḳiyās dhihnī*).... And from this (*wa-min dhālika*) the ethical dispositions were also termed *de'ot* and *madda'*.⁹²

Tanḥum associates Maimonides' *madda'* with mind, in light of the exegetical tradition on Kohelet 10:20 and Daniel 1:4, and relates this meaning to Maimonides' *de'ot* as well. Thus his concluding sentence: 'and from this the ethical dispositions were also termed *de'ot* and *madda'*.'

But where *were* the ethical dispositions termed *madda'*? Maimonides certainly distinguishes *de'ot* (=psychological states) from *madda'ot* (= opinions). The answer, I think, can only be – in Maimonides' title, *Sefer ha-Madda'*. Tanḥum understood *Madda'* to mean 'mind', in a sense that comprehends all psychic phenomena: by using the term *de'ot* for dispositions and treating them under the rubric *Madda'*, Maimonides had, in effect, 'termed [them] *madda'*.'

⁸⁷ *H. Talmud Torah* 5:10.

⁸⁸ Maimonides, we have seen, does not use *de'ah* in the sense of a particular opinion. Tanḥum is probably thinking of the instances in which Maimonides, following Mishnaic Hebrew, uses *da'ato* or *da'atam* to refer to opinion as an extension of mind. Hence his linkage of *ra'y* and *damīr*. If so, *ra'y* here, is not a reference to a particular opinion or judgement, but is like 'opinion' or 'judgment' in the phrases 'in my opinion', 'in my judgement'. Cf. 'to my mind'.

⁸⁹ As noted above, *khāṭir* also has the sense of mind.

⁹⁰ See e.g., *H. Ishut* 12:18; *H. Mekhirah* 22:17.

⁹¹ E.g., in *H. Zekhiyyah u-Mattanah* 6:2.

⁹² My thanks to Professor Hadassah Shy for providing a transcription of this text from her forthcoming edition. A slightly different version appears in *Al-Murshid al-Kāfiy*, ed. B. Toledano, Tel Aviv 1951, p. 190.

and Maimonides, who had studied astronomy before arriving in Egypt, that is, during or prior to the time when he wrote his early talmudic commentaries, would hardly have committed such a blunder. Even more to the point, as Slonimski observed, when Maimonides touches on the pertinent mishnaic and talmudic passages from the tractate *Rosh ha-Shanah* in his *Commentary on the Mishnah*, he expressly warns against heeding ‘ignoramus’ who put forth the very interpretation that the commentary on the talmudic tractate attributed to him does. Only ‘a totally common man, who has no more grasp of the celestial spheres than an ox or an ass’, could, Maimonides writes, imagine that a new moon might be sighted no more than twelve hours after the waning moon of the previous month was still visible.²⁰ In response, Lieberman proposed that the passage in Maimonides’ *Commentary on the Mishnah* could be one of the number of instances where he changed his mind on a rabbinic subject. Lieberman thereupon accepted the attribution of the commentary on the tractate *Rosh ha-Shanah* to Maimonides because of the testimony of the manuscripts.²¹ Anyone familiar with Maimonides should realize, however, that he would never have poured out such contempt upon the advocates of a view put forward in one of his own works, would never have labeled himself as ignoramus, and would never have included himself in the class of those who have ‘no more grasp of the celestial spheres than an ox or an ass’. Maimonides must consequently be ruled out as the author of the commentary in question.

It happens that scholars have also uncovered three citations in medieval works and a fourth citation in the eighteenth-century bibliophile H. Azulai, which the respective authors of those works represent as quotations from Maimonides’ commentary on the talmudic tractate *Rosh ha-Shanah*, but which are not found in the preserved commentary on the tractate which incorrectly carries Maimonides’ name.²² Those

²⁰ Maimonides, *Commentary on the Mishnah*, *Rosh ha-Shanah* 2:9, and see his *Mishneh Torah*, H. *Ḳiddush ha-Hodesh* 1:3, 2:6. H. Slonimski, ‘Mazkir Nishkaḥot’, *Ha-Zefira*, 1880, p. 391; see also Z. Jaffe’s note to H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Hebrew trans. S. Rabbinowicz, IV, Warsaw 1916, p. 467. Slonimski offers additional, less weighty reasons for rejecting the commentary’s authenticity. Also arguing against its attribution to Maimonides, are S. Assaf, ‘Mi-Perusho shel ha-Rambam’, *Sinai*, 6 (1940), pp. 107, 108, n. 24, and M. Kasher, *Ha-Rambam ve-ha-Mekhilta de-Rashbi*, New York 1943, p. 163.

²¹ Lieberman, *Hilkhhot ha-Yerushalmi*, p. 12. Lieberman also points out a few similarities in phraseology between the commentary on *Rosh ha-Shanah* and the presumably genuine commentary of Maimonides on tractate *Shabbat*.

²² M. Zacks, *Hiddushei ha-Rambam la-Talmud*, Jerusalem 1963, pp. 98–100;

fragments may belong to Maimonides' authentic commentary on *Rosh ha-Shanah*.

III. Composition on the Calendar

By Maimonides' time, a perpetual Jewish lunar calendar had become established which operated with nineteen year cycles. It kept pace with the solar year by designating in advance which seven of the nineteen years should receive a thirteenth month, and by laying down ingenious formulas for determining which lunar months should receive twenty-nine, and which, thirty days. A composition setting forth the rules for generating a Jewish lunar calendar has been preserved in two manuscripts at the Bibliothèque Nationale, Paris, and both manuscripts carry the heading: 'A Composition of R.M.B.M on the Science of 'Ibbur'.²³ 'R.M.B.M' could be any rabbinic figure whose name and father's name both began with the letter M. Nevertheless, since only well-known and respected scholars merited having their names reduced to acronyms, the manuscripts very likely wish to announce that the author of the treatise is none other than R. Moshe ben Maimon, or Maimonides. In one of the two manuscripts, a different hand has in fact glossed the acronym 'R.M.B.M' with the words 'R. Moshe bar Maimon'.²⁴ A third, incomplete manuscript of the work also exists and, according to the manuscript catalogue, it too identifies Maimonides as the author.²⁵ Editions of the treatise routinely print it under Maimonides' name, and as far as I know, scholars universally accept him as the author.

The treatise repeatedly illustrates the rules it lays down through what it calls 'our year', which it identifies as the Hebrew year corresponding to the final third of 1157 and the first two-thirds of 1158.²⁶ Maimonides

I. Ta-Shma, 'Perush ha-Rambam la-Talmud, Hidah ve-Derekh Pitronah', *Shenaton ha-Mishpat ha-Ivri*, 14–15 (1988–1989), p. 304, quoting Azulai, who further reported that Maimonides commonly cited ibn Migash in his – genuine – commentary on the tractate *Rosh ha-Shanah*, which is precisely what one would expect.

²³ Bibliothèque Nationale, Paris, Heb. Mss. 1058 and 1061.

²⁴ Paris 1061.

²⁵ E. Roth and H. Striedl, *Hebräische Handschriften*, Wiesbaden 1984, p. 75. The manuscript is in the Levy collection, Hamburg.

²⁶ *Lettre de Maïmonide sur le calendrier hébraïque*, ed. and trans. R. Weil and S. Gerstenkorn, [n.p.] 1988, pp. 43, 63, 67, 71, 73.

began his *Commentary on the Mishnah* in the Hebrew year corresponding to the end of 1160 and first two-thirds of 1161, in other words, some three years after the date of the treatise on the calendar. At one juncture in the *Commentary on the Mishnah*, the subject matter leads Maimonides to explain a few details of the Jewish calendar. After furnishing the requisite clarification, he writes: 'My intent here is not to discuss all the factors or how they are calculated, for that could require an entire separate composition. Someone in Spain, other than I, did compose... a very fine composition' on the subject of the fixed calendar.²⁷ The statement clearly implies that Maimonides was not ready to compose a separate composition on the rules for generating a calendar and appears also to imply that he had not already done so. At two additional junctures in his *Commentary on the Mishnah*, Maimonides mentions plans for treatises on subjects related to the lunar calendar, and one of the passages can be read as specifically contemplating a treatise on the subject of generating a calendar. In neither instance does he betray any suggestion of having already written such a treatise.²⁸ Only by badly contorting his words might one accommodate them to the supposition that he had previously written a treatise on the subject. He therefore is almost certainly not the author of the composition under consideration.

After completing his *Commentary on the Mishnah*, Maimonides did devote a half dozen chapters of his rabbinic code, the *Mishneh Torah*, to the rules for generating the fixed calendar.²⁹ He plainly took the subject up there in order to render the code comprehensive and complete.

IV. The Treatise on Logic, known in Hebrew as *Millot ha-Higgayon*

The *Treatise on Logic* has been accepted as a work of Maimonides' and

²⁷ *Commentary on the Mishnah*, 'Arakhin 2:2.

²⁸ The subject of the calendar comes up in the *Commentary on the Mishnah*, *Rosh ha-Shanah* 2:7, where the context leads Maimonides to refer to a projected composition on the astronomical calculations for determining whether or not the new moon is visible on a given day. The calendar comes up again in *Commentary on the Mishnah*, *Sukkah* 4:2, where Maimonides remarks that 'someday I may compose a separate composition' on the 'subject of sighting [the new moon] and generating a calendar'. He may be looking forward only to a composition on the astronomical calculations for determining whether or not the new moon is visible on a given day, but might also be contemplating a treatise on the fixed calendar.

²⁹ *Mishneh Torah*, H. *Ḳiddush ha-Ḥodesh* 5–10.

been used in recreating his thought for so long and by so many that the impugning of its authenticity will elicit more resistance than questioning the authenticity of the preceding two works. In the last century J. Reifmann did contend that the treatise was not written by Maimonides, but he remained a voice crying in the wilderness.³⁰

The Arabic text of the *Treatise on Logic* has been preserved in two forms, in Hebrew characters and in Arabic characters. There are two incomplete manuscripts of the version in Hebrew characters, and together they cover about half the work. One of the two manuscripts has the beginning of the text, and it records Maimonides' name as part of the title.³¹ Moses ibn Tibbon made the first Hebrew translation of the treatise about fifty years after Maimonides' death; the treatise was then retranslated into Hebrew two more times. Ibn Tibbon's is the translation preserved in most of the manuscripts, and the majority of the manuscripts of his translation carry Maimonides' name at their head. In some a colophon likewise names him as the author. A few manuscripts, nonetheless, do not have Maimonides' name in the heading;³² a larger number do not have it in a colophon, and the manuscripts in which it is not part of the heading are included among the latter. In other words, some manuscripts of Ibn Tibbon's translation do not have Maimonides' name at all.³³ The second translation into Hebrew, that of Aḥiṭuv, carries Maimonides' name as part of its heading, but the heading looks as if it did not come from the hand of the translator. It describes the translator as 'his honor, our teacher and master Isaac', and even a conceited writer would know enough not to describe himself in such a fashion.³⁴ Whether either of the first two translators took the treatise to be a work of Maimonides' is therefore uncertain. The third translation, that of Vives, also carries Maimonides' name as part of its heading, and here the heading almost surely was supplied by the translator himself, since it names a friend of Vives' for whom he did the translation.³⁵ With Vives, however, we are well into the fourteenth century. According to Efros's edition, Aḥiṭuv's translation has no colophon and the Vives translation has a brief colophon in which Maimonides' name does not appear.

³⁰ J. Reifmann, 'Prozdor', *Ozar Tov* (1884), pp. 18–21.

³¹ I. Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, New York 1938, Hebrew section, p. 5.

³² Parma 402, Sasson 1221, and, according to Efros's apparatus, JTS Adler 2771.

³³ Parma 402, Sasson 1221, and several manuscripts recorded in Efros's edition.

³⁴ *Maimonides' Treatise on Logic*, Hebrew section, p. 67.

³⁵ *Ibid.*, Hebrew section p. 103.

Until the late 1950s the Arabic original of the *Treatise on Logic* was known only from the incomplete text in Hebrew characters. Two complete manuscripts of the treatise written in Arabic characters were then discovered in Turkish libraries, and an edition based on them was published. The edition has Maimonides' name in the title, but the attribution to Maimonides is apparently the editor's doing.³⁶ Turkish libraries do not supply foreign patrons with photographic copies, and I have thus far not been able to examine either of the Turkish manuscripts. A transcription of the first lines of one of the manuscripts was, however, made for me through the good offices of librarian friends, and it places neither a title nor the author's name at the head of the treatise.³⁷ As for the other manuscript, the editor reports that it describes the treatise as a 'Book on the Terminology of Logic by Jacob Abū Ishāq ben Joseph, the Israelite', a person otherwise unknown. The editor dismisses the description out of hand,³⁸ plainly because she took for granted that Maimonides was the author.

The different versions of the text do not, therefore, offer an unambiguous identification of the author. One manuscript of the text in Arabic characters names no author according to the information I have, and the other manuscript attributes the work to someone other than Maimonides. The manuscript of the original in Hebrew characters which preserves the beginning of the work has Maimonides' name. Most manuscripts of Ibn Tibbon's translation also do, yet a few do not. While the Aḥituv translation carries Maimonides' name as part of its heading, the heading looks as if it is not due to the translator. The Vives translation has Maimonides' name, but it is late, dating from well over a century after his death.

The Arabic text in Hebrew characters opens with a phrase from the Qur'an commonly used as an Islamic invocation: 'In the name of Allah, the merciful and compassionate'.³⁹ The edition of the text written in Arabic characters opens with a different standard invocation, also fashioned from a Qur'anic phrase: 'In the name of Allah, Lord of the

³⁶ M. Türker, 'Mūsā Ibn-i Meymūn'un *al-Makāla fī Sinā'at al-Mantīk*', *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 18 (1960), pp. 9–64. An edition based on the manuscripts of the Arabic original in Hebrew characters and on the edition in Arabic characters was published by I. Efros, *Maimonides' Arabic Treatise on Logic*, New York 1966, Hebrew section, pp. 9–42.

³⁷ The Ankara manuscript, a transcription of which I received through the efforts of David Hirsch of Los Angeles and Phyllis Erdogan of Ankara.

³⁸ The Istanbul manuscript. See Türker (above, n. 36), p. 16, n. 13; 40.

³⁹ *Maimonides' Treatise on Logic*, Hebrew section, p. 5.

Worlds'.⁴⁰ The three medieval Hebrew translations of the treatise naturally do not have the Islamic invocation in either form.⁴¹ The treatise proceeds to relate, both in the Arabic text and the Hebrew translations, that a 'leading figure (*sayyid*) from among the men of religious law and the practitioners of elegance and rhetoric in the Arabic language asked a man' familiar with the art of logic – in other words, the author – to explain for him the different terms used in logic. The author of the treatise is careful to bless the person who commissioned the work, praying that his 'strength be made permanent'.⁴² There is no reason to suppose that the commissioning of the treatise is just a fiction of the sort sometimes resorted to by medieval writers as an excuse for publishing their views on one topic or another.

The combination of expertise in religious law and in the elegance and rhetoric of the Arabic language was surely far more characteristic of the medieval Muslim, than the Jewish, world. Thus whether the personage who commissioned the Treatise on Logic actually possessed the qualities or was merely being flattered, he sounds much more like a Muslim than a Jew. If it could be assumed that the Islamic invocation came from the author of the treatise, the surmise that the treatise was commissioned by a Muslim would be rendered even stronger; but the invocation, which varies in the versions of the Arabic original, may be a scribal addition. The evidence of the invocation is not needed, however; for a passage in chapter twelve of the treatise, to be examined in a moment, clinches the conclusion that the person who commissioned the treatise was indeed a Muslim.

It is on the basis of the manuscripts carrying Maimonides' name that the treatise is attributed to him, despite his never referring to it in his genuine works, even in the very last, a medical work, where logical matters come up.⁴³ Not only has the treatise been accepted as a work of Maimonides; attempts have been made to date it. J. Derenburg was tentative, venturing in 1835 that the treatise 'appears to be a youthful work' of Maimonides,⁴⁴ but Steinschneider uncharacteristically threw caution

⁴⁰ Türker, p. 40.

⁴¹ *Maimonides' Treatise on Logic*, Hebrew section, pp. 23, 67, 103.

⁴² *Ibid.*, p. 5; Türker, p. 40.

⁴³ Maimonides worked on his most important medical work, known in Hebrew as *Pirke Moshe*, for a number of years and completed it shortly before his death. Chapter twenty-five touches on logical issues.

⁴⁴ J. Derenburg, Review of Beer, *Leben und Wirken des Rabbi Moses ben Maimon*, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 1 (1835), p. 424.

to the winds and asserted that Maimonides ‘undoubtedly’ wrote it ‘in his youth, perhaps in Spain... when still not fifteen years old’.⁴⁵

The fancy that Maimonides wrote the treatise when still in his teen years re-echoes into our day. Yet only a singularly unfettered imagination will be able to visualize a Muslim of rank choosing a teenage Jewish rabbinic scholar as the expert whom he commissions to write an introduction to logic for him.⁴⁶ If Maimonides were the author, the treatise would best fit a much later period in his life, the 1180s and 1190s, when he enjoyed the patronage of al-Qāḍī al-Fāḍīl, Saladin’s vizier or secretary. Al-Fāḍīl had been trained in the religious law, he was renowned for his Arabic literary style, and Maimonides once dedicated a pharmacological work to him. In his later life Maimonides also wrote medical works for other Muslims of standing.

The Arabic text in Hebrew letters does not include chapter twelve, and the original text of that chapter therefore did not become known until the discovery of the Turkish manuscripts and the publication of the edition based on them. Chapter twelve treats the concepts of *priority* and *posteriority*. It explains that the twin concepts are used in five different senses, among which are priority and posteriority in time and priority and posteriority in rank (*sharaf*). Something can, in other words, be said to be prior to something else inasmuch as it precedes the other in time; it can be said to be prior to something inasmuch as it precedes the other in rank, that is, inasmuch as it is ‘more perfect’ and ‘more excellent’; and it can be said to be prior in three additional senses, which do not concern us here. To illustrate temporal priority, the Arabic text offers the example of Moses and Jesus: Moses is prior to Jesus in time. Since the example is chosen to illustrate temporal priority and contrast it with the other senses, the unmistakable suggestion is that Moses is prior to Jesus solely in time and not in any other sense, notably, not in the sense of rank, perfection, and excellence.

That single passage suffices to establish that the treatise was written for a Muslim. In Islamic doctrine, Moses and Jesus are two great prophets of more or less equal rank, who served as links in the prophetic chain leading up to Muhammad, the seal of the prophets; the illustration is therefore wholly apt in an Islamic context. Jesus’s name is, moreover,

⁴⁵ M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen*, Berlin 1893, p. 434.

⁴⁶ By the age of twenty-three and before leaving western North Africa, Maimonides completed commentaries on two thirds of the Babylonian Talmud. He also found time to study medicine and astronomy during the same period.

written as 'Īsā, which is the Muslim, and not the Jewish or Christian, style of speaking of him. The illustration of Moses and Jesus would have been inapt if the treatise were written for a Christian, because of complications that immediately arise: From a Christian standpoint, Jesus does in one respect succeed Moses in time, but in another respect may be viewed as preceding Moses. In the Jewish world, the bracketing of Moses and Jesus as persons who differ in time, with the suggestion that they are equivalent in other senses, verges on sacrilege. If the leading figure from among the men of religious law who commissioned the treatise were Jewish, the writer could look forward to a distinctly frigid reception when delivering his finished work. The three Hebrew translators realized the inappropriateness of the illustration for a Jewish readership, and each removed it, substituting an example of his own to illustrate temporal priority.⁴⁷ The cleverest of the substitutions is 'Moses and Ezra'.⁴⁸ The rabbis had said that if Moses had not already brought the Law down from Sinai, Ezra was worthy of bringing it to the Jews.⁴⁹ Hence Ezra was precisely the person required, a man who was posterior to Moses in time, while comparable to him in rank and excellence.

Although the man who commissioned the *Treatise on Logic* was a Muslim, the author could conceivably have been a Jew. Someone lacking strong Jewish sentiments could have copied the example of Moses and Jesus from Muslim sources out of which he fashioned the Treatise, knowing that the illustration would be to the liking of his Muslim patron. A few of the readings in the two manuscripts found in the Turkish libraries and written in Arabic characters suggest that the version in Arabic characters may have been copied from a text written in Hebrew characters,⁵⁰ and if the Arabic text was originally written in Hebrew characters, the author would plainly have been Jewish. Jews in the Middle Ages often found it more natural to write Arabic in Hebrew, rather than Arabic, characters, and a Jewish writer might compose a work intended for an Arabic readership in that way and then transcribe it, or have it transcribed, into the Arabic form.⁵¹

⁴⁷ *Maimonides' Treatise on Logic*, p. 53 (Noah and Abraham), p. 91 (Reuben and Simon), p. 122 (Moses and Ezra). The fact that the three translators each used a different example proves that they were departing from the Arabic text and corroborates that the Arabic text contained something inappropriate for a Jewish readership.

⁴⁸ Previous note.

⁴⁹ B. *Sanhedrin* 21b, and parallels.

⁵⁰ *Maimonides' Arabic Treatise on Logic*, pp. 157–158.

⁵¹ Maimonides, for example, wrote his main medical work, *Pirḳei Moshe*, in Arabic with Hebrew characters, and his nephew transcribed it into Arabic characters.

What is inconceivable is that the author was Maimonides. Maimonides believed Moses to be ‘the choicest of the human species’,⁵² while when he has to refer to Jesus, he appends a tag reserved for the arch-enemies of Israel and speaks of: ‘Jesus of Nazareth, may his bones be crushed’.⁵³ He considered Moses to be the greatest of the prophets,⁵⁴ while he classifies Jesus among the ‘heretics’ and ‘disbelievers, ...whose minds have been extinguished by ignorance and souls darkened by desire, so that they calumniate the Law and prophets...and scornfully neglect the commandments. “May the name of the wicked rot”’.⁵⁵ It is scarcely imaginable that Maimonides would have mentioned the greatest of the prophets and a wicked man who calumniated the prophets and whose name should rot, in the same breath. For him to have spoken of them in a fashion suggesting that they were of equal rank is wholly unimaginable. Even if Maimonides found the example of Moses and Jesus in a source from which he drew, he could easily have substituted a palatable illustration of temporal priority, as the Hebrew translators did. The circumstance that an important Muslim had commissioned the treatise would, moreover, have been an incentive to alter, rather than to retain, the illustration. Throughout the Middle Ages and into modern times, pressure was put on Jews in Muslim countries, especially on those of standing within the Jewish community, to convert to Islam. Maimonides would hardly want to place ammunition in a Muslim patron’s hands, to let a patron observe him employing an illustration that supports Islamic, and undercuts Jewish, doctrine.

As already said, the *Treatise on Logic* has established itself so long as a work of Maimonides’ that rejecting its authenticity goes against the grain. But, it must be remembered, the only evidence for the attribution to Maimonides is the appearance of his name in an Arabic manuscript written in Hebrew characters and in most of the Hebrew manuscripts. Evidence of the sort carries little or no weight, when we consider the number and variety of specimens to which his name was attached incorrectly. Furthermore, one of the two manuscripts in Arabic characters attributes the treatise to another Jewish writer altogether and, according

⁵² Maimonides, *Epistle to Yemen*, ed. S. Halkin, New York 1952, p. 66.

⁵³ *Epistle to Yemen*, pp. 12, 92.

⁵⁴ Maimonides, *Guide for the Perplexed* I, 31; III, 51; et passim.

⁵⁵ Maimonides, *Commentary on the Mishnah, Hullin*, 1:2; the verse is Proverbs 10:7. Maimonides expresses similar sentiments in *Mishneh Torah, H. Melakhim* 11:4 (uncensored text).

to the information that I have, the other manuscript names no one as author.

V. Iggeret ha-Shemad ('Epistle on Religious Persecution'),
also known as Ma'amar Kīddush ha-Shem
(Treatise on Sanctifying God's Name)⁵⁶

The original Arabic text has been lost, but two different Hebrew translations exist. The heading of the better-known translation attributes the work to Maimonides, while the other translation, which has been preserved in a single manuscript and breaks off in the middle of a sentence about half way through the text, does not name an author.⁵⁷ The earliest writer known to me who referred to the *Epistle* is R. Isaac b. Sheshet in the fifteenth century, and he cited it as a genuine work of Maimonides'.⁵⁸ In the last century, M. Friedländer offered a number of reasons for rejecting Maimonides' authorship. He has, however, been ignored.⁵⁹

The *Epistle* has no date. It portrays a situation in which a Muslim ruler conducted a 'religious persecution' (*shemad*)⁶⁰ against 'most of the

⁵⁶ Since the *Epistle* goes to some length in order to justify *not* sanctifying God's name by martyring oneself, the title *Treatise on Sanctifying God's Name* is somewhat incongruous.

⁵⁷ *Iggeret ha-Shemad* in Shailat (above, n. 3), p. 30, apparatus.

⁵⁸ R. Isaac ben Sheshet, *Responsa*, no. 11.

⁵⁹ Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. M. Friedländer, London 1881–1885, part 1, pp. xxxv–xxxvii.

⁶⁰ In talmudic literature, the term *shemad* is applied to situations in which gentile authorities were understood to have issued a general prohibition against the observance of Jewish religious commandments (b. *Sanhedrin* 74a, manuscript reading; Christian censors objected to the term *shemad*, and here as elsewhere printed editions of the Babylonian Talmud replace *shemad* with a less offensive synonym; Tosefta, *Shabbat*, 15:17), to have prohibited circumcision, the study of the Law, and observance of the Sabbath (b. *Rosh ha-Shanah* 19a, manuscript reading), to have required Jews to work on the Sabbath (y. *Hagigah*, Venice edition, 2.1, 77b), to have prohibited the observance of the Day of Atonement while nonetheless permitting observance of the Jewish Sabbath (b. *Hullin* 101b), to have taken unspecified anti-Jewish measures while permitting religious services on Jewish holy days (b. *Rosh ha-Shanah* 32b, manuscript reading), to have taken unspecified anti-Jewish measures while exempting Samaritans (y. *Kiddushin* 4:1, end), to have required Jews to worship idols (Tosefta, '*Avodah Zarah* 5:6, combined with Y. '*Avodah Zarah* 5:8), or to have given district military commanders the right to sexual relations with Jewish brides (y. *Ketubbot* 1:5). Even in the instance where the term is employed for the coercion of Jews to perform idolatry, it does not necessarily involve the

Jewish communities' and apparently against Karaites and Christians as well.⁶¹ In one context, it refers to a popular hope that the Messiah would appear in the 'West' and then lead persecuted Jews to Palestine.⁶² That suggests that the West may have been the epicenter of the persecution. It is therefore very possible, although by no means certain, that the *Epistle* has the twelfth-century Almohad persecutions in view. We may assume that the author was not living under the conditions he describes, since he has no qualms about calling Muhammad the 'crazy man'.⁶³

According to the *Epistle*, the Muslim authorities demanded that Jews in their lands acknowledge the 'apostlehood' of Muhammad and his status as the 'true prophet'. A prior pamphlet, which is known only through our *Epistle* and the author of which is not named, had disqualified Jews who submitted to the Muslim oppressors' demands from serving as witnesses in Jewish legal proceedings and had branded them as deniers of the God of Israel, idolaters, deniers of the entire Law, and non-Jews. Any Jewish prayers that such persons might recite were dismissed by the pamphlet as sinful. Any Jewish religious acts that they might perform in secret were scorned as worthless.⁶⁴

The author of the *Epistle* berates the man who wrote the pamphlet in the harshest of tones. He accuses him, among other things, of 'blasphemy and sacrilege, ...stupidity, and foolishness'. The opponent had made empty statements that 'even women lacking a brain' would not have expressed. More substantively, the opponent failed to realize that Jews who submitted to Muslim threats had not worshipped another deity, but merely acknowledged that Muhammad was God's apostle and a prophet. He moreover failed to understand the difference between performing an improper act voluntarily and performing it under duress and out of fear of death.⁶⁵ Acts that might be tantamount to a denial of the God of Israel and would disqualify the perpetrator as a witness when performed voluntarily would not do so when performed under duress. If the *Epistle* is a genuine work of Maimonides' it would reveal him to be

renunciation of Jewish religious affiliation and formal adoption of a different affiliation. Maimonides, *Mishneh Torah*, ed. J. Cohen and M. Katzenelenbogen, Jerusalem 1964; *H. Yesodei ha-Torah* 5:3, defines *shemad* as a situation wherein 'a wicked king such as Nebuchadnezzar and the like arise and issue a decree against Israel in order to extirpate the Jewish religion or one of the religious commandments'.

⁶¹ *Iggeret ha-Shemad*, pp. 30, 33.

⁶² *Ibid.*, p. 57.

⁶³ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 30–32.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 31, et passim.

highly sensitive of the tribulations of his coreligionists – although perhaps in need of training in gender sensitivity. It would also buttress the case for his having himself acknowledged the apostleship of Muhammad when he dwelled in the lands of the West. At one point the author repeats the words of the prophet Jeremiah: ‘Let us lie down in our shame and let our confusion cover us, for we have sinned against the Lord God, we and our fathers’. And at another point, some, although not all, manuscripts of the *Epistle* have the author speak about the counsel he gives to ‘myself and to my friends’ when caught up in a situation such as had been described.⁶⁶ It sounds as if he was one of those who had performed acts that, according to the pamphlet he excoriates, reduces a Jew into a non-Jew.

From an intellectual point of view, the *Epistle* is flawed. It is guilty of disingenuousness both when describing what was demanded by Muslim authorities of their Jewish citizens and when applying the pertinent halakhic categories to the situation.

The author writes that Jews caught up in the religious persecution were offered the choice of acknowledging Muhammad’s apostlehood or being put to death. Merely saying a few words was required: ‘In the current persecution, nothing is required...except a statement to the effect that one believes in that man [Muhammad].... If someone wishes to fulfill the 613 commandments [of the Jewish Written Law] clandestinely he can do so, and no one will prevent him.... They know full well that we do not believe the statement and that a person mouths it only to save himself from the king by appeasing him and exalting the king’s religion’.⁶⁷

The formula ‘there is no god but Allah, and Muhammad is his apostle’ happens to be nothing less than the Muslim declaration of faith, and recitation of the formula is the mechanism whereby one converts to Islam. Muslim legists in the West prior to, and contemporaneous with, the Almohad ascendancy did require more to complete the conversion process: they required assurance of the voluntary nature of the conversion, explicit acceptance of the Islamic ritual obligations, immediate performance of a number of basic rituals, and, perhaps, formal registration of the conversion in the judicial archives.⁶⁸ But fanatics who would

⁶⁶ *Iggeret ha-Shemad*, p. 43, quoting Jeremiah, 3:25; 55.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 30, 53.

⁶⁸ M. Abumalham, ‘La conversión según formularios notariales andalusíes’, *Miscelanea de estudios arabes y hebraicos*, 34 (1985), pp. 72, 76–80.

allow themselves to ignore the nicety that conversion to Islam must be voluntary could easily ignore the remaining constituents in the process and regard anyone who uttered the formula as a full-fledged Muslim. The author of the *Epistle* moreover lets slip that those who acknowledged Muhammad as God's apostle and prophet henceforth had to attend services in the mosque.⁶⁹ It looks very much as if the Jews who acknowledged Muhammad's apostlehood were not merely mouthing a few innocuous words, but were, in the eyes of their persecutors, converting to Islam.

A few lines after asserting that Jews were allowed to observe the 613 religious commandments privately without interference, the author exhorts his readers to 'fulfill the commandments as far as possible. Should someone, perchance, transgress a number of commandments or desecrate the Sabbath' the person should not conclude that having sinned in more serious ritual matters he no longer need trouble himself about the less serious. 'He should rather be as scrupulous as he can' in observing whatever he can.⁷⁰ The Muslim authorities, it appears, were not so indulgent as the author had represented them as being. They did not smile benevolently on those who continued to observe the 613 Jewish commandments clandestinely after mouthing the requisite words about Muhammad and they were not unconcerned about Jews' continuing to observe the Jewish Sabbath. Rather than continuing to live as before after mumbling a few words to appease the Muslim ruler, persons who submitted could observe their ancestral religion only if willing to live the dangerous life of crypto-Jews. So much for the circumstances.

The applicable talmudic rule prescribes that in times of religious persecution, if a gentile should present a Jew with the choice between committing even a minor infraction of Jewish law and custom or suffering death, the Jew must choose death.⁷¹ The *Epistle* itself expressly recognizes the rule. It evades it, however, by drawing a distinction between infractions involving actions – whether the performance of actions forbidden by the Written or Oral Law or the failure to perform actions mandated by the two Laws – and infractions solely involving speech. Martyrdom, the author contends, is demanded by the *halakhah* only when a Jew is told to commit a transgression involving action; when

⁶⁹ *Iggeret ha-Shemad*, p. 32.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 54–55.

⁷¹ B. *Sanhedrin* 74a–b; Alfasi *ad. loc.*; Maimonides, *Mishneh Torah*; H. *Yesodei ha-Torah* 5:3.

told to commit a transgression solely involving speech, a Jew should submit and not suffer martyrdom. The author's advice is therefore to say the requisite words and acknowledge Muhammad as God's apostle if necessary to save one's life.⁷²

The author cites no halakhic source for his distinction between infractions that involve an action and for which one should martyr oneself during a period of persecution, and infractions involving only speech and for which one should not martyr oneself. The classic rabbinic sources expressly exclude such a distinction and, what is especially relevant for us, Maimonides followed them in his rabbinic code.⁷³ Indeed, it is precisely Maimonides' code that ranked commandments involving mental processes and not action as the foundations of religion.⁷⁴ Even more significantly, Maimonides created a category of persons who 'deny the Law' and lose their portion in the world to come because of the enormity of their sins; and among them he included persons who sinned through speech, most notably, the man who 'says that God has exchanged one law for another and the Torah is now no longer binding, ...as the Christians and Muslims [believe]'.⁷⁵

In short, when the *Epistle* applies the rabbinic laws governing martyrdom, it distinguishes between infractions involving actions and those involving speech, whereas the rabbinic sources and Maimonides' code exclude such a distinction. The *Epistle* exempts the demand that one mouth the words 'Muhammad is the apostle and prophet' from the mandate of martyrdom. But reciting those words is part of the mechanism whereby one converts to Islam, and the rabbis surely expected Jews to martyr themselves when compelled to convert to another religion. Apart from the conversion aspect, accepting Muhammad as a prophet would imply a denial of the eternally binding nature of the Law of Moses and should, at least according to Maimonides' code, be an infraction that one must not commit even at the price of suffering martyrdom. And then, to cap it all, the *Epistle* in fact acknowledges that Jews who submitted to Muslim demands did in fact commit infractions involving actions. Hence even granting the quibble about infractions involving speech, Jews presented with the bitter choice should, by the rabbinic

⁷² *Iggeret ha-Shemad*, pp. 53–54.

⁷³ *M. Sanhedrin* 7:6; Maimonides, *Mishneh Torah*, H. 'Avodah Zarah 3:4: To say to a pagan deity 'you are my god' is a form of idolatry. According to the accepted halakhic rule, one must under all conditions martyr oneself rather than commit idolatry.

⁷⁴ *Mishneh Torah*, H. *Yesodei ha-Torah* 1.

⁷⁵ *Ibid.*, H. *Teshuvah* 3:6, 8.

rules that are recognized by the *Epistle*, have chosen death. One can easily sympathize with the unfortunates who were faced with the choice and were too weak to resist. One can sympathize as well with the author of the *Epistle* in his desire to support and encourage his coreligionists. It is nonetheless plain that in doing so, he egregiously circumvented the demands of the halakhah.

When Maimonides' code of rabbinic law treats martyrdom, it lays down the rule that where the Oral Law prescribes submitting to the demands of the oppressor and not suffering martyrdom, anyone who martyrs himself through a delusion of heroism 'is guilty of a capital sin'.⁷⁶ No source for Maimonides' opinion has been identified in the classic rabbinic texts, and it was apparently his own inference. The author of the *Epistle* knows and repeats it, however. He writes: Where the rabbis do not mandate martyrdom, 'should someone see himself...as more scrupulous than the sages and allow himself to be killed, thereby sanctifying God's name, as he supposes, such a man is a sinner, ...his blood is on his own head, and he is guilty of a capital sin'.⁷⁷ As already seen, the author of the *Epistle* further permits and recommends acknowledging Muhammad's apostlehood when necessary in order to save one's life. Yet in the same breath – undoubtedly because he realized that he had stretched matters in sanctioning the acknowledgment of Muhammad's apostlehood – he also makes the following statement: A Jew who refuses to acknowledge Muhammad and martyrs himself 'has fulfilled a *mizvah* and will receive a great reward from God, because he surrendered his soul for the sanctification of God's name'.⁷⁸ There is a blatant contradiction here, all within the compass of a single page.⁷⁹ For if it is sinful to martyr oneself when not required, and if the Written and Oral Laws do not mandate martyrdom when one is compelled to acknowledge Muhammad's apostlehood, to martyr oneself in such a situation would be a capital sin and not a sanctification of the Divine Name. The author of the *Epistle* is thus not merely disingenuous regarding the situation he describes and the halakhic rules covering it. He flatly contradicts himself.

The author of the *Epistle* either had a poor legal and logical mind or allowed extra-legal considerations to sway him. Maimonides was

⁷⁶ Maimonides, *Mishneh Torah*, H. *Yesodei ha-Torah* 5:4.

⁷⁷ *Iggeret ha-Shemad*, p. 52.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 53–54.

⁷⁹ The point is made by Friedländer (above, n. 59), part 1, p. xxxvi.

capable of using emotional language; we saw him do so in an earlier section of the present article. But when he had to decide issues of rabbinic law, he was scrupulous about not letting extra-legal considerations interfere with his judgment. If the *Epistle* is an authentic work of Maimonides', he was therefore acting wholly out of character. H. Soloveitchik dedicated a valuable study to the halakhic side of the *Epistle* and there called attention to shortcomings in the *Epistle*'s halakhic reasoning which I have pointed out here. But since Soloveitchik started by presupposing Maimonides' authorship, he could find no way of making sense of the *Epistle* except as an instance where Maimonides consciously obfuscated legal considerations in the interest of rhetoric, where 'he distorted the facts to whose ascertainment he had dedicated his life, in the hope of saving a host of sinners from despair...'.⁸⁰

In the final third of the *Epistle*, the author writes that he had 'collect[ed]...chief spices from the books of early [scholars]' (*sifre ha-ḳadmonim*) in order to clarify the issue at hand; he divides his clarification into five short sections.⁸¹ The Arabic word underlying the Hebrew term *ḳadmonim*, 'early [scholars]', is unknown, and the Hebrew term is not precise. The Hebrew could mean 'earlier' in the sense of a just few years ago,⁸² but could also mean 'ancient' and hence serve as a designation for the rabbis of the classic period, that is, the period up to the completion of the Babylonian Talmud.⁸³ Maimonides, as far as I could discover, does not use the term *ḳadmonim* as a designation for writers of either the talmudic or the post-talmudic periods.⁸⁴ For him to preface a legal discussion by saying that he was now going to collect what post-talmudic works had said and rule on the basis of them would, in any event, have been out of character. He assures us that he systematically consulted post-talmudic literature when dealing with matters addressed by the classic rabbinic texts.⁸⁵ But when deciding how to interpret those texts, he trusted his own judgment.

⁸⁰ H. Soloveitchik, 'Maimonides' *Iggeret ha-Shemad*: Law and Rhetoric', L. Landman (ed.), *Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281–319. The quotation is from p. 319.

⁸¹ *Iggeret ha-Shemad*, pp. 46–59.

⁸² Ibn Ezra, Commentary on Genesis 24:59.

⁸³ For example, ibn Ezra, Commentary on Genesis 15:6 and 16:3. Other examples in Ben Yehuda's dictionary, s.v. *ḳadmoni*.

⁸⁴ In the *Mishneh Torah* he typically calls the rabbis of the classic period *hakhamim*, but never calls them or post-talmudic rabbinic authorities *ḳadmonim*.

⁸⁵ Introduction to the *Mishneh Torah*.

Virtually all the halakhic elements in the five sections with which the *Epistle* concludes have parallels in either Maimonides' *Book of Commandments* or his *Mishneh Torah*, and a number of the statements cannot be traced to any source earlier than Maimonides.⁸⁶ At the same time, the *Epistle* subtly adapts some of the things that the works of Maimonides' say in order to accommodate them to its purpose.⁸⁷ If Maimonides was the author of the *Epistle*, it is unclear what the 'books of early [scholars]' on which he relied might have been. But if the author of the *Epistle* was someone who drew from Maimonides – and if the Arabic underlying the Hebrew phrase *sifre ha-ḥadmonim* should permit such a reading – the author could be referring primarily to Maimonides' *Book of Commandments* and *Mishneh Torah*. In this scenario, he fashioned the five sections with which he completed the *Epistle* mainly or wholly from Maimonides, while subtly adjusting what he found there in order to serve his purpose.

Perhaps Maimonides was the author of the *Epistle* and he was acting wholly out of character when he treated rabbinic legal questions with obfuscation and disingenuousness, even to the extent of blatantly contradicting himself. Perhaps the Arabic words underlying the expression 'books of early [scholars]' are a designation Maimonides would use for talmudic and midrashic literature, and he is saying that he fashioned the sections with which the *Epistle* concludes out of inferences he drew from the classic rabbinic texts. Or perhaps the Arabic words are a designation

⁸⁶ (a) *Iggeret ha-Shemad*, p. 47, divides desecration of God's name into two general and two particular categories, thereby developing a distinction drawn by Maimonides, *Book of Commandments*, neg. 63, between one general and one particular category of desecration of God's name. The *Iggeret*'s scheme is awkward, because one of its particular categories simply repeats one of its general categories. (b) *Iggeret ha-Shemad*, pp. 51–52: Someone who commits an infraction where the rabbis said he should have chosen martyrdom has desecrated God's name under compulsion, which is different from desecrating God's name voluntarily; he is not subject to punishment and is not called a 'sinner' or 'wicked man'; supported by a passage from *Sifra*. Maimonides, *Mishneh Torah*, H. *Yesode ha-Torah* 5:4: Someone in such a situation has desecrated God's name and transgressed but is exempt from punishment; same passage from *Sifra*. The emphasis in the *Iggeret* is different from that in Maimonides' *Mishneh Torah*. (c) *Iggeret ha-Shemad*, p. 52: The sin of undergoing martyrdom when not required by the rabbis; see above. (d) *Iggeret ha-Shemad*, pp. 54–55: Jews should mouth the statement about Muhammad and then leave the country at once in order to observe their religion freely. Maimonides, *Mishneh Torah*, H. *Yesodei ha-Torah*, 5:4: A person who desecrates God's name by not choosing martyrdom in instances where the rabbis mandated martyrdom is not subject to punishment. But if he is able to leave the country and fails to do so, he is 'as a dog that returneth to his vomit' and is classified as a willful sinner.

⁸⁷ Examples (c) and (d) in the previous note.

he would use for early post-talmudic writers and he was acting out of character again – or maybe he was still very young – and he relied not on the classic texts themselves but on post-talmudic writers whose works have, unfortunately, evaporated into thin air without leaving a trace.

Perhaps. The bottom line, however, is that there are good, although not conclusive, grounds for rejecting the authenticity of Maimonides' authorship of the *Epistle*. There are no grounds for affirming his authorship apart from what we already know to be a broken reed – his having been named as the author in manuscripts of one of the two Hebrew translations of the *Epistle*.

How Did Nahmanides Propose to Resolve the Maimonidean Controversy?

DAVID BERGER

The permissibility of pursuing ‘external wisdom’ became a major motif in the intellectual history of the Jews during the Middle Ages, and in the 1230s it exploded into the greatest controversy that had ever shaken European Jewry, cutting across the three major cultural centers of northern Europe, southern France, and Iberia. Concerned by allegorization of Scripture and other manifestations of philosophical radicalism, R. Solomon b. Abraham of Montpellier dispatched his distinguished student R. Jonah Gerondi to northern France with copies of Maimonides’ *Guide of the Perplexed* and *Sefer ha-Madda* so that he might alert the northern rabbis to the sort of works that had been used and misused by the radical allegorizers.

Whatever Rabbi Solomon’s intentions, the result was a ban prohibiting the study of both books. Enraged, Provençal advocates of philosophical study proclaimed a counterban against R. Solomon and his disciples and sent their own distinguished representative, the aged R. David Kimḥi, to solicit support for the counterban among their presumed natural allies in northern Spain. Radaḳ’s mixed reception speaks volumes for the intellectual and religious changes in certain segments of the Sephardic elite during the early thirteenth century. In some circles he received the unalloyed support that he expected; elsewhere, however, for reasons ranging from the ideological to the personal, he encountered reluctance, ambivalence, even hostility.¹

¹ The best reconstruction of the course of events remains that of A. Shohet, ‘Berurim be-Farashat ha-Pulmus ha-Rishon ‘al Sifrei ha-Rambam’, *Zion*, 36 (1971), pp. 27–60.

With the benefit of hindsight, we can unhesitatingly identify Nahmanides as the most distinguished Spanish rabbi in the 1230s, indeed, in the entire history of Christian Spain. At the time, his preeminence was not quite so unambiguous, but all sides surely recognized that his stand in the controversy would loom large. It was hardly a simple matter, however, to predict the position of a figure who exemplified in striking fashion the kaleidoscopic variety of intellectual and spiritual currents which swirled through Provençal and Spanish Jewish communities during those decades. Talmudic exegete and codifier, mystic, physician, theologian, poet, biblical commentator, communal leader, and future polemicist, Nahmanides absorbed and reshaped the influence of Tosafist dialectic, of southern French rabbinics and Kabbalah, and of indigenous Spanish traditions.

Nahmanides' attitude toward philosophical study reflected the complexity of his intellectual and spiritual legacy. He studied the philosophical corpus of his Jewish predecessors, greatly admired Maimonides, and insisted on the value of theological investigation in his work on theodicy. At the same time, he despised Aristotle, vigorously rejected many of Maimonides' rationalistic assertions, and believed the secrets of the Torah to be embodied in mysticism rather than metaphysics. As I have noted elsewhere, Nahmanides regarded the revelation as an empirical datum *par excellence*, so that philosophical inquiry could build upon it without struggling by unaided reason to reach conclusions already provided by God. Consequently, Nahmanides expressed his central views in the form of a commentary to the revelation, and his attraction to Kabbalah was itself an expression of his search for a revealed source of theological truths.²

This presentation of Nahmanides' position hardly reflects the unvarying consensus of modern scholarship. Because of the great variety of strands which formed his religious persona, students of medieval history

For a recent analysis, see my discussion in J. J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?* Northvale, N.J. and Jerusalem 1997, pp. 85–100.

² See my 'Miracles and the Natural Order in Nahmanides', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 110–111, and my discussion in *Judaism's Encounter*, pp. 99–100. See too my unpublished Master's essay (which analyzes more briefly the letter which stands at the center of this article), 'Nahmanides' Attitude toward Secular Learning and Its Bearing upon his Stance in the Maimonidean Controversy', Columbia University, 1965, chap. 1.

and philosophy, of the Maimonidean controversy, and of Naḥmanides himself have perceived him in strikingly different ways. Until quite recently, most scholars placed him squarely in the anti-philosophical camp, and some of these regarded his expressions of admiration for Maimonides and his works as tactical stratagems that did not reflect his deepest convictions.³ Other scholars understood that this one-sided picture of Naḥmanides was a caricature, but presenting a balanced, integrated portrait of his multi-faceted genius remained a daunting task.⁴ As we shall see, all students of Naḥmanides face a difficult challenge in describing and accounting for his position during the Maimonidean controversy.

Though a full characterization of his stand requires the analysis of more than one document, by far the most important source is a much-discussed letter that he wrote to the rabbis of northern France. Here, textual uncertainties and ideological perplexities have produced contradictions and confusion in the scholarly literature. My limited purpose in

³ Note, *inter alia*, S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, II, New York 1937, p. 140 ('With the growth of antirationalist forces, most kabbalists rejected Maimonides and all scholasticism. With Naḥmanides, the antiphilosophical reaction received the stamp of approval from a revered authority'); J. Newman, *The Commentary of Naḥmanides on Genesis, chapters 1–6:8*, Leiden 1960, pp. 13–14; the references to Y. Baer, H. H. Ben Sasson, Y. Kaplan, S. Krauss and others in B. Septimus, "'Open Rebuke and Concealed Love": Naḥmanides and the Andalusian Tradition', Twersky (ed.), *Rabbi Moses Naḥmanides*, p. 14, n. 12. S. Krauss (*Ha-Goren*, 5 [1905], pp. 84, 88) affirms that Naḥmanides was insincere even in his limited defense of philosophy and goes so far as to ascribe to him a belief in the corporeality of God; for a more recent affirmation of the erroneous view that Naḥmanides was an anthropomorphist, see M. A. Cohen, 'Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona', *Hebrew Union College Annual*, 35 (1964), pp. 169, 176.

⁴ Though leaving much to be desired, the most successful effort in the nineteenth century was J. Perles, 'Über den Geist des Commentars des R. Moses ben Nachman zum Pentateuch und über sein Verhältniss zum Pentateuch-Commentar Raschis', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* (MGWJ), 7 (1858), pp. 81–97, 117–136. The best characterization to date is Septimus (above, n. 3). See too Ch. Henoch, *Ha-Ramban ke-Ḥoker ve-khi-Mekubbal*, Jerusalem 1978; M. Idel, 'R. Mosheh ben Nahman: Kabbalah, Halakhah, u-Manhigut Ruḥanit', *Tarbiz*, 64 (1995), pp. 535–580; Y. Z. Langermann, 'Acceptance and Devaluation: Naḥmanides' Attitude toward Science', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1992), pp. 223–245; D. Novak, *The Theology of Naḥmanides Systematically Presented*, Atlanta 1992; J. Stern, 'Naḥmanides' Conception of *Ta'amei Mitzvot* and its Maimonidean Background', D. Frank (ed.), *Community and Covenant: New Essays in Jewish Political and Legal Philosophy*, Albany 1995, pp. 141–171; J. J. Stern, 'The Fall and Rise of Myth in Ritual: Maimonides versus Naḥmanides on the *Huqqim*, Astrology, and the War against Idolatry', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6 (1996), pp. 185–263.

this essay is to examine some of these uncertainties with the hope that confusion will give way to clarity.

The bulk of this highly respectful, even deferential letter explains that the rabbis of the north do not fully understand the cultural circumstances that produced Maimonides' *Guide* and indicates why his purportedly objectionable views are either correct or at least well within the framework of normative Judaism. The *Mishneh Torah*, including *Sefer ha-Madda*, receives unstinting praise; while one may challenge specific points, the work itself is Torah pure and simple. Finally, as he concludes his lengthy, eloquent defense of 'the great rabbi', Nahmanides sets forth a concrete proposal.

The first element of this proposal is crystal clear: the ban against both books must be revoked. At this point, however, textual problems begin to muddy the waters. Nahmanides' letter is extant in three versions. Chaim Dov Chavel reproduced the poorest of these in the first two printings of his standard *Kitvei Ramban*; beginning with the third printing, he published a better one based on the first printed edition. The best text was published in 1860 from a Saraval manuscript by Joseph Perles, who supplied variant readings from the other versions.⁵ Because Chavel's text is by far the most widely used and hence the most influential, our story must begin there.

After the vigorous recommendation that the ban against the *Guide* and the *Sefer ha-Madda* be revoked, the letter in the current printings of *Kitvei Ramban* continues as follows:

ויצא דבר מלכות מלפניכם ותהיו לאגודה ולקשר של קימא לאבד זרוע רמה להחרים לנדות ולשמת כל לשון מדברת גדולות אשר האלהים יצמת המלעיג על ההגדות או מרחיב פה על האסמכתות ואל עוסקי ספר מורה הנבוכים כתות תשימו יד מוראכם אל פיהם, (והיא מן המדה) כי מצות הרב הגדול המחברו הוא לאמר: 'לא תפרשוהו ולא תפרסמוהו'.

Let a royal command issue forth from you as you become a single group and a lasting bond to destroy an upraised arm, to excommunicate, ban, and place under a curse every tongue speaking

⁵ See C. D. Chavel, *Kitvei Ramban*, I, Jerusalem 1963, pp. 333–351; J. Perles, 'Nachträge über R. Moses ben Nachman', *MGWJ*, 9 (1860), pp. 175–195. For the publication history of the various versions, see M. Perani, 'Mistica e Filosofia: La Mediazione di Namanide nella Polemica sugli Scritti di Maimonide', B. Chiesa (ed.), *Correnti Culturali e Movimenti Religiosi del Giudaismo*, Rome 1987 (*Atti del V Congresso internazionale dell' Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo* [AISG Testi e Studi, 5]), p. 239, n. 35 = M. Idel and M. Perani, *Nahmanide: esegetica e cabbalista*, Florence 1998, p. 115, n. 34.

arrogantly which God will destroy, one who mocks the aggadot or opens his mouth against *asmakhtot*. As for those who study the *Guide of the Perplexed* in groups, place your fearsome hand to their mouth, for the command of the great rabbi who wrote it was, ‘Do not interpret or publicize it’.⁶

This appears to be perfectly clear, and indeed it is. The ban on private study of the *Guide* should be revoked, but a ban on group study should remain (or be instituted). Nonetheless, Chavel, following Ze’ev Jawitz, was persuaded by a later passage (which we shall examine presently) that Naḥmanides did not want any ban at all against the *Guide*. A reader who regards such a conclusion as firmly established can force this text to conform to it. Thus, the ban might apply to those who speak arrogantly and who mock rabbinic texts, but for those who study the *Guide* in groups, a fearsome hand (without a ban) is sufficient.

Chavel himself goes even further than this. His English translation of the letter reads as follows:

...to excommunicate, ban, and desolate every ‘tongue that maketh great boasts’, while God will crush whoever mocks the Agadoth (homilies) or speaks boldly [and disparagingly] about the Scriptural supports [for Rabbinic interpretations].

Concerning those who engage [themselves] in group study of the book *Moreh Nebuchim*, lay the hand of your fear upon their mouth.⁷

This translation is a counsel of despair which takes ‘which God will destroy’ (or ‘crush’) as ‘while God will crush’, thus shifting the phrase into the latter part of the sentence and producing a meaning which limits the ban to those who make unspecified ‘great boasts’ without applying it even to those who mock the rabbis. As for group study of the *Guide*, Chavel explains in his note to the last line that ‘lay the hand of your fear upon their mouth’ means, ‘Your fear will leave them awestricken, unable to contravene your word’. Any formal ban against organized study of the *Guide* has been made to disappear.⁸

⁶ *Kitvei Ramban*, I, p. 349. Aggadot are the non-legal pronouncements of the rabbis; *asmakhtot* are scriptural citations used to buttress rabbinic laws. On the parenthetical phrase והיא מן המידה, which I have left untranslated, see n. 8.

⁷ Naḥmanides, *Writings and Discourses*, trans. C. B. Chavel, II, New York 1978, p. 409.

⁸ Two additional points make the story of Chavel’s understanding of this passage even more interesting:

The language of the Saraval manuscript, however, links the treatment of those who study the *Guide* in groups even more tightly to those who mock the rabbis and speaks unambiguously of a ban.

ויצא דבר מלכות לפניכם ותהיו לאגודה ולקשר של קיימא לגדות ולשמת על לשון מדבר גדולות אשר אלהים יצמת, המלעיג על ההגדות או מרחיב פה על האסמכתות ועל עוסקי בספר מורה הנבוכים כתות כתות. כי מצות הרב הגדול המחבר היא לא תפרסמוהו ולא תפרשוהו.

Thus, the rabbis should ban ‘the tongue speaking arrogantly which God will destroy, one who mocks the *aggadot* or opens his mouth against the *asmakhtot*, and those who study the *Guide of the Perplexed* in groups’. Here there is no room for maneuver. Group study of the *Guide* is to be placed under a ban.⁹

Let us now continue with Chavel’s text:

ואם אתם רבותינו תסכימו עם חכמי פרויניצה וגם אנחנו נצא בעקבותיכם, תחזקו הדבר הזה בחרם ואלה, ברעם וברעש ובקול המולה גדולה ולהב אש אוכלה ובמלחמת תנופה עבדותו הרדפה הן למות הן לשרושי הן לענוש נכסין ולאסורין הלא די בזה תקנה וגדר.

And if you, our Rabbis, will agree with the Provençal sages and we

1) His translation continues, ‘This is the proper measure [of action], for the charge of the great Rabbi [Maimonides], its author, was as follows: “Do not explain it or publicize it.”’ Presumably, he takes the first clause to mean that striking fear without a ban is the proper measure of action. The clause itself, however (והיא מן המידה), does not appear in the text utilized in the later printings of *Kitvei Ramban*, a text which forms the basis for Chavel’s translation of the letter as a whole; it is, rather, borrowed from the text he used in the first two printings (see the end of this note), where it substitutes for a line in the current text and, as Perles remarked in his apparatus (*MGWJ*, 9 [1860], p. 193, n. 15), defies comprehension. Chavel has not only borrowed it from the other version; he has changed its location in order to provide the necessary transition. (In the current Hebrew printings, it appears in parentheses in its new location.)

2) In the version published in the first two printings, we find the erroneous reading תשימו יד מוראכם אל פיהם (‘place your fearsome hand to your [not “their”] mouth’). In his note to that line, Chavel commented, ‘The intention is that you should place your hand to your mouth by refraining from issuing a curse and an excommunication, but only an enactment and restraint, as he explains later’. In the later printings, this note has, of course, disappeared, but the overall interpretation which it presumably supported remains intact. (The truth is that even in the first version this reading was virtually impossible to sustain because of the immediate continuation.)

To clarify these two points, let me present the relevant lines in Chavel’s first printings, which correspond to the text in *Kovez Teshuvot ha-Rambam*, Leipzig 1859, sec. 3, p. 10a: ויצא דבר מלפניכם ותהיו לאגודה ולקשר של קיימא והיא מן המדה. ואל עוסקי ספר מורה הנבוכים כתות כתות תשימו יד מוראכם אל פיהם כי מצות הרב הגדול המחבר הוא לאמר: לא תפרסמוהו ולא תפרסמוהו

⁹ Perles’ ed., p. 193. The point is that this text leaves us no syntactic option at all; ועל לגדות ולשמת can only be governed by בספר מורה הנבוכים כתות כתות.

too will follow in your footsteps, you will strengthen this matter with an excommunication and curse, with thunderous noise, a great roaring sound, the blaze of consuming fire, and sweeping warfare, engaging in pursuit unto death, uprooting, confiscation of possessions, or imprisonment [cf. Ezra 7:26]; with this step there will be a sufficient enactment and restraint.¹⁰

The last part of this sentence is the crux of our problem. As I have translated it, it means that a stringent ban against those who mock the Sages and study the *Guide* in groups is sufficient to address the legitimate concerns of the northern French rabbis; there is no need for a general ban against the *Guide*, let alone the *Sefer ha-Madda*. The exaggerated rhetoric is there to persuade the rabbis of the north that the narrow ban Naḥmanides proposes is more than a symbolic gesture; at the same time, no one took literally the references to death and imprisonment taken from Ezra 7:26. This rhetoric does not obscure the main thrust of the proposal, which is the abolition of the key ban. Thus, Naḥmanides can continue, as we shall see, with a description emphasizing the irenic character of his recommendation.

Jawitz, however, and Chavel after him, did not see the possibility of this reading or did not find it plausible in light of the continuation emphasizing peaceful persuasion. Thus, Chavel translates, 'An ordinance and safeguard will suffice for this [problem]'.¹¹ In other words, this clause explicitly rules out any ban. How, then, can this be reconciled with the categorical statement, 'You will strengthen this matter with an excommunication...'? There is only one solution to the problem, and it was proposed as self-evident by Jawitz. The little word 'not' (*lo*) is missing from the text. Hence, read, 'Do *not* strengthen this matter with an excommunication'.

Jawitz was so certain of this that in his critique of Graetz's understanding of the letter, he wrote the following remarkable footnote:

It may well be that a little word, the word *lo* which is missing between 'footsteps' and 'strengthen' in the *Koveẓ Teshuvot ha-Rambam* before me, is also missing in the other versions of the letter to which I do not currently have access; perhaps (*sic!*) this is

¹⁰ *Kitvei Ramban*, I, p. 349. The word that I have translated 'pursuit' (*hardafah*) is actually the Talmud's explanation of the word I have translated 'uprooting' (*sheroshi*); *hardafah* is in turn defined as excommunication. See b. *Mo'ed Katan* 16a.

