

*Editorial Board*

Yehoshua Blau (Hebrew University)  
Gerald Blidstein (Ben Gurion University)  
Herbert A. Davidson (University of California, Los Angeles)  
Bernard R. Goldstein (University of Pittsburgh)  
Moshe Idel (Hebrew University)  
Alfred L. Ivry (New York University)  
Sara Klein-Braslavy (Tel Aviv University)  
Joel Kraemer (University of Chicago)  
Leo Landman (Yeshiva University)  
Shalom Rosenberg (Hebrew University)  
Haym Soloveitchik (Yeshiva University)

*Editorial Office:* Yeshiva University, Room 108, Furst Hall, 500 West 185th Street, New York, New York 10033-3299.

All correspondence should be addressed to the editor in care of the editorial office. Those wishing to contribute an article for consideration should request "Instruction for the Preparation of Articles for *Maimonidean Studies*" from the same office.

*Maimonidean Studies*

*edited by*  
Arthur Hyman

Volume 4



The Michael Scharf Publication Trust of  
Yeshiva University Press  
New York 2000

B  
759  
M34  
M3  
(2000)  
v.4  
c.2

COPYRIGHT © 2000  
YESHIVA UNIVERSITY

ISSN 1050-1636  
ISBN 0-88125-434-7

Manufactured in the United States of America

*The publication of  
Maimonidean Studies  
is made possible through a generous grant from  
The Michael Scharf Publication Trust of  
Yeshiva University Press*

## TABLE OF CONTENTS

### *English Section*

Further on a Problematic Passage in <i>Guide for the Perplexed</i> 2.24 Herbert A. Davidson (University of California, Los Angeles)	1
An Averroist Solution to a Maimonidean Perplexity Seymour Feldman (Rutgers University)	15
Supplementary List of Manuscripts and Fragments of <i>Dalālat al-Hā'irīn</i> Y. Tzvi Langermann (Bar Ilan University)	31
Maimonides the Medical Humanist Elinor Lieber (Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies)	39
Maimonidean Halakhah and Superstition Marc Shapiro (University of Scranton)	61
Une Liste de Manuscrits: Préliminaire à une nouvelle édition du <i>Dalālat al-Hāyryn</i> Colette Sirat (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne)	109
See No Evil: Maimonides on Onqelos's Translation of the Biblical Expression "And the Lord Saw" Roslyn Weiss (Lehigh University)	135
English Summary of Hebrew Article	163

### *Hebrew Section*

א	לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי ירחמיאל ברודי (האוניברסיטה העברית בירושלים)
ב	הקדמת ר' שמואל אבן תיבון לפרושו לקהלת רות בן מאיר (אוניברסיטת בראילן)
ג	לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם דוד הנשקה (אוניברסיטת בראילן)
ד	"חכם", "חסיד" ו"טוב" במשנת הרמב"ם חנה כשר (אוניברסיטת בראילן)
ה	הרהורים על מיונו של הרמב"ם במשנה תורה חיים סלוביצ'יק (ישיבה אוניברסיטה)

## ABBREVIATIONS

<i>AJS Review</i>	<i>AJS Review: The Journal of the Association for Jewish Studies</i>
<i>CCAR Yearbook</i>	<i>Central Conference of American Rabbis Yearbook</i>
<i>EI</i>	<i>Encyclopaedia of Islam</i>
<i>EJ</i>	<i>Encyclopaedia Judaica</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IOS</i>	<i>Israel Oriental Studies</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>KS</i>	<i>Kirjath Sepher</i>
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<i>PAAJR</i>	<i>Proceedings of the American Academy for Jewish Research</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des études juives</i>
<i>ZfHB</i>	<i>Zeitschrift für hebraeische Bibliographie</i>

## STATEMENT OF PURPOSE

*Maimonidean Studies*, an international, interdisciplinary publication, conceives its area of interest in broad terms and will be hospitable to articles on a variety of subjects. In the field of Halakhah it will carry interpretations of Maimonides' legal works, studies dealing with their talmudic and geonic antecedents, the influence of his legal writings on subsequent commentators and decisors, and comparative legal studies. In the field of philosophy it will publish interpretations of Maimonides' philosophic writings, and studies of their Greek, Hellenistic, and Islamic antecedents, as well as their impact on Jewish philosophy in the later Middle Ages, on Latin scholasticism, and on the philosophy of the Enlightenment and the Haskalah. Besides these, *Maimonidean Studies* will carry articles on Maimonides as Bible commentator, physician, scientist, and communal leader, and on the history of Maimonides' time, the Maimonidean family, and the Maimonidean controversies. It will also publish articles on the language of Maimonides' Hebrew and Arabic writings and bibliographic information.

Since *Maimonidean Studies* is largely intended for an English-reading audience, its primary language is English. Since, however, a substantial part of Maimonides research is being conducted in Israel, each issue will contain some articles in Hebrew. As the need arises, there will also appear articles in French and German. There will be English summaries of articles in languages other than English.

*Maimonidean Studies* is not committed to any one interpretation of Maimonides' work; its editorial policy is determined by the very history of Maimonides research. As is true of the work of any seminal thinker, that of Maimonides has given rise to a variety of interpretations and has found, from the very beginning, its adherents as well as its critics. One need only think of Maimonides' own controversy with Samuel ben Ali, the *hassagot* of Abraham ben David, the various commentaries on the *Mishneh Torah*, the Maimonidean controversies, down to the controversy in our own days between Julius Guttmann and Leo Strauss concerning the interpretation of Maimonides' philosophic views. The sole criteria governing the editorial policy of *Maimonidean Studies* are: defensible thesis, cogent arguments, proper documentation, and the observance of scholarly proprieties.

FURTHER ON A  
PROBLEMATIC PASSAGE IN  
*GUIDE FOR THE PERPLEXED 2.24\**

by

HERBERT A. DAVIDSON

In an appendix to an article that appeared in *Maimonidean Studies* 3, I briefly offered what I consider to be the correct interpretation of a problematic passage in *Guide* 2.24. W. Harvey subsequently criticized my interpretation.<sup>1</sup> Since the passage has bearing on Maimonides' innermost beliefs and since questions of method are also involved, I think that it will be worthwhile to explore the subject again, more thoroughly.

In the chapters preceding *Guide* 2.24, Maimonides presented three arguments, all original with him, for creation. One of the arguments focuses on the absence of order in the movements of the celestial spheres, and its reasoning goes: Each of the celestial spheres has its own invariable velocity. Yet, whereas the outermost starless sphere makes a daily revolution from east to west, thereby pulling all the other spheres around the earth in that direction once each day, the proper motion of the spheres carrying the several stars and planets is from west to east. (The interaction of the motions determines where a star or planet will be at any given moment.) Not only do the directions of the spheres' movements disclose irregularity; their relative velocities do so as well. For within the hierarchy of spheres, a less rapidly moving sphere is in some instances located above a more rapidly moving sphere, while in other instances a more rapidly moving sphere is located above a less rapid one. Since the directions and velocities of

\* I wish to thank my colleague Michael Fishbein, who was once again kind enough to share his expertise in Arabic syntax with me.

<sup>1</sup> W. Harvey, "Maimonides' First Commandment, Physics, and Doubt," *Hazon Nahum* (Norman Lamm Festschrift) (New York 1997) 155-59.

the spheres do not arrange themselves in a regular order, they cannot, Maimonides contends, be subsumed under any law of nature. If they are not subsumable under a law of nature, and if, since the universe has been demonstrated to have a cause, they are not accidental, they must have been assigned to the spheres by "intent." God, the cause of the universe, must have intentionally decided that the spheres should move as they do, for reasons beyond our ken. But acting through intent implies acting after not having acted. The lack of order in the movements of the spheres therefore establishes that God created the spheres after they did not exist—or, if Maimonides had expressed himself more precisely, that God set them in motion after they were not in motion.<sup>2</sup> The argument is a peculiar inversion of the teleological style of reasoning: Given the existence of a cause of the universe, it is the very lack of order and discernible design in the universe that establishes creation.

Aristotle, it happens, tried to uncover an orderly arrangement in the respective movements of the spheres. If he had been successful, the movements of the spheres could, after all, be covered by a law of nature, and the intent of an agent which determines those movements could be dispensed with. Maimonides finds, however, that Aristotle failed in the endeavor, and the argument is accordingly unaffected.<sup>3</sup>

In chapter 2.24, Maimonides returns to the question of Aristotle's knowledge of astronomy and presents evidence for the proposition that "everything Aristotle says about the sublunar region follows the syllogistic method, . . . but of what is in the heavens, man can comprehend merely a small amount, mathematical in character."<sup>4</sup> "God alone" has "complete" knowledge of "the true reality, nature, substance, form, motions, and causes, of the heavens." And then the passage that

<sup>2</sup> God's setting the spheres in motion probably entailed His creating them, for Maimonides, on the grounds that it is of their nature to revolve and they could not exist without performing their circular motion.

<sup>3</sup> *Guide* 2.19. See Aristotle, *De Caelo* 2. 5; 10. Maimonides is adapting reasoning deployed by Ghazālī, *Tahāfut* 1, §§ 37, 42, in the course of arguments against eternity, but it is Maimonides who turns the reasoning into an argument for creation. English translation of Ghazālī in Averroes, *Tahāfut al-Tahāfut*, transl. S. Van den Bergh (London 1954) 24, 30.

<sup>4</sup> That is to say, the movements and locations of the heavenly bodies can be calculated mathematically.

concerns us appears. It makes reference to a different argument from the motion of the celestial spheres—the demonstration of the existence of God as the First Mover.

The original Arabic, according to I. Joel's edition, p. 228, reads:

לאן אסבאב אלאסתדלאל עלי אלסמא ממתנעה ענדנא קד בעד ענא ועלא באלמוצע ואלמרחבה  
ואלאסתדלאל אלעאם מנה אנה דלנא עלי מחרכה לאמר לא תצל עקול אלאנסאן אלי מערפתה

Munk's translation: "Car il nous est impossible d'avoir les éléments (nécessaires) pour raisonner sur le ciel, qui est loin de nous et trop élevé par sa place et son rang; et même la preuve générale qu'on peut en tirer, (en disant) qu'il nous prouve (l'existence de) son moteur, est une chose à la connaissance de laquelle les intelligences humaines ne sauraient arriver."

Pines' translation: "For it is impossible for us to accede to the points starting from which conclusions may be drawn about the heavens; for the latter are too far away from us and too high in place and in rank. And even the general conclusion that may be drawn from them, namely, that they prove the existence of their Mover, is a matter the knowledge of which cannot be reached by human intellects."

Harizi's Hebrew translation:

כי סבות לקיחת הראיה על השמים מנועות ממנו, והשמים רחוקים ונעלה מקומם ממנו ומעלתם,  
והראיה הכוללת המצואה מהם על מניעם הוא דבר אשר לא יגיעו דעות בני אדם אליו.

Ibn Tibbon's translation as it appears in the printed editions:

כי סבות הראיה על השמים נמנעות אצלנו, כבר רחקו ממנו ונעלו במקום ובמעלה, והראיה  
הכוללת מהם—שהם הורונו על מניעם, אבל שאר ענינים הוא ענין לא יגיעו שכלי האדם  
לידיעתו.

The translation renders the passage more or less as Munk and Pines do except that it adds the words "*abal she'ar 'inyanam*" at a critical spot. As a consequence, Maimonides is represented as saying not that the general proof concluding with the existence of a First Mover of the heavens is something unknowable to the human intellect, but that everything regarding the heavens apart from the existence of a First Mover is unknowable. Harvey observes that some manuscripts of Ibn Tibbon's translation of the *Guide* contain a gloss on our passage which reads: "Comment of Samuel Ibn Tibbon: It

seems to me that there is a lacuna here and the sense is 'but everything else' [about the heavens] is something [unknowable to man]. It is inconceivable that Maimonides would state that the proof of a [First] Mover from the motion of the heavens is itself something unknowable. For he employs the proof either as an [apodictic] demonstration or as a strong proof in a number of places.<sup>5</sup> The gloss reveals that the added words in Ibn Tibbon's translation do not reflect an alternate reading in the Arabic text of the *Guide* but are a conjectural emendation on his part. Harvey further reports that in most extant manuscripts, the text of Ibn Tibbon's translation does not even have the emendation; in all likelihood, Ibn Tibbon therefore did not himself incorporate it into his translation, and it was added later by scribes on the basis of Ibn Tibbon's gloss.<sup>6</sup>

The gloss brings out the obvious problem in the passage. As translated by Ibn Tibbon, Ḥarizi, Munk, and Pines, Maimonides contradicts what he wrote in a number of places, notably in *Guide* 2.1. *Guide* 2.1, offers four proofs for the existence of God, and the first of the proofs reasons from the unceasing motion of the heavens to an incorporeal First Mover. Maimonides describes all four proofs as "demonstrations." In the passage we are now considering, he is made to assert that the proof of the existence of a First Mover is, on the contrary, something that cannot be known. As a coda to his argument for creation from the lack of order in celestial motion, he would be pulling the rug out from under his more fundamental demonstration of the existence of God from the unceasing motion of the heavens.

J. Kafah discovered an ingenious way of cutting the knot. His Hebrew translation of the *Guide* renders the passage that we are dealing with as follows:

כי סבות הלימוד על השמים נמנעים אצלינו, וכבר רחקו ממנו ונעלו במקום ובמעלה,  
הלימוד הכללי ממנו היא שהוא הורנו על מניעו, לדבר שלא יגיע שכל האדם לידיעתו.

Kafah has given an unexpected vocalization to one word in the unvocalized Arabic text. In place of the more obvious vocalization *la-amr*, "is

<sup>5</sup> Maimonides, *Sefer Moreh Nebukim*, transl. Shemuel Ibn Tibbon, ed. Y. Even Shemuel 2.1 (Jerusalem 1959) 316, apparatus; Harvey 155–56 (with corrections of the Even Shemuel text).

<sup>6</sup> Harvey 156.

something," he reads *li-amr*, "to something." Instead of having Maimonides say that the general proof from the heavens, namely, that they prove to us the existence of their mover, is something the knowledge of which cannot be attained by human intellect, Kafah's translation has him say: "The general making of an inference from the heavens is that they prove to us [or: show us] their mover—to something to the knowledge of which the human intellect cannot attain." The "something" to the knowledge of which the human intellect cannot attain is, as I understand Kafah's translation, God. Maimonides would be saying that the proof from unceasing spherical motion establishes the existence of a First Mover, who is God, and God is a being whose essence is unknowable to us.

Kafah's solution has two serious flaws. First, as he construes the passage, the Arabic text has the awkward syntax that is reflected in the words "to something" in my translation of his translation. On his reading, the Arabic should have said either: *'alā muḥarrikihī*, *'alā amr* or *'alā muḥarrikihī, amr*. Secondly, the term *amr* in Arabic does not mean a thing in any substantial sense. It means a thing solely in the sense of a matter or a topic, and Maimonides would not have called God an *amr*.

A footnote in Kafah's translation suggests that he may have taken the "something" in the Maimonides passage to be not God but the existence of God.<sup>7</sup> On that understanding of his translation, the syntactical awkwardness would remain. In addition, he would have Maimonides make the incomprehensible statement that reasoning establishes the existence of God for us, and the existence of God is a matter to the knowledge of which the human intellect cannot attain; reasoning enables us to know something that at the same time remains unknowable to us.

Whether the term "something" in Kafah's translation is "God" or, perchance, the "existence of God," his ingenious move is therefore highly improbable, and the difficulty pointed out by Ibn Tibbon's gloss stands: Maimonides, as commonly translated, asserts that the proof of the existence of God from the unceasing motion of the celestial spheres

<sup>7</sup> See Kafah's edition and translation of *Guide* 2.356, where as a note on the words "to something," Kafah writes: "that is to say, the existence of God" (pointed out by Harvey 158). Since taking the "something" to be the existence of God would represent Maimonides as making a completely incomprehensible statement, I prefer to understand Kafah's note as explaining not what the "something" is, but rather the upshot of the inference made from the heavens.

is something that the human intellect cannot know. Yet in a number of other places, most notably in the chapter of the *Guide* dedicated to proofs for the existence of God, Maimonides characterizes the proof of the existence of God from the motion of the spheres as a demonstration, that is, a proof as incontrovertible as demonstrations in the science of geometry.

Maimonides, of course, announces in the introduction to the *Guide* that he, like other authors, will sometimes deliberately contradict himself. In indicating what contradictions of the sort will consist in, he writes, however, that the discussion in one part of a book sometimes has to be conducted on the basis of "a given premise" and the discussion in another part, on the "basis of a premise that contradicts" the earlier one. "And the common folk must by no means be allowed to sense the contradiction between the two [premises]. The author must use every tactic to avoid that"—to avoid the possibility of unenlightened readers' getting wind of the contradiction. If the common translation of the passage with which we are concerned is accurate, it is not underlying premises, but explicit statements, that contradict one another. And instead of resorting to every possible tactic to hide from unenlightened readers what would be a provocative contradiction, Maimonides is represented as trumpeting the contradiction to the heavens. The apparent contradiction created by our passage, which if actually present would be blatant and open, consequently does not meet the specifications for the deliberate contradictions that, Maimonides forewarned, one may expect to encounter in the *Guide*.

Besides, the contradiction would be pointless. If Maimonides did not accept the proof from the motion of the spheres to their mover, he could simply have omitted it and offered only his three other proofs for the existence of God. The other proofs employ no premises from the nature of the heavens.

Harvey addresses this last issue: He suggests a possible motive for Maimonides' having included the proof from the motion of the spheres in his proofs for the existence of God, and specifically for having offered it side by side with the third of the four proofs, the proof of the existence of God from the concepts *possible existence* and *necessary existence*. The proposed motive is as follows: The proof from possible and necessary existence, which Harvey calls a proof from "contingent

existence to Necessary Existence," is the same as Avicenna's proof of the existence of God; Avicenna deemed his proof from the concepts possible and necessary existence to be superior to the proof from the unceasing motion of the heavens because it is a metaphysical proof, while the proof from motion is merely a physical proof; Avicenna's proof is "vacuous unless one understands contingent existence"; the proof from motion, even if fallacious, does serve as "a summons to study physics"; it thereby contributes to an understanding of contingent existence and hence to an understanding of the proof from possible and necessary existence; although the proof from motion may be ultimately unknowable, although man can therefore never entirely understand contingent existence, and although Avicenna's proof will as a consequence never become thoroughly comprehensible, the pair of proofs, working in tandem, nonetheless summon readers to acquire scientific knowledge.<sup>8</sup>

The reasoning unfortunately contains inaccuracies. While Maimonides' proof from possible and necessary existence employs terminology from Avicenna's distinctive, metaphysical proof of the existence of God, it is a different proof, and there is no evidence that Maimonides ever saw Avicenna's proof itself.<sup>9</sup> The distinction between a metaphysical, and a physical proof of the existence of God, and the superiority of the former to the latter are never alluded to by Maimonides and almost surely never came to his attention. Avicenna's proof requires no understanding of "contingent existence"; it requires only the single empirical fact that at least one thing exists.<sup>10</sup> The proof consequently requires no knowledge whatsoever of physical or astronomical science. That is part of its beauty and, similarly, part of the beauty of Maimonides' different proof from possible and necessary existence, for Maimonides' proof also requires no premise from physical or astronomical science.<sup>11</sup>

If we read the passage we are concerned with as Ibn Tibbon, Ḥarizi, Munk, and Pines translate, and do not accept Tibbon's gratuitous

<sup>8</sup> Harvey 160–61.

<sup>9</sup> See H. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God, in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York 1987) 380–81.

<sup>10</sup> Davidson, *Proofs* 303.

<sup>11</sup> *Guide* 2.1 (3).



emendation or Kafah's improbable construction, we are thus left with a blatant contradiction regarding the cogency of the proof of the existence of God from the unceasing motion of the spheres. And the question why Maimonides should have contradicted himself has no answer.

There is an additional problem, and it shifts our focus from the broad, to the narrow canvas. It concerns the term *istidlāl*, which occurs twice in the passage.

Munk translates the first instance of the term *istidlāl* as "raisonner" and the second instance as "preuve." Pines paraphrases the first occurrence, but the word "conclusions" in the paraphrase apparently reflects *istidlāl*; he translates the second occurrence as "conclusion." Ibn Tibbon translates the term as *re'aya*, that is, proof. Ḥarizi translates the first instance as *leqīḥat ha-re'aya*, by which he meant either adducing proof or formulating a proof; he translates the second instance as "proof." Kafah translates the term as *lemidut*, by which I believe he meant the making of an inference. In my discussion of the passage on the previous occasion, I translated *istidlāl* as the "drawing up of a proof." Harvey found that translation to be "obscure" and stated that "in most cases, *istidlāl* is adequately translated by 'inference.'"<sup>12</sup> The various translations break down into two groups: The term *istidlāl* is translated either as proof, inference, or conclusion, or as the process of reasoning that produces a proof, inference, or conclusion.

Since *istidlāl* is a verbal noun, both ways of taking it are in principle possible. What will count will be the manner in which Maimonides typically uses the term. The explanation given by a Muslim thinker who was scrupulous about defining the terms he employed may nonetheless help set the stage, even though the man belonged to a different school of thought from Maimonides. Bāqillānī, an Asharite active in the tenth century, writes that "*nazar* (theorizing) and *istidlāl* consist in a person's analyzing, reflecting on, and examining the thing to be proved."<sup>13</sup> He plainly understood *istidlāl* to be not the result but the process producing it.

In the *Guide* I have found Maimonides using the term in six places apart from the passage we are concerned with.

<sup>12</sup> Harvey 158, n. 14.

<sup>13</sup> Bāqillānī, *K. al-Tamhīd*, ed. R. McCarthy (Beirut 1957) 14.

a. *Guide* 2.19, is the chapter where Maimonides offered the argument, outlined earlier, which arrives at the creation of the universe on the grounds that the movements of the celestial spheres evince no regular order. After setting forth the bulk of the argument, Maimonides submits that precisely because the heavens provide evidence for the creation of the universe, the prophets were prone to adduce them as a proof for the existence of God; the heavens have the virtue of furnishing evidence for both fundamental tenets, the existence of God and creation. In Maimonides words:

"There is, in my view, no better proof for intent [in the structure of the universe] than the variation in the movements of the spheres.... For that reason, you find that all the prophets perforce took hold of the stars, planets, and spheres as proof of the existence of God. The tradition about Abraham talks about his well-known studying of the stars and planets.<sup>14</sup> Isaiah, calling attention to the *istidlāl* by means of them, said: 'Lift up your eyes on high and see: Who hath created these? etc.' [Isaiah 40:26]. Jeremiah too said [describing God]: 'Who maketh the heavens.' [an inexact citation of Jeremiah 32:17]."

Maimonides proceeds to quote statements ascribed by Scripture to the prophets Abraham and Moses. He thereupon returns to the main topic of the chapter, writing: "This [then] is the true proof [of the creation of the universe], which contains no doubt."<sup>15</sup> And he goes on to complete his argument for creation from the absence of order in the movements of the heavens.

The term *istidlāl* parallels the prophets' *taking hold . . . as proof* and Abraham's *studying* the heavenly bodies. It in other words parallels expressions denoting the process of reasoning that produces a proof. If there were any doubt, the quotation from Isaiah settles the matter. The *istidlāl* to which Isaiah calls attention consists in lifting up one's eyes and asking a question; it is a process of reasoning and not the proof resulting therefrom. In the present instance, *istidlāl* hence means the drawing up of a proof. Ibn Tibbon and Ḥarizi understood as much.

<sup>14</sup> See BT *Baba Batra* 16b, *Midrash ha-Gadol: Genesis*, ed. M. Margulies (Jerusalem 1947) 204-5; *Bet ha-Midrash*, ed. A. Jellinek (Leipzig 1853) 2.118.

<sup>15</sup> The present passage in *Guide* 2.19 is cited by Harvey 158, n. 14, to support his translation of *istidlāl* as "inference."

The former translates the term *istidlāl* here as '*asot ha-re'aya*, that is to say: the drawing up, or framing, of a proof, and the latter translates the phrase '*āld al-istidlāl* as: '*al derek limmud we-laqaḥat* [read: *leqīḥat*] *re'aya*, that is to say: by way of drawing inferences and adducing a proof.

We have incidentally uncovered a reason for Maimonides' commitment to the proof for the existence of God from the motion of the heavens: The motion of the heavens serve as evidence not only of the existence of God, but also of the creation of the universe. The words of the ancient prophets show that to be the case, for Isaiah explicitly says that lifting one's eyes to the heavens will reveal who *created* them, and Jeremiah explicitly speaks of God's being the *maker* of the heavens.

b. *Guide* 1.5, opens with the words: When Aristotle "started investigating and *istidlāl* regarding abstruse matters. . . ." *Istidlāl* parallels *investigating* (*baḥth*) and accordingly means not a proof or inference but the drawing up of a proof. Maimonides is saying: "When Aristotle started investigating and drawing up proofs regarding abstruse matters. . . ." Ibn Tibbon translates: "*la'asot mofetim*," to draw up, or frame, demonstrations. Ḥarizi and M. Schwarz's new Hebrew translation have: *lehabi re'ayot*: to adduce proofs. Pines translates: "to attempt a proof."

c. Later in the same chapter, Maimonides writes that before entering into abstruse issues of metaphysics, a man should study the sciences, acquire knowledge of "true and certain premises," know "the rules of the syllogism and of *istidlāl*," and understand how to avoid "mental fallacies." He is laying down prerequisites for philosophizing on abstruse matters, not referring to specific arguments, and he is saying that one of the prerequisites is knowing the rules for framing syllogisms and for drawing up cogent proofs. Ibn Tibbon and Ḥarizi understood as much. The former translates: "*asot mofet*"<sup>16</sup> and the latter: *la'asot ha-mofet*. Schwarz's translation similarly has *haba'at ha-re'ayot*.

d. In *Guide* 2.15, Maimonides offers a minute analysis of passages in Aristotle's *Physics* and *De caelo* in order to make the following point: Aristotle himself realized that no true "demonstration" (*burhān*) of the eternity of the world is possible; his aim was only to show that

<sup>16</sup> I. Efron, *Philosophic Terms in the Moreh Nebukim* (New York 1924) 70, misreports Ibn Tibbon's translation of the term.

his "opinion" is closer to the truth than the opinion of those who "contended that philosophic theorizing [*nazar*] leads to the heavens' being subject to [the natural process of] generation and destruction." And, Maimonides acknowledges, Aristotle's opinion is indeed closer to the truth than the opinion of the others "in respect to *istidlāl* from the nature of existence"—in respect to the drawing up of proofs from the nature of existence, that is to say, as long as the issue is argued from the standpoint of the laws governing the physical universe. Ibn Tibbon here translates *istidlāl* as *leqīḥat ha-re'aya*, the adducing of proof.<sup>17</sup> Munk translates the words "in respect to *istidlāl*" as: "quand on cherche argumenter."

e. A few lines later in the same chapter Maimonides depicts Aristotle as having held that "the gates of the methods of *istidlāl* regarding these matters are locked for us." Maimonides is plainly talking about the process of drawing up proofs and not about any proof that results therefrom. Ibn Tibbon translates: "*asot ha-re'aya*," framing a proof. Munk translates the words "methods of *istidlāl*" as "méthodes démonstratives" but in a note he observes that their literal meaning is: "les méthodes de trouver les preuves." Pines translates the same phrase as: "ways to inferential reasoning."

f. In *Guide* 3.51, the metaphor of the palace, Maimonides writes that those who penetrate into the throneroom represent persons who exercise their intellects exclusively in studying the world "*li-istidlāl* regarding God," that is to say, with the object of drawing up proofs regarding God. Ibn Tibbon translates: *lilmod . . . re'aya*. Munk translates: "afin de tirer . . . la preuve de l'existence de Dieu." Pines: "with a view to drawing . . . proof with regard to Him."<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Efron 109, again misreports Ibn Tibbon's translation of the term.

<sup>18</sup> Maimonides uses the term *istidlāl* in nonphilosophic contexts as well, generally in connection with the rabbis' drawing of inferences from Scripture. In *Epistle to Yemen* (Halkin's edition) 38.4 and 46.7, the term plainly means: the *drawing of an inference*. That is also either the plain meaning or the more natural way of understanding what Maimonides says in *Commentary on the Mishna* (Kafah's edition), introduction 17; *Shbi'it* 1:4; 10:8; *Shabu'ot* 1:4; *Keritot* 3:7; 3:9. In the following passages, the term might be understood as either the drawing of an inference or the inference that results: *Commentary on the Mishna*, introduction 35; *Berakot* 9:7; *Sefer hs-Miṣwoṭ*, (Kafah's edition) introduction 1. (The list is not intended to be exhaustive, and I have also left aside instances where Maimonides uses the verb *istadalla*).

It will have become obvious by now that *istidlāl* is sometimes an awkward word to translate. But the contexts in which we have seen Maimonides use the term make plain that its meaning is not proof, conclusion, or inference, but the framing or drawing up of a proof. Ibn Tibbon almost always translates the term in that way. Munk and Pines sometimes do, but more often do not, perhaps because of the awkwardness in rendering the term in French and English.

Let us return to the problematic passage in *Guide* 2.24. If we take Pines' translation of the second half of the passage but substitute the precise translation: "drawing up of a proof," for the imprecise: "conclusions," we get the following: "Even the general drawing up of a proof from them [i.e., the heavens, namely,] that they prove the existence of their Mover, is a matter the knowledge of which cannot be reached by human intellects." Now, a proof is something that can be described as known. The drawing up of a proof is something that one may contemplate, attempt, succeed in, or fail at. A person can properly be said to know the rules for drawing up a proof. But the drawing up of a proof is not the sort of thing that the human mind is said to be able to know or not to know. The words *wal-istidlāl al-'āmm*, the general drawing up of a proof, are therefore not a proper subject of a sentence having as its predicate the words "is a matter, to the knowledge of which human minds cannot attain." Ḥarizi's translation of the sentence omitted the word "knowledge," perhaps for the reason given.

I can see only one plausible construction of the passage. The words "*wal-istidlāl al-'āmm . . . muḥarrikihi*" are a parenthetical clause of the type that students of Arabic grammar call a circumstantial (*ḥāl*) clause. And the implied subject of the sentence whose predicate is "a matter, to the knowledge of which human minds cannot attain" is the previously mentioned "heavens." The passage should be translated: "The causes of drawing up proofs (*asbāb al-istidlāl*) regarding the heavens are beyond our grasp. They [i.e., the heavens] are at a distance from us and exalted in place and in rank—the general drawing up of a proof from them consisting [solely] in this, that they show us [or: prove to us] their mover. Indeed [the heavens are] a matter to the knowledge of which human minds cannot attain." The syntax is hardly smooth, but Maimonides' style throughout the *Guide* is choppy.

By the "causes of drawing up proofs," Maimonides means the causes employed in drawing them up, that is to say, the scientific propositions employed as premises when one constructs a proof and particularly when one frames a syllogism; the premises are the *causes* from which the conclusion follows.<sup>19</sup> In the case of the heavens, man cannot acquire such propositions, and the heavens are therefore a matter to the knowledge of which human minds can never attain. The thesis for which a proof can be drawn up—in a general way and without the benefit of such propositions—is that the unceasing motion of the heavens has an incorporeal mover. Maimonides has told us that the heavens also provide evidence of the creation of the universe, and we even saw him describing the proof of creation from the movements of the heavens as one that "contains no doubt." There, he was allowing himself a rhetorical flourish, due perhaps to his satisfaction at having found support for his position in the ancient prophets themselves. His considered view, so he informs us when he evaluates his arguments for creation, is that the argument from the lack of order in the movements of the heavens renders the creation thesis more plausible than eternity but does not establish creation incontrovertibly.<sup>20</sup>

University of California,  
Los Angeles

<sup>19</sup> For this meaning of "causes," see *Guide* 2:38.

<sup>20</sup> *Guide* 2.16.

## AN AVERROIST SOLUTION TO A MAIMONIDEAN PERPLEXITY

by

SEYMOUR FELDMAN

Ever since its appearance, Maimonides' *Guide of the Perplexed* has been more a source of perplexities than a solution of them. And this is especially true concerning the question of creation. From the Middle Ages to our own day commentators have been perplexed by Maimonides' discussion of this problem, which he considered to be the second most fundamental dogma of the Torah. Despite the fact that Maimonides explicitly and vigorously defends the doctrine of creation *ex nihilo* as the view of the Torah, scholars have claimed that he didn't believe in the "vulgar opinion" but really believed in some form of the doctrine of the eternity of the world or in the theory of creation out of eternal matter.<sup>1</sup> Indeed, in the most comprehensive and detailed study published to date on this issue, the author claims that Maimonides' real position on creation vs eternity of the world was agnostic and that "suspension of judgement" is the authentic Maimonidean conclusion.<sup>2</sup> One would have expected otherwise from an author who devoted

<sup>1</sup> The literature is voluminous and still growing. The following items are both recent and valuable: Davidson, H. "Maimonides' Secret Position on Creation," *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, vol. 1. (Cambridge Mass., 1979), 16-40. Dunphy, William, "Maimonides' Not-So-Secret Position on Creation," in *Moses Maimonides and His Time*, ed. E. Ormsby. (Catholic University Press, Washington D.C., 1989), 151-72. Fox, Marvin, *Interpreting Maimonides*. (University of Chicago Press: Chicago, 1991). Ivry, Alfred, "Maimonides on Creation" (Hebrew), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 9 (1990), 115-38. Klein-Braslavy, Sarah, "The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Genesis I-V." Pines. S. & Yovel, Y.(Eds), *Maimonides and Philosophy*. (Dordrecht, 1986), 65-78, "Maimonides' Interpretation of the Verb "bara" and the Question of Creation of the World" (Hebrew), *Da'at* 16 (1986), 39-55. Leaman, Oliver, *Moses Maimonides*, (Routledge, 1990), chapter 4.

<sup>2</sup> Klein-Braslavy, S. *Maimonides' Interpretation of the Story of Creation* (Hebrew) (Jerusalem, 1978).

twenty seven chapters to this subject and who stated that without the belief in creation the Torah would fall.<sup>3</sup> Why is Maimonides' position on this issue so problematic? Let us first consider the opening chapter of his treatment of this subject, chapter 13 of Part II of the *Guide*, where he presents the three dominant doctrines on the question of creation.

Indeed, it is the very formulation of the view of the Torah that has led several scholars to raise the question of the sincerity of Maimonides' defense of this view. For when we look at the ways in which Maimonides formulates this doctrine, we shall see that he does not use one uniform formula as the expression of the notion of creation *ex nihilo*. His first locution makes use of a technical concept originating in Aristotle's physics and developed further in Plotinian metaphysics: the notion of privation. To create *ex nihilo* is to make something "after absolute privation" (*ba'ad al-'adam al-mahd al-mutlaq; ahar ha-he'der he-gamur*). Although Maimonides does not purport to give here a definition of the key verb in question, *bara'*, it is clear from both this chapter, as well as chapter 30 of Part II and chapter 10 of Part III, that he understands this rarely used verb in terms of the notion of privation. Being a technical term "privation" needs of course to be defined or explained. Does it connote sheer nothingness? Or does it signify something that although not non-existent entirely, has a level of being that is virtually nil?<sup>4</sup> Obviously, how one will define privation matters considerably.

But this is not the only formula Maimonides uses to state the view of the Torah. A couple of sentences later in chapter 13 of Part 2 he introduces a different locution to express the idea of creation *ex nihilo*: in creating the universe God did so *not from a thing* (*la min shay; lo mi-davar*). Although this phrase is not transparent,<sup>5</sup> it clearly is designed to bring out the unique character of the Torah view of God's not needing anything at all in creating the world, especially not any pre-existent matter, as is maintained by the second, or Platonic, doctrine described by Maimonides. Since the two formulae "after absolute privation" and "not from a thing" occur in the same paragraph as expressions for

<sup>3</sup> Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, 2,13 and 25.

<sup>4</sup> Klein-Braslavy, *Maimonides' Interpretation*, 2,3.

<sup>5</sup> Wolfson, H. A. "The Meaning of *Ex Nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy and St Thomas," *Medieval Studies in Honor of J. D. M. Ford* (Harvard U. Press: Cambridge Mass., 1948), 355-70.

the same doctrine, it is hard to avoid taking them to be equivalent. Thus, absolute privation would mean non-being, which in turn signifies the absence of any material cause, to use Aristotle's terminology, in creation. And this would seem to express quite precisely the traditional religious belief that God's creation of the universe was a unique act, one that only an omnipotent agent could perform. Otherwise, divine creativity would differ only in degree from human creativity.

Before we leave Chapter 13 of Part II I want to call attention, albeit briefly, to another problem in the way in which Maimonides formulates the opinions he is going to examine. The third view mentioned is that of Aristotle and his followers who hold that the universe is eternal. Now to anyone familiar with Greek philosophy this is a truism. Yet in his development of this view Maimonides gives Aristotle's thesis a specific twist that is somewhat perplexing and at the same time crucial for our purposes. He characterizes Aristotle's position as the theory that God has "*brought into existence* all that exists," although not after having not existed. The verb Maimonides uses here is the very same verb that he used to characterize the Torah view: *aujada* (*himzi*). In other words, in this passage the crucial difference between Aristotle and the Torah is only that the universe endures for infinite time according to the former, whereas for the latter it has finite duration, at least a *parte ante*. But for both Aristotle and Moses God is the efficient cause, or agent, of the universe: God "brings it forth." One has virtually to do violence to Aristotle's text to get this doctrine! Aristotle's Unmoved Mover is at best only the ultimate *telic* cause of the universe, not its agent, a point understood by Maimonides in Chapter 1 of Part II but apparently forgotten in Chapter 13; or perhaps intentionally ignored.

At any rate, even according to Aristotle, as Maimonides understands him, the universe is the result of God's eternally *willing* to bring it into existence. Thus, for Aristotle too, God is an agent who wills the universe to exist. I'm sure this would have been news for Aristotle had he read Maimonides' *Guide*. On the other hand, in Chapters 19-21 of Part 2 Maimonides stresses the *necessity* of "the universe according to Aristotle's doctrine," as opposed to its being the product of voluntary and purposeful creation. Is this one of Maimonides' intentional contradictions?

When we turn to the concluding chapter of Maimonides' discussion

of creation, where he attempts to offer a philosophically sanitized reading of *Genesis* 1–4, we encounter there as well several problems, the most important of which have to do with the very first word of the whole Torah: *be-re'shit* "In the beginning." Reminiscent of Aristotle's account of the word "arché" in *Metaphysics* V:1, Maimonides begins his interpretation of *Genesis* 1 with the lexicographical comment that the words "*al-awwal*" (*ha-rishon*) and "*al-mabda'*" (*ha-hathalah*) have different meanings: whereas the former does have an essential temporal connotation, whose Hebrew equivalent is *tehilah*, the latter is not essentially temporal in signification. To be a *mabda'* (*hathalah*) is to be in some sense the cause of that of which it is the *mabda'*. Now, Maimonides insists, the first word of the Torah *re'shit* is to be understood non-temporally, i.e. as *mabda'*. In other words, "*re'shit*" does not have a chronological, but a causal connotation. For time, Maimonides reminds us, was created with the creation of the world; it is not an eternal entity. But if *re'shit* is to be construed as *mabda'* (*hathalah*), as some kind of cause, what does the term "*be-re'shit*" mean?

First let us look at the opening letter of the Torah: "bet." Maimonides explicitly tells us that this Hebrew preposition is equivalent to the Arabic "*fi*," whose most common connotation in English is "in." If so, the opening phrase of the Bible should be translated as: "In a principle God brought forth the heavens and earth from absolute privation, or from no thing whatever." But does this make any sense? What does it mean to say "In a principle"?<sup>6</sup> It certainly isn't good English! Ibn Tibbon translates, or rather interprets, the Maimonides' Arabic "*fi*" as "the 'bet' of instrumentality." This latter phrase is a grammatical concept, which is interpreted by one of the medieval commentators Asher Crescas as connoting *that in which* a thing is located, or the receptacle containing a thing. According to Crescas, the world was created *in the first instant of time*, which is not a part of time but the very beginning of time. However, as we shall see, this is *not* the only way Maimonides' locution can be construed. The Arabic preposition "*fi*," as well as the Hebrew "*be*" can also be rendered as "with," which is another form of the instrumental use of this preposition. Not only is a jar an

<sup>6</sup> Pines' translation "In the origin" is opaque, even if "origin" and "principle" are derived from the same Arabic root as Pines' notes. Munk's French translation – "Dans le principe" – is also problematic.

instrument *in which* wine is contained, but a hammer is an instrument *with which* a chair is made. Thus *re'shit* could have been something that functioned as an instrument with which the world was created. But *what* was this instrument? Maimonides doesn't say. Another piece of unfinished business. After seventeen chapters on creation we are still in doubt as to the precise meaning of the opening two words of the Story of Creation, and hence as to what Maimonides himself really believed.