¹¹ *Writings and Discourses*, II, p. 411.

what caused Graetz to err. But who can fail to see that every word in the remainder of this passage demonstrates its [erroneous] omission, indeed proclaims that omission in the loudest tones?¹²

Although Chavel did not incorporate this emendation into his text, he cited it in a note, inserted it in brackets into his English translation, and predicated his entire understanding of the letter upon its validity. In the most recent study of the letter, Mauro Perani does not address this textual issue directly; nonetheless, his unqualified assertion that Nahmanides simply proposed the annulling of the ban indicates quite clearly that he reads the passage along the same lines.¹³ I hesitate to say that this reading is the current state of the question – despite the crucial role of this letter in the controversy, the major studies have not confronted the matter explicitly. What is certain is that this is a central position in current scholarship and the reigning impression among lay readers of the standard edition.¹⁴

I have already alluded to the irenic continuation of the letter and its

¹² Z. Jawitz, *Toledot Yisrael*, XII, Tel Aviv 1954, p. 183. Jawitz's conviction was certainly reinforced by the fact that he was working with the text that reads, 'Place your fearsome hand to *your* mouth' (see above, n. 8).

¹³ 'Mistica e Filosofia' (above, n. 5), p. 251 = *Nahmanide*, p. 124.

¹⁴ Neither Shohet nor Septimus clearly articulates his understanding of Nahmanides' position, though both properly refer the reader to Perles' edition. Shohet discusses only Nahmanides' proposal to annul the ban and tells his reader nothing about the concomitant recommendation to ban group study of the *Guide*; see 'Berurim' (above, n. 1), p. 44.

In his *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*, Leiden 1965, D. J. Silver, who used the edition in *Kovez Teshuvot ha-Rambam*, reported that Nahmanides 'suggests peace and a withdrawal of the ban as the sole remedy; if not the withdrawal of the whole ban, at least of that part which subjects the *Mishneh Torah*' (p. 171). This summary, which misses the distinction between private and public study of the *Guide* while accurately reflecting Nahmanides' far greater enthusiasm for the *Mishneh Torah*, is an indication of Silver's own struggle to determine the bottom line of this text.

The other book-length treatment of the controversy (J. Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, Williamsport, Penn. 1935) maintains that Nahmanides urged that the ban be revoked. 'In the first place, it should never have been enacted.... Under no circumstances...should the Book of Knowledge, a part of the Code, have been prohibited because it could not be put in the same category as the *Guide*.... On the other hand, extreme caution must be exercised in using the *Guide*. Maimonides himself urged that it not be studied save under certain stipulations, particularly, that people occupying themselves with it be mature in age and steeped in rabbinic literature' (pp. 116–118). In other words, no ban at all should remain, even against the *Guide*, although the latter should be studied only by properly qualified readers. Here again, the author's struggle to make sense of a challenging text is painfully evident.

impact on the deletion of the ban from the text by some scholars. Here, then, is that continuation, again following Chavel's text:

במרעה השלום תנהלו הצאן ובנאות האהבה תרביצו העדר, ועוד ראוי לכם להזהיר בנחת את הכל להניח העסק מכל וכל, ירא שמים ישוב וישקוד על ספר תורה שבכתב ותורה שבעל פה, כי הוא בית חיינו ובזה מעלתנו תגדל, השומע ישמע והחדל יחדל, שאי אפשר לכם להוכיח לכוף כל ישראל להיות חסידים. ובזה נהגו אבות העולם ליסר מזה חכמים גדולים, אף כי למנוע מן ההגיון התלמידים המתחילים ללמוד, כמו שמצאתי בתשובת רבינו האי גאון ז"ל לנגיד מ"כ שכתב לו בלשון הזה: 'תקון הגוף ומישור הנהגת האדם הוא עסק המשנה והתלמוד, ואשר טוב לישראל ... ואשר יסיר לבו מזה ויתעסק בדברים ההם בלבד, יסיר מעליו תורה ויראת שמים, ויפסיד עצמו באותן הענינים הכתובים בספרים החצונים, ויסיר מעליו כל דברי תורה לגמרי. ומזאת ההסרה יארע לאדם שישבש דעתו עד שלא יחוש לעזיבת התפלה ... ואם תראה שאותן בני אדם המתעסקים באותן הדברים ודרכי הפילוסופיא יאמרו לך שהיא דרך סלולה ושבוה ישיגו ל ידיעת הבורא, לא תאבה להם, ודע כי יכזבו לך באמת. ולא תמצא יראת חטא וענוה וקדושה אלא באותם המתעסקים במשנה ובתלמוד ובחכמה יחד, לא בדברי חכמה בלבד'.

Guide the sheep in a peaceful pasture and rest the flock in meadows of love. It is also proper for you to admonish everyone gently to set aside the pursuit (*ha-'eseḳ*) altogether, so that a Godfearing individual will return to diligent study of the written and oral Torah, for this is the abode of our life and through this will our standing increase. He who listens will listen, and he who refrains will refrain, for you can not admonish and compel all Israel to be saints. In such fashion were the fathers of the world accustomed to reprove even great scholars to refrain from this, and all the more to prevent beginning students from pursuing philosophy (*higgayon*), as I have found in a responsum of R. Hai Gaon of blessed memory to the Nagid, may his rest be honored, in which he wrote him as follows: 'The perfection of the body and proper human behavior is [the result of] the pursuit of Mishnah and Talmud; this is what is good for Israel.... Anyone who removes his heart from this and pursues those matters *alone* will remove from himself Torah and the fear of heaven; he will ruin himself with those matters written in external books and will entirely remove from himself all the words of the Torah. And this removal will result in the confusion of a person's mind to the point where he will not be concerned about abandoning prayer.... If you will see that those people who pursue those matters and the ways of philosophy tell you that this is a paved road which enables them to attain knowledge of God, do

not heed them, and know that they are in fact lying to you. You will not find fear of sin, humility and sanctity except in those who study Mishnah, Talmud, *and wisdom together, not matters of wisdom alone*'.¹⁵

The authenticity of R. Hai's letter is in question, but this difficult problem need not detain us here.¹⁶ There is no persuasive reason to believe that it was interpolated into Nahmanides' letter, and our concern here is with Nahmanides, not with R. Hai.¹⁷ In the text printed by Chavel, which is distinguished by the words I have italicized, the Gaon opposes the exclusive study of philosophy but explicitly approves the study of 'wisdom' along with Torah. Jawitz, Chavel, and Perano endorse this version as consistent with what they believe to be the overall tenor of the letter. This reading, however, must overcome nearly insuperable obstacles.

First of all, it is difficult to sustain even in its original setting. Did R. Hai really have to polemicize against the position that one should study no Torah at all? Moreover, Nahmanides introduces the Gaon's letter by saying that one should gently admonish people 'to set aside the pursuit (*ha-'eseḳ*) altogether'. This has to mean that philosophy should not be studied at all. Jawitz apparently took the 'pursuit' here to mean study of the *Guide* in groups, while Chavel and Perano take it as 'excessive study of the *Guide*';¹⁸ given their version of the quotation from R. Hai, such

¹⁵ *Kitvei Ramban*, I, pp. 349–350. Whatever the meaning of *higgayon* may be in its original Talmudic context (B. *Berakhot* 28b), in this letter it appears to refer to philosophy.

¹⁶ I have discussed this question in my essay in *Judaism's Encounter* (above, n. 2), pp. 68–69. The most careful recent analysis is in A. Goldreich, 'Sefer Me'irat 'Einayim le-Rav Yizḥak de-min 'Akko', Ph. D. diss., Hebrew University, 1981, printed Jerusalem 1984, pp. 405–407. Goldreich is inclined to accept the authenticity of the letter; I am more inclined to be skeptical.

¹⁷ Graetz, who first challenged the authenticity of R. Hai's letter, also expressed suspicion that it was interpolated into our text. Once the first position is affirmed, the second has the advantage of avoiding the conclusion that Nahmanides was misled by a forgery. See H. Graetz, 'Ein pseudoepigraphisches Sendschreiben, angeblich von Hai Gaon an Samuel Nagid', *MGWJ*, 11 (1862), pp. 37–40.

¹⁸ Chavel may equate excessive study with study in groups. See *Kitvei Ramban*, I, p. 349, n. 62: 'מבואר שכל עצמה של הצעת רבינו היתה 'להזהיר בנחת', אבל לא לגזור שום גזרת איסור, רק תקנה וגדר לבלתי עסוק בתלמוד זה בחבורה'. Perano (above, n. 5) ('Mistica e Filosofia', p. 251 = *Nahmanide*, p. 124), clearly influenced by Chavel's formulation, speaks of 'un tempo eccessivo dedicato allo studio del *Moreh*', while Chavel's English translation of '*lehaniah ha-'eseḳ mi-kol va-khol*' reads (p. 411), 'To completely desist from engaging abundantly [in the study of the *Moreh Nebuchim*]' (bracketed phrase in the original).

desperate efforts are understandable, but they are implausible in the extreme.

The Saraval manuscript as well as other citations of R. Hai's letter omit the crucial words בלבד (alone) [in the phrase 'those matters alone'] and ובחכמה יחד, לא בדברי חכמה בלבד (and wisdom together, not matters of wisdom alone).¹⁹ Thus, R. Hai criticizes one who removes his heart from Torah and studies those matters – not those matters alone – and he asserts that you will find fear of sin, humility, and sanctity only in those who study Mishnah and Talmud – not in those who study Mishnah and Talmud along with philosophy. The point is that someone who turns his attention from the exclusive study of Torah will eventually reach the point of removing himself from Torah entirely. In this version, both R. Hai and Naḥmanides present a coherent argument. The study of philosophy should be discouraged, period.

What, then, did Naḥmanides propose in order to resolve the Maimonidean controversy? First, the ban on the *Sefer ha-Madda'*, which is a wonderful book, must be lifted. Second, the ban on the *Guide*, a ban which currently applies to private as well as public study, must be lifted as well. Third, a ban on group study of the *Guide* should be instituted. Fourth and finally, the study of philosophy should be entirely discouraged, but gently and without a ban.

Read in this fashion, the letter is smooth and clear – but the fourth point remains troubling. Naḥmanides had studied Maimonidean philosophy, and he continued to do so. The letter of R. Hai is explicitly directed to a great scholar, and so we cannot easily appeal to special dispensation for exceptional people. I am inclined to think that this provision results in part from the exigencies of the moment and in part from a genuine element in the complex psyche of the author. Naḥmanides was of two minds as he struggled with the question of philosophical study. In his own very capable hands, it could be a useful handmaiden of the Torah; for most others, it was fraught with peril. The gentle discouragement of this pursuit – even if applied to scholars – was by no means bad public policy, particularly if it could persuade the northern rabbis to withdraw their damaging ban.²⁰

¹⁹ Perles' ed., p. 194. The quotation from R. Hai in the Saraval manuscript differs in other, minor ways from the passage I have reproduced from Chavel's edition, but these changes are not sufficiently significant to detain us here. On other citations of R. Hai's letter, see *Ozar ha-Geonim to Hagigah*, pp. 65–66, and the literature noted by Goldreich, *Sefer Me'irat 'Einayim* (above, n. 16).

²⁰ Note that despite his observation that even great scholars were admonished against

Faced with a major communal crisis, Nahmanides crafted a delicately balanced resolution. Even though the proposal was never implemented in all its details, it may well have been instrumental in helping to defuse a situation which jeopardized cordial intellectual and communal interaction among the three great centers of European Jewry in the formative period of their relationship. I suspect that the rabbis of northern France regarded Nahmanides' suggestion as so nuanced that pursuing it would only lead them deeper into the morass. After reading it they decided that they should leave this matter in the hands of the local authorities, and they simply withdrew from the fray, perhaps after a formal revocation of their ban.²¹ In the final analysis, it is more than likely that this was precisely what Nahmanides preferred and precisely what the Jews of Europe needed as they shaped their distinctive cultural and religious profiles, aware of one another, but driven by diverse instincts and aspirations to produce the rich and varied tapestry of a united and divided people.

philosophical study, Nahmanides makes a point of indicating the special importance of discouraging beginning students.

²¹ For evidence that Nahmanides' letter had a significant impact on the northern French rabbis, see Shohet, 'Berurim', p. 44.

Medieval Rabbinic Conceptions of the Messianic Age: The View of the Tosafists

EPHRAIM KANARFOGEL

I

The Tosafists, who flourished in northern France and Germany during the twelfth and thirteenth centuries, devoted the bulk of their studies to a critical reading of the talmudic corpus, and to the reconciliation and explication of divergent talmudic and rabbinic texts.¹ These aims, coupled with the fact that the Tosafists were not exposed to any philosophical systems or training, make it difficult to identify, with any precision, the religious conceptions that they themselves espoused, even in regard to fundamental issues of thought and belief.²

I wish to thank my friend and colleague Professor Charles Raffel for several helpful comments and suggestions.

¹ See my *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit 1992, pp. 69–73. Even the study of Bible by Tosafists was accomplished, for the most part, through the prism of the talmudic corpus. See *ibid.*, pp. 79–85.

² See E. E. Urbach, *Ba'alei ha-Tosafot*, Jerusalem 1980, II, pp. 713–715. On the relative absence of philosophical study and orientation in medieval Ashkenaz (and the concomitant tendency to take aggadah literally), see, e.g., B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge, Mass. 1982, pp. 49–51, 57–58, 64–65; A. Grossman, *Hakhmei Ashkenaz ha-Rishonim*, Jerusalem 1981, p. 424; J. Davis, 'Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of *Sefer Hadrat Kodesh*', *AJS Review*, 18 (1993), pp. 209–213; D. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Study in Early Modern Europe*, New Haven 1995, pp. 45–47, 55–59; and D. Berger, 'Judaism and General Culture in Medieval and Early Modern Times', J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures*, Northvale 1997, pp. 95–100, 115–122. I have recently argued, however, that more than a few Tosafists were familiar with mystical teachings and magical practices, while also embracing aspects of asceticism and *perishut*. See my 'Peering Through the Lattices': *Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit 2000.

This study will assess Tosafist views on the nature of the messianic era. In a variety of texts, both exegetical and self-contained, Tosafists portray the messianic age as a combination of natural and miraculous developments. The Tosafist view stands in marked contrast to Maimonides' approach to the messianic era in his *Mishneh Torah*, but is no less cohesive or systematic. Indeed, we shall see that Tosafists adumbrate an important aspect of Abravanel's critique of Maimonides' view, although we cannot be certain that all of these Tosafists were actually aware of Maimonides' position.

The position taken by the Tosafists in this area of Jewish thought, given their non-philosophical orientation and their tendency to interpret aggadah literally, is not surprising. Our ability, however, to trace the position consistently throughout the Tosafist oeuvre, while encountering efforts at manipulating rabbinic texts to conform to a unified larger view, is rather unexpected. Contemporary scholars who have locked horns over the question of whether various liturgical texts, *piyyutim* and ritual performances reflect vengeance against gentiles as a defining characteristic of Ashkenazic messianism, appear to agree, nonetheless, that no significant evidence can be gleaned from the rabbinic or halakhic literature of Ashkenaz. Yisrael Yuval has written that Gerson Cohen's assessment, that Ashkenazic Jewry failed to develop a messianic ideology (*mishnah meshiḥit*), stems from the fact that Cohen looked for evidence for messianic beliefs only within the intellectual literature of Ashkenazic Jewry.³ Yuval's critic, Ezra Fleischer, conjectures that *Hakhmei Ashkenaz*, if queried about their messianic beliefs, would maintain that there are a variety of positions and approaches reflected in talmudic and midrashic literature, none of which is more authoritative or compelling than the other.⁴

We will see that Tosafists did, in fact, make certain suggestive choices regarding talmudic and midrashic texts which deal with the messianic era. A proper appreciation of the Tosafist approach will also help to place into sharper focus the (intermediate) positions of Ramah, Radak

³ Y. Yuval, 'Ha-Nakam ve-ha-Kelalah, ha-Dam ve-ha-'Alilah', *Zion*, 58 (1992–1993), pp. 59–60. Yuval's reference is to G. Cohen, 'Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim', M. Kreutzberger (ed.), *Studies of the Leo Baeck Institute*, New York 1967, pp. 117–158.

⁴ E. Fleischer, 'Yaḥasei Nozerim-Yehudim Bimei ha-Benayim bi-Re'i 'Aḳum', *Zion*, 59 (1994), p. 276. The index entry for משיחיות in Urbach's *Ba'alei ha-Tosafot* refers the reader to the entry for מחשבי הקץ (which contains only three listings). See also *Ba'alei ha-Tosafot*, I, p. 272.

and Nahmanides on the miraculous dimension of the messianic age. Let us begin by reviewing briefly a portion of the Maimonidean conception (as well as Abravanel's critique). This will serve, in turn, as an excellent backdrop against which to present the approach of Maimonides' Ashkenazic counterparts, the Tosafists.

II

Although modern scholarship has debated the issue of whether Maimonides considered the messianic age to be restorative or utopian, or both, all analyses concur that the non-miraculous, naturalistic character of the messianic age is fundamental to Maimonides' presentation. During the messianic era, the workings of the world will continue to be guided solely by natural law, even as the Messiah will achieve far-reaching political and military victories, which would allow the Jewish nation to exist in complete security and to pursue undisturbed Torah study and contemplation of the Divine.⁵

One need look no further than the manner in which Maimonides embraces and then champions the view enunciated by the Amora Samuel, *אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד*, in order to see the correctness of this observation. Toward the beginning of *Mishneh Torah*, in *Hilkhot Teshuvah* (9:2), Maimonides paraphrases the statement of Samuel and then cites it, while giving it additional weight: *אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל. וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד*. Similarly,

⁵ See, e.g., G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 24–32; I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980, pp. 66–68, 145–146, 450–451, 476–477; A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, pp. 133–155; D. Hartman, 'Maimonides' Approach to Messianism and its Contemporary Implications', *Da'at*, 2–3 (1978–1979), pp. 5–33; J. L. Kraemer, 'On Maimonides' Messianic Posture', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge, Mass. 1984, pp. 109–142; A. Botwinick, 'Maimonides' Messianic Age', *Judaism*, 33 (1984), pp. 418–425; J. Goldin, 'Of Midrash and the Messianic Theme', B. Eichler and J. Tigay (eds.), *Studies in Midrash and Related Literature*, Philadelphia 1988, pp. 372–373; Y. Blidstein, *Ekronot Mediniyyim be-Mishnat ha-Rambam*, Ramat Gan 1983, pp. 105–113, 245–254; A. Ravitzky, "'Kefi Koah ha-Adam": Yemot ha-Mashiah be-Mishnat ha-Rambam', *Al Da'at ha-Makom*, Jerusalem 1991, pp. 74–104 (= "To the Utmost of Human Capacity": Maimonides on the Days of the Messiah', J. L. Kraemer [ed.], *Perspectives on Maimonides*, Oxford 1991, pp. 221–256); and D. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi ba-Hagut ha-Yehudit Bimei ha-Benayim*, Ramat Gan 1997, pp. 69–111. In the ensuing discussion of *H. Melakhim*, chapters 11 and 12, I will be following the textual analyses of Ravitzky in particular.

Maimonides writes at the very end of *Mishneh Torah*, in the last chapter of *Hilkhot Melakhim* (12:1–2): אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית. אלא עולם כמנהגו נוהג... אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. In both instances, Maimonides attributes these concepts not to the individual scholar who enunciated them, but to the seemingly more numerous and therefore more authoritative חכמים, despite the fact that there is another Amoraic view (found in *Berakhot* 34b and several parallel passages) which disagrees with Samuel's position concerning the nature of ימות המשיח.⁶

From Maimonides' acceptance of Samuel's view flows a series of details and formulations which constitute the Maimonidean schema of ימות המשיח in chapters eleven and twelve of *Hilkhot Melakhim*. The Messiah need not perform any miraculous acts (including resurrection of the dead) to demonstrate his authenticity (ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך) (לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכי' 11:3, 12:1).⁷ At the

⁶ See also Maimonides' introduction to *Perek Helek* (*Mishnah 'im Perush Rambam: Seder Nezikin*, ed. J. Kafih, Jerusalem 1964, p. 139). R. Joseph Karo, in his *Kesef Mishneh* to *H. Teshuvah* 9:2, refers readers to his comment to *H. Teshuvah*, 8:7. There, Karo notes that Rambam's formulation (in 8:7), about the prophetic depictions of the physical rewards which would be experienced in the messianic era, appears to reflect a statement of R. Hiyya Bar Abba that the Talmud presumes (*Shabbat* 63a) to be in opposition to Samuel. Karo does not resolve this problem, although it should be noted that Rambam attributes this view as well to חכמים (אמרו חכמים כל הנביאים לא ניבאו אלא לימות המשיח) חכמים. See also *Haggahot Maimuniyyot* ad loc.; M. M. Kasher, *Ha-Tekufah ha-Gedolah*, Jerusalem 1968, pp. 71–72, 350–352; and below, nn. 12–13.

⁷ Maimonides' discussion of the messianic era in his introduction to *Perek Helek* accords with this and most aspects of the material in *Mishneh Torah*. In his *Hakdamah le-Perek Helek*, Maimonides also points out that it will be easier, through natural means, to earn a livelihood during the messianic age, freeing people to engage in greater Torah study and contemplation. See M. Saperstein, *Decoding the Rabbis*, Cambridge, Mass. 1980, p. 15; *Mishneh Torah*, *H. Teshuvah* 8:1; and below, n. 9.

In his *Iggeret Teiman*, Maimonides writes that the Messiah will perform certain signs or miraculous acts, which will serve to validate his genuineness. See *Iggeret ha-Rambam*, ed. Y. Shailat, Jerusalem 1987, I, pp. 157–159, and the editor's notes ad loc. This may have been an accommodation by Maimonides, however, as part of his goal to comfort the Yemenite community in the face of false messianic claims. Yemenite Jewry may have believed, or may have been told (or may even have experienced, through some occult practices) that a messianic figure must perform miracles in order to buttress his claim. Whether or not Maimonides' method of argumentation in his letters is less rigorously halakhic than his style in *Mishneh Torah* (see, e.g., H. Soloveitchik, 'Maimonides' *Iggeret Ha-Shemad*: Law and Rhetoric', Leo Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, New York 1980, pp. 281–319, and D. Hartman, 'Iggeret ha-Shemad le-Rabbenu Mosheh b. Maimon: Aspaqlaryah le-Murkavut ha-Pesikah ha-Hilkhatit', *Mehkerei Yerushalayim be-Mabshvet Yisra'el*, 2, n. 3, [1982–1983], pp. 362–403), Maimonides would have had no difficulty in adjusting his characterization of the messianic mandate in an epistle such as *Iggeret Teiman*, in order to be more effective in his presentation. Cf. *Iggeret ha-Rambam*, ed. Shailat, I, pp. 350, 359 (מאמר על תחיית המתים).

same time, Maimonides emphasizes that the Messiah will build the third Temple (ובונה המקדש; 11:1, 11:4), clearly rejecting the midrashic notion (to which we shall return) that the third Temple will be sent down, ready-built, from Heaven.⁸

Maimonides argues that the verses in Isaiah 11, which seem to suggest that there will be a fundamental change in the relationships between predator and prey during the messianic era (וגר זאב עם כבש תמר עם גדי ירבען), are to be interpreted allegorically (משל וחידה). These verses are meant to suggest that the downtrodden position of the Jewish nation relative to other nations of the world, symbolized in biblical imagery by the hierarchy within the animal kingdom, will no longer obtain during the messianic era. The political and temporal changes to be brought about by the Messiah (through overtly natural means) will cause the entire world to return to true religious observances and moral behavior (יחזור כולם לדת האמת; 12:1).

For Maimonides, the Messiah will be identified and confirmed solely by his ability to achieve certain crucial goals, including the return of the Jewish people to pervasive Torah study and observance, the waging of war on behalf of the Almighty, the restoration of the Temple, and the ingathering of the exiles. If a messianic candidate such as Bar Kokhba dies while in the midst of achieving these goals, he is a failed messiah, not a false one (11:3). In this instance as well, the determination concerning the Messiah will occur through natural means.⁹

Perhaps as a corollary of his approach, Maimonides devotes much more space to the spiritual achievements of the Messiah on behalf of the Jewish people than he does to the Messiah's military conquests and to other physical challenges of the day (referred to in rabbinic literature as חבלי משיח). Maimonides mentions briefly the war of Gog and Magog, which would occur, according to the words of the Prophets, at the beginning of the messianic era. Without describing the specific role of the Messiah in this war at all, Maimonides proceeds to offer a much

⁸ See below, nn. 29–30.

⁹ Cf. Blidstein, *Ekronot Mediniyyim*, pp. 43–45. Rabad asserts (in his gloss to *Mishneh Torah*, ad loc.) that Bar Kokhba was rejected (and put to death) by the rabbis because of his inability to judge guilt and innocence by 'sense of smell', a requirement recorded in a passage in *Sanhedrin* 93b. Cf. Radbaz's comment, ad loc.; *Kesef Mishneh* to *H. Melakhim* 11:1; and R. Margalit, *Margalit ha-Yam le-Massekhet Sanhedrin*, Jerusalem 1977, II, p. 144, par. 14. In his introduction to *Perek Helek*, Maimonides suggests that the true Messiah (who has achieved the various goals) may die, and will be succeeded by his son and grandson. See Saperstein (above, n. 7), p. 246, n. 105, and below, n. 57.

lengthier discussion of the role of (Elijah) the Prophet, whose coming would precede this war and whose role would be to restore peace and harmony within the Jewish people, especially in regard to issues of lineage. The Messiah will also involve himself in determining proper lineage after he achieves the ingathering of all Jews (12:2–3). Maimonides' omission of any reference to משיח בן יוסף may also be a function of his general approach to the messianic age. Rabbinic and midrashic references to this messiah are replete with descriptions of fantastic military feats and miraculous phenomena, which are inimical to Maimonides' approach.¹⁰

In his treatise *Yeshu'ot Meshiho*, Don Isaac Abravanel takes strong exception to the Maimonidean conception of the messianic age just outlined.¹¹ Abravanel expresses two basic objections. First, Maimonides has given much greater weight to the position of Samuel than the Talmud itself does. Without mentioning any specifics, Abravanel alludes to the fact that while Samuel's view is cited six times within the talmudic corpus, the talmudic *sugyot* appear to reject or minimize it, by citing and analyzing conflicting views, in four of those instances. By identifying Samuel's position as the view of 'חכמים', Maimonides has assigned it undue weight.

Moreover, there are many phenomena associated with the messianic age, by both biblical and talmudic texts, which are clearly miraculous. Included in these are some of the very phenomena which Maimonides insists will occur naturally, such as the tranquility and dedication that will envelop the Jewish people, allowing them to devote much time to study and contemplation, and the extensive and unprecedented military

¹⁰ See, e.g., D. Berger, 'Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah son of Joseph, Rabbinic Calculations and the Figure of Armilus', *AJS Review*, 10 (1985), pp. 141–164, and A. Ravitzky, 'Kefi Koah ha-Adam', p. 95, n. 53 (see above, n. 5). On the changeable role of this messianic figure according to Sa'adyah Gaon, see, e.g., J. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York 1932, p. 43, and D. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi*, pp. 35, 45. There is only one talmudic reference to Messiah son of Joseph (*Sukkah* 52a), and it is cryptic at best. Cf. the lengthy eschatological responsum of R. Hai, which includes significant material on Messiah b. Joseph, in *Ozar ha-Geonim le-Massekhet Sukkah*, I, ed. B. M. Lewin, Haifa 1934, pp. 72–76, and in Abraham b. Azriel, *'Arugat ha-Bosem*, I, ed. E. E. Urbach, Jerusalem 1939, pp. 256–263. See also Schwartz, pp. 39–41.

¹¹ *Yeshu'ot Meshiho*, Bnei Brak 1993, pp. 157–159 ('Iyyun 3, chap. 7). *Yeshu'ot Meshiho* was one of three works written by Abravanel dealing with messianism; the others are *Ma'ayenei ha-Yeshu'ah* and *Mushmia' Yeshu'ah*. For an overview and analysis of Abravanel's teachings, see Sarachek, pp. 225–299; Schwartz, pp. 230–242; B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1968, pp. 77–78, 205–242; and E. Lawee, "Inheritance of the Fathers": Aspects of Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition', Ph.D. thesis, Harvard University, 1993, pp. 238–360.

and political victories which the Messiah will achieve, as well as the recognition of the Almighty by other nations. According to Abravanel, these, and other more explicitly miraculous phenomena that are part of the messianic era, cannot occur through natural law.

Abravanel suggests that Samuel held that there were to be two phases within the messianic age. The first phase, in which the people of Israel will live securely in their land while dominating other nations, will consist of both natural and miraculous aspects and events. But even the miraculous events will not exceed those that occurred during the days of Moses and the exodus from Egypt. Abravanel cites Micah (7:16), כִּי מִי צֵאתָךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת, to support his contention.

This is the connotation of the phrase עוֹלָם הַזֶּה in Samuel's statement. Only natural or miraculous phenomena that have already occurred (or that could have occurred) in this world will happen during the first phase of the messianic era. Included in this phase will be the gathering together of the Jewish people, reminiscent of the way that Moses took the entire Jewish people out of Egypt, and other kinds of miraculous acts and states that accompanied the Jewish people during the period of the biblical kings and prophets, which caused other nations to respect and fear them. It is this phase, and this phase alone, which Samuel is describing. There will then be a second phase of the messianic era, however, more correctly called עוֹלָם הַתְּחִיָּה or עוֹלָם הַבָּא, in which completely unprecedented miraculous events, especially תְּחִיַּת הַמֵּתִים, will be accomplished.

Abravanel asserts, against Maimonides' interpretation, that Samuel never intended to suggest that any aspect of the messianic age would be free from miracles, or that any of Isaiah's prophetic descriptions of that era should be interpreted allegorically (כִּי לֹא עָלָה עַל לְבוּ [שֶׁל שְׁמוּאֵל] שְׁבִימוֹת). The fact that Samuel did not include miracles such as Resurrection in his evaluation of the messianic era was only because he limited himself to the first phase. Indeed, the limited nature of Samuel's characterization of the messianic era is perhaps what led the talmudic *sugyot* to portray his position as something of a דַּעַת יָחִיד, a minority position.¹²

¹² Cf. Sarachek, pp. 283–285; Schwartz, pp. 239–420; and Lawee, pp. 307–310. On Maimonides' general intention in *Mishneh Torah* to 'speak with an anonymous-collective voice', see I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (above, n. 5), pp. 99–102; and cf. Lawee, p. 355, n. 232.

III

Abravanel does not cite any post-talmudic interpreters or rabbinic figures in his passage. Consider, however, the following passage in *Ketav Tamim*, a polemical treatise of Jewish thought written by the thirteenth-century Tosafist, R. Moses b. Ḥisdai Taḥu: 'Even for Samuel, who said that there is no difference between this world and the days of the Messiah other than **שעבוד מלכיות**, it is only at the beginning of the redemptive process that nothing new will occur except that we will emerge from **שעבוד מלכיות**. But we will then become familiar with and experience **רוח הקדש**, the fire falling [from heaven] on the sacrifices, and the closeness of the Holy Presence in the pillar of fire and the cloud, just as it had been during the exodus from Egypt. After a time, with the intensification of our redemption and enlightenment, [we will see] the resurrection of the dead, and the descent of the [third] Temple which Ezekiel the Prophet apprehended'.¹³

R. Moses also discusses the appearance of the righteous when they are resurrected in the days of the Messiah. Those people who are alive during the messianic age in the sixth millennium, and those who are resurrected at that time, will have normal bodily functions. As the sixth millennium ends, however, the righteous people who were resurrected (and who are still alive) will be given special angel-like forms. They will enter the seventh millennium on a higher spiritual plane, even closer to the Divine Presence, and will have no need for food or drink, or for any physical pleasures and activities, a state of existence that will continue into **עולם הבא**.¹⁴

¹³ See *Ketav Tamim*, ed. R. Kirchheim in *Oẓar Neḥmad*, ed. I. Blumenfeld (1860), p. 89 (= *Ketav Tamim*, ms. Paris H 711, fol. 40b; reproduced in the facsimile edition published by Mercas Dinur, Jerusalem 1980, p. 80): [כמו שאמרו רבותינו כל מה שנתנבאו חכמים לא נתנבאו אלא לימות המשיח...] ואפי' לשמואל דאמר אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, אפשר שבתחלת גאולתינו לא יתחדש כלום, רק שנצא משיעבוד מלכיות, אך נהיה רגילין ולומדים ברוח הקדש ובנפילת אש על הקרבנות ובקרום שכינה בעמוד אש וענן כמו שהיה כבר ביציאת מצרים כדכתי' כיום צאתך ממצרים אראנו נפלאות. ולאחר ימים מתוספת גאולתינו ואורנו בתחיית המתים ובירידת בית המקדש שראה יחזקאל הנביא

¹⁴ *Ketav Tamim*, *ibid.*, p. 90 (=ms. Paris, fols. 41a–b; facsimile ed., pp. 81–82). R. Moses subsequently criticizes Maimonides' view, as he perceived it, concerning corporeal existence in **עולם הבא**. On the question of whether R. Moses' attacks on Rambam's eschatology and philosophy were part of a larger Ashkenazic involvement in the Maimonidean controversy of the 1230s, or whether R. Moses was writing independently, see E. E. Urbach, 'Helkam shel Hakhmei Ashkenaz ba-Pulmus 'al ha-Rambam ve'al Sefarav', *Zion*, 12 (1947), pp. 149–159; J. Dan's introduction to the facsimile edition of *Ketav Tamim* (see the above note), pp. 25–27; *idem*, 'Ashkenazi Hasidism and the Maimonidean Controversy', *Maimonidean Studies*, 3 (1992–1993), pp. 40–47; and below, n. 17.

R. Moses Taḳu interprets Samuel's statement and formulates a larger eschatological view along the same lines that Abravanel does in his *Yeshe'ot Meshiho*. Miracles can occur in the early phases of the messianic era, but they will only be of the type that the Jews experienced during the exodus from Egypt and on subsequent occasions, such as the dedication of the *Mishkan*. As the messianic era progresses and deepens, however, the third Temple will descend from Heaven and תחיית המתים will take place. These are unprecedented miracles, as is the transformation of the righteous into unique, quasi-angelic body forms, which will also occur only in a later phase.¹⁵

On Abravanel's use of earlier sources without attribution, see, e.g., E. Lawee, 'Inheritance of the Fathers' (above, n. 11) pp. 2–3, 476–478, and cf. 132–133. After noting the tendency of Franco-German scholars to read rabbinic texts literally and identifying R. Moses Taḳu as one who 'championed the literalist position with special fervor', Lawee concludes that 'Abarbanel, for his part, was aware of the literal exegesis of the "Ashkenazim" but he was not inclined to imitate it'. Although outright borrowing cannot be conclusively demonstrated in this instance, the complexity and subtlety of the Ashkenazic position (see also below) might have made it more attractive to Abravanel.

¹⁵ This later phase may also include the profound changes within the animal kingdom (including their inability to harm human beings) that emerge from a non-allegorical reading of Isaiah 11, although the neutralizing of (vicious) animals also occurred at the time of the exodus from Egypt. Cf. R. Yosef Kara's commentary to Isaiah 11:6 (and cf. ms. JTS Lutzki 778, fol. 50v), and Hosea 2:17; A. Grossman, *Hakhmei Zarefat ha-Rishonim*, Jerusalem 1995, pp. 282–283, 287–288, n. 112 (= 'Galut u-Ge'ulah be-Mishnato shel R. Yosef Kara', R. Bonfil et al. (ed.), *Tarbut ve-Hevrah be-Toledot Yisra'el Bimei ha-Benayim*, Jerusalem 1989, pp. 292, 300, n. 88; and M. M. Kasher, *Ha-Tekufah ha-Gedolah*, Jerusalem 1969, pp. 76–77. See also R. Joseph b. Nathan Official (a northern French polemicist), *Sefer Yosef ha-Mekanne*, ed. J. Rosenthal, Jerusalem 1970, p. 5. Joseph's discussion of Isaiah 11 is taken, however, directly from the paraphrase of Se'adyah's *Emunot ve-De'ot*. Cf. *Sefer Yosef ha-Mekanne*, p. 3, n. 1; D. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi*, pp. 42–43; and below, nn. 34 and 51.

Like Abravanel, R. Moses Taḳu is also forced to explain why the Talmud, b. *Pesahim* 68a (and elsewhere) appears to be unaware that Samuel considered the messianic era to be divided into different phases, with unprecedented miraculous events to occur in the later phase. Instead, the Talmud suggests that according to Samuel, the various (supernatural) changes concerning the light of the sun and the moon alluded to by verses in Isaiah must be referred to the period of 'olam ha-ba. R. Moses suggests that the Talmud does not offer his solution (לא תירץ לשמואל כאשר אמרנו) because Samuel himself was uncertain as to the precise timing of this particular phenomenon (לא פסיקא ליה מתי יהיה דבר זה).

The passages from *Ketav Tamim* that we have just discussed are cited together (with minor variations) by Abraham b. 'Azriel (a student of the German Pietist R. Eleazar of Worms) in his liturgical commentary and compendium, *Arugat ha-Bosem* (composed c. 1235). See *Arugat ha-Bosem*, ed. E. Urbach, Jerusalem 1947, II, pp. 254–255. (R. Abraham also responds to R. Moses Taḳu's critique of Maimonides in regard to resurrection and corporeality; see the above note.) On R. Abraham's frequent citation of *Ketav Tamim*, see Dan's introduction to the facsimile edition, p. 9. Cf. Y. N. Epstein, *Mehkarim be-Sifrut ha-Talmud u-Vilshonot Shemiyot*, ed. E. Z. Melammed, Jerusalem 1983, I, pp. 295–302; and below, n. 37.

R. Moses Taḳu composed responsa and talmudic interpretations as well as *Tosafot*, and was an active rabbinic scholar in Regensburg and its environs.¹⁶ On the other hand, R. Moses's familiarity with certain philosophical teachings, and the strident manner in which he critiqued them (and aspects of *ḥasidut Ashkenaz* as well), are rather unusual in Tosafist circles.¹⁷ Nonetheless, we find conceptions of the messianic era in the writings of other Tosafists which are quite similar to those expressed by R. Moses.

R. Isaac b. Abraham (Rizba), a leading northern French Tosafist at the end of the twelfth century, is cited by a student as espousing the view that the messianic age will have a dual structure: 'Thus I have received from my teacher R. Isaac b. Abraham, that there are two epochs within the messianic age. The first is before the resurrection of the dead and the second follows the resurrection. The Messiah will appear at the end of the fifth millennium, and the days of the Messiah and the resurrection of the dead will come in the sixth millennium. The days of the Messiah that are after the resurrection will last until the end of the sixth millennium. The righteous who return to life will arise as though they have been awakened, they will live and they will not die'.¹⁸ Like the

¹⁶ See Urbach, *Ba'alei ha-Tosafot*, I, pp. 420–425; I. Ta-Shma, 'Le-Toledot ha-Yehudim be-Polin ba-Me'ot ha-Yod Bet / ha-Yod Gimmel', *Zion*, 53 (1988), pp. 362–363, and *Zion*, 54 (1989), p. 205; and Dan, in the above note.

¹⁷ See above, nn. 2, 14. Cf. my *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, pp. 75–76; my 'The 'Aliyah of "Three Hundred Rabbis" in 1211: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel', *Jewish Quarterly Review*, 76 (1986), pp. 204–205, 212–213, n. 68; E. Reiner, 'Aliyyah va-'Aliyyah la-Regel le-Erez Yisra'el, 1099–1517, Ph.D. diss., Hebrew University, 1988, pp. 86–88; and my 'Peering Through the Lattices', p. 160, n. 69, and p. 211, n. 45. Interestingly, *Sefer Hasidim*, ed. J. Wistinetzki, Frankfurt 1924, p. 378 (sec. 1543), qualifies the statement of Samuel in similar fashion: ואשר אמר שמואל אין בין העולם הזה וכו' זהו לשאינם צדיקים אבל לצדיקים גמורים כל מיני הנאות במחניהם. ד"א קודם בריאת העולם החדש אבל לאחר שיברא השמים החדשים והארץ החדשה אין מלאך המות ומלאכי חבלה נהפכו לרחמים ומלאכים מרחיבים את הלבבות לששון ולשמחה... ולא ישכח אדם דברי תורה וכו'. Cf. above, n. 15, and below, n. 33.

On the degree to which R. Moses Taḳu is representative of mainstream Ashkenazic interpretational traditions, see also Septimus (above, n. 2), p. 79; Saperstein (above, n. 7), pp. 7–9; J. Davis, 'Philosophy, Dogma and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism', (above, n. 2) pp. 212–213; and Epstein (above, n. 15).

¹⁸ See ms. Darmstadt Cod. Or. 25/3, fol. 13v: כך מקובלני מפי מורי רבי יצחק בן אברהם כי יש ב' פעמים ימות המשיח האחת קודם תחיית המתים ואחת לאחר תחיית המתים כי המלך המשיח יגלה... בתכלית אלף החמישי ובאלף השישי יהיו ימות המשיח ותחיית המתים... וימות המשיח שלאחר תחיית המתים יתנהגו עד תכלית אלף השישי... והצדיקים ש[י]חיו יעלו כנעורים ולא יגועו... On this passage, cf. H. Breslau, 'Juden und Mongolen, 1241', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 1 (1887), pp. 99–102; Urbach, *Ba'alei ha-Tosafot*, I, p. 270, n. 46; and Y. Yuval, 'Likrat 1240: Tikvot Yehudiyyot, Pahad Nozerim', *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, Div. B, Jerusalem 1994, pp. 113–120. On fol. 17r of the Darmstadt manuscript, Rizba offers

formulation of R. Moses Taku, this passage stresses that there will be distinct phases within the messianic era. The resurrection of the dead, a most unusual miracle, will occur only during the second phase.

With this sense of the Tosafist approach to the messianic era, we can better understand a cryptic formulation in the standard *Tosafot* to tractate *Shabbat*, on one of the *sugyot* in which Samuel's statement appears.¹⁹ In analyzing Samuel's claim that there are to be no physical or natural differences between this world and the messianic age, *Tosafot* remarks that at this time (in this world), 'there is no Jerusalem, nor is there the Temple. During the days of the Messiah, however, everything will be built (יהיה הכל בנוי)'.²⁰

As we shall see shortly, the notion that the Temple will descend from heaven fully built, in what is obviously a miraculous occurrence, appears consistently within Tosafist texts and writings. This event, and the resurrection of the dead, are two of the most striking miracles of the messianic age, as R. Moses Taku had also indicated. Thus, the *Tosafot* gloss in *Shabbat* wonders how Samuel could characterize the messianic

an interpretation of the talmudic notion (*Bava Batra* 74b–75a) that Gabriel will hunt Leviathan. Both formulations of Rizba are recorded as part of a larger treatise entitled *דרשות של המלך המשיח* (מ) גוג ומגוג (beginning on fol. 13v), which was compiled apparently by R. Moses of Coucy. Cf. Urbach, *Ba'alei ha-Tosafot*, I, p. 468–469, and below, nn. 21, 27, 36. This treatise is followed in the manuscript by other eschatological material.

Ms. Cambridge Add. 1022/1 contains a lengthy *hishuv ha-kez* formulation which cites written interpretations in the name of ר' יצחק בן אברהם (fols. 150r, 152r, 153v). Although there are some differences in detail, the time frames for the messianic era outlined by Rizba both here and in ms. Darmstadt are compatible. See my *Peering Through the Lattices*, pp. 206–207, n. 37. The treatise in ms. Darmstadt, and a parallel formulation in ms. Firkovitch 764, also insist that the Messiah will not come as long as the land of Israel is in the hands of non-Jews. See Yuval, p. 114, (above, n.3) and A. Grossman, 'Zikato shel ha-Maharam mi-Rothenburg el Erez Yisra'el', *Cathedra*, 84 (1997), pp. 81–82. Nonetheless, Yuval's contention that the Tosafist 'aliyah of 1210–1211 was motivated primarily by messianic impulses denies the significant halakhic and rabbinic considerations that were involved, in which Rizba also played a part. See my 'The 'Aliyah of "Three Hundred Rabbis" in 1211' (above, n. 17), pp. 191–215 (for Rizba, see pp. 198–199), and I. Ta-Shma, 'Al Odot Yahasam shel Kadmonai Ashkenaz le-'Erekh ha-'Aliyah le-Yisrael', *Shalem*, 6 (1992), pp. 315–318.

¹⁹ See *Tosafot Shabbat* 63a, s.v. 'ein bein; ms. Vatican Borgiana 3, fol. 82; and ms. JTS Rab. 731, fol. 47v. The printed talmudic text here has the reading שעבוד גליות (rather than (שעבוד מלכיות), a common variant which does not impact upon our discussion.

²⁰ Ritva, ad loc., paraphrases the thrust of *Tosafot's* challenge to Samuel as follows: פי' לומר שלא יתבטל כלום מסדרו של עולם. אבל ודאי שיבנה בית המקדש ותחזור שכינה למקומה ותרבה החכמה והתורה. The order of the world will certainly change to some extent during the messianic age. Ritva (to *Sukkah* 41a) also espouses Rashi's view, that the third Temple will descend miraculously from Heaven: ואין לנו לפרש בזה אלא כמו שפרש"י שבנין בית המקדש ירד בנוי מן השמים (see below, n. 22). Cf. Ritva to *Ta'anit* 30a, s.v. kol ha-okhel basar ve-shoteh yayin.

era in a manner which does not recognize in any way the inclusion of these significant miracles.

Moreover, the *Tosafot Shabbat* text is so confident in its view, that it resolves the quandary regarding Samuel's statement by asserting that Samuel's formulation was imprecise: **האי אין בין לאו דוקא**. There are additional aspects of the messianic era which Samuel did not include, despite the sweeping tone of his statement. What is most significant here is that the author of this Tosafist comment presumes that Samuel can be made to agree with his own particular view, just as Maimonides, Abravanel and R. Moses of Takū did. Somewhat uncharacteristically, *Tosafot* does not take Samuel's position to where it leads, or test it against other views. Rather, *Tosafot* conflates the statement in accordance with its own beliefs.²¹

In his commentary to parallel *sugyot* in tractates *Sukkah* and *Rosh ha-Shanah*, Rashi bases a difficult talmudic assumption, that the (third) Temple could actually be built on the first day of Passover (which explains the imposition of a certain rabbinic decree in regard to the 'omer sacrifice), on the fact that the third Temple will not be built by human hands. It will be built by the Almighty and will descend, fully constructed, from heaven (**מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא מן השמים**).²² This can occur even on the first day of the Passover festival, since it does not entail any human violation of Jewish law. Without citing any midrashic or other rabbinic sources, Rashi (in tractate *Sukkah*) maintains that this idea is implicit in a verse in the Song of the Sea (*Shirat ha-Yam*, which is often interpreted with futuristic intent), 'the Temple of the Lord will be established by Your hands (**מקדש ה' כוננו ידיך**)'.

One might argue that Rashi put forward this unusual (yet effective) interpretation mostly as a means of resolving a problem of talmudic exegesis, but that he himself did not necessarily endorse the concept. This possibility is significantly diminished, however, if not eliminated altogether, by noting the comment of Rashi to the first part of Jeremiah

²¹ As noted by a gloss to *Shabbat* 63a (and to the other relevant *sugyot* as well), *Tosafot* does discuss in less than a handful of instances whether the talmudic expression **אין בין** means that there are absolutely no other differences between the items or constructs being compared, or whether another difference or two, not germane to the talmudic *sugya* at hand, may still exist. The small number of these instances aside, the *Tosafot Shabbat* comment concerning Samuel's **מימרא** is the only one made in an aggadic context. Indeed, while the other *Tosafot* texts refer to one or more of the other instances, none of them refer to *Tosafot Shabbat* (just as *Tosafot Shabbat* itself does not refer to them). Moreover, the formulation in *Tosafot Shabbat* is by far the most striking and unequivocal, further suggesting that it represents a deeply held view. See also ms. Darmstadt Cod. Or. 25/3, fol. 16v: **לשמאל דאמר אין בין וכי צ"ל דשמאל מיירי בימות המשיח קודם תחיית המתים**

31:3, עוד אבנך ובנית בתולת ישראל, Rashi's comment reads: בניינים שנים היו לך על ידי אדם, לך חרבו. עוד אבנך אני בעצמי בן שלישי ובנית לעולם.²³ In this instance, since other exegetical options were certainly available, Rashi's adoption of this notion suggests that he subscribed to it.²⁴ There is little reason, if

²² Rashi, *Sukkah* 41a, s.v. 'i nami, and *Rosh ha-Shanah* 30a, s.v. la zerikha. Rashi informs us in his commentary to *Rosh ha-Shanah* 4b, s.v. פדיר קשיב, that he completed the commentaries to both *Yoma* and *Sukkah* before the commentary to *Rosh ha-Shanah*. This perhaps explains why Rashi's formulation in *Sukkah* regarding the descent of the third Temple is lengthier than the one in *Rosh ha-Shanah*. On the order of Rashi's talmudic commentaries, cf. Y. Frankel, *Darko shel Rashi be-Ferusho la-Talmud ha-Bavli*², Jerusalem 1980, pp. 273–284. This development may account, in turn, for the fact that *Tosafot* (below, n. 26) and *Ritva* (above, n. 20), who both adopt Rashi's approach, discuss this issue (and cite Rashi) only in connection with the *sugya* in *Sukkah*.

²³ Cf. A. Grossman, 'Galut u-Ge'ulah be-Mishnato shel Rashi', Y. Berukhi (ed.), *Mi-Shi'bud li-Ge'ulah: Mi-Pesah 'ad Shavu'ot (Mukdash le-'Illui Nishmat Segen Moshe Beeri)*, Merkaz Shapira 1996, pp. 262–263, and below, n. 33. See also Rashi's commentary to Psalms 78:69 (He built his Temple like the heavens, like the earth He established it forever) where he writes (cf. *Parshan-data*, ed. I. Maarsen, Jerusalem 1936, pp. 78–79): Just as heaven and earth were created by the Almighty with His two hands (based on Isaiah 48:13), He will also build the Temple with His two hands as the verse states, כִּנְנוּ יָדָי. Rashi offers an alternate explanation to this verse, that just as heaven and earth are immutable, so too the Temple is the only place that the Divine presence will reside. The second interpretation does not, however, vitiate the first. See also below, n. 30.

²⁴ A passage in the standard edition of Rashi's commentary to Ezekiel (43:11, s.v. *ve-yishmeru*) appears, *prima facie*, to contradict the other Rashi passages just discussed. The verse in Ezekiel states that 'they will preserve all of its forms and its rules and they will do them'. Rashi's commentary reads: ילמדו ענייני המדות מפיו שידעו לעשותם לעת הקץ. (They [the people] will learn the issue of the measurements from your [Ezekiel's] mouth in order that they will know what to do at the time of the end [of days, when it is time to build the third Temple]). According to this Rashi passage, the third Temple will be built by human hands (ostensibly under the guidance of the Messiah). See Radaḳ (below, n. 53), and cf. S. Zevin, 'Mikdash he-'Atid le-Or ha-Halakhah', *Mahanayim*, 96 (1965), p. 14, who attempts to resolve the 'contradiction' between the Rashi passages in *Sukkah* and *Rosh ha-Shanah*, and this Rashi passage. (Rabbi Zevin also cites a passage in Maimonides' introduction to his commentary to the Mishnah in which Rambam suggests that the sole purpose of the tractate *Middot* is to serve as a guide for how to build the next Temple accurately, in accordance with Divine specifications. Cf. above, n. 8.)

It should be noted, however, that this passage is not included in the critical edition of this section of Rashi's commentary to Ezekiel that was prepared by Abraham Levy (*Rashi's Commentary on Ezekiel 40–48*, Philadelphia 1931, p. 89). Levy indicates that this passage is found in only two of the eleven manuscripts of Rashi's commentary which he consulted. (These two manuscripts are, in any case, not the most accurate ones from which to reconstruct Rashi's authentic commentary to Ezekiel; see Levy, pp. 42–43, 61–64). Moreover, the next several lines in the standard Rashi text (as well as the line before) were added by a student or colleague of Rashi, since they are headed by the word מצאתי; see Levy, pp. 5–7, 16. In fact, these lines are very similar to one of a series of brief responsa which Rashi directed to the rabbis of Auxerre, who had asked him for his interpretation of verses in Jeremiah and Ezekiel. See *Teshuvot Rashi*, ed. I. Elfenbein, New York 1943, I, pp. 1–6, responsa 1–13, and Levy, pp. 34–35. In responsum 12, the rabbis of Auxerre asked how it was that the people were given actual instructions by

any, to doubt that Rashi, when composing his talmudic commentary, also believed that the third Temple would actually descend from heaven.²⁵

Unnamed Tosafists (to tractate *Sukkah*) cite Rashi's interpretation approvingly.²⁶ Moreover, *Tosafot* to tractate *Shevu'ot* cites a passage in *Midrash Tanhuma*, which bases this notion on the verse in the Song of the Sea that had been mentioned by Rashi.²⁷ Neither extant version of *Midrash Tanhuma* on the *Shirat ha-Yam* contains this tradition, although it is not unusual for Ashkenazic rabbinic scholars to cite and to preserve versions of *midrashim* which were available to them, including

Ezekiel concerning the building of the Temple (as per Ezekiel 43:10–11), since no building ever occurred in his day. Rashi answers that had the people not sinned in exile, they might have built the Second Temple immediately (and triumphantly) upon their return, without having to wait for the permission of Cyrus and so on. In his responsum, Rashi clearly interprets Ezekiel 43:11 as referring to the Second Temple, not the third; cf. Rashi to Ezekiel 41:10, and Grossman, in the above note. As such, the passage in question in the standard Rashi text to Ezekiel 43:11 was not, in all likelihood, composed by Rashi (and is therefore absent from almost all of the manuscripts of Rashi's commentary to Ezekiel), since according to it, this verse refers to the third Temple. (Rashi to Isaiah 11:3 cites the rabbinic view [above, n. 9] that the Messiah should be able to use his sense of smell to determine guilt and innocence. See also below, n. 36, regarding Messiah ben Joseph.)

²⁵ Cf. D. Berger, 'Gishato ha-Razionalistit shel ha-Rambam la-Teḳufah ha-Meshiḥit', *Maimonidean Studies*, 2 (1991) [Hebrew section], pp. 7–8. Berger also maintains that Meiri's rejection of Rashi's approach in favor of an even more unusual interpretation (that the highest rabbinic court would err, out of their intense desire to see the Temple built, and allow it to be built on the festival) was a function of Meiri's rationalism which meant (as in the case of Maimonides) that the Temple falling fully built from Heaven was an impossibility. Although this explanation of Meiri's motivation is most plausible, note that Meiri does not follow Maimonides' rationalistic conception of the messianic age in all respects; see D. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshiḥi*, pp. 169–172.

²⁶ See *Tosafot Sukkah* 41a, s.v. 'i nami, and *Tosafot ha-Rosh*, ad loc. *Tosafot's* assertion, that Rashi's interpretation is the only viable way to explain the talmudic passage at hand (אלא על כרחך צריך לחלק כמו שפירש בקונטרס), reflects the difficulty which Rashi himself had with the assumption made by the Talmud, that the third Temple might actually appear on the first day of Passover. There is no hesitation in regard to the notion that the third Temple would descend from heaven. Cf. above, nn. 20, 22, and see below.

²⁷ See *Tosafot Shevu'ot* 15b, s.v. 'ein; *Tosafot ha-Rosh*, ad loc.; ms. Vatican 168, fol. 43b; ms. Parma (Palatina) 325, fol. 8r; ms. Bodl. 428, fol. 24a (וכן מפורש במדרש ר' תנחומא); ms. Darmstadt Cod. Or. 25/3, fol. 17 (ובימות המשיח ירד בית המקדש של אש בני מן השמים שנא' מקדש (ה' גר); and cf. Urbach, *Ba'alei ha-Tosafot*, I, p. 293, n. 106. It should be noted that all of the *Tosafot* texts mentioned in this discussion originated in northern France. Indeed, both *Tosafot Shabbat* and *Sukkah* consist of forms of *Tosafot Sens* (שאנץ), although *Tosafot Shabbat* may have been edited finally by R. Eliezer of Touque. See Urbach, *Ba'alei ha-Tosafot*, II, 601–602, 611–612. Cf. R. Samson's own statement about the miraculous nature of ימות המשיח in *Kitab 'al Rasa'il*, ed. Y. Brill, Paris 1871, pp. 135–136. *Tosafot Shevu'ot*, on the other hand, was edited by R. Eliezer of Touque, with little, if any, material from *Tosafot Sens* included. See Urbach, II, pp. 659–660.

R. Eliezer b. Nathan (Raban), the leading German Tosafist of the mid-twelfth century, also adopts this concept in his commentary to tractate *Rosh ha-Shanah* (on the basis of an additional talmudic proof-text),³¹ as do R. Moses Taku,³² and the Torah commentary attributed to

³² See above, at n. 13. Note also the view of *Tosafot Pesahim* 114b, s.v. *ehad zekher le-pesah*, that Moses and Aaron will be alive when the third Temple is built, and will be available to provide guidance: וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו וליכא למיטעי. (My thanks to Rabbi Michael Broyde for this reference.) Cf. *Tosafot ha-Rosh li-Pesahim*, ad loc., ed. A. Shoshana, Jerusalem 1997, pp. 998–999; *Yoma* 5b (לכשיבאו אהרן ובניו) and *Niddah* 70b (ומשה רבינו יבא עמהם) and *Sefer ha-Manhig le-R. Avraham b. Natan ha-Yarhi*, II, ed. Y. Raphael, Jerusalem 1978, p. 482; M. M. Kasher, *Haggadah Shelemah*, Jerusalem 1967, p. 67; *Tosafot Yom Tov to Ma'aser Sheni* 5:2, s.v. *u-tenai hayah ba-davar*; and R. Yosef Engel, *Gilyonei ha-Shas*, Vienna 1924, to *Pesahim*, loc. cit., and to *Rosh ha-Shanah* 30a (end).

R. Eleazar of Worms.³³ As far as I can tell, there are no medieval Ashkenazic rabbinic authorities who suggest that the third Temple will be built by human hands, despite the fact that there are a number of midrashic sources which record and support this view.³⁴

Tosafot texts consider the coming of משיח בן יוסף as an absolute certainty. A *baraita* ('*Eruvin* 43a–b) indicates that one who vows to be a *nazir* on the day that the Messiah (son of David) arrives is permitted to drink wine on Sabbaths and festivals (when the Messiah cannot come according to rabbinic tradition), but he may not do so on weekdays. In discussing the application of this *baraita*, *Tosafot* raises a basic issue which the *baraita* did not consider. משיח בן יוסף must come prior to the coming of משיח בן דוד. As such, as long as משיח בן יוסף has not yet arrived, there is no chance that the person in question will have violated his vow, and he should be able to drink wine on weekdays as well. *Tosafot Rabbenu Perez* adds that Messiah ben Joseph will arrive a long time, some forty years, before the Messiah ben David.³⁵ These *Tosafot* texts assume, as a foregone conclusion, that the arrival of משיח בן יוסף is part of the redemptive process, despite the minimal reference to this messiah in the Talmud itself.³⁶ R. Moses Taḳu, in his *Ketav Tamim*, also elaborates

³³ See *Perush ha-Roḳeah 'al ha-Torah*, II, ed. Chaim Konyevsky, Bnei Brak 1980, p. 81: מקדש ראשון ושני, ועשו בני אדם החריבו בני אדם. אבל מקדש [שלישי] בונה ירושלים ה' שירד המקדש בנוי. [The author of this commentary was not R. Eleazar of Worms, but was a member of R. Judah he-Hasid's Pietist circle; see J. Dan in *Kiryat Sefer*, 59 (1984), p. 644.] Cf. *Perushei ha-Torah le-R. Yehudah he-Hasid*, ed. Y. S. Lange, Jerusalem 1975, p. 88.

³⁴ For these midrashic sources, see, e.g., *Sefer ha-Mizvot le-Rasag*, ed. Y. F. Perlow, 'aseh 13; Kasher, *Torah Shelema*, 14 (*Beshalah*), note to entry 211 (end); and cf. Kasher, *Ha-Tekufah ha-Gedolah*, pp. 121–125. The phrase in the introduction to the northern French polemical handbook, *Sefer Yosef ha-Mekamme*, ed. Rosenthal, II, p. 5, שיבנה הבית, ביופיו ובצורתו ובתכונתו, is taken directly from the Hebrew paraphrase of Se'adyah's *Emunot ve-De'ot*. See above, n. 15, and cf. also n. 24.

³⁵ See *Tosafot 'Eruvin* 43b, s.v. *ve-asur*, and *Tosafot Rabbenu Perez 'al Massekhet 'Eruvin*, ed. S. Wilman, Bnei Brak 1980, loc. cit., s.v. *ha-lo ata Eliyyahu be-Shabbata*. Cf. *Hekhalot Rabbati*, chap. 39, *Battei Midrashot*, ed. S. A. Wertheimer, Jerusalem 1950, I, pp. 130–131, and *Kitvei ha-Ramban*, ed. C. B. Chavel, Jerusalem 1963, I, p. 291.

³⁶ See also *Tosafot Bava Mezi'a* 114b, s.v. *mahu* (end); *Tosafot ha-Rosh li-Yevamot* 61a, s.v. *mi-magga' u-mi-massa*; ms. Darmstadt Cod. Or. 25/3, fol. 14r; *Perushim u-Fesakim le-Rabbenu Avigdor (Zarefati)* [of Vienna], Jerusalem 1996, pp. 449–450 (*pesak* 490); and M. L. Katzenellenbogen, 'Perush ha-Hosh'anut le-R. Eleazar mi-Germaiza Ba'al ha-Roḳeah', *Sefer Zikkaron le-R. Shiloh Raphael*, ed. Y. Movshowitz, Jerusalem 1998, p. 67. Cf. Rashi's commentary to Isaiah 24:18 (*Parshan-data*, ed. I. Maarsen, Jerusalem 1933, p. 63: הנמלט מחרב משיח בן דוד והנמלט משם ילכד בפח מלחמת; Zechariah 12:10, and 13:9 (*Parshan-data*, ed. I. Maarsen, Amsterdam 1930, pp. 103–104); Daniel 9:26; and *Sukkah* 52a, s.v. *ve-safdah ha-'arez*. In regard to Messiah ben Joseph, Rashi and the Tosafists are certainly much closer to the approach of R. Hai Gaon than they are to that of R. Se'adyah; see above, n. 10.

on the appearance, unusual role and ultimate death of this messianic figure.³⁷

The consistent, overall approach of the Tosafists to the messianic age that we have encountered differs almost point by point with the approach taken by Maimonides in *Mishneh Torah* (and in his introduction to *Perek Helek*),³⁸ while it shares much in common with the view of Abravanel. To be sure, Maimonides (and Abravanel) wrote extensively on eschatology and messianism in other works and contexts, and it is difficult to characterize the Maimonidean view solely in accordance with the material in *Mishneh Torah*. At the same time, the Tosafist approach is not without subtleties of its own. Chief among them is the fact that the natural order will continue to operate during the messianic era, even as some fundamental changes will occur, including the return of miracles that had been effected during the biblical period as well as completely unprecedented miracles.³⁹ In a word, the messianic age, according to the Tosafists, will consist of both naturalistic and apocalyptic elements.⁴⁰

This complex sequence of developments can sustain, on the one hand, the concept of the vengeful messiah (המשיח הנוקם) that Yisrael Yuval has

³⁷ See *Ketav Tamim*, ms. Paris H711, fols. 38a, 45a–46b (facsimile ed. [above, n. 13], pp. 75, 89–92), and cf. *Arugat ha-Bosem*, I, ed. Urbach, pp. 263–268.

³⁸ Ashkenazic rabbinic scholars (including composers of *Tosafot* texts) writing after 1230 may have been aware, on some level, of the Maimonidean position, even though they do not mention it. R. Moses Taḳu (and R. Abraham b. Azriel) refer to various eschatological teachings of Maimonides by name; see above, n. 14. R. Isaac b. Abraham (d.1210), on the other hand, was probably unaware of Maimonides' views when he offered his formulation. See now E. Kanarfogel and M. Sokolow, 'Rashi v. ha-Rambam Nifgashim ba-Genizah ha-Ḳahirit: Hafnayah el Sefer "Mishneh Torah" be-Mikhtav me'et Ehad mi-Ba'alei ha-Tosafot', *Tarbiz*, 67 (1998), pp. 411–416 and cf. below, n. 46.

³⁹ This dichotomy is also implicit in *Tosafot* *Avodah Zarah* 5a, s.v. אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף: והא דאמר (שבת ל:) עתידה אשה שתלד בכל יום לימות המשיח שמא י"ל גוף חדש ונשמות חדשות יהיו. H. H. Ben-Sasson has noted within the biblical commentaries of the northern French *pashtan*, R. Eliezer of Beaugency, the depiction of a (non-miraculous) political initiative in the messianic age, in which Israel would become the arbiter of national tensions. See Ben-Sasson, 'Yiḥud 'Am Yisra'el le-Da'at Benei ha-Me'ah ha-Yod Bet', E. S. Rosental (ed.) *Perakim, Yearbook of Schocken Institute for Jewish Research*, 2 (1969–1971), pp. 212–217. Because the Ashkenazic model of the messianic age preserves the non-miraculous dimension as well as the miraculous, R. Eliezer of Beaugency's program need not be seen as completely exceptional. Cf. A. Grossman (above, n. 15).

⁴⁰ A multi-phased approach, similar to the models developed by the Tosafists, can be also seen in the writings of two philosophers who composed their works before Abravanel, the fifteenth-century Spanish philosopher, Abraham Bibago, and a late-fourteenth-century Provençal thinker, R. Solomon b. Abraham Peni'el (author of *Or 'Enayim*). See D. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi*, pp. 196–197, 216–220, 245, and cf. E. Lawee (above, n. 11), p. 495, n. 54, regarding Abravanel's use of Bibago's writings.

identified on the basis of medieval Ashkenazic liturgical texts.⁴¹ On the other hand, it is possible that the quietistic messianic posture in Ashkenaz, described by Gerson Cohen, reflects the fact that Tosafists and Ashkenazic rabbinic thinkers insisted that naturalistic structures would continue to function in the messianic period, certainly through the early phases. For their part, the Jewish populace (including its leaders) could not anticipate or envision any immediate changes in the way that they would live as human beings. The Messiah, however, would be able to unleash a series of (miraculous) military initiatives that might include especially vengeful attacks against those who had oppressed the Jewish nation.⁴²

IV

With the views of Maimonides and the Tosafists representing almost polar opposites, it is instructive to look anew at the views of several major halakhists or rabbinic thinkers who were active in Spain and Provence during the twelfth and thirteenth centuries (and were familiar with

⁴¹ See Yuval, 'Ha-Nakam ve-ha-Kelalah' (above, n. 3), pp. 55–59. One of the objections that has been raised regarding Yuval's overarching thesis is that the vengeance at the end of days attested to in Ashkenazic sources belongs to the Lord, not to the Jewish people. See, e.g., D. Berger, 'From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Anti-Semitism', *Second Annual Lecture of the Victor J. Selmanowitz Chair of Jewish History* (March 16, 1997; published by the Touro College Graduate School of Jewish Studies), pp. 16–22. Nonetheless, a number of Ashkenazic liturgical texts, such as the various early versions of שְׁפֹרֵי הַמָּתָר that appear in connection with the Passover Seder, assign part of this vengeance to the Messiah.

⁴² Note also Avraham Grossman's nuanced presentation (in response to Yuval's article) of the two levels or phases that will be operant during the messianic era in regard to the non-Jewish population, according to early Ashkenazic authorities. While there will be conflagrations at first in which many enemies will be destroyed, a later phase of the redemptive process will see the remaining non-Jews recognize the Almighty and become part of the Jewish people, as a result of the stunning defeat of those who had attacked Jerusalem. This scenario was expressed most clearly by R. Moses b. Kalonymus (first half of the tenth century), and by Rashi (second half of the eleventh century), although other pre-Crusade rabbinic scholars also discuss the presence of these two motifs in the messianic period. See Grossman, "'Ha-Ge'ulah ha-Megayyeret" be-Mishnatam shel Hakhmei Ashkenaz', *Zion*, 59 (1994), pp. 325–342. For additional evidence from early Ashkenaz concerning the travails and miraculous dimensions of the messianic era, see ms. Parma 541, fol. 267a, sec. 77 טַעַמֵי גִג וּמַגִּג, by R. Nehemyah (b. Makhir?); cf. my *Peering Through the Lattices*, p. 203, nn. 31–32], and Grossman, *Hakhmei Zarfah ha-Rishonim*, pp. 515–516. According to R. Meshullam b. Moses of Magenza (d.1095), even Elijah the Prophet would perform certain miracles in heralding the coming of the Messiah.

the Maimonidean position). These figures include R. David Kimḥi (Radaḳ, c.1160–1235), who was probably unaware of the approach of the Tosafists,⁴³ R. Meir ha-Levi Abulafia (Ramah, 1165–1244), who might have been aware of their approach (in its earliest form),⁴⁴ and R. Moses b. Nahman (Ramban, 1194–1270), who was almost certainly aware of it.⁴⁵

Ramah interprets Samuel's statement in a manner that is similar, but not identical, to the Tosafists. By saying אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעיבוד מלכיות בלבד (לפי צורך השעה והמקום) as needed, Samuel did not mean to deny the possibility that miracles would occur during ימות המשיח as needed. Rather, his intention was to stress that the usual workings of the world would not completely change (שאין מנהגו של עולם משתנה לגמרי), and that no unprecedented miracles would occur. Any miracles that had already occurred, however, could be repeated. This would allow for the return of רוח הקודש, and for certain Exodus-like miracles, such as the splitting, drying up, or redirecting of several major rivers which would aid those who wished to reach the Land of Israel, a series of phenomena that are described at the end of Isaiah 11 in connection with the messianic age.⁴⁶

To this point, Ramah's approach sounds like that of R. Moses Taḳu.⁴⁷ Indeed, Ramah also maintains that the miracle of Resurrection will occur during ימות המשיח, even according to Samuel, but this part of Ramah's argument reveals a significant difference between it and the Tosafist approach. Ramah includes the miracle of Resurrection in ימות המשיח not by arguing that there are to be different phases or segments of the messianic age (as R. Moses Taḳu and Riḅba did), of which Samuel was describing only one, but by noting that forms of bodily resurrection had already

⁴³ See F. Talmage, *David Kimḥi, The Man and the Commentaries*, Cambridge, Mass. 1975, pp. 9–14, 72–73.

⁴⁴ See B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, p. 31, and below, n. 46.

⁴⁵ See, e.g., Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love": Nahmanides and the Andalusian Tradition', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 30–34, and my 'On the Assessment of R. Moses b. Nahman (Nahmanides) and His Literary Oeuvre', *Jewish Book Annual*, 54 (1996–1997), pp. 66–80.

⁴⁶ See *Kitab 'al Rasa'il*, p. 63; and cf. *Yad Ramah, Sanhedrin* 91b (fol. 163); and Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi*, pp. 103–104. Ramah expressed this view in a response to Aaron b. Meshullam of Lunel, written in 1202 or 1203, during the so-called 'resurrection phase' of the Maimonidean controversy. Ramah submitted a copy of his correspondence with Aaron to the scholars of northern France to whom he addressed his next letter. One of the addressees of that letter was the Tosafist R. Isaac b. Abraham (Riḅba). See Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, pp. 48–52.

⁴⁷ Cf. Septimus, p. 143, n. 86.

occurred at various points in time. Ramah lists examples from the period of the First Temple (the revival of the son of the Shunamite women), from after the destruction of the First Temple (by Ezekiel, according to some of the Tannaitic views recorded in *Sanhedrin* 92b), and even from the period after the destruction of the Second Temple (when R. Zeira revived Rabbah [*Megillah* 7b], and similarly, when R. Haninah bar Hama revived a servant who had been killed, in the days of R. Judah the Prince and the emperor Antoninus [*Avodah Zarah* 10b]).

For Ramah then, as opposed to the Tosafists, none of the miracles that will occur during the messianic age can be characterized as unprecedented. Unprecedented miraculous phenomena, such as the marked changes in the brightness of the sun and the moon alluded to by verses in Isaiah, will occur only in *'olam ha-ba'*.⁴⁸ Interestingly, Ramah does not discuss the construction of the third Temple. On this issue, he would perhaps agree with Maimonides' claim that the Messiah (and his followers) will actually build the Temple, rather than with the Tosafist position, which holds that the third Temple will appear during the messianic era through what is obviously an unprecedented miracle.⁴⁹ On the whole, however, Ramah's view is much closer to the Tosafist approach than it is to that of Maimonides.⁵⁰

Radaḳ and Ramban embrace a more intermediate view, at least in regard to the changed relationship between predators and prey that would be part of the overall world harmony associated with the messianic era, as described in Isaiah 11. In attempting to identify the nature of these changes, Radaḳ entertains several possibilities. The first is that the various predators listed would return to their pre-flood

⁴⁸ Cf. above, n. 15.

⁴⁹ In this regard, note Ramah's reaction to Rashi's conception of *ירושלים של מעלה*, in *Yad Ramah, Sanhedrin* 97b (fol. 169), and see Septimus, pp. 76–77.

⁵⁰ Cf. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi*, pp. 94–95. We have already seen (above, n. 20) that Ritva (d.c. 1330) also followed the approach of Rashi and the Tosafists regarding *ימות המשיח*. Rashba (d.c. 1310), on the other hand, is closer to the Maimonidean view. In light of the *מימרא* of Samuel, Rashba, in his commentary to talmudic *aggadot*, defines the messianic era as 'an epoch in which no new phenomena will occur, more than are currently operant' (שבאותו זמן אין דבר מתחדש יותר מן הנהוג עתה [נ"א יותר מן הנהוג בעולם הזה]). In another passage in his commentary, Rashba writes that when the Almighty returns his people [to the Land of Israel] and the Temple is built (He builds the Temple?) (ובשוב ה'), needed rainfall will fall uneventfully, without any frightening thunder and lightening, just as it did during the days of the prior Temple(s). Earlier in this passage, however, Rashba pointed out that the different rainfall patterns during and after the days of the Temple do not constitute a fundamental change in the order of Creation. See Schwartz, p. 162.

behavior, when it may be assumed that they were herbivores. (Had they been carnivorous, Radaḳ notes, there would have been havoc in Noah's ark.) The second approach is that these verses should be interpreted allegorically (כל זה משל), as a symbol of the peace that will (ultimately) obtain during the messianic age. Although this is clearly the view of Maimonides (in his *Mishneh Torah*), as well as ibn Ezra (in his comment to Isaiah 11:6 – דרך משל מהשלום שיהיה בימיו), Radaḳ does not mention either of them. The third approach, which Radaḳ characterizes as the (most) correct one (הנכון), is that the nature of the animals will not change at all (טבע החיות לא תתחלף). They will still be carnivorous. But there was a promise made in the Torah, as part of the blessings which the Jewish people might merit from the Almighty if they observed His statutes, that wild animals would do no damage in the Land of Israel (Leviticus 26:6 – והשבתי חיה רעה מן הארץ). The messianic era, in which all will know the Lord (and do His will, as suggested in Isaiah 11:9), will see the actualization of this promise. Predators will still stalk their animal prey, but they will do no harm to humans in the Land of Israel.⁵¹

Radaḳ apparently wished to preserve the naturalistic character of the messianic era, but not to the same extent as Maimonides. He was unprepared to accept Maimonides' allegorical interpretation of Isaiah 11. On the other hand, Radaḳ also rejects the first view, for reasons that are less clear. Perhaps he felt that while the pre-flood period is also part of natural history, returning to this state represents a greater, more jarring change than the Jewish people meriting a promise which the Almighty had offered for the future, and had included originally as part of the nature of the Land of Israel.⁵² At the same time, Radaḳ is not adverse to suggesting that the messianic era will see extraordinary human longevity, with people living for between three and five hundred years, as did the early generations at the beginning of Creation.⁵³

Nahmanides, in his biblical commentary to Leviticus 26:6, interprets

⁵¹ See Radaḳ's commentary to Isaiah 11:6, and cf. *Emunot ve-De'ot le-R. Se'adyah Gaon*, 8:8, and above, n. 15. Radaḳ explicitly associates Isaiah 11 with the messianic era in his comment to Isaiah 11:1.

⁵² Cf. M. Saperstein, *Decoding the Rabbis*, (above, n. 7) pp. 107–109.

⁵³ See Radaḳ's commentary to Isaiah 65:17, 19, 22, and esp. to 65:20 כמו שהיו הדורות הראשונים בתחילת בריאת העולם היו החיים ההם בכלל או ביחידים ולעתיד לבא יהיה בכלל ישראל. Cf. Radaḳ and Ramban to Genesis 5:4. Radaḳ partially links this approach to ibn Ezra and *Ḥazal*. Radaḳ also describes, in his commentary to Ezekiel 47:12, an abundance of fruits that will be miraculously produced by the trees throughout the entire year, beyond their defined growing seasons (וזה יהיה על דרך מופת). Cf. F. Talmage, *David Kimḥi: The Man and His Commentaries* (above, n. 43) pp. 154–155.

Isaiah 11 in line with the first view mentioned by Radak.⁵⁴ ‘When the Jews in the Land of Israel fulfill the precepts, there will be a return of the state of the world prior to the sin of Adam, and no animals will harm man’. Furthermore, this is what will occur in the messianic age, as described by Isaiah. When the Land of Israel is complete (על השלמות), under the Messiah’s leadership, the natural order will return to its earlier state at the time of Creation (טבע הראשון).⁵⁵ The predators will stop preying on others, in accordance with their original nature.⁵⁶ In short,

In other respects, however, Radak conforms to the Maimonidean view. In his commentary to Zechariah 4:6, Radak interprets the claim in the verse, that the spirit of the Almighty will be in evidence rather than human strength (לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות), to mean that the Temple will not be built by the might of man, but by the spirit and will of the Lord (לא בכח האדם אלא ברוח האל וברצונו). For Radak, however (as for most commentators), this verse refers to the building of the Second Temple; cf. his commentary to Zechariah 2:14, and Talmage, *David Kimhi*, p. 154, n. 177. Indeed, unlike Rashi (above, n. 23), Radak interprets the rebuilding to be done by the Almighty at the time of the final redemption (Jeremiah 31:3, עיר אבנך ונבנית) as a metaphor for His bringing the Jewish people together, not as an indication that He will build the third Temple. Radak mentions Messiah ben Joseph in his commentary to Zechariah 2:3, but only in an alternate interpretation which he cites in the name of חז"ל, and in his commentary to Zechariah 13:7, citing Ibn Ezra. See also Radak’s smooth, understated depiction (in his commentary to Isaiah 4:2) of the various stages of Messiah ben David’s accomplishments and conquests. On Radak’s relationship to Maimonides and rationalism, as well as his understanding of miracles, see Talmage, *David Kimhi*, pp. 23–27, 39–42.

⁵⁴ For the possible influence of Radak on Ramban, see my ‘On the Assessment of R. Moses b. Nahman and His Literary Oeuvre’ (above, n. 45), p. 79, n. 50.

⁵⁵ Ramban notes that there are two Tannaitic views on this issue (in *Torat Kohanim*), and that he sides with the view of R. Simeon. For other midrashic versions of this motif, see B. Z. Benedikt, *Assufat Ma'amarim*, Jerusalem 1994, p. 154, and cf. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi*, p. 104. Rabad, in his gloss to *H. Melakhim* 1:1, also cites this interpretation of Leviticus 26:6 (against Maimonides), without elaboration. It should be noted that there are possible kabbalistic considerations here and, to be sure, Ramban’s conception of *teva* is different from that of medieval Jewish philosophers and rationalists. See the next note; above, n. 9; the studies discussed in R. Chazan, *Barcelona and Beyond*, Berkeley 1992, pp. 189–193; and D. Berger, ‘Miracles and the Natural Order in Nahmanides’, *Rabbi Moses Nahmanides* (above, n. 45), pp. 107–128.

⁵⁶ Ramban describes this phenomenon in his commentary to Genesis 9:5. Allowing man to kill animals for food is what caused animals to become predators as well. The *sod* approach to this issue suggests that both man and the animals were able, at the time of their creation, to satiate themselves solely from the produce of the trees and the earth. See also Ramban’s commentary to Deuteronomy 30:6, in which he writes that during the messianic era, man will also return to his state before the sin of Adam. He will always choose the good way, and will never succumb to his evil inclination. Cf. M. Nehorai, ‘Erez Yisra’el be-Toratam shel ha-Rambam ve-ha-Ramban’, M. Hallamish and A. Ravitzky (eds.), *Erez Yisra'el be-Hagut ha-Yehudit Bimei ha-Benayim*, Jerusalem 1991, pp. 124–125; C. Henoch, *Ha-Ramban ke-Hoker ve-khi-Mekubbal*, Jerusalem 1978, pp. 441–442, 445–446; and B. Safran, ‘R. Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man’, *Rabbi Moses Nahmanides* (above, n. 45), pp. 75–106.

Ramban's position is that the messianic age will bring man back to the beginning of Creation, and to the natural state which was active then.⁵⁷

To be sure, the views of Ramah and Ramban on the messianic era are intertwined with their positions on other aspects of eschatology and Jewish thought.⁵⁸ We do not as yet have before us, in organized form, the composite or even the range of Tosafist views in these areas. Nonetheless, this study suggests that it is possible, by bringing together sources from both the byways and the recesses of Tosafist literature and by isolating the points in common, to uncover the cohesive views of the Tosafists on issues of belief and dogma.⁵⁹ These views can be further illuminated (and can, in turn, shed light on the views of others), if we compare and contrast them with the larger corpus of medieval rabbinic thought.

⁵⁷ In his account of the Disputation at Barcelona in 1263, Ramban asserted (in the name of *ba'alei ha-peshat*) that the Messiah would be born relatively close to the messianic era, live for many years, and transfer his kingship to his son (against the aggadic notion that he would be born when the Second Temple was destroyed and would live forever). Ramban cites the statement of Samuel as the basis for this (non-miraculous) approach. Ramban also cites the passage from Maimonides' *H. Melakhim* (that had been misrepresented by Pablo Christiani) which states that the Messiah would build the Temple and gather the exiles. See *Kitvei ha-Ramban*, I, p. 315, secs. 73–74, and cf. R. Chazan, *Barcelona and Beyond*, pp. 87–90. Needless to say, polemical considerations and implications were paramount to Nahmanides at this point, although his use of Samuel here does necessarily contradict the position which he took in his biblical commentaries. Cf., however, Nahmanides' understanding of Samuel's formulation in his *Sha'ar ha-Gemul* (*Kitvei ha-Ramban*, II, 300–301). On Ramban's approach to aggadah in light of the Barcelona disputation, cf. my 'On the Assessment of R. Moses b. Nahman', pp. 71–73, and the literature cited. In his sermon *Torat ha-Shem Temimah*, which is presumed to have been delivered shortly after the Barcelona disputation (see, e.g., J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Ithaca 1982, p. 121, although cf. R. Chazan, 'In the Wake of the Barcelona Disputation', *Hebrew Union College Annual*, 61 [1990], pp. 185–201), Ramban characterizes the relationship between wild animals and human beings during the messianic age in terms almost identical to those found in his Torah commentary. See *Kitvei ha-Ramban*, I, pp. 154–155. Cf. B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel* (above, n. 11), p. 323, n. 174.

⁵⁸ See e.g., Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, esp. 109–115 (and cf. J. Cohen's review in *AJS*, 9 [1984], pp. 121–122). Note that Ramban, in *Sha'ar ha-Gemul* (*Kitvei ha-Ramban*, II, p. 306), locates Resurrection at the end of the days of the Messiah, as a bridge to 'olam ha-ba, placing him once again somewhere between the views of the Tosafists and Maimonides. The major influence on this aspect of Ramban's eschatological conception, however, appears to have been Se'adyah Gaon. Cf. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi*, pp. 44, 105, 108, and above, n. 12. For Nahmanides' view regarding משיח בן יוסף, cf. above, n. 35.

⁵⁹ For Rashi, see, e.g., E. Touitou, 'Bein Parshanut le-Etikah: Hashkafat ha-'Olam shel ha-Torah lefi Perush Rashi', S. Japhet (ed.), *Ha-Mikra bi-Re'i Mefarshav*, Jerusalem 1994, pp. 312–334, and cf. the studies of Avraham Grossman, above, nn. 15, 23, 42.

The Kabbalah's 'Window of Opportunities', 1270–1290

MOSHE IDEL

I. Introduction

The two decades between approximately 1270 and 1290 are among the most creative periods in Jewish culture in general.¹ Naturally these two rounded numbers are used as approximations, though I am inclined to see the earlier date as more precise and significant, while the latter one may move closer to 1295, in order to include more material belonging to what I propose to call 'innovative Kabbalah'.² These decades produced, in addition to the composition of the third most important work of the Jewish religion, the book of the Zohar, a plethora of other important writings, most of them mystical, some of which would become classics too and inspire generations of later Kabbalists. In fact, no other canonic corpus in Judaism has been composed in such a short period of time and accepted immediately without significant debate.³

¹ My approach does not emphasize the importance of strict periodization, since such an approach is strongly related to historicistic assumptions. Nevertheless, the present study addresses a very specific period of time because of the huge amount of material composed during this short period of time: and this sudden and vigorous creativity invites a certain reflection as to its cause. About problems in the understanding of Jewish mysticism caused by overly strong periodization see Y. Liebes, 'Kivvunim Hadashim be-Heḳer ha-Zohar' *Pe'amim*, 50 (1992), pp. 154–156. For more on this issue see my *Messianic Mystics*, New Haven and London 1998, pp. 260–262.

² See M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven and London 1988, pp. 211–213; idem, "We Have No Kabbalistic Tradition on This", I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 51–73.

³ The canonization of the Zohar is an issue that still requires detailed examination.

During this period, three major Kabbalists produced their voluminous writings: Moses de Leon, Joseph Gikatilla, and Abraham Abulafia; their books would change the direction taken by the Kabbalah in the next generations.⁴ To their prolific literary activity, we may add the less extensive writings of some other, more minor though not insignificant Kabbalists, like R. Isaac ibn Latif,⁵ Todros ben Joseph ha-Levi Abulafia,⁶ Moses of Burgos,⁷ Isaac ben Solomon ibn Avi Sahulah,⁸ Shema'yah ben Isaac ha-Levi,⁹ Barukh Togarmi, David ha-Kohen¹⁰ (a student of Nahmanides), the more famous R. Bahya ben Asher,¹¹ R. Joseph of Hamadan,¹² and apparently also Joseph ben Shalom Ashkenazi.¹³ There

See I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, trans. D. Goldstein, London and Washington 1989, pp. 23–30, and B. Huss, 'Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text: Changing Perspectives of the Book of Splendor Between the Thirteenth and Eighteenth Centuries', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 7 (1998), pp. 257–307.

⁴ For bibliographical references on the writings of these Kabbalists see below, notes 16, 18, 19, 32, 45, 58, 59, 63, 64, 74, 76, 77, 78, 113. See also below, note 162, for the important remark of I. Twersky regarding those Kabbalists.

⁵ See S. O. Heller-Wilensky, 'Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?'. A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 185–223; idem, 'The Guide and the Gate: The Dialectical Influence of Maimonides on Isaac ibn Latif and Early Spanish Kabbalah', R. Link-Salinger et al. (eds.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture...in Honor of Arthur Hyman*, Washington, D.C. 1988, pp. 266–278; idem, 'Meshihyut Eskhatologiyyah ve-Utopia ba-Zerem ha-Filosofi-Misti shel ha-Kabbalah ba-Meah ha-13', Z. Baras (ed.), *Meshihyut ve-Eskhatologiyyah*, Jerusalem 1984, pp. 221–238; idem, 'Bein Mistikah le-Filosofiah le-Or Haguto shel Rabi Yizhak ibn Latif', J. Dan (ed.), *Reshit ha-Mistikah ha-Yehudit be-Europa*, Jerusalem 1987, pp. 367–382.

⁶ See M. Kushnir-Oron (ed.), *Sha'ar ha-Razim*, Jerusalem and Tel Aviv 1989, introduction; Y. Liebes, *Studies in the Zohar*, trans. A. Schwartz, S. Nakache, P. Peli, Albany 1993, pp. 135–138; M. Chaze, 'Le sens ésotérique de voeu et du serment selon quelques auteurs des XIII^e et XIV^e siècles en Espagne et en Italie', *REJ*, 142 (1983), pp. 263–284.

⁷ See G. Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos, Talmido shel R. Yizhak ha-Kohen', *Tarbiz*, 3 (1932), pp. 258–286; 4 (1933), pp. 54–77, 207–225; 5 (1934), pp. 50–60, 180–198, 305–323.

⁸ See A. Green (ed.), 'Perush Shir ha-Shirim le-R. Yizhak ibn Sahulah', *Reshit ha-Mistikah ha-Yehudit be-Europa* (above, n. 5), pp. 393–491. See also G. Scholem, *Perakim be-Toledot Sifrut ha-Kabbalah*, Jerusalem 1931, pp. 59–68.

⁹ This forgotten Kabbalist is the author of *Sefer Zeror ha-Hayyim*, found in two manuscripts. The three later Kabbalists were in direct contact with each other, as I shall show elsewhere. The latter two are among the first, if not the very first, Kabbalists who quoted from the Zohar.

¹⁰ See M. Idel, 'Ha-Mahshava ha-Ra'ah shel ha-El', *Tarbiz*, 49 (1980), pp. 360–361.

¹¹ See E. Gottlieb, *Ha-Kabbalah be-Khitvei R. Bahya ben Asher*, Jerusalem 1970.

¹² See Liebes, *Studies in the Zohar* (above, n. 5), pp. 103–126 and below, nn. 69, 113.

¹³ The precise dates of this Kabbalist are not clear. See Liebes, *Studies in the Zohar*, pp. 93–95, as well as note 142 below.

can be no doubt that due mostly to these writings, kabbalistic literature ensured its status as a special domain of Jewish creativity and its influence in the following centuries; this literature enjoyed credibility due to its acceptance by the elite scholars as well.

The above list of Kabbalists is so long and variegated that it is unparalleled in any earlier or later phase of Jewish mysticism, with the exception of the Safedian Kabbalah at its peak.

Provided these quantitative and qualitative observations are correct, the questions that emerge are: What are the external processes that facilitated this spiritual renaissance; and what are the systemic qualities of this diverse literature. Answers to these questions are complex, and there can be no one good answer that alone may explain this unique development; a better approach would be to see it as the result of several processes that coincided accidentally and reinforced each other.

However, before embarking on a closer examination of the kabbalistic literature, it is incumbent to view the situation in the field of philosophy. These two decades also saw intense literary activity among Jewish philosophers. The names of Moses ben Solomon of Salerno, Hillel of Verona, Zerahiah ben Shealtiel Hen (known as Grazian), Isaac ben Mordekhai (known as Maestro Gaio) in Italy, Shem Tov ben Joseph Falquera in Spain, and Isaac Albalag, and Levi ben Abraham of Villefranche in Provence are well known. However, unlike the Kabbalists, the philosophers of this generation did not produce any classic in the field, though in the next two generations they did. I refer to the more original and extensive, and influential oeuvres of Gersonides and R. Moses Narboni. While Jewish philosophers became more active during the kabbalistic 'window of opportunities' than in the generation before it, they nevertheless did not produce any similar corpus either from the point of view of quantity or of quality.

When dealing with a vast literature consisting of many thousands of folios – many of them still in manuscript – the question is whether it is possible to put in relief some processes that are representative of the whole period. The quandary has to do with the avalanche de richesses; given the huge quantity of material available, it is relatively easy to select or manipulate some quotes that are found in only some of the texts as representative, while in fact this claim does not hold but for part of the literature. This problem is indeed important, and within the more modest framework of this article it is impossible to address the methodological questions implied in selectivity and representativeness.

Moreover, many of the issues to be addressed are not entirely new, and their occurrence in the period described below as the 'window of opportunities' is not a matter of clear innovation, but much more of emphasis. To what extent the recurrence of an older theme is formative is also a matter of debate, and again the extent of its contribution to a certain system necessitates much more sophisticated methodological considerations. In lieu of more detailed discussion, I rely here on my readings of the literature of the period, dispensing with a comparative survey of the earlier material. The importance of the claims made below indeed invite much more detailed treatment and refined formulations, and I hope that the following observations will stimulate others to investigate them in a more critical and elaborate manner.

One way to avoid a detailed analysis of the rich conceptual framework is to address an issue that has been relatively marginalized in modern Kabbalah scholarship. Concerned more with the history of ideas, bibliography and biography, modern scholars have neglected the issues of organization and sociology of knowledge. Kabbalah is not only a religious way of life, concerned with searching for and making direct contact with God, but also a form of knowledge, whose dynamics are as important as its contents. The various strategies of organizing the main concepts are to be seen as quintessential parts of the significance of these models themselves. However, distant as we are from addressing these issues in a systematic manner, we may be able to take the first steps in an interrogation of the models of organization of this knowledge. These models may be different from the other forms of speculative literature in Judaism, or in literature in general, and some of the initial steps when dealing with new, powerful and influential systems should involve the study of forms of transmission and organization. My assumption here is that not only the emergence of new ideas is important for the evolution of a certain type of speculation, but that their modes of circulation and the different forms in which they were organized are also significant. This is the reason why the history of ideas, while helpful in tracing the various metamorphoses of concepts, is unable to provide an adequate framework for understanding their vigorous creativity.

II. Fathers, Masters, Sons and Students

Despite the differences in the personalities, intellectual worlds and

geographical background of the Kabbalists and philosophers we may discern one significant common denominator: none of them was the student of a father who produced a major speculative book in the area in which his son would excel. In other words, the sons created their own intellectual space by neither continuing a family tradition, nor following the guidance of an authoritative master. In previous generations, the major Jewish intellectual leaders were descendants of famous families. A case in point is Maimonides, whose father, Maimon, was an important author who instructed his son, who in turn, was involved in the education of his own son, Abraham Maimon, who too became an interesting figure. Or, to take some examples from Europe: R. Judah ibn Tibbon, who arrived in Provence from Andalus, instructed his more famous son, Samuel, the translator of Maimonides and an interesting philosopher in his own right, whose philosophical proclivities were bequeathed in turn to his son, R. Moses ibn Tibbon. This is also the case insofar as the Kimhi family is concerned: Like R. Judah ibn Tibbon, R. Joseph Kimhi too arrived in Provence from Andalus, and his philosophical and exegetical propensities were continued by his more famous son, David, and the less known one, Moshe. These two families, like that of Maimonides, produced descendants who continued to create through the end of the 13th century, but there can be no doubt that the later authors definitely remained in the shadow of their ancestors.

A similar situation can be discerned in the case of Kabbalah. At the end of the 12th century, R. Abraham ben David was involved in kabbalistic speculations, which were expanded by his son, Isaac the Blind, who, in turn, instructed his nephew, R. Asher ben David. To the best of our knowledge R. Asher is the last Kabbalist of this family.

The situation as regards the major figures of Ḥasidei Ashkenaz is very similar. The main family, the Kalonimite one, represented by R. Samuel ha-Navi and R. Judah he-Ḥasid, had transmitted a tradition from earlier generations, which was committed to writing by the famous student of R. Judah, R. Eleazar of Worms. The latter, who was responsible for the preservation of most of the speculative and interpretive writings of the Ashkenazi Hasidism, was a student of his father, whose name was also Judah, and who passed onto him at least one esoteric tradition.¹⁴

¹⁴ See *Perush Sefer Yezirah* by R. Eleazar of Worms, Jerusalem 1978, fol. 22b.

However, most of the Kabbalists active in the period under scrutiny here were not instructed by their fathers concerning their mystical teaching. In fact, in most of the cases, we know no more than the names of the fathers. Only in one case, that of Abraham Abulafia, was the father involved in the instruction of the son, but this is true only as regards the rudimentary study of Judaism; his higher education, which involved philosophy and later on Kabbalah, was acquired years after his father's death. What is even more important is the fact that the vast majority of the Kabbalists in that period, and certainly the three most important ones, did not study with any kabbalistic figure who was already an established or authoritative author, nor do we know about systematic studies in a traditional advanced yeshivah. In the case of Moses de Leon, for example, we have no idea as to the name of any of his masters whatsoever, though we know the identity of one of his students, to whom he dedicated his book written in 1290, *Sefer ha-Nefesh ha-Hakhamah*.¹⁵ Gikatilla studied early in his intellectual career with Abraham Abulafia, whom he mentions only briefly¹⁶ but his better-known kabbalistic writings were composed after he underwent a dramatic intellectual change by adopting a different form of Kabbalah, for which we have no idea who was responsible. We know about a student of Gikatilla from some sources; in one of them he is identified as R. Moses.¹⁷ Abulafia himself studied with a certain R. Barukh Togarmi, an obscure figure whose whereabouts are totally unknown. He offers less historical hints about his master, than about his students, as we learn, for example, about Gikatilla:

R. Joseph Gikatilla [...] and he doubtless succeeded in a wondrous way concerning what he has studied under my guidance, and he added much from his [own] strength and knowledge, and God was with him.¹⁸

¹⁵ See Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, p. 18.

¹⁶ See E. Gottlieb, *Mehkarim be-Sifrut ha-Kabbalah*, J. Hacker (ed.), Tel Aviv 1976, pp. 103–105; A. Farber, 'Keta' Hadash me-Hakdamat R. Yosef Gikatilla le-Sefer Ginat Egoz', *Mehkerei Yerushalaim be-Mahshevet Yisrael*, 1, (1981), pp. 159–160, note 5; S. Blickstein, 'Between Philosophy and Mysticism, a Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Joseph Gikatilla', Ph. D. thesis, JTS, New York 1983, pp. 111–112.

¹⁷ See Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany 1989, p. 147, n. 36.

¹⁸ Ms. Oxford, Bodleiana 1580, fol. 164a–164b. For a more detailed analysis see M. Idel, 'Maimonides and Kabbalah', I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass. 1990, pp. 60–63, as well as 'Transmission in 13th Century Kabbalah' (forthcoming).

In the context of this text, Abulafia mentions many of his other students, where he met them, and sometimes even provides his evaluation of their qualities.¹⁹ In any case, more than any other Kabbalist that I know, Abulafia described in detail the ideal student, he who is worthy of having been taught kabbalistic traditions.²⁰

In the case of R. Joseph of Hamadan, we are in complete darkness as to the identity of his teachers or the group of Kabbalists with which he was connected, if he was indeed connected at all with such a group. This is also the case of R. Isaac ibn Latif, who mentions nevertheless unnamed persons who asked him to compose his writings.²¹ Whether this declaration is a topos or not is a matter that cannot be ascertained.²² In any case, earlier Kabbalists did not resort to this topos in their writings.

The single case that seems to be an exception is R. Todros ha-Levi Abulafia, who studied with a well-known figure, R. Moses ben Solomon of Burgos, himself a master belonging to the first elite²³ and to whom R. Todros presumably dedicates his book *Sha'ar ha-Razim*.²⁴ However, even in this case, we should note that the relationship between the two is known because of external evidence, extant from later sources, while Todros only hints at the first name of his master and friend, Moses, and without external evidence no one would be able to identify him in a conclusive manner.²⁵ However, it should be emphasized that Todros Abulafia, unlike all the other Kabbalists mentioned in this study, belongs to what I propose to call 'first elite', and his Kabbalah is very conservative and non-innovative, consisting of an attempt to transmit ideas from the writings of R. Moses of Burgos.²⁶

In this context let me relate an incident told by Abraham Abulafia:

¹⁹ See Idel, 'Maimonides and Kabbalah', *ibid.*, pp. 60–62, as well as idem, 'The Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia in Sicily and its Transmission during the Renaissance', *Italia Judaica*, 5 (1995), pp. 330–340.

²⁰ See the texts from his *Hayyei ha-'Olam ha-Ba* printed by G. Scholem in his *Catalogus Codicorum Cabbalisticorum Hebraicorum*, Jerusalem 1930, p. 26; A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig 1854, p. 44.

²¹ See the preface to *Ginzei ha-Melekh*, ed. A. Jellinek, *Kokhvei Yitzhak*, 28 (1862), p. 8.

²² See also Yizhak ibn Sahulah, *Perush Shir ha-Shirim*, ed. A. Green (above, n. 8), pp. 404–405.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 406–407.

²⁴ The identity has been established by G. Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos' (above, n. 7), p. 263, Kushnir-Oron, *Sha'ar ha-Razim* (above, n. 6) p. 15.

²⁵ *Sha'ar ha-Razim*, p. 44.

²⁶ See Kushnir-Oron's introduction to *Sha'ar ha-Razim*, p. 18.

In Burgos [I had] two [students], a master and [his] student. The name of the master was R. Moses Cinfa, may God keep him alive forever,²⁷ a great man and an honorable scholar.²⁸ And the name of the student was R. Shem Tov,²⁹ but his youth prevented him from learning and he did not study it,³⁰ but only a few external traditions, neither he nor his master.³¹

According to this report, the young Abulafia, then slightly over thirty, having studied Kabbalah for only two or three years, approached one of the most revered masters of Kabbalah in Castile, attempting to teach him and his student his own version of Kabbalah. This very attempt, and his modest success at teaching the student some external traditions related to the *Guide of the Perplexed*, indicate a new atmosphere, which allowed a newcomer to spread new ideas even in a place where a revered Kabbalist was active and successful. In other words, the first elite – represented in our case by R. Moses of Burgos – was not powerful enough, or perhaps not interested enough to regulate the dissemination of esoteric ideas in its immediate vicinity. In any case, Abulafia's attitude toward R. Moses is respectful, and I assume that this reflects a proper relationship between the two. Whether indeed R. Moses of Burgos did or did not accept Abulafia's theories is still an open question, since theories on divine names reminiscent of those of Abulafia are found in R. Moses's writings, as well as in those of some of the Kabbalists in his entourage.³² Indeed, what appears to be a modest achievement, according to Abulafia's own formulation, should be understood as more substantial, since he mentions explicitly all his failures in other cases. Thus in comparison to the rather negative descriptions of his students in Greece and Italy later on, Abulafia was much more successful in Castile at the beginning of the seventies of the 13th century, as we have just seen.

²⁷ See Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos' (above, n. 7), p. 265.

²⁸ See n. 23 above.

²⁹ On the possible identity of this R. Shem Tov see Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos' (above, n. 7), pp. 261–262.

³⁰ *The Guide of the Perplexed*.

³¹ *Sefer Ozar 'Eden Ganuz*, Ms. Oxford 1580, fol. 164b. See also Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos' (above, n. 7), p. 260; Idel, 'Maimonides and Kabbalah' (above, n. 18), pp. 60–61.

³² M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, trans. J. Chipman, Albany 1987, pp. 19, 59–61. Compare, however, the different view of Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos' (above, n. 7), p. 260.

In other words, there was a double rupture in the lines of transmission of esoteric knowledge in the second part of the 13th century: with the exception of Nahmanides' school in Catalonia, where the importance of the source of information is described as paramount,³³ and the school of R. Jacob and Isaac ha-Kohen in Castile, the major Kabbalists rose out of the blue as, unlike the previous generations, neither their fathers, nor any authoritative figures were mentioned as part of their initiation into a certain type of speculative knowledge. These Kabbalists were self-made men, thinkers who either studied alone and developed their ideas by themselves on the basis of their own reading, or men who had studied with masters who were not mentioned because they were obscure figures, whose authority was minimal and whose impact was irrelevant. In other words, we may assume that during the period designated here as the 'window of opportunities' processes took place which marginalized the more common forms of transmission of knowledge either in Kabbalah or in Jewish philosophy. Instead new channels of transmission, together with the emergence of new contexts, i.e., meetings between Kabbalists devoted to different kabbalistic views,³⁴ created the ambiance for the dramatic development, described in detail below.

III. From Authoritative Transmitters to Creative Receivers

Faithful transmission, secrecy, authority, traditional schools (namely yeshivot), parents – all the main traditional institutions for handing down religious knowledge in general and esoteric knowledge in particular, were therefore either reduced to a minimum, or mentioned merely as lip service. To put it differently: if earlier in the kabbalistic literature emphasis was placed on the importance of the source of knowledge, we now find unprecedented emphasis on the receiver and his exegetical activity. This move from the importance of the transmitter to that of the recipient emerged as part of the first elite's gradual loss of control over esoteric traditions. Now, either written material or obscure figures became crucial in the diffusion of kabbalistic lore. We may

³³ See Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition' (above, n. 2). The careful and precise references to the teachers in the writings of two late-13th and early-14th-century Kabbalists who studied in both Catalonia and Castile, R. Shem Tov ibn Gaon and R. Isaac of Acre, are especially important from the comparative point of view.

³⁴ See Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, pp. 211–212.

describe this development as a de-institutionalization of the regular mechanisms of transmitting and preserving traditional knowledge. This development is not restricted to this period alone, nor to Kabbalah alone. However, it seems that Kabbalah represents an acute shift from the first elite to the second one, an issue that has been dealt with elsewhere.³⁵

In other words, a double move toward a more experiential and more exegetically creative conception of Kabbalah marginalized the importance of esoteric concepts and the authority of the human source for esoteric knowledge. In lieu of the emphasis on authoritative sources, we learn more about students, friends, and personal experiences. So, for example, we learn from an ecstatic treatise, composed either in 1290 or in 1295 by a certain R. Natan ben Se'adyah Ḥarar:

The essence of this issue cannot be conceptualized, *ex definitio*, neither discussed by mouth,³⁶ even less in a written form, and this is the reason why it is called Kabbalah and heads of chapters³⁷ namely the principles,³⁸ since the meaning depends upon the receiver [to understand it] in detail and divest [his soul from corporeality] and delight. The Kabbalah is not transmitted but by [the way of] 'heads of the chapters' alone.³⁹

The very concept of transmission, which had played a substantial role, either practically or at least rhetorically, in the former generations of Kabbalists, became dramatically problematized. Kabbalah becomes gradually much less a matter of discreet ideas being passed down than a manner of reacting by a sensitive, or disciplined recipient. Of course, the 'heads of the chapters' are important and should be transmitted. However, the emphasis is now on the mystical discipline. This emphasis can be found in numerous other passages written in the period under

³⁵ Idel, 'Kabbalah and Elites in Thirteenth-Century Spain', *Mediterranean Historical Review*, 9 (1994), pp. 5–19.

³⁶ Namely orally.

³⁷ *Rashei perakim*. This term will occur again in a passage from this book p. 23 and note 101 below. For the use of this term in esoteric contexts see M. Idel, 'Secrecy, *Binah* and *Derishah*', H. Kippenberg and G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment*, Leiden 1995, pp. 326 and note 75.

³⁸ *Ha-kelalim*. Compare the view of R. Hai Gaon, *Ozar ha-Ge'onim*, ed. B. M. Levin, *Hagigah*, p. 12; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, p. 58.

³⁹ *Sefer Sha'arei Zedek*, ed. Y. E. Porush, Jerusalem 1989, p. 9.

discussion. Let me adduce one more example from a book of Abraham Abulafia's *Sefer Shomer Mizvah*:

the Kabbalist is not allowed to reveal [the secrets of Kabbalah] and explain them in his writing but he should disclose one handbreadth [of knowledge] and cover two. But when the prepared person, who merits to receive oral teaching is available, the Kabbalist should first reveal two handbreadths of the tradition and cover one. And if he [the receiver] receives it and really desires to complete what he has begun, some topics should be revealed, in accordance with his capacity to receive them, and they should not be hidden from him.⁴⁰

In light of this perspective, we may better understand why the identity of an instructor becomes less important. This is in fact the reason why the anonymous Kabbalist, who describes his initiation into the study of Kabbalah in more detail than any other known Kabbalist, and mentions the fact that he studied with a 'divine Kabbalist',⁴¹ nevertheless fails to mention his name. Modest as this Kabbalist was, or at least claimed to be, what he is describing is much more what happened to him when he resorted to the mystical techniques he studied, than the authority of his human source.

On the other hand, in several of the writings of Abraham Abulafia and Moses de Leon, and in one of R. Isaac ibn Avi Sahulah and Isaac ibn Latif, the name, or names of the addressees, are specified. This is sometimes the result of attempts to draw the attention of influential and rich figures like R. Todros ben Joseph ha-Levi Abulafia and his son, Joseph, both figures who were also Kabbalists, to a certain Kabbalist, as in the case of ibn Latif and de Leon.⁴² In some cases, the addressee's name is mentioned as part of the correspondence between two Kabbalists,⁴³ while in other cases it is mentioned in the dedication of a book to students. In general, we know the names of the students much more than those of the masters.

⁴⁰ *Sefer Shomer Mizvah*, Ms. Paris BN 853, fol. 48b. See also *ibid.*, fol. 78a. More on this issue see Idel, 'Transmission in the 13th Century Kabbalah'.

⁴¹ *Sha'arei Zedek*, p. 23.

⁴² The former dedicated his book *Zeror ha-Mor* to Todros, the latter several kabbalistic books to his son, Joseph.

⁴³ I have found a reference to R. Shema'yah, in my opinion R. Shema'yah ben Isaac ha-Levi, in the preface to R. Isaac ibn Avi Sahulah's commentary on two psalms, which I hope to publish elsewhere.

IV. An Exegetical and Linguistic Turn

The more exegetical aspects of Kabbalah were put in sharp relief during this period. On the one hand, the first articulated systems of kabbalistic exegesis were formulated during these two decades. The so-called *Pardes* method, which consists of four levels of interpretation, was first formulated during this period, in different versions, by at least three Kabbalists: Moses de Leon, Joseph Gikatilla, Bahya ben Asher, and the author of the *Zohar*.⁴⁴ Moreover, a sevenfold theory of interpretation was described several times in Abraham Abulafia's writings.⁴⁵ These developments are so substantial, occurred in such a short period of time, and differed so significantly from what we know of early kabbalistic interpretation, that they must be explained. However, before attempting an explanation, let me address a related development, which concerns a similar phenomenon. Describing Kabbalah, Abraham Abulafia reduces it to three principles:

letters, combinations [of letters] and vowels.⁴⁶ Their acronym is 'AZN which can be permuted as ZA'N.... The combination moves the letters, and the vowels move the combinations, and the spirit of man, given by God, moves the vowels until they will cause the emergence and the illumination of the concept⁴⁷ that is proper to any intelligent Kabbalist.⁴⁸

Kabbalah is therefore conceived of as a way of manipulating letters,

⁴⁴ See G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York 1969, pp. 5–32; W. Bacher, 'L'exégèse biblique dans le Zohar', *REJ*, 22 (1891), pp. 37–40. See also idem, 'Das Merkwort PRDS in der jüdischen Bibelexegese', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 13 (1893), pp. 294–305; P. Sandler, 'Li-Ve'ayat Pardes', *Sefer Eliyahu Auerbach*, Jerusalem 1955, pp. 222–235. See also A. van der Heide, 'Pardes: Methodological Reflections on the Theory of Four Senses', *Journal of Jewish Studies*, 34 (1983), pp. 147–159; M. Idel, 'PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics', J. J. Collins and M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany 1995, pp. 249–264.

⁴⁵ M. Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, trans. M. Kalus, New York 1989, pp. 82–124.

⁴⁶ See also *Shomer Mizvah*, Ms. Paris BN 853, fol. 78b.

⁴⁷ *Ziyyur*; on this medieval concept see H. A. Wolfson, 'The Term *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents', *The Moslem World* (April 1943), pp. 1–15.

⁴⁸ *Sefer Hayyei ha-'Olam ha-Ba'*, Ms. Oxford 1582, fol. 45b. See also Idel, *Language, Torah, and Hermeneutics*, pp. 3–11. On the influence of this quotation on R. Mordekhai Dato's description of R. Moses Cordovero's kabbalistic activity see M. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah* (above, n. 17), p. 137.

either in order to reach a mystical experience, or in order to interpret the canonic Jewish writings, both the Bible and the rabbinic literature. This reduction of the Kabbalah to general linguistic principles that allow a much greater role to the activity of the Kabbalist is reminiscent of the importance of the recipient as an experiencing individual, as discussed earlier. This move from tradition to experience and unrestrained exegesis represents an approach that can be described as relatively centrifugal in comparison to the earlier centripetal tendencies in Kabbalah. If the emphasis is now more on the mystical achievement than on values shared by the Jewish community, the possibility of innovation becomes much more real and in fact effective. It is in this period that the idea of the infinity of meanings in the biblical text received an unprecedented impetus.⁴⁹ These two developments, the exegetical and the experimental, are not necessarily different. In fact, as I have suggested in several instances, these two forms of spiritual activity coexist in the same authors and are sometimes profoundly intermingled, as the new meanings of the interpreted texts were conceived of as revelations coming from above.⁵⁰ To a great extent, this situation resembles the emphasis on the importance of the reader in modern theories of literature; Wolfgang Iser for example, argues that '...meaning is no longer an object to be defined, but is an effect to be experienced'.⁵¹

The importance of Hebrew is noted in several very explicit statements found in the writings of Abulafia and Gikatilla, which stress the perfection and superiority of that language. These Kabbalists are the first to make explicit (as R. Joseph of Hamadan expresses in a more implicit manner), the claim as to the excellence of Hebrew. Some of these expressions are obviously an attempt to criticize Maimonides' view that all human language is conventional.⁵² They claim that language is not only a means for exegesis or experience, but also the paradigm of the world and as such constitutes a separate domain for contemplation. In other words, a strong linguistic turn is conspicuous in the period under scrutiny. There is a greater emphasis on language in comparison to the centrality of the Torah. This does not mean that the status of the Torah has been weakened but that the ascent of the importance of language itself is conspicuous. Moreover, much more than the Midrashic litera-

⁴⁹ See M. Idel, 'Infinites of Torah in Kabbalah', G. Hartmann and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven, London 1986, pp. 141-157.

⁵⁰ *Kabbalah: New Perspectives* (above, n. 2), pp. 234-237.

⁵¹ W. Iser, *The Act of Reading*, Baltimore 1979, p. 10.

⁵² See Idel, *Language, Torah and Hermeneutics*, pp. 11-14.

ture, the Kabbalists in this period emphasized the importance of both the semantic and parasemantic features of language, like the symbolic meaning of the forms of the letters, the white spaces that surround the letters.⁵³

Moreover, linguistic elements become so important that a Kabbalist would even envisage the possibility of mystically cleaving to the letters. So, for example, Gikatilla wrote:

the letters of the Tetragrammaton, blessed be He, are all of them intellectual, not sensuous letters, and they point to an existent and lasting matter, and to every entity in the world, and this is the secret meaning of [the verse] ‘and thou who cleave to the Lord, your God, shall be alive today’,⁵⁴ namely that those who cleave to the letters of the Tetragrammaton, exist and last forever.⁵⁵

Indeed, an inspection of Isaac ibn Latif’s and Abraham Abulafia’s writings shows that the vocal linguistic elements are more important than the visual ones.⁵⁶ To what extent their emphasis on speech produced a major dialogical form of thinking is a matter of further analysis.⁵⁷ However, the massive presence of important linguistic elements in the earlier Gikatilla and de Leon,⁵⁸ as well as in some discussions in the Zohar, allows us to maintain that a very significant linguistic turn is to be discerned in the period under scrutiny.⁵⁹

⁵³ Idel, ‘PaRDeS: Some Reflections’ (above, n. 44).

⁵⁴ Deut. 4:4

⁵⁵ *Sha’ar ha-Nikkud*, printed in *Arzei ha-Levanon* (Venice 1601), fol. 38a. For the impact of this approach on Hasidism see M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995, p. 59.

⁵⁶ On Abulafia and speech see my *The Mystical Experience* (above, n. 44), pp. 83–95. Abulafia has conceived the Kabbalah of Names, as a higher form of mysticism, in comparison to what he conceived to be the lower Kabbalah of *sefirot*. This hierarchical organization of knowledge is one form of managing the traditions he was acquainted with, and I hope to deal with strategies of organization in more detail elsewhere. See meanwhile my ‘Abulafia’s Secrets of the Guide: A Linguistic Turn’, A. Ivri, E. Wolfson and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 269–309.

⁵⁷ On ibn Latif’s connection between Kabbalah and speech see S. O. Heller-Wilensky, *Bein Mistikah* (above, n. 5), pp. 368–370. See also below note 96. I hope to elaborate on the importance of the linguistic elements in Jewish mysticism in my monograph in preparation entitled *Powers of Language*.

⁵⁸ See the important study of A. Farber, ‘Li-Mekhorot Torato ha-Mukdemet shel R. Moshe de-Leon’, J. Dan and J. Hacker (eds.), *Mehkarim be-Kabbalah be-Filosofiah u-ve-Sifrut ha-Mussar ve-ha-Hagut Mugashim li-Yeshayahu Tishbi*, Jerusalem 1986, pp. 67–96.

⁵⁹ See E. Wolfson, ‘Dimui Antropomorfi ve-ha-Simbolikah shel ha-Otiyot be-Sefer

V. Creative Revisions

Medieval Jewish philosophy, either in its Neo-aristotelian or Neoplatonic form operates under the assumption that truth is a matter that can be comprehended by intellect and it is possible to advance toward a stable conceptualization of the intelligibilia (with the notable exception of God). Thus, when someone comprehends the truth of a specific idea, his question in that area is finished. Ambiguities were regarded as faults in the act of cognition rather than part of ontological reality. Though the assumption that final scientific truths are attainable was not current, such a final truth was nevertheless assumed, given the notion of reality that informed many of the Jewish philosophers. Revisions were seen as superfluous, and indeed I am not acquainted with attempts made by Jewish philosophers to rethink a topic they had discussed earlier and then rewrite their former treatise. With the exception of Averroes' three commentaries on some of Aristotle's works, some of them known to Jewish thinkers, production of different versions of the same literary work was marginal. In fact, with the exception of Abraham ibn Ezra's two versions of his commentary on Exodus, Jewish thinkers refrained from such a project.

Most of the Kabbalists, however, were inclined toward a more dynamic vision of divine reality, which was conceived of as an ongoing stream of processes, and thus the possibility of discovering the final realization of a given state in divinity was conceived of as problematic. Indeed, a dynamic divinity was in consonance with the dynamic lives and activities of the Kabbalists during the 'window of opportunities'. This dynamic is also reflected in their literary compositions, which leave the reader with the feeling that what he read is just a formulation that can be enriched, deepened and rethought later on.

Let me start with a short survey of the literary genres that characterize the huge corpora of kabbalistic writings in general, though I shall focus my discussion on the kabbalistic literature in Castile. The most prominent literary genre, cultivated by most of the Castilian Kabbalists, is the commentary on the ten *sefirot*. This genre consists of lists of

ha-Zohar', J. Dan, (ed.), *Sefer ha-Zohar ve-Doro*, Jerusalem 1989, pp. 147–182; idem, 'Letter Symbolism and *Merkavah* Imagery in the Zohar', M. Hallamish, (ed.), *'Alei Shefer, Studies in the Literature of Jewish Thought Presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, Ramat Gan 1990, pp. 195*–236* (English section).

cognomens, most of them from the Bible, which are conceived by the Kabbalists as belonging to each of the ten *sefirot*.⁶⁰ This literary genre is, indubitably, the most important and original contribution of Kabbalah to the variety of literary genres found in Jewish literature. To be sure: the Kabbalists active during the ‘window of opportunities’ period did not invent this genre; it was found already in *Sefer ha-Bahir* and in some small treatises composed in Catalonia.⁶¹ However, never before had this genre been cultivated to such a great extent, and in such a systematic manner. The number of commentaries on the ten *sefirot* written during this period is approximately three times greater than all the commentaries written during the end of the 12th century and the first seventy years of the 13th century. I am acquainted with five commentaries on the ten *sefirot* which can be reasonably dated before 1270⁶² on the one hand, and with at least twelve written after 1270 and before the end of the 13th century, on the other. Let me enumerate the latter:

a) Moses de Leon treated this topic in a substantial manner in his anonymous unprinted work extant in Ms. Munich 47,⁶³ in the first chapter of his book *Shushan 'Edut* (1286), and in an additional text devoted solely to this topic, both printed by Gershom Scholem,⁶⁴ and again in an extensive manner in his later *Sefer Sheḳel ha-Ḳodesh*.⁶⁵ Each of these discussions is much longer than any of the five earlier commentaries.

b) Even more evident is the case of R. Joseph Gikatilla. He composed the longest and the most influential commentary on the ten *sefirot* known under the name of *Sha'arei Orah*, which has been one of the handbooks for kabbalistic studies ever since its composition. However,

⁶⁰ See the very rich list of commentaries compiled by G. Scholem, ‘Maṭṭeaḥ le-Ferushim 'al 'Eser Sefirot’, *Kiryat Sefer*, 10 (1933), pp. 498–515.

⁶¹ See e.g., D. Abrams (ed.), *The Book Bahir*, Los Angeles 1994, p. 173, no. 87; pp. 181–183 no. 96; a short unprinted text of R. Barzilai, a short discussion in R. Azriel of Gerona’s famous *Sha'ar ha-Sho'el*; two short commentaries on the *sefirot* from the circle of 'Iyyun. Given the significant number of anonymous commentaries on the ten *sefirot* in manuscript, my description here is an approximation which, in my opinion, may change in the direction of there being more commentaries produced during the ‘window of opportunities’.

⁶² See above, n. 61.

⁶³ See G. Scholem, ‘Eine Unbekannte mystische Schrift des Moses de Leon’, *MGWJ*, 71 (1927), pp. 109–123.