## II

These ambiguities or lacunae did not go unnoticed. As soon as the *Guide* became available to the Jews in the West, its translator and commentators were perplexed by the questions we have asked, as well as by many others, and some ventured the hypothesis that Maimonides' real position on this issue is not the one that he explicitly avows. This was true for Samuel ibn Tibbon, his translator, as well as the commentators Joseph ibn Kaspi and Moses Narboni.<sup>7</sup> Moreover, and most importantly, the generations after Maimonides pursued their philosophical studies under the influence of the other great Cordoban philosopher Averroes, whose stature amongst Western Jewish intellectuals was considerable.<sup>8</sup> In our particular context Averroes' position was especially significant, for he advocated Aristotle's eternity theory. Many Jewish philosophers influenced by Averroes were forced either to reject Maimonides in favor of Averroes or to read Maimonides as secretly teaching the doctrine of Averroes. To illustrate this tendency I shall consider the case of one of the more radical Jewish Averroists, Isaac Albalag, whose philosophical work *Tiqqun ha-De'ot* has been admirably edited, translated and commented upon by Georges Vajda.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Samuel ibn Tibbon, *Yiqqawū Ha-Mayyim*. (Presburg 1837). See G. Vajda, *Recherches sur la Philosophie et La Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*. A. Ravitsky, "Aristotle's *Meteorologica* and the Maimonidean Exegesis of Creation," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 9 (1990), part II, 225–50.

<sup>8</sup> Averroes, *Tahāfut al-Tahāfut* (TT), trans. S. van den Bergh (Luzac: London), 1954. Joseph ibn Kaspi, *Commentary on Maimonides' Guide of the Perplexed*, ed. Werbluner, (Frankfurt 1848; rpt. in *Sheloshah Qadmonei Mefarshai ha-Rambam* [Jerusalem 1961]), 51, 99–101.

<sup>9</sup> Isaac Albalag, *Tiqqun De'ot* (TD), ed. G. Vajda. (Israeli Academy of Sciences and

Although this short monograph is ostensibly devoted to a critique of Al-Ghazālī's *Intentions of the Philosophers*, which Albalag translated into Hebrew, it frequently contains critical discussions of Maimonides' *Guide*, as well. Indeed, Albalag sees Maimonides as a member of the Al-Fārābī – Avicenna tradition, even though he departs from it on several issues; and when he does, Albalag notes, he follows a similar route as Al-Ghazālī, at least when interpreted *Kifeshuto*. But as a faithful follower of Averroes, Albalag will have no patience with philosophical compromises. What we have then in the *Tiqqun ha-De'ot* is a philosophical critique of both Al-Ghazālī and Maimonides, which in part contains a clarification of several of the issues in Maimonides' chapters on creation.

The focal point of Albalag's analysis is the concept of divine agency. Averroes had already urged that the distinction employed by the Falāsifa and Al-Ghazālī between natural and voluntary agents was not valid in the case of God. A natural agent can do only one of two contrary conditions; a voluntary agent can do either of them *ad libitum*.<sup>10</sup> Since natural agents act *necessarily* in so far as they can do *only* one of two contrary states, God cannot be described as a natural agent, for to do so would be to put limits on God and to assimilate divine causation to the causation of bodies, such as the sun. Nor is God a voluntary agent, even though we tend to think of God as acting freely. For in the ordinary sense of voluntary action agents act voluntarily to satisfy certain needs, most of which deriving from their inherent imperfection. Indeed, volition is a passion (*hitpa'alut*) caused by some external object or state. The willer is affected, or changed, by that which is willed.<sup>11</sup> Obviously this cannot be true in the case of God, who is essentially impassive and immutable. Nevertheless, equally obviously God is an agent of *some kind!* But *what kind of agent?*

Averroes doesn't give a formal definition of divine agency, but does characterize it as involving knowledge and choice, albeit of a very different kind from human cognition and choice.<sup>12</sup> Basing himself upon

Humanities: Jerusalem 1973). Vajda, Georges. *Isaac Albalags Averroïste juif, traducteur et commentateur d'Al-Ghazali* (Vrin: Paris, 1960).

<sup>10</sup> Averroes, *TT*, Third Discussion, ¶148 ff, pp. 87 ff. Albalag, *TD*, chapter 24.

<sup>11</sup> Albalag, *TD*, chapter 50. Vajda, 111.

<sup>12</sup> Averroes, *TT*, ¶151, p 90.

Averroes, and anticipating Leibniz, Albalag distinguishes divine choice from human choice in the following way: God *always* chooses the best.<sup>13</sup> Like Leibniz's God, Albalag's divine agent can choose to do something that is not the best; but in fact God *never* so chooses. Unlike human agents, whose voluntary actions are variable, God's actions are constant. In this sense they are like natural agents; yet, God is not necessitated to act in the way that He does. For with respect to anything that He does God could have done otherwise, at least in the abstract, logical, sense that His doing this latter act would not violate the law of contradiction. That God always chooses, or wills, the best is guaranteed by the fact that God is *essentially* a rational agent, one who *always* acts according to wisdom, or reason.

But if the agent is eternal its activity should also be eternal. For if it were occasional, then the activity would introduce a *novum*, or change, into the agent. Epicurus' old question, reported by Cicero and repeated by Augustine, resurfaces with a vengeance: why did the agent create now and not earlier? Or, if time itself is created, why does an eternal agent suddenly decide to create a world at all? Since it was agreed by most medieval thinkers that God is immutable, the creation *de novo* of a finitely enduring universe was problematic. Proclus used this argument against those who read Plato's *Timaeus* as implying temporal creation; perhaps he was also arguing against the Christians. He concluded that an eternal agent is always active: an eternal cause implies an eternal effect.<sup>14</sup> Averroes and Albalag agree. But at the same time they insist upon the world's creatureliness. We tend to associate eternity with divinity; this is especially the case for those who think biblically. And this leads us to deny that something other than God can be eternal; for if there were some other eternal entity it would be equal to God, and hence, an object of worship.<sup>15</sup> But this is a mistaken way of thinking.

<sup>13</sup> Albalag, *TD*, chapters 23, 51 and 53. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, chapters 1-6.

<sup>14</sup> Cicero, *On the Nature of the Gods*, 1,9,21. Augustine, *The City of God*, Book 11, chapter 4. Proclus, *On the Eternity of the Universe*, Propositions 1,3 and 18, reproduced by Philoponus in his *On the Eternity of the Universe: Against Proclus, ad locum*. Maimonides, *Guide of the Perplexed*, Part 2, chapter 14. For an excellent modern discussion of this issue see Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (Ithica: Cornell University Press, 1983), chapters 15-16.

<sup>15</sup> Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, 1.2.

Just because something is eternal in the sense of enduring throughout infinite time, doesn't mean that it is divine. After all, the longer a thing lasts doesn't necessarily imply that it is better. Proclus correctly advised that we call the universe a "perpetual" (*aidios*), not "eternal" (*aiōn*), which term is reserved for the entities that transcend time.<sup>16</sup> As a product, Albalag maintains, the world is an entity that is both possible and posterior in so far as it is caused, or produced.<sup>17</sup> Since causation can have a non-temporal connotation, as well as a temporal sense, we are not bound to say if the universe is produced, or created, that it has an absolute beginning, i.e. that it exists finitely *a parte ante*. The essential distinction between God and the universe is preserved so long as it is recognized that the former is the producer and the latter the product, even if both are in some sense eternal.

Indeed, the idea of the eternity, or better, the perpetuity, of the universe is less frightening and dangerous once we realize that the universe is contingent in the sense of always exhibiting non-being. Because it is essentially contingent in this sense, the world always needs to be sustained by its producer; indeed, its production is such as to require continuous sustenance. Actually, the eternity, or perpetuity, of the world hides the fact that it is in constant need of *renewal* (*hiddush*; *hūdūth*). In this respect it is worse off than a house, whose builder can walk away after its completion and never see it again. The close relation between God and the world is then asymmetrical: whereas the world essentially and necessarily needs God, the converse is not true. This is why, Albalag remarks, the Rabbis were correct to say that God literally "renews His creation continuously every day." According to Albalag the Rabbis realized that God's creativity is unceasing and unbounded, i.e. it has no beginning nor an end. In this sense it is eternal, or better, perpetual.<sup>18</sup>

Albalag is perfectly aware that the argument he has been advancing so far is non-orthodox, or at least non-conventional. In fact, he is quite conscious of its being contrary to the view of "the vulgar," who believe that the Torah teaches the absolute beginning of the world at the first instant of time. Yet, despite the venerability of this belief,

<sup>16</sup> Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, 28b.

<sup>17</sup> Albalag, *TD*, chapters 4 and 22.

<sup>18</sup> Albalag, *TD*, chapter 30.

he rejects it; indeed, he labels it "defective" (*garu'a*).<sup>19</sup> Convinced of the philosophical demonstrability of the theory of eternal production (*hiddush nizhi*, *hiddush temidi*) Albalag is perplexed why Maimonides "spoke in many tongues" on this topic, especially since he could have taught eternal production and still adhere to the idea of creation as a fundamental belief of the Torah. At this point the door begins to open and the doctrine of the "double truth" begins to enter. Since this issue has been ably discussed by Vajda and Charles Touati,<sup>20</sup> there is no need for me to deal with it here. Instead, I shall now turn to Albalag's attempt to discover the doctrine of eternal creation in the Torah itself. For although he firmly believes that this theory has been proved philosophically, he also thinks that it can be found in Sacred Scripture, with just a little hermeneutical imagination. He now proceeds to provide a philosophical commentary on *Genesis* 1 akin to the one given by Maimonides in chapter 30 of Part 2 of the *Guide*; indeed, Albalag's commentary is also in chapter 30 of his work. As in our discussion of Maimonides' commentary, we shall focus upon the first two words of *Genesis* 1.

Let us recall at this point the "openness," or indeed the obscurity, in Maimonides' own interpretation of *be-re'shit*. If this term is to be translated as "In a cause, principle or origin," the question still remains, who or what is this cause? Albalag attempts to answer this question. First, he explicitly translates Maimonides' Arabic term *mabda'* into Hebrew as *illah*, "cause." Ibn Tibbon's *hathalah* is a bit ambiguous since it can connote *principle* as well as *cause*; indeed, it can even signify *beginning*, which meaning Maimonides clearly wants to avoid because of its possible temporal connotation. Albalag first defines the term *mabda'* as cause in a general way: it is that which is necessary for the existence of some other thing; in this sense the cause can be said to "precede" its effect, but only in this sense. For Albalag, and others who hold the theory of eternal creation, causal priority does not imply temporal priority. Indeed, even for Maimonides causal priority is not always temporal priority. The cause does indeed "precede" its effect, but only in the sense of *natural* priority, which according to Aristotle

<sup>19</sup> Albalag, *TD*, chapter 30.

<sup>20</sup> Vajda, 251-266. C. Touati, "Vérité philosophique et vérité prophétique chez Isaac Albalag," *REJ* 121 (1962), 35-47.



implies the ontological *independence* of the cause and the ontological *dependence* of the effect relative to each other.<sup>21</sup> Thus, the principle or cause denoted by the term *re'shit* is not to be construed as implying a temporal priority.

Now it would be normal or a commonplace to say that God, as the creator of the world, "naturally or causally precedes" the world. For, regardless whether the universe is eternal or has a definite temporal beginning, it is produced by God. This much everyone in the medieval debate accepts. But of course this would be a trivial or unexciting interpretation of *be-re'shit*. Presumably this latter term means more than that God is the cause of the universe and hence naturally precedes it. For Albalag and others the first word of the Torah has to have more impact than just this simple point. To get at the more weighty implication or message of this opening word, let us again look at the very first letter of this first word, a letter that Maimonides' own explanation did not fully explicate. Ibn Tibbon, you recall, added the explanatory phrase "it is the *bet ha-keli*," which Asher Crescas interpreted as connoting the preposition "in" or "within." Albalag, however, rejects this interpretation and accepts the alternative explanation given earlier. He understands the *bet*, or the Arabic "fi," as equivalent to the preposition "with." The instrument, then, is that *with which* something is made, not the receptacle in which something is located, as Asher Crescas claimed. Accordingly, for Albalag, *be-re'shit* means "with a cause, or principle, God created the heavens and the earth." But we still have to specify this cause, or principle.

Albalag immediately answers this question. The instrument with which God created the universe is wisdom.<sup>22</sup> Wisdom can be considered to be a cause, since it is the principle upon which the world depends, yet it is not dependent upon the world. In this sense it "precedes" the universe, for without it the world would be chaos, or nothing. Albalag is quick to cite precedents for this interpretation in Jewish literature. Quoting *Proverbs* 3:19 and 8:22, as well as the *Targum Yerushalmi* on *Genesis* 1:1, Albalag confidently advances his interpretation of *be-re'shit* as God's wisdom that serves as the exemplar according to which the physical universe has been made. In this context Albalag uses an

<sup>21</sup> Aristotle, *Metaphysics* V:11, 1019a 3-4; *Categories*, 12, 14a25ff.

<sup>22</sup> Albalag, *TD*, chapter 30, pp 31-32.

expression that was to be of capital importance in Gersonides. He says that the order exhibited in nature is derived from "the order in the wisdom of God and that this order precedes the order found in nature." Although Albalag's term is just simply *seder*, it is reminiscent of Gersonides' phrase *ha-siddur ha-muskal*, the "intelligible order" on the basis of which God created the universe.<sup>23</sup> Had Albalag been familiar with Hellenistic-Jewish literature, he could have found this idea in The Wisdom of Solomon, and Philo.<sup>24</sup> The same idea seems to have been behind the Rabbinic view that the Torah is the wisdom that Solomon referred to in *Proverbs*.<sup>25</sup> Accordingly, the Bible, the Rabbis and the philosophers are in agreement that in creating the universe God used wisdom as His instrument.

But a problem immediately surfaces. The term "instrument" and the analogy made with the Torah as God's instrument suggests that wisdom is a *hypostasis*, an independently existing entity, a sort of Platonic paradigm akin to the Forms in the *Timaeus*, Philo's Logos and Plotinus' Nous. It has been claimed by A. Ravitsky that Albalag belongs to a group of post-Maimonidean Jewish philosophers, such as Shmuel ibn Tibbon, Jacob Anatoli, and others, who make wisdom into an intermediary between God and nature.<sup>26</sup> If this interpretation is accepted, it would be further evidence for the persistence of Platonism in an Aristotelian philosophical environment; indeed, according to Ravitsky, this Platonic theme is a dissonant chord that is incompatible with not only Aristotle and Averroes but Maimonides as well.<sup>27</sup> Ravitsky himself mentions Albalag only in a note; so the specific case for Albalag's hypostatization of wisdom has yet to be made. Although Albalag's language certainly allows, indeed even invites, such an interpretation, it may not be the only way to understand him. I shall now suggest an alternative interpretation that denies hypostatization altogether.

<sup>23</sup> Gersonides, *The Wars of the Lord*, trans. S. Feldman, (Jewish Publication Society: Philadelphia, 1984), vol. 1, p. 205 n. 50. C. Touati, *Les Guerres du Seigneur*, (Mouton: Paris 1968), 84.

<sup>24</sup> *The Wisdom of Solomon*, chapters 6-9. Philo, *On the Creation of the World*, 16-20, 29-35.

<sup>25</sup> B.T Sanhedrin. 97a.

<sup>26</sup> Ravitsky, Aviezer "The Hypostatization of the Supernal Wisdom" (Hebrew), *Italia* 3 (1982), 36, note 146.

<sup>27</sup> Ravitsky, "The Hypostatization," 14, 20, 31.

This alternative reading is based upon Saadia Gaon's interpretation of *Job* 28 and of *Proverbs* 8, where wisdom is personified in such a way as to suggest its hypostatization. In Book I, chapter 3 of *Emunot ve-De'ot* Saadia discusses a cosmological theory according to which God made the universe out of incorporeal, or spiritual (*ruhaniyyim*) things. Modern commentators have understood this theory as some sort of Platonic doctrine. After raising several philosophical objections to the theory, Saadia turns to certain Jewish advocates of the doctrine who find this idea alluded to in *Proverbs* 8:22 and *Job* 28. At the end of his refutation of this interpretation he offers his own reading of the *Job* passage. He makes it quite clear that God did *not* use wisdom as an instrument in creation; rather, the wisdom with which God created the universe is revealed *in* the creation itself, in the perfection and order inherent in the universe. Wisdom is then itself *created*. When he turns to *Proverbs* 8 in Book II, chapter 6, where he confronts the Christians who try to read Christological ideas into the wisdom theme, Saadia explicitly denies that wisdom is an eternal instrument with which God created the universe. The meaning of this passage is quite ordinary, devoid of any deep metaphysical implications: God created the world *wisely*. Biblical Hebrew is generally poor in adverbs. To compensate for this lack it uses prepositional phrases. But the noun in these phrases should not be construed as referring to a distinct entity having independent ontological status. The phrase "with wisdom" merely means "wisely," just as "with haste" means "fast." Nothing metaphysical here; just ordinary Hebrew.

Admittedly I am using Saadia to soften or eliminate entirely the hypostatic interpretation of Albalag. I do so not only to satisfy a nominalistic prejudice but to keep Albalag more in line with his overall Averroist sympathies. Averroes himself rejected the Al-Fārābī – Avicenna emanation scheme with its plethora of separate intellects and celestial souls. True, he did find a place for the Agent Intellect; but according to some recent interpretations Averroes was in his later writings most reluctant to allot much activity to the Agent Intellect.<sup>28</sup> Moreover, the Agent Intellect for Averroes doesn't appear to have the role of an *exemplar*, or paradigm. That would be too Platonic for this

<sup>28</sup> Davidson, H. "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 18 (1987), 191–225. Touati, "Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroes," in *Multiple Averroes*, 157–65. Goldstein, Helen, "Dator Formarum: ibn

Arabic-speaking Peripatetic from Cordoba. Accordingly, it would not be arbitrary to find an interpretation of Albalag that *minimizes* the hypostatization of wisdom. Let me turn to a passage in chapter 30 of the *Tiqqun ha-De'ot* to support this "Saadian" reading of Albalag.

The context is the question of divine speech and command, especially as it pertains to the relationship between God, the other separate intellects and the heavenly bodies. Albalag rejects Saadia's rule that every occurrence of "And God said" means "And God willed," for this would imply that God is a voluntary agent in the sense of willing something that He lacks. As we have seen, we must avoid this implication. How then are we to understand divine speech? Clearly it can't be anything like human speech, which involves an entire corporeal apparatus! But if it isn't volition either, then what is it? Albalag claims that divine discourse is a form of "inner speech" (*dibbur penimi*), which he immediately characterizes in intellectual terms: this inner divine speech is identical with God's own intellection.<sup>29</sup> God's intellection is the source of the whole universe, in particular the order inherent in nature, which order is perfect as is its source. This passage suggests that the wisdom, or perfection, present in the universe is not so much the product or an instrument used by God – a Philonic Logos or Plotinian Nous – as it is the result of God's own activity of intellection, which is productive as it is contemplative. As Averroes says, "God's essence is active knowledge."<sup>30</sup> Wisdom then need not be interpreted as a distinct hypostasis between God and the world serving God as a model. A truly omnipotent creator doesn't need a model; such a creator makes "from himself." On this reading Albalag is then not committed to a hypostatic understanding of "*Be-re'shit bara'*." To be sure, God created the heavens and earth with wisdom. But this need not mean anything more than the presence of order and law in nature.

Before we leave our subject I want to call attention to an apparent lacuna in Albalag's interpretation of *Genesis* 1. Like Maimonides he provides sequential explanations of the various stages and elements in *ma'aseh be-re'shit*, except for one key word – *bara'*. As far as I can see,

Rushd, Levi ben Gershom and Moses ben Joshua of Narbonne," *Islamic Thought and Culture*, ed. I. Faruqi, (International Institute of Islamic Thought, 1982), 107–21.

<sup>29</sup> Albalag, *TD*, chapter 30, p 47. Vajda, 159.

<sup>30</sup> Averroes, *TT*, 13th Discussion, ¶462, p. 280, ¶468, p 285.

Albalag says nothing explicit about this verb, which had become since Saadia a matter of some controversy. Whereas according to Saadia this term *means* creation *ex nihilo*, Abraham ibn Ezra rejected this theological reading in favor of what he regarded as the *peshat*: *bara'* connotes the activity of making something by cutting and shaping a piece of material into a definite form.<sup>31</sup> As we have seen Maimonides' interpretation of *bara'* inclines toward Saadia's but emphasizes the terminology of privation instead of nothing. On this term and its meaning Albalag seems to be silent, which is puzzling since he was certainly familiar with Ibn Ezra's and Maimonides' explanations of this verb. Moreover, he was most probably familiar with Avicenna's explanation of creation *ex nihilo*, which made this doctrine compatible with the Aristotelian – Neo-platonist belief in the eternity of the universe. On this latter interpretation creation *ex nihilo* merely means creation from no antecedent, independent, matter.<sup>32</sup> But given his persistent anti-Avicennian approach, it is unlikely that Albalag would have availed himself of Avicenna's explication. Although Albalag does not explicitly define the term *bara'*, he does nevertheless say something relevant to this problem in the context of his explanation of *Genesis* 1:4–5, where he is concerned with the terms “light,” “darkness,” “day” and “night.”

The term “or,” or “light,” signifies reality (*meziut*, *yesh*), whereas *hoshekh*, “darkness,” connotes privation, or nothingness (*afisah*). Unlike Maimonides, Albalag does *not* qualify the term *he'der* with the adjectives *muhlat* or *gamur*. I suspect that this reflects Averroes' thesis that divine creation can be considered to be *ex nihilo* only in the “weak” sense of bringing something into actuality from a state of potentiality, in contrast to the “strong” sense of *ex nihilo* creation whereby the agent brings something into existence from sheer nothingness, or absolute privation.<sup>33</sup> Whereas in the latter there is absolutely nothing in, from, or according to which, the productive act proceeds, such that anything

<sup>31</sup> Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, I.2. Abraham ibn Ezra, *Commentary on Genesis*, 1:1.

<sup>32</sup> Avicenna, *Al-Shifa* (“The Healing”), *Metaphysics: Sixth Treatise*, chapter 2, trans. A. Hyman, in *Philosophy in the Middle Ages*, eds. A. Hyman and J. Walsh. (Hackett Publishing Inc.: Indianapolis, 1983), 251–54.

<sup>33</sup> Averroes, *TT*, Third Discussion, ¶151ff, pp 89ff. Barry Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, (SUNY Press: Albany, 1985), 215–21.

could come from anything, in the former the production of a specific form proceeds from matter and the privation of the specific form. Here we have “relative privation”: the child comes into being from the seed, i.e. the form, and the blood, i.e. the matter, of a specific set of male and female organism. Averroes rejected the notion of creation out of absolute non-being, which he took to be the Ash'ariyya Kalām position; but he admitted the idea of creation out of relative non-being, or privation, which he took to be another way of reading Aristotle's theory of substantial change, or generation. In so far as God is the ultimate cause of all motion and change, God can be said to be continually producing the actualization of form out of the privation of form. This is relative, or weak, creation *ex nihilo*.

And this, I suggest, is the view of Albalag, as evidenced in the example that he himself gives. Albalag cites in this connection the potential, or material, intellect. In some sense of the term “nothing” the act of cognition is the actualization of a state that was at one time not existent, but potentially existent. The lack of knowledge is a privation relative to the acquisition of knowledge. The latter state comes about, however, not from a condition of absolute nothingness; for if there were no potentiality for cognition in us, we would never actually know. If we could know how to read, for example, without having the appropriate brain-cells and nerves, that would be “absolute creation” or creation *ex nihilo* in the strong sense, which, according to Averroes, is absurd.<sup>34</sup> And so it is for Albalag.

The universe can be said to be created *ex nihilo* (*bara'*) only in the sense that as caused, or produced, it exhibits the “recessive gene” of non-being, or privation, as all effects, or products do, even those that are eternally produced. For, although the world is eternal, it is not necessary; God *alone* is a necessary existent.<sup>35</sup> As possible, or contingent, the universe has no inherent being; as always exhibiting motion and change it is more accurately described, as Plato had suggested, as “always becoming”;<sup>36</sup> hence it needs to be continually sustained by God. Continuous sustenance is then identical with continuous creation

<sup>34</sup> Averroes, *TT*, Second Discussion, ¶131, p. 77. Albalag, *TD*, chapter 30, p. 41.

<sup>35</sup> Albalag, *TD*, chapter 4.

<sup>36</sup> Plato, *Timaeus* 27.

— *hiddush temidi*.<sup>37</sup> In this sense God is always actualizing the world, i.e. bringing it out of non-being, or privation, into actuality. Or, simply, keeping it moving. And this is what creation means.<sup>38</sup> The verb *bara'* then doesn't quite have the strong metaphysical implications that both Saadia and Maimonides claimed for it; nor is it metaphysically empty as Ibn Ezra maintained. Forging a middle path Albalag attributes to it some philosophical content, just enough to find a basis for creation *ex nihilo* in some sense, but not too much such that the Kalām doctrine of absolute creation (*hiddush muhlat*) would be implied.

#### Conclusion

Albalag's attempt to legitimize the doctrine of eternal creation is important because this doctrine presented a strong challenge to many of his successors. Some of them rejected the theory outright; others adopted a version of it tailoring it to suit their particular purposes. Throughout this debate the twin presence of both Maimonides and Averroes was felt. The ambiguity of the former and the orthodox Aristotelianism of the latter did not make it easy for late medieval Jewish thinkers. Maimonides' own perplexities left the door open to alternative interpretations of the *Guide* as well as of the Torah. The almost authoritative status of Averroes amongst Jewish philosophers in the late Middle Ages forced several of them to interpret the Torah in a way more compatible with Aristotelian philosophy than had been permitted by Maimonides' hermeneutics, at least in its *exoteric* form. Albalag was one of the earlier, more radical and outspoken of a long line of Jewish Averroists who attempted to reconcile the Stagirite and the two Cordoban Masters with Moses. It was only in the late Renaissance that this bold and perhaps quixotic enterprise came to an end. But until then Jewish Averroism was a significant force in Jewish philosophy.

Rutgers University

<sup>37</sup> Albalag, *TD*, chapter 30, p. 30.

<sup>38</sup> Albag, *TD*, chapter 39, p. 62. Averroes, *TT*, Second Discussion, ¶131ff, pp. 71ff.

## SUPPLEMENTARY LIST OF MANUSCRIPTS AND FRAGMENTS OF DALĀLAT AL-ḤĀ'IRĪN

by

Y. TZVI LANGERMANN

All of the manuscripts and most of the fragments listed below are readily identifiable, and they are correctly registered in the handlists of the various collections; the identifications of the remaining fragments were ascertained either by David Sklare or by myself. The paleographic information is the work of a number of staff members of the National Library in Jerusalem, including Edna Engel, Tamar Leiter, Benjamin Richler, David Sklare, and myself; in most cases the dating remains somewhat tentative.

What importance ought to be attached to these additional copies? First of all, we must note the large number of early Oriental copies, some of which are likely to have been produced in Egypt.<sup>1</sup> The most recent work on the *Dalāla* has relied heavily on Yemenite witnesses. Rabbi Yosef Qāfiḥ gave clear preference to Yemenite copies in his edition.<sup>2</sup> The only additional material utilized by Michael Schwarz, in his new Hebrew translation, is the publication of Hüseyin Atay.<sup>3</sup> However, that printing is based on the Carullah codex, which also happens to be a Yemeni copy.<sup>4</sup> Future work on the *Guide* ought to take note of the early non-Yemenite copies, some important exemplars

<sup>1</sup> Under the rubric Oriental I include manuscripts that were copied anywhere between Egypt and Iraq: the only other classification used in this supplementary list is Yemenite.

<sup>2</sup> *Rabbeinu Moshe ben Maimon, Moreh ha-Nevukhim, Dalālat al-Ḥā'irīn. Maqor ve-Targum*, 3 vols. (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1972). See the discussion of manuscripts in volume 1, pp. 14–16. Rabbi Qāfiḥ collated the Munk-Joel edition against three manuscripts, all of them Yemenite. (One of them was copied by the rabbi himself when he was twelve years old.)

<sup>3</sup> *Moreh Nevukhim li-Rabbeinu Moshe ben Maimon*, part one (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1996), p. 13 (translator's preface).

<sup>4</sup> For a detailed account of this codex, see F. Rosenthal, "From Arabic Books and

of which are listed here. However, we also include here an additional Yemeni copy, which happens to be the earliest dated complete copy of the *Dalāla* (no. 3 in the list of manuscripts below).

This supplementary list also includes a number of annotated copies. Glosses to the *Guide*, both in the original and in the Hebrew translations, comprise a very rich and untapped source of information concerning how the *Guide* was studied and interpreted within the various Jewish communities and their cultural settings. I should like to call attention in particular to the extensive (but unfortunately partially damaged) marginal notes in St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 569 (no. 20 in our listing).

Finally, let me add in this connection that we learn from glosses to a few copies of Ibn Tibbon's version that some medieval readers of the *Guide* did compare his translation against the Judaeo-Arabic original in a number of places. Marginal annotations to this effect are found in ms. New York, Jewish Theological Seminary MS 2397 [F 28650], and Ms. Sassoon 341.<sup>5</sup> The notes relate to about five passages in the *Guide*. Although each note is certainly pertinent, one wonders why the anonymous students who had access to the Arabic original chose these particular instances for close inspection.

We display three lists. List I comprises complete or nearly complete copies of the *Guide*, and list II displays fragments. The film number at the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts is exhibited between square brackets; and, for the fragments, the part and chapter numbers are given between round brackets. Both lists are ordered alphabetically and in the sequence of the call numbers, however arbitrary this may be. The marginal notes comparing Ibn Tibbon's translation with the original are summarized in list III. The colophon to fragment 13, which was checked against Maimonides' autograph, is displayed in an appendix.

Manuscripts V: A One Volume Library of Arabic Philosophical and Scientific texts in Istanbul," *Journal of the American Oriental Society* 75(1955), 14-23.

<sup>5</sup> This manuscript was sold by the Sassoon family, and its present owner is unknown. See B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994), p. 245.

### I. Manuscripts

1. Moscow, Ginzburg 880 [F 43963]. 206ff.. Oriental, 14th century. Some pages are missing, and many others are damaged.
2. Moscow, Ginzburg 1023 [F 48111]. 260 ff. Yemenite, 15th or 16th century. Many damaged pages towards the end of the manuscript. Annotated.
3. London, British Library, India Office 3679. 192 ff. Yemenite 1791 Seleucid Era [=1380 C.E.] [F 49322]. Copied by Shalom ben Ezra 'Anasī. Described at length by Y. Tzvi Langermann, "The India Office Manuscript of Maimonides' *Guide*: the earliest complete copy in the Judaeo-Arabic original," *British Library Journal*, 21.1 (1995), 66-70.
4. Tel Aviv, Bill Gross 142 [F 46220]. 280 ff. Yemenite, 18th or 19th century. Some decorations.

### II. Fragments

1. Budapest, Hungarian Academy of Sciences, Kaufmann Genizah 360a-d. 2ff. (1.11-12, 9-10). Oriental, 14th century.
2. Jerusalem, Ben-Zvi Institute 227 [F 26570], f. 46a. A fragment of the introduction to the *Guide*, said to have been copied from a manuscript prepared at Na Ammon [Alexandria] in the year 1206. Bound together with other miscellanea in a very late (19th century) copy of Abraham Khalfon's *Leqet Avraham*.
3. Jerusalem, Hubara 6 [F 40442]. 1 fol. (1.26-27), bound at the end of a copy of Maimonides' *Commentary to the Mishnah*.
4. Jerusalem, Mossad ha-Rav Kook 768 [F 22547]. Inserted between the pages of this copy of Maimonides' *Mishneh Torah* is a torn page belonging to the introduction to part two of the *Guide*.
5. Moscow, Ginzburg 1621 [F 47685]. 23 ff. (1.51-66). Oriental, 18th century.
6. New York, Jewish Theological Seminary MS. 9170 [F 49603]. 8 ff. (2:18-21). Yemenite, 15th or 16th century. Misbound.

7. Oxford, Bodley Pococke 68 [=Neubauer 407], f. la. Oriental, 5248 A.M. [=1488 C.E.]. The end of the *Guide*.
8. Ramat Gan, Bar Ilan 717 [F 36971]. 7 ff. (3.17-21). Yemenite, 14th or 15th century. Misbound.
9. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 1358 [F 54720]. 1 folio (1.73). Oriental, 13th century.
10. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 1676 [F 56277]. 8 ff. (3.13-17). Oriental, 14th century.
11. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 2912 [F 56376]. 10 ff. (3.33-37, 32-33). Oriental, 14th century.
12. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 3044 [F 56402]. 2 ff. (1.74-75) Oriental, 13th or 14th century.
13. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 3123 [F 57264]. 3 ff. (end of part one). Yemenite, 15th century. Copied by Yosef ben Sa'adya ha-Teimani, and checked against Maimonides' autograph by Yosef ben Ya'aqov ha-Ma'aravi. The same team collaborated in the execution of Ms. Oxford, Bodley Huntington 165. Two colophons in Hebrew characters, which are copied in the Appendix to this article. A third colophon, in Arabic characters, is identical to the Judaeo-Arabic colophon.
14. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 3133 [F 56528]. 4 ff. (1.47-51; 2.17-18). Oriental, 13th or 14th century.
15. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 3135 [F 56530]. 1 folio (1.73-74). Oriental, 13th century. Damaged. From same copy as St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 3134.
16. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 3134 [F 56529]. 2ff. (1.74). Oriental, 13th century. From same copy as St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 3135.
17. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski I 4807 [F 57431]. 8ff. (2.introduction-1). Oriental, 13th or 14th century.
18. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 186 [F 58892]. 6 ff. (1.24-31, 34). Oriental, 13th century. Uppermost lines are damaged.
19. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 425 [F 59067]. 5 ff. (introduction). Oriental, 13th or 14th century. The bottom third of the pages is cut off.

20. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 569, [F 58826]. Heavily annotated.
21. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 835 [F 59232], ff. 57a-64b (2.12-13). See item 28.
22. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 905, ff. 3a-b [F 59886]. 1 fol. (3.44-45), See item 28.
23. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1084 [F 59808]. 8 ff. (2.24-27). Oriental, 13th century. Torn pages.
24. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1140 [F 59424]. 2 ff. (1.59-60). Oriental, 14th century. Probably part of same manuscripts as St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 569.
25. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1199 [F 60788]. 22 ff. (1.34-41, 21-23, 44-51, 53, 56-57, 54-56, 46). Oriental, 13th century. Most pages are damaged in their upper portions; badly misbound.
26. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1200 [F 60787]. 113 ff. (part one). Oriental (Egypt?), 13th century. Horribly misbound, and many pages are damaged. Extensive annotations to some of the chapters, particularly concerning amphibolous terms.
27. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1204 [F 60787]. 16ff. (part three). Oriental, 13th century.
28. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1220 [F 60775]. 5 ff. (part three). This item, and two of the preceding as well (nos. 21 and 22), are all part of one and the same copy, which almost certainly is the work of Sa'adya ben David al-'Adani, a Yemeni Jew who emigrated to Syria. He copied numerous works, and authored some others; but he also passed off some writings of al-Ghazālī and al-Bīrunī as his own. See Y. Tzvi Langermann, *The Jews of Yemen and the Exact Sciences* (Jerusalem, 1987), pp. 20-21 [Hebrew].
29. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1241 [F 59447]. 18 ff. (3.34-41). Oriental, 15th century. Another page from the same manuscript is found in St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1242.
30. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 1242

- [F 59448]. 1 fol. (3.37). Same manuscript as St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 2141.
31. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 2210 [F 60472]. 3 ff. (3.34-35, 37, 32). Oriental or Byzantine, 15th century.
32. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 2213 [F 60396]. 10 ff. (3.9-13). Oriental, 14th or 15th century. Collected fragments.
33. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 2796 [F 61238]. 9 ff. (3.18-19, 13) Oriental, 13th or 14th century.
34. St. Petersburg, Russian National Library, Yevreiski-Arabski II 2834 [F 61589]. 1 folio (introduction to part two). Oriental, 14th century.

### III. Glosses

- To 1.28 (ed. Munk 41:7). The note records that the Arabic word rendered by Ibn Tibbon *bi-tiv'o* should, in fact, be translated *bi-'ašmo*. Munk's edition indeed displays *dhātihi* (JTS Mic 2397).
- To 1.59 (ed. Munk 96:15). The note records that the Ibn Tibbon used a Hebrew cognate, *madres*, "because this pleased him," even though the correct translation is *midrash*. In fact, the translation of the Arabic *madrasa* remains a conundrum of sorts. Shlomo Pines (p. 141) concurred with the view of the glossator, and rendered the passage as follows: "For they do not understand...and accordingly took God...for an object of study of their tongues." Rabbi Kafih also translated along the lines suggested by the glossator, but in his note *ad locum* (no. 48) he rejects neither the translation of Ibn Tibbon nor the closely related one of al-Ḥarizī. However, Michael Schwarz followed Ibn Tibbon (see p. 117 and n. 29). (JTS Mic 2397; this note is found also in the margin to Hamburg 252).
- To 2.30 (ed. Munk 247:11). A note to the very problematic passage concerning the making of the firmament on the second day of creation. The glossator accepts Ibn Tibbon's translation of *fawq al-hawā'*, but adds: "The Arabic word [i.e. *hawā'*] indicates the part of the atmosphere that is closest to us. It is the place where the sun's radiation is reflected." (Sassoon 341).

- To 2.39 (ed. Munk 269:13). The note cites the Arabic words *wa-lā ifrāṭ ka-l-ruhbāniyya* and explains: "the person who refrains from meat, wine, and many [other] bodily needs."
- To 2.40 (ed. Munk 272:5, 10). Two notes on the same usage. Ibn Tibbon uses two Hebrew words, *'avar* and *pirsem*, in order to translate one Arabic word, *fadaha*. This was also noted by Rabbi Qāfiḥ, n. 25 *ad locum*.

### Appendix

1. קולופון כ"י סנקט פטרבורג עברית-ערבית 1312  
 א. בלגת מקאבלה ותצחית ובחת ותפהם בחסב אלמכאן ואלחמד ללה תע' ואהב אלניה(?)  
 ומדבר אלכל וכתב יוסף ב"ר יעקב מערבי רי"ת.  
 ב. קנאבלת הדא אלגז אני יוסף [בן] יעקב רי"ת. . מרה עלי. . (נס)כה אלמצנף. . כטה  
 אלכרים במצר אות באות יצח צחה כאמלה תאמה ברוך העוזר.

Bar Ilan University

# MAIMONIDES THE MEDICAL HUMANIST

by

ELINOR LIEBER

Some seventy years ago Max Meyerhof rightly observed that "Maimonides is known throughout the world as philosopher, theologian and the spiritual head of Judaism during the Middle Ages, but one forgets that he was also a physician and a medical writer".<sup>1</sup> With a few notable exceptions,<sup>2</sup> this neglect still continues, despite the constant stream of publications on other aspects of his work. Yet, well into this century the poor Jews of Cairo continued to honor him as a physician. In the ancient Greek tradition of Asklepios, (or still older, indigenous practice), they sought healing from the spirit of Maimonides by sleeping in the synagogue bearing his name.<sup>3</sup>

This scholarly exclusion of the medical writings of Maimonides is particularly surprising, since they are among the earliest medical writings by Jews. As extant works they are only preceded, in the ninth to tenth centuries C.E., by a few small treatises in Arabic attributed to Isaac Israeli, by a Hebrew work on therapeutics by Donnolo and probably by the so-called *Book of Medicines* in Hebrew, attributed to "Asaf the Sage".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Translated from Max Meyerhof "L'Oeuvre Médicale de Maimonide", *Archeion* 11 (1929): 136-55, 136.

<sup>2</sup> See Max Meyerhof, "The Medical Work of Maimonides", *Essays in Maimonides*, ed. Salo W. Baron (New York: Columbia University Press, 1941) 265-99 and more recently, most of the contributions in *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*, ed. Fred Rosner and Samuel S. Kottel (Northvale, N.J.: Aronson, 1993).

<sup>3</sup> Meyerhof, "L'Oeuvre", 136.

<sup>4</sup> On Isaac, see Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Handbuch der Orientalistik, Abt. 1, Ergänzungsband 6, Abschnitt 1 (Leiden, Köln: Brill, 1970) 137-38; *Donnolo, Pharmakologische Fragmente aus dem zehnten Jahrhundert*, text and trans. Moritz Steinschneider (Berlin: Suppl. G. Brecher 1-6, 1868); Elinor Lieber, "Asaf's *Book of Medicines*: a Hebrew



A number of the medical writings of Maimonides and some extracts, have been published in a modern, scholarly translation, together with the Arabic text.<sup>5</sup> More easily available, and still incomplete, is a series in English,<sup>6</sup> all based on medieval Hebrew translations. While this is no scholarly edition,<sup>7</sup> it does provide the reader with some idea of these works. For example, it demonstrates the fact that only in the most exceptional circumstances do these medical writings refer to the Bible, the Talmud, or to any other aspect of Jewish religious tradition. It also shows that, just as in his philosophical writings, Maimonides freely acknowledges the preponderance of pagan, ancient Greek influence on his medical ideas: an aspect of his medicine which nowadays tends to be played down. Perhaps some non-medical readers are disappointed that Maimonides, the most pious and erudite of Jews, propagated a medicine practically devoid of any "Jewish" content or outlook. Yet in this he simply adhered to an "international" tradition of scholarly medical writing, which reflected ancient Greek teachings in contrast to indigenous folk-practice. This line was followed by the vast majority of learned Muslim, Christian and Jewish physicians of the medieval Islamic world. In their medical works Muslims did not allude to the Koran, nor did Christians express New Testament doctrines. On the other hand, still in the ancient Greek tradition, medicine and particularly medical metaphors, permeated philosophical and theological works of all kinds.

In the world of Islam today this same Greek medicine, still known in Arabic as "Yunnani", continues to be practised side by side with modern medicine. However, a small minority of Muslim writers continue to follow the so-called Medicine of the Prophet. While based on medical sayings attributed to the Prophet Muhammed and fleshed out by

encyclopedia of Greek and Jewish medicine, possibly compiled in Byzantium on an Indian model", *Dumbarton Oaks Papers* No.38 (1984): 233-49.

<sup>5</sup> See Ullmann, *Medizin*, 167-69; Jacob I. Dienstag, "Translators and editors of Maimonides' medical works: a bio-bibliographical survey", in *Memorial Volume in Honor of Prof. S. Muntner*, ed. Joshua O. Leibowitz (Jerusalem, 1983), 95-135.

<sup>6</sup> See the notes below to the individual works, and Fred Rosner, "Moses Maimonides the physician", in Rosner - Kottek, *Moses Maimonides*, 3-12 and 231-35.

<sup>7</sup> See Martin Plessner, Review of *Moshe ben Maimon, Medical Works*, ed. S. Muntner, vol. 3, *Tarbiz* 38 (1963): 302-10 (in Hebrew).

local folk-custom, even such "theological" medicine became gradually modified in the light of ancient Greek concepts.<sup>8</sup>

This Greek tradition in the Islamic world was derived from the medical and biological ideas of numerous ancient Greek writers. Yet directly it was almost exclusively based on the writings of Galen, a pagan Greek physician, who practised in Rome in the second century C.E. His prodigious output not only covered every aspect of the medicine of his time—encompassing both theory and practice—but it also introduced the readers to the medical writings of others, and above all to the collection of Greek medical writings from earlier centuries, known as the Hippocratic Corpus.

In the ninth century C.E. almost all Galenic writings, including some which are no longer extant in the original Greek, were translated into Arabic, mainly via Syriac.<sup>9</sup> They thus became generally available in the cultural center of the world. Although these are not literal translations from the Greek, they certainly "convey a thorough understanding of its meaning".<sup>10</sup>

These Arabic versions of Galen's voluminous works gave rise in their turn to a torrent of medical writings. Best known are the huge medical encyclopedias, composed in the tenth to eleventh centuries C.E., such as the *Book for the Governor Mansūr (Liber Almansoris)* of Rhazes, the *Perfect Treatise of the Medical Art (The Royal Book)* of al-Majūsī (*Haly Abbās*) and the *Canon of Medicine* of Ibn Sīnā (Avicenna); all of which were later translated into Latin. Although such works are considered as systematizations, their authors were little more successful than Galen himself in integrating medical theory with practice. Moreover, they complicated matters still further by attempting to "conciliate" their own interpretations of Galen's ideas with earlier Greek biological theories, particularly those of Plato and Aristotle.

This was the medical "environment" which was so greatly to influence the thought and most of the writings of Maimonides to the very end of his life. While the general outlines of his biography are

<sup>8</sup> See I. Perho, *The Prophet's Medicine* (Studia Orientalia 74) (Helsinki: Kokemäki, 1995), *passim*.

<sup>9</sup> See Rainer Degen, "Galen im Syrischen", in *Galen: Problems and Prospects*, ed. Vivian Nutton (London: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981) 131-66; Gotthard Strohmaier, "Galen in Arabic", *ibid.*, 187-212.

<sup>10</sup> Strohmaier in *Galen*, ed. Nutton, 187-88.

too well known to require repetition, many important details still remain obscure, including aspects of his life which may particularly have influenced his medical views. Even the traditional year of his birth as 1135 is disputed: he was probably born in 1138. However, the year of his death as 1204 seems to be corroborated by the date given in a scribal annotation on an early copy of his medical work known as his *Aphorisms*, which will be discussed in some detail below.

At a young age, in North Africa, before his family finally settled in Cairo, Maimonides began to study theology, philosophy and medicine. To Maimonides, as to most other medieval thinkers, Aristotle was "the chief of the philosophers".<sup>11</sup> Thus, according to Jewish tradition, but perhaps also influenced by Aristotle, Maimonides steadfastly insisted that one might not "use the Torah as a ... means of supporting yourself".<sup>12</sup> Aristotle, however, went further and claimed that paid work was degrading: preoccupying the mind so that it could not rise above menial concerns (*Politics* VIII: 2, 1337b). Perhaps Maimonides was acting in line with this concept when later, although seeking financial independence, he did not then turn to the practice of medicine, but became a sleeping-partner in the business of his brother, who traded in jewels.

Moreover, initially at least, his attitude towards medical practice was even more "Aristotelian" than was current in his time. Aristotle (*Politics* III: 11, 1282b) considered that the average practitioner was no more than a "demiurgos": an artisan at the service of the public and although he made an allowance for a small class of superior, educated practitioners, these he only compared to a masterbuilder. It will be seen that Maimonides long seems to have maintained an ambivalent position towards the actual practice of medicine, although this attitude was eventually modified by the force of external events.

In his role as a philosopher with a "scientific" bent, he, however, followed Aristotle's dictum that a familiarity with medical principles was required for a proper understanding of any aspect of life:

<sup>11</sup> Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, 3rd. impr., 2 vols., (Chicago: 1974), 1.5: 29.

<sup>12</sup> Moses Maimonides, *Commentary on the Mishnah*, Seder Nezikin: Commentary on the Ethics of the Fathers 4.7, Arabic text and Hebrew trans., J.D. Kafih (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1964).

As for health and disease it is the business not only of the physician but also of the natural philosopher to discuss their causes up to a point".<sup>13</sup>

Later in his life, when referring to this stage of his education, Maimonides was still to declare that

... it is certainly necessary for whoever wishes to achieve human perfection to train himself at first in the art of logic, then in the mathematical sciences, then in the natural sciences, and after that in the divine science (metaphysics)". (My emphasis).<sup>14</sup>

Moreover, at a more practical level, the Greco-Roman tradition persisted that the paterfamilias was responsible for the health of all the members of his household. He himself provided simple treatment and checked whatever was prescribed by a physician. The basic principles of medical knowledge therefore continued to form part of a general "academic" education. Maimonides himself notes that even laymen "should learn by heart many of the Aphorisms [of Hippocrates] as a child learns from his teacher".<sup>15</sup> This Hippocratic work<sup>16</sup> was an ancient Greek collection of medical aphorisms, culled in large part from the rest of the Hippocratic Corpus.

Hence, in the fashion of his time, from an early age Maimonides studied both medical theory and practice and supplemented his book-knowledge by demonstrations and discussions of actual cases with learned practising physicians.<sup>17</sup> Yet, like Aristotle, but unlike Avicenna

<sup>13</sup> Aristotle, *On Respiration* XXI, 480b, trans. W.S. Hett, *Aristotle* VIII, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard, 1974) 481.

<sup>14</sup> Maimonides, *Guide* 34: 75.

<sup>15</sup> Moritz Steinschneider, ed. and trans., "Die Vorrede des Maimonides zu seinem Kommentar über die Aphorismen des Hippokrates", (with Arabic text), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 48 (1894): 218-34; *Maimonides' Commentary on the Aphorisms of Hippocrates*, trans. Fred Rosner, (Haifa: Maimonides Research Institute, 1987), 12.

<sup>16</sup> W.H.S. Jones, trans., *Aphorisms in Hippocrates* 4, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1939).

<sup>17</sup> Moses Maimonides, *Treatise on Asthma*, XIII, 33, ed. Suessman Muntner (Philadelphia: Lippincott, 1963) 91; *The Medical Aphorisms of Moses Maimonides*, trans. Fred Rosner and Suessman Muntner (New York: Yeshiva University Press, 1971) 2 vols., *Treatise* 8, *Aphorism* 9; 1: 163.

and most other philosopher-physicians of his world, he appears to have studied medicine as a purely intellectual exercise, without any intention of pursuing a medical career. So far, however, the influence of this wide medical learning on every aspect of his thought, has not been sufficiently appreciated.

In his halakhic and philosophical writings he had also applied his medical knowledge to certain problems, which are not usually considered in a "medical" light. Thus, following Aristotle (*Politics* VII: 15, 1334b), he insists in his *Mishneh Torah*, De'ot 4, that a person must not aim solely at physical fitness and procreation, but rather should strive for a sound and healthy body, in order that the soul may be upright to know God: "For it is impossible to grasp or to understand the wisdom of the Creator if one is hungry or sick."<sup>18</sup> As in so many of his works, he therefore devotes the rest of the chapter to a "regimen of health" for healthy persons. This was a code of rules, which covered not only the care of the body, in health or in sickness, but also the general conduct of life. It was a very ancient concept, which the Islamic world acquired from the Greeks, particularly from the Hippocratic Corpus. But in this case it was transmitted mainly through the writings of Galen, who was also a major advocate of the principle that the physical health of the body affected the state of the soul.<sup>19</sup>

According to both Galen and Maimonides, the converse is equally true. One perhaps unexpected example, again from the *Mishneh Torah*, De'ot 2, concerns the measures suggested by Maimonides to counter "diseases of the soul". (This latter concept was itself held by Galen and, long before him, by Plato and others, as Galen discusses throughout his *De placitis Hippocratis et Platonis*<sup>20</sup>). The methods prescribed by Maimonides are highly reminiscent of those said by Galen to have been used "by Asklepios" to produce catharsis of the soul. Galen had once been a priest of that cult and he recommends them in his main work on regimen.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Maimonides, *Mishneh Torah*, ed. M.D. Rabinowitz (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1956), vol.2, 59 (Hebrew).

<sup>19</sup> Galen, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, IV: 767-822 Kühn, *passim*.

<sup>20</sup> Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, ed. and trans. Phillip de Lacy, 2nd ed., 3 vols., (Berlin: Akademie - Verlag, 1981), CMG V 4.1.2, *passim*.

<sup>21</sup> Galen, *De sanitate tuenda*, Book 1, chap. 8 VI: 1-452 Kühn, 41.

Thus here as elsewhere in this religious work, Maimonides extrapolates medical concepts. However, as in other writings of the kind (but unlike most of his medical works), whenever he relies on pagan Greek medicine, he does not actually refer to his sources. Moreover, in such cases, in marked contrast to his specifically medical writings, "he was extremely reluctant to contradict a halachic ruling by a medically-based opinion". He was, for example:

... aware that certain disabilities in animals which at the time of the Talmud were considered as fatal were susceptible to cure, while some which were not so regarded were in fact fatal, yet he laid it down that the talmudic view must be applied (*Mishneh Torah*, Sheḥitah 10.12-13).<sup>22</sup>

In his early adult years Maimonides thus pursued a career as halakhic scholar and philosopher, but this way of life became radically changed around 1169, when his brother was drowned in a shipwreck. As he then was required to support the bereaved family as well as his own, it is now generally supposed that, at this early stage, he became a professional physician;<sup>23</sup> although little evidence exists for this claim.

His patron was already the highly influential Muslim dignitary, the Qādi al-Fāḍil 'Abd al-Raḥīm b. 'Alī al-Baysāni, one of the most senior officials at the court of Saladin and of his successors.<sup>24</sup> According to a thirteenth-century C.E. Arabic biography of learned men, the Qādi around this time "took him under his protection, favored him and gave him a stipend."<sup>25</sup> The only extant text is an early Arabic abridgement of the original work, in which the end of that passage is not clear. It seems, however, to say that although Maimonides associated with the physicians, he took no part in the actual treatment of patients. Yet this last statement is generally ignored and it is therefore concluded that at this early stage Maimonides already assumed the practice of medicine,

<sup>22</sup> L. I. Rabinowitz, "Maimonides" (Biography), *Encyclopaedia Judaica* 11 (Jerusalem: Keter, 1971), col. 761.

<sup>23</sup> See, for example, Rosner in "Moses Maimonides the physician" in Rosner-Kottek, *Moses Maimonides*, 4.

<sup>24</sup> Adolph H. Helbig, *Al-Qādi al-Fāḍil, der Wezir Saladins*, (Berlin: Calvary, 1909): *passim*.

<sup>25</sup> *Ibn al-Qifti's Ta'riḥ al-Ḥukamā'* (Chronology of Learned Men), ed. J. Lippert (Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903), 318.

as attendant physician to the Qādī al-Fāḍil and also to the court of some ruler.<sup>26</sup> The "stipend" then served as his salary. This interpretation may be due to some confusion between the early patronage by the Qādī al-Fāḍil and the professional attendance of Maimonides, at a much later date, at the court of the somewhat similarly named Sultan al-Afḍāl. However, the passage may also imply that the medical advice of Maimonides was occasionally sought, as a "second opinion", by those who actually took care of the patient and administered any recommended treatment, or even by the patient himself.<sup>27</sup>

Although medieval Islamic society was certainly very different from Aristotle's world, yet among both Muslims and Jews it has always been common for wealthy patrons to assist scholars to pursue academic study without financial cares or recourse to a practical profession. Nor was such a stipend regarded as a *quid pro quo* for services rendered.

Thus Maimonides appears to have actively engaged in the practice of medicine only in the latter part of his life. By that time he had probably completed all his religious and philosophical works and, as part of this new mode of existence, he embarked on his medical writings.<sup>28</sup> As has been seen, he had hitherto considered the main function of medicine as the promotion of health, in order to achieve self-perfection. But unlike those scientifically-minded persons who, as they grow older, turn towards religious and philosophical pursuits, his interests became ever more practical. They now tended to center on the everyday problems of medical care. Yet, in his earliest medical writings even these were considered from an academic and impersonal point of view: perhaps on account of his own relative lack of experience in the actual practice of medicine.

His medical works were not directed at the "academic" philosopher-physicians, such as he himself had till now represented. In fact, in the medieval Islamic world their numbers were steadily dwindling for, according to contemporary Arabic dictionaries of learned men, they, too, were increasingly putting their medical knowledge to practical,

<sup>26</sup> Meyerhof, "L'oeuvre", 138.

<sup>27</sup> See Elinor Lieber, "Galen, physician as philosopher: Maimonides, philosopher as physician", *Bull. Hist. Med.* 53 (1970): 268-85.

<sup>28</sup> J.O. Leibowitz, "Maimonides on medical practice", *Bull. Hist. Med.* 31 (1957): 309-17.

professional use.<sup>29</sup> Moreover, even some "artisan" medical practitioners were not only literate but erudite. Yet a gap still remained between these two types of literate practitioner. This is clearly manifested in a dispute which took place in 1050 C.E. between a Muslim physician in Cairo, who had learned most of his medicine theoretically, from books, and his Christian counterpart in Baghdad, who had been taught by another practitioner.<sup>30</sup>

Just as the ancient Greek writings of Aristotle had avowedly served Maimonides as a basic source of his philosophical thought, so now, in the general tradition of "Islamic" Greek medicine, Galen's works were the origin of his medical ideas. Galen had felt himself open to accept or to reject the concepts of Aristotle and of the Hippocratic Corpus, let alone those of other writers of the Greek and Roman worlds and he often presented an original view. However, in the medieval era there was little striving for originality in any intellectual sphere. As with most aspects of religious thought and philosophy, medical theory was now based on authority: in this case that of Galen and, through him, on that of the Hippocratic Corpus.

However, Maimonides remained even more faithful to Galen than most other physicians of his time. He declared that, as regards medicine, Galen "is a leader (*imām*) of this science and has to be followed in it" (my translation), and he even asserted that some of Galen's medical discoveries "are doubtlessly, to be impartial, more correct than what Aristotle discusses in his books".<sup>31</sup>

At the same time there was much justified criticism of Galen's long-windedness, although Maimonides notes that other ancient writers were still worse in this respect.<sup>32</sup> Yet, the exigencies of medical practice

<sup>29</sup> *The Fihrist of al-Nadīm* (compiled tenth-century C.E.), ed. and trans. Bayard Dodge, 2 vols., (New York: Columbia University Press, 1970), chap. 7, sect. 3, vol. 2., 693-711; Ibn Abī Usaibi'a, *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-atibbā'* (*Sources of Information on the Classes of Physicians*) (compiled thirteenth-century C.E.), (Beirut: Dār Maktabat al-Hayāt, 1965), chaps. 8-11, *passim*.

<sup>30</sup> J. Schacht and M. Meyerhof, *The Medico-philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, (Cairo: The Egyptian University, Faculty of Arts Publication no. 13, 1937), pp. 12, 18, 36, 77, 83-86, 112-13.

<sup>31</sup> Moses Maimonides, *Aphorisms*, Discourse 25. Arabic text and trans., J. Schacht and M. Meyerhof, "Maimonides against Galen on philosophy and cosmogony", *Bull. Faculty of Arts, Cairo University*, Arabic section, (1937): 53-88; 64, 67.

<sup>32</sup> Steinschneider, "Vorrede", 233.

often left even the educated practitioners with little time to pursue theoretical study of any kind. Thus it was rightly considered that the actual works of Galen, and even the medical encyclopedias, were far too complex and weighty for non-medical readers, and were equally unsuitable for use in everyday medical practice. As a result the Islamic world issued a host of paraphrased versions, collections of excerpts and above all, commentaries and summaries, related to various works of Galen. They were based largely on those writings which were devoted to practical problems, rather than on his numerous and wordy polemics on theoretical aspects of medicine. In order to make Galen's ideas more relevant to their own time and place, the authors tended to add observations of their own, usually of a clinical nature. These were rarely of fundamental importance and often obscured Galen's meaning still further.

The same problem had long before troubled the Byzantine world and to help authors choose the appropriate Galenic texts for such adaptation, a so-called Alexandrian Canon of Galen's writings in Greek was drawn up at the time. Similarly, the Islamic literature contains numerous suggestions for a choice of the works in Arabic translation. Such lists came to be known as the "Sixteen Books of Galen", although many versions existed, with much variation in the number and content of their items.<sup>33</sup>

These premises were accepted by Maimonides, especially the principle that the few Galenic theories considered as necessary reading for medical practitioners, would be those which directly underlay the everyday practice of medicine. However, he differed from most other medical writers, before and after his time, in the realization that not only the medical encyclopedias, but even the summaries, paraphrases and interpretations of Galen's own works, rarely offered a true rendering of Galen's actual ideas. For this purpose he therefore produced his own *Muhtasarāt*: that is, twenty-one or so "Abridgements": each covering a single Galenic work.<sup>34</sup>

As Maimonides was briefly to note in his Introductions to his *Aphorisms* and to his *Commentary on the Aphorisms of Hippocrates*, these

<sup>33</sup> See Elinor Lieber, "Galen in Hebrew: the transmission of Galen's works in the mediaeval Islamic world", in *Galen*, ed. Nutton, 167-86.

<sup>34</sup> Lieber, "Galen in Hebrew", 182.

"Abridgements" were dedicated to compressing and simplifying the writings of Galen, while faithfully reproducing his thought. This he hoped to achieve by mainly retaining Galen's own words in his extracts (albeit in Arabic translation) *and adding little or nothing of his own*.<sup>35</sup> Like all his other medical works, these were written in Arabic but, unlike them, no medieval Hebrew translations are known.

Only a few of this series of *Abridgements* are extant,<sup>36</sup> and none have so far been published. Hence, most accounts of the medical writings of Maimonides are somewhat vague about these works. However, in two papers a hitherto unpublished *Abridgement*, that of *De methodo medendi* (Vol. X Kühn), has now been described in some detail.<sup>37</sup> This is one of Galen's longest and most important practical writings and it is largely devoted to surgery. It is thus particularly surprising that the author repeatedly (and falsely) attributes to Maimonides, sophisticated opinions on surgery, which Maimonides himself notes as quoted directly from Galen, without any comments of his own. In these two papers, moreover, the very titles, as well as the commentary, foster the illusion that this is a work actually composed by Maimonides, based on brief extracts from most or all of the writings of Galen<sup>38</sup> and that this single "Compendium of Galen" comprises all the "Abridgements" which he made.

In fact, the few extant texts show that the *Muhtasarāt* represented a series of individual works. Extracted largely in Galen's own words and with very few comments by Maimonides, each "Abridgement" is substantial: containing up to one-quarter of the original material. According to the Muslim physician 'Abd al-Laṭīf, who had actually met Maimonides, twenty works were chosen for the purpose: sixteen along

<sup>35</sup> "Preface and extracts from the *Aphorisms* of Maimonides", text and trans. Paul Kahle, in H.O. Schröder, *Galen in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta* App. II, C.M.G. Suppl.I, (Leipzig, Berlin: Teubner, 1934) 89-99; Rosner-Muntner, *Aphorisms*, Foreword, 1, 24; Steinschneider, "Vorrede", 234.

<sup>36</sup> S.M. Stern, "Ten autographs by Maimonides", in Solomon D. Sassoon, *Maimonidis Commentarius in Mischnam* (Copenhagen, 1966), III, 11-29; Lieber, "Galen in Hebrew", 182.

<sup>37</sup> Uriel S. Barzel, "The Art of Cure: a non-published medical book by Maimonides", *Harofe Haivri* 2 (1955): 82-83 (Hebrew) and 165-77 (Engl.); U. Barzel, "The Art of Cure: a medical text by Maimonides", in Rosner-Kottek, *Moses Maimonides*, 59-63 and 243.

<sup>38</sup> See Rosner, "Moses Maimonides the physician", 5, in Rosner-Kottek, *Maimonides*.

the lines of the "Sixteen Books", plus four other practical writings of Galen, added by Maimonides himself,<sup>39</sup> These were the works and the passages which he considered most suitable for the busy, literate practitioner.

Among these earlier contributions to medical writing, Maimonides also attempted to propagate Galen's basic ideas on the theory and practice of medicine, in quite a different and more practical manner. In "his" *Aphorisms* and in the *Commentary on the Aphorisms of Hippocrates*, both based on practical maxims, he adopted a format traditionally considered as suitable for learning by heart, so that here he aimed at brevity, as well as at ease of comprehension and assimilation.<sup>40</sup> Unlike his "Abridgements" as a whole, these works were easily portable, and being actually used by the peripatetic practitioners of the time, they thus became far better known.

In producing a collection of medical aphorisms suitable for the use of practising physicians, Maimonides was following not only ancient Greek authors, but also Islamic physicians such as Rhazes. It is widely considered that the *Aphorisms* of Maimonides, as we have them, consisting of twenty-five Treatises, is one of his earliest medical writings and was probably composed between 1187 and 1190.<sup>41</sup> This conclusion is mainly based on the fact that a work by that title is referred to by Maimonides in his *Commentary on the Aphorisms of Hippocrates* (Commentary on aphorism 33, section 2), while the latter work is itself mentioned in his *Treatise on Asthma* (Chapter XIII, 19). However, neither of these writings is dated. On the other hand, a somewhat garbled scribal note found on an early copy of the Arabic text of the *Aphorisms* (Ms. Gotha, No. 1937),<sup>42</sup> seems to show that at least the twenty-fifth and last Treatise of the *Aphorisms* was the last work composed by Maimonides. According to this note, which claims

<sup>39</sup> Ibn abi Usaibi'a, 583; Ibn al-Qifti, 589.

<sup>40</sup> Steinschneider, "Vorrede", 233; Rosner, *Commentary on Aphorisms of Hippocrates*, 12-13.

<sup>41</sup> Ullmann, 167.

<sup>42</sup> W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, vol.3 (Gotha: Perthes, 1881) 477-78; D. Kaufmann, "Le neveu de Maimonide," *Revue des Études Juives* 7 (1883): 152-53.; Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (1893: Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956) 766, n.60.

to quote the words of his nephew and amanuensis from the original manuscript, Maimonides, "as was his wont" when preparing the text of his works, presented the latter with jottings, from which the nephew produced a script of the work. After this had been corrected in writing by Maimonides, the nephew prepared a "clean copy", which he then reviewed with his uncle. However, Maimonides died before he was able to check the final rendering of the twenty-fifth and last Treatise of this work, which was produced by the nephew in August, 1205.

Thus this final Treatise appears to have been composed by Maimonides towards the end of his life. It has been suggested that the note may also imply that at the same time he rewrote the first twenty-four Treatises, so that the entire extant version of the *Aphorisms* in twenty-five Treatises should be considered as his last work.<sup>43</sup> It seems to me, however, that the note is unclear as to whether or not the first twenty-four Treatises were ever revised. But there is no doubt that at this late date Maimonides provided notes for a twenty-fifth Treatise which, although still based on Galenic material in both form and content, deviates entirely from the rest. This newly-composed twenty-fifth Treatise alone, would then represent his last medical work. For some reason it was added to the earlier, twenty-four Treatises, which may or may not have been revised. The entire collection of twenty-five Treatises thus constitutes the *Aphorisms* as we have them.

On the other hand, since Maimonides had much earlier referred twice to his *Aphorisms*, in some form or other they must already have been known to the public. Hence there he was presumably alluding to the first twenty-four Treatises, alone and in their original state. This collection should therefore be included among his earliest medical writings, although no version of this kind is now known.

The twenty-fifth Treatise of the *Aphorisms* will be considered below. However, even the rest of the work, which is wholly devoted to aphorisms, is also somewhat unusual. It is usually referred to as "the *Aphorisms* of Moses", yet in his Introduction Maimonides clearly states that very few of the approximately fifteen-hundred examples are his own. A small number were taken from the works of other medieval writers, such as Rhazes and Avicenna, but the great majority were

<sup>43</sup> Joshua O. Leibowitz, "Maimonides' Aphorisms", *Koroth* 1 (1955): 213-19 (Hebrew), I-III (English summary).

culled from Galen, "out of all his works",<sup>44</sup> including some which are no longer extant in the original Greek. While a few of these quotations may have been secondarily copied from other Arabic works, there is no doubt that Maimonides possessed an encyclopedic knowledge of Galen's actual writings in Arabic translation.

Once again, Maimonides remains faithful to Galen although, as he tells us, unlike his *Muḥtaṣarāt*, here he does not retain Galen's own words. Instead, each of the twenty-four Treatises is devoted to a separate subject and here he attempts to distil and to systematise the relevant practical concepts which are scattered throughout the voluminous writings of Galen. Thus, within a limited compass he provides a practical guide to those works which, after the Hippocratic Corpus, formed the most influential and extensive collection of medical literature which existed before modern times. This work of Maimonides was thus to remain popular for centuries to come: not only in Hebrew translation, but also in several Latin versions.<sup>45</sup>

It has been suggested that here Maimonides adopted the method of systemisation (although on a much reduced scale), which he so successfully employed in his halakhic *Mishneh Torah*.<sup>46</sup> However, these two works differ in another crucial respect. For each of his aphorisms Maimonides provides a reference to the source: a principle which he applied to all those of his medical works which were essentially epistemological in nature. Apart from the *Aphorisms* of Rhazes, this is almost unique among medical writings of the time, but it is also at variance with the authoritarian basis of the *Mishneh Torah*.

For his *Commentary on the Aphorisms of Hippocrates* Maimonides makes it clear that he chose these "Hippocratic" aphorisms from the Hippocratic lemmata (in Arabic translation) of Galen's *Commentary on the same work* (XVIIIB: 245-887, XVIII A: 1-195 Kühn).<sup>47</sup> Most of the medieval Arabic versions of the Hippocratic writings were probably reassembled in this manner. Moreover, in this work of Maimonides the comments too are largely drawn from the Galenic source and he states

<sup>44</sup> Rosner-Muntner, *Medical Aphorisms*, vol.1, 24.

<sup>45</sup> Joshua O. Leibowitz, "The Latin Aphorisms of Maimonides' Aphorisms", *Koroth* 6 (1973): 273-81 (Hebrew), XCIII-XCIX (English).

<sup>46</sup> Rosner-Muntner, *Medical Aphorisms*, Translators' Introduction, vol.1, 9.

<sup>47</sup> Steinschneider, "Vorrede", 231.

that he has only inserted his own, when he does not agree with that of Galen. Thus, here Maimonides remains not only faithful to Galen but, through him, to the Hippocratic Corpus.

Yet, although he voices no objection to Galen's opinions on the first Hippocratic Aphorism ("Life is short and the art is long..."), here he exceptionally presents a long and interesting commentary of his own. He speaks of the role of the physician in terms which, even today, seem quite extraordinarily humane. He insists that the latter is responsible for providing a poor patient any food or medicines required to restore him to health.<sup>48</sup> In a relatively little-known ethical work, Galen had claimed that he shared his own clothing with his slaves and had arranged nourishment and nursing for others (*De cognoscendis curandisque animi morbis*, chap. 9; V:48 Kühn). However, only in the Hippocratic treatise on medical etiquette, known as "Precepts" is care of this type for the poor specifically advocated as one of the tasks of the physician.<sup>49</sup> This latter work was well known in Arabic and it is possible that here Maimonides was influenced directly by "Hippocrates" rather than Galen.

These earlier medical writings of Maimonides are of a general, textual nature. All attempt to facilitate the understanding of Galen's ideas; to introduce the true spirit of Galen, both in his own right and as the repository of previous Greek medicine, particularly the Hippocratic Corpus. And, perhaps no less important, by providing bibliographical references Maimonides encourages his readers to delve further: to follow up the quotations and consult the original text.

In all the above medical works in which he discloses his sources, he intentionally keeps himself in the background. As a result modern scholars have often attributed to him theoretical or practical medical knowledge, on the basis of passages in which he solely quotes Galen without adding any comment of his own. This has already been noted in the case of his *Abridgements*. Treatise 1, 60 of his *Aphorisms* has similarly been considered as demonstrating his prowess in surgery,<sup>50</sup>

<sup>48</sup> "Maimonides' interpretation of the first aphorism of Hippocrates", trans. Ariel Bar-Sela, H.E. Hoff, *Bull. Hist. Med.* 37 (1963): 347-54; Rosner, *Maimonides' Commentary*, 23.

<sup>49</sup> *Precepts*, Section 6, *Hippocrates*, vol.1, trans. W.H.S. Jones, (Loeb Classical Library: 1962) 318-19.

<sup>50</sup> Rosner-Muntner, *Medical Aphorisms*, Translators' Introduction, 11.

(to which Maimonides never aspired). It has been equally erroneously suggested that in Treatise 1, 43 of his *Aphorisms*, Maimonides was alluding to "a conception of blood circulation",<sup>51</sup> and even shows some understanding of the "lesser (pulmonary) blood circulation".<sup>52</sup> In fact, in his *Aphorisms* Maimonides is simply citing approvingly, Galen's erroneous explanation of the function of the blood-flow from the heart to the lungs, which was the general view at the time. The pulmonary transit of the blood was only discovered in the thirteenth-century C.E. by the Muslim physician, Ibn an-Nafis.

The works of Maimonides so far described have been considered as his earliest medical writings, even though none of them is dated. Few dates are known for the remainder of his works and with one notable exception (the late, twenty-fifth Treatise of his *Aphorisms*), these too are of a practical nature and are drenched in the teachings of Galen. However, as Maimonides continued his practice of medicine, he presumably acquired clinical confidence for, like most medical works of his time, these now incorporate his personal experience. In the medieval fashion, most take the form of replies, on the pattern of Rabbinical Responsa, to letters from eminent persons, who request his advice on medical topics of all kinds. This includes mediation between the conflicting opinions of other physicians whom they have previously consulted on the matter. On the basis of signs and symptoms which the patient reports, Maimonides assesses their medical state and provides detailed instructions for treatment.

Of the works of this kind, best known is his *Regimen* (probably composed around 1198) and its supplementary reply, which appeared not long afterwards. The latter is usually known as "*The Causes of Accidents*", from the title of its Latin translation.<sup>53</sup> Both were requested by the dissipated Sultan al-Afdāl, Saladin's eldest son. The earlier work includes instructions for a "regimen", or way of life, to be followed

<sup>51</sup> Leibowitz, "Maimonides' Latin Aphorisms", 217.

<sup>52</sup> Rosner-Muntner, *Medical Aphorisms*, Translator's Introduction, 11.

<sup>53</sup> *Regimen* and *De causis accidentium*: "Moses Maimonides' two treatises on the regimen of health, trans. A. Bar-Sela, H.E. Hoff, E. Faris, *Trans. Amer. Philosoph. Soc.*, N.S. 54, pt.4, 1964. *Regimen*: "Fī tadbīr as-ṣiḥḥat, Gesundheitsanleitung des Maimonides", Arabic text and German trans. H. Kroner, *Janus* 27 (1923): 101-16, 286-300; 28 (1924): 61-74, 143-52, 199-217, 408-19, 455-72; 29 (1925): 235-58. *De Causis Accidentium*: "Der medizinische Schwanengesang des Maimonides," Arabic text and German trans. H. Kroner, *Janus* 32 (1928): 12-116; *Moses Maimonides on the Causes of Symptoms*", ed.

by the Sultan in accordance with his case, and another version which was only to be adopted if "a physician is not to be found, or when the physician available is deficient, and his knowledge is not to be trusted".<sup>54</sup> In his later reply Maimonides provides still another regimen. All are largely based on the principles expressed in Galen's celebrated *Regimen of Health* (*De sanitate tuenda*). Other communications of this kind deal with asthma and with hemorrhoids, while in a treatise *On Coitus* for Saladin's nephew, he suggests ways of increasing sexual vigour.<sup>55</sup>

In 1199 Maimonides was commissioned by the Vizier, the Qādī al-Fāḍil, to produce a general report on poisoning, in the interest of the public at large. The bites of dogs and of venomous creatures, such as scorpions and snakes, have always been a problem in Egypt and Maimonides includes advice regarding treatment in the absence of professional aid. He notes that the Qādī imported stocks of drugs from abroad for this purpose. Together they set up stores of the Great Theriac and of the Electuary of Mithridates: complex and expensive mixtures which had been the traditional remedies for poisoning since very early times.<sup>56</sup>

Another work, his *Explanation of the Names of Drugs* deals with the adaptation of remedies prescribed by ancient Greek writers, such as Dioscorides and Galen, to the *materia medica* available in the Islamic world at that time.<sup>57</sup>

In this largely commissioned group of writings, now addressed mainly to laymen, Maimonides offers numerous insights which demonstrate his common-sense attitude to medical practice and his clinical eminence as a physician of his time. Yet Galen continues to provide the basis of almost every aspect of these works. But as here Maimonides

Joshua O. Leibowitz, S. Marcus (Berkeley: Univ. of California Press, 1974, (incorporates Kroner's Arabic text and Bar-Sela's English translation).

<sup>54</sup> Bar-Sela-Hoff-Faris, "Regimen", 16.

<sup>55</sup> Muntner, Maimonides, *Asthma*; H. Kroner, "Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII. und XIII. Jahrhunderts", *Janus* 16 (1914): 441-56, 645-718 (Arabic text and German translation); *Moses Maimonides' Treatises on Poisons, Hemorrhoids, and Coitus*, trans. Fred Rosner, (Haifa: Maimonides Research Institute, 1984).

<sup>56</sup> Arabic text and German trans. M. Steinschneider, "Gifte und ihre Heilung", *Virchow's Archiv* 57 (1873): 62-120.

<sup>57</sup> "Ṣarḥ asmā' al-'uqqar, L'Explication des Noms de Drogues", trans. Max Meyerhof, *Mém. l'Inst. d'Égypte*, 41 (1940).



does not always refer to his sources, Galen's ideas can still more easily be confused with his own.

In these later works Maimonides still makes no claim to originality but, as in his philosophical writing, he demonstrates a greater degree of independence of thought than was customary among scholars of his time. Hence, much has recently been made of his recommendation, in *The Causes of Accidents*, that the Sultan should take wine and regale himself with song, as a way of improving his mood.<sup>58</sup>

The drinking of wine, except to excess, is of course allowed by Jewish law and even among Muslims its total proscription has always been highly controversial.<sup>59</sup> Thus, in the eleventh century, Ibn Ridwān, a Muslim physician, openly recommended "matured wine" and a strong raisin liquor as suitable drinks for healthy persons.<sup>60</sup> In his *Aphorisms* (Treatise 17, aphorisms 26 and 28), Maimonides is somewhat more cautious but approvingly quotes Galen's advice in his *De sanitate tuenda* (Book 5, chap.5; VI; 164 Kühn), that wine should only be drunk with moderation, although it is highly beneficial for the elderly.<sup>61</sup> However, for the Sultan Maimonides is even more circumspect and prescribes wine as a vehicle for buglossus, a medicinal plant, which is known as euphrosyne in Greek because of its mildly antidepressive effect.

Yet here he indeed introduces the subject of religion and considers its general role in purely medical affairs. While he never contradicts the *halakhah* in his religious writings, he occasionally bends it in the medical sphere. Thus, while claiming that the precepts of religious law—both Jewish and Muslim—must be absolutely obeyed, he maintains that a sick person is allowed to take advantage of any treatment suggested by his doctor, even if it contravenes that law (and even if there is no question of saving life in this way): "The physician, because he is a physician, must give information on the conduct of a beneficial regimen, be it unlawful or permissible, and the sick have the option to act or not to act".<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Leibowitz-Marcus, *Causes*, chap.22: 32-33 and 151-53.

<sup>59</sup> *Encyclopaedia of Islam* IV, New ed., (Leiden: Brill, 1978) s.v. Khamr.

<sup>60</sup> *Medieval Islamic Medicine*, trans. Michael W. Dols (Berkeley: University of California Press, 1984), chap. 12, 43b.

<sup>61</sup> Rosner-Muntner, *Aphorisms*, vol.2, 46.

<sup>62</sup> Leibowitz-Marcus, *Causes*, 151-52.