⁶⁴ Two of them were printed by G. Scholem, in ‘Shenei Kuntresim le-R. Moshe de Leon’, *Kobez Al Yad*, 8 [18], Jerusalem 1976, pp. 331–332, 371–384.

⁶⁵ A. Greenup (ed.), London 1911; *Le sicle du sanctuaire*, trans. Ch. Mopsik, La grasse 1996.

this long commentary seems to be only the latest in a series of four other commentaries on the same topic. The best known of them is the shorter *Sefer Sha'arei Zedek*, a book which also had a certain influence, and was one of the first kabbalistic books in print.⁶⁶ These two books are full-fledged treatises, much longer than any of de Leon's writings on the same topic. Less known are two anonymous, and much shorter, treatments on the ten *sefirot* still found in manuscript, which I have been able to identify as works of Gikatilla.⁶⁷ And last, but not least, the shortest, and what I believe was also the earliest of Gikatilla's treatments of this topic, found on a page in a manuscript, again anonymously.⁶⁸

c) R. Joseph of Hamadan composed a separate treatise on the ten *sefirot*, which is extant in its entirety in several anonymous manuscripts;⁶⁹ a short discussion on this topic found in his Commentary on *Ta'amei Mizvot*,⁷⁰ and a huge treatise on this issue, which has been preserved only fragmentarily, entitled *Toledot Adam*.⁷¹

d) Last in this period seems to be a short Aramaic treatise found in the Zohar.⁷² Whether or not it was composed by de Leon, is a separate question that needs a more detailed analysis. However, what seems to me important in the framework of our discussion is not only the growth in number of the commentaries and their voluminous size, compared to all the earliest pertinent writings, but also the fact that at least three major Kabbalists wrote several works on the same topic commentary on the ten *sefirot*.

This last point deserves special attention because it reflects a broader phenomenon. Let me describe it succinctly. Before 1270, there is perhaps one commentary on Maimonides' *Guide of the Perplexed*: that of R. Moses of Salerno. I use the term 'perhaps' because the date of its composition is only surmised, and it may have been written early in the period I designate 'the window of opportunities'.⁷³ However, it is a fact

⁶⁶ The last part of the book has been identified and printed by Gottlieb, *Mehkarim*, pp. 132–162.

⁶⁷ M. Idel, 'Olam ha-Malakhim bi-Demut Adam', J. Dan and J. Hacker (eds.), *Mehkarim be-Kabbalah* (above, n. 58), 1986.

⁶⁸ Ms. Vatican 214, fol. 254a.

⁶⁹ M. Idel, 'Perush 'Eser Sefirot le-Rabbi Yosef ha-Ba' Mi-Shushan ha-Birah u-Seridim mi-Ketavav', *Alei Sefer*, 6–7 (1979), pp. 74–76.

⁷⁰ See *ibid.*, pp. 75–76.

⁷¹ See E. Gottlieb, *Mehkarim* (above, n. 16) pp. 251–253.

⁷² Cf. Scholem, 'Mafteah', n. 78, pp. 506–507.

⁷³ See J. Sermonetta, 'He'aroteihem shel Rabbi Moshe ben Shlomo mi-Salerno ve-shel Nicholaus mi-Yovinazo le-Moreh Nevukhim', *Iyyun*, 20 (1969), pp. 212–240.

that R. Abraham Abulafia wrote, between 1273 and 1280, three Commentaries on the *Guide*⁷⁴ while his student, R. Joseph Gikatilla, composed a fourth one.⁷⁵ Therefore, at least insofar as Abulafia is concerned we witness a phenomenon similar to what we learned in the case of the commentaries on the ten *sefirot*. It is hard to imagine two more different topics than those discussed in commentaries on the *Guide of the Perplexed* and commentaries on the ten *sefirot*. Nevertheless, they share a formal quality that deserves special attention. Abulafia did not relate to the *Guide* as a running text. His commentaries, as well as that of Gikatilla, are not linear interpretations of the *Guide*. They deal with the major topics, or secrets, believed to constitute the core of the *Guide*. From this point of view, and despite the titles, Abulafia's commentaries are not textual analyses, but the disclosure of hidden secrets, which alone are conceived of as worthy of consideration. On the other hand, the discussions on the ten *sefirot*, though described as *perush* are far from being substantial textual interpretations, and are much closer to being lists of pertinent biblical words which were perceived as belonging to a certain *sefirah*. Thus, in both cases, the text becomes much less important, and its subtext moves to the center: the 'secrets' in the case of the *Guide* are more important than Maimonides' text, while the structure of the ten *sefirot* organizes the meaning of the biblical words more than the Bible itself. To a certain extent, this de-textualization is crucial also in the case of the commentaries on the Hebrew alphabet. We may perhaps envision the importance of these literary genres as providing new frameworks for organizing knowledge, which are added to the more traditional one. These frameworks are more formal, and allow the introduction of new ideas and the reworking of interpretations in a more flexible manner.

Abraham Abulafia also composed at least three commentaries on another classic, *Sefer Yezirah*.⁷⁶ These are influenced significantly by the

⁷⁴ On these commentaries and their intellectual propensities see Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge Mass. and London 1989; M. Idel, 'Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn' (above, n. 56).

⁷⁵ See Gottlieb, *Mehqarim*, pp. 110–117.

⁷⁶ One of them has been printed by Israel Weinstock who claimed, because of its anonymous form in all the manuscripts, that Abulafia intended to forge a commentary and attribute it to Abraham ibn Ezra. See *Perush Sefer Yezirah Almoni mi-Yesodo shel Rabbi Abraham Abulafia*, Jerusalem 1984. The second one is the huge treatise entitled *Ozar 'Eden Gamuz*, extant in a unique manuscript (Ms. Oxford 1580); the third is *Sefer Gan Na'ul*, extant in several manuscripts and copied almost verbatim in *Sefer ha-Peli'ah*.

commentary on the same topic by Abulafia's teacher, R. Barukh Togarmi,⁷⁷ composed sometime at the beginning of the second half of the 13th century. Again, commentaries on this book are known from the very beginning of Jewish speculative literature in the Middle Ages and several Kabbalists had contributed to this genre in the first part of the 13th century.⁷⁸ However, we don't know of even one Jewish thinker who wrote two commentaries on this book.

Even more important is the zoharic parallel; as Yehuda Liebes has shown, the most 'exalted' part of the Zohar, the treatises entitled *Iddra Rabba* and *Iddra Zutta* are extant in several versions, which differ significantly.⁷⁹ This is a very central phenomenon, which reflects, in a more articulated manner, the whole style of the Zohar, which returns to a certain subject many times in different ways and formulations.

A similar phenomenon is obvious insofar as another literary genre is concerned: the commentary on the Hebrew alphabet. In this case there is a minor historical problem as to the dates of the most important Kabbalists involved in writing these commentaries. The precise dates of R. Joseph ben Shalom Ashkenazi and R. David ben Judah he-Hasid are unknown, though they apparently did not live long after the end of the period we have called the 'window of opportunities'. In any case, the former composed a commentary on this topic while the latter composed at least three such commentaries.⁸⁰ In this context we should mention also the classic of Kabbalah, *Sefer ha-Temunah*, which belongs in my opinion, to the middle of the 14th century and to the Byzantine empire. This book, and another work from its circle, interprets either the alphabet or the divine name of seventy-two letters three times.⁸¹

Therefore, during the 'window of opportunities', characterized by innovative kabbalistic approaches, revision was a major literary

It is possible that a fourth commentary was in existence, as we learn from some discussions of Abulafia in his writings: *Sefer Imrei Shefer*, Ms. Munchen 285, fols. 94b, 100a–109b; *Sefer ha-Maftehot*, Ms. Moscow-Guensburg 133, fol. 8a.

⁷⁷ Printed by G. Scholem as an appendix to his lectures *Ha-Kabbalah shel Sefer ha-Temunah ve-shel Rabi Avraham Abulafia*, Jerusalem 1969, pp. 229–239.

⁷⁸ On the knowledge of the commentaries on *Sefer Yezirah* by Abulafia see M. Idel, 'Abraham Abulafia and Menahem ben Benjamin in Rome: The Beginnings of Kabbalah in Italy' (forthcoming).

⁷⁹ *Studies in the Zohar* (above, n. 6), pp. 11–12, 95–110, 126–134.

⁸⁰ See M. Idel, 'Perusho shel Rabbi David ben Yehudah he-Hasid la-Alfa-Beta', *Alei Sefer*, 10 (1982), pp. 25–35.

⁸¹ On the nexus between another, unprinted commentary on the alphabet by R. David and *Sefer ha-Temunah*, I hope to expand in a separate study.

phenomenon, but we should qualify this term by an important epithet, 'creative'. Creative revisions are, therefore, responsible for the emergence, eventually at the end of the experimental literary process, of some of the classics of Kabbalah. This means that we do not find here versions which differ in details, like for example, the fluid texts of Ashkenazi literature of the 12th and 13th centuries, which were the result of revisions generated by oral learning in a group.⁸² Rather we witness significant conceptual additions and changes from one version to another. In addition Ashkenazi practices involved 'corrections' and additions to others' books while our concern is with the way someone worked on his own books. Students did not create different versions of a commentary stemming from the lecture of their teacher, but the author himself reformulated his views time and again, perhaps influenced by his living in a different geographical area, as is certainly the case with Abraham Abulafia. Indeed, there can be no doubt that many of the Kabbalists in the period of the 'window of opportunities' had wandered incomparably more than the earlier Kabbalists, and attempts to disseminate and preach Kabbalah in new centers of Jewry, and encounters with new cultural circumstances in these centers encouraged them to produce new, and often different, forms of writings.

Whatever the circumstances that encouraged such a practice were, the nature of the phenomenon is nevertheless most important and we should pay the maximum attention to its inner structure. Adaptation of an already existing text to new circumstances, by adding new sentences or correcting some others, was the norm in dealing with texts whose stability was not so important, even though they nevertheless serve as the starting point for reworking. However, this is not the case in the instances discussed above. It is almost impossible to adduce a specific passage from an earlier book of those Kabbalists, which was reworked either by manipulating some parts of the existing text, or by adding to them. Abulafia's commentaries on the *Guide* are not new versions of an already existing text, nor is this the case in the various forms of the *Iddrot*. The basic strategy is to convey the same ideas through different words, metaphors and images, rather than copying and reformulating

⁸² On the Ashkenazi practise in this context see I. M. Ta-Shma, 'Sifriyatam shel Ḥakhmei Ashkenaz', *Kiryat Sefer*, 60 (1985), pp. 298–309; 61 (1986), pp. 581–582; idem, 'The "Open" Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 75, no. 3 (1993), pp. 17–24.

the already-existing text. I wonder indeed if the Kabbalist writing again on the same topic, reviewed the formulations he had already used in the prior treatise. To a certain extent, it is the rethinking of a certain idea by playing with linguistic formulas that express this idea. This involves a strong associative mode of thinking, which is more semantic-symbolic in the case of the Zohar, of the late Gikatilla and of the late Moses de Leon, and much more numerical and allegorical in the case of Abraham Abulafia. However, the play with language is basic in the two forms of creativity. If the Zoharic hermeneutical method, similar to that of Gikatilla and de Leon, is much more close to the Midrash, and the Zohar has recently been described as a Midrash on a Midrash,⁸³ Abulafia's strategy is much more 'Pythagorean', assuming as it implicitly does – in a way that continues what the Hasidei Ashkenaz did – the existence of a hidden harmony represented by the numerical relationship between words that represent entities. An indulgence in linguistic associations and numerical calculations represents a strong departure from the classical method of the Jewish *pshat* exegesis in France in the 11th and 12th centuries, and even from the Ashkenazi practice as found in the various commentaries on the Pentateuch, like those of R. Judah he-Hasid, R. Eleazar of Worms,⁸⁴ R. Efrayyim ben Shimshon or R. Jacob ben Asher's *Commentary*. None of them worked in a serious manner with the concept of an infinity of meanings to be found in the interpreted text. In my opinion, this hermeneutical presupposition inspired not only the Kabbalists' theoretical attitude to the text, but also their exegetical practice. Since the text is infinite, whatever an individual is able to project onto the text is found there in potentia. Again, the individual returns to the hermeneutical circle as an important source for meaning, in a way reminiscent of W. Iser's theory mentioned above.

VI. Extreme Kabbalistic Activism

Let me address another major characteristic of Kabbalah in this period:

⁸³ C. Mopsik, *Le Zohar*, La Grasse 1996, IV, pp. 16–23.

⁸⁴ See J. Dan, 'The Ashkenazi Hasidic "Gates of Wisdom"', G. Nahon and Ch. Touati (eds.), *Hommages a Georges Vajda*, Louvain 1980, pp. 183–189 and I. G. Marcus, 'Exegesis for the Few and for the Many: Judah he-Hasid's Biblical Commentary', in *Sefer ha-Zohar ve-Doro* (above, n. 59), pp. 1–24 (English section). In ecstatic Kabbalah they were integrated in a broader form of hermeneutics: see Idel, *Language, Torah and Hermeneutics*, pp. 95–119.

its presenting ideals of extreme religious activism. Taking the form of either theurgy, namely of attempts to influence the divine structure by means of kabbalistic performance of commandments (a form that permeated the main school of theosophical-theurgical Kabbalah in Spain)⁸⁵ or of an intense search for strong mystical experiences in ecstatic Kabbalah (seen mainly in Italy, where a plethora of mystical techniques was proposed)⁸⁶ religious activism becomes much more important and influential than in any of the earlier kabbalistic texts. In its extreme form, the theurgical operation deals with modes of ‘making God’ or reshaping His inner structure, while the ecstatic Kabbalah, in its extreme forms, deals with techniques of becoming God. Different as these two forms of activism are, they nevertheless coincide in time, and represent a decisive turn toward a more aggressive presentation of the kabbalistically motivated way of life as the *summum bonum*.

VII. Prophecy, Messianism, Revelations

Another form of activism is evident in this period when messianic views and propaganda become more evident among the Kabbalists. This is most eminently conspicuous in the case of Abraham Abulafia – who declared himself prophet and Messiah, and created a type of Kabbalah which is conducive to prophecy and messianic experiences. Moreover, beyond the conceptual innovation in this field, it is the public activity that seems to represent a total innovation in the domain of Kabbalah. Abulafia is the first Kabbalist who claimed to be the Messiah, acted publicly as such, and even defended this claim when criticized.⁸⁷

Though Abulafia’s explicit messianic claims are exceptional, we may nevertheless find a greater concern with messianic issues in this period. For example, R. Isaac ibn Avi Sahulah deals with eschatological issues in his Commentary on the Song of Songs.⁸⁸ However, in addition to Abulafia’s explicit claim to prophecy, there are some other, more minor

⁸⁵ Cf. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (above, n. 2) pp. 156–199; Ch. Mopsik, *Les grands textes de la Cabale, les rites qui font Dieu*, La Grasse 1993.

⁸⁶ Idel, *The Mystical Experience* (above, n. 32), pp. 13–72.

⁸⁷ See his epistle *Ve-Zot li-Yehudah*, printed by A. Jellinek in his *Auswahl kabbalistischer Mystik*, Leipzig 1853, I, pp. 13–28.

⁸⁸ Ed. Green (above, n. 8), pp. 488–491.

examples of pneumatic approaches. For example, a person who studied with Abulafia was designated by him as R. Shmuel ha-Navi,⁸⁹ and Nissim, a youth from Avila, claimed to have enjoyed angelic revelations and to have composed a lengthy book under their influence.⁹⁰ Indeed, as Dinur has pointed out, validation by resort to revelation is characteristic of this generation of Kabbalists.⁹¹ In any case, Kabbalah was declared, perhaps for the first time, as emerging from a revelation. So, for example we learn from one of Abulafia's books that:

In order to understand my intention regarding [the meaning of] *Ḳolot* [voices] I shall hand down to you the known *Ḳabbalat*, some of them having been received in direct oral communication from the sages of [our] generation, and others that I have received from books called *Sifrei Ḳabbalah* composed by the ancient sages, the Kabbalists, blessed be their memory, concerning the wondrous topics; and other [traditions] bestowed on me by God, blessed be He, which came to me from *ThY*⁹² in the form of the *Bat Ḳol* ['Daughter of the Voice'], these being the higher *Ḳabbalat* ['*Elyonot*].⁹³

The 'daughter of the voice' is none other than the *Bat Ḳol*, the classical rabbinic substitute for prophetic revelation. Its occurrence is conspicuously related to the term *Ḳolot*, voices, at the beginning of this text. It is also possible that the similarity between the sounds of *Ḳolot* and *Ḳabbalat* and their written forms is also implied in the idea that traditions coming from above are voices. In any case, *Bat Ḳol* and *Ḳabbalat*, share the same consonants. In his epistle *Sheva' Netivot ha-Torah* Abulafia accounts the revelation from the Agent Intellect as higher than the secrets he learned from various esoteric books,⁹⁴ a view that is reminiscent of the '*Sifrei Ḳabbalah*' in the above quote.

⁸⁹ See the text discussed in Idel, 'Maimonides and Kabbalah' (above, n. 18), p. 62.

⁹⁰ Cf. R. Solomon ben Abraham ibn Adret, Responsa, I, no. 548.

⁹¹ See his *Yisrael Ba-Golah*, II, pt. 4, Tel Aviv and Jerusalem 1969, pp. 281, 421 n. 46.

⁹² In the manuscript: *MHTY*; it is possible that this is one of the many errors of the copyist of this manuscript that is, unfortunately, a unicum. If so, we should read the sentence as follows: 'which came to me in the form of *Bat Ḳol*.' However, it is possible that Abulafia alluded to the Greek form *THY*, namely God, and then *MTHY* would mean 'from God'. Abulafia uses the form *THYV* in order to point to God already in his earlier *Sefer Get ha-Shemot*; see Idel, *Language, Torah, and Hermeneutics*, p. 24.

⁹³ Ms. New York, JTS 1801, fol. 4b.

⁹⁴ A. Jellinek (ed.), *Philosophie und Kabbala*, Leipzig 1854, p. 21. Cf. Idel, 'Maimonides and Kabbalah' (above, n. 18), pp. 57–58.

Abraham Abulafia's older contemporary, R. Isaac ibn Latif, claims that there are three modes of comprehension, one of them being the prophetic one:

The attainment of [knowledge of] the existence of God is the highest of the three forms of comprehension,⁹⁵ which are: conceptual comprehension, prophetic comprehension, and that comprehension which is hidden until the coming of the Righteous One, who shall teach [it]. The first kind is the comprehension of the existence of a First Cause for all [things], by means of conclusive proofs: this is speculative philosophical comprehension, grasped through knowledge of those things which exist apart from the First Cause. The second kind is the comprehension that the First Cause *acts* by a simple will, designated as spiritual speech,⁹⁶ and this is [known as] prophetic comprehension, grasped by means of the Divine influx emanated upon the prophets by knowledge of the secret of His glorious names, through the comprehension of each one of them and of their wholeness; this level is one to which the master of conceptual speculation has no entry. The third kind is comprehension of the knowledge [attained] by means of the Name which is completely and utterly hidden [and] described as the face [of God], and this is the essence and the highest of all comprehensions, and it is this one which is reserved in the future for those who fear God and His name.^{97, 98}

The first comprehension represents the more common philosophical vision of the First Cause in itself, attained by means of natural effects, while the second comprehension is related on the one hand to prophecy, and on the other to the knowledge of the divine names, and is quite similar to the ecstatic kabbalistic views. This too seems to be the case of the third comprehension, which is dealing with the knowledge of the Divine Name in the messianic era. Thus, between the philosophical

⁹⁵ *Hasagah*.

⁹⁶ On will and speech, and its source in Solomon ibn Gabirol, see S. Heller-Wilensky, 'Isaac ibn Latif' (above, note 5), pp. 202–203. On speech and Kabbalah see also above, note 57.

⁹⁷ Malachi 3:16.

⁹⁸ *Sefer Ginzei ha-Melekh*, Chap. 41, printed by A. Jellinek in *Kokhvei Yizhak*, 34 (1867), p. 16. See also the relevant material discussed in Idel, *The Mystical Experience* (above, n. 32) pp. 17–19 and *Messianic Mystics* (above, n. 1), appendix 1.

understanding and the ideal, future knowledge of the Divine Name, stands the present comprehension of the divine names and the reception of prophetic influx by resorting to those names. It seems that in the present, the most sublime available type of knowledge and experience is related to the second comprehension, which I assume stands in ibn Latif's thought for Kabbalah, which too, according to him, was related to speech. Thus, it is quite reasonable to assume that Abulafia's vision of Kabbalah as related to prophetic knowledge and experience was not unique to his school, but was shared by Kabbalists whose propensities were different from his. Moreover, it seems that these claims may have something to do with an earlier distinction between philosophy and Kabbalah, the latter being related to 'the Holy Spirit' on the one hand, and to *Sefer Yezirah* on the other (again a position reminiscent of Abulafia's thought).⁹⁹

On the other hand, ibn Latif's acquaintance, R. Todros ha-Levi Abulafia, writes:¹⁰⁰

Know that by the knowledge of the interiority of the structure of its letters, all the secrets of the Torah and the prophets¹⁰¹ will be explained and revealed to whomever will know it, each one in accordance to what will be announced from heaven, [so that he will be able] to understand one thing from another, and to return the thing to its [proper] essence. Happy is he who will be able to understand even one of the thousands of thousands of the mysteries and allusions that are inscribed in the internal structure of the letters of the [Divine] name for [the sake of] those who know. Woe to us, people who see and do not understand what we do see. All the ancient and later masters of Kabbalah have sworn not to hint at issues [of Kabbalah] but they hint to their modest disciples the 'headings of the chapters'.¹⁰²

This is clear evidence of the combination of the earlier ideology which emphasizes transmission, as represented by Nahmanides, with the new one, which stresses revelation from above, and with independent

⁹⁹ See the passage from his first book, *Sefer Sha'ar ha-Shamayyim*, quoted and analyzed in Heller-Wilensky, *Bein Mistikah* (above, n. 5), pp. 370–372.

¹⁰⁰ *Sefer Oẓar ha-Kavod*, Warsaw 1879, fol. 13d. See also Idel, 'Secrecy, Binah' (above, n. 32), pp. 333–334.

¹⁰¹ See also *Oẓar ha-Kavod*, fol. 19d.

¹⁰² On this term see above, note 37.

discovery of issues inscribed in a coded manner in the canonic text. Moreover, the nexus between revelation and the secrets of the letters of the Divine Name is reminiscent of the theories of Abraham Abulafia, as are some other statements of R. Moses of Burgos – Todros Abulafia's master.¹⁰³

Even more salient for my point is another statement found in the same book, where the biblical description of Bezalel as being filled by divine spirit is connected with the combinations of letters of the Divine Name found in *Sefer Yezirah* and the 'illuminati should look at this matter, and his eyes be lightened'.¹⁰⁴ This view of illumination, combinations of letters and *Sefer Yezirah* is quite similar to that of Abraham Abulafia.

However, what is extremely important for my thesis are the categories used in the famous document describing the writing of the *Zohar*. Some of the contemporaries of Moses de Leon claimed that he possessed the '[magical] name of the writer' *shem ha-kotev*, i.e. a formula that enables someone to write lengthy treatises with ease.¹⁰⁵ Whether or not de Leon resorted to this technique is an interesting question, which cannot be answered on the basis of the extant evidence. However, the fact that Kabbalah may be produced by such a technique is important in any case. For the Castilian Kabbalists it was possible to generate kabbalistic material by means of magical techniques.

Moses de Leon himself is reported by his wife to have claimed that only his rich contemporaries' belief that he is providing copies from an ancient book, authored by R. Simon bar Yoḥai, ensures their willingness to pay money for these copies. However, it is not only the pseudepigraphic glamor that was important for de Leon's contemporaries; in this context he also makes the claim that the ancient master wrote the book 'under the influence of the Holy Spirit'.¹⁰⁶ Therefore, if the report of his wife is reliable and correct, his contemporaries were persuaded by the revelatory claim as much as by the presumed authority of the ancient master. Recently, Ch. Mopsik suggested that we conceive the literary activity of de Leon as inspired by revelations.¹⁰⁷

¹⁰³ See above, n. 32.

¹⁰⁴ *Oẓar ha-Kavod*, fol. 5b. See also the text of the same author referred to in n. 6 above.

¹⁰⁵ See Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, pp. 13–15, where this claim recurs three times.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁷ See his introduction to the Hebrew edition of *Sheḳel ha-Ḳodesh*, Los Angeles 1996, pp. 6–7.

The importance of some forms of vision for the understanding of kabbalistic secrets is hinted at in the introduction to Todros Abulafia's *Sha'ar ha-Razim*, which says about the 'treasure' of the secrets that 'its traces are not visible but to someone who sees the vision of *Shadday*'.¹⁰⁸

Now, a final point. Since the beginning of Kabbalah, authority was connected to reliable transmission. For example, R. Isaac the Blind drew from esoteric family traditions. Never in his writing or in the writings of his disciples was it claimed that he was granted revelations from above as a source of his esoteric knowledge. However, such a claim is made, apparently for the first time, in a book of R. Moses de Leon,¹⁰⁹ and a little bit later on, at the end of the 13th century, also in the writings of R. Shem Tov ibn Gaon, R. Isaac of Acre, and R. Menahem Recanati.¹¹⁰ The late occurrence of this tradition seems to reflect a later type of sensitivity, which was less concerned with the chain of human tradition than with the descent of mystical knowledge. Though earlier in the 13th century the resort to revelation was not mentioned by Kabbalists, it is conspicuous that when later on such a claim was in vogue, it was made, or at least was much more openly circulated, insofar as earlier masters were concerned.

Again, it should be emphasized that claims of prophecy are not new in the Jewish Middle Ages, and we know about such claims earlier in the Franco-German territories, but they seem to be new in the field of Kabbalah, in part perhaps under the impact of Jewish North-European traditions.¹¹¹

VIII. Theologies of Evil

We have addressed above some more formal issues related to the structure of the concept of Kabbalah, and dealt less with its specific

¹⁰⁸ Above, n. 6, p. 43. See also the text of R. Todros mentioned above, n. 104.

¹⁰⁹ See M. Idel, 'Al Kavvanat Shemoneh 'Esreh Ezel Rabi Yizhak Sagi Nahor', M. Oron and A. Goldreich (eds.), *Massu'ot Mehkarim be Sifrut ha-Kabbalah u-ve-Mahshevet Yisrael Mukdashim le-Zikbro shel Professor Efrayim Gottlieb*, Jerusalem 1994, p. 28.

¹¹⁰ See A. Y. Heschel, *Prophetic Inspiration After the Prophets: Maimonides and Other Medieval Authorities*, ed. M. M. Faierstein, Hoboken, N.J. 1996, pp. 32–38.

¹¹¹ G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trans. A. Arkush, Princeton 1987, pp. 238–244. See also the material presented in R. Solomon ibn Adret's responsum, n. 90 above; Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (above, n. 2), pp. 96–103.

contents. However, these contents are quite important as regards a huge literature that is not a simple repetition of older material. In this framework it is impossible to address the complexity of the conceptual developments in this period. I shall mention here two major topics that will not be dealt with in this study, but whose importance is quite obvious: the shift from esotericism to exotericism, which is more evident in this period than earlier,¹¹² and the greater importance of erotic imagery.¹¹³

During the 'window of opportunities' a strong concern with theories concerning the emergence of evil is evident. Though this is not the case insofar as two significant Kabbalists of this period are concerned, namely R. Isaac ibn Latif and Abraham Abulafia, who were more philosophically inclined, we nevertheless witness a plethora of discussions dealing with a variety of explanations as to the emergence of the demonic powers, an issue quite marginal for the earlier Kabbalists.¹¹⁴

It seems that the theories of evil are the patrimony of what Scholem has loosely designated the 'circle of the Gnostic Kabbalists', namely the two ha-Kohen brothers, R. Moses of Burgos¹¹⁵ and Todros ben Joseph ha-Levi Abulafia.¹¹⁶ This school is apparently responsible for the introduction to Spain of this theological issue as a major kabbalistic domain of speculation, and from them it was adopted by the circle of the *Zohar*.¹¹⁷ This issue is also treated in rather extensive discussions in the

¹¹² See e.g., Liebes, *Studies in the Zohar* (above, n. 6), pp. 26–30.

¹¹³ See e.g., G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, trans. Joachim Neugroschel, ed. Jonathan Chipman, New York 1991, pp. 182–187; Tishby, *Wisdom of the Zohar*, III, pp. 1335–1406; Y. Liebes, 'Zohar ve-Eros', *Alpayim*, 9 (1994), pp. 67–119; Ch. Mopsik, *Lettre de la Sainteté*, La grasse 1986; M. Idel, 'Seridim Nofafim mi-Kitvei R. Yosef ha-Ba' mi-Shushan ha-Birah', *Da'at*, 21 (1988), pp. 47–54; E. Wolfson, *Circle in the Square, Studies in the Use of the Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995.

¹¹⁴ For theories of evil at the beginning of Kabbalah see Scholem, *ibid.*, pp. 293–299, which is based in part on material written much later.

¹¹⁵ On some of the traditions on this topic see G. Scholem, *Qabbalat R. Ya'akov ve-Yizhak*, Jerusalem 1927, pp. 20–38; J. Dan, 'Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah', *AJS Review*, 5 (1980), pp. 17–40, and his 'The Emergence of Messianic Mythology in 13th Century Kabbalah in Spain', in *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, Leiden 1988, pp. 57–68.

¹¹⁶ M. Oron, 'Qabbalat Qastiliyah – Hemshekh o Mahapekhah? 'Iyyun Bi-tefifat Hara' Ezel Mekubbalei Qastiliyah', *Reshit ha-Mistikah ha-Yehudit* (above, n. 5), pp. 383–392.

¹¹⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II, pp. 447–547; III, pp. 890–895; Liebes, *Studies in the Zohar* (above, n. 6), pp. 16–18.

writings of de Leon,¹¹⁸ Gikatilla,¹¹⁹ and R. Joseph of Hamadan,¹²⁰ and it is even mentioned in a fragment by a Kabbalist who arrived in Castile from Catalonia.¹²¹ As pointed out in some studies, discussions of the theories of evil were not new; nevertheless the great surge of interest in this domain of speculation is very prominent and should be treated as a development in itself, though it is based on older material.

Here, I am not concerned with the conceptual aspects of this theory, but with its accretion to the older kabbalistic tradition. The surge of discussions on this topic seems to be the result of the arrival in Castile of traditions stemming from France and Germany, and originally outside Europe.¹²² The external origin of the theories of evil is but one instance of the arrival of esoteric material in Castile. This is the case with Abulafia's Kabbalah, which originates from Catalonia, as well as with the infiltration of Catalan traditions earlier, during the thirties of the 13th century.¹²³ What is most pertinent for our discussion here is not only the enrichment of Kabbalah in Castile by the arrival of other traditions, but the nature of the relationship between Castilian Kabbalah and other forms of Kabbalah.

As pointed out by many Kabbalists, those among them who were expert in the structure of evil were designated *ma'amikim*. This means 'those who know the depth of evil'; but it is also an expression that was understood to mean 'those who have additional knowledge', unknown to other Kabbalists, and thus more esoteric and more profound than the regular Kabbalah.¹²⁴ This form of knowledge was, apparently, a matter of some debate between Castilian and Catalan Kabbalists, as we learn from the following passage:

I have heard from the mouth of the pious R. David ha-Kohen, may God safeguard him, that R. Todros ha-Levi, may God safeguard

¹¹⁸ I shall elaborate in my book on *Pardes* on his view of evil and the religious necessity to know its structure.

¹¹⁹ For an interesting discussion of the demonic serpent, see especially his 'Secret of the Serpent', extant in manuscript.

¹²⁰ See M. Idel, 'Ha-Maḥshavah ha-Ra'ah' (above, n. 10), p. 362.

¹²¹ Ibid., p. 360.

¹²² Ibid.

¹²³ See the letter of R. Azriel of Gerona addressed to Burgos, and the letter of R. Isaac Sagi Nahor to Nahmanides and R. Yonah Gerondi, translated and analyzed by Scholem, *Origins of the Kabbalah* (above, n. 111), pp. 395–396.

¹²⁴ See Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos' (above, n. 7), pp. 266–268. On the Ashkenazic background of the term *ma'amikim*, see Idel, 'Secrecy, Binah' (above, n. 37), pp. 327–328 and notes 84, 85.

him, was telling him that there is a great issue concerning the side of the *sefirot*, as well as outside, and around them, which is not perceived¹²⁵ by the enlightened Kabbalists dealing with the ten *sefirot*. And he did not want to explain his words to him. Afterwards he¹²⁶ told him: Know that Naḥmanides indeed hinted at this issue in the portion *Naso*, when dealing with the unfaithful woman (*Sotah*).¹²⁷

This story is quite fascinating for a variety of reasons. It shows that different circles of Kabbalists were not interacting too easily as late as the eighties of the 13th century. A student of Naḥmanides, R. David ha-Kohen served as a rabbi in Toledo,¹²⁸ and was, therefore, formally qualified for the reception of esoteric knowledge. Though interested in Kabbalah, his Catalan background did not suffice to introduce him to the theory of the powers that are outside the sefirotic system, and Todros is unwilling, or at least hesitant, to reveal to him his esoteric knowledge. He does it only by pointing to a similar issue found in Naḥmanides' Commentary on the Torah. In such an oblique manner, dialogue between two kabbalistic schools is established. Even more fascinating is the fact that R. David tells such a story to R. Isaac of Acre, admitting his relative ignorance, and implicitly inferiority, on this topic. Immediately after the above passage, R. Isaac admits, apparently following again a tradition of R. Todros, that 'there are great sages in Kabbalah¹²⁹ that do not speak¹³⁰ but on YHWH¹³¹ alone. And they stand¹³² on the ten [*sefirot*] of purity, and do not descend lower.'¹³³ A similar discussion, involving an even stronger differentiation between the Catalan ignorance of some theories of evil versus the expertise of the Castilian, is found in another book by R. Isaac of Acre.¹³⁴

Whether the Castilian Kabbalist indeed pointed out the existence of

¹²⁵ *ein... margishim bo.*

¹²⁶ The Hebrew is not so clear. I take it to point to R. Todros, still speaking to R. David ha-Kohen, rather than vice-versa.

¹²⁷ *Sefer Me'irat 'Einayyim*, ed. A. Goldreich, Jerusalem 1984, p. 190; see Goldreich's notes *ibid.*, p. 361.

¹²⁸ Goldreich, *ibid.*, pp. 361–363.

¹²⁹ *Hokhmat ha-'emet.*

¹³⁰ Namely 'deal with'.

¹³¹ Namely the ten divine *sefirot*.

¹³² Either 'stop' or 'establish' their views: '*omedim*.'

¹³³ *Me'irat 'Einayyim*, *ibid.*, p. 190.

¹³⁴ See *Sefer Ozar Hayyim*, Ms. Moscow-Guensburg 775, fols. 12b–13a, discussed by Gottlieb, *Mehkarim* etc. (above, n. 16), pp. 341–342, Liebes, *Studies in the Zohar* (above, n. 6), p. 17.

an esoteric issue concerning evil in Nahmanides, unknown by a student of the latter, is a complex issue that cannot be dealt with here.¹³⁵ In any case, an extant fragment of R. David ha-Kohen consists of a 'gnostic' interpretation of a text of R. Azriel.¹³⁶ The two cases are instances of interpretations of Catalan Kabbalah by means of bodies of traditions that were apparently unknown, or marginal, to the Kabbalists from that region.

The intersection of the theories of evil or those dealing with ecstatic Kabbalah on the one hand, with the theosophical Kabbalah on the other, constitutes examples of syntheses that fertilized the rapid development of Kabbalah in a territory relatively new for this lore. Indeed, mobility, an issue we will deal with below, is not only a matter of greater circulation of information. It implies the displacement of types of knowledge that were earlier the patrimony of certain more homogeneous groups, families or yeshivot. The kabbalistic knowledge changed place either geographically or sociologically from the point of view of elites – a migration that constitutes also a certain form of eradication and transplantation that affects its original status and structure.

IX. Forms of Mobility and Complexities

Several forms of dynamics, some of them new, contributed to the extraordinary expansion of creating kabbalistic literature. However, one additional simple form of dynamics should be emphasized: the dynamic of itinerant Kabbalists including R. Isaac ben Jacob ha-Kohen,¹³⁷ R. Abraham Abulafia,¹³⁸ his anonymous follower, R. Nathan ben Se'adyah, the author of *Sefer Sha'arei Zedek*,¹³⁹ R. Isaac ibn Latif, R. Isaac ibn Avi Sahulah,¹⁴⁰ and R. Barukh Togarmi (to judge by the name, which may

¹³⁵ See R. Moses of Burgos' attribution of the theory of ontological evil to Nahmanides. Cf. the texts collected by Scholem, 'R. Mosheh mi-Burgos' (above, n. 7), pp. 276–277, 279. See also Goldreich's introduction to *Me'irat 'Einayim* pp. 80–81, 85 n. 9. For Nahmanides' view on evil see also J. Dan, 'Nahmanides and the Development of the Concept of Evil in the Kabbalah', in *Moshe ben Nahman i el seu temps*, Girona 1996, pp. 159–181.

¹³⁶ See Goldreich, *Me'irat 'Einayim*, pp. 361–363 and above, n. 10.

¹³⁷ See especially the geographical itinerary, and perhaps the rich *imaginaire* that is represented in his *Ma'amar ha-'Azilut ha-Smalit*, ed. Scholem, *Kabbalot* (above, n. 115).

¹³⁸ See Idel, 'Maimonides and Kabbalah' (above, n. 18), pp. 59–62.

¹³⁹ See pp. 22–23.

¹⁴⁰ See his 'Perush Shir Hashirim', ed. Green (above, n. 8), pp. 404–405.

designate someone who came from Turkey to Spain). Similarly R. Joseph of Hamadan's name may indicate his having been born in Persia.¹⁴¹ The itinerant situation of R. Joseph ben Shalom Ashkenazi is also evident.¹⁴² From what we have learned recently, there was an Ashkenazi migration to Spain which included Ashkenazi masters who had been involved in esoteric lore.¹⁴³ Add to this migration the arrival of R. Isaac of Acre to Spain, and (according to his testimony) the arrival of a Kabbalist from Damascus,¹⁴⁴ and we have a quite variegated picture as to the measure of mobility among the second Kabbalistic elite.

This major phenomenon, characteristic of the period we describe here, has not attracted the due attention of Kabbalah scholars. The single major discussion of this topic, found in the collection of texts compiled by Ben-Zion Dinur,¹⁴⁵ deals also with decades that are beyond our concern here, while some of the texts adduced below were not addressed at all. However, by stretching the period of the phenomenon studied to include texts composed in the middle of the 14th century, the sharpness of the shift that took place around 1270, and declined after 1295, is significantly blurred.

Let me illustrate the nature of this new mobility: Abraham Abulafia, though born and commencing his first studies in Aragon, continued his study of Maimonides in Italy and, later on, studied Kabbalah in Barcelona. Then he traveled throughout Castile and continued on to Greece, Italy and Sicily. No Kabbalist of the earlier period had undertaken such a broad curriculum or ventured on so itinerant a life.

Mobility in its geographical sense may also imply flexibility on the conceptual level. Different places host different schools and a move from one place to another often involves a spiritual change, which may sometimes be radical. Most of the Kabbalists we mentioned above started their intellectual careers closer to Maimonides' thought, and became

¹⁴¹ S. Pines, 'A Parallel between Two Iranian and Jewish Themes', S. Shaked and A. Netzer (eds.), *Irano-Judaica*, II, Jerusalem 1990, pp. 49–51.

¹⁴² See M. Idel, 'An Anonymous Commentary on *Shir ha-Yihud*', K. E. Groezinger and J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin and New York 1995, pp. 139–141, 153–154.

¹⁴³ See, e.g., I. M. Ta-Shma, 'Rabbenu Dan Ashkenazi', J. Dan and J. Hacker (eds.), *Mehkarim be-Kabbalah* (above, n. 58), pp. 385–394.

¹⁴⁴ See his *Sefer Ozar Hayyim*, Ms. New York, JTS 2263, fol. 14b. On traditions, which may be apocryphal, that report about Damascene Jewish sages in kabbalistic writings see, e.g., R. Isaac ben Jacob ha-Kohen's *Ma'amar ha-'Azilut ha-Smalit*, in *Kabbalat R. Ya'akov* (above, n. 115), p. 87.

¹⁴⁵ *Yisrael ba-Golah* (above, n. 9), pp. 280–281, 330–335. See also n. 148 below.

more critical, either explicitly or implicitly. By becoming Kabbalists they 'discovered' a domain that they perceived as higher and therefore demanding a critical attitude to their former intellectual speculation. This is evident in Abulafia, Moses of Burgos, ibn Latif, and Gikatilla. Part of this critique also includes the wish to guide others toward correct religious and spiritual attitudes, represented by these later beliefs and mystical practices, and this sometimes involves an exoteric attitude and even a propagandistic one. So, for example, R. Isaac ibn Latif's later writing, *Zurat ha-'Olam*, starts with the following programmatic statement:

[t]o announce to every one His power, and the glory of His splendor; to allude to some of the wondrous secrets, found in the Torah and [books of] Prophecy, which are hidden from the eyes of all the speculative inquirers, who rely on their [own] inquiry and speculation and speak negatively about the principles of the Torah.... This is why I started by a discussion of the limitation of their thoughts and their false opinion...and I intend to remove the obstacles from the road of my people, and remove the dust from the eyes of some of the multitude, people of our days, who are lured to follow the ideas of the philosophers...and this [state of things] is the result of the fact that they did not enter the '*pardes* of the Pomegranates'¹⁴⁶ of the Torah.¹⁴⁷

Therefore, ibn Latif, who was closer to philosophical sources and concepts than most of the 13th century Kabbalists, nevertheless complains about the relatively prominent influence of philosophy, which is facilitated by the ignorance of the secrets hinted at in the sacred scriptures. Jewish esoteric ideas are therefore the antidote for the 'pernicious' philosophy and his book is portrayed as a crusade against the involvement with philosophical speculations. If the epistle attributed to ibn Latif under the title *Iggeret ha-Teshuvah* is indeed authored by him, then he himself acknowledged that he visited various schools in search of religious knowledge.¹⁴⁸ Therefore, the emergence of a written kabbalistic literature in addition to some obscure figures capable of

¹⁴⁶ See also *ibid.*, p. 9.

¹⁴⁷ Ed. Z. Stern, Wien 1860, p. 3.

¹⁴⁸ See *Kobez al Yad*, 1 (1885), p. 46; Dinur, *Yisrael ba-Golah* (above, n. 9), p. 333. Compare Green (above, n. 8), pp. 401–403 and S. Heller-Wilensky, 'Bein Mistikah' (above, n. 5), p. 382, n. 72. I myself think that the epistle was written sometime later, perhaps as late as the middle of the 14th century.

initiating others into its 'secrets' created an alternative of further mobility, one that could move a young intellectual from rabbinic studies to philosophical ones, and from there to groups studying Kabbalah, and in some cases also from one type of Kabbalah to another. The enrichment of Jewish culture with a variety of speculative paradigms created the opportunity for moving from one paradigm to another, and this was the case in the writings of R. Moses de Leon, Joseph Gikatilla, and the various layers of the Zohar. This mobility induced, in my opinion, a feeling of the relativity of the secrets and was conducive to further spiritual search, and sometimes to creativity that was nourished by the assumption, so wonderfully expressed by Tennyson, 'How dull it is to pause, to make an end'.

Mobility is sometimes conducive to complexity. The attempt to systematically integrate the various spiritual trends which are often based on divergent types of thought, is very rarely successful. Tensions, ambiguities, inconsistencies, and obscurities are phenomena that become more and more evident with the development of Kabbalah. Abraham Abulafia's attempt to integrate Ashkenazi and Maimonidean forms of thought, ingenious as it might be, could not create a unified system. Gikatilla's attempts to preserve, in his later writings, the importance of linguistic mysticism, with its emphasis on the centrality of the divine names, in a theosophical system, is not devoid of systemic problems. The combination of neoplatonic views of emanation with theories on ontological evil created novel syntheses, whose coherence is far from being evident. Isaac ibn Latif's transition from an Aristotelian way of thought that was combined with some esoteric traditions and neoplatonic and Isma'ili ideas, to one closer to Neoplatonism and Kabbalah, created a rather obscure terminology, and occasionally paradoxical expressions.¹⁴⁹

The Zohar, as it has been recently pointed out by Liebes, should not be understood as consisting of one unified way of thought, either because of the presence within it of conflicting views on the same subject, stemming from different authors¹⁵⁰ or, and this claim is even more radical and important in the case of Kabbalah, because its mode of expression and thought is not systematic from the very beginning.¹⁵¹

¹⁴⁹ See Heller-Wilensky, *ibid.*

¹⁵⁰ See his *Studies in the Zohar* (above, n. 6), pp. 85–134.

¹⁵¹ See his 'New Directions in Kabbalah Research' (above, n. 1), pp. 159–161.

I would like to emphasize: these tensions are only rarely part of the classical problem that haunts mystical literature in general, the so-called problem of ineffability. The Kabbalists were not especially preoccupied with this issue, and the systemic problems that emerge were often not pointed out by those Kabbalists, but are rather a matter of modern analysis. This richness of traditions, backgrounds, experiences, encounters, are one of the reasons for the sudden expansion of kabbalistic literature in the period under discussion.

X. Some Frictions between Elites

Mobility, which becomes a significant phenomenon among the Kabbalists, can only buttress the emphasis on individual and personal experiences and exegetical achievements. Moreover, mobility implies also a much greater independence in relation to centers of power as represented by the first elite. Let me adduce three examples that illustrate this more relaxed attitude toward the rabbinic authorities among the second elite.

Early in his career, R. Joseph Gikatilla criticized Nahmanides, the most authoritative figure in the generation before him, on an important eschatological topic.¹⁵² Even more dramatically, Abraham Abulafia became involved in a bitter controversy with Nahmanides' follower, R. Solomon ben Abraham ibn Adret, and accused some of the Kabbalists, most plausibly those from Nahmanides' school, of being, theologically speaking, worse than the Christians.¹⁵³ Moreover, several sharp critiques sent by Abulafia to some unnamed rabbis exhibit the most extreme tensions extant between a prominent Kabbalist and the rabbinic elite.¹⁵⁴

Less dramatic, though quite interesting, is the fact that Moses de Leon, when confronted with two different explanations concerning the symbolic meaning of prayer, that of an unnamed Kabbalist and that of R. Isaac the Blind, prefers that of the latter, who is described as being the most reliable Kabbalist.¹⁵⁵ However, in the continuation of this

¹⁵² See Gottlieb, *Studies*, p. 110.

¹⁵³ See *Ve-Zot li-Yehudah* (above, n. 87), p. 19.

¹⁵⁴ This issue will be the subject of a separate study. See meanwhile my 'On Judaism, Jewish Mysticism and Magic', P. Schäfer and Hans G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic*, Leiden 1997, pp. 195–214.

¹⁵⁵ See Idel, 'Al Kavvanat' (above, n. 109), pp. 28, 30. For another example of the

discussion, the other, apparently unreliable Kabbalist may turn out to be none other than Nahmanides. In fact, as I have suggested elsewhere, the 'window of opportunities' is framed by two periods of strong rabbinic leadership, represented in the decades before it by Nahmanides and R. Jonah Gerondi, and after 1290 by Ibn Adret and R. Asher ben Yehiel, in Spain, and R. Menahem ha-Me'iri in Provence.¹⁵⁶ This brief vacuum of rabbinic leadership in Spain, which lasted for approximately two decades, opened the door for more imaginative literary activity, which declined immediately after the two major rabbinic figures got full control of Catalonia and Castile.

In order not to leave the impression that I suggest too sharp a contrast between the rabbinic and the kabbalistic attitudes toward Kabbalah and innovation, it is pertinent to mention the view that prior to this period, Kabbalah and Halakhah were much more connected to each other, and traces of the impact of the writings of the first elite on Kabbalists belonging to the second one are undeniable.¹⁵⁷ Moreover, the above remarks should not be misunderstood as claiming the rejection of conservative attitudes, and even less of conservative rhetoric, by all Kabbalists from 1270 to 1295. This is not the case for most of the Catalan Kabbalists, and even someone in Castile, like R. Moses of Burgos, is sometimes closer to the conservative than to the innovative, as I have already pointed out above. In fact, even among the innovative Kabbalists, conservative elements are to be discerned, and they indeed continue some earlier traditions.¹⁵⁸ However, it is not the amount of earlier material embedded in the innovative Kabbalah which is crucial here, but the very attitude to kabbalistic material and the methods by which it was generated.

preference of the Geronese Kabbalah over that of Nahmanides' view on a certain topic in Todros Abulafia's books see Chaze (above, n. 6).

¹⁵⁶ See Idel, 'Kabbalah and Elites' (above, n. 35); M. Halbertal, 'R. Menahem ha-Me'iri: Bein Torah le-Hokhmah', *Tarbiz*, 63 (1994), pp. 63–118.

¹⁵⁷ See I. M. Ta-Shma, *Ha-Nigleh she-ba-Nistar: le-Heker Sheki'ei ha-Halakhah be-Sefer ha-Zohar*, Tel Aviv 1995.

¹⁵⁸ D. C. Matt, "Matnita Dilan" Tekhnikah shel Hiddush be-Sefer ha-Zohar', *Sefer ha-Zohar ve-Doro* (above, n. 59), pp. 123–145; idem, 'New-Ancient Words: The Aura of Secrecy in the Zohar,' P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism: 50 Years After*, Tübingen 1993, pp. 181–207; Oron, 'Kabbalat Kastiliyah' (above, n. 116).

XI. Two Parallel Cultural Renaissances

These systemic developments in the vast literature designated as Kabbalah took place in a special period of time, which itself was described by Spanish culture as a renaissance, the Alphonsian Renaissance, which is characterized by greater cooperation between Jewish and Spanish translators than ever before.¹⁵⁹ Most of the Kabbalists mentioned above were residents of various towns in Castile, or at least visited Castile for a while, and therefore the Castilian locale for the Jewish kabbalistic renaissance is undeniable. Whether it was directly or only indirectly related to the Alphonsian Renaissance is a difficult problem that involves questions of definition, for example, what influence is. I would like not to enter in detail into these intricacies and will state here only that in my opinion the major form of influence should be described as a matter of osmosis rather than as a simple appropriation of ideas found in the intellectual environment of Castilian Jews. My working hypothesis is that creative cultural ambiances induce similar phenomena even when there is no positive evidence of direct borrowing by the minority culture from the dominant one. This may also be the case of the other important Jewish center in this period, that of Rome, but this issue does not concern us here.¹⁶⁰ Therefore, according to the explanation I would like to suggest for the unparalleled renaissance of Castilian Kabbalah during the 'window of opportunities' period, both systemic and historical developments coincided and buttressed each other in generating the unprecedented efflorescence in matters of Kabbalah, and, to a lesser extent, in Jewish philosophy as well. I propose to designate the new mode of creativity, 'innovative Kabbalah'. Therefore, the emergence of the book of the *Zohar* is not only a phenomenon of spiritual renaissance, as pointed out correctly by Liebes,¹⁶¹ but part of a larger phenomenon of efflorescence, which served as the background for its composition and dissemination.

This most dynamic period, characterized by circulation of information between different centers of Jewish learning, and between different

¹⁵⁹ For a list of Jewish translators and translations done for Alfonso Sabio see J. S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo 1985, pp. 57–87.

¹⁶⁰ See Idel, 'Abraham Abulafia and Menahem ben Benjamin in Rome' (above, n. 78).

¹⁶¹ See his forthcoming 'The Zohar as Renaissance in Castile', and M. Idel, 'Historical Introduction', to *Rabbi Joseph Gikatilla: Gates of Light*, trans. A. Weinstein, San Francisco 1994, pp. xxx–xxxi.

layers in Jewish society in a center of vibrant intellectual activity, was reflected by an unprecedented development of Kabbalah.¹⁶² This explanation is, in my opinion, valid not only for the late-13th century Kabbalah, but also for the other vibrant period of the development of this literature, the three decades between 1542–1572 in Safed where, again, encounters between different traditions, and a greater mobility of the Kabbalists who created the center of Safed, contributed the spiritual background for another dramatic development of this tradition.¹⁶³

¹⁶² I. Twersky had pointed out the transition of R. Abraham Abulafia, R. Joseph Gikatilla and R. Moses de Leon from philosophy to Kabbalah: cf. his 'Religion and Law,' S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, Mass. 1974, p. 74 (= *Studies in Jewish Law and Philosophy*, New York 1982, p. 208).

¹⁶³ See M. Idel, 'On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to 16th Century Kabbalah', *Kabbalah*, 3 (1998), pp. 145–173 and the bibliography mentioned there.

Exile in Amsterdam: The Evidence in the Sermons of Saul Levi Morteira

MARC SAPERSTEIN

I

As Isadore (Yizhak) Twersky ל"י showed from the writings of Maimonides, consciousness of the geographical and psychological dislocations of exile have had a significant impact on Jewish creativity. Rambam describes R. Judah the Patriarch's awareness that 'the Roman empire was expanding and growing stronger, and Jews were wandering away to the ends of the earth' as a major impulse behind the compilation of the Mishnah. Similar upheavals in Rambam's time may have impelled him to his own monumental halakhic achievements, attained despite his claim that his mind was 'frequently troubled by the calamities of our times and God's decree that we should suffer exile and wandering in the world from one end of the heavens to the other'.¹ For the towering twelfth-century scholar, the personal experience of exile was both a cause for pessimism about the capacity for contemporary scholarship and an impetus for unparalleled intellectual accomplishment.

Despite its own geographical mobility, the Portuguese Jewish community in seventeenth-century Amsterdam would appear to have enjoyed

¹ *Mishneh Torah*, introduction; *Commentary on the Mishnah: Uḳzin*, postscript; both cited by I. Twersky, 'The Mishneh Torah of Maimonides', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 5:10, Jerusalem 1976, pp. 276–277, reprinted in *Studies in Jewish Law and Philosophy*, New York 1982, pp. 87–88; *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven 1980, pp. 63–64. Cf. J. Garçon's sermon, translated in M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200–1800*, New Haven 1980 (henceforth, *JP*), pp. 202–203.

an environment far removed from the negative qualities associated with *galut*. Here Jews were tolerated, permitted to worship freely, allowed to prosper, rarely humiliated or harmed by their neighbors. One might imagine that the theme of exile would not be a major preoccupation of the community or its rabbinic leadership. In fact, however, we encounter *galut* as a powerful presence in many sermons by the leading rabbi of this community, Saul Levi Morteira, especially in his unpublished manuscripts.² Regular listeners could not avoid encountering it for very long. Occasionally, Morteira emphasizes the uniqueness of Amsterdam and highlights its differences from the oppressive conditions suffered by Jews in every other community throughout the world,³ but this is unusual. The main thrust of his message, reiterated month after month and year after year, is to remind his listeners that they are living in a prolonged and bitter exile under the power of a people that hates them, the descendants of biblical Edom. At the same time he reassures his listeners that this exile does not invalidate their relationship with God and explains how God's providential protection continues even at present. The many complex aspects of this theme, and the ways in which they are integrated into the homiletical fabric of the sermons, are the subjects of this study.

It is important to emphasize that we are not analyzing here a systematic treatise on a topic in Jewish religious thought. The kind of internal consistency one looks for in a unified speculative work is not to be expected in sermons delivered over a period of more than 30 years. The exegetical issues presented by the verse from the Torah lesson, the occasion in the liturgical calendar, and the preacher's perception of the needs of the moment will all color his choice of what to emphasize in any particular sermon. We are on firmest ground analyzing a specific sermon as a discrete literary text produced at an identifiable historical moment; our standing is more tenuous when we try to reconstruct a doctrine by weaving together passages from many different sources.

² On Morteira, see *JP*, pp. 270–285; on the manuscripts, see M. Saperstein, 'Your Voice Like a Ram's Horn': *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati 1996 (henceforth, *Voice*), pp. 30–34, 367–444, with bibliographical references to important studies by J. Kaplan and H. P. Salomon; M. Saperstein, 'The Manuscripts of Morteira's Sermons', J. Dan and K. Hermann (eds.), *Studies in Jewish Manuscripts*, Tübingen 1999, pp. 171–198. References to the manuscripts (Budapest Rabbinical Seminary Hebrew MS 12) will be by volume and folio number, *parashah*, theme-verse, and approximate or precise date of delivery.

³ E.g., MS 2:96r, *Mishpatim*, Exod. 21:8, 1627. I have analyzed this sermon at length, including the extraordinary passage about Amsterdam's uniqueness, in a separate study.

Nevertheless, we can indeed find certain themes highlighted and frequently reiterated in the corpus of Morteira's preaching; together they enable us to understand what aspects of this doctrine he wanted to communicate to the community he regularly addressed.

Several sermons are particularly important in presenting Morteira's outlook on exile, and I shall refer to them in detail. Among them are three that undertake to explicate different biblical similes used in Divine promises for the future of the Jewish people. The first, delivered in 1622 or 1623 is on God's pledge to Jacob in Genesis 28:14: 'Your descendants shall be *as the dust of the earth*; you shall spread out to the west and to the east, to the north and to the south; all the families of the earth shall bless themselves by you and your descendants'. The second, delivered in late 1631, is on Jacob's report of God's promise in Genesis 32:13, 'You have said, "I will deal bountifully with you and make your offspring *as the sands of the sea*, which are too numerous to count"'. The third, dating from a year or two later, is on Moses' description of the Israelites in Deuteronomy 1:10 (which echoes God's promise to Abraham in Genesis 15:5), 'The Eternal your God has multiplied you until you are today as numerous *as the stars in the sky*'.

It would appear that these verses should serve better as cornerstones for a discussion of redemption than of exile. While the specific context of Moses' statement applies to his own lifetime, the resonance for each phrase is one of blessing for a glorious future, in two cases (sand, stars) suggesting a population beyond counting, in the third case (dust), geographical expansion to the point of filling the world. The predictable reaction of Jews after hearing each of these phrases read from the Bible is that its promise has not yet been fulfilled. Morteira, following the direction pointed by rabbinic midrash, transmutes the images to make them apply to the current condition of exile. The glory of the future vision is certainly diminished as the promise is shown to apply to the present; yet at the same time, something of the luster of eschatological assurance serves to illuminate the darker aspects of life in *galut*.

II. Exile, Which is a Type of Death

A good example of this transforming process can be seen in a general statement on exile from the sermon on the lesson *Devarim*, selected for inclusion in the 1645 edition of *Giv'at Sha'ul*. The theme verse for the

sermon, Deuteronomy 1:10, compares the Jews to stars, denoting abundant population and connoting exalted stature. But the preaching occasion for this lesson is the Sabbath preceding the Ninth Day of Av, the paradigmatic day of mourning associated with destruction and expulsion in the Jewish past. The mood in which the verse was to be discussed is therefore not celebratory but somber. The sermon's introduction is already in a minor key, starting with a treatment of the suffering of Job and proceeding to compare this with the suffering of the Jewish people in exile, both of which illustrate the claim that the greater the stature of the individual who is afflicted, the greater will be his distress. At this point the theme verse is unexpectedly adduced, with the assurance that 'the Jews are like the stars in every respect'. But 'in accordance with the mood of this Sabbath today, the Sabbath of Lamentations', the issue to be explored will be not the radiant light of the stars but the reasons why the light from the eternal stars is sometimes concealed from human sight. This serves as an emblem for the Jewish people in exile, Israel in decline – still eternal, its luminous quality no longer readily visible.

The first reason for the concealment of the stars relies upon the ancient model of the universe: the stars regularly descend beneath the horizon. 'From our perspective, there is no greater abasement and descent than this', for the lofty stars are removed from their proper place, covered by the mundane element of earth.