The motive behind this declaration has been much debated, without any consensus so far. It has recently been suggested that Maimonides was here respecting the conscience of the patient and safeguarding his freedom of choice.<sup>63</sup> Yet these are ultramodern concepts. Like other physicians of his time, Maimonides was normally dogmatic regarding the compliance of his patient in any treatment which he recommended: as is evident throughout this same work. Clearly he was to some extent safeguarding himself against the opposition of certain orthodox Muslims,<sup>64</sup> perhaps even in the Sultan's entourage. Yet it might then be asked why he should put himself at risk by raising the subject at all. As far as Jews are concerned, measures to save human life usually take precedence over any halakhic ruling, but there is no evidence that here the Sultan was mortally sick. Moreover, although Maimonides certainly believed in the therapeutic powers of wine in this kind of case, there is nothing in his description of its medicinal properties, to indicate that he considered it as a totally irreplaceable remedy. Perhaps he was simply aware that the Sultan was only too happy to be medically *advised* to drink wine and hear songs and could thus "choose" to accept these prescriptions, justified on medical grounds and buttressed by some rather doubtful philosophy.

A far more striking sign of the "scientific" independence of thought of Maimonides, is found in his *Guide*. Here he offers a highly plausible suggestion as to why pork is considered as "unclean" and is thus strictly forbidden to Jews (and of course also to Muslims): "The major reason why the Law abhors it [pork] is its [the pig] being very dirty and feeding on dirty things" (3.48).<sup>65</sup> Even here he seems to be echoing Galen's caution regarding the consumption of the flesh of all creatures who wallow in the sewage of towns (*De probis pravisque alimentorum succis*, chap. 9; VI: 795 Kühn). Maimonides, however, adds that the Talmud compares the pig's mouth to "walking excrement" (*B. T.*, Berakhot 25a) and observes that pigs acted as extremely efficient scavengers in Islamic cities, which were therefore kept clean, unlike European towns which were filthy.

<sup>63</sup> Felix Klein-Franke, "Der hippokratische und der maimonidische Arzt", *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie* 17 (1970): 442-49.

<sup>64</sup> Meyerhof, "L'oeuvre", 152.

<sup>65</sup> Pines, *Guide* 3.48: 598.

Equally unnoticed is his actual citation in the *Aphorisms* (Treatise 20, aphorism 19) of Galen's description of "pig-meat" as "the most beneficial meat of living creatures who walk on all fours".<sup>66</sup> As he notes, this is taken word-for-word from Galen's *De probis pravisque alimentorum succis* chap. 6 (VI: 789 Kühn). The very fact that Maimonides cited this opinion of Galen without providing any comment, must indicate his approval at the time. This has to be concluded despite the fact that in a quite unconnected passage (Treatise 24, aphorism 43), he cites Galen's opinion that pork is the meat most similar in every respect to human flesh, and that the possibility exists that the two may be confused (*De alimentorum facultatibus*, Book 3, chap. 1; VI: 663 Kühn). In fact he there even relates Galen's gruesome tale about certain innkeepers who fed their unsuspecting clients on such fare, including a case in which human fingers were discovered in the dish (*Galen, De simplicium medicamentorum*, Book 10, chap. 2; XII: 254 Kühn).

Moreover, such open reliance on Galen—to the point of inconsistency—regarding the benefits of pork, is further demonstrated in Treatise 25, section 9 of the *Aphorisms*. As will be seen, this Treatise provided a later opportunity to "criticize" Galen, yet Maimonides still offers no *convincing* refutation from the medical aspect; let alone from the *halakhic* point of view. He merely claims here that Galen's advocacy of pork (which, in fact, is hedged round with numerous qualifications) is inconsistent with his acknowledgement (in *De alimentorum facultatibus* (Book I, chap. 2; 6: 487–8 Kühn), that eating pork may give rise to "the disease of plethora", or overfilling of the veins. Maimonides does not mention, however, that Galen admits this possibility "in ordinary, untrained persons", and therefore especially recommends pork as a food for professional athletes.

As has been noted above, this last Treatise of the *Aphorisms* was probably composed by Maimonides just before his death. It seems to fall into two parts: Sections 1–58, plus perhaps, 69–72 and Sections 59–68. Neither bears any relation to the rest of the work in either its format or content. In the first part of this Treatise Maimonides finally submits to the custom of his time and makes some show of asserting his independence of Galen, by exposing "errors" in the medical teachings of his idol. However, unlike the "doubts" expressed by Averroes in

<sup>66</sup> Rosner-Muntner, *Aphorisms*, 2: 66–67.

his medical *Kulliyāt*,<sup>67</sup> this first part is largely a nit-picking exercise, as already exemplified above. Moreover, while revealing Galen's "inconsistencies", Maimonides often assumes an apologetic manner: which is particularly evident in the last paragraph of the first Section of Treatise 25.<sup>68</sup>

The second part of the twenty-fifth Treatise<sup>69</sup> is quite different. This is a highly serious reappraisal by Maimonides of his far better-known polemic against pagan Greek ideas of the creation, as presented years before in his *Guide* (especially 2.13 and 2.30). Here, however, these halakhic and philosophical problems are set in a "medical" framework and specifically directed against Galen. This is a serious medico-religious consideration of Galen's opposition to the views of "Moses" on the subject, as expressed in Galen's *De Usu Partium* (Book XI, 14), when discussing the relationship between the form of the body and its functions.<sup>70</sup>

Perhaps this late addition to the *Aphorisms* served as a kind of recantation by a sick and dying man, for his lifelong promotion of a Greek pagan Galen with known anti-"Mosaic" convictions.<sup>71</sup> Yet the ambivalence demonstrated much earlier by Maimonides in his philosophical *Guide*, whenever religion and philosophy clash, is here extrapolated to this very rare case of religious argument in a medical work. Just as in his *Guide*, where Maimonides was unable to repudiate Aristotle's ideas on the Creation with any degree of conviction,<sup>72</sup> here Maimonides cannot stifle his admiration for Galen. This last "medical" testimony might almost be regarded as an apologia for the medical views of the Creation presented in *De usu partium*. Maimonides first genuinely lauds Galen as a physician. Here, however, he immediately tries to "get

<sup>67</sup> Johann C. Bürgel, "Averroes contra Galenum", (*Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften*, Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 9 (1967-9): 265-340.

<sup>68</sup> Rosner-Muntner, *Aphorisms*, 272.

<sup>69</sup> J. Schacht and M. Meyerhof, "Maimonides against Galen, on philosophy and cosmogony", (with Arabic text), *Bulltn. Fac. Arts of the University of Egypt*, Arabic section, 5 (1937): 53–88; Rosner-Muntner, *Aphorisms*, II: 203–22.

<sup>70</sup> Galen, *De Usu Partium*, ed. G. Helmreich (Leipzig: Teubner, 1907–9) II, 158–59; Galen, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, English trans. Margaret Tallmadge May (Ithaca: Cornell University Press, 1968) II, 523–24.

<sup>71</sup> See Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians* (London: Oxford University Press, 1949) 11–13, 23–37.

<sup>72</sup> Pines, *Guide* 2.13: 284.

back" at him, by claiming that in assuming the role of "philosopher", Galen was suffering from that same "disease of the soul"<sup>73</sup> which he had often attributed to others. According to Maimonides, Galen's main error lay in his faulty conception of God's power, based on his refusal to believe in the possible existence of miracles (Maimonides, *Aphorisms*, Treatise 25, Sections 62-67).

This paper has been largely concerned with the fact that Maimonides borrowed so much from Galen: even more than was usual in his age. As has been indicated (but certainly not fully explored), he even extrapolated Galen's medical theories into his religious works. While it is only in his medical writings that he fully acknowledges his sources, there he does so far more often than others of his time. This highly praiseworthy trait cannot, however, be attributed solely to his personal modesty, nor to his desire to give credit where credit was due. In his halakhic works his main interest had lain in the interpretation of traditional texts, but later in his life he aimed mainly at the practical application of ancient Greek medical principles. While admitting that these sometimes required to be adapted to the conditions of the time and the place, he waged a unique and consistent campaign for the most faithful and literal transmission of Galenic ideas, which it was possible to achieve within the limit of Arabic translations.

The medical works of Maimonides thus provide little original content, apart from astute clinical observations. Since, moreover, he offers few "Jewish" insights, perhaps it is no wonder that these writings are now largely unread, even by Maimonidean scholars. Only his religious and philosophical writings are considered of significance today. Yet, in the original Arabic and later in Latin translation, his medical works played a pioneering role in transmitting to the West the true essence of ancient Greek medicine and in keeping its spirit alive until the Renaissance and even beyond. We sometimes tend to forget that this still forms the basis of much of our medicine today. Hence it has not been sufficiently recognised that Maimonides as a physician made his greatest and lasting contribution in the role of a medical humanist.

Senior Associate:

Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies

<sup>73</sup> Schacht-Meyerhof, "Maimonides against Galen", Discourse 25, 65-67.

## MAIMONIDEAN HALAKHAH AND SUPERSTITION\*

by

MARC B. SHAPIRO

*"Superstition sets the whole world in flames;  
philosophy quenches them."*<sup>1</sup>

The great originality shown by Maimonides in his Code hardly needs to be demonstrated. Isadore Twersky, in his book on the Code and in other articles, has amply demonstrated this. Of course, originality can be defined in many different ways. Even if one were to assume that the Code is simply a collection of rabbinic halakhot, one must not overlook the fact that the determination of which halakhot to include is itself a matter requiring a decision by the author. However, with Maimonides there is much more than this. Even discounting those laws in the *Mishneh Torah* which appear, at least at first glance, to have no Talmudic basis, his originality is seen in the way he reworks various Talmudic Halakhot, emphasizing certain aspects at the expense of others and offering reasons which are of his own making.

I feel it is necessary to make this point for, although it should appear obvious to all who study the *Mishneh Torah*, this is anything but the case. A few eminent scholars, all of whom were thoroughly conversant with the *Mishneh Torah* and rabbinic literature, have expressed the opinion that basically there is no originality in Maimonides' Code. They obviously grant the fact that when Maimonides chooses to record an opinion he is using his own decision-making process. However, they strongly assert that every statement found in the *Mishneh Torah* has a source in earlier rabbinic literature.<sup>2</sup>

\* I would like to thank Professor Isadore Twersky ז"ל and Professor David Berger for their helpful comments.

<sup>1</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. 13 (Paris: Didot, 1816) 215, s. v. *superstition*, section 3.

<sup>2</sup> R. Aryeh Zvi Frommer, *Erez Hayyim* (Lublin, 1939) appendix to p. 63b: ידוע שרבינו ז"ל לא כי שום דבר של"ה לו מקור ע"ז מדברי חז"ל ואם ריק הוא מאתנו ריק (emphasis mine)

Almost as surprising is R. Naftali Zvi Berlin's formulation that in matters of law Maimonides says nothing original.<sup>3</sup> Berlin does not add the obvious proviso that this is only so when Maimonides omits the phrase "it appears to me," but even this is not necessarily a slip of the pen, for there is a school of thought that refuses to regard even these passages as lacking in Talmudic support. According to this approach, the phrase "it appears to me" is used by Maimonides when a law is not *explicit* in the Talmud. However, even in these cases his opinion is based on Talmudic sources.<sup>4</sup> R. Aryeh Zvi Frommer and others believe that there is also a rabbinic source for every biblical verse which Maimonides quotes as a proof text. In fact, this is an original feature of the *Mishneh Torah* which was recognized long ago.<sup>5</sup>

In contrast to these atypical views, once we acknowledge the great originality of Maimonides we can begin to appreciate some of the greatest creativity found in the *Mishneh Torah*. I refer to the way he deals with superstitions which found their way into the halakhah. With regard to aggadah, the commentator has a great deal of room to maneuver and can certainly reject aggadic elements which do not

<sup>3</sup> *Ha-Amek She'alah* (Jerusalem, 1961) 99. 2: ידוע דהרמב"ם לא כתב דין מעצמו אלא מהמבואר. בגמרא או בראשונים. See also R. Israel Moses Hazzan, *Kerakh shel Romi* (Livorno, 1876) 37a: שכבר ידענו שהרמב"ם אינו פוסק כי אם הדיני המבוארים בתלמוד ושאר הדינים הנלמדים מדיוק מניחם ועל המעיין ללומדם ... וכן כתב הרמב"ם עצמו באגרותיו לר' פינחס בן משולם דיין נא אמן כי זה לא עשה מעולם בחיבורו כי אם לכתוב הדינים המבוארים בתלמוד.

<sup>4</sup> See e.g., R. Solomon Alfandari, *She'elot u-Teshuvot ha-Saba Qadisha*, vol. 1 (Jerusalem, 1973) 152: דאין דרכו של הרמב"ם להביא בחבורו כי אם רק מה שמפורש בהדיא בתלמוד בבלי וירושלמי ספרא; R. Mordekhai Winkler, *Levushei Mordekhai al Massekhet Nedarim* (Brooklyn, 1979) 15a: ספרי וכו' אבל אם איזו פעם רוצה ללמוד דבר מדבר אומר ונ"ל דוקא אין דרכו של הרמב"ם לפסוק אלא בלשון; R. Yaakov Hayyim Sofer, "On Books and Authors," *Zefunot* 19 (1993-1994): 79-81.

<sup>5</sup> See the numerous sources cited by R. Malakhi ha-Kohen, *Yad Malakhi* (Bnei Brak, no date) 182b (*Kelalei ha-Rambam*, paragraph 4); R. Menaḥem Kasher, *Ha-Rambam ve-ha-Mekhilta de-Rashbi* (Jerusalem: Torah Shelemah, 1980) 27-28. (Kasher's objections to this view, also shared by Binyamin Ze'ev Benedikt [*Ha-Rambam le-Lo Setiyah min ha-Talmud* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1985)], are not convincing.) See also R. Hayyim Palache, *Kol ha-Hayyim* (Izmir, 1874) 22d; S. Kanevsky, *Qiryat Melekh* (Jerusalem, 1983) 287; David Sykes, "Maimonides' 'Deviations' from the Authoritative Sources," *Dine Israel* 13-14 (1986-1988): 115ff. [Hebrew]; Gerald J. Blidstein, "Where Do We Stand in the Study of Maimonidean Halakhah?" *Studies in Maimonides*, ed. Isadore Twersky (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990) 7, note 16; Yitzhak Gilat, *Peraqim be-Hishtalshelut ha-Halakhah* (Ramat Gan, 1992) 382ff.

appeal to him. For this there is a tradition dating back at least until Geonic times.<sup>6</sup> However, to reject halakhot is an entirely different matter. Furthermore, the examples we shall examine are such that only rarely could Maimonides interpret the halakhah in a rational manner, a preferred method of his.<sup>7</sup> Rather, the halakhah was clear and Maimonides was forced to consciously reject it.

That Maimonides realized he was rejecting a flawed halakhah is of great importance, for this was not necessarily the case when dealing with aggadic matters. For example, in his Commentary to *Negaim* 9. 1, Maimonides explains that the springs of Tiberias are so hot because they pass over a sulfur source. This is a rationalization of the Talmudic statement that the Tiberian springs are hot because they pass over the entrance to *gehinnom* (*Shabbat* 39a).<sup>8</sup> Yet Maimonides would not have regarded his explanation as a rejection of the Talmudic view, but rather as a clarification of the Talmudic passage's true meaning. This point can be illustrated by numerous other examples in Maimonides' writings.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> See Marc Saperstein, *Decoding the Rabbis* (Cambridge, MA., 1980) chapter 1.

<sup>7</sup> See *Teshuvot ha-Rambam*, ed. J. Blau (Jerusalem: Meqize Nirdamim, 1989) no. 252: ביהות שכונתי בכל החבור הזה להקריב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב include a number of meanings, providing a rational understanding of the law is presumably one of them. See, however, the interpretation of this responsum in Jacob Levinger, *Darkhei ha-Mahashavah ha-Hilkhatit shel ha-Rambam* (Jerusalem: Magnes, 1965) 22-24 and José Faur's rejection, *Iyyunim ba-Mishneh Torah le-ha-Rambam* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1978) 57, note 75. The anonymous thirteenth century *Apologia* argues that the *Mishneh Torah* is a tool for inculcating rationalism. See A. S. Halkin, "In Defense of Maimonides' Code," *Tarbiz* 25 (1956): 419-421 [Hebrew].

<sup>8</sup> See R. Joseph Zekhariah Stern, *Tahalukhot ha-Aggadah* (Warsaw, 1902) 12b. Even when Maimonides is able to rationalize only a portion of a rabbinic statement, he does not refrain from doing so. See e.g., his commentary to *Avot* 5:4, regarding the ten miracles in the Temple.

<sup>9</sup> To give two obvious examples, the first of which actually concerns a matter of halakhah, the Talmud states that members of the Sanhedrin must know seventy languages (*Sanhedrin* 17a, *Menahot* 65a; unless otherwise noted, all talmudic references are to the Babylonian Talmud.). In Maimonides' codification he writes that they must know "most" of the languages (*Sanhedrin* 2. 6, and see Reuven Margalio, *Margaliyot ha-Yam*, vol. 1 [Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1977] 38a). Maimonides did not believe that he was departing from the Talmudic passage. Rather, he was simply recording what the Talmud meant when it hyperbolically used the words "seventy languages." (That Maimonides did not take Talmudic numbers literally is also seen in other examples. See e.g., *Sanhedrin* 42b where the Mishnah states: אפילו ארבע וחמש פעמים. Maimonides,

err,<sup>16</sup> this opens up the door for him to reject any view that he cannot accept due to his scientific or philosophical outlook.

Maimonides' second approach is that the objectionable passage is not meant to be taken literally. As Maimonides is even prepared to view certain Torah narratives as allegories, this view is not at all surprising but once again opens up myriads of interpretative possibilities. That Maimonides should seek to bring a Talmudic view into line with what he viewed as the truth is only to be expected and is mentioned in *Guide* 3. 14 with regard to Talmudic views on astronomy: "For whenever it is possible to interpret the words of an individual in such a manner that they conform to a being whose existence has been demonstrated, this is the conduct that is most fitting and most suitable for an equitable man of excellent nature."

His third approach, which does not necessarily contradict the second, is probably the most intriguing. He argues that perhaps the sage's words are, in fact, to be taken literally but were only "said with a view to the times and the business before him." To put it in other words, the sage did not believe what he was saying but prudence dictated that he say so anyway. This is what Maimonides refers to in *Guide* 3. 28 as a "necessary belief." That is, a belief, which while not actually true, is necessary for the masses to adopt in order for some important goal to be achieved.

In Maimonides' view it is impossible to assume that a significant number of sages, in particular the wisest among them, accepted the veracity of astrology. As for his citing the Greek philosophers in order to prove a point regarding the Talmud, this presents no problem. As far as Maimonides is concerned, the Greek philosophers and the Talmudic sages, with only a few exceptions, agreed on matters of universal truth.

I believe that the same observations noted with regard to the Letter on Astrology apply to all of the superstitions Maimonides had to deal with.

<sup>16</sup> See also *Guide* 3. 14, which refers to errors committed by more than one sage: "Do not ask me to show that everything they [the sages] said concerning astronomical matters conforms to the way things really are. For at that time mathematics were imperfect. They did not speak about this as transmitters of dicta of the prophets, but rather because in those times they were men of knowledge in these fields or because they had heard these dicta from the men of knowledge who lived in those times." See similarly *Guide* 2. 8, and Menachem Kellner's detailed discussion in his *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority* (Albany: SUNY Press, 1996), chapter 4. For R. Abraham Maimonides' similar view, see his essay on the Aggadah in *Milhamot ha-Shem*, ed. R. Margaliyot (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1953) 83-88.

Although they are recorded in the Talmud they must be explained by one of the three methods mentioned above. With this approach Maimonides is able to reject Talmudic halakhot based on superstition and make far-reaching statements such as that conversation with demons is an impossibility<sup>17</sup> — an impossibility which is nevertheless attested to in the Talmud.

Before going any further it is necessary to discuss a fundamental issue which confronts anyone who deals with the material I will be examining. I refer to the concept of superstition, in particular, what Maimonides included in this category, for it is his conception, and his alone, that I have in mind when I use the word superstition. (The word itself, as distinct from the concept, is not part of Maimonides' lexicon, and I realize that many would prefer the term "popular belief.") In his Letter on Astrology Maimonides writes that it is not proper to accept something as true unless it falls into one of the following three categories:

- 1) It can be proven, such as arithmetic, geometry, and astronomy;
- 2) It is perceived through the senses;
- 3) It is received as tradition from the prophets or the righteous ones of previous generations.<sup>18</sup>

The various superstitions I will be looking at were regarded by Maimonides as falling into none of these three categories. Yet the fact remains that there is a great deal of arbitrariness in Maimonides' approach. What he chooses to consider a true belief cannot really be explained by these three categories, but should be regarded as a reflection of his own philosophical biases.

I say this because the three categories he sets forth are in no way controversial and could easily be accepted by many medieval Jewish scholars who believed in the superstitions Maimonides rejects. For example, the advocates of astrology could claim that the veracity of their science was proven and was not, as Maimonides argued, based on a false conception of causation. Second, and even more important for our purposes, was that they could claim, with obvious justice, that the truth of astrology was attested in the Talmud, thus placing it squarely into Maimonides' third category.

<sup>17</sup> Commentary to *Avodah Zarah* 4. 7.

<sup>18</sup> In his youthful *Treatise on Logic* Maimonides suggested four categories: sense perception, primary intelligibles, conventions, and traditions. See Lerner, "Maimonides' Letter on Astrology," 145. I do not know why he chose to abandon his earlier formulation.

Similarly, the believers in demons, who in medieval times included virtually all Jewish thinkers, could argue that demons *were* perceived through the senses, putting this belief into Maimonides' second category. Although the believers may never have seen or conversed with demons themselves, enough of their predecessors and contemporaries had in order to make this argument valid.<sup>19</sup> Also, as Maimonides' opponents never tired of pointing out, the existence of demons is attested throughout rabbinic literature, if not in the Torah itself, thus satisfying Maimonides' third condition.<sup>20</sup>

Having said this, I think it is clear that when Maimonides rejects this or that superstition, he is actually imposing his own philosophical biases on the categories which he believes represent an objective standard. Maimonides may truly believe that astrology is nonsense, that demons are not observable, and that neither of these things are attested to in authentic rabbinic teachings, yet these are points about which learned medievals disagreed. Thus, I think the best definition that can be given as to what Maimonides regards as superstition is any belief or practice which *in his opinion* resulted from ignorance, fear of the unknown, trust in magic, or a false conception of causation.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> To give one example of many, Nahmanides, who was far from gullible, writes as follows (*Kitvei Ramban*, ed. Ch. Chavel, vol. 1 [Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1991] 381): שמעתי בבידור שמנהג אלמניין לעסוק בדברי השדים ומשביעים אותם, ומשלחים אותם ומשחמשים בהם: בכמה ענינים.

<sup>20</sup> See, for example, Hasdai Crescas, *Or ha-Shem* 4. 6, who writes, with reference to demons: ולפי שמציאותם מבורר בתורה ובדברי רז"ל עם שנחפרסם ונמשך באומות ונתאמת אצל החוש. See also R. Joseph ben Shem Tov's similar comment in his translation of Crescas' *Bitṭul Iqqarei ha-Nozrim*, ed. D. Lasker (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1990) 93 (kindly brought to my attention by Professor Lasker): פשט הכתובים, ורוב דברי החכמים מקיימים מציאותם בלא ספק, והיא סברא מפורסמת מאד אל המאמרים ודומיהם רבו בדברי רבותינו ז"ל וזה נמשך אחר דעתם במציאות השדים ואם הפילוסופי יכחישו זה אולם מציאותם מפורסם בתורה ובדברי רבותינו ז"ל עם שנחפרסם ונמשך באומי ונתאמת אצל החוש. For appeals to rabbinic literature in order to counter Maimonides' general repudiation of superstition, in addition to many of the sources cited in the succeeding notes, see Nahmanides' commentary to Deuteronomy 18:9; R. Solomon ben Adret, *She'elot u-Teshuvot ha-Rashba*, vol. 1 (Bnei Brak, 1982) no. 413 (= *Teshuvot ha-Rashba*, ed. H. Dimitrovsky, vol. 1 [Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1990] chapter 21); R. Nissim Gerondi, *Derashot ha-Ran*, ed. L. Feldman (Jerusalem: Shalem, 1977) 59–60, 219–220; R. Aviad Sar Shalom Basilea, *Emunat Hakhamim* (Mantua, 1730) p. 19a; R. Isaac Haver, *Magen ve-Zinah* (Bnei Brak, 1985) 34a-b.

<sup>21</sup> A good example of Maimonides' arbitrariness can be seen with regard to the issue of abiogenesis (spontaneous generation), the existence of which is the basis of certain halakhot in the Talmud, halakhot which are also recorded by Maimonides; see *Shabbat* 11. 2–3, *Ma'akhalot Asurot* 2. 23, *She'ar Avot ha-Tum'ah* 4. 11 (see also his commentary

A central goal of this article is to try and understand why there are some cases where Maimonides simply omits a law based on superstition, and others where he quotes the law but gives a different rationale than that offered by the Talmud. It is certainly incorrect to say that Maimonides would quote superstitious halakhot, even if he did not accept the superstition, because he was simply recording a Talmudic halakhah.<sup>22</sup> This view ignores the obvious, namely, that Maimonides *does* leave out numerous halakhot based on superstition.

Many of the Talmudic halakhot based on superstition concern demons, and Maimonides' denial of their existence can therefore be seen in his halakhic codification. It is true that Maimonides never explicitly denies that demons exist,<sup>23</sup> but the implication of many of his statements leads to this necessary

to *Shabbat* 14. 1). In his commentary to *Hullin* 9. 6, Maimonides accepts the scientific possibility of abiogenesis, even though he admits that he does not understand how it can be explained. He does not reject it because, as he states, many people claimed to have observed the process. This suffices to place it into Maimonides' second category. (See also his commentary to *Behkhorot* 8. 2, *Niddah* 3. 2, and especially *Sefer haMizvot*, negative commandment 179, where Maimonides is more adamant, claiming that only the masses, who are ignorant of natural science, deny abiogenesis). Yet many people also claimed to have seen demons, magic, etc. and Maimonides rejects these phenomena. Clearly, when Maimonides has convinced himself that something belongs to the realm of the impossible, the testimony of witnesses is not enough to transfer it to a privileged place in his second category.

<sup>22</sup> Malbim, *Arzot ha-Hayyim*, 4. 4, writes: אין מן החימה ... אין מן החימה להשיט דין זה כי הרמב"ם העתיק דין הנמצא בגמרא כדרכו. However, at the beginning of his comment Malbim does mention some examples which Maimonides omits from his Code! Apparently, Malbim distinguishes between Talmudic *אוהרה*, which, in his opinion, Maimonides omits, and Talmudic *דן*, which Maimonides includes.

<sup>23</sup> In his commentary to *Avodah Zarah* 4. 7 Maimonides regards as nonsense the notion that one can talk to a demon. This, however, is not an explicit rejection of the existence of demons. R. Shem Tob ben Isaac Shaprut (see Lester A. Segal, "Late-Fourteenth Century Perception of Classical Jewish Lore," *From Ancient Israel to Modern Judaism*, eds. Jacob Neusner, et al., vol. 2 [Atlanta: Scholars Press, 1989] 221); R. Joseph ben Shem Tov in his translation of Hasdai Crescas' *Bitṭul Iqqarei ha-Nozrim*, 93; and R. Joseph Kafih, *Ketavim*, vol. 2 (Jerusalem: Ha-Va'ad ha-Kelali li-Qehilat ha-Temanim bi-Yerushalayim, 1989) 600–601, point to *Guide* 3. 46, as a denial of demons. However, a close reading of the chapter does not reveal this to be the case. Maimonides is only speaking about the various practices of the Sabians in their attempt to communicate with demons, not with demons *per se*. In addition, the passage he quotes from the *Sifre* speaks of the heathens worshipping imaginary things such as their *בבואה*, which Maimonides understands to mean "shadow." (Regarding "shadow worship," see also his commentary to *Hullin* 2. 9: שלא יאמרו לאותה הבבואה

conclusion, a conclusion that was well understood by R. Elijah of Vilna when he condemned Maimonides for this denial.<sup>24</sup> Of course, this awareness of Maimonides' rejection of demons was common knowledge for a long time before R. Elijah.<sup>25</sup> Yet still, it is significant that many rabbinic authorities were oblivious to this. For example, R. Samuel Sapurto is quick to respond to those who attacked Maimonides, based on the Al-Ḥarizi translation of the *Guide*, for denying the existence of demons. After noting the inaccuracy of

All (עובד כלומר לכה המנהיג את הבבואה כפי שאומרים מקצת בעלי השניות שנותן החומר וולת נותן הצורה. In *Guide* 3, 29, Maimonides does refer negatively to demons, yet he does not explicitly reject their existence; see also *Guide* 1, 63. In the Al-Ḥarizi translation of *Guide* 1, 51 one finds the following: ויביא מופת על בטול השדים. In other words, Al-Ḥarizi has Maimonides saying that Aristotle has proven the non-existence of demons. However, Al Ḥarizi misread *juz* = atom as *jin* = demon, and this in turn led to mistranslations' in medieval Latin and Castilian versions of the *Guide*; see J. Perles, "Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenen erste lateinische Übersetzung des Maimonideschen 'Führers,'" *MGWJ* 24 (1875): 69–70, and Hayyim Leshem, *Shabbat u-Mo'adei Yisrael*, vol. 3 (Tel Aviv, 1969) 371. It should, however, be noted that R. Abraham Maimonides, *Milhamot ha-Shem*, ed. R. Margaliyot, 55, leaves no doubt that his father denied the existence of demons. See also his essay on the Aggadah (*ibid.*, 94), where he states that all Talmudic stories dealing with demons did not actually occur but were the product of dreams.

<sup>24</sup> Comment to *Yoreh De'ah* 179, 13. R. Joseph Saul Nathanson, *Shoel u-Meshiv*, Second Series, vol. 4, no. 87, calls attention to Maimonides' failure to explicitly reject the existence of demons, while at the same time omitting demon-related halakhot from his Code. Nathanson explains that although Maimonides did not believe in demons, nevertheless: יראתו קודמת להכחמו, ולא רצה לומר שאינו מאמין בוה. That is, in rejecting something widely accepted by his coreligionists, Maimonides realized that subtlety was called for.

<sup>25</sup> See e.g., the attack on Maimonides in the poems of R. Solomon ben Meshullam da Piera, published by Hayyim Brody, *Yedi'ot ha-Makhon le-Heqer ha-Shirah ha-Ivrit* 4 (1938): 33: לנו עדים / על השדים / יוסף שידא / בן המליון. See also *ibid.*, 55, where he refers in particular to halakhot which are concerned with demons: הלכות מזימים / וכתוח הודים / בענין השדים / ויש לנו עדים. (Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy* [Leiden: E. J. Brill, 1965] 193, renders this passage as follows: "We have witnesses in the matter of evil spirits, The class of destroying angels actually brought into being certain laws." The second part of this translation is entirely incorrect, for הלכות מזימים / וכתוח הודים refers to Maimonides and other philosophers whose denial of demons leads them to contradict halakhot.) See also Isaac Abarbanel's commentary to Deut. 18: 9; R. Joseph ben Shem Tov's comment in his translation of Hasdai Crescas' *Bittul Iqqarei ha-Nozrim*, 93; Basilea, *Emunat Hakhamim*, 15b; R. Joseph Ergas, *Shomer Emunim* (Jerusalem, 1965), 11; R. Joseph Solomon Delmedigo, *Elim* (Amsterdam, 1628), 83; R. Manasseh ben Israel, *Nishmat Hayyim* (Lvov, 1832), 3, 12.

this translation, he stresses that nowhere in Maimonides' writings does he deny the existence of demons.<sup>26</sup> Among other scholars, R. David ben Samuel ha-Kokhavi,<sup>27</sup> R. Joseph Colon,<sup>28</sup> R. Moses ibn Ḥabib,<sup>29</sup> R. Solomon ben Moses of Chelm,<sup>30</sup> R. Joshua Falk,<sup>31</sup> R. Yedidyah Samuel Tarikah,<sup>32</sup> R. Zev Turbovitz,<sup>33</sup> and R. Isaac Nissim<sup>34</sup> are unambiguous in their contention that Maimonides *did* believe in demons, or as they are often referred to in the Talmud, *ruah ra'ah*.<sup>35</sup> From the implication of their statements, there is no doubt that this is also the view of R. Abraham ben David,<sup>36</sup> Rabbenu Manoah,<sup>37</sup> R. Joseph Karo,<sup>38</sup> R. Joel Sirkes,<sup>39</sup> R. Abraham di Boton,<sup>40</sup> R. Vidal of Tolosa,<sup>41</sup> R. Shem

<sup>26</sup> *Ginzei Nistarot* 4 (1878): 62.

<sup>27</sup> *Sefer ha-Battim*, ed. Moses Hershler (Jerusalem: Shalem, 1983), vol. 2, p. 278.

<sup>28</sup> Elijah David Pines, ed., *Hiddushei u-Ferushai ha-Mahariq* (Jerusalem: Makhon Yerushalayim, 1984) 169.

<sup>29</sup> *Tosefet Yom ha-Qippurim* (Petrokov, 1912) to *Yoma* 77b.

<sup>30</sup> *Mirkevet ha-Mishnah* (Jerusalem, 1956) to *Mishneh Torah*, *Shevitat Asor* 3, 2.

<sup>31</sup> *Derishah*, *Orah Hayyim* 181, 4, *Yoreh De'ah* 116, 7.

<sup>32</sup> *Ben Yedid* (Salonika, 1806), to *Mishneh Torah*, *Tefillah* 7, 8.

<sup>33</sup> *Ziv Mishnah* (Warsaw, 1904), to *Mishneh Torah*, *Shevitat Asor* 3, 2. After explaining Maimonides' view he writes: ומכאן חשובה לאותן שהוציאו לעו על רבינו שאינו מאמין בשדים ור"ר הנאמרים בש"ס.

<sup>34</sup> *Yein ha-Tov* (Jerusalem, 1979) 13–14.

<sup>35</sup> R. David Meir Frish, *Yad Meir* (Lemberg, 1881), First Series, no. 19, creates an artificial distinction between *ruah ra'ah* and *shibta* (another type of demon). According to him, Maimonides denies the existence of *ruah ra'ah* but accepts the existence of *shibta*.

<sup>36</sup> See his *hassagah* to *Mishneh Torah*, *Tefillin* 4, 19 (recorded in *Kesef Mishneh*).

<sup>37</sup> Commentary to *Mishneh Torah*, *Shevitat Asor* 3, 2 (included in the Frankel edition of the *Mishneh Torah* [Jerusalem, 1975]).

<sup>38</sup> See *Beit Yosef*, *Even ha-Ezer* 17, that perhaps Maimonides believed that people were no longer able to properly distinguish the characteristics of a demon: והאירנה לא בקיאין. See also *Kesef Mishneh*, *Tefillah*, 7, 8, *Berakhot* 6, 16, *Gerushin* 2, 13 and 13, 23, where Karo does not recognize the Maimonidean pattern of omitting demon-related halakhot.

<sup>39</sup> *Bayit Hadash*, *Even ha-Ezer* 17.

<sup>40</sup> *Lehem Mishneh*, *Gerushin* 2, 13 and 13, 23. See also his comment to *Akum* 11.9 where he seems to be saying that Maimonides believed in the power of divination.

<sup>41</sup> See *Maggid Mishneh*, *Gerushin* 13, 23, where he is totally oblivious to the Maimonidean pattern of omitting demon-related halakhot. He can only say: ורבינו לא הזכיר. מדין זה כלום ולא נתבאר לי למה. For similar obliviousness among more recent authors, see R. Hayyim Zvi Mannheimer, *Ein ha-Bedolah* (Brooklyn, 1981) no. 11, and R. Yehiel Mikhel Berkman, *Lev Yam* (Vilna, 1898) no. 15.

Tov Ibn Gaon,<sup>42</sup> R. Samuel ben Uri Shraga Phoebus,<sup>43</sup> R. Solomon Cohen,<sup>44</sup> R. Samuel Yevin,<sup>45</sup> and R. Jehiel Mikhel Epstein.<sup>46</sup> The fact that these rabbinic authorities were oblivious to the obvious implication of Maimonides' many statements, shows how unfathomable it was in their mind that Maimonides, the Talmudist *par excellence*, could reject the truth of so many explicit Talmudic passages

Another view has Maimonides adopting a position similar to that expressed by R. Solomon Luria,<sup>47</sup> which was anticipated in a more limited manner by the Tosafists.<sup>48</sup> According to this view, Maimonides does not deny that in Talmudic days *ruah ra'ah* was a clear danger; it is just that in post-Talmudic days it ceased to exist.<sup>49</sup> This explanation removes much of the radicalism from Maimonides' position, for there is no longer any philosophical differences between Maimonides and the Talmud. Rather, their statements simply reflect varied circumstances. There is thus no difference between Maimonides' view regarding demons and the commonly accepted notion that one could no longer rely on the medical advice in the Talmud, not because the sages erred, but because

<sup>42</sup> Migdal Oz, *Tefillah* 7. 8.

<sup>43</sup> *Beit Shmuel, Even ha-Ezer* 17. 26

<sup>44</sup> Commentary to *Mishneh Torah, Gerushin* 2. 13 (p. 475 in the Frankel edition). See also *Beit Shmuel, Even ha-Ezer* 141. 28.

<sup>45</sup> *Imrei Shmuel* to R. Elijah of Vilna, *Ma'aseh Rav* (Jerusalem, 1990) no. 95.

<sup>46</sup> *Arukh ha-Shulhan, Even ha-Ezer*, 17. 63, 141. 99.

<sup>47</sup> *Yam Shel Shlomo* (New York, 1953) *Hullin*, chapter 8, nos. 12, 31. See also R. Israel Lipschuetz, *Tiferet Yisrael to Sanhedrin* 7. 7, section Boaz, note 3.

<sup>48</sup> *Hullin* 107b s. v. *hatam*. The Tosafists are often mistakenly understood to have advocated the same position as Luria, namely, that there is no longer any *ruah ra'ah* in existence. However, this is incorrect for the Tosafists explicitly state that their view is only applicable to the specific type of *ruah ra'ah* then under discussion: *לפי שאין אותה רוח*. A similar formulation is found in Tosafot *Yoma* 77b s. v. *mi-shum*: *לפי שאין רעה מצויה בנינו*. *אותה רוח רעה שורה באלו המלכות*. Neither citation says anything about other forms of *ruah ra'ah*, and the second citation leaves open the possibility that even this type of *ruah ra'ah* may be found in other places. Furthermore, as we shall see, the permission to wash one's hands on Yom Kippur morning, which is not disputed by the Tosafists, is based on the acceptance of *ruah ra'ah*.

<sup>49</sup> See e.g., *Lehem Mishneh, Shevitat Asor* 3. 2; Malbim, *Arzot ha-Hayyim*, 4. 4; R. Alexander Sender, *Tevuot Shor* (Lemberg, 1885) section *Bekhor Shor to Shabbat* 82a (p. 271a); R. Mordekhai Brisk, *She'elot u-Teshuvot Maharam Brisk*, vol. I (Brooklyn, 1990) no. 10; R. Eliezer David Greenwald, *Qeren le-David* (Brooklyn, 1973) *Orah Hayyim*, no. 1; R. Shabbetai Kehat Gross, *Masa Benei Qehat* (Jerusalem, 1982) 39.

the nature of the world had changed. It is even reported in the name of R. Menahem Mendel of Kotzk that since Maimonides knew that God accepted his rulings, he therefore "decided" that demons were not in existence in order to ensure that this would, in fact, be the case!<sup>50</sup>

A different approach is taken by R. Hayyim Eleazar Shapira.<sup>51</sup> According to him, Maimonides was well aware of the existence of demons, yet his actions were along the lines of an *averah lishmah*. In other words, by using his great influence he was able, through his denial of demons and other supernatural manifestations, to keep large segments of the Jewish population from involving themselves with magic and thus violating Torah prohibitions. Since they regarded it as false, it was easy for them to separate themselves from it.

This approach is actually similar to Maimonides' own notion of "necessary beliefs" which, as we have seen, is found in both *Guide* 3. 28 and the Letter on Astrology. What led Shapira to this view, and he says so explicitly, is his inability to accept the fact that Maimonides, the Talmudist *par excellence*, would reject out of hand a belief which appears throughout the Talmud. That numerous other writers, who also shared Shapira's great respect for Maimonides' Talmudic learning, did not feel so bound is most illustrative of Shapira's restricted view of what constitutes authentic Jewish doctrine.<sup>52</sup>

A more sophisticated approach is found in the comments of a modern scholar, José Faur.<sup>53</sup> For one, he sees no philosophical considerations which can be said to have influenced Maimonides to deny the existence of demons, since with the exception of Avicenna, all important Arab philosophers accepted their existence.<sup>54</sup> The same is true regarding the Greek philosophers, including Aristotle. That there is

<sup>50</sup> Yehezkel Brandendorfer, *Leqet me-Ozar ha-Hasidut* (Jerusalem, 1976) 22.

<sup>51</sup> *Divrei Torah*, vol. 6 (Munkacz, 1933) no. 54. See also the similar view of R. Zvi Yehudah Kook, *Sihot ha-Rav Zvi Yehudah: Bereishit*, ed. S. Aviner (Jerusalem, 1993) 295-297, 310-312.

<sup>52</sup> See also *Divrei Torah*, vol. 5, no. 70, where such an attitude leads him to deny the authenticity of certain sections of the *Guide*. For discussion of some aspects of Shapira's ideology, see Allan L. Nadler, "The War on Modernity of R. Hayyim Elazar Shapira of Munkacz," *Modern Judaism* 14 (1994): 233-264.

<sup>53</sup> *Iyyunim* 1-2.

<sup>54</sup> Faur is not correct in this as Averroes also denied the existence of demons. See Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (1893; Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956) 155.



no necessary contradiction between affirming the existence of demons and being a Jewish philosopher is also seen in the fact that Crescas accepted their existence.<sup>55</sup> According to Faur, Maimonides' omission of demons from his Code is due to the fact that, similar to what we noted regarding astrology, they have no connection to halakhah. That this latter point is mistaken will be obvious to all after we have examined the evidence.

Faur also claims that Maimonides' belief in demons is seen in *Guide* 1. 7, where he quotes a "Midrash" which says: "During the entire period of a hundred and thirty years, when Adam was under rebuke, he begot spirits."<sup>56</sup> Maimonides thereupon adds that the meaning of spirits is demons. However, when one examines what Maimonides writes earlier in this chapter, there is no doubt that what he has in mind is people who have not developed their intellects.<sup>57</sup> In addition, Faur admits that

<sup>55</sup> *Or ha-Shem* 4:6. R. Joseph Albo apparently also believed in demons; see *Sefer ha-Iqqarim* 3:8. Yet the fact remains that virtually all other important post-Maimonidean Jewish philosophers *did* reject the existence of demons. Furthermore, their opponents recognized that it was their philosophical inclinations which led them to this position. See Alexander Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of *Parva Naturalia*, II.3: Annotated Critical Edition," *PAAJR* 46–47 (1978–1979): 10, note 15; R. Meir Aldabi, *Shevilei Emunah* (Jerusalem, 1990) 394–395; R. Abraham Bibago, *Derekh Emunah* (Constantinople, 1522) 39c; R. Joseph ben Shem Tov's comment in Hasdai Crescas' *Bitul Iqqarei ha-Nozrim*, 93; R. Shem Tov b. Shem Tov, *Sefer ha-Emunot* (Ferrara, 1556) 5. 1; R. Menahem Zioni, *Zefunei Ziyoni* (Brooklyn, 1985) 25. With regard to pre-Maimonideans, Abraham Ibn Ezra, whose love for astrology is well known, agreed with Maimonides when it came to demons. See his commentary to Leviticus 17:7. See also Dov Schwartz, "Various Forms of Magic in Fourteenth Century Spanish Jewish Thought" *PAAJR* 57 (1991): 33–35 [Hebrew], who discusses an influential medieval work falsely attributed to Ibn Ezra, which presents a different picture of the latter's view of demons. (For Ibn Ezra's rejection of the efficacy of magic, see his commentary to Leviticus 19:31.)

<sup>56</sup> See *Eruvin* 18b which is very similar to Maimonides' quote. See also the related passages in *Bereshit Rabbah* 20. 28, 24. 6.

<sup>57</sup> See Narboni, Efodi, Shem Tov and Abarbanel to *Guide* 1. 7; R. Solomon ben Adret, *She'elot u-Teshuvot ha-Rashba*, vol. 1, no. 414 (end); R. Zvi Hirsch Chajes, *Kol Sifrei Maharaz Chajes*, vol. 1 (Jerusalem, 1958) 455; R. Menahem Kasher, *Torah Shelema*, vol. 2 (Jerusalem, 1929) 351, note 33; Saul Lieberman, *Hilkhot ha-Yerushalmi* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1948) 15, note 124. See also R. Solomon Duran, *Milhemet Mizvah* (Jerusalem, 1970) 34b, who writes, without reference to Maimonides' view: לא שיהיו שידין ממש אלא בני אדם הדומין לשידין במעשיהם כלשון בני אדם שאומרים על אדם רע זה: שד הוא וכל אדם שמשחית במעשיו ג"כ נקרא שטן.

demons (*shedim*) are identical with what is known in Talmudic literature as *ruah ra'ah*, and it can be easily shown that Maimonides denied the existence of *ruah ra'ah*.

Finally, even if one were to assume that Faur is correct that demons are not mentioned in the *Mishneh Torah* because they have no connection with halakhah, what is one to do with the examples from the Commentary on the Mishnah in which, while explaining a sickness, Maimonides substitutes a medical reason for the Talmudic rationale of it being the work of a demon? Here Maimonides is acting in his role as commentator, not halakhist, and he still removes the superstitious passages in question.<sup>58</sup>

The following are all of the examples in which I believe it is apparent that Maimonides was forced to confront superstition in Talmudic halakhah.

*Berakhot* 3a: "Our Rabbis taught: 'There are three reasons why one must not go into a ruin: because of suspicion [that a woman may be waiting for him there], because of falling debris, and because of demons.'" This halakhah is codified in two places, *Tefillah* 5. 6<sup>59</sup> and *Rozeah u-Shemirat ha-Nefesh* 12. 6. In the first example, Maimonides simply cites the halakhah without giving any reasons, while in the

<sup>58</sup> See his commentary to *Shabbat* 2. 5 and *Eruvin* 4. 1. In these sources Maimonides interprets *ruah ra'ah* in a naturalistic fashion, despite the fact that the Talmud regards it as a demon. (Needless to say, this is also how *ruah ra'ah* is to be understood when it is referred to by Maimonides in the *Mishneh Torah*.) In his commentary to *Gitfin* 7. 1, Maimonides explains, contrary to *Gitfin* 67b, that *qordiakos* is not a demon but rather a sickness (see also Meiri *ad loc.*). In fact, he could have pointed out that the Jerusalem Talmud, in its discussion of *qordiakos* (*Gitfin* 7. 1, *Terumot* 1. 1), makes no mention of demons. (For a modern medical analysis of *qordiakos*, see Yehudah Levi, "What is *Qordiakos*," *Assia* 6 [1989]: 59–60 [Hebrew]. See also the earlier discussion in Fred Rosner, *Medicine in the Bible and the Talmud* [New York: Ktav, 1977], 61–65.) Without going too far afield, I should note that there are times when Maimonides explains a passage in accordance with its plain meaning, which has no superstitious elements, yet other commentators do read the passage in a superstitious manner. See e.g., Rashi, *Nazir* 65b s.v. *u-ve-mar'eh* and compare this to Maimonides' commentary to *Zavim* 2. 2 and *Mekusrei Kapparah* 2. 2. In this instance we need not attempt to explain Maimonides' opinion, with which the Tosafists agree (*Nazir* 65b s.v. *be-shiv'ah*). Rather, we should try to explain why Rashi felt the need to bring demons into what appears to be a straightforward halakhah. For one attempted solution, see *Liqqutim* to *Nazir* 9. 4 (printed in the Vilna edition of the Mishnah).

<sup>59</sup> See *Kesef Mishneh* and *Lehem Mishneh*, *ad loc.*

second he is clear that the reason is because of danger. Maimonides is obviously unconcerned about demons. The fact that the issue of suspicion is not mentioned, even though this has nothing to do with superstition, further illustrates that Maimonides did not regard the reasons offered by the Talmud as binding.<sup>60</sup>

*Berakhot* 4b-5a:

"R. Joshua b. Levi says: Though a man has recited the *shema* in the synagogue, it is a religious act to recite it again upon his bed. . . . R. Nahman, however, says: If he is a scholar, then it is not necessary. Abaye says: Even a scholar should recite one verse of supplication. . . . R. Isaac says: If one recites the *shema* upon his bed, it is as though he held a two-edged sword in his hand [Rashi: to kill the demons]. . . . R. Isaac says further: If one recites the *shema* upon his bed, the demons keep away from him."

The Jerusalem Talmud writes: "R. Huna in the name of R. Joseph: 'On what basis must one recite the *shema* in his house in the evening? So that he may chase away the demons' (*Berakhot* 1. 1). We thus see that the recitation of the *shema* upon the bed was tied in with protection from demons. Apparently, since a scholar is constantly studying, he is already protected. Therefore, R. Nahman rules that he is not required to recite this *shema*. Maimonides codifies the law as follows: "He then reads the first section of the *shema* and sleeps. If he is overcome by drowsiness he reads even if it be only one verse [of the *shema*] or verses of a supplicatory character and sleeps" (*Tefillah* 7. 2). Maimonides has omitted R. Nahman's view that a scholar need not recite the final *shema*. That is, because he rejects the Talmud's demon-related reason Maimonides does not place the scholar in a special category. This then leads him to adopt the view of Abaye, originally stated with regard to scholars, and formulate it as a generally applicable rule.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> See Levinger, *Darkhei ha-Maḥashavah* 112-114. Meiri *ad loc.*, discusses both danger and suspicion, but omits any mention of demons. Whereas Maimonides uses the word *מדות החכמים* in codifying the law, Meiri regards the Talmudic passage as merely reflecting: *ומטכסייהם*. (A separate study is needed to analyze how Meiri deals with superstition and what his relationship is to Maimonides in this respect. In this paper I thought it would be helpful to make brief mention of Meiri's view with regard to the examples cited.)

<sup>61</sup> See Levinger, *Darkhei ha-Maḥashavah* 151-152. Meiri has a very original interpretation: *להבריא את המזיקים, וביאורו אצלי המזיקים הידועים והם הדעות הכובדים, והזיקיהו בעתות הפנאי*

*Berakhot* 18a: "R. Hiyya and R. Jonathan were once walking about in a cemetery, and the blue fringe of R. Jonathan was trailing on the ground. Said R. Hiyya to him: 'Lift it up, so that they [the dead] should not say: 'Tomorrow they are coming to join us and now they are insulting us!' " Since, in Maimonides' view, dead people do not observe the actions of humans, he omits this law. Furthermore, as Maimonides could well point out, the Talmud never indicates that this is a generally applicable law rather than simply a conversation between two *amoraim*.

There is a similar halakhah on the same page of Talmud. "A man should not walk in a cemetery with *tefillin* on his head or a scroll of the Law in his arm, and recite the *shema*, and if he does so, he comes under the heading of 'He that mocketh the poor'<sup>62</sup> blasphemeth his Maker' (Prov. 17: 5)." Maimonides records this halakhah since it is not based upon superstition. That is, the verse from Proverbs is directed at the living, and, unlike the previous example, there is no assumption that the dead realize they are being mocked.<sup>63</sup>

*Berakhot* 43b: "Our Rabbis taught: Six things are unbecoming for a scholar. . . . Some add that he should not take long strides." Following this Baraita the Talmud examines each of the examples listed. The reason given for the last example is "because a Master has said: Long strides diminish a man's eyesight by a five-hundredth part. What is

ליחד את השם שלא יטעה באמונות השניות וכשיקרא על הכונה הראייה תהא מטתו בטוחה מזה. See also Abraham Sofer, ed., *Hibbur ha-Teshuvah* (Jerusalem, 1976) 574. In *Hilkhot ha-Yerushalmi* 20, the author also records the reason *להבריא את המזיקין*. This would appear to show that the author is not Maimonides, although the late Prof. Levinger commented to me that, not knowing the criteria by which this work was composed, it is possible that Maimonides could have included a passage the basis of which he did not agree with. Lieberman's attempt to understand this passage in a Maimonidean vein is very far-fetched, as was noted by Levinger, *Darkhei ha-Maḥashavah* 152, note 185. For R. Abraham Maimonides' view of the final *shema*, see *Sefer ha-Maspik le-Ovdei ha-Shem*, ed. N. Dana (Ramat Gan: Bar Ilan, 1989), 244-245.

<sup>62</sup> *לרע לרש* I. e. the dead, who are "poor" in precepts.

<sup>63</sup> *Qeri'at Shema* 3. 2, *Tefillin* 4. 23; *Sefer Torah* 10. 6; *Avel* 14. 13. It is perhaps significant that Maimonides never actually mentions the phrase *לרע לרש*; see Yizhak Arieli, *Einayim la-Mishpat* (Jerusalem, 1947) *Berakhot*, *ad loc.*, and Kafih, *Ketavim* 622. See also Yehudah Parnes, "Maimonides' Position Concerning *Loeg la-Rash*," *Yevul ha-Yovelot* (New York: Yeshiva University, 1986) 248-251 [Hebrew]. *Shulhan Arukh, Oraḥ Hayyim* 23. 1 and *Yoreh De'ah* 367. 4, following the *Tur*, merges the halakhah regarding *zizit* with the explanation of *לרע לרש*. The same approach is followed by Meiri.

the remedy? He can restore it with [drinking] the sanctification wine of Sabbath eve." A similar passage is found in *Shabbat* 113b where, however, it is stated flatly that no one is to take long strides, the reason being that one's eyesight will be diminished.

Maimonides writes as follows: "A scholar should not run in a public place after the fashion of the mad. . . . Even from the way a person walks it is apparent whether he is wise and sensible or foolish and imprudent" (*De'ot* 5. 8). Maimonides records the opinion of the Rabbis as quoted in *Berakhot* while discarding the Talmud's superstitious reason and substituting a rational one, namely, the need to prevent a scholar from being dishonored. He no doubt believed that his reason was shared by the Rabbis and the superstitious reason was a later, inauthentic, explanation. Because of this, Maimonides also neglects to record the passage from *Shabbat* according to which all people should refrain from taking long strides. In this passage it is clear that the only reason to refrain from doing so is to prevent one from losing one's eyesight. There is no way to separate this advice-prohibition from the superstition since the author of this statement himself explains his reasoning. Not seeing any reason why laymen should avoid taking great strides, Maimonides omits any mention of the passage in *Shabbat*.<sup>64</sup>

Similarly, in *Berakhot* 43b it is stated that a scholar should not go out alone at night so as not to arouse suspicion, unless he has an appointment (Rashi: to study). Maimonides records this, including the reason, in *De'ot* 5. 9. The reason given in *Berakhot* is totally rational and is only directed towards the scholar.<sup>65</sup> However, in *Pesahim* 112b one finds a parallel passage which is directed towards all people. According to it one should not go out at night, "i.e. on the nights of either Wednesday or the Sabbath, because Igrath the daughter of Mahalath

<sup>64</sup> A passage similar to the *Shabbat* text appears in *Ta'anit* 10b. Here too, all people are cautioned against taking great strides. However, unlike in *Shabbat*, this caution appears in a Baraita without any explanation. The superstitious reason is given in a later explanation of the Baraita. Thus, had Maimonides wished, he could have relied upon the non-superstitious *Ta'anit* Baraita to preclude laymen from taking great strides. This assumes, of course, that he could have come up with a reason for this restriction. Meiri omits any mention of the passages in *Berakhot*, *Shabbat*, and *Ta'anit*, thus signifying his rejection of the "walking" superstition.

<sup>65</sup> In *Hullin* 91a it is also stated that a scholar should not go out alone at night, and although no explicit rationale is offered, the context seems to make it clear that it is due to demons. Cf. Tosafot, *ad loc.*, s. v. *mi-kan*.

[the queen of demons] and 180,000 destroying angels go forth, and each has permission to wreak destruction independently." Needless to say, this passage finds no echo in the *Mishneh Torah*.

*Berakhot* 51a: The following laws are stated: Do not take your shirt from the hand of your attendant when dressing in the morning. Do not let water be poured over your hands by one who has not already washed his own hands. Do not return a cup of asparagus brew to anyone save the one who has handed it to you. Do not stand in front of women when they are returning from the presence of a dead person. The reasons given for these laws have to do with demons and the Angel of Death. Maimonides omits them all.<sup>66</sup>

*Berakhot* 51b: "R. Assi also said: 'One should not say Grace over the cup of punishment.' What is the cup of punishment? R. Nahman b. Isaac said: 'a second cup.' It has been taught similarly: He who drinks an even number should not say grace." Here we have the problem of *zugot*,<sup>67</sup> and as Rashi explains, one involved with *zugot* can be harmed by demons. The issue of *zugot* is also discussed at length in *Pesahim* 109b-110b, and here too it is related to harm caused by demons. Maimonides does not include anything about *zugot* in his Code, a fact easily explained by his rejection of this superstition.

Earlier I put forth the view that even though Maimonides rejects Talmudic halakhot based on superstition, he believed that the wisest sages also rejected them. This is an assumption for which Maimonides generally would not have been able to find an explicit source. However, this is not the case with regard to *zugot*, for the Talmud records: "In the West [Erez Israel] they were not particular about *zugot*" (*Pesahim* 110b).<sup>68</sup> Maimonides could certainly have regarded this passage as both confirmation of his view regarding the innocuous nature of *zugot*, as well as proof that there were sages who opposed this superstition.

<sup>66</sup> Meiri also does not deal with any of them.

<sup>67</sup> Regarding *zugot*, see D. Joël, *Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben*, vol. 1 (Breslau, 1881) 60ff.

<sup>68</sup> Following this the Talmud continues: "This is the position in general: When one is particular [about *zugot*], they [the demons] are particular about him, while when one is not particular, they are not particular about him. Nevertheless one should take heed." Although this particular passage could be used to justify disregard of *zugot*, since it acknowledges the existence of demons it is obvious that Maimonides could not have found any support in it. Meiri's view of *zugot* is discussed later in this paper.

Although it has often been regarded as axiomatic that Maimonides' omission of *zugot* is a prime example of the way he deals with superstitious halakhot, this must be called into question by the recent publication of a work authored by Maimonides' son, R. Abraham, in which he records an oral teaching of his father.<sup>69</sup> According to him, Maimonides did not regard *zugot* as superstition. Rather, the prohibition of *zugot* is directed against, and intended to keep Jews far away from, dualist ceremonies in which religious rites are carried out twice. By prohibiting *zugot*, the sages attempted to neutralize the idolatrous practice, an approach similar to that which Maimonides ascribes to the Torah itself with regard to a number of biblical commandments. The demon-related reason given for the prohibition of *zugot* is merely designed to ensure the obedience of the masses, for whom fear of demons is a practical concern. Thus, it is a "necessary belief" of the sort Maimonides describes in *Guide* 3. 28.

However, if we are to accept the accuracy of R. Abraham's transmission of this seemingly unprecedented view,<sup>70</sup> not to mention Fenton's textual reconstruction, we are confronted with a problem, namely, why did Maimonides not record the law of *zugot* in the *Mishneh Torah*? One cannot reply that since the fear of dualism was no longer present Maimonides chose to omit the law, for this would contradict what he writes in *Mamrim* 2. 2-3 about the proper procedure for the abolishment of rabbinic prohibitions (and I assume that *zugot* falls into this category). Presumably, Maimonides would call attention to the requirement in *Mamrim* 2.2 and 6 that for such a prohibition to be valid it must be accepted throughout all Israel and, as we have seen, the Talmud writes that "In the West [Erez Israel] they were not particular about *zugot*" (*Pesahim* 110b). Thus, if Maimonides were to assume that the majority of people never accepted the prohibition of *zugot*, in accordance with *Mamrim* 2.2 and 6 the law would have no validity and

<sup>69</sup> *Sefer ha-Maspik*, 222. The text is most unclear and I am following Paul B. Fenton's suggested translation (*JQR* 82 [1991]: 206).

<sup>70</sup> Among post-Maimonidean scholars, R. Bahya ben Asher also connected the prohibition of *zugot* with the desire of the sages to keep Jews far away from dualistic notions. See *Kitvei Rabbenu Bahya*, ed. Ch. Chavel (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1970) 487. As with Maimonides, R. Bahya's interpretation seems to be original, as he was unaware of R. Abraham's work. In his commentary to Gen. 1: 4, he offers a different reason for the prohibition of *zugot*, which also appears to be original.

this fact, rather than superstition, would explain his omission of it in the *Mishneh Torah*.

*Berakhot* 54b: "Rab Judah said: 'Three persons require guarding, namely, a sick person, a bridegroom, and a bride.' In a Baraita it was taught: 'A sick person, a midwife, a bridegroom and a bride; some add, a mourner, and some add further, scholars at night time.'" Rashi explains that these people must be guarded from evil spirits. Presumably, Maimonides understood this passage in the same manner and this explains why he omitted it from the Code.<sup>71</sup>

*Berakhot* 55b, 56b: Halakhot relating to dreams are omitted from the Code.<sup>72</sup>

*Shabbat* 12b and *Sotah* 33a: "Did not Rab Judah say, 'One should never petition for his needs in Aramaic . . . [for] the Ministering Angels do not heed him, for they do not understand Aramaic?'" The notion that angels play any sort of role in ensuring that one's prayers reach God is regarded as superstitious and Maimonides therefore omits this halakhah.<sup>73</sup>

*Shabbat* 109a states that in order to remove the *ruah ra'ah* one must wash one's hands three times, which leads many halakhic authorities to rule that in the morning, before praying, this same procedure must be followed. However, in *Tefillah* 4. 2 Maimonides merely states that one must wash one's hands before praying, without mentioning anything about three times. Here we can identify the basic law, unencumbered by superstition, which is that one must wash one's hands before prayer, no doubt because of cleanliness. The notion of washing three times

<sup>71</sup> Meiri also omits any mention of the passage.

<sup>72</sup> However, Meiri, *ad loc.*, does record halakhot dealing with dreams.

<sup>73</sup> See, however, his commentary to *Sotah* 7. 1 where, without mentioning the Talmudic reason, he writes: אכל היחיד ישחול מאד שלא יתפלל לה' אלא בלשון העברי. In the *Mishneh Torah* Maimonides does not even offer this as a recommendation. Cf. Meiri to *Shabbat* 12b where, unlike Maimonides, he quotes the law but substitutes his own reason: לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי שמתקן שאין הלשון שגור בפי הבריות אין הכונה מצויה בדבריו עד שחטא תפלתו מקובלת. (At the end of this passage Meiri also adds another interesting rationalization: כתבו הגאונים בתפלת הציבור שהוא בכל לשון מטעם זה שהציבור שכינה עמהם ר"ל שכונתם מצויה הרבה. See Meiri to *Berakhot* 6a where the phrase עמהם is understood in the same fashion, and see also *Perush Rabbenu ha-Meiri to Avot*, ed. S. Z. Havlin [Jerusalem: Ofek, 1994], Introduction, 45-47.)

to remove the *ruah ra'ah* is an unacceptable insertion which can be omitted without affecting the basic law.<sup>74</sup>

*Shabbat* 128b: The Mishnah states: "We may deliver a woman on the Sabbath, summon a midwife for her from place to place, desecrate the Sabbath on her account, and tie up the navel string. R. Jose said: 'One may cut it too and all the requirements of circumcision may be done on the Sabbath.'" In discussing this law the Talmud (129b) quotes R. Jose as also saying that "we hide the afterbirth, so that the infant may be kept warm." In recording these halakhot in *Shabbat* 2. 11, Maimonides leaves out R. Jose's statement that we hide the afterbirth. Presumably, he regarded this as a superstitious practice.<sup>75</sup>

*Shabbat* 151b: "R. Hanina said: 'One may not sleep in a house alone, and whoever sleeps in a house alone is seized by Lilith.'" The reason given for not sleeping alone seems to be inseparable from R. Hanina's first statement and because of this Maimonides omits it from his Code.<sup>76</sup>

*Pesahim* 10b: "If a loaf is in a snake's mouth, does he need a snake-charmer (חבר) to take it out or does he not need [one]?" This question remains unanswered. Maimonides writes: "If a snake with bread in its mouth enters a hole, one need not bring a snake-charmer (חבר) to get it out" (*Hamez u-Mazah* 2. 13). R. Hayyim Eleazar Shapira questions why, if Maimonides denies the validity of charms, he uses the language "one need not bring a snake-charmer."<sup>77</sup> He could have also noted that this passage contradicts Maimonides' view that it is forbidden to use magic (*Akum* 11. 10). (I am assuming that there is no difference between using magic and hiring someone else to do so on your behalf.<sup>78</sup>) The answer to both of these questions would seem to be that in *Hamez u-Mazah* there is nothing magical about the snake-charmer, and this is also how Maimonides understood the text in *Pesahim*.<sup>79</sup> In this case the snake-charmer simply uses his skill to tame the snake. However, when

<sup>74</sup> Regarding Meiri's view see note 112.

<sup>75</sup> Concerning hiding the afterbirth, Meiri writes: והיה זה רפואה אצלם כדי שיחם הולד. See also Saul Lieberman, *Yerushalmi ki-Feshuto* (Jerusalem: Darom, 1935) 204.

<sup>76</sup> Meiri has an interesting formulation which blunts the superstitious element of the passage: אסור לישן בבית יחידי וכן בכל שהוא מביא עצמו לידי נסיון של פחד אסור והכל לפי טבעו.

<sup>77</sup> *Minhat Eleazar*, vol. 3 (Brooklyn: Or Torah Munkacz, 1991) no. 16.

<sup>78</sup> See *Akum* 11. 10: וכן אדם שאמר עליו החובר אותם הקלות והוא יושב לפניו ומדמה שיש לו בזה הנאה מכין אותו מכת מרדות מפני שנשתתף בסכלות החובר.

<sup>79</sup> See Yehudah Herzl Henkin, *Bnei Vanim*, vol. 2 (Jerusalem, 1992) 236.

Maimonides defines חבר in *Akum* 11. 10, he is referring to a *magician* whose incantations have no effect, i. e., a magician who casts a spell on a snake to prevent it from causing harm to humans. Nevertheless, even in this latter case we see Maimonides' removal of superstition, for the Talmud, *Sanhedrin* 65a, accepts the possibility that one's charms will be able to control the snake.

*Pesahim* 112a: "If food and drink [are kept] under the bed, even if they are covered in iron vessels, an evil spirit rests upon them." In codifying this passage Maimonides writes: "One should not put a dish of food under his seat even during a meal, lest something harmful fall into it without his noticing it" (*Rozeah u-Shemirat haNefesh* 12. 5). In this example Maimonides has followed the Talmudic prescription regarding leaving food under the bed, but has offered his own reason, which is why he omits the Talmudic clarification that if food is covered in an iron vessel it still cannot be left there. An evil spirit can surely penetrate an iron vessel, but, Maimonides would point out, this vessel is enough to keep something harmful from falling in. In defense of his ruling, Maimonides would be able to point to the Jerusalem Talmud, *Terumot* 8. 3, which also states that one must not put food under a bed, but does not give any reason for this. This means that the law *per se* has nothing to do with evil spirits, and Maimonides therefore feels comfortable rejecting the explanation for the law given in *Pesahim* 112a and offering his own rationale.<sup>80</sup>

Directly following the law against placing food under a bed, the following passage appears: "A man must not drink water either on the nights of the fourth days [Wednesdays] or on the nights of Sabbath, and if he does drink, his blood is on his own head, because of the danger. What is the danger? An evil spirit."<sup>81</sup> Maimonides excludes

<sup>80</sup> Rabad, in his comment to *Rozeah* 12. 5, notes that the law is found in the Jerusalem Talmud, and explains that its reason is due to *ruah ra'ah*. The purpose of Rabad's comment is not clear. Perhaps he wishes to point out that Maimonides' health-related reason is baseless, because even the Jerusalem Talmud, which does not give a reason, should be understood as being concerned with *ruah ra'ah*. It is also possible, as R. Abraham Danzig argues, that Rabad's version of *Pesahim* 112a did not include the passage about placing food under the bed. See *Hokhmat Adam: Binat Adam* (Jerusalem, 1966) 68. 63. Even if he did have this passage, perhaps the phrase "an evil spirit rests upon them" was missing. I say this because Rabad writes: ומפרשים משום רוח רעה. If he had our version of the text in *Pesahim* 112a, why didn't he mention that this reason is stated there?

<sup>81</sup> See similarly *Pesahim* 112b: "Do not go out alone at night, for it was taught: One

this law from his Code. What must be determined is why Maimonides viewed the first law as different from the second. That is, why did he record the first law, substituting his own reason, rather than omitting it entirely as he did with the second law.

In answer to this problem, it seems clear that the first law is one which can be explained rationally, as a health measure, and as such there was no reason for it to be rejected. Maimonides was no doubt convinced that the law had the imprimatur of the philosophically minded sages, and the Talmudic rationale was merely a suggestion by one *amora* trying to explain the law but from whom the truth was hidden. That the reason offered is not an essential element of the law is further illustrated by the fact that it is omitted in the Jerusalem Talmud. This is not the case with regard to the second example in *Pesahim* 112a. There is simply no rational way to explain why one should not drink water on certain nights.<sup>82</sup>

*Pesahim* 112b: "Three things did R. Jose son of R. Judah charge Rabbi. . . do not stand naked in front of a lamp . . . for it was taught: He who stands naked in front of a lamp will be an epileptic and he who cohabits by the light of a lamp will have epileptic children . . . . Our Rabbis taught: If one cohabits in a bed where an infant is sleeping, that infant will be an epileptic." Maimonides omits mention of the first and third elements of this passage. In *Issurei Biah* 21. 10, Maimonides does record that intercourse is forbidden by light of a lamp, but, relying on other Talmudic passages,<sup>83</sup> explains that such activity must be avoided because it is "shameless," not because there is a danger of epilepsy.<sup>84</sup>

*Yoma* 77b: "It is forbidden to wash part of the body [on Yom Kippur]. . . . The School of R. Manasseh taught: R. Simeon b. Gamaliel said: 'A woman may wash one of her hands in water to give bread to an infant without any fear. . . . Why that? Abaye said: 'Because of *shibta* [some sort of *ruah ra'ah*].'" The first law, that it is forbidden to wash part of the body on Yom Kippur, is understood by Maimonides to also

should not go out alone at night, i.e., on the nights of either Wednesday or Sabbaths, because Igrath the daughter of Mahalath, she and 180,000 destroying angels go forth, and each has permission to wreak destruction independently."

<sup>82</sup> Meiri omits mention of both of these laws.

<sup>83</sup> See *Shabbat* 86a, *Niddah* 16b.

<sup>84</sup> Meiri omits mention of this entire passage.

include the standard washing before prayer (*Tefillah* 7. 8). We have already seen that he does not refer to washing one's hands three times before prayer, which is a clear indication that he does not believe that the reason for this washing is to remove the *ruah ra'ah*. This washing is merely a cleanliness measure and is overridden by the sanctity of Yom Kippur. It is true that if one's hands are dirty one is permitted to wash them on Yom Kippur, but this is a separate law unrelated to the standard morning washing which is not concerned with soiled hands.<sup>85</sup> For those authorities who view the morning washing as necessary to remove the *ruah ra'ah*, Yom Kippur does not override this washing since hands which are contaminated with *ruah ra'ah* are regarded as no different than severely soiled hands.<sup>86</sup>

Maimonides codifies R. Simeon b. Gamaliel's law as follows: "A woman may rinse one hand in water in order to give a child a slice of bread" (*Shevitat Asor* 3. 2). *Lehem Mishneh* asks the obvious question, namely, why does Maimonides record this law if it is entirely based upon the notion of *shibta* and Maimonides ignores this demonic element elsewhere in his Code? The answer to this is no doubt similar to what we have seen above, that is, Maimonides regarded R. Simeon b. Gamaliel's law as a health measure. Indeed, from the example he gives directly before this law there seems to be no escaping this conclusion.<sup>87</sup> Maimonides therefore believed that Abaye's explanation did not provide the law's true rationale.<sup>88</sup>

*Megillah* 3a: "Did not R. Joshua ben Levi say: 'It is forbidden for a

<sup>85</sup> Regarding Maimonides' view *Hagahot Maimoniyot, ad loc.*, writes: *היה פליגא על כל רבתינו*. R. Nissim, *Yoma* 77b, writes simply: *ואינו נכון*. R. Abraham Maimonides, *Sefer ha-Maspik* 70–71, also disagrees with his father.

<sup>86</sup> See *Tosafot, Yoma* 77b s.v. *mishum, Hullin* 107b s. v. *hatam*, and R. Nissim, *Yoma* 77b. Even those authorities (e.g., *Tur, Oraḥ Hayyim* 613) who do not mention this reason would not disagree with it. Rather, having set forth the principle that in the morning *מלוכלכות*, there is no necessity to further justify the washing. Alternatively, *מלוכלכות* could also include *ruah ra'ah*.

<sup>87</sup> *מי שהיה מלוכלך בצואה או טיט רוחץ מקום הטנופת כדרכו ואינו חושש*.

<sup>88</sup> There is no contradiction between this law and *Mishneh Torah, Berakhot* 6. 18 (based on *Hullin* 107b), where Maimonides writes that one who feeds another need not wash his hands. The law in *Berakhot* is only concerned with ritual washing, and this has no relevance to whether or not one's hands are dirty (see *Mishneh Torah, Berakhot* 6. 1). Regarding Meiri's understanding of *Yoma* 77b see note 112.

man to greet another by night, for fear that he is a demon?" This is omitted in the *Mishneh Torah*.<sup>89</sup>

*Megillah* 28a: "R. Johanan said: 'It is forbidden for a man to gaze at the form of the countenance of a wicked man.'" Presumably, Maimonides believed this law was based on some superstition, and this explains why it is omitted in the *Mishneh Torah*.<sup>90</sup>

*Ta'anit* 16a: "Why do they go to the cemetery [to pray for rain in a drought]? R. Levi b. Laḥma and R. Ḥama b. Ḥanina differ as to the reason, the one maintains that it signifies: We are before Thee as dead, while according to the other it is in order that the departed ones should pray for mercy in our behalf." Since, as already noted, Maimonides does not accept the belief that the dead are aware of what occurs on earth, it is understandable that he omits the second reason offered by the Talmud (*Ta'anit* 4. 18).<sup>91</sup> Maimonides would be able to find support for his approach in the Jerusalem Talmud, *Ta'anit* 2. 1, which, in its discussion of going to the cemetery in time of drought, only records the first view.<sup>92</sup>

*Ta'anit* 4. 6 (26b): "With the beginning of Av we should limit our rejoicing." Upon this the Talmud adds: "Said R. Papa: 'therefore a Jew who has a lawsuit with a heathen in the month of Av should try to avoid it, because his luck is bad, but if he has a lawsuit in the month of Adar

<sup>89</sup> In his commentary to *Megillah* Meiri is also silent on this point. However, in his commentary to *Sanhedrin* 44a (the parallel passage) he writes the following, which certainly required a great deal of ingenuity: עובדי האלילים זוכי לשעירים ולשדים וכיוצא באלו מאותם האמונות הקדומות ראוי לנו שלא להתחבר עמהם כל כך בדברי חבה ואהבים. וכל שאנו צריכים ליתן להם שלום אין ראוי להזכיר להם אחד משמותיו של הקב"ה, והאיך נזכירנו יתברך למי שכופר מציאיותו או מבחיש ומסלק השגחתו? It is difficult to believe that even Meiri regarded this as the true meaning of the text.

<sup>90</sup> Meiri understands this passage to be in the nature of good advice which was only followed by some scholars.

<sup>91</sup> I do not, however, know how to explain the fact that Maimonides does not record the Talmud's first reason exactly. Instead, he offers a variation of it. Whereas the Talmud's reason for going to the cemetery is directed towards God ("We are before Thee as dead"), Maimonides' reason is directed towards the people: "Unless you return from your [sinful] ways, you are like these deceased people."

<sup>92</sup> If the Babylonian Talmud's second reason, given in the name of R. Ḥama b. Ḥanina, means that the dead are asked to intercede with God, as opposed to their taking this step on their own accord, it violates the fifth of Maimonides' Thirteen Principles. See my "Maimonides' Thirteen Principles: The Last Word in Jewish Theology?" *Torah u-Madda Journal* 4 (1994): 224, note 86.

he should prosecute it, because in that month his luck is good' " (*Ta'anit* 29b). In recording the law (*Ta'anit* 5. 6), Maimonides includes the Mishnaic passage that one should limit rejoicing in Av. However, he omits the Talmudic addition that one should avoid a lawsuit in Av because this is based on the notion of "luck" (*mazal*), which is part of the astrological system Maimonides rejects.<sup>93</sup>

*Mo'ed Kaṭan* 18a: "Three things were said in reference to nails: One who buries them is righteous; one who burns them is pious; and one who throws them away is a villain.<sup>94</sup> What is the reason? Lest a pregnant woman should step over them and miscarry." Nothing about the necessity of proper disposal of nails is found in the *Mishneh Torah*.<sup>95</sup>

*Hagigah* 16a: "Anyone who looks at three things, his eyes become dim; at the rainbow, at the Prince, and at the priests." From the continuation of the Talmudic discussion, it would seem that one is always forbidden to look at a rainbow or Prince, and therefore the Talmud clarifies that with regard to the priests, one is only forbidden to look at them during their priestly blessing in the Temple. In the Jerusalem Talmud, *Megillah* 4. 8, the reason given for not looking at the priests during their blessing is that this may cause one to be distracted. It is this reason that Maimonides records in *Tefillah* 14. 7. Contrary to Salo Baron, this is not an example of Maimonides accepting "only a part of a talmudic statement which he considered rationally sustainable," and omitting the rest.<sup>96</sup> As has just been noted, the text in *Hagigah* is only referring to Temple times, and for this reason Maimonides' omission of "dimming of eyesight" in favor of the Jerusalem Talmud's

<sup>93</sup> Although Maimonides writes that one should limit rejoicing in Av, for reasons which are unclear he omits the parallel passage, namely, that one should increase rejoicing in Adar. For attempts to solve this problem, including solutions not in accord with Maimonides' philosophical outlook, see R. Moses Sofer, *She'elot u-Teshuvot Hatam Sofer* (Jerusalem, 1989) *Orah Hayyim*, no. 160, R. Ḥayyim Eleazar Shapira, *Nimmukei Orah Hayyim* (Jerusalem, 1968) no. 686; and Levinger, *Darkhei ha-Maḥshavah*, 118. Meiri too omits mention of abstaining from prosecuting a lawsuit, however, his view of astrology is not as uncompromising as that of Maimonides. See Dov Schwartz, "The Debate on Astral Magic in Provence in the Fourteenth Century" *Zion* 58 (1993): 146-151 [Hebrew].

<sup>94</sup> In *Niddah* 17a R. Simeon ben Yoḥai is quoted as saying that one who throws his nails away in a public thoroughfare forfeits his life and his blood is upon his head.

<sup>95</sup> Meiri also omits any mention of the disposal of nails.

<sup>96</sup> *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 6 (Philadelphia, Jewish Publication Society, 1958) 178.

reason is not significant.<sup>97</sup> However, as Baron notes, it is significant that he neglects to mention anything about gazing at a rainbow or a Prince.<sup>98</sup>

*Gitṭin* 66a: The Mishnah reads: "If a man had been thrown into a pit and cried out that whoever heard his voice should write a *get* for his wife, the *get* should be written and presented to her." Upon this Mishnah the Talmud discusses the possibility that the man in the pit may actually be a demon. It concludes by saying that the Mishnah concerns a case where one sees the man's "shadow of a shadow" (which demons do not have). In recording this law in *Gerushin* 2. 13, Maimonides omits any reference to demons and the need to see a "shadow of a shadow," which is actually a significant halakhic detail.<sup>99</sup> A very similar case is found in *Yevamot* 122a, where a Mishnaic halakhah is clarified based on the idea that a demon does not have a "shadow of a shadow," and once again Maimonides leaves out this detail (*ibid.* 13. 23).<sup>100</sup> As I have already noted, Maimonides could argue that the amoraic elaboration of these *Mishnayot* did not reflect the view of the *tanna* who did not believe in demons. Still, Maimonides' view is very significant since his ruling, that the woman is to be regarded as divorced, contradicts the Talmudic halakhah – as understood by almost all medieval commentators – that, lacking sight of a "shadow of a shadow," she is still married with all the halakhic ramifications this status entails.