Something similar to this descent and fall occurred to the Jewish people when they were removed from their land and went into exile, in which aspects of sword, famine, and disease are to be found, as I have explained in another sermon of mine on this scriptural lesson, which I entitled *From Heaven to Earth* (Lam. 2:1). My purpose there was to teach that just as human councilors and judges have a kind of punishment that is somewhat unusual, not death, which they use to punish those deserving of the death penalty, substituting this punishment for death when for whatever reason they do not want to take the person's life, so God has this punishment of exile. As God took an oath to the Jewish people that He would not utterly destroy them, He cannot exterminate them. He therefore substitutes for their death this punishment of exile, which is a kind of death, a type of death. For in it are to be found aspects of sword, disease, and famine, as the sages said, noting that

a life of wandering diminishes three things: fame, offspring, and fortune [Gen. Rab. 39:11]. There we explained at length and in detail how these three tribulations are present in exile. And especially in *our* exile, which is not similar to someone who travels from place to place on earth, but rather similar to someone who falls from the heavens to the very lowest place on earth.⁴

It is indeed unfortunate that the sermon to which Morteira refers, 'From Heaven to Earth', is no longer extant among the manuscripts, as this would undoubtedly have provided us with a detailed presentation of *galut* as Morteira considered it to be relevant to the experience of his listeners.⁵ Even from this brief summary, the bleakness of the presentation is apparent. Exile in the Jewish experience is not just geographical displacement but a metaphysical plummet; the preacher's formulation may well have resonated with the motif of fallen angels and, for those brought up in a Christian environment, the myth of Lucifer.⁶ It is not actual death – that would be a violation of the covenant – but a 'type of death', entailing both profound suffering (sword, disease, famine) and the loss of sources of fulfillment and

⁴ *Giv'at Sha'ul* (henceforth GS), Amsterdam 1645, p. 68a–b, Vilna 1912, p. 253; *Devarim*, Deut. 1:10: הסבה הראשונה אשר בעבורה יתכסה אור הככבים מעינינו היא כאשר ירדו וישקעו תחת הארץ וילכו תחת האופק שלנו, כי אז לגבי דידן אין שפלות וירידה כמוה הואיל כי כסתה עליהם הארץ ויעתקו ממקומן. מעין הירידה והנפילה הזאת קרה לבני ישראל כאשר נעתקו מארצם וילכו בגלות כי בה נמצאו מעין חרב ורעב ודבר, כמו שפירשתי בדרוש אחר אשר לי בפרשה זו קראתיו 'משמים ארץ', שהיתה מגמתי בו להורות איך כמו שיש ליועצים ולשופטי ארץ איזה עונש אשר הוא מעט משונה מן המות אשר יענישו בו האנשים החיבים מיתה ולסבה מן הסבות לא ירצו להמיתו הנה יחליפו מיתתו בעונש ההוא, כן לשי"ת העונש הזה בגלות אשר בשבועתו לישראל שלא יעשה עמם כליה לא יכול להשמידם, הנה החליף את מיתתם בעונש הגלות אשר הוא ממין המות ודוגמתו, כי בו נמצאו מעין חרב ורעב כמו שאז"ל שהדרך ממעטת ג' דברים את השם הבנים והממון, ושם ביארנו באורך בפרטות איך נמצאו בגלות ג' הרעות האלו, ובפרט בגלותנו שאינו כמי שנוסע ממקום למקום בארץ אלא כמי שנופל מן השמים לתחתיות הארץ ממש. Cf. Joseph Hayyun, on the 'descent from their stature and their possessions [in *galut*] ... punishments worse to the Jews than death' (cited in H. H. Ben-Sasson, 'Galut u-Ge'ulah be-'Einav shel Dor Golei Sefarad', S. Ettinger et al. (eds.), *Sefer Yovel le-Yizhak Baer*, Jerusalem 1960, p. 217). The beginning and end of the passage cited from Morteira (omitting the references to a previous sermon), together with substantial additional material from the sermon, was appropriated without attribution by Moses Edrehi and published under his name in *Darash Mosheh*, Amsterdam 1809; see p. 13b–c there.

⁵ The summary of the sermon's content in GS 1645, p. 111a, is less detailed than the passage here. That summary reveals that its theme verse was Deut. 1:8, and that it was therefore delivered two or three years previously.

⁶ The continuation of the passage links the precipitous decline of the Jews with the statement in b. *Hag. 5b*: 'Rabbi [Judah] was once holding the Book of Lamentations and reading therein: when he came to the verse, "He has cast down from heaven to earth" (Lam. 2:1), it fell from his hands. He said, "From a roof so high to a pit so deep!"' (GS, 1645, 68b, 1912, p. 253).

pleasure (fame, offspring, fortune).⁷ The melancholy picture is certainly in keeping with the mood of the 'Sabbath of Lamentations'.

The explication of the rabbinic statement that a life of wandering diminishes fortune, which Morteira says he discussed at length in the lost sermon 'From Heaven to Earth', can be reconstructed from passages in other homilies. Preaching on the first two lessons in the Book of Exodus, Morteira frequently presents the enslavement of the Israelites in Egypt as a paradigm, type, or prefiguration of subsequent exiles. This homiletical strategy for connecting biblical past with present informs a powerful sermon called 'The People's Envy', delivered early in 1622: God used the 'Egyptian exile' to teach the Jewish people 'lessons of great import, extremely beneficial to us in this current exile. These lessons might even alleviate the misfortunes that weigh upon us'.⁸ The following week, in his sermon on *Va-'Era*, he returned to this motif. The experience in Egypt prefigures all subsequent exiles,⁹ but especially the current exile, which is unique. 'In no other exile were the Jews dispersed and isolated throughout the entire world.... Furthermore, in this exile we have always been going from one reversal to the next; throughout its duration, none of us has ever owned enough land for a foot to tread on (cf. Deut. 2:5). These are distinctive elements not present in any other exile'. The connection is then made with the biblical model:

All this the Israelites tasted in Egypt. The dispersal we see in the verse, 'The people scattered throughout the land of Egypt' (Exod. 5:12).... And the lack of ownership in Pharaoh's command, 'No straw shall be issued to you, but you must produce your quota of bricks' (Exod. 5:18), so that they had to go and gather stubble for

⁷ Cf. the formulation of Joseph Ḥayyun, in his commentary on Ps. 59:12: 'He punished them with two punishments: first, uprootedness and dislocation ... and second, He brought them down from their stature and their possessions, for these punishments are more severe to them than death'. Quoted in A. Gross, *R. Yosef ben Avraham Ḥayyun*, Ramat Gan 1993, p. 40.

⁸ *JP*, p. 273; MS 3:187r, GS 1645, p. 23c, 1912, p. 109: נלמד מהם מוסרים גדולים ועקריים אשר יעילונו מאד בגלותנו זו, ואפשר לא יעמיסו עלינו כ"כ מן הרעות. The entire sermon expresses important aspects of Morteira's view of *galut* and the appropriate behavior of Jews living in exile.

⁹ This central idea in Morteira's sermons is linked here with an acrostic interpretation in which the letter *zaddi* in *Mizrayim* stands for Nebuchadnezar (representing Babylonia, the linguistic connection is with the element *zar*, enemy), the *mem* for Medea, the *yod* for *Yavan* (Greece) and the *resh* for Rome. Morteira cited this acrostic numerous times; cf. *Giv'at Sha'ul* 1645, p. 28d, 1912, p. 126 (*Bo'*, Exod. 10:1, one of his earliest sermons, ca. 1619); MS 2:19r, *Shemot*, Exod. 1:10, mid-1620s. And cf. the similar acrostic attributed to his 'teacher', Elijah Montalto, MS 3:321b, *Toledot*, Gen. 25:25, mid-1620s.

straw (Exod. 5:12). This is a prefiguration of the Jews at this time, who have to go out each morning, day after day, to gather stubble as they can find it, or as God provides for them.¹⁰

This is a rather surprising characterization of contemporary Jewish life coming from a preacher in Amsterdam whose congregants included some extremely wealthy men. Indeed, it presents a stark contrast with the previous week's sermon, which lambasted the congregation for their ostentatious display of wealth in excessively large homes, ornate dress, and lavish banquets.¹¹ The biblical language generates a rhetoric of hyperbole in describing the current conditions of exile, but this characterization could not be unrecognizable to the listeners. The passage is a reminder that many in the community did indeed suffer economic hardship, and that the wealthy merchants whose behavior had been criticized the previous week represented only a part of the Portuguese nation in Amsterdam.¹²

For those who were more prosperous, the preacher provided reminders that exile was a reality from which there was no simple escape. In 'The People's Envy', he insisted that ostentatious behavior inappropriate for outsiders in a land where they were tolerated as guests set into motion forces that produced resentment, hostility, and expulsion. This had been the pattern of Jewish communities in the past; by implication it was the danger for the Jews in Amsterdam as well.¹³ The wealthy were also subject to 'the taxes and levies and confiscations of money that the

¹⁰ MS 3:189r, *Va-'Era*, Exod. 6:6, 1622: וכן מעין הגלות הארוך הזה נמצא במצרים כי עם היות שכל שאר הגלויות כ"כ מפחירים ומובדלים בדי' כנפות הארץ שנמצאו גם מזה מעין כולם, הנה נבדל מכולם במה שלא היו בכל שאר הגלויות כ"כ מפחירים ומובדלים בדי' כנפות הארץ... וכן במה שבו תמיד היינו מדחי' אל דחי' ולא נמצא בהמשכו שימשול א' ממנו בארץ עד מדרך כף רגל. אלו היו שינויים פרטיים אשר לא נמצאו בגלות אחר. כל זה טעמו ישראל במצרים, אם הפיזור במה שנא' 'ויפץ העם בכל ארץ מצרים'... ואם במה שלא היה להם דבר במה שצוה עליהם פרעה 'ותבן לא ינתן לכם ותוכן לבנים תחנן' כי הם ילכו וקוששו להם קש לתבן, כאשר ימצאו דוגמת היהודים בזמן הזה אשר יצאו בבקר מידי יום ביומו לקושש קש כאשר ימצאו ומה שזימין ה' לידם

¹¹ *JP*, pp. 276–285.

¹² A report by an economic advisor in Madrid made in 1619, based on his experience as a merchant visiting Amsterdam, stated that most of the 600 Jewish heads of families in Amsterdam and Rotterdam were poor, there being only about a dozen Dutch Jews who could be considered substantial international merchants. See J. Israel, *Empires and Entrepots*, London 1990, p. 359. For the problems raised by the immigration of impoverished Jews to Amsterdam, and the efforts of the Portuguese community's leadership to induce them to travel elsewhere, see Y. Bartal and J. Kaplan, 'Aliyat 'Aniyim me-Amsterdam le-Erez Yisra'el be-Reishit ha-Me'ah ha-Sheva' 'Esreh', *Shalem*, 6 (1992), pp. 175–193, esp. pp. 175–179; M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation*, Bloomington, Ind. 1997, pp. 141–142.

¹³ *JP*, pp. 273–274.

nations impose upon us in this long exile'.¹⁴ And in an early sermon, delivered on Shavuot 1619, Morteira emphasizes the uncertainties and insecurities of the commercial life that was the basis of the Portuguese community's economic well-being:

We are as despised and vile as [the enslaved Israelites] are. This is because one of the curses is, 'Your life shall hang in doubt before you ... and you shall have no assurance of survival' (Deut. 28:66), which the sages interpreted to apply to one who buys wheat for a year (Esth. Rab. Proem 1). This refers to their not allowing us to own fields and vineyards. In this way, our lives hang in doubt before us – regarding commercial ventures and opportunities – as is well known to this distinguished audience.¹⁵

In arguments made to the Christian power structure for toleration, Jewish leaders emphasized the economic value to the host country of Jewish involvement in international commerce. A letter that may have been written just a year or two before this sermon was delivered states that 'since the Portuguese nation came to this country with their trade and shipping, the country has enjoyed large profits.... [The Jews] carry to other countries products of this country.... Many poor people here earn their livelihood through them, such as laborers, artisans, skippers, and other occupations'.¹⁶ But in the internal context of the sermon, the

¹⁴ MS 2:58r, *Va-Yeze*, Gen. 32:21: המסים והארנוניות או הפקר הממון אשר יעשו עמנו האומות בגלות: הארוך הזה

¹⁵ MS 2:223r, Deut. 16:10, *Shavuot* 1619: והוא מפני שא' מן הקללות היא 'והיו חיך תלואים לך מנגד' [...] ולא תאמין בחיך', שהוא כמו שפי' רז"ל שזהו הלוקח חטים לשנה וזהו מה שאין מניחים אותנו להחזיק בשדות The prohibition against owning real estate did not apply to houses; see H. Bloom, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Williamsport, Pa. 1937, pp. 64–65. Occasionally, Jews did purchase other pieces of land; for a later example (1659), see Bloom, p. 66. As for international commerce, the uncertainties were often of a political nature. Merchants in the audience would have known that the truce between Spain and Holland, which made commerce possible, was due to expire in 1621. Indeed, with the expiration of the truce, merchants who traded with Spain and Portugal were deemed to be aiding the enemy, and cargos on ships belonging to members of the community were confiscated. See O. Vlessing, 'New Light on the Earliest History of the Amsterdam Portuguese Jews', *Dutch Jewish History*, 3 (1991), p. 71, n. 84.

¹⁶ Cited in Vlessing, 'New Light', p. 58. Note also the very different valence later given to the absence of Jewish landholding by Menasseh ben Israel in his letter to Oliver Cromwell: 'The Jews have no opportunity to live in their own Country, to till the Lands or other like employments, give themselves wholly unto marchandizing, and for contriving new Inventions, no Nation almost going beyond them. And so 'tis observed, that wheresoever they go to dwell, there presently the Traficq begins to flourish' (P. Mendes-Flohr and J. Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World*, Oxford 1980, p. 9).

prohibition against owning real estate and the need to rely on the instabilities and vagaries of trade is perceived and presented as a negative aspect of *galut* quite familiar even to the most wealthy of the listeners.¹⁷

There is more to exile than economic deprivation and insecurity. The Sephardic community of Jews was fiercely proud of its status within the Jewish people. They thought of themselves as the aristocracy of Israel, descended from its royal leadership, 'the exiles of Jerusalem that are in Sepharad' (Obad. 1:20). For these Jews, conceptions of honor, reinforced by attitudes and values of the Iberian peninsula, were of paramount importance. Morteira frequently discussed the importance of honor, as seen in yet another sermon for the 'Sabbath of Lamentations' that has been lost. The description in the 1645 edition of *Giv'at Sha'ul* states, 'Its content is to explain how the most exalted possession a man can have is his true honor, and no greater evil can befall him than when this is lost, and this is the essence of our punishment in exile'.¹⁸ Here too, the disappearance of the manuscript containing detailed discussion is unfortunate, but we can see from other passages that one of the most painful aspects of life in exile is the humiliation endured by the Jews.

Morteira's mode of typological interpretation led him to read accounts of Jacob's relationship with Esau as a prototype for Jewish exile under Christianity.¹⁹ In one of his first sermons on the lesson *Va-Yishlah*, delivered ca. 1620, he maintains that the Jewish people was given over into the power of Esau (namely, Edom, Rome, Christianity) five times because of the five times Jacob referred to himself as a 'servant'. The final time was in Genesis 33:14, 'Let my lord go ahead of his servant'.

¹⁷ Several years later, Morteira returned to this theme in a discussion generated by Pharaoh's dream but bearing undeniable resonance for the merchants in the audience. The first condition of true abundance, he maintains, is that a population does not depend on 'ships and caravans' for what it needs to eat. 'For the expectation of waiting for these ships and caravans, the anxiety and uncertainty that are obvious from the misadventures of travel – for all roads are presumed to be dangerous (*Eccles. Rab.* 3:2) – these considerably diminish the excellence of abundance' (MS 5:111r, *Mi-Kez*, Gen. 41:2, 1625: והצפוי ההוא מהמיתון אשר ימתינו אל הספינות והשיירות ההמה והמורא והספק אשר ייראו מפגעי הדרך כי כל הדרכים בחזקת סכנה הם ממעטים מאד משלמות השבע, כי כן דרשו ז"ל פסוק והיו חיך תלואים לך מנגד, זה הלוקח פת מן הפלטר ... (cf. b. *Men.* 103b and above, n. 15).

¹⁸ GS 1645, p. 99b: ענינו לבאר איך החפץ והקנץ היותר מעולה שיש לו לאדם הוא כבודו האמתי ואין לו רע יותר מכאשר יאבדנו וזה הוא עוצם ענשנו בגלותנו זה

¹⁹ On Morteira's typology and its background, see Saperstein, 'Jewish Typological Exegesis after Nahmanides', *Jewish Studies Quarterly*, 1 (1993–1994), pp. 158–170, esp. pp. 165–168, reprinted in *Voice*, pp. 23–35.

For this unnecessary expression of self-abasement, God punished the Jewish people with the present exile under the children of Edom, an exile that 'exceeds all its predecessors both in length and in harshness':

No earlier exile was as long as this, nor were the Jews as despised and debased in the eyes of the gentile nations as they are today: a proverb and a byword. All this is hinted in these two formulations. He said, 'Let [my lord] pass before' (Gen. 33:14), teaching about the extreme length that would pass before him before sovereignty would come to him. And he said, '[pass before] his servant' (Gen. 33:14), [referring to him] in the third person, teaching about the contempt and debasement in one who speaks without using the second person, who is afraid to use the second person when he addresses his master. So this very day, many nobles consider it contemptible to speak with a single Jew.²⁰

It is not easy to assess the resonance of this reference to humiliating treatment of Jews by Christian notables, for it does not seem to reflect the realities of contemporary Amsterdam. Was it intended to elicit an experience familiar to the Portuguese New Christians on the Iberian peninsula? Or was it perhaps an allusion to Morteira's own experience with Dr. Elijah Montalto in the court of France?²¹ In either case, it is presented as a defining trait of contemporary Jewish life.

²⁰ MS 3:10r, *Va-Yishlah*, Gen. 32:5, ca. 1620: לעונש זה קרהו הפעם החמישית שעבוד עשו כבד מכל הקודמים ה"ה הגלות הזה אשר אנחנו היום תחת בני אדם כי בו אנו רואים איך פרענו מדה כנגד מדה על שני דברים האלו כי הגלות הזה עולה על כל קודמיו הן באורך כמו בכובד כי לא קדם לו אחר ארוך כזה ולא היו בני ישראל נבזים ושפלים בעיני האומות כאשר הם היום הזה למשל ולשנינה. וכל זה נרמז בשני דברים אלו כי באומרו 'עבר ... לפני' מורה על האריכות הגדול אשר 'עבר לפניו קודם בוא המלכות לידו, ובאומרו 'עבד' שלא לנכח מורה על הביזוי והשפלות במדבר שלא לנכח ומתיירא לדבר אם אדוניו לנכח, וכן היום הזה כמה זרים יהיה ביזוי בעיניהם לדבר עם יהודי א'. The point is that it was bad enough for Jacob to refer to himself as a 'servant', but using the expression 'his servant' rather than 'your servant' when addressing Esau was a further means of self-abasement. The claim that the Jews were the most vilified and despised nation on earth and that the greatest possible insult was to call somebody a Jew was used for polemical purposes in Portuguese auto-da-fe sermons; see E. Glazer, 'Invitation to Intolerance', *HUCA*, 27 (1956), p. 361. Cf. also MS 3:307v, *Ha'azinu*, Deut. 32:21, 1641, on the devastating impact of relatively insignificant affronts such as not being permitted to sit in the presence of a gentile or speaking contemptuously of Jews: והעונש הזה נוגע עד הנפש במה שהוא כענין המוסר והכבוד ואעפ"י שאין הענין בעצמו כלום כגון מה שלא יניחום לישב לפניהם במה שלא ידברו להם אלא בלשון ביזוי וכיצא הגה על פי הכונה והביזוי יגיע עד נפש

²¹ On this period, see J. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750*, Oxford 1985, p. 85. (Morteira refers in a tantalizing passage to having been 'saved' in Paris; see his sermon at the wedding of Montalto's son Moses and 'his relative' Esther Curiel, MS 2:129r, *Ekev*, Deut. 7:13, 1617: בזכות הג[און] אליה ואסתר שלקחה לו לבת ניצולנו כולם: וכמו משה יתן ה' לו בן ויקרא לו על שם הנס (?) מפריז וכמו כן החתן הנקרא משה ר"ל כי מן המים הרבים מפריז משהו ה', וכמו משה יתן ה' לו בן ויקרא לו על שם הנס (?)

that we cannot easily identify. Certainly the depiction of Jews in bizarre caricatures intended for public humiliation does not reflect Rembrandt's sympathetic portraits in Amsterdam. Nor was there an established tradition of caricature on the Iberian peninsula or in Italy at this time; even in blatantly hostile portrayals of ritual murder or desecration of the host, the Jews are generally depicted as human beings, often with a rather noble visage.²⁴ The tradition of caricature with its bizarre exaggeration of Jewish features, which later became a staple of modern anti-Semitism, seems to have taken root in sixteenth-century Germany.²⁵ The extent to which this would have been familiar to Morteira's Portuguese audience remains to be established. Yet the impression left by this passage is that the preacher is touching a raw and sensitive nerve.

In addition to humiliation, Morteira speaks of hatred for the Jews as endemic to their situation in exile. Sometimes this is attributed to Jewish behavior. In the 1622 sermon 'The People's Envy', mentioned above, the arrogant conduct of the Israelites in Egypt inspired envy and contempt, which led in turn to persecution. And the same pattern is reenacted in the current exile: 'God despises [the behavior of the Jews], and He makes the gentiles among whom they are exiled despise them'.²⁶ Indeed, he argues in a different sermon from about the same time, if Pharaoh tried to kill the Jews because he was threatened by their numbers, 'all the more would they try to do this today because of their great hate for us'.²⁷ Elsewhere Morteira explains the hatred of Jews in a manner that does not suggest Jewish shortcomings or sinfulness. It is rather attributed to divine providence, and it serves not to punish Jews but to preserve their identity. This point is made in a 1621 sermon on the lesson *Bo'*:

פניהם בצורות משונות ולהעמיד תמונתם לאות לעולם [לח] את כל הבאים כי ידעו כי בנפש הנכבדת תפעול מאד כל הבוים האלה

²⁴ See, for example, the picture of 'Jews desecrating a Host', included by B. Netanyahu in *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York 1995, following p. 810. For a more extended treatment, see B. Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966, pp. 23–28, for portrayal of Jews engaged in 'wicked' activities, but without caricature of their appearance, and pp. 29–33 for the beginnings of caricature.

²⁵ See E. Fuchs, *Die Juden in der Karikatur*, Munich 1921; a clear example from the early seventeenth century is on p. 22. Cf. J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, Philadelphia 1983, frontispiece, p. 195; I. Shachar, *The Judensau*, London 1970, passim.

²⁶ JP p. 284.

²⁷ MS 3:249v, *Va-Yeze*, Gen. 29:14, 1622 or 1623: כ"ש שהיו מבקשים לעשות זה כהיום הזה מרוב שנאתם אותנו

It is well known how intense love is generated among friends by eating and drinking together. Therefore, in order to keep us at a distance and separate from the other nations, God commanded us not to eat with them, for eating together leads easily to close attachments. From this matter is derived the hatred of the nations for us.²⁸

In this passage, dietary restrictions are explained as fulfilling God's intention to guarantee a measure of social segregation and animosity between Jews and gentiles under conditions of exile. Eating together fosters friendship; the inability to eat together not only prevents the development of such bonds but engenders the antithetical emotion of hatred.

In a later sermon, hatred is presented not as a natural byproduct either of inappropriate Jewish behavior or of the regimen imposed by the commandments, but as the direct providential creation of God, in violation of the natural order. The preacher outlines in detail those aspects of Jewish character and lineage that would naturally be expected to arouse admiration and love. Such feelings among the gentile neighbors would lead to intimate relations that would threaten Jewish identity and survival as a distinct group.

However, foreseeing this natural danger, God removed it from us and generated in the hearts of these nations, quite against nature, a great and unprecedented hatred, so that they would despise us and keep us at a distance from them, so that they would not seduce us with their honors but keep us away, like the menstruous woman in her impurity, for our own good throughout all time, to keep us alive as we are today.²⁹

The idea that it is hatred of the Jews, engendered by their separatist religious rites, that makes possible their survival would appear two

²⁸ MS 3:112r Bo', Exod. 10:3, 1621: להרחיקנו ולהפרידנו משאר האומות צוה לנו שלא נאכל עמהם כי מזה דרך קלה להדבק בהן והשתיה ביחד ולכן השי"ת להרחיקנו ולהפרידנו משאר האומות צוה לנו שלא נאכל עמהם כי מזה דרך קלה להדבק בהן. Strictly speaking, there is no commandment prohibiting eating with a gentile, though rabbinic ordinances were explicitly intended to restrict such social interaction. See Maimonides, *Mishneh Torah*, H. Ma'akhalot Asurot 17:9–10, 12, 15; J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, New York 1962, p. 27; idem, *Tradition and Crisis*, trans. B. Cooperman, New York 1993, p. 20.

²⁹ GS 1645, p. 90a, Ha'azinu, Deut. 32:12, early 1630s: אולם השי"ת בראותו הסכנה הזאת הטבעית הסירה מבינינו והוליד בלב האומות האלה נגד הטבע שנאה גדולה אשר כמוה לא נהייתה למען ימאסונו ויתרחקו ממנו ולא יפתינו בכבודם אדרבה ירחיקו כטומאת הנידה לטוב לנו כל הימים ולהחיותנו כיום הזה

generations later, freed from its providential context, in the work of the student whom Morteira ultimately joined in banning from the community, Benedict Spinoza.³⁰ In its original homiletical context, the doctrine is rather more complex. Morteira insists that according to nature, Jews would inspire the utmost esteem and affection. This is indeed a claim that would hearten listeners harboring doubts about Jewish identity. But the impact of the assertion that hatred for the Jews is endemic to exile because it is part of God's plan would have been more ambivalent. Did it fit the experience of the listeners in Portugal, or in Holland? Were they more comforted by the assurance that God looked out for the well-being of the Jews, or disturbed by the claim that nothing they could do would alleviate the hostility of their neighbors? The impact of these words might have varied with the experience of the individual.

Whatever effect the preacher was attempting to produce in this passage, in others he articulates the impact of the exile experience in devastating terms. The combination of its length and severity have produced demoralization, despondency, even despair in the hearts of many Jews, who wonder whether it is worth the price of maintaining a separate existence. One expression of this is in our sermon for the 'Sabbath of Lamentation', on Deuteronomy 1:10, called 'The Stars of Heaven'.

So with the Jewish people: the multitude of their afflictions, the length of their exile, the enormity of their distress leads them to say, 'Would that we had never been', or 'If only we could be like one of the gentile nations, like the other peoples on earth, for whom divine punishment never lasts so long'. They are at such point that, speaking hyperbolically, they prefer absolute annihilation to suffering all the great afflictions they have experienced and continue to experience – even every sickness and plague not written in the Torah, as is known from previous generations, and as has been experienced by our brothers in our own time.³¹

³⁰ 'They [the Jews] separated themselves from every other nation as to draw down upon themselves universal hate ... by their outward rites, rites conflicting with those of other nations...'. Note that God is removed as the agent in this formulation. He goes on to say, in agreement with Morteira, 'That they have been preserved in great measure by gentile hatred, experience demonstrates'. Benedict Spinoza, *A Theological-Political Treatise*, trans. R. H. M. Elwes, New York 1951, pp. 55–56.

³¹ GS 1645, p. 68a, 1912, p. 252, *Devarim*, Deut. 1:10: כמו כן עם בני ישראל ברוב צרותיהם

The reference to ‘our brothers’ as the contemporary proof for the disastrous consequences of the exile suggests that he is referring to the experience of other Jews, not those in the congregation. Yet he expresses a reaction with which the listeners were expected to empathize.

Morteira presents other negative effects of exile more moderately, describing them not as a direct but as an indirect consequence, an incidental harm. This distinction is central to a sermon on the lesson *Mattot* from the summer of 1630 or shortly thereafter. The essential harms that come from Jewish exile are connected with a rabbinic interpretation of a verse from Jeremiah, 'Give honor to the Eternal your God, before it grows dark' (Jer. 13:16): before it becomes dark to you for lack of words of Torah, before it becomes dark to you for lack of words of prophecy' (*Lam. Rab.* Proem 25). The preacher unpacks each of these phrases: 'lack of words of Torah' refers to the loss of Jewish government and self-determination, 'the absence of the Sanhedrin, the subjection to an exile of captivity, the loss of wealth, and all the misfortunes that beset the exile'; 'lack of words of prophecy' encompasses 'all aspects of sanctity and godliness that have been lost to us because of the exile'.³² But in addition to these essential characteristics of exile, there are subsidiary repercussions. Jews suffer in exile not only because they must be punished to atone for their sins, but because, by being away

ואורך גלותם וגודל צערם יאמרו מי יתן ולא היינו או הלוא היינו כאחד מן הגרים וכמשפחות הארמה אשר לא התמיד עליהם כ"כ העונש האלהי, עד כי ע"ד הפלגה יבחרו כליין המוחלט או מסבלת כל הצרות הגדולות אשר סבלו ואשר הם סובלים גם כל חולי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה (ע"פ דב' כח, סא) כנודע מן הדורות אשר קדמונו וכמנוסה מאחינו היום הזה

This passage is incorporated almost verbatim, without attribution, in a sermon for the ‘Sabbath of Lamentations’ by Moses Edrehi, *Darash Mosheh*, Amsterdam 1809, p. 10c, section starting **וּמִתְנַחֵם**. On this theme of despair about redemption, see J. Hacker, ‘Ha-Ye’ush min ha-Ge’ulah ve-ha-Tikvah ha-Meshiḥit be-Khitvei R. Shelomoh le-Veit ha-Levi mi-Salonikah’, *Tarbiz*, 39 (1969–1970), pp. 195–213.

³² MS 2:200r–200v, *Mattot*, Num. 30:10, ca. 1630: כי בזה הורה, כן מדברי תורה, שפלות הממשלה... העדר הסנהדרין ההליכה בגלות השבי אבדת הממון וכל הצרות הנוגעות בגולה.... בסרם יחשיך Of course this includes the loss of prophecy itself. In a sermon on *Balak* delivered a few years later than this, Morteira explains that God ended prophecy during the period of exile in order to protect the Jewish people from being deceived in their hope for redemption by false prophets who could not be distinguished from those with an authentic message: וזו היא הסיבה אצלי למה השבית ה' בגלותנו הנביאים, כי בהיות כי תחת מחסה האמת יתכסה השקר הנה בהיות נבואה ה' בארץ תחתיה יתכסו וידמו נביאי השקר, כי המטבע המזויפת תעבור תחת מחסה הנאמנות, ולמען לא ירמו את ישראל בגלותם בנבואות מזויפות MS 2:262v, להיות עיני ישראל מצפות לגאולת ה' ויאמינם בקלות הסיר ה' הנביאים למען לא ימצאו המזויפים *Balak*, Num 22:10, early 1630s.

from their proper home, they are ineluctably bound up with the fate and fortunes of their host nation:

In addition to the essential pain, the punishments that are coming to us because of our sins, we are to suffer...the damage deriving from the people and the state under which we are subjected, for their misfortune intensifies our own punishment beyond its essential nature. For example, if (heaven forbid!) war or pestilence is decreed upon the inhabitants of a certain land because of their sin, the Jews who are in their midst will be harmed with them, because we are there among them, just as a plague caused by stagnant air will harm whoever is there, which would not occur if he were somewhere else. This would not happen to us if we were in our own land.³³

Exile thus subjects the Jewish people to a double jeopardy. Jews suffer the punishment they deserve, imposed upon them by divine providence, but they also suffer incidentally because they happen to be in lands that are being afflicted. Jewish destiny in exile is determined not only by the behavior of Jews, but by forces totally beyond their control.

Up to this point we have noted aspects of exile as experienced by the masses of Jews. There are also passages in the sermons that reflect the characteristic perspective of the religious leader. Like most preachers, Morteira occasionally criticizes the members of his congregation for their failure to observe all the requirements imposed by Jewish law; here we shall refer to only a few passages in which the connection with exile

³³ MS 2:200v, *Mattot*, Num. 30:10, ca. 1630: מלבד מכאובם העצמי והעונשים אשר יבואו לנו...הגוי והממשלה אשר תחתיה אנו משועבדים כי עונשם יכביד את מסיבת חטאותינו הנה אנחנו מוכנים ונועדים לנזק...הגוי והממשלה אשר תחתיה אנו משועבדים כי עונשם יכביד את עונשנו נוסף על עצמותו וטבעו במה שהוא. ד"מ אם ח"ו תוגזר מלחמה או דבר על יושבי ארץ אחת מסיבת חטאתם, הנה עם בני ישראל אשר בתוכם ינזקו עמהם מסיבת היותם בתוכם כאשר ינזק מכה מן המכות מסבת עפוש האויר אשר בתוכו Morteira continues by applying to this the rabbinic statement, 'Whoever lives outside the land [of Israel] is similar to one who has no God' (b. *Ket.* 110b). His interpretation defuses the radical theological import of this perennially problematic hyperbole: since the fate of Jews in exile is bound up with the fate of their host nations, 'it seems as if they are governed by the gods of the nations, and have no private God of their own, heaven forbid!' There is an interplay, perhaps not worked out in a fully consistent manner, between providential punishment of the nations (war or plague is decreed because of their sins) and natural causality (anyone living in a place where the air is bad will suffer). It is not impossible that Morteira's reference to plague in this passage alluded to the plague that devastated Venice around the time this sermon was delivered; Morteira refers explicitly to this plague and its impact on him personally in a note dated 18 Kislev 5391 (November 24, 1630): MS 3:178b, *Va-Yishlah*, Gen. 32:7.

is explicit. The problem is one of influence: living in a gentile environment, the Jews adopt behavioral patterns that make them similar to their neighbors in undesirable ways, despite God's commandments intended to preserve their distinctiveness. Morteira introduces this theme in an early sermon on *Va-Yeze*, in which he establishes the principle that the patriarchal narratives are typological prefigurations of subsequent Jewish history. Genesis 26:15 is interpreted to hint at a cultural malaise: 'For all the wells dug by the servants of Abraham', namely, the fine qualities of character and intellect, 'the Philistines stopped up', meaning, exile did not allow the Jews to cultivate fine qualities, 'and filled them with earth' (Gen. 26:15), referring to the destruction of books, and [the development of] repugnant traits, for they assimilated with the gentiles and learned their ways'.³⁴ This pattern is explained in detail some ten years later in a climactic passage with considerable rhetorical power from the sermon 'Like the Stars of Heaven'. Morteira reuses the phrase from his earlier typological exegesis, 'the exile did not allow the Jews to cultivate fine qualities', but here he adds an ironic twist, 'and those fine qualities and character traits that were appropriate for the Jews we now find, to our disgrace, among the most ordinary gentiles among whom we live'.³⁵ The preacher then proceeds to specify the negative qualities that Jews have learned from their gentile neighbors, and the positive qualities which they have failed to learn.³⁶ Exile exposes the Jews to both good and bad models of behavior, but it apparently predisposes them to imitate only the bad.

³⁴ MS 3:7v *Va-Yeze*, Gen. 28:11, ca. 1620: 'כל הבארות אשר חפרו עבדי אברהם, ר"ל במידות, ר"ל לא הניח גלות מדה טובה לישראל, וימלאום עפר, ר"ל מחיקת הספרים ומידות הטובות והתכמות, יסתמו פלשתים', ר"ל לא הניח גלות מדה טובה לישראל, וימלאום עפר, ר"ל מחיקת הספרים ומידות הטובות והתכמות, יסתמו פלשתים'. The phrase מחיקת הספרים might refer to the destruction of Jewish books or to the censoring of passages in them. On this technique of typological interpretation, see above, n. 19.

³⁵ GS 1645, p. 109d, 1912, p. 256: והמדות הטובות והמעלות (The phrase עמי הארצות suggests that even gentiles upon whom many Jews would look with disdain have superior moral qualities.) On other occasions, Morteira complimented his people for the qualities they preserved despite the harshness of exile. For example, in a sermon on the Sabbath honoring the Bikkur Holim Society in 1644, he noted (MS 5:110v, *Mi-Kez*, Gen. 41:17): 'Experience proves, for although they are in exile and do not have their own city or state, their charitableness in comparison with their position exceeds that of all other nations. We see this especially with regard to the absolute consistency of this sacred society in fulfilling so many of its religious acts'. והנסיון הוכיח כי עם היותם בגלות ואין להם לא עיר ולא מדינה פרטית הנה גדלה ורמה צדקתם בערך מדרגתם על כל שאר האומות ובפרט כאשר עינינו רואות בתמידות נמרץ בתברה הקדושה הזאת ברוב מצותיה

³⁶ The passage is cited in *Voice*, p. 54.

Even Jews with the best of intentions are corrupted by living in gentile lands; this is another important example of the indirect consequences of exile. Morteira begins by noting that there are some Christian countries where Jews are prevented from observing their faith, forced to transgress the commandments, a reality quite familiar to many in the audience.³⁷ He then turns to Amsterdam, with its toleration and relative religious freedom:

Even in a place where they give us permission to keep [our religion] and do not impede us, unintentionally, accidentally, our weakness becomes apparent when various situations arise before us. It is like an injured limb, the weakness of which becomes apparent when an occasion for use arises, while without such an occasion the damage that has occurred is not even discerned. For example, as much as we are careful about our eating and drinking, we cannot avoid certain forms of blemish brought about by the gentiles in whose midst we live. This is what the prophet said, 'So shall the people of Israel eat their bread, unclean, among the nations' (Ezek. 4:13). If we go on a journey, the conditions of exile make it burdensome for us, and we fall into several kinds of traps that we do not know how to avoid. And so in the matter of the levirate marriage and similar issues pertaining to marriage: the exile causes us various forms of torment and sorrow because of the near impossibility of observing these properly, which is due not to the nature of the laws but to the persecution and dispersal that has occurred to us.³⁸

Here the emphasis is quite different from Morteira's occasional rebukes of his listeners for their religious and ethical shortcomings. Rather than

³⁷ For another allusion to this, see MS 3:111r, *Va-Era*, Exod. 6:5, 1621, interpreting 'Our hope is lost; we are doomed' (Ezek. 37:11): '*Our hope is lost* because *we are doomed*, meaning because they want to wipe us out not in our bodies but in our souls; this is like the verse, "Waters flowed over my head; I am doomed" (Lam. 3:54). אבדה תקותנו משום דנגזרנו לנו ר"ל משום שרוצים להכריתנו לא לגופנו אלא לנפשנו שזה כענין צפו מים על ראשי אמרתי נגזרתי

³⁸ MS 2:200v–201r, *Mattot*, Num. 30:10, ca. 1630: הנה אף במקום אשר יתגנו רשות בשמירתה: ולא יעכבו עלינו הנה במקרה ולא בכונה מכוונת נהיה חלשים בכמה ענינים אשר יודמנו לנו כאשר יחלש האבר המוכה עם יודמן לו השמוש בו שאם לא יודמן לו לא ירגיש הנזק ההוא. ד"מ לרוב אשר נשמר מאכלנו ושתייתנו הנה לא נוכל להמלט מאיזה פסול אשר יעשו לנו הגוים אשר אנחנו בינם. הלא כה דברי הנביא 'ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים'. אם נלך בדרך הנה הגלות יסרית אותה עלינו ונפול בכמה מוקשים אשר לא נדע המשמר מהם. וכן בענין היבום וכיוצא מדברי הנשואין כמה ענינים וצרות יסבב לנו הגלות מדחוק שמירתם אשר לא מטבע הדבר הם אלא מסיבת השמדות והפיזור אשר קרנו

condemning the failings of the people he highlights the constraints imposed by the realities of *galut* even on those who want to be faithful.

The verse from Ezekiel may (as David Kimḥi understands it) allude to the general problem of maintaining standards for various kinds of food in exile, but it also points to the specific quandary of 'gentile bread'. Talmudic legislation prohibited Jews from eating bread baked by a gentile, but conditions of the medieval and early modern Jewish community often made it unfeasible for Jews to maintain their own bakeries. Rabbinical authorities tended toward a lenient stance, providing a legal fiction (by throwing a wooden chip into the oven, a Jew would be considered to be baking bread jointly with the gentile baker), but the boundary lines were often difficult to enforce, and there was a consciousness that the law could not be properly observed.³⁹ Traveling often entailed the need to stay and eat at inns owned by gentiles, and it was not a simple matter to negotiate the complex rules governing a journey that included a Sabbath.⁴⁰ The problems for the observance of marital law, including the law of levirate marriage, pervade the responsa literature that pertains to the *conversos*: what was to be done with a couple in Amsterdam if the husband died without a son, and his brother, required by law to marry the woman or to free her through a ritual so that she could marry someone else, was living as a Christian back in Portugal?⁴¹ These were problems that taxed the ingenuity of rabbinic leaders and engendered the frustrating awareness that Jewish life in exile was at best highly problematic.

³⁹ M. 'AZ 2:6, b. 'AZ 38b, *Tosafot* there, *va'ata*; Maimonides, *Mishneh Torah*, H. Ma'akhalot Asurot 17:12–13; R. Asher on 'AZ, chap. 2, sect. 33; Judah ben Asher, *Zikhron Yehudah*, Berlin 1846, p. 45b (the sermon at Toledo by Todros ha-Levi Abulafia); J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, p. 40.

⁴⁰ See J. Katz, *The 'Shabbes Goy'*, Philadelphia 1989, pp. 35–48 on travel and the Sabbath (with sources from the medieval period); idem, *Tradition and Crisis*, p. 280, n. 8. For a later example of the dangers encountered by Jews interrupting their journey for the Sabbath, see D. Manor, *Galut u-Ge'ulah be-Hagut Hakhmei Maroko ba-Me'ot ha-Yod-Zayin–Yod-Het*, Lod 1988, p. 104.

⁴¹ There is a huge literature reviewing the responsa on marital problems pertaining to the conversos. For the earlier period, see B. Netanyahu, *The Marranos of Spain*, New York 1966, chap. 2. For a recent review of the legal problems of levirate marriage in the sixteenth and early seventeenth centuries, including the inability of rabbinic leaders to reach a consensus about whether *yibbum* or *halizah* was preferable, see H. Adelman, 'Custom, Law, and Gender: Levirate Union among Ashkenazim and Sephardim in Italy after the Expulsion from Spain', R. Waddington and A. Williamson (eds.), *The Expulsion of the Jews: 1492 and After*, New York 1994, pp. 107–125.

III. Providential Protection

The material presented to this point suggests a bleak picture of Jewish life over a period of more than 1500 years. Even under the best of circumstances, such as prevailed in Amsterdam, the conditions of exile ineluctably produce severe problems. Permitted to prosper, the Jews' behavior arouses the envy and anger of their neighbors, leading to hostility and expulsion. Allowed to observe their religion freely, they are unable to avoid transgression of its norms. But Amsterdam is the exception. In most Jewish communities, Jews are subjected to physical persecution, material impoverishment, psychological humiliation. The only role attributed to God in these passages is as punisher of sin, source of the commandments that guarantee distance and conflict between Jews and their neighbors, and planter of an unnatural hatred of Jews in the hearts of the gentiles to prevent any possibility of social bonding. The unprecedented and inordinate length of the exile blunts the hope that these circumstances will soon change. Hearing this message time and again, what listeners could escape becoming discouraged and despondent about their decision to bind up their personal future with the destiny of the Jewish people? That was not a result any preacher wanted.

Therefore, other elements in the sermons provide a different perspective on exile. Alongside the emphasis on exile as punishment, positive functions appear as an integral part of Morteira's message. These may not change the bleak reality of the experience, but they alter its valence and its psychological significance. Suffering as punishment has little constructive impact, except as an affirmation of divine power and justice. Suffering as atonement and purification may be perceived as having value and serving as a basis for hope. This is the context in which Morteira discusses the financial burdens imposed upon the Jews by the rulers of their host countries. As in many other cases, his point is derived from a typological interpretation of the narrative in *Va-Yishlah* discussing the relationship between Jacob and Esau:

Throughout the length of our exile, we make an effort to cleanse our sins. For even half of these sins, those who hate Israel would deserve destruction; if they had been committed by the other nations, not even a fugitive nor a remnant would survive. Yet God has converted absolute and sudden destruction into a prolonged

punishment, thereby leaving us a surviving remnant. About this, the Bible says, '[Jacob] said, "I will propitiate Him with an offering in advance"' (Gen. 32:21). He was referring in this to God, mentioned above in the phrase 'and He Himself is right behind us' (Gen. 32:19), as we have explained. The phrase 'an offering in advance' (Gen. 32:21) refers to the taxes and levies and confiscations of money that the nations impose upon us in this long exile; as a result of these, sins are cleansed and devastation diminished. This is the meaning of 'I will propitiate Him with an offering in advance' (Gen. 32:21).⁴²

There are indeed harsh elements in this passage, particularly the striking (and rather unusual) insistence that the gentile nations are far *less* sinful than the Jews, and that the commutation of exile instead of destruction was an act of divine favor that the Jewish people did not really deserve.⁴³ But the main force of the passage is to present economic oppression, including confiscatory taxes, in a positive light – part of God's plan, encoded in the biblical narrative – to cleanse the sins that require the exile to continue. The money may be paid to Esau, but the one propitiated is God.

A second interpretation of the verse applies it to a different form of suffering, the loss not of property but of life:

Or it may be that he said, 'I will propitiate Him with an offering in advance' (Gen. 32:21) in allusion to those who die in every generation as martyrs, sacrificing themselves as an offering to God for the glory of His name, and in this way propitiating the divine anger. This in truth is called a sacrifice, as we see in the verse, 'Bring in my devotees, who made a covenant with Me over sacrifice' (Ps. 50:5), which the sages interpreted with respect to those killed by the Romans.⁴⁴

⁴² MS 5:58r, *Va-Yishlah*, Gen. 32:21, mid-1640s: כי באורך גלותנו משתדלים אנחנו למרק את עונינו אשר על חציים היו חייבים שתאי ישראל כליה ואילו נעשו בשאר העמים לא נשתייר מהם שריד ופליט, והמיר ה' את הכליון החרוץ הפתאומי בעונש ארוך והשאיר לנו שריד. על זה אמר 'כי אמר 'אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני', ויוסב כי אמר אל ה' הנזכר לעיל בכתת 'והנה גם הוא אחרינו' כמו שביארנו. ויכין 'במנחה ההולכת לפני' אל המסים והארנוניות או הפקר הממון אשר יעשו עמנו האומות בגלות הארוך הזה, ובוה העונות מתמרקים והחרבן מתמעט, וזהו 'ואכפרה פניו במנחה ההולכת לפני'. Morteira departs from the almost universal understanding of 'I will propitiate him' as referring to Esau. He recapitulates this passage in his sermon on the following verse (MS 5:59v, *Va-Yishlah*, Gen. 32:22), mid-1640s.

⁴³ Cf. the passage cited above, at n. 4.

⁴⁴ MS 5:58r, *Va-Yishlah*, Gen. 32:21, early 1640s: או יאמר 'ואכפרה פניו במנחה ההולכת לפני' לרמוז על במה אשר בכל דור ודור ימותו על קדוש ה' ויקריבו עצמם מנחה לה' לכבוד שמו ובוה יכפרו פנים של זעם זה

As many in the audience had lost members of their own families to the Portuguese Inquisition, this evocation of martyrdom as a sacrifice to God, cleansing the sins of the people, making possible the end of the tribulations in exile, would have had more than merely theological resonance.

A dominant metaphor for this conception of exile as purification and refinement is the biblical phrase used for Egypt, 'an iron blast furnace' (Deut. 4:20). This image is explicated in the 1622 sermon called 'The People's Envy': 'it affected us the way a blast furnace works upon silver or gold placed within it. These are refined by the removal of all dross, prepared to withstand fire, strengthened for the testing stone and the blows of the hammer. So the calamities of Egypt taught Israel to endure as slaves, thereby preparing her to endure the calamities of later exiles'.⁴⁵ Part of this process of purification, 'the removal of all dross', pertains not just to the character of the individual Jew but to the ethnic purity of the nation. Morteira believed that those who have assimilated into the gentile nations during the long exile were descendants of the Edomites forcibly converted to Judaism by John Hyrcanus. The exile thus provides a process of selection, removing from the people those who do not really belong, leaving those who are strongest in their faith.⁴⁶

One of the most important themes, recurring in many different contexts, is the insistence that God's providential relationship with the Jewish people has not ended with *galut*. Morteira did not endorse the view that with the exile of the Jews from the land of Israel, their fate was no longer under the control of divine providence but had been abandoned to chance, the ethically neutral forces of nature, or the determinism of the stars.⁴⁷ God continued to provide for the well-being

באמת נקרא קרבן כדכתיב אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח כמו שפירשוהו ז"ל על הרוגי מלכות. For the rabbinic interpretation of Ps. 50:5, see Maimonides, *H. Yesodei ha-Torah* 5:1.

⁴⁵ *JP*, p. 275; *GS* 1645 p. 23c, 1912 p. 109. Cf. the reiteration of this idea in a sermon delivered more than 20 years later, *MS* 5:48r, *Va-Yeze*, Gen. 29:7, mid-1640s: גלות מצרים היה לתועלת ישראל בלבד לצרפם ולהכינם לקבלת התורה כי על כן נקרא כור הברזל שבו נצרפו

⁴⁶ *MS* 3:162r, *Ve-Zot ha-Berakhah*, Deut. 33:3, Sabbath of Repentance, 1645. For a similar conception of the purifying function of exile, accomplished through the apostasy of those weaker in faith, see M. Dato, cited in Y. Jacobson, *Bi-Netivei Galuyot u-Ge'ulot*, Jerusalem 1996, p. 121. Cf. Morteira's use of the mystery of the 'red heifer' as a symbolic expression of the experience of exile (*GS* 1645, p. 62b, 1912, p. 234): לסבה זו ג"כ צוה ה' שכל העוסקין עם הפרה יטמאו בגדים והיא תטהר בגדים, כי הנה אפשר שירמוז ענינה לפיזור ישראל בחטאתם ורוב יסוריהם וגלותיהם והשארותם מעט מהרבה להדבקם בפסולת הגוים הדומים להם כאשר נתפורז ביניהם... והנה הנשארים קדוש יאמר להם

⁴⁷ On astral determinism of Jewish destiny in *galut*, see S. Rosenberg, 'Exile and

of the Jewish people. The period of open miracles might have ended with the Second Commonwealth, but even though the Jewish people was no longer worthy of such public demonstrations of divine power, 'God has not removed from us His great miracles, hidden from the sight of the masses but revealed to the sight of all who are wise in heart'.⁴⁸ Indeed, the very survival of the Jewish people in exile throughout the centuries is a miraculous sign of God's providence. For it is indeed a great miracle 'to sustain the Jewish people among a nation which is so antithetical to it that according to nature it could not endure for even a single hour'.⁴⁹

A fundamental expression of God's providential protection, in Morteira's view, is in the realm of material sustenance. Despite the insecurities of life in exile, despite the prohibition against Jews purchasing fields and vineyards, as noted above in the Shavuot sermon from 1619, 'God has not caused us to want, nor will He do so, forever'. And this is a 'great wonder': that a people considered so lowly and despicable are sustained in their external needs – eating and drinking and clean clothing.⁵⁰ Speaking to a congregation that contained some extremely successful Jews, Morteira considered it important to convince them that their ability to prosper under conditions of exile was the result not of their own ingenuity or efforts, but rather of God's providence. 'Expelled from certain countries, we have arrived in others totally destitute', he

Redemption in Jewish Thought in the Sixteenth Century: Contending Conceptions', B. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 406–407, including statements by Abraham ibn Migash: the Jewish people has been abandoned to their 'patrons and their decrees', and to the 'accidents of time'. Cf. also Ben-Sasson, 'Galut u-Ge'ulah' (above, n. 4) p. 217.

⁴⁸ GS 1645, p. 63b, 1912, p. 1912, *Balaḳ*, Num. 22:13, 1639: לא סר ה' מאתנו נסיו המכוסים מעיני ההמון והנגלים לעין כל חכם לב

Cf. Dato in Jacobson, p. 128.

⁴⁹ MS 1:64r, *Be-Midbar*, Num. 1:30, early 1640s: ...כן בענין הנס הגדול הזה לקיים ה' את ישראל בין אומה אשר היא כ"כ הפכית אליו כפי סדר הטבע לא תוכל להתקיים אפי' שעה. On the idea that the survival of the Jews throughout the centuries of a harsh exile is itself a proof of wondrous providence, cf. Ben-Sasson, 'Galut u-Ge'ulah', p. 222, citing Joseph Ḥayyun, and J. Hacker, 'Yisra'el ba-Goyyim be-Te'uro shel R. Shelomoh le-Veit ha-Levi', *Zion*, 34 (1969), p. 55.

⁵⁰ MS 2:223r, Deut. 16:10, Shavuot 1619: הקב"ה...זון את כל העולם בשוה ומקיים את ישראל בין האומות במדרגה חיצונה באכילה ושתייה ומלבוש נקיה, וזהו פלא גדול...אין מניחים אותנו להחזיק בשדות וכרמים ובה חיינו תלואים מנגד...ועם כל זה ה' ברחמי לא החסיר ולא יחסר לנו מזון לעולם ועד

Morteira may have been influenced in this and other similar passages cited below by Jacob ibn Ḥabib's comment in *Ein Ya'aqov* on b. *Ber.* 3a: קיום העמדתנו בין שבעים אומות: והיותינו שבעים בלחם...ובגד...הם נפלאים גדולות כקריעת ים סוף ונסים נסתרים (cited by Ben-Sasson, 'Galut u-Ge'ulah', p. 222).

reminded them early in 1622, ‘and God has graciously enabled us to acquire new wealth and possessions’.⁵¹ This is not merely a figure of speech for the preacher but a profound religious truth, and Jews ignore it – forgetting they are in exile, assuming they can use their wealth as they please – at their peril.

These points are reiterated in a sermon on *Va-Yishlah*, from the early 1630s, which brings together a number of important themes and demonstrates Morteira’s masterful manner of moving from an exegetical problem to a homiletical message. The theme verse is Genesis 32:14, which I shall translate literally: ‘He spent the night there, and he took from what came into his hand as an offering to his brother Esau’. The central exegetical problem is the ambiguous phrase ‘from what came into his hand’, and Morteira reviews a dozen earlier interpretations before suggesting his own:

One might also say that this verse alludes to the way in which this wealth came into the possession of our ancestor Jacob: miraculously, not as a result of his own efforts. For in the natural order, there would have been no way for him to enrich himself. Look at the reasons. He was in a land that was not his. He came there without any funds that could serve as the beginning of successful economic endeavors, as he himself said, ‘With my staff alone I crossed the Jordan’ (Gen. 32:11). The evil inhabitants of that place became envious of him, as we see from the verse, ‘He heard that Laban’s sons were saying, [‘Jacob has taken all that was our father’s, and all his wealth has come from our father’s property’] (Gen. 31:1). Laban, his father-in-law, treated him with deception and trickery, changing his wages ten times over: ‘If he said thus’, etc. (cf. Gen. 31:7–8). Yet despite all this, through God’s providential lovingkindness, he became wealthy and increased beyond measure. Therefore his wealth was as if it had fallen from heaven, as if it had come to his hand by having found it, not by his own strength or industriousness (cf. Deut. 8:17). That is the meaning of ‘He took from what had come into his hand as an offering to Esau’ (Gen. 32:14).⁵²

⁵¹ JP, p. 274.

⁵² MS 5:51v, *Va-Yishlah*, Gen. 32:14, early 1630s: ונראה עוד לומר כי בזה ירמוז איך בא כל הממון כי דרך טבע לא היה ליעקב אבינו מקום להתעשר, הן מסיבת היותו הזה ליד יעקב אבינו דרך הנס ולא דרך השתדלות, כי דרך טבע לא היה ליעקב אבינו מקום להתעשר, הן מסיבת היותו בארץ לא לו והן מסיבת הכנסו שם מבלי קרן והתחלה אשר ממנה יתחיל להתעשר כמו שאמר הוא 'כי במקלי עברתי את

To be sure, this passage is not fully convincing as an interpretation of the simple meaning of the passage in *Va-Yeze'*. One might indeed find in the biblical narrative testimony to precisely those qualities that Morteira dismisses: Jacob's industriousness, perseverance, and ingenuity.⁵³ The preacher takes Jacob's highly rhetorical apologia before Laban (Gen. 31:36-42) as an objective statement of fact. As with the classical rabbinic comments, Morteira is interested not in a dispassionate evaluation of Jacob's conduct, but rather in presenting Jacob as a model of something beyond himself. His portrayal of Jacob's economic prosperity in exile is determined by the point he wants to make about the present.

This connection is made explicit in the continuation of the passage: 'The Bible mentioned this matter so it would serve as a lesson for Jacob's descendants'. Jacob's spending the night is an allusion to Jewish life in exile ('for exile and its sorrows are compared to night, as in the biblical verse, "Watchman, what is left of the night?" [Isa. 21:11]').⁵⁴ The application to Jewish experience becomes clear:

He took from what had come to hand, in a miraculous manner, for indeed our profits and our sustenance this day are all achieved in a miraculous manner, due to the small size of the funds we brought out of our land,⁵⁵ due to the large number of obstacles inherent in

הירדן הזה, והן בסיבת רוע אנשי המקום ההוא וקנאתם בו כנר' מ'ישמע את דברי בני לבן, והן מסיבת מירמות וערמות לבן חמיו אשר החליף את משכורתו עשרת מונים, 'אם כה יאמר' וכ'. ועם כל זה בחסד אלקים ובהשגחתו נתעשר ויפרוץ לרוב, ועל כן היה ממונו כיורד מן השמים ובא לידו דרך מציאה לא בכוחו ועצם ידו, וזהו ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו

⁵³ This is indeed a point made in a different typological reading of the Jacob story by Solomon Levi (Shelomoh le-Veit ha-Levi): 'We learn also that the industriousness of our people to earn money and acquire wealth is similar to that found in our father Jacob. But his industriousness was rooted in justice and truth.... The meaning [of this passage] is that our people should not be blamed because they are so energetic and devote such effort to acquire wealth and capital in a land not their own, so long as they amass it justly and equitably, for this is what our father Jacob did, and this is what has preserved us among the gentiles'. *Divrei Shelomoh*, Venice 1596, p. 231a; cf. the discussion in *Voice*, pp. 29–30.

⁵⁴ Another connection with the current exile is made through a second exegetical crux in the verse: 'He spent the night there' (Gen. 32:14), but there is no obvious referent for the word *there*. Morteira maintains that it refers back to the word *sea* in the previous verse ('I will make your offspring as the sands of the sea, too numerous to count'; Gen. 32:13). Referring back to his sermon on the previous year, he recapitulates that 'the great, turbulent sea' refers to Christendom, the waves of which threaten to inundate the Jewish people, but are blocked by the sand on its shores, which create 'a barrier its waves can never pass'. See the discussion below.

⁵⁵ It is not clear whether 'our land' here refers back to the exile from the land of Israel, or to more recent experience of departure from the Iberian peninsula. Note that Jacob

exile, which prevent us from engaging in many areas of business or trades due to the envy of the gentiles and their hatred toward us. All of these are hindrances and major causes of our impoverishment. Yet despite it all, we have not lacked and we will never lack sustenance, without our being dependent upon another people. All of this is certainly a prodigious miracle, about which it is appropriate to say 'from what had come into his hand' (Gen. 32:14). From this He [God] lays upon us various taxes and imposts to give to Esau.⁵⁶

Various motifs of Morteira's preaching and his doctrine of exile are beautifully exemplified in this passage. Typological exegesis serves the preacher's purpose by enabling him to move from a biblical narrative to contemporary realities. The conditions of exile, experienced paradigmatically by Jacob in the alien and hostile environment of the evil Laban, are not conducive to economic prosperity. Gentiles envy Jews and hate them, energetically resisting Jewish progress. In the natural order of things, nothing Jews could achieve through their own efforts would overcome the obstacles they encounter. Whatever wealth they manage to accrue is a result of divine providence expressed not through open miracles but through the hidden miracles that look as if they might be part of nature.⁵⁷ All of this is encapsulated in the phrase, what 'came into his hand'. What began as an exegetical curiosity is turned by the preacher into an emblem for an entire outlook on the economic and religious life of a potentially thriving community.

One of Morteira's major sermons for the Sabbath of Repentance, printed in the 1645 edition of *Giv'at Sha'ul*, argues that providential protection guards the Jewish people in their exile against the danger of

left home 'without any funds', where here it is 'the small size of the funds we brought out'. Some of the members of the audience were indeed able to bring substantial resources as the basis for their enrichment in their new homes.