*Gitṭin* 70a: "The Rabbis taught: 'On coming from a privy a man should not have sexual intercourse until he has waited long enough to

<sup>97</sup> This fact was also ignored by Isidore Epstein, "Maimonides' Conception of the Law and the Ethical Trend of His Halachah," in Epstein, ed. *Moses Maimonides* (London: Soncino, 1935) 72.

<sup>98</sup> In addition to omitting everything about a rainbow and Prince, Meiri does not even record that one is forbidden to look at the priests. (For a radically different interpretation of the Talmudic passage, which perhaps could be used to explain Maimonides' formulation, see Adolf Jellinek's note in Judah Aryeh Modena, *Shulḥan Arukh*, translated by Solomon Rubin [Vienna, 1867] 129–130.)

<sup>99</sup> Meiri also omits any mention, but he does add the following: אם הוא כבורות העמוקים צריך שיכונו את הקול אם הוא קול גמור או ערוב של איזה דמיון.

<sup>100</sup> Strangely enough, in this case Meiri does record the Talmudic clarification. This last halakhah is also complicated by the fact that Maimonides leaves out another element unrelated to demons. See Levinger, *Darkhei ha-Maḥashavah*, 124–126, who attempts to solve this problem.

walk half a mil, because the demon of the privy is with him for that time.' " This law is omitted from the *Mishneh Torah*.<sup>101</sup>

*Bava Mezia* 29b-30a: The Mishnah reads: "If one find a cloth . . . he must spread it out for its own benefit [to be aired], but not for his honor [e.g., to use as a tablecloth]." The Talmud adds: "If he was visited by guests, he may not spread it over a bed or a frame, whether in his interests or in its own . . . because he may thereby destroy it, either through an [evil] eye or through thieves." In recording this halakhah, Maimonides writes: "If one finds a woolen garment . . . he may spread it on a couch for its own benefit alone, but not both for its benefit and his own. If he has visitors, he may not spread it out in their presence even for its own benefit, lest it be stolen" (*Gezalah ve-Avedah* 13. 11). Not believing in the power of the evil eye (see next example), Maimonides omits this reason from his codification. However, since the halakhah is not *dependent upon* the evil eye, and even the Talmud offers a nonsuperstitious reason for it, it is recorded in the *Mishneh Torah* without any of its halakhic elements being altered.<sup>102</sup>

*Bava Batra* 2b: The Talmud discusses the separation that joint owners erect in a courtyard between their fields. In establishing that there is real damage when one man looks over into another's vegetable garden, the Talmud quotes the following law: "R. Abba said in the name of R. Huna, who said it in the name of Rav: 'It is forbidden for a man to stand about in his neighbor's field when the corn in it is in the ear.' " As Rashi explains, this is to prevent the evil eye from having any negative impact.<sup>103</sup> In the *Mishneh Torah*, *Shekhenim* 2. 16, Maimonides states that ten *tefaḥim* is the height of the wall needed to separate one man's garden from the other. This is clearly not taking into account the negative impact which the evil eye could have on the garden, and which, according to the Talmud, would require a wall at least four

<sup>101</sup> Meiri also omits it.

<sup>102</sup> Whereas the Talmud writes: אי משום עינא אי משום גנבי, Meiri appears to combine the two reasons in one phrase: שמא אחד מהם יהא נותן עיניו עליו. (See note 104 that Meiri believed in the evil eye.)

<sup>103</sup> See *Bava Mezia* 107b where Rav also stresses the importance of the "evil eye": "And the Lord shall take away from thee all sickness" (Deut. 7: 15). Said Rav: 'By this, the [evil] eye is meant. This is in accordance with his opinion [expressed elsewhere] . . . ninety nine [have died] through an evil eye, and one through natural causes.' "



*amot* high. It is with this in mind that Rabad characterizes Maimonides' ruling as an "error."

The sages of Lunel asked Maimonides to justify his view, and in his response he explains that the notion of the "evil eye" is only *divrei hasidut* — not halakhah.<sup>104</sup> It is significant that he does not simply reject the Talmudic decision as being based on superstition. Rather, through a new interpretation he shows that his view is actually supported by the Talmudic discussion.<sup>105</sup> As we have already seen, Maimonides is willing to reject outright a Talmudic halakhah when it is based on superstition. However, it is always preferable for him show that the Talmudic sources agree with his own outlook.

In explaining his view to the sages of Lunel, Maimonides also makes a distinction between this law and *Shekhenim* 2. 14, where he writes that one can compel another to build a wall in the middle of a jointly owned courtyard "so that one will not see the other when he uses his portion, inasmuch as the injury caused to one by the sight of the other is a real injury." In this latter example we are confronted with real damage, i. e., the loss of privacy suffered by the person being observed.<sup>106</sup> With regard to the first case, however, since Maimonides does not believe that one can damage another's field with his eye, it is not clear what he means by *divrei hasidut*. Concerning other superstitions, e.g., *ruah ra'ah*, Maimonides never introduces this element. One is tempted to say that he means to compare the "evil eye" to other forms of negative behavior, e.g., jealousy, which only affects the one who is jealous. The problem with this is that the prohibition against jealousy is more than *divrei*

<sup>104</sup> *Teshuvot ha-Rambam*, no. 395. (See also his explanation of the evil eye in his commentary to *Avot* 2. 12.) *Maggid Mishneh*, *Shekhenim* 2:16, admits that Maimonides' view makes sense — it is just that the Talmud seems to disagree. Nahmanides is more forthright and rejects Maimonides' view out of hand: ואינו נכון ולא דעה כל רבוהינו ז"ל; see his commentary to *Bava Batra* 4a. Meiri accepts the notion of the evil eye; see his commentary to *Bava Batra* 2b, where he also discusses Maimonides' view. It is noteworthy that Meiri is unaware of Maimonides' responsum to the sages of Lunel, and furthermore, attempts to justify Maimonides' opinion as if the latter accepted the evil eye. (As far as I can tell, Meiri never cites Maimonides' responsa to the sages of Lunel.)

<sup>105</sup> See the complete analysis in Benedikt, *Ha-Rambam le-Lo Setiyah*, 9–18.

<sup>106</sup> For full details regarding the issue of *hezek re'iyah*, see *Enzyklopediah Talmudit*, vol. 8 (Jerusalem: Yad Harav Herzog, 1957) 659–702.

*hasidut*.<sup>107</sup> Perhaps Maimonides' point is that since one's neighbor might believe in the power of the evil eye, it is therefore good neighborliness, i. e., *divrei hasidut*, to abstain from looking into his garden.<sup>108</sup>

*Sanhedrin* 65a: "Our Rabbis taught: [There shall not be found among you any one that maketh his son or daughter pass through to the fire . . .] or a charmer' [Deut. 18: 10–11]. This applies to one who charms large objects [Rashi: cattle and beasts], and to one who charms small ones [Rashi: insects and reptiles], even snakes and scorpions. Abaye said: 'Therefore even to imprison wasps or scorpions [by charms], though the intention is to prevent them from doing harm, is forbidden.'" Although the Talmudic opinions assume that these charms have real power, when Maimonides codifies the law he writes: "Who is a person who casts spells? A person who chants incantations . . . and imagines in his foolish perception that his words have an effect" (*Akum* 11. 10).<sup>109</sup> Because the charms have no effect, it is obvious that he cannot codify Abaye's statement.

*Sanhedrin* 65b: "One that consults the dead' [Deut. 18: 11]: this means one who starves himself and spends the night in a cemetery, so that an unclean spirit may rest upon him." Rashi, reflecting the common understanding, explains "unclean spirit" to be that of a demon. In recording the law Maimonides interprets "unclean spirit" in a different fashion: "Who is one who seeks [information] from the dead? A person who starves himself and goes to sleep in a cemetery so that a deceased person will come to him in a dream and reply to his questions" (*Akum* 11. 13).<sup>110</sup> In this example I think it is clear that Maimonides did not believe he was rationalizing the Talmudic passage. Rather, he regarded his understanding as the passage's original intent.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> See also Twersky, *Introduction* 440–441, for examples of other prohibitions which are inner-directed. In these examples as well, there is no element of *divrei hasidut*.

<sup>108</sup> Since Maimonides justifies his position Talmudically, without even mentioning that he denies the evil eye, there was no difficulty for R. Joseph Karo, who takes the evil eye very seriously, to adopt Maimonides' opinion; see *Hoshen Mishpat* 158. 3. (Incidentally, the logic behind this halakhah is contradicted by *Hoshen Mishpat* 378. 5.) Needless to say, Maimonides does not base the prohibition to count Jews upon the notion of the evil eye (*Temidin u-Musafin* 4. 4), a reason given by other authorities (e.g., Rashi, Ex. 30:12).

<sup>109</sup> See also *Guide* 1. 61, 3. 37. For Meiri's view see note 150.

<sup>110</sup> See also his commentary to *Sanhedrin* 7. 7.

<sup>111</sup> Meiri follows Maimonides in his explanation of the passage.

*Sanhedrin* 101a: There is no reference in the *Mishneh Torah* concerning the permissibility of consulting demons and the spirits of oil or eggs.<sup>112</sup>

*Sanhedrin* 101a: ולוחשין לחישה נחשים ועקרבים בשבת Rashi interprets this to mean "snakes and serpents may be charmed to render them harmless on the Sabbath." However, Maimonides interprets the passage as follows: "When a person has been bitten by a scorpion or a snake, it is permitted to recite incantations over the bite, even on the Sabbath." In line with his philosophical outlook, Maimonides adds the following comment: "Even though [the incantations] are of no avail, since the victim's life is in danger, permission was granted lest he become overly disturbed" (*Akum* 11. 11).

*Makkot* 6b: "Raba said: 'If they both saw the admonitor, or he saw them both, they can be conjoined in the testimony as a whole.' Raba further said in reference to the requisite admonition, that if it was uttered even by the victim himself, or even if it came from some [invisible] demon [it is sufficient]." Maimonides codifies the second law as follows: "Once warning was given him . . . even if he heard the admonition but did not see the admonitor . . ." (*Sanhedrin* 12. 2). Maimonides does not interpret Raba's second law restrictively. That is, he does not view it as applicable only to demons. Rather, it is intended to set forth a principle of admonition for which the demon, which is understood to be invisible,<sup>113</sup> is merely an illustrative example. With

<sup>112</sup> Meiri. *ad loc.*, has a very interesting formulation: ואלו שמאמינים במציאות השדים ופעולותיהם אסור להם לשאול בהם אף בחול (See R. David Ibn Zimra's comment on this passage of Meiri in *She'elot u-Teshuvot ha-Radbaz* [New York, no date] no. 848 [end]) From this passage and the numerous examples referred to in previous notes (see also his commentary to *Shabbat* 29b, *Eruvin* 41b, *Avodah Zarah* 27b, *Perush Rabbenu ha-Meiri to Avot* 242), we see that Meiri rejects the existence of demons and rationalizes *ruah ra'ah*. However, elsewhere we find that he seems to accept the existence of demons, *ruah ra'ah* and *shibta*; see his commentary to *Shabbat* 109a, *Yoma* 77b, *Hibbur ha-Teshuvah*, pp. 480-481, *Hiddushei ha-Meiri to Pesahim*, ed. M. Blau (New York, 1978) 379. *Ruah ra'ah* is generally understood as simply another way of saying demon, and Meiri himself, in his comments to *Rosh Hashanah* 28a, quotes without objection Rashi's identification of the two. I am therefore not sure how to explain Meiri's view in this matter. (While discussing Meiri, it is worth noting that his teacher, Reuven ben Haiyim, in his discussion of *Shabbat* 2.5, also rationalizes *ruah ra'ah*. See his *Sefer ha-Tamid*, published by Jacob Moses Toledano in *Ozar ha-Hayyim* 7 [1931]: 3 [second numbering].)

<sup>113</sup> See Radbaz and *Kesef Mishneh*, *ad loc.* Radbaz writes: ורבינו השמיט דבר זה לסיבה ידועה: אצל

this in mind, Maimonides feels free to accept the principle while rejecting the example given. The two are not inseparable.<sup>114</sup>

*Avodah Zarah* 4b: "No one should recite the Prayer of the Additional Service on the first day of the New Year, during the first three hours of the day, in private, lest, since judgment is then proceeding, his deeds may be scrutinized and the prayer rejected." Since Maimonides does not share this conception of God and his dealings with man, he omits mention of this law in the *Mishneh Torah*.<sup>115</sup>

*Avodah Zarah* 12b (almost identical law in *Pesahim* 112a): "Our Rabbis taught: One should not drink water [*Pesahim*: from rivers or pools] in the night; if he does drink his blood is on his head, for it is dangerous. What danger is there? The danger of Shabriri.<sup>116</sup> But if he be thirsty, how can he put things right? If there is another person with him, he should wake him and say: 'I am thirsty for water.' If not, let him knock with the lid on the jug and say to himself: 'Thou [giving his name] the son of [naming his mother], thy mother hath warned thee to guard thyself against Shabriri, briri, riri, iri, ri, which prevail in blind vessels.'"

In codifying this law Maimonides writes: "One may not . . . drink at night from rivers or ponds, lest he swallow a leech while unable to see" (*Rozeah u-Shemirat ha-Nefesh* 11. 6). Once again we see Maimonides recording the Talmudic halakhah yet offering an alternative reason. Yet in this case Maimonides was on sure ground, for on the very same page in *Avodah Zarah* we find the reason Maimonides gives — fear of swallowing leeches — offered as the reason why one must not drink water from rivers or ponds in such a way that one will not be able to examine the water (e.g., by drinking with one's mouth to it). Since the fear of swallowing leeches applies to all cases in which one cannot see the water one is drinking, not simply to the specific case mentioned in the Talmud, Maimonides feels comfortable substituting this reason for the superstitious Shabriri. In Maimonides' opinion, the reason he records represents the true, i. e., the philosophically acceptable, rabbinic outlook.<sup>117</sup>

<sup>114</sup> Meiri interprets the law in a similar fashion, except that he regards Raba's reference to demons as never having been meant literally: כל שהותרה בפני עדים אפילו מפי השד ר"ל דרך משל: ששמע קול המתרה ולא ראוי

<sup>115</sup> Meiri also omits mention of this law.

<sup>116</sup> The demon appointed over the affliction of blindness.

<sup>117</sup> Meiri writes: ולא ישתה אדם מים בלילה אף של כלים אלא אם מחגם בכוס ובודקם לאור הנר. He

*Hullin* 105a-b: "The first washing [before a meal] may be performed either over a vessel or over the ground; the last washing must be performed over a vessel. Others read: 'The last washing may not be performed over the ground. . . .' Abaye said: 'At first I thought the reason why the last washing may not be performed over the ground was that it made a mess, but now my Master has told me, it is because an evil spirit rests upon it.'" Maimonides quotes this law in *Berakhot* 6. 16,<sup>118</sup> and we must therefore assume that he did not view the reason given by Abaye in the name of his Master as authoritative.<sup>119</sup>

*Niddah* 17a: "R. Simeon ben Yoḥai stated: 'There are five things which [cause the man] who does them to forfeit his life and his blood is upon his own head . . . Eating peeled garlic, a peeled onion or a peeled egg.'" The Talmud explains that this is because an evil spirit rests upon them. Maimonides omits all mention of this.<sup>120</sup>

*Niddah* 24b: "Rab Judah citing Samuel ruled: 'If an abortion had the likeness of Lilith, its mother is unclean by reason of the birth, for it is a child, but it has wings.'" Clearly "Lilith," a female demon, is only mentioned for its descriptive nature and does not substantially affect the law. Therefore, Maimonides is able to excise it. In *Issurei Biah* 10. 10 he writes: "If the abortion is shaped like a human being, but has wings of flesh, the mother is likewise deemed unclean through childbirth."<sup>121</sup>

Another possible example of Maimonides' deletion of superstition is found in *Tefillah* 9. 11:

Why did the Sages institute this [practice]? Because the majority of people come to recite the evening service on Friday night. It is possible that someone will come late, remain alone in the synagogue, and thus

thus agrees with Maimonides as to the danger of drinking water at night and that there is no need for an incantation against Shabriri. However, in *Hiddushei ha-Meiri to Pesahim* 380, he rationalizes the incantation against Shabriri as follows: ומחמט פחד דמיונו במיעוט המלה.

<sup>118</sup> The printed version reads: "The last washing must be performed over a vessel." However, some manuscripts have the second version: "The last washing may not be performed over the ground."

<sup>119</sup> Meiri also records the law.

<sup>120</sup> Meiri also omits any mention.

<sup>121</sup> Meiri writes: השיליא [צ"ל המפלת] בריה שיש לה כנפים של בשר והוא שקראוהו דמות לילית. Whereas the Talmud refers to the abortion as actually having the likeness of Lilith (דמות לילית), Meiri, who rejects the existence of Lilith, inserts the word שקראוהו.

be endangered. Accordingly, the leader of the congregation repeats his prayers in order that the entire congregation will remain, [allowing] the one who came late to conclude his prayers and leave together with them.

*Lehem Mishneh* gives the source for Maimonides' ruling as *Shabbat* 24b, and says that the reason given why one who remains behind is endangered is because of demons. Thus, according to *Lehem Mishneh*, it is Maimonides who has omitted this element. However, our text of *Shabbat* reads simply "on account of danger," without demons being mentioned. Since it cannot be determined whether Maimonides had the text recorded by *Lehem Mishneh*, we must regard this example as questionable.<sup>122</sup>

Another example worthy of note is found in *Nedarim* 39b.<sup>123</sup> Although this passage is aggadic it is significant for here too we find Maimonides subtly removing the superstitious element in the same way he does when dealing with halakhic passages. The text in *Nedarim* reads: "R. Abba son of R. Ḥanina said: 'He who visits an invalid takes away a sixtieth of his pain.' Said they to him: 'If so, let sixty people visit him and restore him to health?' He replied: 'The sixtieth is as the tenth spoken of in the school of Rabbi, and [providing further that] he [the visitor] is of his affinity.'" Maimonides writes: "He who visits the sick is as though he would take away part of his sickness and tighten his pain" (*Avel* 14. 4).

Whereas the Talmud seems to say that one who visits the sick literally removes some of his pain, Maimonides presents the passage in a more rational fashion. Perhaps even more significant is that Maimonides leaves out the phrase requiring that the visitor be "of his affinity" (בן גילו). It is likely that Maimonides interpreted this in the same way as R. Asher<sup>124</sup> and R. Nissim,<sup>125</sup> who take בן גילו to mean one who is born

<sup>122</sup> In truth, it is most unlikely that Maimonides had the text recorded by *Lehem Mishneh*. Rashi, *Shabbat* 24b s. v. *mishum*, explains that the Talmudic phrase "on account of danger" refers to the danger of demons, and this comment was probably inserted into the text of the Talmud used by *Lehem Mishneh*. See R. Jehiel Jacob Weinberg, *Seridei Esh*, vol. 4 (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1977) 116-118, regarding this common phenomenon.

<sup>123</sup> See R. Yaakov Hayyim Sofer, *Zera Hayyim* (Jerusalem, 1988), 22.

<sup>124</sup> *Nedarim*, ad loc.

<sup>125</sup> *Nedarim*, ad loc., s. v. *u-ve-ven gilo*.

under the same planetary influence. If so, Maimonides' omission is clearly understood.<sup>126</sup>

For a prominent example of Maimonides' rationalism as it affected his halakhic rulings, many scholars have pointed to a responsum in which Maimonides denies that there is any prohibition in marrying a *qatlanit*.<sup>127</sup>

<sup>126</sup> Meiri also rationalizes the passage: ובבני גילו ר"ל שבקורם ערב עליו שמצד הנאתו מהם חליו מיקל.

It would require another paper to examine the way Maimonides incorporates aggadic elements into the *Mishneh Torah*. Such a study would, I believe, reveal the same characteristics we find with regard to halakhah, that is, both a complete rejection of Talmudic statements as well as a reworking of others. At times, Maimonides' parting with Talmudic views is obvious, e.g., *Mezuzah* 5. 4 where he denies that the *mezuzah* provides protection; see Isaac Hirsch Weiss, *Beit Talmud* 1 (1881): 230, note 31. Sometimes it is so subtle that the casual reader will not even notice. See, for example, his introduction to the *Mishneh Torah*, where he says that before Moses' death the latter wrote a Torah for each of the twelve tribes. This is based on *Devarim Rabbah* 9. 9, where, however, it adds that Moses wrote them all in *one* day. See also *Hanukkah* 3. 2, where Maimonides closely follows the Talmud's explanation for the institution of *Hanukkah* (*Shabbat* 21b), but leaves out the crucial words *נעשה בו נס*. (In the late nineteenth century there was a great debate between *maskilim* and traditionalists as to whether Maimonides believed in the Hanukkah miracle; see Geulah Bat Yehudah, "Rabbi Shmuel Alexandrov," *Sinai* 100 [1987]: 202–207, and the sources cited by Jacob I. Dienstag, "Art, Science and Technology in Maimonidean Thought," *Torah u-Madda Journal* 6 (1995–1996): 152–155.) While on the subject of miracles, it should also be noted that there are times when Maimonides accepts a miracle in his commentary to the Mishnah but ignores it in the *Mishneh Torah*, presumably implying its rejection. See e.g., his commentary to *Yoma* 6. 6, which repeats the Talmudic account of the scapegoat ceremony, but which is lacking in his reconstruction of events in *Teshuvah* 1. 2 and *Avodat Yom ha-Kippurim* 3. 7. However, even when the Talmud explicitly mentions a miracle and Maimonides leaves it out, this does not necessarily mean that he viewed himself as rejecting the Talmudic view. Rather, as noted previously, it is possible that he regarded his understanding of the "miracle" to be the proper interpretation of the Talmudic passage. A clear proof for this is seen in his commentary to *Berakhot* 1.9, where even though he rationalizes the Talmudic story of R. Eleazar ben Azariah's miraculous aging (*Berakhot* 28a), he describes his view as being in accordance with the Talmud's account — *כמו שנבאר בתלמוד*. (For R. Moses Sofer's attempt — completely at odds with Maimonides' philosophical outlook — to reconcile Maimonides' statement with the Talmud's miracle story, see *Torat Moshe* [Vienna, 1908] *Hayyei Sarah*, 13a, s. v. *ve-zaken*.) There are also times when we find a different approach. See e.g., *Soṭah* 3. 17, where Maimonides records the miracle that the paramour of the *soṭah* would also die. This miracle is not mentioned in the Torah and, although it is discussed in the Mishnah (*Soṭah* 5. 1, and see Maimonides' comment *ad loc.*), there was no necessity for Maimonides to record it as he could have interpreted it in a non-literal fashion.

<sup>127</sup> *Teshuvot ha-Rambam*, no. 218; see also no. 15. For Meiri's view see his commentary

Since this has recently been discussed by Mordechai Friedman,<sup>128</sup> there is no need for me to elaborate on Maimonides' view. However, I do believe that too much emphasis has been placed on this example. To be sure, Maimonides' ruling fits in well with his rationalistic bent, but this does not mean that we are confronted here with Maimonidean originality. It certainly does not mean that "for all intents and purposes Maimonides 'exorcised the demon' and abolished the talmudic prohibition of marrying a 'killer wife.'"<sup>129</sup> We must not forget that Maimonides claims that his view was supported by a number of earlier scholars including R. Isaac Alfasi and R. Joseph ibn Migash — men who did not share his view regarding superstition. This suffices to show that what we have here is not a Maimonidean "cleansing" of halakhah, but simply a well attested view that did not regard the *qatlanit* prohibition as absolutely binding.<sup>130</sup>

In actuality, this issue presents great difficulties with regard to Maimonides' view, for the simple reason that Maimonides does not entirely reject the law of *qatlanit*. What he says is that a pious one should not officiate at the betrothal of a *qatlanit* since it is "reprehensible" for her to marry, but that if the betrothal is performed secretly then even a pious one can perform the marriage. One must question why Maimonides cautions a pious man not to take part in the betrothal. After all, in his opinion the prohibition of *qatlanit* belongs to the category of "soothsaying, divination, conjecture, and fantasies, from which at some time bodies of weak constitution might be affected."

We have already seen above that Maimonides, although rejecting the existence of the evil eye, nevertheless regarded the Talmudic admonitions concerning it as belonging to the realm of *divrei ḥasidut*. Just as in that case I was unsure what Maimonides means by *divrei ḥasidut*, so too here it is not clear why he regards the marriage of a *qatlanit* to be "reprehensible." Even stranger is that in his responsum Maimonides never actually warns a pious man to avoid marrying a *qatlanit*, only not to perform the betrothal. Finally, how is one to square the almost offhand

to *Yevamot* 64b and *Ketubot* 43b. Although he limits the law's applicability, Meiri does believe that a true *qatlanit* is forbidden to marry.

<sup>128</sup> "Tamar, a Symbol of Life: The 'Killer Wife' Superstition in Jewish Tradition," *AJS Review* 15 (Spring, 1990): 50–54.

<sup>129</sup> *Ibid.* 54.

<sup>130</sup> See R. David of Navaradok, *Galya Massekhet* (Vilna, 1844) *Even ha-Ezer*, no. 11, who discusses at length the Talmudic sources for this view.

manner Maimonides treats the *qatlanit* prohibition in his responsum with the serious manner it is treated in the *Mishneh Torah* (*Issurei Bi'ah* 21. 31), where he states without qualification that a *qatlanit* should not marry?<sup>131</sup>

R. Zadok of Lublin argues that since the masses of Maimonides' time attached great significance to the *qatlanit* prohibition, this explains why he recorded it, as opposed to the other superstitions which were not widespread and could thus be easily omitted.<sup>132</sup> Quite apart from the dubious historical assumption, that all the other superstitious halakhot had fallen into abeyance, can it really be said that Maimonides' Code

<sup>131</sup> In *Issurei Bi'ah* 21. 31 Maimonides also writes that if one marries a *qatlanit* he is not compelled to divorce her, showing that there is no real prohibition against such a marriage in the first place. For those who viewed the issue of *qatlanit* as law, it was clear that divorce was required; see R. Asher, *Ketubot*, chap. 4 no. 3; Ritva to *Yevamot* 64b; *Tur*, *Even ha-Ezer* 9. Maimonides' view in the *Mishneh Torah* cannot be considered radical, and it is because of this that many post-Maimonidean halakhists agreed with him, including R. Isaac bar Sheshet, *She'elot u-Teshuvot Rivash* (Jerusalem, 1975) nos. 241–242, and *Shulhan Arukh*, *Even ha-Ezer* 9. 1 (see also *Beit Yosef*, *Even ha-Ezer* 9, where Karo is unaware of the responsum by Maimonides which he himself quotes in *Kesef Mishneh*, *Issurei Bi'ah* 21. 31). Even those who did not completely agree with Maimonides' views, as expressed both in the Code and in his responsum, were still willing to use them as supporting arguments in their own decisions, or offer Talmudic support in their behalf; see, e.g., R. Solomon ben Adret, *She'elot u-Teshuvot ha-Rashba*, vol. 3, no. 364: על זורתי על... כל צדדי ולא מצאתי מקום שיספק הרב ז"ל בזה זולתי שאני מדמה אולי סמך על מה ששנו... See similarly *She'elot u-Teshuvot ha-Rashba ha-Meyuhasot le-ha-Ramban* (Jerusalem, 1989) no. 121 (see, however, *She'elot u-Teshuvot ha-Rashba*, vol. 7, no. 311, where he seems to agree with Maimonides!); R. Moses Sofer, *She'elot u-Teshuvot Hatam Sofer*, *Even ha-Ezer* 1, no. 24, and vol. 6, no. 70; R. Hayyim Eleazar Shapira, *Minhat Eleazar*, vol. 2, no. 76. As is to be expected, numerous attempts were made to bring Maimonides' opinions more into line with those of other codifiers. See e.g., R. Eleazer Fleckeles, *Teshuvah me-Ahavah*, vol. 1 (Kassa, 1912) no. 92, that Maimonides' formulation in the *Mishneh Torah* is only stated with regard to a woman whose two previous husbands died. However, had she been widowed three times, even Maimonides would require her to be divorced if she remarried a fourth time. This suggestion was anticipated somewhat by R. Jacob Weil, *She'elot u-Teshuvot Mahari Veil* (Jerusalem, 1988) no. 183, where it is stated that if all three husbands died from the same cause, "possibly" Maimonides would require the fourth husband to divorce her. Sofer, *She'elot u-Teshuvot Hatam Sofer*, vol. 6, no. 70, R. Israel Eisenstein, *Amudei Esh* (Lemberg, 1880) 96a, and R. Shalom Taubes, *She'elat Shalom*, vol. 2 (Lemberg, 1885) no. 119, properly reject any such reading of Maimonides.

<sup>132</sup> *Tiferet Zvi* (Bilgoraj, 1909) 34d.

was guided by the sentiments of the masses? On the contrary, the work relentlessly attempts to disabuse the masses of their mistaken beliefs.

Although we have looked at a number of examples where Maimonides removed superstitious elements from his codification of halakhah, there still remain some problematic cases where it appears that Maimonides did allow superstition to enter the *Mishneh Torah*. A glaring example is *Shabbat* 19. 13–14 where, basing himself on tannaitic passages recorded in tractate *Shabbat*, chapter 6, Maimonides writes:

One may go out on the Sabbath into a public domain . . . wearing a locust egg, a fox tooth, a nail from the gallows of an impaled convict, or any other article suspended on the body for medical reasons, provided that physicians say that it is medically effective. A woman may go out wearing a preserving stone – or its counterweight which has been weighed accurately for medical use. Not only a woman already pregnant may wear such a stone, but any other woman also may do so as a preventive of miscarriage in the event of pregnancy. One may also wear a tested amulet – that is, an amulet which has already cured three patients, or was made by someone who has previously cured three patients with other amulets. If one goes out into a public domain wearing an untested amulet, he is exempt,<sup>133</sup> because he is deemed to have worn it as apparel when transferring it from one domain to the other.

There is a great deal of difficulty in this formulation of Maimonides. To begin with, he records what is clearly a superstitious practice, a fact which must be explained. Furthermore, he appears to ascribe healing power to locust eggs, fox teeth, amulets and other superstitious elements, which is surprising since his view of these things is well known.<sup>134</sup> Because of the healing power of locust eggs and other charms, one is permitted to go out with them on the Sabbath. What determines whether one may go out with an amulet on the Sabbath is whether it is an "expert" amulet. Thus, it seems that his acceptance of the superstitious even enters into the halakhic sphere.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> I.e., he is exempt from punishment, but it is still forbidden to be done.

<sup>134</sup> See his commentary to *Yoma* 8. 4, *Mishneh Torah*, *Akum* 11. 16, and *Guide* 1. 61. Abraham Maimonides, *Milhamot Hashem* 84, states explicitly that the preserving stone does not work.

<sup>135</sup> See also his commentary to *Shabbat* 6. 2. Weiss, *Beit Talmud* 1 (1881): 229, note 97, points out that Maimonides' addition of the phrase "provided that physicians say

I have no doubt that this law must be understood in the same fashion as *Akum* 11. 11, where Maimonides permits one to recite a charm on behalf of another who has been bitten by a snake. Maimonides does not believe that this can cure him but permits the recitation since "it will prevent his mind from being disconcerted."<sup>136</sup> Similarly, in the above passage Maimonides is not following the Talmud in accepting the healing power of amulets, locust eggs, etc., but he does recognize that they have psychological value. With regard to the Sabbath, if an amulet is widely believed to be of value, i. e., having "cured" three times, the rabbis declared that one who wears it as an ornament, as opposed to carrying it, is not in violation of the halakhah.<sup>137</sup> In Maimonides' view, as far as the Sabbath law is concerned, popular perception, supported by medical opinion, of the efficacy of locust eggs, amulets, etc. suffices to turn them into an ornament and it is not relevant that, in reality, the belief that amulets can cure is a mistaken conception.<sup>138</sup>

that it is medically effective" suffices to ensure that this situation will only rarely occur. However, this does not explain why Maimonides, if he did not believe in the power of amulets, recorded the law in the first place. See also Levinger, *Darkhei ha-Maḥashavah*, 129–130, who places this passage in the context of other Talmudic laws which appear in the *Mishneh Torah*, even though they do not fit in with Maimonides' worldview. One such example is *Temidin u-Musafin* 8. 3: חטים שירדו בעבים. Although Levinger's approach is probably correct with regard to the other examples he gives, I question whether it can be applied to *Shabbat* 19. 13–14.

<sup>136</sup> Kafih, in his commentary to *Akum* 11. 11 (Jerusalem: Makhon Mishnat haRambam, 1984), claims that when Maimonides permits the recitation of a charm in the *Mishneh Torah*, he is referring to a case where the reciter knows that his words are meaningless and his purpose is merely to calm the one who was bitten. However, when the reciter believes in the power of the charm, then it is forbidden. Although he does not mention it, Kafih's point can perhaps be supported by the language of *Sefer ha-Mizvot*, negative commandment 35, where, in recording the prohibition against reciting a charm over a wound, Maimonides writes: או יאמר על מקום נשיכתו כדי שיגור הכאב. That is, it is only in this circumstance that it is forbidden.

<sup>137</sup> As Rashi puts it, *Shabbat* 60a, s. v. *she-eino*: הוא לחולה כאחד ממלבושיו. See also R. David Ibn Zimra, *She'elot u-Teshuvot ha-Radbaz* (New York, no date) nos. 1436, 1526; and Nathanson, *Shoel u-Meshiv*, Fourth Series, vol. 3, no. 86.

<sup>138</sup> Although the amulet itself cannot cure, as Meiri points out and Maimonides no doubt agrees, the *psychological* (placebo) effect of the amulet could, in fact, be enough to effect a physical cure. See his commentary to *Shabbat* 53a הקמיע על בטחונו של האדם שאדם אפשר שטבעו מתחזק מתוך בטחונו על הקמיע 53a ומתרפא שמצד שהיו ההמון באותו זמן בטוח באותם העניינים היה טבעם מתחזק ונמצא מצד ומתרפא שהרגל עור טבעי. This approach could explain why, in *Akum* 11. 11, Maimonides permits one to

Related to this are Maimonides' comments in *Guide* 3. 37. Here he explains that the sages permitted one to wear a fox tooth and similar healing devices which were connected to the idolatrous practices of the nations, not because they truly worked, but because in the days of the sages these were commonly, and mistakenly, believed to have real healing power.<sup>139</sup> The fact that Maimonides himself records the Mishnaic ruling implies that even in his day people, and doctors, had faith in these folk remedies.<sup>140</sup> Contrary to Levinger's understanding,<sup>141</sup> one need not connect Maimonides' comments in the *Guide* with the permission to wear these devices on the Sabbath. Rather, his only concern in the *Guide* is to explain why the sages permitted one to make use of these semi-idolatrous fraudulent practices for healing.

It is not clear, as Levinger would have it, that Maimonides would permit one to go out with a fox tooth on the Sabbath even if people became convinced that it had no value, for then it would apparently cease to be an ornament. Despite the fact that the Mishnah permits this action, according to Maimonides this permission is contingent upon the fox tooth being regarded as having therapeutic value.<sup>142</sup> If there

recite a charm even though calming a person's nerves is not sufficient justification to violate a biblical commandment. To do so, one must be confronted with a case of real *piquah nefesh*. Therefore, even though Maimonides only speaks of the psychological effect that reciting a charm has upon the one bitten, it seems clear that he permits this recitation precisely because he believes that the charm's psychological impact could affect the person's physical well-being and save his life. (This interpretation of the Talmudic passage is actually offered by R. Perahyah ben Nissim, an Egyptian sage from the generation after Maimonides. He does not, however, discuss Maimonides' view. See his commentary to *Shabbat* [Jerusalem: Makhon Ofek, 1988] 279: והתירו לחישה זו שלא תיטרף דעת הנישך וימות (מחמת טחור).) We must not forget that in his responsa dealing with *qatlanit*, Maimonides discusses "soothsaying, divination, conjecture, and fantasies, from which at some time bodies of weak constitution might be affected." We thus see that he was fully aware that psychological factors could have a bodily effect; see Alter Hilvitz, *Li-Leshonot ha-Rambam* (Jerusalem: Mossad Harav Kook 1950) 264, and Levinger, *Darkhei ha-Maḥashavah*, 131.

<sup>139</sup> See *Teshuvot ha-Rashba*, ed. Dimitrovsky, vol. 1, 284–288, where R. Solomon ben Adret notes an apparent internal contradiction in *Guide* 3. 37, and the response to Adret in R. Judah Moscato's *Kol Yehudah* 4. 23 (printed in the standard Hebrew editions of the *Kuzari*).

<sup>140</sup> See also his commentary to *Shabbat* 6. 9–10.

<sup>141</sup> *Darkhei ha-Maḥashavah*, 137.

<sup>142</sup> See his comment appended to the law: "One may go out on the Sabbath into a public domain . . . wearing a locust egg, a fox tooth, a nail from the gallows of an impaled

is a general consensus among physicians that the fox tooth has no value, one would not be permitted to wear it on the Sabbath, although in accordance with the Mishnah's ruling it would not be regarded as *darkhei emori*. It is true that in the famous case of *terefot* Maimonides refuses to admit the possibility that with scientific advances the law can be updated.<sup>143</sup> However, unlike the case of *terefot*, whether the fox tooth is regarded as an ornament, enabling one to go out on the Sabbath, is dependent on public perception which *does* change with time.<sup>144</sup>

There is another example where Maimonides appears to codify superstition. *Berakhot* 60b reads as follows:

On entering a privy one should say: Be honored, holy honorable ones, servants of the Most High. Give honor to the God of Israel. Wait for me until I enter and do my needs, and return to you." Abaye said: "A man should not speak thus, lest they should leave him and go. What he should say is 'Guard me, guard me, help me, help me, support me, support me, wait for me, wait for me, until I enter and come out, as this is the way of humans.'"

convict, or any other article suspended on the body for medical reasons, *provided that physicians say that it is medically effective.*" Note that popular perception which is not based on expert opinion does not confer upon something the status of ornament. By the same token, only expert opinion would be able to determine when an amulet is to be regarded as "tested."

<sup>143</sup> *Sheḥitah* 10. 12–13.

<sup>144</sup> This may explain why Maimonides does not codify *Shabbat* 6.9: "Boys may go out with garlands." For an entirely different reading, according to which Maimonides accepted the power of at least some amulets, see J. David Bleich, "Maimonides on the Distinction between Science and Pseudoscience," in Rosner and Kottek, eds., *Moses Maimonides. Physician, Scientist, and Philosopher* 105–115, and his lengthy note on pp. 253–254. Israel Finkelscherer; *Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik* (Breslau: U.S. Schottlaender, 1894) 91, note 3, gives an interesting, but mistaken, solution to the problem we have been discussing: "Soll dies nicht mit der ganzen Anschauungsweise Maimunis in Widerspruch stehen, so müssen wir darunter nur eine קמיצה של עיריין, ein heilbringendes Kräuterbündel verstehen, welches auch sonst schlechtweg als Kamea (T. b. Kidd. 73b, dagegen heisst hier eine geschriebene Kamea פיתוקא) bezeichnet wird." To begin with, Finkelscherer has put forth Rashi's understanding of the passage in *Kiddushin*, and we do not know if Maimonides shared this interpretation. Furthermore, even if Finkelscherer is correct in his identification of קמיצה, this says nothing about Maimonides' mention of the fox tooth, locust egg, etc.

As Rashi points out, and there appears to be no other way to understand the Talmud, this law is directed to the angels who are said to accompany man. They were especially needed at this point since the bathroom was regarded as a place inhabited by demons, (it would not be proper for the angels to actually accompany a person inside). One would have expected Maimonides to either omit this law or record it in a vastly different form, but this is not what he does. *Tefillah* 7. 5 reads:

Whenever one enters the privy, before entering, he says: "Be honored, holy honorable ones, servants of the Most High. Guard me, guard me. Wait for me until I enter and come out, as this is the way of humans."

Maimonides has combined the view of the anonymous *amora* and that of Abaye, and in so doing has lent his support to the Talmudic notion of two angels which accompany man in his daily routine.<sup>145</sup> It is not clear to me why Maimonides chose to include this law in the Code. To begin with, since he denies the existence of demons, why does one need angels for protection? Furthermore, in the *Guide* Maimonides interprets the idea of two angels accompanying man to refer to the good and evil inclinations.<sup>146</sup>

In fact, it is not only in the *Guide* that Maimonides rationalizes the notion of angels. In *Mezuzah* 6. 13, he writes:

Our ancient teachers said: "He who has phylacteries on his head and arm, fringes on his garment, and a *mezuzah* on his door may be presumed not to sin, for he has many monitors — angels that save him from sinning, as it is said: 'The angel of the Lord encamps round about them that fear Him and delivers them'" (Ps. 34: 8).

From this passage we see that Maimonides interprets "angels" to mean the positive spiritual effect engendered by the commandments.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> See *Ta'anit* 11a, *Hagigah* 16a, *Shabbat* 119b.

<sup>146</sup> *Guide* 3. 22. For Maimonides' other interpretations of "angels," see Finkelscherer, *Mose Maimunis Stellung* 29ff.; Alexander Altmann, "Angels and Angelology," *Encyclopedia Judaica*, vol. 1, 975.

<sup>147</sup> R. Zvi Hirsch Chajes, in his glosses to *Ta'anit* 11a, *Hagigah* 16a, and *Shabbat* 119b, calls attention to *Mishneh Torah*, *Mezuzah* 6. 13 in order to explain how Maimonides must have understood the Talmudic passages which claim that man is accompanied by two angels. This is significant for it shows that Chajes, although a *maskil*, was unaware

Therefore, it is strange that Maimonides would include *Tefillah* 7. 5 in the Code as it appears to entirely contradict his view of angels.<sup>148</sup> It also contradicts his Fifth Principle which states that all prayers must be directed towards God.<sup>149</sup>

of what Maimonides himself wrote in the *Guide*. As we have seen, he understands the two angels to be referring to the good and evil inclinations, and not, as Chajes would have it, the spiritual power of the mitzvot.

While on the topic, it is worth mentioning that Maimonides also rationalizes Satan, understanding him to be, among other things, the evil inclination; see *Guide* 3. 22, *Mishneh Torah*, *Me'ilah* 8. 8; Twersky, *Introduction* 413 (Twersky's note 140 should be corrected to read *Guide* 3. 22); and Abraham Nuriel, "The Concept of Satan in the Guide of the Perplexed" *Mehkeret Yerushalayim be-Mahshevet Yisrael* 5 (1986): 83–91 [Hebrew]. See, however, *Guide* 3. 26 where Maimonides quotes the same rabbinic text which *Me'ilah* 8. 8 is based on, but here the term "Satan" appears. Having already explained in *Guide* 3. 22 what Satan is, he felt no need to remove the term in *Guide* 3. 26. Yet since he had not given such an explanation in the *Mishneh Torah*, he felt it appropriate to remove mention of Satan in *Me'ilah* 8. 8. In his rationalization of Satan Maimonides was not original, for the Talmud, *Bava Batra* 16a, identifies Satan with both the Angel of Death and the evil inclination. That not only rationalists adopted the Talmudic identification is evident from Rashi's comment to *Yoma* 67b s.v. *ha-Satan*, where he too identifies Satan with the evil inclination. As can be seen from other passages, Rashi did not deny the existence of Satan, but he did not always regard the Talmudic references to Satan as meant to be taken literally. See R. Joel Sirkes, *Bayit Hadash, Oraḥ Hayyim* 585, s. v. *amar Rabbi Yizhak*, who discusses an example where Rashi does take the Talmud literally and R. Nissim interprets Satan as the evil inclination.

<sup>148</sup> See Finkelscherer, *Mose Maimunis Stellung* 38, note 2. After this paper was completed, Professor Warren Zev Harvey offered an intriguing suggestion to explain *Tefillah* 7. 5. According to him, Maimonides might be referring to the intellects. Entering the privy, one breaks off conjunction with the intellects, and upon exiting one hopes to resume the conjunction. See similarly, Rabbenu Manoah, *Sefer ha-Menuḥah*, ed. E. Hurvitz (Jerusalem, 1970) *ad loc.* and Nachum Eliezer Rabinovitch, *Yad Peshutah* (Jerusalem, 1984) *ad loc.*

<sup>149</sup> For an implausible solution to this problem, see R. Meir ben Simeon of Narbonne, *Sefer ha-Meorot*, ed. M. Blau (New York, 1964) 180. There are a few other passages in the *Mishneh Torah* which, at first glance, appear to contradict Maimonides' philosophical outlook. Yet most of these examples can be explained with little difficulty. For example, Levinger, *Darkhei ha-Maḥshavah*, 130, note 128, calls attention to *Akum* 11. 15, as implying an acceptance of magic: המכשף חייב סקילה והוא שעשה מעשה כשפים. However, I believe Kafih, in his comment on *Akum* 11. 11, has adequately explained the passage: וכוננת רבנו בעשה מעשה הוא מעשה הקיסור או כיוצא בו, לא עשיית דבר על ידי כשוף כי זה לדעת רבנו לא עשה ולא יעשה, כי הכל שקר גמור ומחלט הבל הבלים, והבל מהובל of David Horwitz, "Rashba's Attitude towards Science and its Limits," *Torah u-Madda Journal* 3 (1991–1992): 73, note 26. A less plausible explanation of this passage has been suggested

Now we must ask what impact Maimonides' implacable opposition to superstition had among later halakhists. For the most part, it seems that his influence was negligible. Not only did superstition-related halakhot not disappear from halakhic writings, but on the contrary, as time went on they greatly increased so that modern halakhists often deal with superstitions that earlier generations were entirely unaware of. At first glance it is astounding that the most prominent post-Talmudic halakhist should have had so little impact in this area. Yet when one considers the fact that his demand for philosophical and scientific study, as elaborated upon in *Yesodei ha-Torah*, chapters 1–4, was likewise rejected by the halakhists, their repudiation of his halakhic rationalism is only to be expected.

Still, it is incorrect to say that Maimonides had no influence in his rejection of superstition-related halakhot. His son, R. Abraham, and the circle around him certainly carried on Maimonides' rationalist approach to Talmudic halakhah.<sup>150</sup> Meiri is also clearly indebted to Maimonides in a few of his formulations, and I have called attention to these. Yet he also shows great originality and deviates from Maimonides on many occasions.<sup>151</sup> As I have already indicated, a separate study is needed to clarify Meiri's approach. Such a study would help determine how

by Bezalel Safran, "Maimonides' Attitude to Magic and to Related Types of Thinking," *Porat Yosef: Studies Presented to Rabbi Dr. Joseph Safran*, eds. B. Safran and E. Safran (Hoboken: Ktav, 1992) 103, note 2.

<sup>150</sup> Maimonides' influence is also seen in the recently published commentary of R. Perahyah ben Nissim to *Shabbat* (see the Introduction, pp. 7–9), as well as in certain formulations of R. David ben Samuel ha-Kokhavi in his *Sefer ha-Battim*. However, both R. Perahyah's and R. David's opposition to superstition is not as uncompromising as that of Maimonides.

<sup>151</sup> In addition to examples already mentioned, see his commentary to *Shabbat* 53a, where Meiri speaks of amulets which can cure animals. In his commentary to *Sanhedrin* 67b he speaks of people who have the ability *לברא בריאות יפות שלא מווג המין*. In his commentary to *Sanhedrin* 65a and 68a he seems to accept the Talmudic view that one can control animals through charms. As for reciting an incantation over a bite, in his commentary to *Sanhedrin* 68a he follows Maimonides and only mentions the psychological effect. However, in his commentary to *Sanhedrin* 101a he puts forth an original halakhic view. In order to appreciate it one must consider the following: 1. Maimonides allows one to recite a charm over a snake bite because of its psychological effect (*Akum* 11. 11). 2. Maimonides forbids one to recite a charm in order to prevent a snake from biting (*Akum* 11. 10). As far as Maimonides is concerned this is always forbidden, even if one is about to be bitten. Since charms are meaningless this is obviously not a case of *piquah nefesh* which would permit one to violate the biblical prohibition against engaging in sorcery. 3. On the other hand,



significant Maimonides' ground-breaking rationalization of Talmudic halakhah was in creating an atmosphere of intellectual freedom *vis-a-vis* these halakhot, a freedom which enabled Meiri to offer his own rationalizations.

One significant point which should be noted here is Meiri's understanding of the prohibition of *zugot*, which has already been discussed with regard to Maimonides. Meiri, while also rejecting any demon-related harm in *zugot*, approaches matters from a different perspective. According to him, the sages realized that *zugot* were nonsense. Yet because they were so ingrained in the people's psyche, and since the belief in the harmful nature of *zugot* did not violate the prohibition against following Gentile practices, not only did the sages see no need to uproot it, but they even lent it support by offering special reasons why *zugot* were used on certain occasions (e.g., the four cups of the Passover Seder). Since in Meiri's day, however, no one paid any attention to *zugot*, it was permissible to disregard it entirely.<sup>152</sup>

While this bears certain similarities to the reason Maimonides offers for sacrifices, there is a crucial distinction. According to Maimonides, it was the people's naiveté that was responsible for the existence of sacrifices. Yet, the institution was never abolished but directed towards

Rashi, *Sanhedrin* 65a s.v. *asur*, who accepts the magical power of charms, permits their recitation if there is a danger that one is going to be bitten because this is a case of *piquah nefesh* (see also Rashi to *Sanhedrin* 101a s.v. *ve-lohshin*). In his commentary to *Sanhedrin* 101a Meiri combines the opinions of Rashi and Maimonides and writes that one can recite a charm *before* being bitten and even though it has no effect it is permitted שלא חטרף דעתו עליי. As we have seen, this last justification is only used by Maimonides with regard to *after* one is bitten. A further example of Meiri's halakhic divergence from Maimonides is found in his discussion of astrology; see Schwartz, "The Debate on Astral Magic in Provence in the Fourteenth Century" 146–151. See also Binyamin Ze'ev Benedikt, *Merkaz ha-Torah be-Provence* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1985) 252–253.

<sup>152</sup> Commentary to *Berakhot* 51b, *Pesahim* 109b, (and see the similar explanations regarding other superstitions in his commentary to *Shabbat* 67a, *Sanhedrin* 101a, and *Avodah Zarah* 27b). In *Pesahim* 109b the Talmud concludes: "When one is particular [about *zugot*], they [the demons] are particular about him, while when one is not particular, they are not particular about him." Meiri rationalizes this passage so that it is not the demons which cause problems for one who is particular about *zugot*, but rather one's own psychological state: שהיה טבעם מקבל בענין חזק או חולשה, וכמו שהעירו בסוגיא זו דקפיד. (Strangely enough, in *Hiddushei ha-Meiri to Pesahim*, 379, Meiri characterizes *zugot* as dangerous on account of demons.)

a good end. According to Meiri's view of *zugot*, not only was the practice not abolished but no attempt was even made to foster a positive end. If there is any basis for Meiri's view of *zugot* in Maimonides' view of sacrifices, it is only a very general perception regarding the relationship between law and popular practice.

However, there seems to be another Maimonidean source which could have had more of an impact on Meiri's formulation, assuming Meiri was familiar with it. I refer to the Letter on Astrology discussed at the beginning of this paper. In this letter, Maimonides explains that one of the reasons why this superstition appears in the Talmud is that a sage may have been expressing himself "with a view to the times and the business before him." This fits in very well with Meiri's understanding of the sages' tolerance of popular custom. Furthermore, although Maimonides does not permit one to write holy names, names of angels, etc. on the inside of a *mezuzah*, he does permit one to write *shaddai* on the outer side of the parchment.<sup>153</sup> Here we have an example where because Maimonides does not see any halakhic prohibition in the practice, a practice popularly believed to ward off demons and other harm,<sup>154</sup> he is willing to allow the masses to continue with their custom. This fits in well with Meiri's understanding of *zugot*.

Another instance of indebtedness to Maimonides is found in the *Shulhan Arukh*,<sup>155</sup> which repeats the view of Maimonides<sup>156</sup> that one may utter an incantation over a snake wound even though it does not cure but is merely a psychological device. What makes this ruling of the *Shulhan Arukh* so significant is that although Karo took charms and incantations very seriously, and did not shy away from including numerous superstitions in his code, in this case he chose to follow Maimonides' formulation. Further research into Karo's relationship to superstition would do much to clarify matters in this regard.<sup>157</sup>

Although it is true that for the most part Maimonides' view of

<sup>153</sup> *Mishneh Torah, Mezuzah* 5. 4.

<sup>154</sup> See Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (New York: Behrman, 1939), 146.

<sup>155</sup> *Yoreh De'ah* 179. 6.

<sup>156</sup> *Akum* 11. 11.

<sup>157</sup> Without going too far afield, it is worth noting that *Shulhan Arukh, Yoreh De'ah* 179 is full of superstitions. Eliav Shohetman could have cited this section to further bolster his claim that the contradictions in the *Shulhan Arukh* show that it was never intended to be a code of practical halakhah, but rather a collection of halakhic rulings left to the

superstitious halakhot is ignored by later authorities, there are times when it is cited in support of a lenient decision. For example, there are numerous discussions about what the halakhah is if one leaves food under a bed.<sup>158</sup> According to Maimonides it is obvious that if nothing fell into the food one is permitted to eat it. Yet, according to those who view the prohibition as based on the fear of *ruaḥ ra'ah*, matters are more complicated. A good number of halakhists simply declare that when dealing with evil spirits there is no such thing as an *ex post facto* leniency. However, this approach is not universal and there are many halakhic authorities who do argue for an *ex post facto* leniency, some of them citing Maimonides' view to support this position.<sup>159</sup>

In conclusion, I believe there can be no doubt concerning the far reaching significance of Maimonides' approach to superstition in Talmudic halakhah. It was unprecedented and courageous, and there are probably other examples of this approach which I have overlooked. Nevertheless, we have seen that Maimonides' presentation is not free from difficulties and there are times when he appears to deviate from his general pattern. These examples require further study as does the larger question of Maimonides' influence on later halakhah, which we were only able to touch on here.

University of Scranton

discretion of the decisor. See his "Concerning the Contradictions in the *Shulḥan Arukh* and the Nature and Objectives of this Work" *Asufot* 3 (1989): 323-329 [Hebrew]. In 179. 5, quoting the *Tur*, Karo accepts the magical power of incantations. In 179. 6 he quotes Maimonides' rejection of the value of incantations. In 179. 7 he returns to quoting the *Tur*'s acceptance of incantations. (Regarding the *Shulḥan Arukh* containing mutually exclusive opinions of Maimonides and the *Tur*, see the recently published comment of R. Ḥayyim Vital in *Asufot* 3, 273-274.) Commenting in his *Beit Yosef, Yoreh De'ah* 179, on the *Tur*'s ruling that one can recite a charm to prevent a pursuing snake from biting him, Karo writes that this is obvious since nothing stands in the way of *piquah nefesh*. It is only because Karo accepts the magical power of incantations that the *Tur*'s ruling appears obvious to him. Maimonides, however, disagrees. See note 150, *Bayit Ḥadash, Yoreh De'ah* 179, and *Derishah, Yoreh De'ah* 179. 3.

<sup>158</sup> See the many sources cited in R. Ovadiah Yosef, *Yabi'a Omer*, vol. 1 (Jerusalem, 1954) *Yoreh De'ah*, no. 9.

<sup>159</sup> See also Malbim, *Arzot ha-Ḥayyim*, 4. 4, who uses the same principle in discussing a different example: אור של הרמב"ם אין לחוש בזה"ז על סכנה של ר"ר ממילא אע"ג שהטור והש"ע והה"יורא אור של הרמב"ם אין לחוש בזה"ז על סכנה של ר"ר ממילא אע"ג שהטור והש"ע והה"יורא ליטול ידיו ג"פ משום ר"ר וראוי לכל בע"ג לזהר בזה ... מ"מ לענין דיעבד ולאסור המאכל ע"כ כדאי הוא הרמב"ם לסמוך עליו כ"ג ברור.

## UNE LISTE DE MANUSCRITS: PRÉLIMINAIRE À UNE NOUVELLE ÉDITION DU DALĀLAT AL-ḤĀYRYN

par

COLETTE SIRAT

*A Salomon Pinès qui m'avait, à son habitude, prodigué ici ses conseils précieux et son aide amicale.*

Le texte arabe du *Guide des Égarés* de Maïmonide a été publié quatre fois. L'édition faite par S. Munk à Paris, en 1856, était basée sur les manuscrits de Paris, une copie partielle du texte arabe en marge de la version hébraïque de l'édition de Venise (exemplaire dont nous ne savons rien de plus), six manuscrits de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford et les deux manuscrits de Leyde.

En 1895, H. Hirschfeld publiait un certain nombre de variantes supplémentaires (*Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Delālat Alḥai'rīn*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, vol. 39, 1895, p. 404-413, 460-473).

L'édition de I. Joel, parue à Jérusalem en 1929, ajoute les variantes de nombreux manuscrits, mais leur cote n'est pas clairement exprimée: L représente tous les manuscrits de Leyde; O tous ceux d'Oxford; P tous ceux de Paris; X d'autres manuscrits non identifiés; Y encore d'autres manuscrits non identifiés; Z encore d'autres manuscrits qui ne sont pas non plus identifiés. En appendice, I. Joel a donné le texte des fragments considérés comme autographes qui ont été trouvés dans la Gueniza du Caire et publiés, le premier par D. Yellin et les seconds par H. Hirschfeld.

La troisième édition est celle du Rav J. Kafih (Jérusalem, 1972). Outre les deux éditions précédentes, il a consulté sept manuscrits et en a utilisé surtout trois, tous d'origine yéménite: on les trouvera plus loin sous les numéros 37, 38 et 40.

Ces trois éditions sont en caractères hébraïques. La quatrième est en lettres arabes: elle a été faite d'après le texte de S. Munk et le manuscrit décrit par F. Rosenthal (cf. n. 11) par Hüseyin Atay, à Ankara (Faculté de théologie n° 93) en 1974.

Chacune de ces éditions a marqué une étape importante dans l'histoire de la pensée juive et arabe et a répondu à des besoins qui sont encore actuels.

Grâce à S. Munk, puis à I. Joel, les savants ont eu accès au texte et celui-ci a servi de base aux traductions en langues occidentales que nous utilisons constamment: dès 1856, celle de S. Munk en français (traduction dont les notes restent indispensables), celle de M. Friedländer en anglais et, depuis 1963, celle, fort exacte, de S. Pinès.

Le Rav J. Kafih a donné non seulement le texte arabe, mais aussi une nouvelle traduction hébraïque avec des notes où l'érudition ne le cède en rien à la clarté, dans une édition accessible à tous.

L'édition en caractères arabes permet au public musulman de lire facilement le texte philosophique juif le plus important de tout le Moyen Âge.

Les éditions des traductions hébraïques sont loin d'avoir été l'objet de tant de soin et nous n'avons aucune édition moderne des traductions de Samuel Ibn Tibbon ou de Al-Ḥarizī.

Cependant, le but que se sont proposé ces éditions arabes a entraîné un certain nombre de conséquences, déjà présentes dans l'édition de S. Munk, édition qui reste, en fait, le texte de base. D'abord, S. Munk a corrigé le texte arabe afin de le rendre plus lisible:

«Néanmoins pour éviter au lecteur quelques difficultés... j'ai cru devoir introduire, pour ce qui concerne les formes grammaticales et notamment les désinences, une orthographe plus régulière, en évitant les irrégularités et les inconséquences que présentent la plupart des manuscrits des juifs arabes et souvent même ceux des musulmans» (intr. p. v-vi).

Ensuite, il a utilisé les leçons des divers manuscrits sans en noter la source: «Quant aux variantes des différents manuscrits, je me suis

borné à indiquer, dans les notes qui accompagnent la traduction, toutes celles qui peuvent offrir quelque intérêt pour la critique du texte, ou pour l'interprétation de certains passages; j'ai accueilli dans mon édition la leçon qui me paraissait la meilleure, et mon choix a été guidé par un examen consciencieux, tant du texte original que des versions hébraïques» (ibid.).

Depuis 1856, cependant, les ressources de la critique comme les possibilités matérielles d'accès aux manuscrits ont amené les chercheurs à poser des questions auxquelles l'édition de Munk, comme les éditions suivantes, ne peuvent répondre.

Dans cet article, j'aimerais poser ces questions et, à défaut de donner des réponses, exposer les directions dans lesquelles il semble qu'on puisse les chercher.

A. Le *Guide des Égarés* n'a pas été écrit d'un seul trait: il a été rédigé par groupes de chapitres: dans sa lettre à Joseph b. Juda b. Simon de Ceuta<sup>1</sup>, Maimonide écrit: «je t'ai déjà envoyé six cahiers du *Guide*, que j'ai pris à quelqu'un d'autre. C'est la fin du Livre II. Je ne sais plus si je t'ai envoyé ou non l'introduction qui y est jointe. De sorte que je te l'envoie maintenant. Ces cahiers sont de la main du Juge Pieux<sup>2</sup> et d'Abu-l-Muḥasin (le beau-père de Maïmonide)». Ainsi donc, avant même d'envoyer le texte à Joseph b. Simon, le disciple pour lequel il a rédigé le *Guide*, des cahiers du texte se trouvaient en d'autres mains.

La copie des six cahiers qui concluent le Livre I était de deux mains différentes: le beau-père de Maïmonide et un autre personnage de sa famille; ils avaient recopié le texte déjà rédigé ou dicté par Maïmonide à partir de notes ou de brouillons, et qu'il conservait par devers lui et appelait «son livre». Nous l'appellerions maintenant son «autographe». Le Rav J. Kafih décrit ainsi la méthode de rédaction de Maïmonide: «Il avait l'habitude de mettre par écrit sa première idée ou sa première rédaction sur des morceaux de papier volants, de dimensions différentes et de formats divers qui pouvaient se trouver à portée de sa main; et l'on a trouvé dans la Gueniza des brouillons du *Mishné Tora*, du *Guide des Égarés* et de son *Commentaire sur le Talmud* de Jérusalem et de son *Commentaire sur la Mishna*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Mose ben Maimon epistulae*, ed. D.H. Baneth, Jérusalem, 1946, p. 67 = *Rabbi Moshe ben Maimon (Maïmonides) Iggerot* (Letters), ed. J. Kafih, Jérusalem, 1972, p. 133.

<sup>2</sup> Un proche de Maïmonide qui n'a pas été identifié.

<sup>3</sup> A ce sujet, voir en dernier: J. Blau et A. Scheiber, *An autograph of Maimonides from*

Ensuite, il effaçait et adjoignait, retranchait et ajoutait, corrigeait et changeait à plusieurs reprises jusqu'au moment où il avait l'impression que le texte avait pris sa forme définitive et qu'il convenait de le transcrire proprement sous forme de livre...»<sup>4</sup>.

Cette méthode de rédaction est confirmée par le neveu de Maïmonide; un manuscrit arabe (Gotha, ms. ar. 1937) des *Aphorismes* porte le colophon suivant<sup>5</sup>: «J'ai copié cet ouvrage d'un exemplaire écrit de la main de Abul-l-Maâni (il faut lire Abu-l-Maâli) Yussuf Ibn Abdallah, fils de la sœur de notre auteur; j'y ai trouvé la déclaration suivante: J'ai transcrit le vingt-cinquième chapitre seulement après la mort de mon oncle, sans qu'il l'eût rédigé comme il le faisait d'ordinaire pour les autres. Il avait en effet l'habitude de mettre en ordre et de corriger ses notes de sa propre main; ensuite, je les mettais proprement au net en sa présence».

Le «livre» servait de modèle aux copistes, mais Maïmonide le corrigeait et y ajoutait sans cesse.

Les exemples de ces corrections sont nombreux pour le *Mishné Tora* et elles affectent aussi bien le contenu du texte que le style. Nous ne savons pas s'il en fut de même pour le *Guide des Égarés* et si la copie, envoyée en 1191 ou 1192 à Joseph b. Simon, différait de manière significative de celle que Samuel Ibn Tibbon réclamait à Maïmonide.

Toutefois, cela est probable; il suffit pour s'en convaincre de regarder les feuillets autographes retrouvés dans la Gueniza du Caire; huit feuillets au total ont été jusqu'à présent identifiés:

1) un folio du livre I, chap. 2-3 (New York, Jewish Theological Seminary, 8254.5 [Adler 3198.5])<sup>6</sup>;

*the Adler Collection and the Leningrad Library, Draft of the Introduction to Seder Tohorot*, Jerusalem, 1981 et S. Hopkins, *Two New Maimonidean Autographs in the John Rylands University Library*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 67, 1985, pp. 710-735.

<sup>4</sup> *Mishna avec le commentaire de Maïmonide*, ed. J. Kafih, Jérusalem, 1963, I. Introduction, p. 16.

<sup>5</sup> David Kaufman, *Le neveu de Maïmonide*, in *Revue des Études Juives*, VII, 1883, p. 152-153. La traduction de D. Kaufmann a été revue et précisée par S. Pinès.

<sup>6</sup> M. Lutski, *Hatekufah*, XXX-XXXI, New York, 1946, p. 683; S. Hopkins, *An unpublished Autograph Fragment of Maimonides' Guide of the Perplexed*, dans *Bulletin of the Schools of Oriental and African Studies*, 50, 1987, pp. 465-469.

2) deux folios du livre I, chap. 17-21 (Collection Jack Mosseri VIII, 35)<sup>7</sup>;

3) un folio du livre I, chap. 44-45 (Cambridge, University Library, Taylor-Schechter Unit, 10 Ka 4)<sup>8</sup>;

4) un folio du livre I, chap. 60 (Collection Jack Mosseri VIII, 24)<sup>9</sup>;

5) deux folios du livre II, chap. 30 (Manchester, John Rylands Library, Gaster collection B 2597 et B 4 C 94)<sup>10</sup>;

6) un folio du livre II, chap. 32-33 (même cote que le n° 3).

Le n° 4 est présenté dans le Catalogue de la Collection Jack Mosseri comme «étant peut-être un autographe du Guide des Égarés de Maïmonide». En fait, le doute n'est pas permis, nous avons bien là l'écriture courante de Maïmonide, laquelle, contrairement aux écritures carrées calligraphiques, est aussi caractéristique de son scripteur que le sont les écritures personnelles actuellement en usage.

Le folio est déchiré sur toute sa longueur, nous avons donc la fin des lignes au recto et le début des lignes au verso. Le début du folio correspond, dans l'édition de S. Munk, au milieu de la septième ligne de la page 99 et les derniers mots lisibles sont ceux de la ligne 29 dans la même page 99. La reproduction que j'ai entre les mains ne permet pas une collation du texte mais, à première vue, il y a des variantes assez importantes par rapport au texte imprimé.

Selon S. Hopkins au contraire, les variantes par rapport aux éditions sont minimales<sup>11</sup>. Cependant des lignes entières ont été barrées par l'auteur et d'autres expressions viennent les remplacer<sup>12</sup>. Il est vrai que la plupart de ces corrections, mais non pas toutes, se retrouvent dans

<sup>7</sup> Publiés par D. Yellin, dans *Tarbiz*, I, 3, 1930, pp. 93-101.

<sup>8</sup> Publié, comme le n° 6, par H. Hirschfeld, dans *Jewish Quarterly Review*, XV, 1903, pp. 678-686.

<sup>9</sup> Cf. *Catalogue de la collection Jack Mosseri*. Édité par l'Institut de Manuscrits Microfilmés Hébraïques avec le concours de nombreux spécialistes. The Jewish National and University Library in collaboration with Manfred and Anne Lehmann Foundation, Jerusalem, 1990.

<sup>10</sup> S. Hopkins, *art. cit.*, n. 3.

<sup>11</sup> «It will be seen that these variants are few and insignificant, a circumstance which emphasizes the fact that the manuscript (and printed) tradition of Maimonides' *Guide of the Perplexed* is in general a very faithful reflection of what the Sage of Fustat himself wrote», *ibid.*, p. 466.

<sup>12</sup> Les corrections les plus longues sont celles des deux folios publiés par H. Hirschfeld. Voir dans la *Jewish Quarterly Review*, XV, 1902-1903, les reproductions

les éditions, mais l'existence même de ces corrections multiples plaide en faveur de remaniements successifs, comme ce fut le cas dans ses autres ouvrages, plutôt qu'en faveur d'un texte que Maïmonide n'aurait pas corrigé du tout entre 1190 (date de la composition) et sa mort en 1204.

L'hypothèse de corrections est d'autant plus plausible que les brouillons ont peut-être été écrits à des périodes différentes. B. Chapira a remarqué que les fragments de Cambridge (qu'il appelle H) et ceux de la collection Mosseri (qu'il appelle C) «présentent le même aspect général (coin gauche du bas endommagé et même écriture un peu tassée), mais H1 est d'une écriture légèrement différente, plus large que celle des deux autres et présentant de plus cette particularité que les caractères arabes ت ث et ة sont transcrits par ñ, ñ et ñ alors que dans les deux autres ms. ils le sont par n, ñ et ñ. Ces observations nous amènent à conclure que H2 et C faisaient partie d'un même ms., tandis que H1 provient, à n'en point douter, d'un ms. différent, écrit, à notre avis, bien avant le premier, car cette manière de transcrire les caractères arabes décèle une habitude maghrébine et par conséquent atteste une époque antérieure à l'arrivée de Maïmonide en Égypte. Nous sommes ainsi amenés à reconnaître l'existence de deux mss. du 'Guide', tous les deux de la main de Maïmonide, mais écrits à des époques différentes, présentant des corrections et des surcharges dont les mss. définitifs ont scrupuleusement tenu compte: le premier, appartient probablement à l'époque où Maïmonide composait le 'Commentaire sur la Michna'; l'écriture, lente et posée, indique que l'auteur médite longuement ses phrases et réfléchit en écrivant; le second ms. (H2 et C), écrit d'une main rapide et nerveuse est postérieur»<sup>13</sup>. Il est évident qu'il convient de reprendre l'ensemble de ces feuillets manuscrits et de les comparer, non point aux éditions, mais aux copies manuscrites elles-mêmes. L'examen codicologique permettra peut-être de savoir si ces feuillets proviennent d'un même manuscrit, comme le pense S. Hopkins, ou bien si ce sont les folios

qui font face aux pp. 678 et 680. On trouve la photographie d'un grand nombre d'autographes de Maïmonide dans S. D. Sassoon, *Maimonidis Commentarius in Mishnam*, Copenhague, 1956, vol. I, planches XLVII-LI. La seule étude sur l'écriture de Maïmonide est celle de Sassoon; les autres éditeurs se contentent d'affirmer (comme je le fais moi-même!) qu'ils présentent des autographes. Leur conviction ne remplace pas une nouvelle étude de l'écriture de Maïmonide qu'il faudra bien entreprendre un jour.

<sup>13</sup> *Un autographe de Maïmonide*, dans *Revue des Études juives* XCIX, 1935, pp. 11-12.

et cahiers séparés où, selon son neveu, Maïmonide préparait l'édition de ses œuvres, et qui dateraient, comme le pense B. Chapira, de périodes différentes dans la vie de Maïmonide.

Les folios autographes sont en caractères hébraïques comme la très grande majorité des copies.

B. Avant de revenir à ces copies manuscrites il faut dire quelques mots des copies en caractères arabes<sup>14</sup>.

Nous savons qu'elles existaient du temps de Maïmonide. Dans sa dernière lettre<sup>15</sup>, probablement arrivée à Fostat après la mort de Maïmonide, Samuel Ibn Tibbon expliquait les corruptions du texte arabe qu'il avait entre les mains par deux hypothèses:

1) il avait été transcrit sur un exemplaire en caractères arabes;

2) il était la copie d'un exemplaire transcrit sur un exemplaire en caractères arabes.

D'autres faits confirment que des exemplaires en caractères arabes existaient du temps de Maïmonide.

Le premier commentaire sur le *Guide des Égarés* (les propositions au début du Livre II) est dû à un musulman: Al-Tabrizi<sup>16</sup>. Cependant, Abd-al-Latif, cité par Ibn Abi Usayba<sup>17</sup> dit: «[Maïmonide] composa un livre pour les juifs qu'il appela *Kitāb al-Dalālat* et il a maudit celui qui l'écrirait dans une écriture non hébraïque. Je me suis rendu compte de ce qu'il en était...». Abd-al-Latif ne dit pas qu'il a lu le *Guide*. Cependant, les copies en caractères arabes ont bel et bien existé: S. Munk notait déjà les citations du *Guide* dans des ouvrages arabes.

G. Vajda a étudié, et publié en partie, un abrégé du *Guide* en caractères arabes, provenant de milieux chrétiens (Paris, Bibliothèque nationale, ms. arabe 205) et deux citations dans des manuscrits du *Tiryāq al-'uqūl*<sup>18</sup>.

F. Rosenthal a décrit une copie datée de 1477/1478: le *Guide* est l'un

<sup>14</sup> S. Hopkins signale qu'un fragment de la Gueniza (Cambridge, University Library, TS NS 306.252) donne le texte arabe en caractères arabes et les citations hébraïques en caractères hébraïques. Cf. *Two New Maimonidean Autographs*, p. 713.

<sup>15</sup> Elle a été beaucoup moins étudiée que la réponse de Maïmonide (cf. note 14). J'ai utilisé l'édition de Leipzig, II, p. 26.

<sup>16</sup> Cf. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1985, pp. 308 et 432.

<sup>17</sup> *Uyūn al-Anbā fi-tabaqat al-Atibba*, Beyrouth, 1965, p. 687, la traduction du passage a été faite par S. Pinès.

<sup>18</sup> *Un abrégé chrétien du Guide des Égarés de Moïse Maïmonide*, dans *Journal asiatique*,

des textes philosophiques copiés par un érudit musulman yéménite, particulièrement large d'esprit, dans un volume conservé à Istanbul<sup>19</sup> et sur lequel H. Atay a basé son édition.

On peut citer également, pour mémoire, un manuscrit transcrit en caractères arabes par Saadia ha-Lévi, originaire du Maroc, pour l'érudit chrétien Golius en 1644/1645 (Oxford, Bibliothèque bodléienne, ms. Marsh 186, Cat. 1240).

G. Vajda, cherchant à appuyer ou à réfuter l'hypothèse d'un archétype en caractères arabes, a dressé une liste, qui n'est pas—dit-il—exhaustive, des altérations supposant un texte en caractères hébraïques et un texte en caractères arabes. Celles qui supposent un texte en caractères arabes sont plus nombreuses. Toutefois, en l'absence d'édition critique et de l'étude des autographes de Maïmonide, la question reste en suspens.

C. Revenons aux éditions en caractères hébraïques et à la lettre de Samuel Ibn Tibbon. Répondant à une lettre précédente du traducteur, Maïmonide donne une liste des corrections à apporter dans certains passages des deux premiers livres et propose quelques traductions hébraïques<sup>20</sup>. Samuel Ibn Tibbon, au printemps 1205, lui écrit alors: «J'envoie les trois livres [arabes] que nous avons ici et qui ont servi de base à ma traduction. Je vous prie de donner l'ordre à quelques-uns de vos élèves de les collationner très soigneusement une ou deux fois, jusqu'à ce qu'ils soient sûrs qu'il n'y reste aucune faute; et de contresigner la copie lorsque vous aurez vérifié que la correction a été bien faite...

...Je ne serai tranquille et en repos que lorsque je saurai que le livre a été bien corrigé, car il est bien difficile d'être sûr de soi lorsqu'on a utilisé un livre où les fautes sont tellement nombreuses. Même si l'étudiant était savant, il laisserait passer bien des erreurs, combien plus [pour moi] qui n'ai

1960, pp. 115–136. Selon S. Pinès, il existe d'autres manuscrits d'origine copte citant le *Guide des Égarés*.

<sup>19</sup> F. Rosenthal, *From Arabic Books and Manuscripts: A one-volume Library of Arabic Philosophical and Scientific Texts in Istanbul*, in *Journal of the American Society*, vol. 75, 1955, p. 14–23.

<sup>20</sup> La dernière édition de cette lettre est celle d'I. Shalit, dans *Studies in Memory of the Rishon Le-Zion R. Y. Nissim*, Jerusalem, 1985, pp. 253–290. Les précisions données dans cet article me paraissent régler les questions de chronologie. Je remercie le Prof. M. Benayahu qui m'a signalé cet article et aimablement permis de décrire le manuscrit du *Guide* qui lui appartient (voir ms. n° 35).

pas respiré le parfum de la science! Comme vous le verrez, dans le livre III, j'ai suggéré quelques corrections à la seconde copie qui m'est parvenue. Elle est beaucoup moins fautive que la première car la première copie, comme je vous l'ai écrit, m'a donné l'impression qu'elle avait été transcrite sur un exemplaire en caractères arabes...».

Maïmonide était mort depuis deux mois et demi et Samuel Ibn Tibbon n'avait pas reçu l'exemplaire parfait et signé de Maïmonide, qu'il désirait si ardemment.

Les manuscrits existant aujourd'hui sont des copies de copies, mais il se peut que, parmi elles, on en trouve qui donnent cette dernière rédaction, la plus parfaite, comme il se peut que nous trouvions une copie de la première rédaction.

La première chose à faire est bien évidemment d'établir une liste exhaustive des manuscrits arabes du *Guide des Égarés*. La liste des manuscrits qui est donnée ici est un premier pas dans ce sens; elle n'est malheureusement pas exhaustive. Elle a été faite en effet à l'Institut des Microfilms des Manuscrits hébreux, à la Bibliothèque nationale et universitaire de Jérusalem, où manquent certains manuscrits de New York, les copies conservées en URSS, les fragments de la Gueniza non publiés ou non catalogués (c'est-à-dire la plus grande partie des fragments de la Gueniza), tous les manuscrits en caractères arabes qui pourraient être conservés dans les bibliothèques des pays d'Islam et certains manuscrits des collections privées. Sont signalés dans le fichier de l'Institut des Microfilms, quatre copies supplémentaires (dont les microfilms sont absents): États-Unis, New York, Jewish Theological Seminary, collection Adler, 4040 et Adler 4187; URSS, Moscou, Bibliothèque Lénine, Gunzburg 1023 et 1621. Ajoutons à cette liste de manuscrits manquant ici les manuscrits qui ont pu échapper à mon attention.

Telle quelle, la liste qui suit comprend 44 manuscrits de l'œuvre:

- copies complètes des trois livres
  - ou d'un seul livre;
- fragments des trois livres
  - ou d'un seul livre.

A ces 44 copies s'ajoutent les dix petits fragments d'un seul folio qui sont classés à la fin. Parmi ces 44 manuscrits, douze seulement ont été utilisés par S. Munk (n° 11–14, 20–25, 42–43); les manuscrits utilisés par I. Joel ne sont pas identifiables. Le Rav J. Kafih a ajouté à l'édition de S. Munk

des variantes tirées des manuscrits 37, 38 et 40. Dans l'introduction à sa traduction anglaise, M. Friedländer signale les manuscrits 17-19, 26-33 et 44.

Nous avons donc les restes de 54 manuscrits au moins. Notons que sont signalées, dans le fichier de l'Institut des Microfilms, environ 150 copies de la traduction hébraïque de Samuel Ibn Tibbon.

L'étude de la date et du lieu de copie peut aider à la classification des manuscrits, bien qu'il y ait eu, très probablement, des traditions différentes dans un même lieu. D'après l'écriture et d'autres indices codicologiques, nous avons une vingtaine de copies de type oriental, une vingtaine de copies de type yéménite, deux ou trois copies de type espagnol et deux copies de type marocain.

Ces chiffres et les localisations devront être revus avec soin sur les manuscrits eux-mêmes, et non pas sur les microfilms. En effet, il y a des copies de la main de scribes yéménites sur du papier oriental non yéménite, donc écrits en dehors du Yémen et appartenant sans doute à la tradition orientale et non yéménite: ainsi le manuscrit 24 écrit en 1431 par Saadia b. Mordekhai b. Moïse, le yéménite.