⁵⁶ MS 5:51v–52r, *Va-Yishlah*, Gen. 32:14: על: כי על: וזכר הכתוב את הענין הזה להיות הדבר סימן לבניו, כי על: כל כתוב, 'וילן שם בלילה ההוא'. ... כי הגלות והצרות דומים ללילה, וכמו שאמר הכתוב 'שומר מה מלילה שומר מה מלילה'. ואז מן הבא בידו דרך נס לקח, כי כן הרוחים והמוזנות היום הזה הם כולם דרך נס, הן מצד מיעוט הקרן אשר הוצאנו מארצנו הן מרוב העיכובים הגליות והמונעים אותנו ממכמה עסקים ואומניות, וקנאת הגוים ושנאתם אלינו, הנה כל אלה מונעים ומסבבים גדולים לעניותנו, ועם כל זה לא חסר לנו ואל יחסר לנו מזון תמיד מבלי שנצטרך לעם אחר. הנה כל זה ודאי נס מופלג, ועליו יפול לומר 'מן הבא בידו', ומה יעמוס עלינו כמה מסים וארנותיות ליתן לעשו

⁵⁷ Cf. also Morteira's formulation in a Sabbath of Repentance sermon (GS 1645, p. 89c): because poverty threatens to extinguish what is good in people, God has provided wealth for the Jews in all their exiles in order to preserve some of their fine ethical qualities, 'as we ourselves see this day resulting from a marvelous miracle and special providence': וכן בכל דור ודור השגיח ה' לסיבה זו אף בגליות לשיהיו ישראל עשירים לשמור ביניהם קצת המדות: היפות והיחס כאשר היה במצרים ובכל הגליות וכאשר עינינו רואות היום הזה בנס נפלא והשגחה פרטית

forgetting their noble origins, their ancient history, and the Torah that records this past. Powerful forces press the Jewish people to abandon its roots. There is the unprecedented length of the exile. There are the triumphalist claims of the rival religions, the worldly success and the material prosperity of the nations contrasted with the impoverishment and oppression suffered by the Jews, 'for these are potent reasons to believe what they say'. Coercion and duress are imposed upon the Jews, including 'the loss of our books and their absence'.⁵⁸ Had the long exile occurred in the midst of prosperous idolaters who forcefully removed Jewish books and pressured Jews to adopt their pagan rites throughout the centuries, the Jews would not have been able to perpetuate the memories that sustain them.

In order to avoid this danger, God provided that the long exile would be not among idolaters but among the Christians, who have a fundamentally different relationship to the Hebrew Scriptures:

God exiled His children in their midst, desiring that all of them [the Christians] would confess the Torah of Moses and believe in its words; that they would seek it out and print it and bear witness to its truth. Thus even though the exile would be prolonged, day after day the jailers would remind the prisoner of his ancestry, his lineage, his sin and his history, and the belief in his Torah, so that it would never be forgotten by his offspring. This is an unfathomable and unparalleled act of divine graciousness.⁵⁹

⁵⁸ GS 1645, p. 88c, *Ha'azinu*, Deut. 32:12, early 1630s: 'כפי הצלחתם וטובתם הגופנית ועוני ישראל ודוחקו כי אלו הם סבות עצומות להאמנת דבריהם נוסף על האונס וההכרח אשר יכריחום לאבדת ספריהם והעדרם

⁵⁹ GS 1645, p. 88d, *Ha'azinu*, Deut. 32:12, early 1630s: 'כי היו כפי זה ישראל בסכנה לולי ה' צבאות רצה שתשתכח עבוד' אלילים מבין האומות אשר הגלה את בניו בתוכם ורצה שכולם יודו בתורת משה ויאמינו דבריה והם יבקשו וידפיסו ויעידו על אמיתתה באופן כי אף שיארך הגלות הנזה הם מדי יום ביומו שרי בית הסוהר יוכירו אל האסיר יחוסו ותולדותיו עונו וקורותיו ואמונת תורתו באופן לא תשכח מפי זרעו, והוא חסד עלין לא ישוער ולא ידומה. This proposition that the Christians, through their commitment to and interest in the Bible, make it impossible for the Jews to forget their Sacred Scripture has ironic overtones in that one of St. Augustine's arguments to support his claim that God wanted the Jewish people to remain in Christian society was that the Jews served as 'guardians of the Scriptures'. They testified to the authenticity of the Old Testament before anyone who might deny it and served as a constant reminder of the validity of its message. If the Jews were to disappear, Augustine suggests, Christians themselves might forget the divine revelation; in this sense he cites the verse from Psalms, 'Do not kill them, lest My people forget' (Ps. 59:12). Morteira stands this doctrine on its head, making the Christians the unwitting guardians of Scripture, who ensure that the Jewish people will not forget. Their belief in the Bible, indeed their desire to 'seek it out and print it', serves an unintended

This idea was apparently quite appealing to Morteira, as we encounter it several times in his sermons. Prior to the long sermon for the Sabbath of Repentance discussed above, he had noted in a sermon for Hanukkah, 1627 that ‘it was an aspect of divine wisdom in this long exile that the peoples among whom we were exiled would confess our sacred Torah, so that despite the weight of our sorrows we would be able to persist in the worship it entails, as even our enemies admit its truth’.⁶⁰ Then in the early 1640s, he returns to this theme by means of a lengthy citation from Isaac Arama’s *Aḳedat Yizḥaq* that expresses a very similar idea, followed by a passage from Maimonides’ *Mishneh Torah* (the uncensored version, for, Morteira notes, ‘these words are not in all the printed editions’), about the role of Christianity in spreading knowledge of the Torah throughout the world.⁶¹

One of the dominant characteristics of the Jewish experience in exile is the scattering of the people among the nations. In its biblical context, this is part of the punishment, the curse that is a consequence of failing to abide by the covenant: ‘And I will scatter you among the nations’ (Lev. 26:33), ‘God will scatter you among all the peoples from one end of the earth to the other’ (Deut. 28:64). Medieval Jews also tended to view the scattering of the Jews as a disadvantage.⁶² Yet, following a

role in God’s providential plan, strengthening the Jewish identity that some of them wanted to eradicate.

⁶⁰ MS 2:15r, *Va-Yeshev*, Gen. 37:7, Hannukah 1627: היה מן החכמה האלקית בגלות הארוך הזה שירדו העמים אשר גלינו ביניהם תורתנו הקדושה באופן שעם כל כובד צרותינו נתמיד בעבודתה יען אויבינו פלילים על אמתה

⁶¹ Following these long quotations, he refers his listeners back to the Sabbath of Repentance sermon we have been discussing: ‘Before I saw the words of these scholars, I too was able to comprehend this great wonder in a sermon I composed on the verse, “The Eternal alone did guide him, no alien god at His side” (Deut. 32:12), which I called “Guarded him as the Pupil of His Eye”. Its content was to show how divine wisdom was perspicacious to fix in this long exile everything that harmed us in previous exiles’ (MS 2:15r, *Va-Yeshev*, Gen. 37:7, Hanukkah 1627). Despite perhaps a little disappointment in discovering that he was not the first to formulate this idea, there is a certain amount of pride that he was anticipated by two of the great figures of the Sephardic tradition. It may seem surprising that a celebrated passage from Maimonides’ *Mishneh Torah* was not known to Morteira for many years, but this passage had been removed from the printed editions since the time of the Counter-Reformation, and it is possible that he got access to the earlier edition (Constantinople 1509) only later. Morteira also had access to an uncensored text of Arama’s *Aḳedat Yizḥaq*, as key phrases in the passage he cites were inked out by censors: see, e.g., the Venice, 1545 edition at the Center for Judaic Studies Library, Philadelphia, p. 253a. This work was published again at Venice in 1565 and 1573.

⁶² E.g., Nahmanides: ‘And we remain a few among each nation, even though together we are many’, ‘Ma’amar ha-Ge’ulah’, in *Kitvei Ramban*, I, p. 263, cited by Rosenberg,

pointer in the rabbinic literature, Morteira transvaluates the dispersal of the Jewish people and makes this too a sign of divine providential protection and of benefit to the Jews. This is the central message of his sermon, delivered in 1622 or 1623, called 'Dust of the Earth'; its theme verse is Genesis 28:14: 'Your descendants shall be as the dust of the earth; you shall spread out to the west and the east, to the north and to the south; all the families of the earth shall bless themselves by you and your descendants'.

Following a rabbinic dictum that explicates the simile of dust, Morteira gives seven different explanations of the advantages of being scattered throughout the world rather than concentrated in a single foreign country. Three of them are connected with Jewish self-preservation. First, given the large numbers of Jews – a claim he substantiates (without an actual number) by appealing to the 'Travels of Benjamin of Tudela' – the concentration of the entire population would inevitably be seen as a threat to the local ruler. The experience in ancient Egypt provides an example; if Pharaoh wanted to kill the male Israelites because he feared their numbers (Exod. 1:8-9), 'how much more would this be so today, because of their great hate for us. Therefore in order to conceal us from their evil eyes, God scattered us a few here and a few there, so that our true population would not be recognized'.⁶³ The emphasis on the vastness of the world Jewish population, and the acceptance of Benjamin's numbers for distant Jewish communities, strikes us as rather naive, but it was not unusual for a time when many Christians as well as Jews believed in the continued existence of the ten 'lost tribes'.⁶⁴

If the first benefit relates to the motivation for genocide, the second pertains to its feasibility. There have indeed been governments that

'Exile and Redemption', p. 426, n. 34; Joseph Ḥayyun and Isaac Arama, cited by Ben-Sasson, 'Galut u-Ge'ulah', pp. 218, 223.

⁶³ MS 3:249v, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: והנה התועלת הראשון הוא שאם בגלותנו זה ישימנו ה' במקום א' כפי הרבוי הגדול שיש מאנשי עמנו ואומתנו בעולם כי מי שיקרא במסעות ר' בנימין במקומות ההם לבד שהוא עבר בתוכם הנה ימצא מן היהודים דבר מתמיה מלבד המקומות אשר הוא לא עבר בהם. ואם עם בזוי ושסוי כמונו היו מפרים ומרבים בזה האופן לעיני הגוים ויראה ריבויים יחד הלא יבקשו להמעיטנו בכל תחבולה והנסיון יוכיח במה שעשה פרעה ואיך אמר הבה נתחכמה לו פן ירבה, ובקש להרוג זכריהם, כ"ש שהיו מבקשים לעשות זה כהיום הזה מרוב שנאתם אותנו. ולכן ה' כדי להעלימנו מעיניהם הרע פורנו מעט פה ומעט פה לבל תוכר ריבוינו כדי שלא יתנו האומות עיניהם ברבוי של ישראל. Cf. Dato's similar formulation, cited by Jacobson, p. 130:

⁶⁴ The impact of the belief in the survival of the tribes, and therefore the potential large number of Israelites in the world, can be seen in the writings of Menasseh ben Israel and in the messianic propaganda of Nathan of Gaza. Morteira believed that the tribes had not been dispersed throughout the world but were all in one place and would play an active role in the scenario of redemption (MS 5:47v, *Va-Yeze*, Gen. 29:7, ca. 1645).

wanted to destroy the Jews under their control. The scattering of the Jews makes it impossible for this plan to be fulfilled:

The sages of sacred memory interpreted the scriptural phrase, 'His gracious deliverance [*pirzono*] of Israel' (Jud. 5:11), 'God acted graciously with Israel by scattering them (*p'zaram*) among the nations' (b. *Pes.* 87b). If they should kill us, they would be designated a 'barbarous kingdom' (b. *Pes.* 87b, 'AZ 10b). But since we are dispersed, they cannot annihilate us, for one leaves us and another takes us in. In this we are saved from them, and God 'has not let us be ripped apart' (Ps. 124:6).⁶⁵

The rabbinic interpretation of Judges 5:11 will recur frequently as a proof text for the benefits of dispersion as they are concretized by our preacher in different ways.

When Jews are subjected not to murderous but to oppressive policies, relocation from one country to another, either voluntary or compulsory, becomes an important option. Many of those in the audience would have identified with this theme of geographical mobility from their own experience:

In this exile, Israel endures under pressure and pain, toiling to eke out a livelihood, experiencing afflictions and terrible diseases that come upon them. Now on many occasions it has become necessary to change their country, to travel 'from nation to nation, from one kingdom to another' (I Chron. 16:20), to change climate whether for reasons of health or sustenance. If the Jewish people were in

⁶⁵ MS 3:249v, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: שאם היינו ביחד תחת ממשלת א' הנה היו חושבים להשמידנו יחד כאשר עשו בכמה מלכיות לקצתנו כאשר היה בזמן אחשורוש לולי ה' שהיה לנו. וכן אמרו ו"ל על מה שכתוב צדקות פרונו בישראל: צדקה עשה ה' עמנו שפורנו בין האומות שאם יהרגו אותנו יקראו להם מלכותא קטיעתא כי בהיותנו מפוזרים לא ישמידונו כי זה יניחנו וזה יקחנו ובוזו אנו ניצולים מהם ולא נתנו ה' טרף. Morteira returned to this idea at the end of his Sabbath of Repentance sermon on Deut. 32:12, discussed above. Referring back to his discussion in 'Dust of the Earth', he claims that this consideration is 'the most important of all'. 'God acted providentially in scattering us among the nations as a remedy for their great hatred, so that they would not annihilate us; He therefore placed us in the power of many rulers, so they would not all agree on one plan [of destruction]: לשגיח ה' לפזר אותנו לבין האומות לתקן גדל שנאתם למען לא ישמידונו ולכן מסרם ביד השגיח ה' לפזר אותנו לבין האומות לתקן גדל שנאתם למען לא ישמידונו ולכן מסרם ביד שרים רבים למען לא יסכימו על עצה אחת (GS 1645, p. 90b, *Ha'azinu*, Deut. 32:12). Cf. *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel*, trans. and ed. M. A. Cohen, Philadelphia 1964, p. 227: 'By scattering you among all peoples, He made it impossible for the world to destroy you, for if one kingdom rises against you in Europe to inflict death upon you, another in Asia allows you to live'. Also Dato, cited in Jacobson, p. 144, and Levi ben Abraham, cited in D. Schwartz, *Ha-Ra'ayon ha-Meshihi ba-Hagut ha-Yehudit bi-Ymei ha-Beinayim*, Ramat Gan 1997, p. 147, n. 90.

one place, when a Jew wanted to move from his home and depart for a different land, [the inhabitants of the new land] would drive him away, for not knowing him they would be astonished at him. That is why God scattered his people to the four corners of the earth: so that wherever one Jew goes to change his residence, he will find his fellow Jews established. This will make his journey easier, for all will help each other, thereby facilitating their survival in exile.⁶⁶

The contrast drawn in this description between local inhabitants refusing to accept Jews because of their unfamiliarity with a living Jewish people, and an established Jewish community that can welcome newcomers, may well reflect the different stages in the experience of the Jews in Amsterdam. By the time Morteira came, the community was sufficiently entrenched to make the acceptance of new arrivals almost routine, but many would have remembered the earliest years when the status of the Portuguese Jews in Holland was fiercely contested.⁶⁷ A few years later, in a sermon for Hanukkah of 1627, Morteira reiterated this aspect of the benefits of geographical dispersion:

Without real estate or patrimonies, God blesses them and preserves them and makes them grow numerous, so that in every place there can be found 'His gracious deliverance [*pirzono*] of Israel' (Jud. 5:11), [which the sages interpreted], 'God acted graciously with Israel by scattering them (*pizzeram*) among the nations' (b. *Pes.* 87b). For wherever a Jew may go, there he finds some of his brothers, who have mercy on him, for that is how they are.⁶⁸

There is, to be sure, a hortatory element in these passages. The

⁶⁶ MS 3:250r, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: גלו לנו בזה תועלת גדול אחר במה שפזרנו ה' בין העמים, והוא כי בהיות ישראל בגלות הזה בדוחק ובצער ויגיעים למצוא מחיתם וצרות רבות באים וחליים רעים באים עליהם, הנה יצטרך להם פעמים אין מספר לשנות את ארצם וללכת מגוי אל גוי (אל גוי) וממלכה [צ"ל ומממלכה] אל עם [אחר] לשנות אקלים לבריותם או למחיתם. ואם לא יהיו ישראל אלא במקום אחד הנה כאשר ירצה א' מהם להעתיק משם אהלו ללכת בארץ אחרת הנה יגרשוהו משם כי לא יכירוהו ויתמהו ממנו. על כן פיזר ה' את עמו בארבע כנפות הארץ כדי שבכל מקום שישנה יהודי א' את מקומו ימצא אחות מרעיו, ויקל עליו דרכו, ואיש את רעהו יעזורו, ובוה יתקיימו בגלותם

⁶⁷ On this early period, see most recently A. Huussen Jr., 'The Legal Position of Sephardi Jews in Holland, circa 1600', and O. Vlessing, 'New Light on the Earliest History of the Amsterdam Portuguese Jews', both in *Dutch Jewish History*, 3 (1993), pp. 19–75; Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation* (above, n. 12), pp. 44–50.

⁶⁸ MS 2:16r. *Va-Yeshev*, Gen. 37:7, 1627: שה' ית' בלי אחוזות ונחלות מברך אותם ושמרם ומרבים: צדקה עשה הקב"ה שפזרנו בין האומות, כי בכל מקום שהולך הישראלי שם ונמצא בכל מקום 'צדקות פזרנו בישראל': צדקה עשה הקב"ה שפזרנו בין האומות, כי בכל מקום שהולך הישראלי שם מוצא מאחיו המרחמים עליו כי זו מדתם

description of more-established Jews reaching out to help needy newcomers because it is their nature to be merciful contains beneath its surface an appeal to his listeners to continue acting in this manner. But the force of the argument relies upon the claim that by acting in this manner, the Jews of Amsterdam are not only fulfilling their own self-conception as a compassionate people, but playing their role in God's providential plan of exilic experience.

Another passage in 'Dust of the Earth' is based on the economics of *galut*. As we have seen, Morteira claims that the prohibition against Jews owning land is a major difference between exile and normal life, producing impoverishment and uncertainty. Against this background, geographical dispersal provides an important measure of economic diversity:

God has decreed upon the Jewish people in this exile that in the land of our enemies we would not own 'so much as a foot can tread on' (Deut. 2:5), so that we would recognize that we are exiled from our land and constantly raise our hearts to God to beseech food for our sustenance, and benefit from our own physical labor. He has scattered us among the nations, to the four corners of the earth, so that each one of us may find what is necessary for a livelihood, sustain himself from the work of his hands, figure out a way to provide food for his house and to graze his kids until the time of anger has passed. If we were all in the same land, each person would eat his neighbor up alive. But being scattered, each one can engage in matters appropriate to his own country – some as sellers of clothing and others as merchants on the sea, some as money-lenders at interest, and others as craftsmen, some as purchasers of livestock and others as brokers for merchandise – so that everyone can find what he needs for a livelihood.⁶⁹

In this passage, a contrast is drawn between an agrarian economy based on land-holding, in which a nobility lives as a leisured class from the toil of others, and an economy in which labor, effort, ingenuity are necessary

⁶⁹ MS 3:249v, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: והתועלת הרביעי הוא כי בהיות שגזר ה' על: ישראל בגלות הזה שלא יהיה לנו בתוך ארץ אויבינו עד מדרך כף רגל לבעבור נכיר כי מגורשים אנחנו מארצנו ונשא תמיד לבבנו אל ה' לשאול אוכל לנפשנו ומיגיע כפנו נהנה, הנה פורנו בין האומות ובארבע כנפות הארץ כדי שכל א' וא' ימצא מחייתו ויתפרנס ממעשה ידיו וישתכל למצוא טרף לביתו בארץ אויביו וירעה את גדיותיו עד יעבור זעם. ואם היינו כלנו בארץ אחת הלא איש את רעהו חיים בלענו. אולם בפזורנו כל א' מתעסק בעניני ארצו, אלו מוכרי לבושים ואלו סוחרים, אלו מלוי ברבית ואלו בעלי אומנות, אלו לוקחי בהמות ואלו סרסורי סחורות באופן כי כל א' ימצא ויתור פרנסתו

to provide basic sustenance. The first may have prevailed in the land of Israel; the second, characteristic of Jewish life in exile, produces a deeper sense of dependence upon God, and is therefore an appropriate mode for a life of atonement. Where the sermon on the verse 'he took from what came into his hand as an offering to his brother Esau' (Gen. 32:21), discussed above, minimizes the importance of Jewish efforts, here they are emphasized as a necessary means for survival alongside the providential provisions from God.

Second, a clustering of Jews in one country is undesirable not only because large numbers of Jews arouse the suspicion of gentile rulers, as explained earlier in the sermon, but also because no one country can support the entire Jewish people economically. The resulting competition among Jews to sustain themselves would be destructive. Hence the benefit of dispersion. Different countries provide different economic opportunities. Being situated in many countries therefore enables the Jewish people to diversify and take full opportunity of the various options for sustaining themselves. Although this passage was intended to represent the range of Jewish economic activity throughout the world, there is in this list of occupations something with which virtually every member of the congregation could identify.⁷⁰

All of the above passages present the exile in a negative way. Its defining characteristics remain insecurity and danger for the Jewish people, and geographical dispersion serves to mitigate these dangers. But other explanations provided by Morteira present the scattering of the Jews in a way that serves some purpose or accomplishes some task that could not be fulfilled if they remained in the land of Israel. One such explanation is given in a 1631 sermon called 'Like the Sand of the Sea' (on Gen. 32:13). Morteira interprets this simile in a manner that apparently reflects one of the distinctive realities of life in the Netherlands: *'I will make your offspring like the sand and the wall of the sea, for since the sand is the sea wall, He used the word sand in place of wall'*.⁷¹ This becomes the basis for a statement about the nature of the exile:

⁷⁰ See H. Bloom, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam*. Jews in Amsterdam were not permitted to carry on retail trade ('sellers of clothing'), for example (p. 23, n. 106, cf. p. 66), while they did so in other countries. On Jewish involvement in livestock trade in a slightly later period (including the importing of horses from New England to Curaçao and Surinam), see pp. 146, 156.

⁷¹ MS 2:214v, *Va-Yishlah*, Gen. 32:13, 1631: לא אמר אשר על שפת הים אלא כחול הים לרמז כי היה: הנאמר כאן היא רמז ודוגמא גם כן, ויאמר ושמתי את זרעך כחול וכחומת הים, כי בהיות החול חומת הים לקח החול במקום חומה. Compare Solomon Levi, cited in Hacker, 'Yisra'el ba-Goyyim', pp. 45–46.

If so, they are frequently like the sand of the sea in relation to the states where they are scattered, so that the sea of Edom will not sweep over them and bring them under their control. [The Jews] prevent this, thereby serving for the benefit of all the nations of the earth...by serving as a barrier to this raging sea which is Esau, Jacob's brother, the father of Edom.⁷²

This is one of the very few comments in Morteira's sermons that refer, though indirectly, to Jews living in Islamic lands (Jews who are not under the power of Edom). The precise force of the assertion that these Jews serve as a barrier to the raging sea of Christendom is not fully clear. Apparently he is implying that the Jews of the Ottoman Empire strengthen their host countries and thereby prevent the expansion of Christian power into the Middle East.⁷³ What cannot be mistaken, however, is the assertion that the dispersal of the Jews serves not only internal Jewish interests but, in accordance with the blessing of Jacob, 'the benefit of all the nations of the world'.

An even more striking, though somewhat ambivalent, exemplification of this principle is made in our sermon 'Dust of the Earth'. Sometimes, the preacher maintains, the entire world deserves destruction because of its evil deeds. While the Temple was in existence, there were sacrifices to atone for the gentile nations, but these are no longer possible. The dispersal of the Jewish people among the nations, studying the record of God's revelation, serves as a substitute for these sacrifices, guaranteeing the preservation of the entire world:

Therefore God has scattered us among them as one who sprinkles salt over meat, so that our presence everywhere enables us to preserve the world from destruction. This is because of the Torah, which is studied wherever we are found. It is for our benefit, for 'why should the world be destroyed because of those who stray' –

⁷² MS 2:214v, *Va-Yishlah*, Gen 32:13, 1631: הנה אם כן פעמים הרבה הם כחול הים לגבי הממלכות אשר נתפזרו שם למען לא ישטפם ים אדום ויהיו תחת ידם והם מעכבים על ידו ובוזה הם גם כן טובת כל גויי הארץ... להיותם מניעת הים הסוער הזה עשו אחיו אבי אדום. The interpretation is based on a reading of 'the sea, too numerous to count' (Gen. 32:13) as an allegorical representation of Edom-Rome-Christianity, whose rule seems interminable. Note that Morteira interprets the phrase 'too numerous to count' as referring not to 'sand' but to 'sea', the nearest possible noun in the verse.

⁷³ Perhaps the strongest case for the strengthening of the Ottoman Empire by the Jews (especially those expelled from Spain) was made by Elijah Capsali: 'Owing to the Jews, the Turks took over great and powerful kingdoms', as the Jews taught them about cannons (!) (cited by Ben-Sasson, 'Galut u-Ge'ulah', p. 224).

why should the world, which will be ours, be destroyed because of the gentiles? That is why in our dispersal, we are a 'covenant of salt' for the world.⁷⁴

This is a deceptively complex passage. The image of the Jews as salt is derived from two sources: the common usage of salt as a preservative for meat, and the biblical phrase 'covenant of salt' used to characterize a divine commitment to the descendants of Aaron (Num. 18:19) and of David (II Chron. 13:5). Indeed the end of the passage is an untranslatable play on the phrase from Numbers: a 'covenant of salt forever' (*berit melah 'olam*) becomes a 'covenant of salt for the world' (*berit melah le-'olam*), introducing a universalistic dimension that is absent from the biblical context. Yet, as if embarrassed by the suggestion of universalism, Morteira immediately recasts the assertion in narrowly Judeo-centric terms. Alluding to a rabbinic response to the question why God does not destroy the idols in the world – since even the heavenly bodies have been made into an object of human worship, the entire universe would have to be destroyed: 'should God destroy the world because of the fools?'⁷⁵ – he paraphrases the idea as an expression of Jewish self-interest. In the messianic age, the world will be 'ours' – under the sovereignty of the messianic king and the Jewish people. To allow it to be destroyed because of the sins of the gentiles at present would be to deny the Jews part of their eventual reward in messianic times. Therefore the Jews preserve the gentile nations by bringing Torah study to all lands where they are allowed to live, yet it is not for the gentiles but for the Jews that God has ordained this arrangement.

Rather different is the view that the Jewish people plays a positive role in its dispersion through its influence on the gentile nations, teaching them religious truths that will benefit them as well as their teachers. Morteira was certainly not the first to formulate this idea,⁷⁶ but he gives

⁷⁴ MS 3:249v–250r, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: עוד תועלת אחר אשר תושב לנו במה שהענישנו ה' בעונש הזה מן הפיזור, והוא כי בהיות הרבה פעמים העולם חייב כליו על מעשיו הרעים כדור המבול ואנשי סדום ודומיהם והקרבות חסרים שיכפרו על האומות, הנה פוזרנו ה' ביניהם כמפור [רנ]. המלח על הבשר כדי שבהמצאנו בכל מקום נשמור את העולם מאבדונו. וזה מתוך התורה אשר נלמד בכל מקום שנמצא. וזה הוא לתועלתנו כי למה יחרב העולם מפני הטועים ולמה יתחרב העולם שיהיה שלנו מפני הגויים? ולכן בפיוזורנו אנחנו ברית מלח לעולם

⁷⁵ M. 'AZ 4:7 (54b): 'אבד עולם מפני השוטים'!

⁷⁶ See the sources from Abraham Maimonides, Bahya ben Asher, Hasdai Crescas, and Hayyim ben Bezalel cited by Rosenberg, 'Exile and Redemption' (above, n. 47), pp. 409–410. Note that Portuguese Christian preachers were aware of the Jewish (or New Christian) claim that the dispersion was intended to enable them to teach the nations among whom they reside, a claim these preachers dismissed with contempt. See E. Glaser, 'Invitation to Intolerance', *HUCA*, 27 (1956), p. 343.

it a powerful articulation in this sermon:

In their own land, they were 'wicked sinners' (Gen. 13:13) before all the nations. But now in their exile, they need to proclaim and confess God's Torah before all. While 'all the peoples walk each in the name of its god' (Mic. 4:5), before all of them 'we will walk in the name of the Eternal our God forever and ever' (Mic. 4:5). If we were all in one place, our witness would be before only one nation. But our duty is to confess God's greatness before all the peoples of the earth, and before the citizens of all the nations. This is what the sages said on the verse, 'I will sow her on earth as My own' (Hos. 2:25): 'The Jews were mixed among the nations only so that proselytes might be added to them' (cf. b. *Pes.* 87b).⁷⁷

As in the previous example, tension lies beneath the surface of these lines. In its formulation, it appears to be a clear expression of the universalistic concept of a Jewish 'mission': 'our duty is to confess God's greatness before all the peoples of the earth'. Yet the context of the passage reveals that the emphasis is clearly on the benefit to the Jews, not to the gentiles. It is introduced with the statement that 'by this dispersion, the sins of Israel are diminished more easily'. And it concludes, after the sentences cited above, 'In this way, from your punishment, your exile, your dispersion, great merit will accrue to you, which would not be the case if you were not like dust scattered from one end of the world to the other'.⁷⁸ Essentially, this is a re-statement of the classical idea that the function of exile is to atone for the sins of the Jewish people. Bringing knowledge of the true God to all the nations of the earth functions as a means to this end. Little concern for the well-being of the gentiles is in evidence here.

More than fifteen years later, Morteira returned to this theme. The same talmudic statement is cited, but this time with somewhat greater emphasis on a kind of Jewish mission to the unenlightened. Because of

⁷⁷ MS 3:249v, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: התועלת השני הוא כי בפזור הזה מתנבין עונותיהם של ישראל יותר בנקל כי בהיותם בארצם רעים וחטאים לפני כל הגוים הנה עתה בגלותם צריך שלפני כלם יגידו ויעידו תורתו ית' ובהיות כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו הנה לפני כלם אנחנו בשם ה' אלהינו נלך לעולם ועד. ואם היינו כלנו במקום א' הנה לא היה עדותנו אלא לפני גוי א' ואולם חובתנו הוא להעיד גדולתו בפני כל גויי הארץ ובפני בעלי כל האומות. והוא כמו שאז"ל על פסוק חרעתיה לי בארץ: לא נדמעו ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים. The actual text of the talmudic statement begins: ...לא הגלה הקב"ה את ישראל.

⁷⁸ MS 3:249v, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: בפזור הזה מתנבין עונותיהם של ישראל יותר בנקל...ובזה מתוך עונשך וגלותך ופזורך יגיע לך זכות גדול מה שלא יהיה אם לא היית כעפר מפזר מסוף העולם ועד סופו

the dispersion of the Jewish people, Morteira maintains, 'the belief in God and knowledge of His Torah has been spread to the four corners of the earth'.

Because of the Jews, Abraham's descendants, people speak about God and are aware of His Torah. This is what the sages said in tractate *Pesahim*: 'God exiled the Jewish people among the nations only so that proselytes would be added to them, as the Bible says, "I will sow her on earth as My own" (Hos. 2:25)'. The meaning is that a person sows a bushel of seed in order to gather in from it many times the number of bushels. Now this task is great, not for a single day. For day after day people settle in previously unknown places, [where the inhabitants are?] thought to be like beasts of the fields or savages, as we ourselves can see day after day. God is completing His work, revealing the fourth region of the earth; in ways that are lofty and mysterious to us, He makes settle there the children of Abraham, who believe in Him, in order to bring knowledge to the inhabitants of what they did not know and had not yet heard of, so that they may recognize our God. Through them will be fulfilled, 'He will assemble the banished of Israel, and gather the dispersed of Judah from the four corners of the earth' (Isa. 11:12). This is a great reason for the length of the exile and the delay of redemption, for this great purpose has not yet been completed.⁷⁹

Here we find a kind of dialectical interaction between Jews and gentiles. The uncivilized peoples of the earth, learning about the true God, make possible the fulfillment of prophetic promises including the ingathering of the exiles. But, perhaps echoing the claims of Christian missionaries in the New World,⁸⁰ the preacher insists that Jews in their distant settlements serve a real function as bearers of religious truth to those deprived of it. The difference between this passage and the earlier one

⁷⁹ MS 1:65v, *Naso*, Num. 4:33, 1639: הנה שינוי שמו [של אברהם] נתקים בבניו במה שעבודם נתפרסמה אמונת ה' וידעת תורתו בארבע קצות הארץ כי מתוך היהודים בניו מדברים בו ומכירים את תורתו. וכך אז"ל בפסחים לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנא' 'וורעתיה לי בארץ'. ר"ל לא וורע אדם סאה אלא להכניס ממנה כמה כורים. והנה המלאכה מרובה ולא ליום אחד כי בכל יום ויום מתישבים במקומות אשר לא ידעו ויחשבו לחיות השדה או לא' מן הפראים כאשר עינינו ראות ומידי יום ביומו גומר ה' את מלאכתו ומגלה הכנף הרביעית אשר בארץ ובדרכים גבוהים ונסתרים ממנו מישב שם את בני אברהם תופשי אמונתו להודיע ליושבים שם את אשר לא ידעו ולא שמעו עדנה באופן יכירו אלקינו ויתקיים בהם 'ואסף נדחי ישראל תפוצות יהודא יקבץ מארבע כנפות הארץ'. וזה סיבה גדולה לאורך הגלות ועיכוב הגאולה כי עדיין לא נשלם התכלית הגדול הזה וצריך לשמור

⁸⁰ Compare the allusion to Catholic missionaries spreading knowledge of Torah in the work of Jacob del Bene, cited by D. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven 1995, p. 195.

seems to lie in the specificity of a Jewish presence in the 'fourth region', the 'New World'; listeners would undoubtedly have thought of their sister community in the Zur Israel congregation of Recife, established in the 1630s.⁸¹ For Morteira, this was a powerful expression of the positive role played by the Jewish dispersion in God's universal plan. Yet awareness of a continent filled with inhabitants who had no conception of God or Torah impelled him to remind the congregation that the plan was not near its completion; the end of the exile was by no means imminent.

A sermon from the mid-1640s provides perhaps the clearest expression of a universalistic dimension for the Jewish role in exile. As we have seen, many sermons present the experience of enslavement in Egypt as a prototype for all later exiles, but in this sermon a contrast is drawn. The 'Egyptian exile' benefited Israel alone, it brought no benefit, but only destruction, to the Egyptians. 'However this [current] exile is for the benefit of the Jews – to cleanse their sins – and for the benefit of the nations, for from their midst they will be purified to the perfection hoped for at the end: "they shall all invoke the Eternal by name, and serve Him with one accord" (Zeph. 3:9)'.⁸² Once again the preacher cites the rabbinic interpretation of Hosea 2:5: 'The Jews were mixed among the nations only so that proselytes might be added to them' (cf. b. *Pes.* 87b); he seems to be implying that the end of the exile depends upon the nations coming to 'know God and His Torah because of the children of Israel who are with [them]'.⁸³

This introduction of the messianic moment in the experience of exile suggests two other explanations of the value of dispersal. One is in the 'Dust of the Earth' sermon, the last in the list of seven benefits. The scattering of the Jews serves as an obstacle before the impulse to anticipate the end by mobilizing Jewish power to throw off gentile rule before the proper time:

If we were all together, upon seeing our great numbers and the

⁸¹ On this community, see the studies collected in M. A. Cohen (ed.), *The Jewish Experience in Latin America*, New York 1971, pp. 80–312.

⁸² MS 5:48r, *Va-Yeze*, Gen. 29:7, mid 1640s: אולם הגלות הזוה הוא לתועלת ישראל למרק את עונותיהם ולתועלת האומות אשר מתוכם יזקקו אל השלמות המקווה בסוף 'לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד'. Near the end of the sermon he returns to this theme (MS 5:48v): God 'scattered the Jews among the nations to tell of His glory, so that every human being would invoke God by name': אשר פזר את ישראל לבין האומות להגיד את כבודו וכי כל בני אדם יקראו בשמו. Again, a few lines later, 'God's purpose in scattering the Jews among the nations was to inform them about the Torah': מגמתו י"ת לפזרם בין האומות להודיעם את התורה.

length of our exile, we might conceivably select a leader and rise up against the people in whose midst we lived, thereby seeking to speed up the end [of the exile]; this is what the children of Ephraim did in Egypt, as is known in the rabbinic tradition.⁸³ But that is against God's plan, as the sages interpreted the verse, 'I adjure you, O maidens of Jerusalem ...: do not wake or rouse love until it please' (Song 2:7). For all of this would be to our detriment, as we see in the verse, 'Do not go up [...], since I am not in your midst [else you will be routed by your enemies]' (Deut. 1:42). For 'this is not the way, and this is not the town' (II Kings 6:19). God will go before us; He will redeem us! That is why God scattered us, a few here, a few there: so that we would not set our minds to such a course. Thus, 'misery is fitting for Israel like a red rose upon a white horse' (b. *Hag.* 9b).⁸⁴

This articulation of a quietistic stance, proclaiming that God scattered the Jewish people to provide a brake on messianic activism, to ensure that incipient messianic tension would not be discharged as an actual worldwide movement, takes on an ironic dimension in light of the Sabbatian movement, which swept across the entire Jewish Diaspora only a few decades later. Morteira's view that such activism is a dangerous violation of God's will raises the intriguing possibility that, had he lived six years longer, he might have allied himself with Jacob Sasportas as an opponent of the movement.

⁸³ See the sources listed in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1938, VI, pp. 2–3, nn. 10–11.

⁸⁴ MS 3:250r, *Va-Yeze*, Gen. 28:14, 1622 or 1623: רצו בזה תועלת שביעי אשר תגיע לנו מפורנו: בין הגוים והוא שאם נמצא ביחד הנה אפשר כי בראותנו רבוינו ואורך גלותנו נתנה ראש ונקומה על העם אשר נהיה בקרבנו ונבקש למהר את הקץ כאשר עשו בני אפרים במצרים כידוע לרז"ל והוא מה שנגד דעת האל כמו שפ"י ז"ל על פסוק 'השבעתי אתכם בנות ירושלים וכו' אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ', כי כל זה יהיה לרעתנו כענין שנא' 'לא תעלו' [...] כי אינני בקרבכם, כי לא זו הדרך ולא זו העיר אלא ה' ילך לפנינו הוא יגאלנו. ועל כן פורנו ה' מעט הנה ומעט הנה כדי שלא נשים לבנו לזאת ולכן יאה עניותא לישראל כורדא סומקא לסוסיא חירורא. Note the level of knowledge on the part of the listeners that seems to be assumed in this passage. That the children of Ephraim tried to speed the end of the Egyptian servitude is a statement of rabbinic tradition that could be taken on faith without further explication. But the rabbinic interpretation of Song 2:7 in b. *Ket.* 111a – the famous 'oaths' of the Jews in exile – really requires some further explanation that is not forthcoming. Apparently Morteira believed it could be assumed (he discussed the three oaths at length in a later sermon on *Va-Yeze*, Gen. 29:7, delivered in the mid-1640s: MS 5:47r–48r). His citation of the statement from b. *Hag.* 9b follows the text of *Aggudot ha-Talmud*, 'Ein Ya'akov, and other witnesses; see *Dikdukei Sofrim* ad loc. In context, the translation 'misery' for עניותא seems better than the usual rendering 'poverty'.

This is not to suggest that Morteira doubted that the exile would some day come to an end. Many passages in his sermons deal with eschatology in rather traditional terms. In the 1639 sermon cited above, Morteira provides yet another positive explanation for the scattering of the Jewish people. This time it is the effect they will have upon the gentiles not during the exile itself but at the time of the messianic redemption:

At the end of days, God wants the entire world to recognize His power and greatness. If we look at all the great and marvelous deeds performed by God against the nations in ancient times, we see that they all occurred in one of the four regions into which the earth is divided.... But now, it is His desire to be glorified and sanctified in the sight of many nations in all parts of the civilized world. This will be through the war of Gog and Magog, as Ezekiel prophesied.... He mentioned Meshech and Tubal, which are Europe; Put, which is Africa; Cush, which is America; and Tugarmah, which is Asia...so that all of them will say, 'What is this we have done, releasing Israel' (Exod. 14:5).⁸⁵

The horizons have expanded. Once again the presence of a Jewish community worshipping publicly in the Western Hemisphere is made to function in the providential scenario of exile and its termination. Yet the spotlight of the drama itself remains narrowly focused on the Jewish people. Ezekiel's prophecy is now read to teach that armies from all four continents will gather to make war against Jerusalem, 'and God will go out to fight against these nations'. The native inhabitants of the 'New World' will indeed witness the miraculous ingathering of the exiles, but the result, at least in this context, is expressed not in the universalistic vision of Isaiah chapter 2, but in the apocalyptic cadences of Ezekiel chapter 38. Morteira's understanding of this redemptive drama,

⁸⁵ MS 1:65v, *Naso*, Num. 4:33, 1639: באחרית הימים רוצה השי"ת שיכירו העולם כולו גבורותיו וגדולותיו כי הנה אם גביט כל הגדולות והנפלאות אשר עשה השי"ת בראשונה נגד העמים כולם היו בחלק א' מן הארבעה אשר בהם נחלקה הארץ ... ועתה ברצונו להתגדל ולהתקדש לעיני העמים רבים בכל חלקי הישוב וזה במלחמת גוג ומגוג כאשר ניבא יחזקאל [פרק לח]...הנה הזכיר משך ותובל שהם באירופה ופוט שהם באפריקה וכוש שהם באמריקא ותוגרמה שהם באסיה...ויאמרו כולם 'מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל'. For an earlier expression of this idea that the dispersal of the Jews will enable all peoples to witness God's power in the ingathering, see the passage from Anatoli cited by Rosenberg, 'Exile and Redemption', p. 408 bottom. Anatoli's formulation is more universalistic conceptually (the impact of God's redemption will be to convert all the nations to the worship of God alone), if less universalistic geographically.

reflecting the state of messianic thought in the generation before the convulsions of the Sabbatian movement, requires a separate study.⁸⁶

⁸⁶ To anticipate one conclusion, I find no evidence for Dinur's assertion that 'the impassioned homilies of Rabbi Saul Morteira' were an 'important factor' explaining the 'wildly enthusiastic participation of the Sephardi communities in this [Sabbatian] movement' (B. Z. Dinur, *Israel and the Diaspora*, Philadelphia 1969, p. 42). Neither the discussions of exile reviewed above nor the treatment of messianic themes suggest any acute messianic tension that would have prepared the Amsterdam community to respond to the claims of 1665–1666.

When a Rabbi is Accused of Heresy: The Stance of the Gaon of Vilna in the Emden–Eibeschuetz Controversy

SID Z. LEIMAN

It is commonplace to list the Gaon of Vilna (d. 1797) among those who sided with R. Jonathan Eibeschuetz (d. 1764) against R. Jacob Emden (d. 1776) in the Emden-Eibeschuetz controversy.¹ Strangely, no one has attempted a comprehensive study of the Gaon of Vilna's stance in the controversy.² If we walk where angels fear to tread, it is not merely because that is what fools do; it is also in honor of the 200th *yahrzeit* of the Gaon. It is certainly time that this aspect of the Gaon's life be examined critically and comprehensively. Not all the problems can be solved, but at least for the first time an attempt shall be made to delineate them and to gather all the relevant evidence. Should this enable others to unravel the loose ends and solve the problems that remain, וזה יהיה שוכרי.

* In memory of a distinguished scholar and loyal friend, הרב"ח ר' יצחק טברסקי זצ"ל, for whom the quest for truth was an act of worship. He never lost sight of the rabbinic adage: חותמו של הקב"ה אמת. His every spoken and written word was articulate, precise, and intellectually honest. יהא זכרו ברוך.

¹ See, e.g., J. H. Levin, *Aliyot Elyahu*, Jerusalem 1970, pp. 54–55; S. J. Fuenn, *Kiryah Ne'emanah*, Vilna 1915, p. 145; M. J. Cohen, *Jacob Emden: A Man of Controversy*, Philadelphia 1937, pp. 224–227; I. S. Feder, *Toldot ha-Dorot*, Bnei Brak 1981, III, p. 132; B. Landau, *Ha-Ga'on he-Hasid mi-Vilna*, Jerusalem 1978, p. 52; and many others.

² For the fullest discussions to date, see H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1897, X, p. 383; S. P. Rabinowitz' note in H. Graetz, *Divrei Yemei Yisrael*, Warsaw 1899, VIII, p. 492; D. Kahana, *Toldot ha-Mekubbalim ha-Shabta'im ve-ha-Hasidim*, Tel Aviv 1927, II, pp. 59–61; L. J. Greenwald, *Ha-Rav R. Yehonatan Eibeschuetz*, New York 1954, pp. 75–77; and cf. L. Ginzberg, *Students, Scholars and Saints*, New York 1960, pp. 129–130, and p. 275, n. 16.

In a series of pamphlets and broadsides that began to appear in 1752, the anti-Eibeschuetz forces charged Eibeschuetz with being a closet Sabbatian.³ The primary evidence was a series of amulets that Eibeschuetz had written in Metz, Frankfurt, Hamburg, Altona, and elsewhere. These were interpreted by the anti-Eibeschuetz forces as Sabbatian documents. Eibeschuetz denied the charges, claiming that the amulets were either misread or tampered with. Despite the denial, the anti-Eibeschuetz forces kept publishing pamphlets and broadsides in an attempt to defrock Eibeschuetz. In a typical broadside, published in 1753 and signed by R. Jacob Joshua Falk (d. 1756), Chief Rabbi of Frankfurt am Main, we read:⁴

ובפרט כבר נודע בשער בת רבים משפט האב"ד שלכם הנקרא ר' יותן אייבשיץ ומעשהו, שכל עניניו מעודו הכל דברי שקר וזיוף, לבדות מלבו דברים אשר לא כן ולכתבם על ספר... והמופת החותך על זה, שאם כדברי האב"ד שלכם כן הוא, שרוב החכמים והלומדים מצדיקים אותו בזה, מדוע לא עשה דבריו בפומבי, לחוק את כל דבריהם בעט ברזל בדפוס, כל הקמיעות והפירושים דבר דבר על אופנו.

Specifically, the status and deeds of your Chief Rabbi, popularly known as Rabbi Jonathan Eibeschuetz, are already public knowledge. All his deeds, from the earliest times, are characterized by deceit. He invents events that never happened and puts them in writing... The decisive proof that this is so is the following: If your Chief Rabbi is correct in his claim that he has been vindicated by the majority of rabbinic scholars, why hasn't he published their letters, as well as all the amulets and their respective interpretations?

Apparently, Eibeschuetz decided to grab the bull by the horns, and in 1755 he published the only defense he would put into print against the endless charges brought against him by R. Jacob Emden. Entitled *Luhot 'Edut*, the volume consisted of some 50 letters with over 300 signatures of rabbis from all over the world, all of them vindicating Eibeschuetz. This was certainly an effective rejoinder to the criticism of R. Jacob Joshua Falk. The very last letter in the volume, printed separately from all the other letters almost as an afterthought, is the letter of the Gaon.

³ See, e.g., J. Emden, *Sfat Emet u-Leshon Zehorit*, Altona (more correctly: Amsterdam) 1752; idem, *Akizat 'Akrav*, Altona 1753.

⁴ *Aspaqlaryah ha-Me'irah*, Amsterdam 1753. It is reprinted in J. Emden, *Hit'avkut*, Lemberg 1877, p. 91b.

Its position in the volume reflects the fact that the Gaon held no official rabbinic position and was relatively unknown at the time. In fact, this letter marks the first time in history that the Gaon's name appeared in print. He was 35 years old at the time. A cursory reading of the letter would lead one to believe that it is a vindication of Eibeschuetz. Certainly Eibeschuetz thought so, which is why he printed it. The letter, together with Eibeschuetz' introductory remarks, reads as follows:⁵

וכמו כן שלחתי פירושי דקמיעות לק"ק ווילנא, כי ביחוד שמעתי בתוך חכמי עיר יש א' מיחד החסיד קדוש וטהור ישראל כלול כל החכמות חריף ובקי ולו עשר ידות בנסתר, מהור"ר אלי' יצ"ו, אשר נודע תהלתו בכל פולין וברלין וליסא מקום שעבר החסיד הנ"ל יספרו ממנו גדולת, ובקשתי ממנו לעיין בפירושים וליתן עדותו כי כנים הם, והא לך תשובתו: ישיש כגבור לרוץ אורח משרים בתורה ויראת חטא ולקרוב העם לתורה ותעודה רבה דעמי מדברנת' דאומתא הרב המאור הגדול הגאון אמיתי המפורסם חריף ובקי נ"י ע"ה פ"ה כבוד קדושת שמו נאה לו מהור"ר יהונתן נר"ו: הגעני מכתב פתוחי חותם גיה"ק ששלח פירושי אמיתי' על ה' קמיעות דמיין הנדפסי' אשר יסודת' בהררי קודש, וביקש ממני לעיין בו אם ישרים הם, והטריח עצמו מגודל צער ס"ת בעו"ה שרוי' בצער, והוא הודיעו צערו לרבים, ומי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכנה לעשות שלום שישתקע אש התבערה אש זרה ממחלוקת אשר לא כדת, אבל מי אנכי מארץ מרחק שישמעו לקול דברי להצדיק הצדיק, הן למראה עינים מעון אריות היושבים על כסא הוראה בקהלות קדושת מעידי' בתומתו, ואי דבריהם נשמעין ומטים אוזן לדבריהם להכריע מה צורך עוד לדברי, ואם דבריהם אינם נשמעין מי אנכי מארץ מרחק צעיר אנכי לימי' נחבא אל הכלים אשר ישמעו לי, ולכן ידון אותי אדוני לכף זכות ומחמת טרדות רבות ויריטת בעל הדרך לא הי' באפשר לסדר הדברים כראוי והוכרחתי לקצר, בטוח אני ברב ענוותנותו וצדקתו שידגני לכף זכות, כ"ד ד"ש תמיד הצעיר אלי' במהור"ר שלמה זלמן פה ק"ק ווילנא יצ"ו, יום ה' סיון תקט"ו.

Similarly, I sent interpretations of the amulets to the Jewish community in Vilna. In particular, I heard that among the city's scholars was a unique scholar, the pious and holy one of Israel, master of all branches of wisdom, the profound and erudite one, who is blessed [also] with ten measures of kabbalistic knowledge, our teacher and rabbi Elijah, may his Rock and Redeemer protect him. His fame has spread throughout Poland, Berlin, and Lissa. Wherever the pious one visited, great things are said about him. I asked him to examine the interpretations, and to testify that they are valid. Here is his reply:

The mighty one who runs the course joyfully, that is, the course of Torah practice and fear of sin, the one who endears the Torah to

⁵ *Luhot 'Edut*, Altona 1755, p. 71b.

the nation, the leader of the nation, Rabbi and great light, the true Gaon, the famous, the profound, the erudite, lamp of Israel, the mighty pillar at the right, the mighty hammer, his honorable and holy name is appropriate for him, our Teacher and Rabbi, Rabbi Jonathan, may the Lord keep and redeem him:

I received your letter with its engraved seal, written in your own hand. You sent the true interpretation of the five printed amulets from Metz, whose foundation rests on the holy mountains. You asked me to examine them to see if they were correct. You extended yourself [needlessly], due to your great grief, alas due to our sins, a Torah scroll immersed in great suffering. You made public your suffering. Would that I had wings like a dove, so that I could fly to the scene and establish peace, so that the fiery flames of a misguided controversy could be extinguished! But who am I, coming from a distant land, that anyone should listen to my words vindicating the righteous? Before their very eyes lions serving in rabbinate in holy communities testify to your innocence. If their words are heeded, what need is there for mine? If their words are ignored, who am I that they should heed my words? I come from a distant land, I am young, I hold no office. Therefore, I ask that you judge me favorably. Due to my many preoccupations, and pressure from the courier, I could not organize my thoughts properly, and had no choice but to present them in abridged form. I am confident that in your humility and righteousness you will judge me favorably. These are the words of the one who seeks your welfare at all times, the young Elijah son of R. Solomon Zalman. Vilna, Thursday, 5 Sivan, in the year 5515.

There are, however, several methodological problems that need to be addressed. First, the original letter of the Gaon is not extant. We are entirely dependent upon Eibeschuetz for the text of the letter. Since Eibeschuetz was surely an involved party, we cannot be certain that the published version is what left the hands of the Gaon. Second, the letter is a response to a package sent to the Gaon by R. Jonathan. That package included a commentary on the amulets R. Jonathan had distributed in Metz. The Gaon was asked to comment on the commentary. We do not have a copy of the commentary sent to the Gaon, and have no way of knowing what it was that the Gaon saw. More importantly, we do not know whether the Gaon was sent, or actually

saw, a copy of the original Metz amulets. At best, then, even if this was a letter of approval, we cannot be certain of what it approves. On internal grounds, the letter, in its present form, does not read smoothly. Twice the Gaon asks that R. Jonathan judge him favorably (ידון אותי לכף) (זכות). In effect, the Gaon apologizes for not coming to the defense of R. Jonathan. Yet the opening lines of the letter indicate clearly that R. Jonathan's interpretations of the amulets are אמיתיים and regarding the amulets themselves יסודתם בהררי קודש. What need here for apology?

The problematic nature of the Gaon's letter becomes even more pronounced when viewed against the testimony of such master rabbinic scholars as R. Jacob Joshua Falk and R. Ezekiel Landau (d. 1793). The amulets were written in code and had to be decoded in order to be understood. Eibeschuetz claimed the coded words were Divine names and could not to be read as a connected text.⁶ The anti-Eibeschuetz forces claimed that the coded words decoded as a connected text which took the form of a prayer to Shabbetai Zevi.⁷ However one chose to read it, it was clearly a kabbalistic text.

1. R. Jacob Joshua Falk testified:⁸

והן עתה נתברר ונתגלה בעליל...ביותר באותן החמשה קמיעות שבאו לידי מק"ק מיץ... וא"כ איך אוכל להחריש ולהתאפק הלא כל הרואה והשומע חייב לקרוע שהעלה דברי בפומבי בענין דאפי' תינוק דלא חכים ולא טיפש ידע לקרותן כסדרן ושלא כסדרן, ותוכן עניני הקמיע הלא המה יורדים לעומקא דתהום וחדרי המות להרוס ולקעקע יסוד האמונה והתורה והמצוה.

It has now been established and revealed explicitly...especially regarding the five amulets that came into my hands from Metz... How then, can I remain silent and contain myself? Anyone who sees or hears needs to rend his garment in mourning! He [Eibeschuetz] made public amulets that even a child, neither wise nor foolish, could read forwards and backwards. The content of the amulets, sinking to the depths of the abyss and to the abode of the dead, undermines and uproots the foundations of Jewish belief, the Torah and its commandments.

2. R. Ezekiel Landau testified:⁹

הנה גוף הקמיעות אשר נשתלחו למדינתנו מק"ק המבורג ומק"ק מיץ ע"פ פשוטן הנראה

⁶ See *ibid.*, introduction (no pagination), second page, ד"ה זה לי. Cf. *ibid.*, p. 73b.

⁷ *Sfat Emet* (above, n. 3), *passim*.

⁸ *Ibid.*, Jerusalem 1971, p. 57.

⁹ *Luhot 'Edut* (above, n. 5), p. 42a.

לעינים אי לאו חזקת כשרות של הגאון המופלא המפורסם מוהר"ר יהונתן נר"ו וחכם עדיף מנביא מוחזק שאני, הייתי גוזר ואומר כי הכותבן נלכד ברשת צבי מודח צבי שבור שחיק טמא ונפשו יקלענה בתוך כף הקלע.

Regarding the content of the amulets that were sent to our country from Hamburg and Metz, judging from the plain sense that leaps to the eye, if not for the presumption of *kashrut* of the famous and wondrous Gaon, our Teacher and Rabbi, Rabbi Jonathan – and rabbinic scholars are greater than prophets; and one who comes with a presumption of innocence is treated accordingly – I would rule that whoever wrote them was caught in the trap of the hunted gazelle [i.e., Shabbetai Zevi], the maimed gazelle, may his bones be ground to dust and may his life be flung away as from the hollow of a sling.

That the Gaon of Vilna – perhaps the greatest Kabbalist of the 18th century – could not see through the code of the Metz amulets, as did R. Jacob Joshua Falk and R. Ezekiel Landau, and that he would write instead regarding the amulets 'סודתם בהררי קודש', simply defies belief. The 300 rabbis who supported Eibeschutz were mostly disciples of his who, for the most part, were not distinguished as Kabbalists. That they supported Eibeschutz comes as no surprise. But the Gaon was not a disciple of Eibeschutz, and was a distinguished Kabbalist. That he could not see through the code אין זה אומר אלא דרשני.

In 1756, R. Jacob Emden published *Shevirat Luhot ha-'Aven*, a devastating critique of *Luhot 'Edut*. He devoted all of two lines to the Gaon's letter. They read:¹⁰

והציג לפנינו עוד עדות איש בער מוילנא נער חסר לב המעיד על אמתת קמיעותיו ופרשיהם, יעלה באשם, לכן כל עוזריו כמק יהיה שרשם, כי מלאה ארשם אשם.

He then presented before us the testimony of a boor from Vilna, a young fool who testifies to the truthfulness of his amulets and their interpretations. May their stench rise; may the roots of all his helpers turn to rot; for their prayer [i.e., amulet] is filled with pollution.

Obviously, Emden, like almost everybody else, had never heard of the Gaon. Given the many more famous names on the other letters printed in *Luhot 'Edut*, Emden concentrated on refuting them, and didn't bother

¹⁰ *Shvirat Luhot ha-'Aven*, Altona 1756, p. 54b. M. D. Plotzki, 'Le-Khotvei Historiah', *Diglenu*, 2:10–11 (1922), p. 191, and Greenwald (above, n. 2), p. 76, misquote this passage.

with relatively unknown figures such as the Gaon. He dismissed the Gaon as a fool who required no response. By 1769, however, Emden learned who the Gaon was, and doubtless, deeply regretted his comments of 1756. In 1769, he wrote:¹¹

ועתה תראו עוד דוגמא מהצבועים תלמידי אייבשיצר שר"י, אציגה הנה מה שהעיד הרב מדרויא בפני ובפני כמה בני אדם מה שארע בוילנא בשנה זו עם שמעון ראגליר ימש"ו תלמידו של אייבשיצר שר"י... ויהי בפרק חג השבועות תקסח"ל, כי הלך שלוחו להביא על הפאשט שמה אגרת שכתב המודח הלז לאחד מבני חברתו בפרעשבורג, לקחו אנשי לבב האגרת מיד השליח, ופתחוה ונמצא כתוב בה כענין הזה, שכותב לנאמן אוהבו ורעו כנפשו, שיזהר ויאמין בכל לבבו בש"ץ שר"י שהוא משיח כו', כמו שהאמין בו רבו אייבשיצר שר"י אמונה שלימה כאשר ידוע ... אלה הדברים אשר נראו ונקראו באגרת הנ"ל בחדר הקהל בוילנא בפומבי, ונשאר התעוב על כך ולא יכול להכחיש עוד כי יבין שכתב ידו מעידו, שניכר לכל אדם שם, ואין מענה בפיו אלא כתוב יושר ואמת הוא, אך הוא אינו עובר עד"ת ולא יכול אדם למצוא לו חטא כל עון, זה היה התנצלותו, ואז העבירוהו מן ההוראה, כך סיפר לנו ת"ח בר סמכא הנ"ל במילתא דעבידא לאגלויי, דלא שקרי בה אינשי, ולא בסתר דבר האיש המאורע הלז, אלא בקש מאתנו שנכתוב לשם ונזהיר את החסיד ר"א שם, שיעמוד על המשמר לשרש אחר תועב זה, שלא יכשיל עוד רבים בתורה, מאחר שיש לו שם קרובים רבים בקהל המחפים עליו, כמו שארע עם אייבשיצר שר"י, אף הוא הגיד בשם החסיד מהר"א הלז, שצועק ככרוכיא על הרשע ההוא שמעון תר"ו, שהיה בעוכריו לבדות אגרת בשמו לסייע ידי אייבשיצר המקולע בכף הקלע, להכשיר מעשי ידי תועבותיו בקמיעותיו ואומרים יישר, והציג גם מאדם כשר צדיק ונקי הלז אגרת מצדקת אותו מכשרת כתיבותיו, והיא בדויה שם משמעון הארור שכתבה בכל אות נפשו של אייבשיצר ע"ש ר"א הנזכר המכחישה בפה מלא ואמר שמיאן בו ולא רצה להיות לו עסק עמו כלל.

I will now provide another sample of the activities of those hypocrites, the disciples of Eibeschuetz, may the name of the wicked rot. I will present here the testimony of the rabbi of Druya, which he testified before me and in the presence of others, regarding what occurred this year in Vilna with Shimon Rogoler, may his name and memory be blotted out, the disciple of Eibeschuetz.... It was around the time of the Shavuoth festival, in the year 5528 [1768], that Rogoler's agent went to deliver a letter to the postal officials. The letter was written by the one led astray [Rogoler] and was addressed to a colleague of his in Pressburg. Some brave souls intercepted the letter, grabbing it from the agent. They opened it and discovered that it contained the following message. Rogoler, writing to a close associate, urged him to believe that Shabbetai Zevi is

¹¹ *Hit'avkut*, Altona 1769, p. 152b (Lemberg 1877, pp. 83a and b).

the Messiah, just as his teacher Eibeschuetz had believed with perfect faith, as is well known.... The content of the letter was read publicly in the Jewish community hall in Vilna. The detested one [Rogoler] was asked about the content of the letter; he could not deny having written it, as his handwriting – known to all present – proved that he had written it. All he could say was that while it was an upright and truthful letter, in fact he never violated Torah law, and no one could prove otherwise. This was his justification of the letter. He was then deposed from membership on the rabbinic court in Vilna. So we were told by the trustworthy rabbinic scholar mentioned above. This is a matter which will become public knowledge, hence a matter about which people do not lie. Moreover, when he told us about this matter, he did not request confidentiality. Indeed, he urged us to write to Vilna in order to alert the pious R. Elijah, so that he could guard against this detestable person and prevent him from causing others to stumble. For Rogoler has many relatives in the Jewish community of Vilna who cover up his crimes, much like what happened with Eibeschuetz. He [the rabbi of Druya] also reported in the name of the pious R. Elijah, that he protests openly against the wicked Shimon, claiming that he forged a letter using his [Elijah's] name – in order to support the side of the sinners. As if to say, that he [R. Elijah] joined forces with the accursed sect that supports Eibeschuetz, the one flung from the hollow of a sling, and gave his approval to his abominable amulets, saying 'more power to you'. Indeed, he [Eibeschuetz] published a letter from this righteous and innocent person, vindicating him and his writings, when in fact it was forged by the accursed Shimon, who wrote it with the full approval of Eibeschuetz, using the name of the aforementioned R. Elijah. He [R. Elijah] denies vigorously that he wrote the letter, stating that he refused him and wanted nothing to do with him whatsoever.

Thus, during the lifetime of the Gaon, Eibeschuetz published a letter in the Gaon's name that clearly vindicated Eibeschuetz, while Emden published an account that claimed that the Gaon's letter was forged by R. Shimon Rogoler (d. 1786), *moreh zedek* of Vilna, and that the Gaon openly and unabashedly pronounced it a forgery!

Previous attempts to solve this puzzle have not been persuasive. Graetz, who viewed the Gaon's letter as genuine, seems to have been

unaware of Emden's claim of forgery.¹² Dismissing the Gaon's letter as a 'polite demurrer' of no real import, Graetz made no attempt to account for the phrases *פירוש' אמיתי* and *אשר יסודת' בהררי קודש* in the Gaon's letter.¹³ Kahana sided with Emden and declared the Gaon's letter a forgery, in part because the letter contains the phrase *ספר תורה שרוי' בצער*. Since the same phrase appears in earlier letters defending Eibeschuetz, Kahana concluded that it was a stock phrase used by the pro-Eibeschuetz forces – and did not emanate from the hand of the Gaon.¹⁴ Katz,¹⁵ Greenwald,¹⁶ and Plotzki¹⁷ were quick to demolish Kahana's argument, but could offer no persuasive explanation of the Gaon's strong defense of Eibeschuetz' amulets, despite the pronouncements of Falk and Landau.

Still another piece of evidence that needs to be taken into account is a letter by R. Yissakhar Baer (d. 1807), a younger brother of the Gaon, addressed to R. Saul, Chief Rabbi of Amsterdam (d. 1790), and dated Tishre 1775. R. Saul of Amsterdam was a nephew of R. Jacob Emden. The Gaon added a postscript to the letter; it reads in part:¹⁸

גם אני אומר שלום רב לכבוד אה' מחו' הרב הגאון הגדול שמו נודע בשערים שער בת רבים לתפארת ולתהלה כ"ש מפארים כהוה"ר שאול נ"י. וביחוד לדודו הישיש והזקן זה קנה חכמה

¹² H. Graetz, *Geschichte der Juden*, X, p. 383.

¹³ See the critique of Graetz in J. Cohn, 'Ehrenrettung des R. Jonathan Eibeschuetz,' *Blätter aus der Michael-Davidschen Stiftung in Hanover*, Hanover 1870, pp. 58–59. Cf. S. P. Rabbinowitz' note in H. Graetz (above, n. 2), VIII, p. 492.

¹⁴ J. Emden, *Megillat Sefer*, ed. by D. Kahana, Warsaw 1897, p. 182, n. 2.

¹⁵ B. Z. Katz, 'Rabbi Ya'akov Emden u-Tekhunato', *Ha-Shiloah*, 4 (1898), p. 455, n. 31.

¹⁶ L. J. Greenwald (above, n. 2), p. 75, n. 21.

¹⁷ M. D. Plotzki (above, n. 10), p. 193. Plotzki argued that Emden was blinded by hate, prone to exaggeration, and generally unreliable in matters relating to Eibeschuetz. Regarding Emden's claims about the Gaon's letter, Plotzki claimed that they were fabricated by the Emden forces, and that he (Plotzki) could prove that this was so. According to the account published by Emden, R. Shimon Rogoler was forced to resign, in disgrace, from his post as *moreh zedek* in 1768. But Plotzki found a passage in the published writings of R. Abraham Danzig (d. 1820) where Danzig indicates that he consulted with R. Shimon, the *moreh zedek* of Vilna, in 1810. Thus, R. Shimon was alive, and was serving as *moreh zedek*, and was still in good standing in 1810, since he was cited approvingly by none other than R. Abraham Danzig. Alas, it appears that Plotzki erred. Clearly, there were at least two R. Shimons who served as *moreh zedek* in Vilna. The first, R. Shimon Rogoler, was a disciple of R. Jonathan Eibeschuetz who served as *moreh zedek* in the 1760s and perhaps in the 1770s. He died in 1777 and was buried with honors in the rabbinic section of the Shnipishok cemetery in Vilna. Obviously, the *moreh zedek* R. Shimon who met with Danzig in 1810 was another R. Shimon whose existence, in fact, is attested elsewhere. See A. Danzig, *Hokhmat Adam*, Jerusalem 1958, introduction, p. 3; S. J. Fuenn (above, n. 1), p. 172; and H. N. Steinschneider, *Ir Vilna*, Vilna 1900, p. 102, n. 1.

¹⁸ Z. H. Horowitz, *Kitvei ha-Geonim*, Piotrkow 1928, p. 9.

קנה בינה לתורה ולתעודה בישישים הכמה, כ"ש מפארים כמוהר"ר יעקב נ"י, המקום יאריך ימיו ושניו בטוב ובנעימים...הכ"ד מחו' הדוש"ת אלי' במהרש"ז זלה"ה.

I too send warm greetings to my beloved relative, the Rabbi and great Gaon, his beautiful and praiseworthy name is known at all public gates where Torah is taught, all render honor to his name, our Teacher and Rabbi R. Saul, may his lamp glow. Special warm greetings to your 'elderly' uncle, 'elderly' means one who has acquired wisdom and understanding of Torah, wisdom rests with the elderly, all render honor to his name, the honorable Teacher and Rabbi, R. Jacob, may his lamp glow. May the Lord grant him length of days and years blessed with good and pleasantness... These are the words of your relative who seeks your well-being, Elijah b. R. Solomon Zalman of blessed memory.

Clearly, the Gaon of Vilna held Emden in the highest regard, and this despite what Emden had written about him in 1756.

The evidence seems intractable, and – at this late date, with much of the evidence destroyed – there may be no real solution available to us. Nonetheless, we shall offer two possible solutions in order to advance discussion.

Solution I:

Where one can test the documents published in *Luhot 'Edut* against originals or manuscript copies, they are published accurately with the occasional addition or omission of a word or two.¹⁹ These additions or omissions, usually adjectives or adverbs, almost always enhance the position of R. Jonathan. No letter published by Eibeschuetz has been proven to be a forgery. In light of the above, it appears likely that Eibeschuetz turned to the Gaon, perhaps through his disciple R. Shimon Rogoler, for a letter of support. The Gaon responded with a diplomatic letter. R. Shimon Rogoler, or an editor, or Eibeschuetz himself, in order to enhance the letter, added one word in line 1 (אמיתיים) and four words at the end of line 1 and the beginning of line 2 (אשר יסדתם בהררי קודש). If one removes these five words, the letter becomes a perfect, non-committal, diplomatic letter. The Gaon, at age 35, was not about to

¹⁹ See my forthcoming publication of the full text of R. Ezekiel Landau's *Letter of Conciliation*, i.e., his valiant but failed attempt to bring the Emden-Eibeschuetz controversy to a close. The essay includes an analysis of Eibeschuetz' (and Emden's) published version of Landau's letter.

take sides in a dispute that involved the greatest sages of the 18th century, and that neither the *P'nei Yehoshu'a* nor the *Noda' Bi-Yehudah* had been able to resolve. Now it becomes clear why he had to apologize. He had not come to the support of, arguably, the greatest *rosh yeshivah* and *marbiṣ Torah* of the 18th century. This solution accounts for the letter in *Luhot 'Edut*; on the other hand, it allows for the report of forgery in Emden's *Hita'vkuṭ*. The Gaon may very well have protested that the letter, as printed, was not precisely what he wrote.

Solution II:

We know that Eibeschuetz sent copies of his interpretation of the Metz amulets to hundreds of rabbis, soliciting their support in the controversy. R. Isaac Zelig Kara (d. 1755), Chief Rabbi of Hanover and an avid supporter of Emden, was won over by Eibeschuetz' letter, and in a letter of resignation to the Emden forces, wrote as follows:²⁰

באתי לערוך מערכה ההיא ולהתוכח אתו, על אשר זה ימים אין בהם חפץ...ומעלתו הרבה עלי דברים לצאת נגד הגאון מאור הגולה מוהר"י נ"י בדברי ריבות אשר בשער, ומשכתי ידי מזה עד אשר שלח אלי הקמיעות, ובו ראיתי כי נלכד בפח יקוש, צבי שבור שחיק טמא, נפשו יקלענה בתוך כף הקלע, אמרתי קנאת ד' צבאות תעשה זאת, והחזקתי ידיכם. אמנם אחרי רואי נחמתי, והרעותי אשר עשיתי, כי הגאון הקדוש מאור הגולה מוה"ר יהונתן נ"י שלח אלי מכתב ארוך, אשר מלאך אל יענה ברוך, בה הראה ידו הגדולה בנגלה ובנסתר, עמוק עמוק מי ימצאנה, והוא אחד בדורו. שלח אלי הקמיעות האמיתיות, ופירושיהם יסודתם בהררי קודש, ונחצבו ממרומים מים זכים, מים חיים, היוצאים מבית ד', ושמחתי כעל כל הון.

I have come to engage in a battle and in a dispute with you. Several years ago, at a time I no longer care to remember, you urged me to come out against the Gaon, light of the exile, our Teacher and Rabbi, R. Jonathan, may his lamp glow, in a public controversy. I refrained from doing so until you sent me copies of the amulets. Upon examining them, I realized that he was caught in the trap of the maimed gazelle, may his bones be ground to dust, may his life be flung by the hollow of the sling. I said: zeal for the Lord of Hosts requires action, and I supported your efforts.

But upon further reflection, I regretted my decision to support you. What I did was wrong. For the holy Gaon, light of the exile, our Rabbi and Teacher R. Jonathan, may his lamp glow, sent me a lengthy letter. Angels of God would recite blessings upon reading

²⁰ H. Y. N. Silberberg, *Darkhei Hayim*, Piotrkow 1931, p. 82.

such a letter! In it, he displayed his mastery of the revealed and hidden Torah. Exceptionally profound, who can fathom his wisdom? He is unique in this generation. *He sent me the true amulets, with their interpretations, whose foundations rest on the holy mountains.* They were hewn on high from the pure and living waters that flow from the temple of the Lord. I rejoiced as one would over all riches.

The parallels between the Gaon's letter and the letter just quoted are striking. One suspects that the opening line of Eibeschuetz's letter to every rabbi was: Enclosed are פירושים אמתיים on the amulets that I wrote אשר יסודתם בהררי קודש. The Gaon simply wrote back: I received your letter entitled פירושים אמתיים on the amulets אשר יסודתם בהררי קודש. R. Jonathan understood, of course, that this was simply an echo of the terms he had used himself. This solution accounts for the Gaon's terminology and its relative meaninglessness in context. Note too that the words ובקש ממני הם in the second line of the Gaon's letter appear *after* the seemingly judgmental words פירושים אמתיים and אשר יסודתם בהררי קודש in the first line! Clearly, the seemingly judgmental phrases did not originate with the Gaon.²¹ Moreover, this solution, unlike the first solution offered, assumes that the Gaon's letter in its present form is entirely authentic. The claim in Emden's *Hita'vkut* that the Gaon's letter was forged is dismissed out of hand. The following arguments can be marshalled in favor of this view:

1. It is surprising that Emden didn't write the Gaon, asking for an open letter that would prove once and for all that Eibeschuetz' *Luhot 'Edut* was a collection of forgeries. Indeed, if Emden did solicit such a letter from the Gaon, it clearly was not forthcoming.

2. Apparently, none of the Gaon's disciples knew of such a forgery. Quite the opposite, the collectors of traditions about the Gaon, including his biographers, point with pride to the Gaon's letter in *Luhot 'Edut*.²²

3. In a bibliographical manuscript emanating from the circles of R. Abraham b. ha-Gra (d. 1808), and written in Vilna between 1781 and 1791, the following entry appears:²³

²¹ I am indebted to Alan Nadler for this insight.

²² See, e.g., the letter of R. Judah Leib of Lvov, *Shnot Eliyahu*, Lemberg 1799, introductory pages (reissued in J. Scult, *Zikbron Eliyahu*, Bnei Brak 1991, pp. 60–64); R. Israel of Shklov, *Pe'at ha-Shulhan*, ed. A. M. Luncz, Jerusalem 1911, p. 5b; J. H. Levin, *'Aliyot Eliyahu*, pp. 54–55; and Fuenn (above, n. 1), p. 145.

²³ See M. Bet-Arié, 'Sefatayim Dovevot', *Kiryat Sefer*, 40 (1964), pp. 124–132. The

לוחות עדות, הגאון מופת הדור מ' יונתן ז"ל עדות מרוב גאוני הדור שחף הוא מפשע ולעז אשר הוציאו עליו אנשי ריבו ומנגדו רי"ע שלא להחזיק ידיהם ושלא להוציאו מחזקת כשרותו, ד[פוס] אלטונא.

Luhot 'Edut by the Gaon, the wonder of his generation, our Teacher Jonathan of blessed memory. It contains the testimony of the majority of the Geonim of his generation, who vindicated him of sin and of the calumny spread by his enemies and by his rival R. Jacob Emden, and who ruled that they [Eibeschuetz' enemies] not be supported, and that his presumption of innocence be maintained. It was printed in Altona.

It would appear that the circle of R. Abraham b. ha-Gra was not clued in to the claim that the Gaon's letter was forged.

In sum, the Gaon of Vilna realized that at age 35 nothing he could say would resolve the standoff between Emden and Eibeschuetz. In any event, the center of gravity of this controversy was in Germany, Bohemia, and Moravia, where the Gaon wielded no political influence. This was a battle that others would have to wage. Wisdom dictated that he remain on the sidelines. And so he composed a diplomatic response that neither supported nor offended any of the parties in the dispute. A smart general chooses the time and place of the battle he wishes to engage in. In a later period, when the mantle of leadership fell on his shoulders, and when the arena would be his home court – Eastern Europe – the Gaon of Vilna would enter the fray of a controversy with a vengeance. But that was a different time, a different place, and a different controversy.²⁴

manuscript contains bibliographical entries from the hand of R. Abraham b. ha-Gra. It is unclear, however, whether this particular entry is from his hand. For samples of R. Abraham b. ha-Gra's handwriting, see his *Rav Pe'alim*, ed. J. Landau, Tel Aviv 1967, introductory page; cf. D. Kamenetzky and S. Gottesman, 'Kuntras Hokhmat Avraham: Kitvei Rabbi Avraham ben ha-Gra', *Yeshurun*, 4 (1998), pp. 123–254, esp. pp. 132, 148, 150, 152, 218, 234, and 254. D. Kamenetzky, op. cit., pp. 250–252, is persuaded that this particular entry is from the hand of R. Abraham b. ha-Gra.

²⁴ I am deeply grateful to Rabbi Kalman Redisch for bringing to my attention several of the references cited in notes 22 and 23. This paper was first read on January 1, 1998 at the International Conference on the Gaon of Vilna and his Historical Influence, which was sponsored by the Zalman Shazar Center for Jewish History and convened in Jerusalem. The conference was dedicated to the memory of Professor Yizhak Twersky.

Authority and Innovation at the Threshold of Modernity: The *Me'orei Or* of Rabbi Aaron Worms

JAY R. BERKOVITZ

I

The powerful forces that so thoroughly transformed the profile of western Jewry as it entered the modern world have, overwhelmingly, monopolized the attention of historians. However, while the impact of the French Revolution and of modernization in the areas of political status, social and economic history, religious reform and communal organization have been carefully studied, we know comparatively little of the rich cultural traditions, religious and liturgical rites, and patterns of Torah study that still suffused communal life in Alsace-Lorraine at the dawn of modernity. The voluminous rabbinic scholarship of the region, most of which is still in manuscript, has been entirely ignored, while the relatively few works that were published have escaped critical examination. In an effort to redress this imbalance, we shall examine *Me'orei Or* (Metz 1789–1831), a work of traditional rabbinic scholarship that offers a glimpse of the inner world of French Jewry in an era of social, political, and intellectual upheaval.

Published in Metz over the course of four decades, the seven-volume *Me'orei Or* consists of highly original and learned interpretations of talmudic and halakhic texts. Its author, Rabbi Aaron Worms (1754–

* The present study is a very modest token of my deep appreciation and gratitude to Professor Twersky ז"ל for the generosity, kindness, and encouragement he extended to me over the course of many years, and for which I shall forever remain in his debt. I am also pleased to acknowledge Professors Michael A. Meyer, Robert Rothstein, Michael Swartz, and Eric Zimmer for their helpful comments on an earlier draft of this article.

1836), was arguably the foremost rabbinic scholar in Alsace-Lorraine in the era of emancipation, although he failed to gain a reputation comparable to that of his more senior colleague, R. David Sintzheim. Insofar as his life spanned the transition from the old order to the new, he was able not only to observe but also to help shape important events and developments that were crucial to the transformation of his coreligionists in France and beyond. In Metz he served first as an instructor in the yeshivah, later *dayyan* and *posek*, and finally as consistorial grand rabbi, a position he was denied for most of his life because of his reported inability to speak French, although he was long recognized as the community's supreme halakhic authority.¹ His efforts on behalf of the founding of the first Jewish public school in Metz, as well as his encouragement of vocational training, reveal his commitment to socio-economic modernization; at the Assembly of Jewish Notables and the Paris Sanhedrin (1806–1807), Worms assumed a leading role in the area of Jewish law. The halakhic discourse which he delivered there on the subject of Jewish-gentile relations, though never included in the official Sanhedrin transactions, served as the cornerstone for the delegates' declarations of loyalty to France and its citizens.² Combining public service with intensive scholarship, Worms was firmly anchored in the conceptual framework of classical talmudic learning while fully

¹ The seven volumes of *Me'orei Or* were published under the following titles: *Me'orei Or*, I–III, Metz 1790–1793; *Be'er Sheva'*, Metz 1819; *'Od la-Mo'ed*, Metz 1822; *Bin Nun*, Metz 1827; *Ḳan Tavor*, Metz 1831. On Worms's biography and scholarly career, see: N. Brüll, 'Ner la-Ma'or', *Oẓar ha-Sifrut*, 1 (1887), pp. 20–31; M. Catane, 'R. Aharon Worms ve-Talmido Eliakim Carmoly', *Areshet*, 2 (1960), pp. 190–198; J. R. Berkovitz, 'Rabbinic Scholarship in Revolutionary France: The *Me'orei Or* of Rabbi Aaron Worms', *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1990, II, Division B, pp. 251–258; idem, 'Law and Custom in the Writings of Rabbi Aaron Worms', *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1994, I, Division C, pp. 65–72. Some fragmentary details of Worms's life and genealogy are noted in *Bin Nun* 186a–b and *Ḳan Tavor* 146b. He was born in the village of Geislautern near Sarrelouis. His father, R. Abraham Aberle Worms, was the author of *Pundaka d'Avraham*, an unpublished volume of responsa. He was the great-grandson of R. Eliah Belin, *av beit din* of the community of Worms, and of the renowned R. Gershon Ashkenazi. On his maternal side he was the great-grandson of R. Eliezer Liebermann Renz, and the grandson of R. Samuel Phalsbourg. Worms studied in Alsace and later in the Metz yeshivah during the years when the renowned R. Aryeh Loeb Günzberg headed the institution; however, his relationship to Günzberg is unclear. According to some accounts, he was a disciple of the renowned talmudist, and was named to his first rabbinic position (Créhange, 1784) with Günzberg's help. However, in the entire *Me'orei Or* there are no more than a handful of references to either Günzberg or his works.

² Worms' Sanhedrin address was reproduced twenty-five years later in the final volume of *Me'orei Or*; see *Ḳan Tavor* 10b–11b; also see *Bin Nun* 106a, 111a.

cognizant of the demands posed by the newly emergent social and political order of revolutionary France. When examined within its appropriate historical setting, *Me'orei Or*, like other works of traditional talmudic and halakhic scholarship, can offer *entrée* into the dynamics of Jewish culture at this transitional stage in history.

As in the case of other works devoted to a rigorous analysis of the Talmud and *Shulḥan 'Arukh*, Worms's *Me'orei Or* raises several important methodological concerns relating to the use of rabbinic scholarship in the study of Jewish history. In contrast to responsa and *musar* literature, which generally contain valuable information and perspectives on social and economic conditions,³ talmudic and halakhic *novellae* tend to be silent on major historical events, typically appearing detached from, even indifferent to, the socio-cultural dynamics of community life. Traditional scholarship is part of an ebb and flow of ideas ostensibly immune to the effects of time; its principal objective is the elucidation of the major texts of the Jewish tradition which, until the onset of modernity, together formed a sacred canon that commanded the attention of scholars and learned laymen. This aura of timelessness is characteristic of rabbinic scholarship in France as well, as an examination of R. Oury Phoebus Cahen's *Halakhah Berurah* and R. David Sintzheim's *Yad David* reveals. Except for accounts of the ravages of the Reign of Terror that are related in the introductions to these two works, neither a single reference to the French Revolution nor an echo of the forces that had begun to transform Jewish life can be detected in talmudic *novellae* produced in Alsace-Lorraine in the 1790s.⁴

Despite the apparent disengagement of rabbinic scholarship from quotidian concerns, this literature constitutes an immensely rich resource for the study of history. Talmudic and halakhic *novellae* represent, in their own right, crucially important expressions of Jewish culture, and for that reason alone, deserve serious scholarly attention. But in order to exploit their maximum value, it is essential that one go several steps further, taking into account the external forces that may have influenced this literature, as well as the internal dynamic that animates a given work. In the course of investigating its dominant themes and emphases, the study of *novellae* must proceed to identify the author's universe of

³ See B. Mevorakh's review of A. Shohet *Im H'ilufei Tekufot*, Jerusalem 1960, in *Kiryat Sefer*, 37 (1961/2), pp. 150–155.

⁴ See D. Sintzheim, *Yad David*, Offenbach 1799, and O. P. Cahen, *Halakhah Berurah*, Metz 1793.

discourse and general *modus operandi*. Only then will it be possible to consider these findings in relation to comparable works, and to correlate them with external evidence drawn from communal records, social history, and the history of ideas.⁵ Though less ambitious than the foregoing plan, the present undertaking seeks to locate *Me'orei Or* within the spectrum of views and themes characteristic of talmudic and halakhic *novellae* in the early modern and modern periods. Our objective is to reconstruct the intellectual and social contexts of *Me'orei Or*, and where possible, to analyze Worms's *oeuvre* in light of trends and developments affecting French Jewry. To accomplish these goals, we shall examine two areas of primary concern in *Me'orei Or*: (a) the transmission of ritual practices, and (b) the centrality of the *Shulḥan 'Arukh*. Regarding the latter, the challenge posed by Kabbalah to the normative halakhic system was an important preoccupation of the author, and we shall give it our close attention as well. It will become apparent that Worms's approach to tradition was marked by critical method, independent judgment, and an appreciation for the historical development of texts and ideas. It is hoped that the investigation of *Me'orei Or* that follows will contribute to a history of religious life in the Alsace-Lorraine region, highlighting the dynamics of authority and innovation in Jewish legal thought, while pointing to subtle shifts in Jewish consciousness at the dawn of the modern era.

II

The publishing history of *Me'orei Or* mirrors the disruptive effects of the Revolution, and especially the Reign of Terror, on Jewish life in Alsace-Lorraine. It was one of only a handful of works of rabbinic scholarship to appear in print in France in the revolutionary era, as most

⁵ These objectives have proven to be elusive. The extraordinary halakhic erudition characterizing this literature, its penetrating comments formulated in allusive language, and the wide range of subjects treated, all defy facile systematization and overall assessment. The complexity, free-wheeling style, and wide-ranging foci of talmudic and halakhic *novellae* account, at least in part, for the dearth of comprehensive monographs treating the works of *rishonim* and *aḥaronim*. In order to fill this serious lacuna, it will be necessary to conduct a series of detailed inquiries into the hundreds of halakhic topics contained in a particular work. For the pioneering effort in this area, and still its outstanding example, see I. Twersky, *The Rabad of Posquières: Portrait of a Twelfth Century Talmudist*, Cambridge, Mass. 1962.

others either remained in manuscript or were destroyed. The first three volumes of *Me'orei Or* appeared in the tumultuous early 1790s, but publication ceased abruptly as the Hebrew press in Metz was forced to close its doors and the *kehillah* fell into a state of disorder. Throughout the region, public prayer in synagogues was prohibited, yeshivot were closed down, cemeteries were desecrated, Torah scrolls were publicly burned, circumcision was prohibited, and Sabbath observance was punished as a crime.⁶ During the height of oppression in 1793–1794, Worms set his own unpublished manuscripts afire, evidently for fear they would fall into the wrong hands.⁷ By the end of the century, the institutional and cultural foundations of Jewish life were left in shambles, while the policy of economic exploitation during the

⁶ On the persecution suffered during the Terror, see D. Sintzheim, *Yad David*, Offenbach 1799, introduction. On the travails of R. Simon Horschheim, see H. Scheuer, *Turei Zahav*, ed. M. Reis, Mainz 1874/5, p. 175. For other traditions, see M. Ginsburger, 'Les mémoriaux alsaciens', *REJ*, 41 (1900), pp. 127–128; E. Scheid, 'Histoire des Juifs de Haguenau', *REJ*, 10 (1885), p. 230; Z. Szajkowski, 'The Attitude of the French Jacobins toward Jewish Religion', *Jews in the French Revolutions of 1789, 1830, and 1848*, New York 1970, pp. 399–412; idem, 'Jewish Religious Observance during the French Revolution in 1789', *ibid.*, pp. 785–808; M. and E. Ginsburger, 'Contributions à l'histoire des Juifs d'Alsace pendant la terreur', *REJ*, 47 (1903), pp. 283–299. While the situation was not as acute in the southern communities, the Jews there did suffer as well from the revolutionary upheavals. For a rare description of the difficulties in Comtat-Venaissin, see J. Bauer, 'Les Juifs comtadins pendant la Revolution', *REJ*, 54 (1907), p. 284.

⁷ The works that were set afire are referred to in *Me'orei Or* as *Sefer ha-'Arukhim*, *Sefer ha-Derushim* and *Sefer ha-Malbushim*; see Worms's confession in ms. 288 (fragment) of the library of the *Alliance israélite universelle*, Paris. On the halakhic question of the permissibility of burning such material in order to avoid its defilement, either from wear and tear or at the hands of gentiles, see J. Reischer, *Resp. Shevut Ya'aqov*, Metz 1789, pt. 3, nos. 10–12. Worms's other published works include a commentary to the Passover Haggadah, Metz 1815. For several differing reports concerning how Worms had intended to dispose of his unpublished writings upon his demise, see *Archives israélites de France*, 1 (1840), pp. 31 and 346. According to Olry Terquem, Worms instructed his family to bury his unpublished works with him; however his son, Abraham Worms of Lyon, reported that on the day of his death the senior Worms had asked that most of the sermons he had delivered in the synagogue and copies of his works that had already gone to press be buried, but urged that the manuscripts that were not yet published be preserved – a responsibility that Abraham had taken upon himself. In an introductory note to his commentary (ms.) to *Kohelet*, Worms explicitly entrusted the manuscript to his wife until someone would come forward to publish it; in a note appended to *Hamishah Or* he stipulated further that his wife neither give nor lend his unpublished manuscripts to anyone – including his sons or sons-in-law – other than to a prospective publisher. Other manuscripts include commentaries to Psalms and Job; a commentary to *Seder Eliah Rabbah* and *Seder Eliah Zuta*, entitled *Hamishah Or*; halakhic addenda to *Me'orei Or*, entitled *Shemonat Or*; and a commentary to the *siddur*, which included instructions for proper execution of *kavvanot*, based on the Zohar. Each of the aforementioned manuscripts is the property of the *Alliance israélite universelle*.

Napoleonic regime further diminished the prospects for communal rehabilitation. Only upon the restoration of the Bourbon monarchy in 1815 were there signs of renewed vitality, as evidenced by the establishment of modern schools, the formation of societies to promote vocational training, the creation of a rabbinic seminary, and the reopening of the Metz press. While involved in each of these areas, Worms returned to his erstwhile project, publishing the last four volumes of *Me'orei Or* between 1819 and 1831.⁸

The fact that Worms embarked on this project in a period of extensive political and cultural upheaval raises questions concerning the author's own view of tradition. Changes within the world of talmudic and halakhic learning were evident well before the onset of socio-economic and political modernization. However, the transition from fully traditional works to those that broke with the methods and the underlying assumptions of the normative Ashkenazic tradition was virtually imperceptible.

Me'orei Or offers a striking illustration of how traditional learning in the transitional era between medieval and modern times began to embrace elements of the new critical spirit. The new direction was rather tentative, however. Structured as a running commentary to the entire Talmud and *Shulḥan 'Arukh*, *Me'orei Or* conformed to the conventions of Ashkenazic *novellae* published during the preceding two centuries in central and eastern Europe. It subordinated itself almost entirely to the talmudic or halakhic texts it sought to explain, avoiding lengthy excursions or digressions, while rarely giving attention to general problems or themes. Its impressive halakhic erudition, terse style, and cryptic allusions suggest that *Me'orei Or* was intended for Worms's rabbinic colleagues and veteran students of Talmud and Jewish law. Its aim, as in the case of *novellae* generally, was to elucidate passages and specific issues on which there had been considerable divergence of interpretation, and this included efforts to explain apparent inconsistencies between the talmudic-halakhic tradition and the Zohar. Assumptions concerning the undisputed authority of the written and oral traditions were central and unquestioned, while the utilization of secular disciplines was entirely absent from the work. Not only is there is no evidence that Worms had studied secular subjects, but he explicitly warned against engaging in their study: 'the fear of sin exists only among

⁸ See J. Berkovitz, 'The French Revolution and the Jews: Assessing the Cultural Impact', *AJS Review*, 20 (1995), pp. 25–86.

those who study Mishnah and Talmud; those who draw near to other subjects distance themselves from the yoke of heaven and abandon prayer'.⁹ His view of philosophy and philosophers was equally negative,¹⁰ as was his attitude toward those who were not ritually observant, while the idea of religious reform was utterly foreign to him;¹¹ his devotion to Kabbalah was further evidence of his profound traditionalism. Nevertheless, he enjoyed a most positive image among French *maskilim* and proponents of moderate religious reform. Precisely why this was so becomes evident from a close reading of the *Me'orei Or*.

Two salient qualities, a clear willingness to challenge authority and a critical approach to sources, represent the common ground that *Me'orei Or* shared with the literature of the Haskalah. However, it is not certain to what degree Worms may have been influenced by the intellectual currents that prevailed in Enlightenment France; it appears that his method drew mainly, though selectively, upon the Jewish tradition itself. Criticism, as Professor Twersky consistently demonstrated, was the most characteristic expression of intellectual freedom and creativity among medieval halakhists.¹² Worms's challenge to the authority enjoyed by R. Moses Isserles in western and central European communities exemplifies his independent approach. Rooted in a two-centuries-old history of discontent with Rema's glosses to the *Shulḥan 'Arukh*, his critique assumed a bolder form than that of any of his contemporaries. In his view, Isserles paid insufficient attention to classical Ashkenazic sources, while drawing too heavily on Polish *minhagim*; as a result, the customs he assembled were often inconsistent with usages observed in communities west of Prague.¹³ By questioning Isserles' preeminence,

⁹ *Me'orei Or*, II, 14a (on *Berakhot* 40a).

¹⁰ *Be'er Sheva'* 42b; *Kan Tahor*, 17b. Worms clearly followed those who rejected the value of philosophic study. For Ashkenazic Jewry, the roots of the debate are in the controversy between R. Solomon Luria who objected to philosophical study and R. Moses Isserles who favored it, referring to it as 'a legacy of the fathers' (*Resp. Ha-Rema*, no. 6). Cf. the broader outlook of R. Jacob Emden, *Sha'arei Shamayim*, translated in J. J. Schacter, 'Rabbi Jacob Emden, Philosophy, and the Authority of Maimonides', *Tradition*, 27 (1993), pp. 131–139. For a full discussion of attitudes toward philosophy, see J. Elbaum, *Petihut ve-Histagrut: Sifrut Yehudit be-Polin ve-Ashkenaz be-Shilhei ha-Me'ah ha-Shesh 'Esrei*, Jerusalem 1990.

¹¹ See *Be'er Sheva'* 112b (on O.H. 331).

¹² I. Twersky, *Rabad of Posquières*², Philadelphia 1980, pp. xx–xxv and passim, and idem, 'The Beginnings of Mishneh Torah Criticism', A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, Mass. 1963, pp. 161–182.

¹³ Worms noted the conflict between the custom in the Metz region to fulfill the obligation of *tosefet Yom ha-Kippurim* at the onset of the holiday, and '*minhag Polin* brought by Rema', at its completion. See '*Od la-Mo'ed* 53a and *Be'er Sheva'* 21a–b.

Worms aimed to recover the western tradition to which Alsace-Lorraine and Germany had maintained strong historic ties. He proceeded to identify inauthentic *minhagim*, and exhibited a decided preference for the legacy of the Maharil, Rabbi Jacob Moellin (1356–1427), affirming that ‘we of Ashkenaz follow the Maharil...who is genuinely Ashkenaz’.¹⁴

A distinct tendency to uphold the classical Ashkenazic liturgy which had been progressively abandoned in western communities in preceding centuries can be observed regularly in *Me’orei Or*.¹⁵ In order to authenticate Ashkenazic rites in an era when their validity was being challenged, Worms sought textual evidence drawn from talmudic and medieval halakhic sources. For example, in opposition to Rema, he preferred the view of the Maharil requiring the inclusion of the Priestly Benediction in the silent ‘*Amidah* provided there was a *minyan*. Against

Worms also objected to Rema’s ruling (O.H. 565:5) that one may not recite either *Selihot* or *Vaya’avor* without a *minyan*. In this case, Worms explained that Rema’s language in his gloss to the *Shulhan ‘Arukh* was clumsy, whereas in the *Darkhei Moshe* the formulation was clearer: an individual may not recite the *Selihot* and *Vahya’avor* together with the thirteen divine attributes, which can only be recited in a *minyan*. See ‘*Od la-Mo’ed* 108a. In *Be’er Sheva’* 14b Worms offered a detailed schema of the various expressions used by Rema in reference to *minhag*: the expression *יש לנהוג* or *אין לשנות* indicates an obligatory observance; the phrase *המנהג כך* indicates that a particular observance is required of individuals who ask, but not of the wider community; the expression *נהגו* refers to a ruling that may not be given even in private, but if a person observed such a practice no objection may be raised. Cf. Rashi, ‘*Eruvin* 62b, s.v. *minhag*. Worms also noted Rema’s use of the term *minhag* to refer to Poland only (see O.H. 114, 592, 490, 600, 602, 610, 619, 684, 692), and those instances where the Maharil observed a different custom.

¹⁴ See Berkovitz, ‘The French Revolution and the Jews’, pp. 35–37. On Worms’s preference for the view of Maharil over that of Rema, see *Be’er Sheva’* 14b; 31b–32a (on O.H. 127); cf. ‘*Od la-Mo’ed* 32b (on O.H. 490), 51a, and 109a. Also see Worms’s critical remarks on the proper time to recite the evening prayers, *Be’er Sheva’* 33a. Similarly, R. Zevi Hirsch Ashkenazi found Rema’s selective approach to the Maharil problematic. See, for example, *Resp. Hakham Zevi*, no. 124, and cf. Jacob Emden’s more critical view of the Maharil, *Resp. She’elat Ya’vez* I, no. 75. For these last two references, as well as other attitudes toward the Maharil in medieval and early modern writings, see B. S. Hamburger, ‘Yesodotav ha-Historiyim shel Minhag Ashkenaz’, *Minhagim de-Ḳaḳ Wormaiza le-Rabbi Juspa Shamash*, I. M. Peles (ed.), Jerusalem 1988, pp. 101–105. Reverence for the Maharil was common in rabbinic literature of central Europe, typically accompanied by expressions of disapproval of the Isserles glosses. Cf. the strident criticism advanced by Hayyim ben Bezalel Friedberg, *Vikuah Mayim Hayyim*, Amsterdam 1712, introduction. The assertion that the authentic *minhag Ashkenaz* had its origins in the customs attributed to the Maharil was consistent with a conception of western Ashkenaz articulated in the responsa of Y. Steinhardt, *Resp. Zikhron Yosef*, Fürth 1767, p. 52b.

¹⁵ See Worms’s recommendations regarding the order and language of the morning benedictions, in *Me’orei Or*, II, 13a, and cf. J. L. Kirchheim, *Minhagot Wormaiza*, ed. I. M. Peles, Jerusalem 1987, ‘*Birkhot ha-Shaḥar*’, 9b, and *Minhagim de Ḳaḳ Wormaiza* (above, n. 14), ‘*Seder Birkhot Shaḥarit*’ p. 8, nn. 3, 4. In the case of Metz, it appears that the locally produced *siddur* did not follow Worms’s views.

Rema's view that *Hallel* is not to be recited in the synagogue on Passover night, he countered with solid proof, drawn from the writings of *rishonim*, that left no doubt as to the correct practice.¹⁶ Likewise, he defended the standard Ashkenazic custom of substituting, on special occasions, certain alternate benedictions for those normally recited, against the opinion to uproot them because they represent an unreliable tradition. For example, on the basis of his analysis of b. *Berakhot* 11b, and owing to the fact that Rashi quotes two distinct liturgical formulations that introduce the recitation of the Priestly Benediction in addition to the standard *ha-Mahazir shekhnato*, Worms concluded that the closing of a benediction is not a matter of absolute halakhic rigidity, provided it corresponds to the essential theme of that which precedes it. In a similar fashion, Worms proceeded to defend the practice of concluding the final benediction of the 'Amidah during the Ten Days of Repentance with 'Oseh ha-shalom, citing evidence from *Sefer ha-Roke'ah* that according to the liturgy of Eretz Israel 'Oseh ha-shalom is used year-round. Although it subsequently became customary to recite *ha-Mevarekh et 'amo Yisrael ba-shalom* daily, on the Ten Days of Repentance the closing 'Oseh ha-shalom was preserved because it alluded to peacemaking between the heavenly forces during the time of judgment.¹⁷ As in other instances, Worms strove to demonstrate that Ashkenazic rites were fully within the bounds of Halakhah.

Whether based on the argument of cultural legacy or textual imperative, these efforts to reconstitute the authentic *minhag Ashkenaz* resemble a parallel interest of the eighteenth-century Enlightenment and early nineteenth-century Romanticism in classical traditions.¹⁸ Moreover, although the approach of *Me'orei Or* was fully consistent with the medieval rabbinic tradition of comparative source analysis and rigorous argumentation, one can discern the utilization of methods which had become popular in the Enlightenment era as well, including text emen-

¹⁶ *Be'er Sheva'* 31b–32a referring to *Darkhei Mosheh*, O.H. 127:3; 'Od la-Mo'ed 32a.

¹⁷ *Be'er Sheva'* 3b and 31b. Cf. the opposing view of R. Jacob Emden that notwithstanding the fact that 'Oseh ha-shalom was the Ashkenazic *minhag*, the opposition of halakhic authorities and of the Ari could not be dismissed; he therefore recommended following *minhag ha-Sefaradim*, who recite *ha-Mevarekh* year-round. See J. Emden, *Siddur Ya'vez*, Lemberg 1904, p. 74a. Similarly, the *siddur* of the Gaon of Vilna broke with *minhag Ashkenaz* on the two *berakhot*. Cf. the discussion and sources in D. Sperber, *Minhagei Israel*, II, Jerusalem 1991, pp. 178–181.

¹⁸ For an example of a pre-revolutionary stance that anticipated the source-critical approach of the nineteenth century, see M. Breuer, 'Torat ha-Te'udot shel ha-Sha'agat Aryeh', *Megadim*, 2 (1986), pp. 9–22.

dation,¹⁹ consultation of manuscript sources that differed from standard printed documents,²⁰ and a critical stance concerning the reliability of medieval compendia of *minhagim*.²¹ Worms routinely insisted on the indispensibility of comparing the Isserles glosses to the *Shulḥan 'Arukh* with the parallel formulation contained in the *Darkhei Mosheh* in order to appreciate any distinctions between the two, and, ultimately, to establish the more authoritative ruling.²² And though committed to accentuating the distinctiveness of the Ashkenazic legacy in the areas of liturgy and ritual observance, Worms acknowledged a role for Kabbalah as well, either as a formative influence in the era of medieval halakhic authorities, or as a constituent part of the discourse of *minhag* and Halakhah conducted since the appearance of the *Shulḥan 'Arukh*. In either case, by engaging the literature of kabbalistic customs in his discussion of these issues, he not only succeeded in clarifying the origins of many Ashkenazic rituals, but displayed a critical-historical approach to Kabbalah, as we shall demonstrate below.

This critical posture is plainly evident in Worms's efforts to discredit a host of customs based on superstition, misunderstanding, linguistic corruption, and textual error. His displeasure was part of a larger trend dating from 1617 with the composition of the *siddur* of Shabbethai Sofer of Przemsyl, and followed by several similar undertakings in the seventeenth and early eighteenth centuries. The production of more reliable versions of the liturgy was clearly prompted by the need to correct errors and inconsistencies that were widely circulated by the invention

¹⁹ See, for example, Worms's proposal to emend the text of *Tosafot*, *Berakhot* 11b to conform both to general practice and to the text of the Tur (O.H. 48), in *Be'er Sheva* 3a, and his insistence that a difficult Maimonidean ruling was due to a copyist error, in *Bin Nun* 6b.

²⁰ See, for example, the references to תוס' ריב"א קלף in *Be'er Sheva* 109b, 116b; 'Od la-Mo'ed 54b, and *Ḳan Tahor* 189a, 189b, and to מרדכי קלף, in *Be'er Sheva* 120b.

²¹ For doubts cast upon the reliability of the *Likkutei Maharil*, for example, because it had only been compiled by a student of the Maharil, see 'Od la-Mo'ed 68a, referring to *Magen Avraham* at O.H. 628 par. 12; *Ḳan Tahor* 173b, referring to Rema's gloss to O.H. 475; and *ibid.*, 174a, referring to *Ba'er Heitev* at O.H. 494, n. 7. Worms's concerns about the collection of customs of the Maharil had already been expressed by the *TaZ* (see Y.D. 120:11 and O.H. 629:2), and later by Hayyim of Volozhin (in his approbation to *Ma'aseh Rav*). By contrast, see N. Weil, *Netiv Hayim*, Fürth 1779, O.H. 629, and M. Sofer, *Hiddushei Sugyot Hatam Sofer*, Jerusalem 1991, p. 9, col. 1.

²² See, for example, Worms's analysis of O.H. 90 in *Be'er Sheva* 48a; also see 'Od la-Mo'ed 50b where Worms resolves two contradictory views of Rema by privileging the ruling in *Yoreh De'ah* (399) over that appearing in *Orah Hayyim* (548), insofar as the glosses to *Yoreh De'ah* were completed later.

²³ See S. Reif, *Shabbethai Sofer and his Prayer-book*, Cambridge 1979, and idem, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993, pp. 230–250, and J. Schacter, ‘R. Jacob Emden: Life and Major Works’, Harvard Univ. Ph.D. dissertation 1988, chap. 4.

²⁵ See 'Od la-Mo'ed 53a. Worms voiced objections to the following prayers: ותתן לנו שבת, despite their appearance in the *siddurim* of several *rishonim*. His correction ויום השבת לקדושה ולמנוחה ויריכ הוא למר"ס is consistent with the Goldschmidt *mahzor* and the Hanover *mahzor*, IV, p. 250. Cf. *Shemonat Or* 10a for his notation of several other printing errors and suggested corrections.

²⁷ See *Be'er Sheva* 34b.

ing the expression *she-lo 'asani goi* nonsensical (and therefore an unnecessary blessing). We assume, however, that this semantic argument, and the fact that the recommended change accorded with the original *minhag* in Worms and Frankfurt, were probably less compelling influences on Worms than the heightened sensitivities to Judaism's attitude toward gentiles in post-revolutionary France.²⁸

Resting firmly on the primacy of reason, Worms's indisputably iconoclastic views were fueled by a sustained inquiry into the channels of ritual transmission. His method drew inspiration from the rationalist-halakhic tradition associated with Rav Hai Gaon, and from his great grandfather, R. Gershon Ashkenazi, who maintained that any practice that violates reason must be discarded.²⁹ Commenting on the *Shulḥan 'Arukh's* list of dangerous behaviors that one is obliged to avoid (Y. D. 116), Worms asserted that these directives were unfounded and therefore could be safely ignored, because 'nothing may be invented following the era of the Talmud and midrashim'. Although he may have overstated the preeminent authority of talmudic and midrashic sources, his stance routinely evinced an impatience with certain rituals of the medieval period, and in this respect resembled several central arguments of the Protestant Reformation and early-nineteenth-century liberal Judaism. In the specific case of the *kapparot* rite, Worms repeated the claims of R. Moses Nahmanides and R. Solomon ibn Aderet that the ritual was an Amorite custom, and likewise condemned the *tashlikh* ceremony as a corruption of the zoharic practice of pouring water in order to recall the obligation of *teshuvah*. In this respect he distanced himself from the Lurianic embrace of the two ceremonies, a position that had wide ramifications as we shall see below. His approach also reflected an

²⁸ See *Me'orei Or*, II, 23a, and *Be'er Sheva'* 19b–20a [on O.H. 46] and מה"ב in *Bin Nun*, summarized in *Shemonat Or* 4b. Cf. Kirchheim (above, n. 15), 'Birkhot ha-Shaḥar', gloss no. 8, and *Minhagim de-Ḳaḳ Wormaiza le-Rabbi Juspa Shamash*, 'Seder Birkhot Shaḥarit' par. 7, which states that one should not say שעשני ישראל but rather שלא עשני גוי. The *nusah* had been changed from שעשני ישראל to שלא עשני גוי by R. Petahiah b. Yosef upon his appointment as *av beit din* in 1629, along with other changes in the community's *minhagim* (see I, p. ט, nn. 2–4). Cf. *Be'urei ha-Gra*, O.H. 46, n. 8, where the preference for שעשני ישראל is substantiated by a reference to *Menahot* 43b, against *Tosefta Berakhot* 6:23, and the views of Rif (b. *Berakhot* 62b) and Rambam (*H. Berakhot* 7:6). For detailed corrections to the festival liturgies, revealing impressive learning and high standards of linguistic precision, see 'Od la-Mo'ed 33a–b and 52b–55b.

²⁹ See the view of Hai Gaon, quoted in Isserles, *Darkhei Mosheh*, Y.D. 116:4, and cited in 'Od la-Mo'ed 32b; and Gershon Ashkenazi, *Resp. 'Avodat ha-Gershuni*, no. 63, cited in *Be'er Sheva'* 24b.

appreciation for the process of historical development. Elaborating on the geonic claim that the purpose of certain restrictions was to frighten people to repent, Worms asserted that the *kapparot* and *tashlikh* ceremonies were invented in order to instill greater piety among the masses, before printing facilitated the wide distribution of *sifrei musar*; the interweaving of biblical verses with these rites was intended to lend them a measure of religious authenticity that would otherwise be absent.³⁰ Similarly, he was disturbed by the popular use of amulets for protection, childbirth, and infertility, particularly 'those clothed in rabbinic dress'. While conceding that there were talmudic remedies for various ailments, Worms asserted that access is no longer available to them because 'the correct formulas and the correct intention have disappeared in our generation'.³¹

The aforementioned expressions of dissatisfaction with certain ritual practices went hand in hand with Worms's strenuous efforts to respond to the Haskalah's ridicule of traditional observance. He attributed the disrespect of the *maskilim* for 'eruvei hazerot, pidyon ha-ben and heter 'isḳa, for example, to ignorance and misunderstanding, which he believed could be overcome by offering more careful explanation.³² However, in other cases it is clear that Worms did not regard the criticism of the *maskilim* as lacking justification. He challenged the inclination toward excessive stringency, viewing it as a distortion of the halakhic tradition.³³ For example, he criticized those who refrained from eating items baked from 'mazah flour' as unnecessarily pious because,

³⁰ On *kapparot*, see 'Od la-Mo'ed 50b, following Resp. Rashba, no. 395; Shulhan 'Arukh, O.H. 605, and Darkhei Moshe O.H. 605:5. Concerning *tashlikh*, see 'Od la-Mo'ed, 32b–33a and 50b. For Rema's view, see O.H. 583:2. Worms's psychological explanation for the invention of these rituals, in *ibid.* 32b–33a, is worth quoting: וכיון שלא ידעו הע"ה כלום בחסרון הדפוס ואין ספרי מוסר שכיחן המציאו כאלה דברים להפחיד חלושי הדעת ביראת שמים וכמו תשליך וכפרות הסכימו ברמזים למען ישמעו ויראו. Cf. the similar view of Abraham ibn Ezra, quoted in the *TaZ*, Y.D. 116, n. 4. For the Maharil's view, see *Sefer Maharil*, S. Spitzer, (ed.), Jerusalem 1989, 'Hilkhhot Rosh ha-Shanah'. For the Lurianic sources, see: J. Zemah, *Nagid u-Mezaveh*, Leghorn 1785, pp. 74b–75; I. Horowitz, *Shenei Luhot ha-Brit*, II, *Hilkhhot Teshuvah*, Josefow 1878, p. 15; *Hemdut Yamim*, Leghorn 1764, chaps. 4, 7. Also see J. Emden, *Siddur Ya'vez*, 'Seder Kapparot', par. 13. The major study of *tashlikh* remains J. Z. Lauterbach, 'Tashlik: A Study in Jewish Ceremonies', *HUCA*, 11 (1963), pp. 207–340.

³¹ See *Be'er Sheva'* 30b–31a, and his comments there on *Sefer Raziel*, Amsterdam 1701, which he regarded as having misrepresented itself to the masses by its citation of rabbinic sources.

³² 'Od la-Mo'ed 26b.

³³ Cf. *Be'urei ha-Gra*, O.H. 553, n. 9; 558, n. 1, and 559, n. 10.

from a strictly legal standpoint, once flour is baked as *mazah*, no further leavening can occur. He conceded that at one time the observance of this stringency may have been necessary in the case of thick *mazot*, since they might contain grains of uncooked flour, but this was no longer a problem.³⁴ He was also opposed to the formal sale of leaven (*hamez*) to gentiles, a practice which he called an ‘overwhelming deception’. The popular preoccupation with the sale of an entire storehouse of wheat, barley and crops, even though there was not actual leaven there, exemplified, in his view, a tendency to be stringent in inconsequential matters and lenient in more serious ones.³⁵ Worms also objected to the overuse of the communal ban (*herem*), often issued upon the whim of rabbinic authorities rather than out of concern for the public welfare. As an instrument of social and religious control, the ban had been formally discontinued well before the Revolution, but its abuse by individual rabbis had become the target of ridicule, especially when it was issued to protect newly published *siddurim* and *mahzorim*. Infringement on authors’ rights, Worms insisted, was a violation of the prohibition of *hasagat gevul*, and therefore in such cases the *herem* was halakhically imprecise and politically imprudent.³⁶ In the case of delayed burial, a *cause célèbre* for *maskilim* throughout Europe, Worms limited the prohibition against leaving the dead unburied to cases of execution by the

³⁴ ‘Od la-Mo‘ed 27b. Worms reported that in the early years of his career he was able to eliminate the practice of baking thick *mazot*, which apparently had been popular in the countryside. The use of the expression מַתְּחַסְּדִים to denote the excessively pious ought to be understood as a generic usage, although contemporaries may have read it as a reference to followers of Hasidism. Worms also refers to a strange practice that had become popular in Metz, to refrain from ‘mushroom flour’, based on the analogy with *kitniyot*, ‘because it can be ground like flour’ and thereby mistaken for wheat. Although there was not a single authority who supported this stringency, it persisted until Worms was able to cancel it in 1794, when dire economic conditions justified leniency, and from then it was completely forgotten. See *ibid.* 28b. In ‘Od la-Mo‘ed 108a he objected to the stringent view of the *Magen Avraham* on the question of whether the father of a newly circumcised child should fast. Also see *Be’er Sheva’* 110a, where he asserted that the tendency to introduce unauthorized stringencies (e.g., the Lurianic custom to refrain from drinking water before *havdalah*) into normative practice could be the undoing of Jewish tradition.

³⁵ ‘Od la-Mo‘ed 26a. Interestingly, alongside Worms’s assertion that the fictitious sale of *hamez* ought to be discontinued, the following exception is noted: Where it is necessary to provide food for the army, a bonafide sale of *hamez* to a gentile would be required, and by creating a formal partnership of some months duration between the two, the Jew would be permitted to profit from any increase in the value of the *hamez*.

³⁶ Bin Nun 99a. On the use of the *herem* in Alsace-Lorraine, see S. Posener, ‘The Social Life of Jewish Communities in France in the Eighteenth Century’, *Jewish Social Studies*, 7 (1945), pp. 214–217.

bet din, concluding that in other instances greater caution ought to be exercised in the examination of the deceased.³⁷

Nor did customs that were enshrined in folklore escape criticism. Referring, for example, to the popular understanding of the *kos shel Eliyahu* customarily placed at the center of the Passover *seder* table as a children's tale, Worms surmised that the cup was originally intended as a large dispenser to facilitate access to the wine by all assembled.³⁸ Over the course of generations, however, the spiritual symbolism of the prophet Elijah displaced the original meaning of the custom. Worms similarly denounced the recitation of the *kavvanot* accompanying the sounding of the *shofar*, remarking that 'matters such as this that have no foundation in the Talmud and *midrashim* [only] give greater weight to the burden [of criticism] by those who mock (*ha-mal'igim*) [us].³⁹ Worms's reference to *ha-mal'igim* reveals an awareness of the campaign mounted against certain rituals, while the fact that he responded to these attacks seriously may be taken as an acknowledgment that the criticism was not entirely unfounded. Accordingly, the criticism emanating from *maskilim* and reformers demanded of traditionalists higher standards of precision in the transmission and explication of ritual practices, as well as a measure of self-consciousness that was previously unknown.⁴⁰

On questions pertaining to the interaction of Jews with non-Jews in general society, Worms embraced the liberal tradition of the Tosafists and R. Menaḥem Ha-Me'iri. Asserting 'that in [moral matters] there is no distinction between Jew and gentile', he interpreted calls to violence and hatred of gentiles which are found in the talmudic tradition as no longer legally valid, because 'only among the nations of antiquity were

³⁷ See *Ḳan Tahor* 7b–8a (referring to B. *Sanhedrin* 46): אבל סתם מתים יש להמתין עד ברירה וממילא עתה שאין בדיקה אחר ימים דמלתא ואין חוששין ללינה כמ"ש בשמחות שבדקו בקבר וחיה עוד כ"ב שנה והוליד. וממילא עתה שאין בדיקה אחר ימים צריך לצאת מספק כיון שיש חולי השתיקה בלא חושים. וכן ראיתי בספר זכרונות לערך מאתיים שנה נהיה כך ע"פ מעשה ... ועיקר לאו דלא תלין דוקא בהרוג שנתלה ופשטא דקרא שלא יתבוזה יותר, ורבנן אסרו בכל המתים שלא יגנום אצלו ... לעגמת נפש אפי' יום וימים ללא לצורך המת. Cf. *ibid.* 144a.

³⁸ 'Od la-Mo'ed 30b. Cf. Juspa Han Noyrlingen, *Yosef Omez*, Frankfurt a/Main 1723, where no mention is made of the cup of Elijah; in para. 788 he advised that the fourth cup of wine be used when reciting שפור חמתך. For a similar approach to the functionality of the *kos shel Eliyahu*, see the view of *Knesset ha-Gedolah*, cited in M. Hagiz, *Resp. Shetei ha-Lehem*, Wandsback 1733, no. 46.

³⁹ Cf. *Be'er Sheva'* 92b–93a (above, n. 24). Similarly, he was critical of *hazan* who, feigning crying when leading the prayers during the week preceding Tisha b'Av, were the object of laughter among their congregants. Sorrowful prayer, he insisted, was appropriate only in passages referring to the destruction of the Temple and Jerusalem, the hope for redemption, or on Tisha b'Av itself. See 'Od la-Mo'ed 109a (on O.H. 551).

⁴⁰ Cf. *Be'er Sheva'* 20a.

there true heretics [*kofrim*]. 'It is certain', he insisted, 'that we are obligated to physically save the gentiles of today, and their property is protected, as any Jew's'. Moreover, he interpreted the obligation of brotherly love (Lev. 19:18) to include gentiles, arguing that the term *re'a* (neighbor) referred to fellow human beings, and not solely to Jews. *Gezel ha-goi* (property stolen from a gentile) was strictly forbidden, Worms insisted, as it could be derived from the Torah's warning against deception (*genevat da'at*), a prohibition applicable to Jew and gentile alike. Concerning moneylending, he declared 'that beyond the law of the land, [taking] interest from a believing gentile is not permitted,' and thereby ruled out usurious rates of interest on loans to Christians. Regarding loans to fellow Jews, he argued that Jewish law authorizes the taking of interest through the partnership of *heter* 'isḳa'.⁴¹

In other areas as well, Worms displayed a keen sensitivity to the pressures stemming from modernity. For example, he permitted haircuts in the afternoon preceding the Passover holiday,⁴² although the practice was prohibited according to most views. Citing the lenient views of the *Tur* and *Shulḥan 'Arukh* in the case of those who feared adverse effects on their livelihood, Worms asserted that 'in our day it is not customary to go out in long, unkempt hair among the gentiles, who also do not resemble those of former times'. Hardly limited to the economic argument advanced by medieval halakhists, Worms's ruling was grounded in the dictates of early-nineteenth-century French society and culture and their implications for Jewish-gentile relations. This, we may assume, was also the basis for his ruling permitting men to go bare-headed.⁴³ These and similar decisions suggest, in contrast to the considerable number of cases of ritual law where Worms ruled stringently, that in his estimation the civil sphere demanded halakhic leniency and flexibility.⁴⁴

⁴¹ For the address delivered before members of the Assembly, see Worms's recapitulation in *Kan Tahor* 10b–12a; also see *Bin Nun* 106a and 111a. See J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, London 1961, pp. 114–128, 182–193; E. E. Urbach, 'Shitat ha-Sovlanut shel R. Menahem ha-Me'iri: Mekorah u-Migbaloteha', I. Etkes and Y. Salmon (eds.), *Perakim be-Toldot ha-Hevrah ha-Yehudit bi-Yemei ha-Beinayim u-va-'Et ha-Ḥadashah Mukdashim le-Professor Ya'akov Katz*, Jerusalem 1980, pp. 34–44, and Katz's reply in *Zion*, 46 (1981), pp. 243–246; Y. Blidstein, 'Yahasos shel R. Menahem ha-Me'iri la-Nokhri: Bein Apologetika le-Hafnamah', *Zion*, 51 (1986), pp. 153–166. Cf. the views of Jacob Emden, *Resp. She'elat Ya'vez*, no. 41, p. 71b, and the general discussion by Shoḥet, 'Im Hilufeī Tekufot', pp. 68–69, and nn. 152–167.

⁴² See 'Od la-Mo'ed 29a–b. וכדאי בזמננו שאין רגילין בגדל פרע ויוצא בין הגויים שנשתנו בזה נמי מזמן ומניהם יש להקל כדברינו וגם לשון השורר וש"ע בעושה להשתכר והמ"י

⁴³ See *Be'er Sheva* 15b.

⁴⁴ See, for example, his refusal to permit the use of imported sugar on Passover unless

Taken together, the foregoing elements exhibit a critical independence that endeared Worms to French proponents of Haskalah and moderate ritual reform. They pointed to his refusal to participate in the *Eleh Divrei ha-Brit* manifesto protesting the Hamburg Temple reforms, his support for reciting prayers in French, his willingness to reduce the number of *piyyutim*, his criticism of customs rooted in popular superstitions, and his staunch advocacy of socio-economic modernization as evidence of sympathy for their overall agenda. His joining the National Guard at the outbreak of the Revolution was, in their eyes, an acknowledgement of the need to address the purported incompatibility of the Halakhah with both civic duties and the emerging cultural and social ethos of modern France. For these reasons, this staunch traditionalist was regarded within the small circle of French *maskilim* as having had the potential to serve as a model for a new generation of rabbis.⁴⁵

III

If Worms's views on religious praxis were informed by the political and cultural currents affecting European Jewry in the century preceding the French Revolution and in the nineteenth century, his inquiry into talmudic and halakhic method reflects more of the hermeneutical conventions and modes of analysis characteristic of early modern talmudists. This is not to suggest that the latter was any less influenced

there was a rabbinic statement attesting to its being absolutely free of any admixture of flour, in 'Od la-Mo'ed 28b–29a, despite lenient precedents and contemporary rulings. Cf. Moses Sofer, *Resp. Hatam Sofer*, no. 135, where a more lenient ruling was issued. Compare Worms's remarks in 'Od la-Mo'ed 27a where he objected to efforts to abolish the prohibition of legumes (*kitniyot*) on Passover, and his criticism of the contemporary failure to appreciate and observe the finer technical aspects of *heter 'isḥa* in 'Od la-Mo'ed 26b. Also see his insistence that 'in these lands' one ought to wait one hour between cheese and meat, despite more lenient opinions to the contrary, in *Kan Tahor* 93b (on b. *Hullin* 105a).

⁴⁵ On Haskalah in France, see my *Shaping of Jewish Identity*, chap. 3. For its assessment of Worms, see Gerson-Lévy, 'Nécrologie de M. Aaron Worms', *La Régénération*, 2 (1836), pp. 226–231. On the image of the Gaon of Vilna, cf. E. Etkes, 'Ha-Gra veka-Haskalah: Tadmit u-Mez'iut', *Perakim be-Toldot ha-Hevrah* (above, n. 41), pp. 192–217. Worms's positive image among *maskilim* may account for twentieth-century distortions of his biography. See, for example I. Tamar, 'Aleī Tamar, Seder Mo'ed', Alon Shevut 1992, p. 311, where it is asserted that Worms had become, in his final days, a 'Sadducee', i.e., a Reformer. Tamar was misled by the entry on Worms in *Ozār Israel* (London 1924), itself an abridgement of Louis Ginzberg's entry in the *Jewish Encyclopedia* (New York 1901). My thanks to Sid Z. Leiman for these references.

by historical forces. While clearly focused on the legal-exegetical issues that had been debated in study houses over the course of centuries, the *Me'orei Or* addressed itself to internal challenges threatening to weaken the infrastructure of the halakhic system. These challenges, though undeniably the product of external developments, were centrifugal in nature. The invention of printing, westward migration, and greater geographical mobility, each in its own way contributed to a dangerous fragmentation of views, a growing multiplicity of ritual practices, a decentralization of authority, and a convergence of traditions that had formerly remained apart. Stylistically and substantively, the vast talmudic and halakhic *novellae* of the early modern era contain abundant evidence of these potentially disintegrative and erosive trends.⁴⁶

What distinguishes *Me'orei Or* from the numerous other works of its genre is its overarching commitment to affirm and reinforce the centrality of the *Shulḥan 'Arukh*.⁴⁷ In Worms's view, the voluminous halakhic and kabbalistic literature that had appeared in the two centuries following the composition of the *Shulḥan 'Arukh* had become a source of considerable confusion for scholars and laymen alike. Relying upon a tradition embraced by leading rabbinic personalities such as R. Yonah Landsofer, R. Ya'ir Hayyim Bacharach, and R. Gershon Ashkenazi,⁴⁸ Worms strongly objected to the lack of caution on the part of those who challenged the authority of *rishonim* and of the *Shulḥan 'Arukh*,⁴⁹ and

⁴⁶ Compare, for example, R. Solomon Luria's view of the era of the *rishonim*, in *Yam shel Shelomo*, introduction to *Bava Kama*.

⁴⁷ Worms defined this goal in the following statement (*Be'er Sheva'* 46a): לכך העמדתי בעלי שולחן ערוך כדברונות וכמסמרים נטועים ... וקראתי שמו מאורים קנטרסם הלז להודיע ולהוודע אשר דברי חכמים בר"ת [בראשי תיבות] מרגן אמיתים ורבנן יוסף משה הן הגה הב"י [הבית יוסף] וד"מ [דרכי משה] עמודי עולם בספר ואין בידנו לעקור דברי הש"ע ויש שאין ראויים להוראה וסומכים על סברות Cf. *Kan Tahor* 131b: והמפה יתד שלא תמוט. and *ibid.* 142a, where he referred to the *Shulḥan 'Arukh* as *לשונו הזרב*. Nevertheless, Worms reserved the right to point out occasional failings in the *Shulḥan 'Arukh*. See *Be'er Sheva'* 11b–12a, where he expressed surprise that the *Tur* and the *Shulḥan 'Arukh* ruled that wine exempts other beverages, particularly at the *Beit Yosef's* failure to take note of *Tosafot* at *Berakhot* 41a. Also see *Be'er Sheva'* 11b–12a, where he objected to Karo's ruling on *Kiddush Levanah*.

⁴⁸ *Be'er Sheva'* 46a. See the introductions to Landsofer, *Me'il Zedakah*, Prague 1757, and Bacharach, *Resp. Havvot Ya'ir*, Frankfurt 1699, and Ashkenazi, *Resp. 'Avodat ha-Gershuni* (1699), no. 48; cf. *Resp. Havvot Ya'ir*, no. 165, cited in Y. Eibeschtütz, *Urim ve-Tumim*, Karlsruhe 1775, H.M. 25:22.

⁴⁹ Cf. J. Eibeschtütz, *Urim ve-Tumim, Kizur Tokpo Kohen*, pp. 123–124 where it is claimed that scholars of the generation of the *Shulḥan 'Arukh* accepted the rulings recorded there as normative and binding, and further, that Karo and Rema wrote with divine inspiration and guidance.

he energetically defended Karo and Isserles using conventional rabbinic methods of reasoning, careful *explication de texte*, comparative analysis and extensive source citation. His embrace of the *Shulḥan 'Arukh* is noteworthy in light of the principled opposition of many Ashkenazic authorities to the organizational and methodological underpinnings of codification,⁵⁰ and particularly in contrast to the striking independence of R. Elijah b. Solomon Zalman, the Gaon of Vilna, vis-à-vis the halakhic rulings of the *Shulḥan 'Arukh*. The difference between the two is instructive. For the Gaon, the *Shulḥan 'Arukh* was less authoritative than the writings of *rishonim*, because in his view hierarchy within the legal tradition is determined by the relative antiquity of rabbinic texts. Accordingly, he rejected the concept of *halakhah ke-batrai* (the law follows the later authorities), a principle which had come to dominate decision-making in medieval Ashkenaz.⁵¹ While Worms also objected to the principle of *halakhah ke-batrai*, he nonetheless concluded that Karo and Isserles had exhibited exemplary faithfulness to the talmudic tradition. Their rulings were, in his judgment, generally more reliable than those of earlier or later authorities.⁵²

The central assumption governing this approach was the strong preference that Worms accorded to talmudic/midrashic sources over the medieval halakhic tradition, and it manifested itself in his spirited opposition to the elevation of *rishonim* and *aḥaronim* to the status of talmudic sages. For example, in the course of defending Rema's lenient stance that even the combing of wool when preparing *zizit* need not be performed with explicit religious intention, against the more stringent views of R. Meir Rothenberg (Maharam) and R. Judah Loeb ben Bezalel (Maharal) that it does, Worms argued that 'the Maharam is not a *tanna*

⁵⁰ See M. Elon, *Ha-Mishpat ha-'Ivri: Toldotav, Meḳorotav, 'Eḳronotav*, Jerusalem 1973, pp. 1145–1152.

⁵¹ See the introduction of *Be'urei ha-Gra* to the *Shulḥan 'Arukh*. For examples of the Gaon's critical approach to the rulings of Karo and Isserles, see *Be'urei ha-Gra*, O.H. 373, no. 10; O.H. 46, n. 17; and O.H. 25, n. 17. For medieval references to *halakha ke-batrai* see Moses Alshikh, *Resp. Maharam 'Alsheikh*, no. 39; Joseph Colon, *Resp. Maharik*, section 84; and Isserles, *Shulḥan 'Arukh*, H.M. 25–24 and *Resp. Rema*, no. 25. On the emergence of *halakhah ke-batrai*, see I. Ta-Shema, 'Hilkhet ke-Batrai', *Shenaton ha-Mishpat ha-'Ivri*, 5 (1979–1980), pp. 405–423. On the Gaon's halakhic method and impact, see Z. Kaplan, 'Le-Darko shel Rabbenu Ḥayyim mi-Volozhin be-Halakhah', *Sinai*, 69 (1971), pp. 74–99.

⁵² See, for example, 'Od la-Mo'ed 30b, where Worms objected to R. Judah Ashkenazi's *Ba'er Heitev* for its dismissive attitude toward the *Shulḥan 'Arukh*, such as in O.H. 477, n. 2.

nor is the Maharal an *amora*'. Accordingly, their language did not warrant the exacting scrutiny normally applied to biblical and talmudic texts. It is clear that in Worms's view, medieval talmudic commentaries and halakhic writings were in essence exegetical texts which, if improperly interpreted, could very well give rise to readings that were never intended by the *ba'alei ha-Talmud*.⁵³ Within the vast corpus of talmudic and halakhic commentary he regularly distinguished between positions that were firmly anchored and those that were, in his view, lacking adequate foundation. Scarcely constrained in his criticism of early modern and contemporary authorities, Worms was thus able to exercise considerable latitude in charting an independent course.⁵⁴

Despite differences between the Vilna Gaon and Worms in their assessment of the *Shulḥan 'Arukh*, the two shared the conviction that the halakhic system had veered off its original course. Joining the Gaon and Worms were others, such as R. Ezekiel Landau and R. Jacob Emden, who displayed a decided preference for earlier, over later, authorities. Trends in their writings evince a crucial shift in halakhic thought well *before* the Jewish community was torn apart by denominational struggles. Put differently, an internal crisis reflecting developments of the previous three centuries, impelled these authorities *and* the much villified *maskilim* to respond by attempting to restore *halakhah* to an earlier, uncorrupted stage.

Worms's detailed halakhic defence of the *Shulḥan 'Arukh* in the area of ritual centered on R. Abraham Gombiner's *Magen Avraham* and R. David Halevi's *Turei Zahav*, and to a lesser degree on the *Ba'er Heitev* of R. Judah Ashkenazi (Tiktin).⁵⁵ Setting out to analyze and ultimately

⁵³ For a clear indication of the primacy of talmudic sources in *Me'orei Or*, see Worms's use of the expression *mekor ha-din* in *Kan Tahor* 165b (on O.H. 273), which ought to be understood as the obverse of *hilkheta ke-batrai*. See the discussion in D. Ellenson, *Between Tradition and Culture: The Dialectics of Modern Jewish Religion and Identity*, Atlanta 1994, pp. 106–107. See *Be'er Sheva* 16b–17a and 110a for similar criticism of Lurianic stringencies.

⁵⁴ This approach occasionally led Worms to take a position opposed to that of Rema. See, for example, *Be'er Sheva* 18a, where Worms objected to Rema's claim that the *tefillin shel yad* should be put on while standing (O.H. 25:11). In the absence of a talmudic basis for such a requirement, and since the Zohar gave a reason for sitting, he asserted that there were no grounds for opposing it. See, also, his rejection of *Magen Avraham*'s effort (sub par. 20) to find a compromise, which he evidently regarded as artificial harmonization.

⁵⁵ For an earlier work devoted to a critical examination of the *Magen Avraham*, see Weil, *Netiv Hayyim* (above, n. 21). *Ba'er Heitev* was first published together with the *Shulḥan 'Arukh* in Amsterdam in 1736 (*Yoreh De'ah*), in 1739 (*Even ha-'Ezer*), and in

discredit their criticisms, Worms identified weaknesses in their arguments, as well as routine oversights and inconsistencies. His criticism of the *Magen Avraham* pointed to (a) its failure to encompass *minhagim* observed in the west,⁵⁶ (b) its uncritical use of the kabbalistic tradition when challenging a ruling of the Rema;⁵⁷ (c) its having overlooked crucial sources;⁵⁸ (d) an occasional blurring of the distinction between *de-rabbanan* and *de-oraita*, resulting in unjustified leniencies;⁵⁹ and (e) a general tendency to examine the *Beit Yosef* without sufficient care.⁶⁰ Likewise with respect to the *Turei Zahav*, Worms cited weaknesses that were largely methodological, including (a) the failure to compare Isserles' glosses to the *Shulhan 'Arukh* with parallel formulations in the *Darkhei Mosheh*, resulting in a tendency to misconstrue Rema's position;⁶¹ (b) a repeated failure to examine Isserles' glosses closely and carefully, as in the case of whether to remove one's *tefillin* before the *Musaf* service (O.H. 25, n. 15), so that the criticism was predicated on a misreading of the focus of Rema's gloss;⁶² and (c) a general tendency to

1742 (*Orah Hayyim*). Among the criticisms of *Ba'er Heitev* were his espousal of *minhagim* which were not relevant to Ashkenaz; see, for example, 'Od la-Mo'ed 25a (on O.H. 430, n. 1). In 'Od la-Mo'ed 29b Worms showed, on the basis of other talmudic sources he consulted, that the concept of *yuhara* was more complex than the *Ba'er Heitev* thought, and therefore the latter's halakhic qualification concerning O.H. 472, n. 16 was not applicable. *Ba'er Heitev*'s dismissal of the *Shulhan 'Arukh*'s position, such as in O.H. 477 n. 2, by virtue of it being against the consensus of *aharonim*, is shown by Worms, 'Od la-Mo'ed 30b, to be unfounded. For other examples of Worms's criticism of *Ba'er Heitev*, see *Be'er Sheva* 25b (O.H. 61); 102a (O.H. 256; 263, n. 18); 108b (O.H. 419); *Bin Nun* 162b (O.H. 430); 'Od la-Mo'ed 32b (O.H. 490, n. 2). For corresponding efforts to defend the *Shulhan 'Arukh* in the areas of civil and family law, against the criticisms of *Sifte Kohen* and *Sefer Me'irat 'Einayim*, see *Kan Tahor* 25b–29a. Also see *ibid.* 53b–59b, 113a–118b, 122b–124a, and 138a–146b.

⁵⁶ See *Magen Avraham* on O.H. 46:2 and the response of Worms, *Me'orei Or*, II, 23a.

⁵⁷ See, for example, *Magen Avraham* on O.H. 46, n. 7, and Worms's criticism, *Me'orei Or*, II, 24a.

⁵⁸ See, for example, *Be'er Sheva* 46b and 146a, where it is noted that the *Magen Avraham* overlooked the *Ma'or* and a responsum of Maimonides.

⁵⁹ See 'Od la-Mo'ed 25b where he criticized the *Magen Avraham*, O.H. 441, following the *Elijah Rabbah* and the *Ba'er Heitev*, against the *Magen Avraham* (O.H. 450, n. 9).

⁶⁰ *Be'er Sheva* 47b (on O.H. 43 n. 6). Worms took note of other failings, including, for example, self-contradictions. See 'Od la-Mo'ed 21a.

⁶¹ See *TaZ* on O.H. 568, and *Be'er Sheva* 46b; also see *TaZ* on O.H. 90, and 'Od la-Mo'ed 111a.

⁶² See *Be'er Sheva* 47a, where Worms demonstrated that Rema was referring to *hol ha-mo'ed*, not to *rosh hodesh*. Worms's reading of the Isserles gloss corresponded to the old custom in the Worms *kehillah*, which became the subject of dispute in the early eighteenth century, as noted in Kirchheim, first day *hol ha-mo'ed*, gloss 3; cf. Juspa, para. 60, n. 10. From *Resp. Radbaz*, pt. 4, no. 80, cited in J. Katz, 'Post-Zoharic Relations

write hastily and imprecisely, resulting in the occasional misstatement of his own position.⁶³ Many of these inconsistencies and failings originated, in Worms's view, in Gombiner's and Halevi's reliance upon R. Mordekhai Jaffe's *Levush*, a sixteenth-century code-commentary that had challenged the hegemony of the *Shulḥan 'Arukh*. In the opinion of several later authorities, Jaffe had set about an independent path that strayed from the normative halakhic tradition, and as a result, his work was riddled with errors and tended to be unreliable. Worms adamantly insisted that 'one ought not learn from the *Levush*, who went his own way'.⁶⁴ To counter difficult questions posed by either the *Magen Avraham* or the *TaZ*, Worms typically returned to the Talmud to find an explicit source to support an alternative reading, or to discover an unnoticed distinction or nuance that resolved the problem.⁶⁵ The readings he proposed regularly followed the lead of R. Eliyahu Shapira's *Elijah Rabbah*,⁶⁶ and in certain instances, his efforts on behalf of the

Between Halakhah and Kabbalah', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1983, p. 301, it is clear that Worms's reading of the Isserles gloss accorded with Radbaz's opposition to those who remove the *tefillin* before *Musaf* on *Rosh Hodesh*.

⁶³ *Be'er Sheva* 31b.

⁶⁴ See, for example, J. Emden, *Mor u-Kezi'ah*, O.H. 4 and 581, and Bacharach, *Resp. Havvot Ya'ir*, no. 31. Also see Ch. Tchernowitz, *Toledot ha-Posekim*, III, New York 1947, pp. 110–112 for a summary of criticisms against Jaffe's *Levush*, including R. Joshua Falk's *Sefer Me'irat 'Einayim*, introduction; and *Resp. Mas'at Binyamin*, nos. 8, 9. On Jaffe, see L. Kaplan, 'R. Mordekhai Jaffe and the Evolution of Jewish Culture in Poland in the Sixteenth Century', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 266–282. For Worms's formulation on the *Levush*, see *Be'er Sheva* 26b. הנ"י [נר ישראל-המגן אברהם] והט"ו נמשכו אחרי הלבוש שכתב מדעתו ונגרר הט"ו לפרש. הש"ע כך ואיננו למעיין היטב בב"י וד"מ. ודברי הרמ"א בש"ע נמי הכי ובדוכתי טובא המשיך הלבוש דברים מדעתו כמ"ש בתשו' המ"ב ס"י כא שאין למדן מן הלבוש שעשה דרכים לעצמו והלבוש, במקום (cited in Tchernowitz, *Toledot ha-Posekim*, III, pp. 113–114). For an illustration of Worms's view, see *Be'er Sheva* 21a: Rema ruled in O.H. 55 that following the 'Amidah the full *Kaddish* is recited, even if there are no longer ten men present, but both the *Magen Avraham* and the *TaZ* followed the *Levush* against Rema. Worms demonstrated, however, that their position does not accord with a careful reading of the *Beit Yosef* and the *Darkhei Mosheh*, nor with the Isserles gloss itself.

⁶⁵ See *Be'er Sheva* 18a–18b, where Worms rejects *Magen Avraham*'s view that one need not repeat the benediction of *tefillin* after having gone out to the toilet. The *Magen Avraham* claimed that the position of the *Darkhei Mosheh* and the *Elijah Rabbah* (that it is necessary to repeat the blessing) was no longer tenable because toilets are now nearby; Worms showed, on the basis of a passage in b. *Sukkah* 15a, that even when the toilet is in one's own home one repeats the blessing.

⁶⁶ E. Schapira, *Elijah Rabbah*, Sulzbach 1757. See, for example, the frequent reliance

Shulḥan 'Arukh were not defensive at all, but proactive, endeavoring to clarify the method or rationale that underlay particular rulings.⁶⁷

The decision to respond to the animadversions of the *Magen Avraham* and the *TaZ* was doubtless motivated by a concern that their enhanced popularity – the direct result of being published alongside the text of the *Shulḥan 'Arukh* in 1692 – could be harmful to the standing of the code they sought to elucidate. Never intending to undermine their commentatorial efforts – in fact he even applauded their tendency toward restraint⁶⁸ – he feared that if left unchallenged, their work would blur the crucial distinction between valid and invalid criticism. Because, in his view, the authority of the *Shulḥan 'Arukh* was threatened by the very publication format which established it as the preeminent code of Jewish law, Worms directed his attention to these two commentators, while ignoring lesser-known figures who were more thoroughgoing in their criticisms.⁶⁹ Finally, the focus on the *Magen Avraham* and the *TaZ* appears to have served a heuristic purpose. It permitted Worms not only to underline the central status of the *Shulḥan 'Arukh* in halakhic decision-making, but also to draw attention to the important distinctions between the eastern and western provenance of halakhic and kabbalistic traditions, and to the layers of development within halakhic discourse.

on the *Elijah Rabbah* against the *Magen Avraham* and *TaZ* in *Be'er Sheva'* 117b–121b and 'Od la-Mo'ed 68a. In *Be'er Sheva'* 25b (on O.H. 66) Worms objected to the *Magen Avraham's* view (O.H. 66) that the *medaḳdeḱim* wait at *shirah ḥadushah* in order to answer *amen* to the benediction *ga'al Yisra'el*. He showed that this is forbidden according to the *Beit Yosef*, whose view accorded with the interpretation of *Tosafot* and was affirmed by *Elijah Rabbah*. Thus, Rema had correctly ruled that one may answer *amen* to that benediction *ex post facto* only.

⁶⁷ See, for example, the effort to explain the difference between Rema and Rambam on the question of whether one ought to stand when reciting *Keri'at Shema*, in *Me'orei Or*, II, 25a. There, Worms demonstrated that Rambam based his lenient ruling on the distinction he drew between the *mizvah de-oraita* and *de-rabbanan*, but that in essence he and Rema were in agreement. Cf. Worms's proof that Karo did not contradict himself in O.H. 70 and 93, based on a careful distinction between the expressions צרכי רבים and צרכי צבור, in *Me'orei Or*, II, 26b.

⁶⁸ *Be'er Sheva'* 46b. According to Worms, had Gombiner himself published his commentary, he would have been more careful in his introduction than was his son.

⁶⁹ For a review of other works, published and unpublished, that were critical of the *Shulḥan 'Arukh*, see Ch. Tchernowitz, *Toldot ha-Posekim*, III, pp. 163–164.

IV Response to the Challenge of Lurianic Kabbalah

The burgeoning literature of Lurianic ritual practices constituted an equally formidable challenge to the *Shulḥan 'Arukh*. Entirely aside from its theosophical implications, Lurianism called into question the authority of the halakhic tradition as interpreted by *rishonim* and assembled in the major Codes. As the mythic image of the Ari grew larger, propelled by the wide diffusion of hundreds of compendia of kabbalistic rites that were published or reprinted in the second half of the eighteenth century, Lurianic practices gained in popularity and stature.⁷⁰ Worms harbored halakhic reservations about certain of these developments, but endeavored to balance the practical demands of both Halakhah and Kabbalah while continuing to view the Zohar with the utmost seriousness. In this he was not alone. The most pronounced examples of this phenomenon, characterized by Scholem as 'orthodox anti-Sabbatian Kabbalism', were the *kloyz* in Brody, and the circle that formed around R. Nathan Adler in Frankfurt am Main. Enthusiasts embraced the principle elements of ecstatic prayer according to the Lurianic tradition, and performed kabbalistic rites that constituted a clear departure from *minhag* Ashkenaz. Individuals such as R. Jacob Emden, R. Joseph Steinhardt, the Gaon of Vilna, R. Pinchas Horowitz, and R. Moses Sofer all exemplify a lesser-known tendency to embrace kabbalistic praxis and doctrine, but in sharp contrast to Hasidism, this inclination remained both private and eclectic.⁷¹ Several of the rites

⁷⁰ On the process of popularization of Kabbalah, especially concerning the dissemination of compendia of kabbalistic customs, see Z. Gries, *Sifrut ha-Hanhagot: Toldoteha u-Mekomah be-Hayyei Hasidei R. Yisrael Ba'al Shem Tov*, Jerusalem 1989.

⁷¹ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, p. 328. On the *herem* against the Brody *kloyz*, see: M. Wilensky, *Hasidim u-Mitnagdim: Le-Toldot ha-Pulmus Beinehem*, Jerusalem 1970, I, pp. 47–48; E. Reiner, 'Hon, Ma'amad Hevrativ ve-Talmud Torah: Ha-Kloyz ba-Hevrah ha-Yehudit be-Mizrah Europa ba-Me'ot ha-Sheva-*'Esreh u-Shemoneh-'Esreh'*, *Zion*, 58(1993), pp. 287–328; and for the broader intellectual context, see J. Weiss, 'The Kavvanot of Prayer in Early Hasidism', *Journal of Jewish Studies*, 9 (1958), pp. 163–192. On the mystical leanings of western and central European halakhists, see: S. Dubnow, *Toldot ha-Hasidut*, Tel Aviv 1967³, pp. 434–441; on Joseph Steinhardt, see B. Ophir, *Pinkas Kehillot Germaniah*, Bavaria 1972, pp. 345–346; R. Elior, 'Natan Adler ve-ha-'Edah ha-Hasidit be-Frankfurt: Ha-Zikah bein Havurot Hasidiot be-Mizrah Europa u-ve-Merkazah ba-Me'ah ha-Shemoneh *'Esreh'*, *Zion*, 59 (1994), pp. 31–64; Y. Cohen, 'Ha-Hatam Sofer ve-ha-Hasidut', *Sinai*, 69 (1971), pp. 159–194; J. Katz, 'Kavvim la-Biografiah shel ha-Hatam Sofer', *Mehkarim be-Kabbalah u-ve-Toldot ha-Datot Mugashim le-Gershon Scholem*, Jerusalem 1968, pp. 191–120. On the attitude of the Gaon of Vilna toward Kabbalah, see A. Brill, 'The Mystical Path of the Vilna Gaon', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* (1997); I. Etkes, *Rabbi Yisrael Salanter ve-Reshit Tenu'at*

observed by the Frankfurt pietists or by other non-Hasidic kabbalists are mentioned in the *Me'orei Or*, either approvingly or without critical comment, as were works such as the *Shenei Luhot ha-Brit*, *Hemdat Yamim*, and *Sha'arei Zion*.⁷² It nonetheless remained for Worms to articulate a sense of order among the disparate voices and traditions vying for authority in Ashkenaz. Among Sephardic kabbalists such as R. Hayyim Joseph David Azulai, the authority of the *Shulḥan 'Arukh*, or at least of Karo, had become subordinated to that of the Ari,⁷³ and this development further exacerbated the challenge posed by Kabbalah.

The popularization of the Kabbalah encountered strident, occasionally even vociferous, rabbinic opposition in the West. In varying degrees, R. Ezekiel Landau, R. Jacob Emden, and R. Jonathan Eibeschütz rejected the popular study of Kabbalah, opposed the dissemination of zoharic texts and Lurianic writings among the masses, and deplored the proliferation of kabbalistic practices. While opposition of this sort was undoubtedly motivated by a fear that the nascent Hasidic movement could precipitate a revival of dormant Sabbatianism, it also reflected a general apprehensiveness over the dangers that might well result from the faulty transmission of mystical doctrines.⁷⁴ In the introduction to his volume of responsa, *Zikhron Yosef*, published in 1773, R. Joseph Steinhardt of Fürth accused Hasidim of teaching heresy by having

ha-Musar, Jerusalem 1982, pp. 37–40; and A. Nadler, *The Faith of the Mithnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore 1997, pp. 36–39. Other figures not normally known for their involvement with Kabbalah include R. Aryeh Loeb Günzberg and R. Hirtz Scheuer (see his *Turei Zahav* [Mainz 1875], grandson's introduction, p. 15). Even of R. Ezekiel Landau, generally viewed as an arch opponent of Kabbalah, R. Hayyim Sanzer of Brody reportedly said: צפה יחזקאל במעשה מרכבה

⁷² See, for example, *Be'er Sheva'* 3b, on switching from Ashkenazic to Sephardic pronunciation, and *ibid.*, 17a–17b, on women wearing *zizit*.

⁷³ See Hayyim Yosef David Azulai, *Birkei Yosef*, O.H. 421:1, cited in M. Halamish, 'Ma'amado shel ha-Ari ke-Posek', *Mehqerei Yerushalayim be-Mahshevet Yisrael*, 10 (1993), p. 276: דאי דאז"ל על ידו, ובתריה גרירי בדוכתי טובה הפך מרן [קארן] דקים להו לרבנן, דאי מרן שמי' ליה דברי האר"י הו' הדר ביה

⁷⁴ On the views of Emden, see especially *Mitpahat Sefarim*, Lwow 1871, pp. 77–78, and of Eibeschütz, see his approbation to Z. Horowitz, *Aspaklariah ha-Me'irah*, Fürth 1776, cited in M. Idel, 'Perceptions of the Kabbalah in the Second Half of the Eighteenth Century', *Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1991), pp. 55–114. Also see Y. Liebes, 'Meshihyuto shel R. Ya'akov Emden ve-Yahasu la-Shabeta'ut', *Tarbiz*, 49 (1979/80), pp. 122–165. On the oppositional views of Ezekiel Landau, see *Resp. Noda' bi-Yehudah*, Prague 1776, I, O.H., no. 93, against *le-shem yihud*; I, Y.D., no. 74. For concerns expressed nearly a century earlier, see Bacharach, *Resp. Havvot Ya'ir*, no. 210.

distorted the esoteric doctrines of the Kabbalah and by virtue of having disseminated them irresponsibly. Their reckless behavior would, he asserted, delay the long-awaited redemption.⁷⁵

Worms's criticisms were of an entirely different sort. His jabs at those who came late to the synagogue but refused to skip ahead in order to join the public worship for fear of 'overturning the channels', and his opposition to Lurianic practices that contradicted the consensus of *poskim*,⁷⁶ reveal his frustration with misguided halakhic infractions. Moreover, his repeated references in this connection to *ḥasidei zemanenu* suggest that he too was concerned that the contemporary Ḥasidic movement might enhance the popularity of kabbalistic prayer customs and thereby undermine the authority of Halakhah.⁷⁷ Nowhere did he imply, however, that these failings might unleash uncontrollable forces. To the contrary, *Me'orei Or* reserved a central role for Kabbalah in its overall system. From Worms himself we learn of the proliferation of Lurianic customs that were observed in Alsace during his youth in the 1760s; he conceded that in those years he felt their powerful attraction, having recited by heart Lurianic kabbalistic prayers such as 'atik ve-ze'ir (referring to the *parzufim*), which were available in the *Tikkunei Shabbat* and *Likkutei Zvi*.⁷⁸ These frequent autobiographical references confirming the penetration of Lurianic practices in the region are attested by the *siddurim* printed in Metz. Containing entire sections of the *Tikkunei Shabbat* and selections from Lurianic *minhagim*, such *siddurim* served as a prime conduit for the diffusion of Lurianism, as is clear from the Metz *siddur* published in 1765.⁷⁹ Whether there was a social context for

⁷⁵ *Resp. Zikhron Yosef*, Fürth 1773, introduction, reprinted in Wilensky, *Ḥasidim u-Mitnagdim*, II, pp. 141–143. Cf. Steinhardt's letter to R. Ezekiel Landau, discussed in Elior, 'Natan Adler', pp. 42–49. See Nadler (above n. 71), pp. 29–43.

⁷⁶ See, for example, *Be'er Sheva'* 18a, where Worms objected to the practice of reciting the benediction over Rabbenu Tam *tefillin*.

⁷⁷ See *Be'er Sheva'* 21b and 25a. The kabbalistic-Ḥasidic practice of reciting the entire *pesukei de-zimra* in order, while refusing to catch up to the *zibbur*, was, according to Worms, a clear violation of the normative Halakhah.

⁷⁸ *Be'er Sheva'* 18a, 20a. The *Likkutei Zvi*, assembled by Zvi Hirsch of Williamsdorf, included the *tikkunei ḥazot* from Hanover's *Sha'arei Zion*. Worms noted that before his *bar mizvah* he was accustomed to stand from שמר ברך until ישתבח. In *Be'er Sheva'* 105b he noted, further, that 'in my youth, when I served as a rabbi in the countryside and stayed in the villages, I observed the practice of twelve loaves [on Sabbat] according to the plain meaning of the midrash'.

⁷⁹ Referring to the Ari's practice of saying ...היום כך בשבת שבו, the following is reported in *Tefillah ke-Minhag Ashkenaz u-Polin*, Metz 1765, p. 48b: וכתבו תלמידי האר"י ז"ל ככה יאמר, [היום הראשון...] יכין שישאר בו באותה יום הארת תוספת נשמה יתירה משבת העברה ויתחיל לדור מזמור...ככה יעשה

these doctrines and practices, however marginal, is unknown; it is not unlikely that there was a small group of pietists that gathered for ecstatic prayer in the Metz community. Worms's unpublished *Hibbur ha-Siddur*, which included both commentary and instructions for proper execution of the zoharic *kavvanot*, contains further evidence of the depth of his preoccupation with Kabbalah throughout his life.⁸⁰ It is therefore not surprising that one encounters in *Me'orei Or* a respectful attitude toward kabbalistic customs, even in those cases where it clearly contradicted *minhag Ashkenaz*. For example, in the course of elucidating the ruling that the *tefillin* ought to be placed on one's head before completing the binding of the *rezu'ot* around the fingers, Worms explained the dissenting view of the Ari as halakhically legitimate for those who recited a single benediction.⁸¹

As in the case of Jacob Emden several decades earlier, Worms nonetheless insisted that his own generation was not capable of worshipping according to the *kavvanot* of Isaac Luria.⁸² The performance of most

כתב: In *Seder ha-Ma'amadot*, 4b, the following is reported: כתב האר"י ז"ל שטוב לומר פרשת המן כדי שיאמין שכל מוונותיו באין לו בהשגחה. וקבלה בידי חכמים כל האומר פרשת המן בכל יום מובטח לו שלא יבא לעולם לידי חסרון מוונות. וקודם אמירת פרשת המן יאמר זה: יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתזמין פרנסה לכל עמך בית ישראל ופרנסתי ופרנסת אנשי ביתי בכללם בנחת ולא בצער בכבוד ולא בבזיון ולא באיסור כדי שנוכל לעבוד עבודתך ללמוד תורתך כמו שזנת לאבותינו מן במדבר בארץ ציה וערבה. It should also be noted that the *tashlikh* and *kapparot* ceremonies were included in the 1765 Metz *siddur*, with detailed explanation and instruction. However, they were not included in either the *Mahzor ke-Minhag Ashkenaz u-Polin*, Metz 1768, or the *Mahzor Rosh ha-Shanah ve-Yom ha-Kippurim*, Metz 1817. In his *Hibbur ha-Siddur* (below, n. 80), fol. 145, Worms refers to the Metz practice, introduced by Benjamin Zemigrod, rabbi of the community *beit midrash* at the turn of the eighteenth century, of reciting Ps. 86 and 124, as well as *Seder ketoret ha-ma'amadot*, after 'Alenu; this continued to be the community's custom in the nineteenth century.

⁸⁰ *Hibbur ha-Siddur* is contained in *Hamishah Or* (*Alliance israélite universelle*, ms. no. 288), ca. 1819.

⁸¹ O.H. 25:11. *Be'er Sheva'* 18b. Actually, the Lurianic practice is cited by *TaZ*, *Magen Avraham*, and *Ba'er Heitev*. Cf. Worms's approval of the Lurianic custom, against the *Magen Avraham*, to recite Ps. 130 between *yishtabah* and *yozer*, claiming this was not a *hefsek*, in *Me'orei Or*, II, 24a. Cf. E. Landau, *Dagul me-Revavah*, O.H. 54:1 (based on Rambam, *Hilkhos Tefillah* 7:11) where it is recommended that *shirat ha-yam* be recited after *yishtabah*, on the grounds that the recitation of psalms does not constitute a *hefsek*. Similarly, see *Be'er Sheva'* 11a where Worms cites Maharam Rothenberg's practice of reciting a *piyyut* before *birkat yozer*. Compare the attitude of R. Hayyim Ulma, many of whose glosses to *Yosef Omez* related to kabbalistic literature in general and specifically to the Ari, as noted by E. Zimmer, 'Teguvot Yehudei Ashkenaz le-Hashpa'ot ha-Merkaz be-Polin be-Reshit ha-Me'ah ha-Sheva' Esreh', *Sinai*, 102 (1988), pp. 236–237.

⁸² Emden, *Mitpahat Sefarim*, p. 112.

Lurianic practices was ill-advised because they were intended for *medaḳdeḳim ḳedoshim* (those who are rigorous in their piety) and not for 'beinonim' (ordinary individuals). Claiming that the Lurianic *kavvanot* must remain unspoken, he objected to the publication of the *Tikkunei Shabbat* and various kabbalistic formulae (e.g. *le-shem yiḥud* and *yehi raḥon*) typically recited before performing the *mitzvot* of *lulav*, *sukkah* and *shofar*. These, he insisted, were never intended for 'beinonim such as us'. Concerning the *siddur* which he compiled in 1777, Worms reported in his unpublished *siddur* commentary that he had included 'all the prayers according to the Zohar and [zoharic] *kavvanot*', but that he avoided *kavvanat ha-yiḥudim ve-zivvugim*, because there were 'none in our time who are worthy of [reciting] them, especially outside of the Land [of Israel]'. Distinguishing sharply between zoharic and post-zoharic traditions, Worms stated that one who desires to protect himself will maintain a distance from Lurianic prayer.⁸³ In several instances he referred to a custom attributed to the Ari, such as refraining from conjugal relations on the night of Shavuot or hiding the thumb during prayer, as intended for the spiritually elite only (*benei 'aliyah me'atim*), but not for the rank and file.⁸⁴ In the same vein, he regarded swaying during prayer (*na'anu'ei tefillah*) as a custom reflecting the profound *kavvanot* of the *medaḳdeḳim*, but not characteristic of the simple prayer of *beinonim*. His view was in direct opposition to the Ḥasidic interpretation, which likened a person's soul to a flame that flickers in the light; according to the Ba'al Shem Tov this image reveals how swaying, insofar as it causes arousal and enthusiasm, enables the soul to unite with the *Shekhinah*. Worms argued that prayer requires a state of physical serenity (*menuḥat ha-guf*) as the *Elijah Rabbah* concluded, and cited kabbalistic sources such as the Zohar and the *Ḥemdat Yamim* to support his claim that swaying is proper when reading the Torah only; the

⁸³ *Be'er Sheva'* 18a: וגם הא גופא בכוונת התפלה ע"פ ההיכלות כמבואר בזוהר וסדר הנקודות הוי"ה ושאר כוונת המדות כסדרן מועילם מאוד לכל המבין כפשוטו כיון שהכל במחשבה ואינו מתפלל בפה על הכוונת ההם אדרבה נהפוך הוא שהדפיסו תחינות בפומבי לשם יחוד כו' ותקוני שבת וכיוצא בהן ויה"ר לולב וסוכה ותקיעה הן הנה לבינונים לא ירצה וכגון אנו בינונים ות"ל סדרתי בשנת תפלה טובה [תקל"ז] כל התפלות ע"פ הזוהר וכוונת הכל כפשוטו טהור קודש אכן בכוונת היחודים בסודם אל תבא נפשי שאין אדם ראוי לכך בזמנינו בפרט בח"ל. The quote from the *siddur* commentary, is reproduced in *Kan Tavor* 164a. On the early seventeenth-century *herem* against distributing Lurianic writings outside of the Land of Israel, see M. Benayahu, *Sefer Toldot ha-Ari*, Jerusalem 1967, pp. 45, 65, and Elbaum (above, n. 10), pp. 200–207.

⁸⁴ 'Od la-Mo'ed 33a.

silence of these same sources in reference to the act of prayer is taken as proof of the limitations on body movement, and parallel to the distinction drawn by early Ashkenazic authorities between swaying during study, which was proper, and swaying during prayer, which was not.⁸⁵

The fact that Worms's retreat from Lurianic prayer was based on a socio-religious assessment of his generation hardly proves that he was critical of Lurianic Kabbalah per se.⁸⁶ However, a clear distinction between his view of Lurianic prayer and Lurianic practices points to a more thoroughgoing critical evaluation of the system as a whole. While Lurianic prayer was rejected because of its elitism, Lurianic customs were often criticized for being inauthentic (see below). By contrast, Worms's reverence for the Zohar, and zoharic customs, was unequivocal.⁸⁷ Throughout *Me'orei Or*, Worms turned to the Zohar for assistance, frequently to authenticate either a custom needing a textual basis or a novel explanation which he had developed independently,⁸⁸ or to explain a talmudic passage in light of a difficult question of a later au-

⁸⁵ For Worms's opposition to swaying during prayer, see *Be'er Sheva'* 20a. For kabbalistic sources on swaying, see *Zohar Pinhas*, pt. 3, pp. 218b–219a; *Zava'at ha-Rivash* (1793), p. 8b. *Shulhan 'Arukh* O.H. 48, and *Elijah Rabbah*, loc. cit. Also see Y. Liebes, 'Hibbur be-Leshon ha-Zohar le-R. Wolff ben Yehonatan Eibeschütz 'al Havurato ve-'al Sod ha-Ge'ulah', *Kiryat Sefer*, 57 (1982), pp. 148–178; and Idel (above, n. 74), pp. 98–99 for similar evidence of opposition to swaying in Hasidic sources. For the practice of the Maharil, see 'Laws of Prayer', p. 436. For a detailed discussion of these and related issues, see E. Zimmer, 'Tikkunei ha-Guf bi-She'at ha-Tefillah', *Sidra*, 5 (1989), pp. 89–130, esp. 116–127.

⁸⁶ See *Be'er Sheva'* 31b, where he opposed the custom, attributed to the *Shelah*, to recite a biblical verse beginning and ending with the first and last letters of one's name at the end of the 'Amidah. Worms held that insofar as there was no basis for it in either the Talmud or the Zohar, it was to be considered a *hefsek*. Nevertheless, for those who desired to follow this practice, Worms recommended that one could recite the verse after stepping back, but before 'yehi rāzon'. This example points to a general effort on Worms's part to reign in kabbalistic practices within the framework of Halakhah.

⁸⁷ On the relationship between Halakhah and Kabbalah in the period between the discovery of the Zohar and the publication of the *Shulhan 'Arukh*, see Katz, 'Post-Zoharic Relations Between Halakhah and Kabbalah' (above, n. 62). On the period following the *Shulhan 'Arukh*, see M. Halamish, 'Ma'amado shel ha-Ari ke-Posek' (above, n. 73), pp. 285–259; and idem, in Sperber, *Minhagei Yisrael*, III, Jerusalem 1994. Regarding the works of Ashkenazic halakhic authorities in the seventeenth and eighteenth centuries, there is a gaping hole in the scientific literature. It appears that Worms's approach was representative of the normative halakhic tradition in pre-modern Ashkenaz, though typically, the most prominent authorities of the eighteenth century generally refrained from direct citations in their published works.

⁸⁸ In *Be'er Sheva'* 1b, Worms concluded that one may remain at home to recite all of the preliminary prayers preceding *Barukh she-'Amar*, provided that the six principal *mizmorim* of the *pesukei de-Zimra* be left for the synagogue, insofar as these are required by talmudic tradition; in 'Od la-Mo'ed 31b, he notes that the efforts of Tosafot to require

thority.⁸⁹ In these respects, he consulted the Zohar in much the same way as he would any rabbinic source. It should nonetheless be noted that although Worms's treatment of halakhic issues in the Zohar may have evinced a genuine commitment to intellectual openness and honesty, the fact that Kabbalah became the subject of sustained attention in *Me'orei Or* only from volume IV onward, while in the first three volumes mention of the Zohar was limited to occasional discussions of aggadah and even less frequent references to halakhic notes,⁹⁰ may suggest a polemical motive. After the turn of the nineteenth century, it had become clear that by asserting the preeminence of Kabbalah over normative halakhic rulings, Hasidism had brought the Zohar (and often its stringencies) more prominently into the discourse of halakhic praxis. It is not unlikely that in Worms's view the most effective response to these challenges was to wrest the Zohar from the control of Hasidism by embracing it as part of the normative legacy of Ashkenaz.

In addition to the noticeable enlargement of discussions of talmudic passages and halakhic themes beyond what are normally encountered in volumes of *novellae* published in central and western Europe in the period,⁹¹ several different approaches emerge among Worms's efforts to resolve the competing authority of Halakhah and Kabbalah. For example, he sought to harmonize the apparently conflicting traditions of the Zohar that prohibit eating anytime before sunrise and the talmudic prescription which applies only from the time that the obligation of prayer can first be fulfilled. Worms drew two conclusions from his analysis.

three *mazot* corresponds to the explicit demonstration to this effect in the Zohar and *tikkunim*. Similarly, in *Shemonat Or* 10a (referring to O.H. 490:9), Worms cited *Midrash Ne'elam* to explain that there is a connection between *Megillat Ruth* and the receiving of the Torah, offering a kabbalistic reason for reading *Megillat Ruth* on the holiday of Shavuot; in *Be'er Sheva'* 3a–b, he cited the Zohar (*Terumah*) as additional support for a position proposed on the basis of conventional halakhic-talmudic sources.

⁸⁹ See, for example, *Be'er Sheva'* 1b, where Worms cited the explanation of the Zohar to respond to R. Samuel Eliezer Edel's question (of Rashi) why Psalm 145 is not recited at 'Arvit, and why at *Minḥah* it is recited before the 'Amidah, not after.

⁹⁰ See *Me'orei Or*, I, 6b (on *Berakhot* 34b and 40a); II, 9b (on *Berakhot* 19), 10a (on *Berakhot* 26b), and 24b (referring to *Shulḥan 'Arukh*, O.H. 61).

⁹¹ See, for example, Jacob Joshua Falk, *Penei Yehoshua* and Ezekiel Landau, *Ziyyun le-Nefesh Hayah*, neither of which cite texts from the Zohar in the course of their talmudic and halakhic discussions, except for certain isolated efforts to explain difficult aggadic passages. In the latter regard, see *Penei Yehoshua'*, *Berakhot* 10a. Cf. Jacob Emden's commentary to the Tur, *Mor u-Kezi'ah*, where the author considers the Zohar regularly, and only occasionally in his *Resp. She'elat Ya'vez*. For a prime example, see no. 47.

(1) The talmudic dispensation (b. *Ta'anit* 12a) to eat before morning on a fast day is limited to one who was awake either all night, or at least from before midnight, but in the case of a person who was asleep from midnight onward, the Zohar's broader prohibition applies. (2) While it appears that the Zohar had extended the talmudic prohibition by as much as several hours, Worms offered a reading that reduced – even eliminated – the dissonance between the zoharic and talmudic texts. He claimed that the Zohar's prohibition pertains only to the time that people ordinarily wake up, i.e., just before prayer, and further, that the stringency of the Zohar to rise at midnight does not apply to the pious, who would, on this account, forfeit Torah study during the day. Finally, Worms applied the Isserles ruling permitting those who are not ill to eat on *erev* Rosh Ha-Shanah to anyone at anytime who is hungry or thirsty, and concluded that the Zohar intended no opposition to fortifying oneself before undertaking to pray.⁹²

A second method which Worms employed to resolve a divergence between the two authoritative traditions was to define the relationship of the Zohar to the Talmud as primarily exegetical. This is exemplified by his effort to determine the direction in which one's bed ought to be positioned. b. *Berakhot* 5b states that 'one who places his bed between north and south will merit male children', and in accordance with Rashi's explanation, the *Shulḥan 'Arukh* (O.H. 3:6) ruled that 'it is forbidden to sleep between east and west while one's wife is with him'. Against this, R. Menahem Azariah de Fano ruled in accordance with the Zohar that it is obligatory to place one's head in the westerly direction, while R. Joel Sirkes, author of the *Bayit Ḥadash*, stipulated that one's head must be in the east and one's feet in the west. Insofar as neither the talmudic passage according to Rashi, nor the Zohar according to de Fano, could be dismissed, Worms sought a more flexible reading of the talmudic passage. He made use of b. *Zevahim* 62b to show by analogy that the language in *Berakhot* was not unequivocal, and enlisted an unattributed theory of conception propounded by scientists (*ḥakhmei ha-mehḳar*) in order to prove that the wording of the Talmud could accommodate an interpretation akin to that of the Zohar. Once these steps were taken, Worms concluded that the de Fano-Zohar reading was correct, and that Rashi's literal interpretation would therefore need to be set aside. Worms thus approached the apparent contradiction

⁹² *Be'er Sheva'* 2a–2b.

between the two authoritative sources by viewing the Zohar, or more correctly, de Fano, as an exegetical source that clarifies the meaning of talmudic traditions. According to the exegetical model, the Zohar emerged as the more authoritative source. Nevertheless, it still remained for Worms to explain how the placement of beds in the north-south direction had become the standard practice. He attributed the error to the influence of *Iggeret ha-Ḳodesh*. Owing to the fact that the Zohar was not known to Naḥmanides, the presumed author of the thirteenth-century marriage manual had simply misinterpreted the talmudic passage. The error could be easily rectified by following de Fano's view.⁹³

In Worms's discussion of the *Ḳol Nidrei* prayer, the divergence between the Zohar and the normative halakhic tradition was again explained by the fact that the Zohar was not known to medieval authorities, though in this instance the erroneous practice had become formally instituted as a *minhag*. Historically, opinions have been divided over the precise halakhic function of the rite – whether it invalidates oaths and vows undertaken in the past or those still to be made in the coming year. In the opinion of Rav Sa'adia Gaon, the RoSh, and the Tur, among others, *Ḳol Nidrei* annuls vows made during the preceding year. On the other hand, R. Jacob Tam, citing the opinion of his father R. Meir b. Shmuel, argued that this version of *Ḳol Nidrei* was incompatible with the fundamental rules of annulment of vows, and therefore emended the text to reflect the anticipatory cancellation of

⁹³ *Be'er Sheva'* 2a–2b. For de Fano's interpretation of Zohar (*Bemidbar*) 118b, see his *Resp. ha-Rama*, Jerusalem 1967, no. 3; and more generally, no. 128, for his approach to reconciling differences between the Talmud and Zohar. Also see *Iggeret ha-Ḳodesh*, ed. Cohen, p. 77. Cf. H. Y. Bacharach, *Mekor Hayyim*, ed. E. Pines, Jerusalem 1982, O.H. 3:6, where the author's attempt to reconcile the talmudic and zoharic passages resembles that of Worms, and Zvi Ashkenazi, *Resp. Hakham Zevi*, no. 36, where the view of the Zohar is rejected when it runs counter to the views of the poskim. On the Zohar as an exegetical text, compare Worms's view to the similar approach of R. Isaac Bardea, who denied the existence of a chasm separating the Zohar from normative Halakhah. In those instances where there were doubts as to the meaning of the Zohar, Bardea maintained that one must turn to Luria as its most authoritative interpreter. See Isaac Bardea, *Resp. Yizhak Yerannen*, pt. 3, no. 13, cited in Halamish (above, n. 73), p. 275. Cf. Emden, *Resp. She'elat Ya'vez*, I, no. 47, where he argued that the Zohar ought to be viewed as an exegetical source that can, in most instances, clarify the meaning of the talmudic tradition. Also see R. Bonfil, 'Halakhah, Kabbalah and Society: Rabbi Menahem Azariah da Fano's Inner World', I. Twersky, and B. Septimus (eds.), *Studies in Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass. 1987, pp. 39–61.

vows as recorded in the Mishnah. Citing the *Ra'aya Mehemna* (*Pinḥas*) where the *Ḳol Nidrei* text is in the past tense, Worms concluded, contra Rabbenu Tam, that this was the original version. On this basis, he speculated that there must have been a special rabbinic ruling to this effect that dated from the tannaitic period and that was overlooked by the Geonim because the Zohar was unknown to them. Worms's attempt to resolve the problem is instructive: 'I certainly know that a *minhag* practiced since the days of Rabbenu Tam cannot be changed...however, had R. Tam been aware of the words of R. Shimon bar Yoḥai, he [himself] would not have uprooted an ancient custom'. Although Worms recommended the familiar compromise, as suggested by several *rishonim*, urging the individual worshipper to recite the *Ḳol Nidrei* both in the past and future tenses, he insisted that the public service preserve the text of R. Tam. This example shows that even when it could be proven conclusively that the Zohar was the more authoritative source in a particular instance, the fact that it became known only *after* the medieval institutionalization of public prayer undercut its revisionist power. Emphasizing that it was through an accident of history that medieval authorities were unaware of the Zohar, Worms argued that there was no real divergence between the opinion of the Zohar and that of Halakhah.⁹⁴ In the case of ritual washing at the end of a meal (*meyyim aḥaronim*), however, Worms advanced a different argument. Those authorities who viewed the practice as purely hygienic, and therefore as no longer obligatory, so concluded not because the Zohar was unknown to them, but on the basis of their own halakhic calculations. But if the Zohar were indeed known, how could it be set aside? Worms cited a passage from the *Ra'aya Mehemna* suggesting that the status of *meyyim aḥaronim* was equivocal, and would ultimately be determined by the conventional methods of halakhic decision-making ('*al pi ha-davar asher yorukha*'). Worms concluded that by deciding that the practice was not

⁹⁴ See Worms's commentary to *Ḳol Nidrei* in *Mahzor shel Yom Kippur*, Metz 1816, and his additional comments in 'Od la-Mo'ed 52b–53a. On R. Tam's position, see *Sefer ha-Yashar*, p. 70. Isaac Bardea held a view that was strikingly similar to that of Worms: that the teachings of R. Isaac Luria are all consistent with practical Halakhah, and therefore could not be at odds with the Talmud. Had the *Poskim* known what the Ari knew, they would have reversed their rulings. For two articles that offer insightful analyses, see S. Deshen, 'Hidat Ḳol Nidrei: Berur Antropologi ve-Histori', in *Perakim be-Toldot ha-Hevra* (above, n. 41), pp. 136–153; N. Wieder, 'Past and Future in *Ḳol Nidrei*', *Mikhtam le-David: David Ochs Memorial Volume*, Ramat Gan 1978, pp. 189–209.

In this last example, Worms's skeptical approach to Lurianic practices can be more easily discerned. His characterization of *minhagei ha-Ari* as superogatory was typically, if paradoxically, accompanied by a direct challenge to their legitimacy because they frequently lacked a talmudic or midrashic basis on the one hand, and were rarely mentioned in the Zohar on the other.⁹⁷ Worms characterized the stringency transmitted in the name of Luria not to drink water before *havdalah* as 'fine for Hasidim, but not for us, because it is arrogant to act against the view of the Talmud and *poskim*'.⁹⁸ He referred to a custom of the *Shelah* to fast on certain occasions as an unauthorized invention, and to the practice of students of the Ari to read *va-Yehal* (the Torah reading for a public fast) on *erev rosh ḥodesh*, as simply without any foundation.⁹⁹ Worms also showed that although the prevailing Lurianic custom of wearing two pairs of *tefillin* (Rashi and Rabbenu Tam) was firmly grounded in the Zohar, Rashi-type *tefillin* was viewed as primary 'in the revealed world', while Rabbenu Tam-type *tefillin* were only intended for *medaḳdeḱim Ḳedoshim*.¹⁰⁰ Similarly, the pietistic nocturnal rituals (*tiḳḱun ḥazot*) devised by Luria's students were unauthorized and without foundation in the Zohar, a fact that, according to Worms, may have troubled the Ari himself.¹⁰¹ Worms's willingness to adopt an unorthodox interpretation of a zoharic custom, as in the case of the twelve loaves at the Sabbath table, also confirms this approach. At one point, he modified the Lurianic practice, preferring to divide the twelve loaves among each of the three Sabbath meals; only later did he discover that the modification had already appeared in *Yosef Omez*.¹⁰² From the various examples cited, we conclude that *Me'orei Or*'s notion of authentic kabbalistic praxis was rooted in a Zohar that was stripped of its layers of commentary. They suggest, further, that Worms distinguished between the views of Luria himself, and those attributed to him by his students and subsequent generations.¹⁰³ Overall, Worms applied the

unsubstantiated, is closer to the proper *minhag*. For a more standard effort to resolve an inconsistency between the talmudic and zoharic traditions, cf. J. Reischer, *Resp. Shevut Ya'aqov*, Metz 1789, III, no. 1, where the directive of the *Tola'at Ya'aqov* is ignored because it lacked a foundation in either the Talmud or medieval Codes.

⁹⁷ 'Od la-Mo'ed 33a; Be'er Sheva' 28b (O.H. 108).

⁹⁸ Be'er Sheva' 110a.

⁹⁹ See *Kan Tahor* 185b, on O.H. 562 and 566: ואין... נחפשט מתלמידי האר"י. סמיכה לקראות ויחל... והמונע משובח

¹⁰⁰ Be'er Sheva' 18a.

¹⁰¹ Ibid., 14b–15a.

¹⁰² Ibid., 105b–106a.

same critical methodology to Lurianic rites as he did in the realm of Halakhah.

V. Conclusion

In the two areas forming the central focus of *Me'orei Or* – *minhag* and Halakhah – Aaron Worms displayed the rudiments of a critical approach to tradition. Whether this was a reflection of the major political and intellectual changes around him is impossible to determine with certainty. Nevertheless, despite the absence of any direct reference to the French Revolution, *Me'orei Or* ought to be understood as a product of its time. The cumulative impact of rationalism, skepticism, and modern methods of textual criticism may be observed in the emergence of a reassessment of the religious and cultural legacies that the new world had inherited from the past. Worms's clear preference for the authority of talmudic and midrashic sources over medieval rabbinic writings mirrored the preeminence of classical antiquity in Enlightenment thought, and it provided the central criterion by which accretions to the halakhic tradition could be judged. In objecting to the invention of rites and the introduction of Lurianic customs, Worms could argue that they not only violated the standards of reason, but that 'matters such as th[ese] have no foundation in the Talmud and *midrashim*'. Equally significant in the crystallization of his thinking vis-à-vis the Jewish tradition was the importance of a centralized halakhic authority. In this respect, his views were consistent with one of the dominant forces of the revolutionary period. Concerned that a host of changes that had begun to transform the face of early modern Jewry threatened to undermine the faithful transmission of the halakhic tradition through ritual fragmentation and decentralization, Worms endeavored to reconstitute the authority of the *Shulḥan 'Arukh* as an agent of unity for communities across the continent. Although *minhagim* were viewed as an expression of legitimate cultural variegation that was resistant to the demand for halakhic uniformity, they too were threatened by the historical ruptures, shifts, and transformations that

¹⁰³ See, for example, *Be'er Sheva* 21a–21b where Worms ascribed Luria's opposition to saying *Ve'ata yigdal na koah*, wherever it is forbidden to interrupt prayer, to the fact that it does not appear in the *Tikḥunei ha-Zohar*. Luria's view appears in *Sefer ha-Kavvanot* 10b.

eroded the authority of Halakhah during the two centuries preceding the Revolution. Serving as a crucial repository of memories and values that were specific to a community or region, *minhagim* were a matter of communal pride and identity. They also represented continuity with past generations, which was of particular importance at a time of rampant social, cultural, and political transformation. For these reasons, *minhagim* demanded vigorous efforts to ensure precision. It is noteworthy that Worms's theory of *minhag* reflected the centrality of the textual tradition. Text, not practice, was what authenticated *minhag*.

While virtually every aspect of this criticism had its roots in the vast halakhic literature of the medieval and early modern periods, the fact that they were all assembled together in *Me'orei Or* in the revolutionary era is proof that Worms constructed – whether consciously or unconsciously – an enlightened traditionalism grounded in the intellectual underpinnings of his day. A close reading of *Me'orei Or* suggests, then, that the image of Worms conceived by the Haskalah, while certainly incomplete, was not entirely inaccurate. Although Worms's world – both in terms of learning and practice – was clearly circumscribed within the 'four cubits of Halakhah', it appears that several key elements of his outlook constituted a reversion to a rational, enlightened traditionalism that may have been rare among his contemporaries. Qualities such as his independence of mind, his refusal to follow tradition uncritically, and his insistence that customs with no textual basis nor rational foundation be discarded, all corresponded closely to the religious ideology of the French Haskalah and contain faint echoes of the new critical spirit of the Enlightenment. What the *maskilim* apparently failed to understand was that *Me'orei Or* was representative of the longstanding dialectic of tradition and innovation, and that its critical views were counterbalanced by a cautious conservatism and an unflinching commitment to the fundamentals of the Jewish faith. Limited by its own exegetical style, the work remained wedded to the texts it sought to elucidate, and cannot be regarded as having produced a new conceptual approach to the problematics of tradition. Nevertheless, in *Me'orei Or* we have an indication that the concerns voiced by contemporary *maskilim* and reformers were not only judged to be compelling by halakhic authorities, but that the manner in which the latter had begun to understand the halakhic and kabbalistic traditions reveals an appreciation for the process of historical development. These were only the very first steps anticipating the beginning of critical rabbinic scholarship in the modern era.