Deux manuscrits sont datés du xiii<sup>e</sup> siècle: le n° 21 écrit à Erbil, dans le Nord de l'Iraq en 1275, et le n° 31 écrit à Mardin, Turkestan turc, en 1292. Les fragments de la Gueniza du Caire sont probablement contemporains (ou antérieurs). Le n° 24 a été écrit en Orient en 1431, le n° 20, toujours en Orient, en 1474; le n° 11 en Espagne, probablement à Grenade, en 1479 par le grammairien Saadia Ibn Danan. Le n° 1 a été écrit au Yémen en 1509.

L'étude paléographique permettra sûrement de classer les manuscrits en deux groupes: l'un datant des xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles, l'autre des xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècles. Cette classification, bien que grossière, ne peut se faire que sur les manuscrits eux-mêmes; les microfilms sont insuffisants. Aussi les seules datations fournies ici sont celles de M. Beit-Arié, qui a examiné, en vue du nouveau Catalogue, les manuscrits de la Bibliothèque bodléienne. De plus, j'ai moi-même examiné les manuscrits de la Bibliothèque nationale à Paris et ceux de la Bibliothèque nationale et universitaire à Jérusalem ainsi que le manuscrit du Professeur Benayahu. Pour les autres bibliothèques, l'examen codicologique et paléographique reste à faire.

D'autres indices peuvent aider à répertorier les diverses traditions manuscrites<sup>21</sup>:

<sup>21</sup> Les poèmes en l'honneur du *Guide* ont beaucoup d'importance pour la datation et la

1) la manière dont est écrit le mot *Fasl* (chapitre). Dans les brouillons autographes, il est écrit au centre d'une ligne vierge, en caractères un peu plus grands que le texte lui-même. C'est aussi la disposition que l'on voit dans les deux manuscrits du xiii<sup>e</sup> siècle. La mise en page change ensuite et il est probable que ce changement est lié au temps et au lieu;

2) la numérotation des chapitres. Dans les brouillons autographes de Maïmonide, les chapitres ne sont pas numérotés. Comme nous l'avons vu au début, Maïmonide envoyait à Joseph des «cahiers» et non des «chapitres». De plus, les copies du texte arabe qui n'ont pas de numérotation sont très nombreuses; parmi elles, figurent les n°s 21 et 32 qui datent du xiii<sup>e</sup> siècle. Certains exemplaires devaient cependant en porter une, puisque les abrégés chrétiens en caractères arabes sont numérotés, d'une numérotation qui ne correspond pas à celle de l'édition de S. Munk, mais qui existe indéniablement<sup>22</sup>.

M. Hirschfeld suggérerait que la numérotation avait été faite par les traducteurs et non par Maïmonide lui-même. On sait que les numérotations de chapitres diffèrent dans les deux traductions hébraïques, celle de Samuel Ibn Tibbon et celle de Juda al-Harizi. De fait, dans son introduction à la traduction du *Guide*, Samuel Ibn Tibbon déclare qu'il est l'auteur de la numérotation des chapitres<sup>23</sup>.

Dès à présent, quelques conclusions se dégagent:

1) Les premières éditions du *Guide des Égarés* n'avaient pas de numérotation de chapitres; les copies où une numérotation ne figure pas, comme celles où la numérotation a été ajoutée postérieurement, dérivent de ces éditions.

2) Les copies portant des numérotations de chapitres différentes remontent probablement à des archétypes différents, mais postérieurs dans le temps aux premières éditions.

localisation des copies des traductions hébraïques. En revanche ils ne sont pas d'un grand secours pour les copies arabes. Dans le n° 21, on trouve trois poèmes: 22, 20 et 18, selon la classification de M. Steinschneider, *Moré meqom ha-moré* (en hébreu) *Kobez al-Yad*, I, 1885, p. 1-36; complété par A. Marx, *Texts by and about Maimonides*, in *Jewish Quarterly Review*, N.S. XXV, 1935, p. 389-406. Dans le n° 12, le poème n'est pas de la main du scribe.

<sup>22</sup> Cf. l'article de G. Vajda (n. 18), pp. 129sqq.

<sup>23</sup> R. Jospe, *The Number and Division of Chapters in the Guide of the Perplexed* (en hébreu), in *Shlomo Pines, Jubilee volume, on the occasion of his eightieth birthday*, part. I, Jerusalem Studies in Jewish Thought, volume VII, 1988, pp. 387-397.

3) Les deux traductions hébraïques ont eu, dès leur début, des numérotations de chapitres. De fait, toutes les copies des traductions hébraïques ont des chapitres numérotés et les numéros font partie intégrante du texte. Elles doivent être comparées aux copies en arabe portant des numérotations de chapitres écrites en même temps que le texte.

Les hypothèses sur la valeur symbolique du nombre des chapitres du *Guide des Égarés* seront confirmées ou infirmées par les manuscrits eux-mêmes, qui viendront éclairer non seulement la traduction littérale, mais aussi le sens philosophique voulu par Maïmonide.

Seul un examen attentif de toutes les copies permettra de définir les «familles» correspondant aux étapes successives de la rédaction du *Guide*. Bien qu'ils soient de faible étendue, les fragments trouvés dans la Gueniza du Caire devront être pris en considération, car leur date est probablement (antérieure ou) contemporaine des premières copies complètes conservées dans les bibliothèques. Cet examen doit précéder la comparaison des textes arabe et hébreu qu'appelle de ses vœux M. H. Goshen-Gottstein et que nous attendons tous<sup>24</sup>. Une édition critique du *Guide* arabe serait sans aucun doute la bienvenue. David Yellin espérait<sup>25</sup> qu'une telle édition serait publiée à l'occasion du 800<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Maïmonide.

C'était en 1935!

<sup>24</sup> M. H. Goshen-Gottstein, *Maïmonides' Guide of the Perplexed: Towards a Critical Edition*, in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History presented to A. Altmann*, Alabama, 1979, pp. 133-142.

<sup>25</sup> Dans *Tarbiz*, I, 3, 1929-1930, p. 101.

### Liste des manuscrits

Le numéro précédé de «m.» donne la référence au microfilm de l'Institut des Microfilms\*. Les manuscrits datés sont accompagnés de la référence aux *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date* par C. Sirat et M. Beit-Arié, tome I, Paris-Jérusalem, 1972 (*Mss en caractères hébraïques*) ou par le numéro de dossier du Comité de paléographie hébraïque (Paléographie).

### États-Unis

1. New York, Jewish Theological Seminary, Micr. 2257; (m. 28510)  
Type yéménite. Très bel exemplaire écrit en deux colonnes, soigneusement calligraphié et décoré à l'encre rouge par Zacharie b. Shalom haLévi en 1509.  
Les titres, premiers et derniers mots des livres, sont en très grands caractères carrés. *Fasl* est en grands caractères carrés, décorés de points. La numérotation des chapitres dans la marge est de la main du scribe. Les corrections, de mains diverses, sont nombreuses surtout au début et à la fin du manuscrit (Paléographic: D 101).
2. New York, Jewish Theological Seminary, Micr. 2264; (m. 28517)  
Type yéménite. Fragment du livre III, chapitres 2-52 (ff. 1r-104v).  
L'écriture carrée est calligraphique. Les corrections en marge sont peut-être de la main du scribe. *Fasl* est en grands caractères carrés décorés de sortes de dessins. La numérotation des chapitres dans les marges n'est peut-être pas de la main du scribe.
3. New York, Jewish Theological Seminary, Micr. 2265; (m. 28518)  
Type oriental. Fragment du livre II, chapitres 45-48; 7 folios d'une belle écriture carrée.  
Les premiers mots et *Fasl* sont en caractères plus grands. S'il y a une numérotation en marge, elle n'est pas visible sur le microfilm, car le fragment est très noirci.

\* Je ne saurais assez louer la patience et l'obligeance des personnes qui travaillent dans cet Institut.



4. New York, Jewish Theological Seminary, Micr. 2492; (m. 28745)  
Type oriental. Fragment du livre II, chapitres 1–24; 37 folios d'une belle écriture calligraphique.  
Les titres, premiers mots et *Fasl* sont en grands caractères carrés. Il n'y a pas de numérotation des chapitres. Les corrections et les ajouts en marge sont souvent écrits à la verticale.
5. New York, Jewish Theological Seminary, Micr. 2493; (m. 28746)  
Type yéménite. Fragments des livres I et II, jusqu'au chapitre 15: 82 folios, soigneusement calligraphiés.  
Les premiers mots, les titres et *Fasl* sont en très grands caractères carrés. La numérotation des chapitres dans la marge ne semble pas être de la main du scribe.
6. New York, Jewish Theological Seminary, Micr. 2513; (m. 28766)  
Type yéménite. Fragments du livre III: 70 folios d'une écriture peu courante.  
Les titres sont en grands caractères carrés. *Fasl* est décoré de points. La numérotation des chapitres a été ajoutée dans la marge par une autre main.
7. New York, Jewish Theological Seminary, Micr. 2518; (m. 28771)  
Type yéménite. Fragments des livres I et II, avec de nombreuses lacunes: 108 folios d'une belle écriture.  
Les premiers mots et les titres (y compris *Fasl*) sont en très grands caractères carrés. La numérotation des chapitres fait partie du texte.
8. New York, Collection Lehman 296; (m. 24641)  
Type yéménite. Fragment du livre III, chapitres 37–50, 36 pages.  
*Fasl* est en grands caractères carrés et la numérotation des chapitres, dans les marges, n'est pas de la main du scribe.
9. San Francisco, California State Library, Collection Sutro 161; (m. 34657)  
Type yéménite. Fragments des livres I, chapitre 2 à II, chapitre 25: 75 folios soigneusement calligraphiés.  
Premiers mots, titres et *Fasl* sont en grands caractères carrés. La numérotation des chapitres dans la marge est de la main du scribe.

10. New York, Jewish Theological Seminary, Adler Collection n° 343 (Cat. p. 54); (m. 28651)  
Type oriental. Il ne reste que le livre I, mais il est précédé de la liste des chapitres des trois livres insérée dans des cadres tracés à la plume (ff. 1r–162v); la lacune dans le chapitre 19 a été comblée par une main très récente sur du papier ligné.  
Les titres, les premiers mots et *Fasl* sont en très grands caractères carrés et la fin de chacun des chapitres est disposée en forme de dessin. La numérotation des chapitres fait partie du texte.

## France

11. Paris, Bibliothèque nationale hébr. 758; (m. 12249)  
Type espagnol, écrit en 1479 probablement à Grenade par Saadia b. Maimon Ibn Danan pour son usage personnel.  
Il manque tout le livre I; du livre II, restent les chapitres 1–3, 5–6, 42–48 et le folio de la fin (ff. 1r–15r); tout le livre III (ff. 15v–92r).  
Les premiers mots et les titres sont en très grands caractères carrés, quelquefois écrits à l'encre verte ou violette. *Fasl* est en très grands caractères carrés et la numérotation fait partie du texte.  
*Mss en caractères hébraïques* 1, 144.
12. Paris, Bibliothèque nationale hébr. 759; (m. 12250)  
Type oriental. Livre II, chapitre 25 à la fin (ff. 1v–133r). Cette seconde partie du livre II a bien été copiée en un volume séparé, comme le montrent la page de titre au f. 1v et la numérotation des cahiers. Des deux premiers quinions ne subsistent que 14 folios.  
Les titres, les premiers mots et *Fasl* sont en très grands caractères carrés; *Fasl* occupe le centre d'une ligne vierge et il est entouré d'une décoration simple. La numérotation, de la main du scribe, se trouve quelquefois dans la marge et quelquefois fait partie du texte. Aux ff. 1r et 133v, les poèmes ne sont pas de la main du scribe.
13. Paris, Bibliothèque nationale hébr. 760; (m. 12251)  
Type oriental. Livre III (ff. 1r–171v), il manque la préface et les quatre premiers chapitres; en fait les 10 premiers folios sont les restes

des deux premiers quinions. La numérotation des cahiers commençait avec le livre III.

Les titres et premiers mots sont en très grands caractères carrés. Les chapitres ne sont pas numérotés.

Au f. 171v, le colophon donne les trois premiers chiffres d'une date qui serait 1.48[1-9] de l'ère des Séleucides, date manifestement fautive puisqu'elle correspond à 1170-1179, alors que le *Guide* n'était pas encore rédigé.

14. Paris, Bibliothèque nationale hébr. 761; (m. 12252)

Type oriental. Fragments du livre III (ff. 1r-117v): 2 fragments du chapitre 17, puis chapitres 18-49. Il y a des lacunes, et cahiers et feuillets sont transposés. On trouvera l'ordre du texte donné par S. Munk sur le premier folio de garde. La numérotation des cahiers commençait avec le livre III.

*Fasl* est en caractères plus grands et décoré de points. Les chapitres ne sont pas numérotés.

15. Paris, Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle, Ms 131; (m. 3203)

Type oriental. Livre II (ff. 1v-98v); c'est une copie ancienne complétée plus tard.

La copie ancienne a une écriture calligraphique, des versets bibliques dans des caractères carrés, les titres et premiers mots sont en grands caractères carrés, décorés de points. *Fasl*, en grands caractères carrés, est lui aussi décoré de points. Les chapitres ne sont pas numérotés. Cet exemplaire avait perdu un quinion (ff. 20r-29v) ainsi que le feuillet de la fin (f. 98r-v).

Une main orientale très rapide l'a complété (une note au f. 29v où le texte est très espacé) avec une numérotation des chapitres intégrée dans le texte. C'est ce second scribe qui a, semble-t-il, ajouté la numérotation des chapitres dans la copie du premier scribe. Les variantes dans les marges ne sont pas nombreuses.

16. Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire, Ms 4020; (m. 3074)

Type yéménite. Nous avons ici 362 pages + 1 folio r-v de fragments des trois livres. Il se pourrait que le livre soit complet mais l'ordre des

feuillets est très perturbé. Seule une collation complète résoudre le problème.

Il y a de nombreuses mains dont certaines pourraient être anciennes; toutes ne sont pas yéménites. Les premiers mots, les titres et *Fasl* sont en grands caractères carrés. La numérotation des chapitres a souvent été rajoutée dans les marges, mais pas de manière systématique.

#### Grande-Bretagne

17. Londres, British Library, Or. 1423 (Cat. 902); (m. 5968)

Type yéménite. Les trois livres sont complets (ff. 4v-247v).

*Fasl*, les premiers mots et la fin des livres sont en très grands caractères carrés. La numérotation dans les marges est de la main du scribe. Au début, l'index des passages bibliques cités est incomplet. Les notes dans les marges et entre les lignes sont nombreuses.

18. Londres, British Library, Or. 2423 (Cat. 903); (m. 6075)

Type yéménite. Les lacunes sont nombreuses (voir le Cat.), mais la copie comprenait les trois livres.

Les titres, les premiers et les derniers mots des livres sont en très grands caractères carrés, comme *Fasl*. Il n'est pas tout à fait sûr que la décoration en couleur soit de la main du scribe, ni peut-être non plus la numérotation des chapitres dans les marges.

19. Londres, British Library, ms. Or. 10643 (Gaster 605); (m. 7958)

Fragment de 9 folios: Livre II, chapitres 13-14.

Type oriental. Le petit format de la mise en page évoque la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le XIV<sup>e</sup> siècle.

Au f. 5v, *Fasl* est en grands caractères carrés et le chiffre 14 a été ajouté par une main plus récente.

20. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Poc. 345 (Cat. 1236); (m. 22050)

Type oriental. Les premiers folios (1-12r) contiennent la liste des chapitres donnée par Juda al-Harizi, puis la liste des péripécies citées dans le *Guide*.

Le texte lui-même occupe les ff. 12v-200r et il est suivi d'un colophon. Celui-ci affirme que la copie est de la main de Saadia b.

David d'Aden et a été faite en 1474, pour Abraham b. Obadya ha-Levi surnommé Ibn Rassi. Cette date semble bien correspondre au manuscrit, mais le colophon n'est pas de la main du scribe; peut-être est-il de la main du possesseur.

*Fasl* est en grands caractères carrés et la numérotation des chapitres a été ajoutée en marge (Paléographie: C 171).

21. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Hunt 162 (Cat. 1237); (m. 22051)

Type oriental. Les trois livres sont complets (ff. 1v–194, 200r). Le colophon est de la main de Joseph b. Eli b. Aaron ha-Cohen qui a terminé le livre en 1275, à Erbil dans le Nord de l'Iraq, pour son usage personnel.

Tout le manuscrit est pratiquement du même module. Seul le titre du chapitre I du livre I, au f. 6v, est en grands caractères et le verset biblique du début est en caractères carrés. Les eulogies du début et de la fin sont en caractères un peu plus grands (ff. 1v, 200r). Il n'y a pas de numérotation des chapitres. Au f. 1r, trois poèmes: *Moré bimeqom ha-moré*, nos 22, 20 et 18 (Paléographie: C 172).

22. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Marsh 402 (Cat. 1238); (m. 22052)

Type oriental. Les trois livres sont presque complets (ff. 1v–272v), seul le dernier cahier est incomplet, il n'en reste que trois feuillets et le texte s'arrête au chapitre 54.

Les titres, *Fasl* et les premiers mots sont en très grandes lettres décorées. La numérotation des chapitres a été ajoutée par une autre main. Le manuscrit pourrait être des xiv<sup>e</sup>–xv<sup>e</sup> siècles.

23. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Poc. 234 (Cat. 1239); (m. 22053)

Type oriental. Le texte occupe les ff. 11v–244r, et il ne manque que cinq lignes à la fin. L'écriture est très irrégulière et il se peut que plusieurs mains aient participé à la copie.

Les versets bibliques sont en caractères carrés; les titres, *Fasl* et les premiers mots sont aussi en caractères carrés. La numérotation des chapitres fait partie du texte. Le manuscrit pourrait être du xv<sup>e</sup> siècle, et au f. 2r une note de possession est datée de 1592.

Comme le remarque M. Friedländer (p. xxviii), les chapitres du livre II sont au nombre de 49, car l'introduction est notée comme un chapitre, et le livre III compte 56 chapitres (intr. = chapitre 1 et le chapitre 24 est coupé en deux).

24. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Hunt 267 (Cat. 1241); (m. 22055)

Type oriental ou yéménite. Livre I (ff. 2r–197v). Saadia b. Mordekhai b. Moïse le yéménite a complété en 1431, d'une écriture yéménite, sur un papier oriental, une copie antérieure; il a écrit les ff. 2r–104v et inscrit son colophon sur le même feuillet 197v que le premier scribe. Yeshoua b. (Hiyya?) avait écrit les ff. 105r–197v pour son usage personnel, d'une écriture orientale très rapide, et écrit le colophon au f. 197v; les cahiers du début se sont perdus et Saadia les a recopiés.

Dans la copie du scribe plus ancien (Yeshoua), *Fasl* est au milieu d'une ligne vierge et dans les mêmes caractères que le texte. Une numérotation en marge n'est pas de sa main. Dans la copie de Saadia, *Fasl* et le numéro du chapitre sont écrits en marge, en caractères un peu plus grands et décorés de points (Paléographie: C 173).

25. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Poc. 212 (Cat. 1242); (m. 22056)

Type oriental. Livre I (ff. 2v–146v). Il ne manque à la fin que 5 ou 6 lignes du livre. Le manuscrit original commence au f. 4r; les ff. 2–3 sont un ajout postérieur.

*Fasl* est en grands caractères et la numérotation a été ajoutée ensuite. Le manuscrit pourrait être du xiv<sup>e</sup> siècle.

26. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Hunt 165 (Cat. 1243); (m. 22057)

Type oriental ou yéménite. Livre II (ff. 1v–114v). Écrit par Joseph b. Saadia b. Samuel le Yéménite, d'une belle écriture yéménite sur un papier oriental.

Les premiers mots, les titres et *Fasl* sont en très grands caractères carrés. La numérotation des chapitres dans la marge a été ajoutée par une autre main. La liste des incipit et des chapitres aux ff. 155v–156v est d'une main postérieure.

27. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Poc. 102 (Cat. 1244); (m. 22058)

Type oriental. Livre II: ff. 1v–146v. Le premier cahier (ff. 1v–10v) est d'une autre main, peut-être plus ancienne. Une main postérieure a complété les ff. 39, 43–44, 48, 145–146.

Dans le premier cahier, *Fasl* est en grands caractères carrés. Dans tout le volume, la numérotation des chapitres dans la marge a été ajoutée par une autre main.

28. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Poc. 101 (Cat. 1245); (m. 22059)  
Type oriental. Livre II (ff. 1r-99v), chapitre 1 (le début manque) à chapitre 44 (46 de Munk).  
Les premiers mots et *Fasl* sont écrits en caractères carrés plus grands que le texte. La numérotation des chapitres, qui diffère de celle de Munk, n'est pas de la main du scribe. Cette copie pourrait être de la fin du xiii<sup>e</sup> siècle.
29. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Hunt 236 (Cat. 1246); (m. 22060)  
Type oriental. Fragment du livre II, chapitres 31-46, mais l'ordre des chapitres est perturbé (f. 1r-38v).  
*Fasl* est écrit en grands caractères carrés et il n'y a pas de numérotation des chapitres. Cette copie pourrait être du xiv<sup>e</sup> siècle.
30. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Poc. 211 (Cat. 1247); (m. 22061)  
Type oriental. Livre III (ff. 2v-168v).  
Le titre et *Fasl* sont en grands caractères carrés. La numérotation des chapitres en chiffres arabes est moderne. Cette copie pourrait dater des environs de 1300.
31. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Poc. 145 (Cat. 1248); (m. 22062)  
Type oriental. Livre III (ff. 1v-103v), le texte s'interrompt dans le cours du chapitre 55 = Munk 54.  
*Fasl* est écrit en très grands caractères carrés et la numérotation des chapitres fait partie du texte.
32. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Hunt 164 (Cat. 1249); (m. 22063)  
Cette copie est datée de 1292 à Mārdin (Turkestan turc); elle a été écrite par Avinadav b. Saadia ha-Lévi pour son usage personnel. Livre III, à partir du chapitre 8 (ff. 1r-140v).  
*Fasl* est écrit en caractères carrés. Il n'y a pas de numérotation des chapitres. La numérotation des cahiers commençait au livre III. Réclames au bas des folios recto (Paléographie: C 174).
33. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Add. fol. 65 (Cat. 2508); (m. 22220)  
Belle copie yéménite consacrée à la synagogue Alsiānī. Le texte est complet et écrit sur deux colonnes.

- Les premiers mots et les titres sont en grands caractères carrés et colorés. *Fasl* est écrit en grands caractères carrés et la numérotation des chapitres, soit en marge soit dans le texte, est de la main du scribe. Sur la majorité des folios restés vierges, une main récente a inscrit des notes en arabe. Quelques mots sont traduits en hébreu.
34. Oxford, Bibliothèque bodléienne, Heb. d. 46/6 (Cat. 2643/6); (Photostat 3322)  
6 folios (ff. 42r46v), fragment du livre III, chapitres 37-39.  
*Fasl*, écrit en très grands caractères carrés, occupe le centre d'une ligne vierge. Il n'y a pas de numérotation des chapitres.

*Israel*

35. Jérusalem, Bibliothèque nationale et universitaire Heb. 8° 1458 (Ms. 46.39)  
Belle copie yéménite complétée postérieurement: le manuscrit original comprend les livres I et II jusqu'au milieu du chapitre 48 (ff. 1v-166v).  
Les premiers mots et les titres, dont *Fasl*, sont en grands caractères carrés. Il n'y a pas de numérotation des chapitres. La fin du manuscrit a été copiée sur un papier occidental avec vergeures, pontuseaux et plusieurs filigranes. Les premiers mots et les titres y sont en très grands caractères carrés et les chapitres numérotés. Des notes sont parfois écrites en caractères arabes (par ex. au f. 169).
36. Jérusalem, Bibliothèque nationale et universitaire Heb. 4° 6070 (cf. *Selected Manuscripts and Prints from the Treasures of the Jewish National and University Library*, Jérusalem, 1985, n° 10, p. 18)  
Belle copie yéménite écrite sur du papier de deux couleurs: très brun et blanc, mais elle est tout entière de la main de Saïd pour Azarya b. Daniel. Au début (ff. 1v-3v, 4v) une table des chapitres s'inscrit dans un cadre tracé à l'encre rouge. Le texte est complet (ff. 4r, 5r-250r) et il est suivi d'un poème rédigé par le scribe (f. 250v-251v).  
Les titres, les premiers mots et *Fasl* sont écrits en grands caractères carrés et décorés à l'encre rouge, comme la numérotation des chapitres dans la marge. Au f. 1r, une note postérieure est datée de 1668.

## 37. Jérusalem, Collection du Prof. M. Benayahu

Belle copie yéménite. Jusqu'au chapitre 42 du livre I, il y a de nombreuses lacunes (il manque les deux premiers cahiers, les deux premiers folios du troisième, le 4<sup>e</sup> cahier est complet, du 5<sup>e</sup> il ne reste que 4 folios, du 6<sup>e</sup> cahier il reste les huit derniers feuillets. Tous ces feuillets ont perdu leurs marges inférieure et extérieure). Les lacunes ont été comblées par une main postérieure. Le texte s'arrête au livre III, chapitre 47 (il ne reste que les six premiers feuillets du quinion 31).

Les premiers mots et les titres sont en grands caractères carrés colorés en rouge, jaune et vert. *Fasl* est en grands caractères et la numérotation des chapitres est d'une main postérieure.

## 38. Jérusalem, Collection du Rav J. Kafih 19; (m. 31936)

Copie yéménite, de la main du Rav J. Kafih lui-même.

Les titres et les premiers mots sont en très grands caractères carrés. *Fasl* est en grands caractères carrés et la numérotation des chapitres fait partie du texte.

## 39. Jérusalem, Collection Mehlman 81; (m. 31599)

Type espagnol. 4 folios sont des fragments des livres II, chapitres 19-20, 24 et III, chapitres 17 et 19. Deux colonnes: à gauche l'arabe, à droite la traduction hébraïque.

*Fasl* est en grands caractères carrés et la numérotation des chapitres fait partie du texte.

## 40. Jérusalem, Collection du Rav Saddoq

Ce manuscrit a une cinquantaine d'années, et a été copié au Yémen. Il a les mêmes caractéristiques que le n° 38.

## 41. Ramat Gan, Université Bar Ilan 717; (m. 36971)

Type yéménite. 7 folios sont des restes, mal ordonnés, du livre III, chapitres 17-21.

L'écriture est calligraphique. *Fasl* est en caractères plus grands. La numérotation des chapitres est écrite dans les marges.

*Pays-Bas*

## 42. Leyde, Bibliothèque universitaire, Cod. 18 (Cat. p. 380-382); (m. 20913)

Type marocain. Ce manuscrit est d'une écriture marocaine; il a été écrit par Joseph b. Gabay à Ifrane (Maroc). La date de 1271 donnée par M. Steinschneider dans son Catalogue est impossible, car le papier porte des filigranes dont la série commence en 1341 et va jusqu'en 1496. Il se pourrait que la date soit 1452. Le manuscrit est complet (ff. 1v-343r).

Le début des livres est orné d'un portique enluminé. Les titres et les premiers mots sont en très grands caractères carrés. *Fasl* est en grands caractères carrés et la numérotation des chapitres fait partie du texte. Les notes sont nombreuses (Paléographie: Z F 2).

## 43. Leyde, Bibliothèque universitaire, Cod. 221; (m. 20914)

Type espagnol? Il ne manque que le folio de titre au début (p. 1-419). Le manuscrit est probablement de deux mains différentes.

Les titres et premiers mots sont en très grands caractères carrés, *Fasl* est en grands caractères. La numérotation des chapitres dans la marge, comme les titres courants en haut des folios recto, ont été ajoutés par une main postérieure.

*Allemagne*

## 44. Berlin, Bibliothèque nationale, Ms. Or. quart. 579 (Cat. 105); (m. 1795)

Type oriental. De cet exemplaire, il ne manque que le dernier folio (ff. 1r-305v).

L'écriture est calligraphique et *Fasl* est écrit en grands caractères carrés. La numérotation des chapitres a été rajoutée.

\*\*\*

A ces manuscrits ou à ces fragments étendus, il faut ajouter les fragments de un ou deux folios.

A. États-Unis New Haven, Yale University Library, Heb. 42; (m. 12748)

Un folio très abîmé: livre II, chapitres 12–13, écriture yéménite.

B. *Grande-Bretagne* Oxford, Bibliothèque bodléienne Poc. 68 (Cat. 407/1); (m. 18395)

Du texte, il ne reste qu'un folio et le colophon. Dans celui-ci, Joseph b. Yedid Garawi b. Isaac déclare avoir terminé ce livre (peut-être pour son usage personnel) le 27 décembre 1487 (Paléographie: C 75).

C. *Grande-Bretagne* Oxford, Bibliothèque bodléienne Opp. Add. fol. 56 (Cat. 2422/16); (m. 21702)

Deux folios, début du livre I, chapitre 1: traduction en arabe du texte de Maïmonide, accompagné des commentaires de Shem-Tob et d'Efodi. Ils ont été traduits de l'hébreu, et très probablement, sur l'imprimé de Venise, 1551.

D. *Israel* Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook 917; (m. 22564)

Un folio, fragment du livre II, chapitres 15–17, écriture yéménite.

*Fasl* est en très grands caractères carrés et la numérotation des chapitres n'est peut-être pas de la main du scribe.

E. *Israel* Bné Brak, Collection Walsteiner 32/3; (m. 39658)

Un folio déchiré, fragment du livre III, chapitres 32–33, écriture yéménite.

*Fasl* est en grands caractères carrés. Il n'y a pas de numérotation des chapitres.

F. *Allemagne* Berlin, Bibliothèque nationale Or. Quart. 575 (Cat. 102); (m. 1735)

Un folio provenant de l'introduction au livre I, belle écriture yéménite carrée. Les marges du feuillet ont été coupées au ras du texte.

*Collection Jack Mosseri*

G. N° III, 38, fragment de trois folios: fin de l'introduction au livre II et début du chapitre 1. Belle écriture orientale. *Fasl* est écrit en grands caractères carrés en milieu de ligne.

H. N° V, 264, une seule page où débute le livre II. Verso d'un feuillet dont le recto est collé à des fragments de papier qui constituaient peut-être la reliure.

I. N° V, 265: six lignes de l'introduction au livre II se trouvent écrites sur le verso blanc d'un feuillet dont le recto porte un alphabet en caractères calligraphiques. Il s'agit peut-être là d'un ajout au début du volume, venant combler une lacune de la copie. Un autre feuillet de la même écriture (n° VIII, 2) est présenté par le scribe comme une lacune; il s'agit de la fin du chapitre 14 et du début du chapitre 16 de la même partie.

J. N° VIII, 13. Le double feuillet d'un cahier porte sur l'un la fin du chapitre 64 et le début du chapitre 65 de la première partie et sur l'autre la fin du chapitre 66 et le début du chapitre 67.

Les chapitres ne sont pas numérotés et le mot *Fasl* est en grands caractères.

Ecole Pratique des Hautes Etudes,  
Sorbonne

SEE NO EVIL:  
MAIMONIDES ON ONQELOS'S TRANSLATION  
OF THE BIBLICAL EXPRESSION  
"AND THE LORD SAW"

by

ROSLYN WEISS

This paper has two purposes, first, to offer an alternative to what I shall argue is Maimonides' rather weak analysis in *Guide* 1.48 of Onqelos's translation of biblical expressions of divine seeing, and, second, to speculate on what may have motivated Maimonides' analysis. The first of these purposes will occupy Part I of this paper, the second, Part II.

*Part I*

Maimonides' largely appreciative and laudatory attitude toward Onqelos's translations and toward what Maimonides takes to be the purpose behind them is captured in the following passage in the *Guide*:

Onqelos the Proselyte was very perfect in the Hebrew and Syriac languages and directed his effort toward the abolition of the belief in God's corporeality. Hence he interprets in accordance with its meaning every attribute that might lead to the belief in corporeality. (*Guide* 1.27:57)<sup>1</sup>

Indeed Maimonides invests in Onqelos considerable theological authority:

<sup>1</sup> English translations of the *Guide* are taken from Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines (Chicago, 1962). I deviate from this translation only with respect to the Aramaic expression *vahaza hashem*. For "And the Lord beheld," I substitute "And the Lord saw."

I do not consider as an infidel one who cannot demonstrate that the corporeality of God should be negated. But I do consider as an infidel one who does not believe in its negation; and this particularly in view of the existence of the interpretations of Onqelos and Jonathan ben Uziel, may peace be on both of them, who cause their readers to keep away as far as possible from the belief in the corporeality of God. (*Guide* 1.36:85)

As one reviews the instances in the *Guide* in which Maimonides cites Onqelos's translation, however, one sees that Maimonides' attitude toward Onqelos's translation is more complex than the above-quoted passages suggest. Of the fourteen or so times that Maimonides cites Onqelos's rendering of a biblical verse or of several related verses, only twice does he accept Onqelos's rendering without modification of some kind.<sup>2</sup> Indeed, although Maimonides almost always speaks approvingly of Onqelos,<sup>3</sup> he either adds to what Onqelos says,<sup>4</sup> attributes to Onqelos notions not actually found in Onqelos's text,<sup>5</sup> or interprets Onqelos's translations in terms apparently quite foreign to Onqelos. Examples of this last practice will be discussed in Part II.

What is striking about Maimonides' discussion of Onqelos in *Guide* 1.48, however, is that in this chapter Maimonides seems genuinely puzzled—even stumped—by Onqelos's translations. Yet rather than speak disparagingly of them, he seeks to solve the puzzle they pose. I shall set out the difficulties that Maimonides in *Guide* 1.48 finds in Onqelos's translation, explain his solutions, and, finally, offer my own.

In *Guide* 1.48 Maimonides discusses the way in which Onqelos deals with expressions of hearing and seeing that occur with reference to God. Maimonides notes that in the case of expressions of hearing, Onqelos without fail avoids saying that God heard, saying instead that the matter in question reached God or that He apprehended it, and,

<sup>2</sup> *Guide* 2.30:354; *Guide* 3.45:575.

<sup>3</sup> The rare exception, discussed below in Part II, occurs at *Guide* 1.66:160–61, where Maimonides is openly critical of Onqelos's translation of the biblical phrase "written with the finger of God" (Ex. 31:18).

<sup>4</sup> See, e.g., 1.21:49, where to Onqelos's list of things that are God's, i.e. God's glory, God's word, God's *shekhinah*, with which his translation replaces God Himself in verses that might suggest divine corporeality, Maimonides adds God's voice.

<sup>5</sup> See, e.g., 1.27:57–58, where Maimonides attributes to Onqelos the view that "Elohim" might mean an angel.

with respect to prayers, that He accepted or did not accept them. Thus Onqelos translates "The Lord heard," *vayyishma' hashem*, as "It was heard before the Lord," *shemi'a qadam hashem*, and "I will surely hear his cry," *shamo'a eshma'* (Ex. 22:22), as "I will surely accept," *qabala eqabel*. But in the case of expressions of seeing, Maimonides points out, Onqelos sometimes says "And the Lord saw," *vahaza hashem*, and sometimes "And it was revealed before the Lord," *ugeli qadam hashem*.

Maimonides takes upon himself in this chapter the task of resolving three difficulties with respect to Onqelos's translation of expressions of divine seeing. First, he seeks to explain why Onqelos, who assiduously avoids saying "And the Lord heard," nevertheless frequently says "And the Lord saw." Second, Maimonides attempts to explain why if Onqelos frequently says "And the Lord saw" he does not say this consistently but sometimes says instead "And it was revealed before the Lord." Finally, he notes three biblical verses that resist and threaten to discredit his proposed solution to the second difficulty, and offers with respect to them what seems to be a rather desperate and unsatisfactory solution.

Let us see how Maimonides deals with the first difficulty. Since Onqelos never says "heard" with respect to God, Maimonides must ponder why Onqelos allows himself to say "saw," *haza*, with respect to God. He reasons that the term "saw," *haza*, in Aramaic must be equivocal, meaning not only to see with the eyes but also to apprehend with the intellect. (Note that Maimonides does not claim to have independent evidence for his view of how "saw" functions in Aramaic; he reaches his conclusion apparently solely on the basis of Onqelos's practice with respect to translating "and the Lord heard" and "And the Lord saw.") Maimonides concludes that whenever Onqelos says of God that He "saw" he is using "saw" in the latter of these two senses, i.e. as signifying intellectual—not sensual—apprehension.

Maimonides' second difficulty concerns why in translating biblical expressions of divine seeing Onqelos uses besides the phrase "And the Lord saw," *vahaza hashem*, an additional locution, i.e. "and it was revealed before the Lord," *ugeli qadam hashem*. If, as Maimonides supposes, "saw" in Aramaic when applied to God never signifies for Onqelos anything but intellection, why does Onqelos not always say "And the Lord saw"? Maimonides seeks to resolve this problem by proposing that Onqelos uses the expression "And it was revealed be-



fore the Lord" in cases in which God has neither visual *nor intellectual* apprehension, i.e. in which what He is said to see are such things as wrongdoing, harm, aggression, affliction, enslavement, oppression, and powerlessness. According to Maimonides, Onqelos, by using the expression "And it was revealed before the Lord" for deplorable human conditions such as these, seeks to avoid the implication that God's *intellectual* apprehension extends to them, since God's apprehension has the effect of "establishing the thing apprehended as it is apprehended" (*Guide* 1.48:107). Maimonides cites in support of his interpretation of Onqelos's motivation a verse from Habakkuk that says, speaking of God: "And Thou canst not look on iniquity" (Hab. 1:13).

It is somewhat difficult to decipher the sense of the phrase, "establishing the thing apprehended as it is apprehended." Maimonides' medieval commentators invested it with considerable weight.<sup>6</sup> Efodi contends that the phrase implies that God's apprehending evil would involve Him in its essence. Abravanel understands it to mean that God's apprehending the evil would make God the doer of the evil. On Shem-Tov's analysis, the phrase implies that God is the source of the evil (which He cannot be because He is completely good). Al-Harizi takes Maimonides' point to be that God's seeing something sets or fixes it (*lehoshiv*). According to Ibn Tibbon, God's seeing something involves His grasping or knowing the thing seen (*hahassagah veyedi'at haddavar*) as it is, i.e. as evil. Among modern scholars, Munk understands Maimonides to be saying that when God "sees" something (*haza*) he acknowledges (*d'avouer*) the perceived thing as it is perceived. Munk adds in a note that God's perception involves acknowledgment and approval or authorization (*l'aveu et l'approbation*), and since God does not authorize or approve of evil he cannot be said to perceive it.<sup>7</sup> According to Friedländer, the sense of *haza* is the retention of the image of the perceived object.<sup>8</sup>

There are then, it seems, two distinct ways in which Maimonides' commentators interpret his understanding of why Onqelos avoids the

<sup>6</sup> See Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. Samuel ibn Tibbon, ed. Yehuda ibn Shmuel (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1981), 1.48:67 [Hebrew].

<sup>7</sup> See Maimonides, *Le guide des égarés*, trans. S. Munk (Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1963), 1.48:172, n. 2 [French].

<sup>8</sup> See Maimonides, *Guide of the Perplexed*, trans. M. Friedländer (New York: Hebrew Publishing Co., 1881), 1.48:165, n. 2.

term *haza* when what God is said to "see" is suffering or wrongdoing. The first is that *haza* implies fixing through apprehension the character of the apprehended thing. The second is that *haza* implies fixing through apprehension the image of the apprehended thing in the apprehension of the apprehender. In other words, according to the first interpretation, when one "sees," *haza*, one affects the "seen" thing such that it becomes set as a certain kind of thing; according to the second, when one "sees," *haza*, it is not the thing seen that is affected but rather the one who apprehends: the seen thing becomes set in the "mind" of the "seer." On the first interpretation, Onqelos does not wish to have it thought of God that He establishes the character of bad things as bad; on the second, Onqelos does not wish to have it thought of God that the bad things enter as bad into His cognition.

It is certainly true of Maimonides himself that he would not wish to attribute to God the establishing of evil things as evil, i.e. that He would not wish to cast God as the cause of evil.<sup>9</sup> But it is not clear that Maimonides would accept the idea that God's knowing something to be bad would in fact fix the character of the thing known as bad. In his discussion of divine omniscience, Maimonides insists that although God knows all, including human affairs, the evils of people originate in people or in the nature of matter.<sup>10</sup>

Nor is it clear that Maimonides subscribes to the notion that when God has understanding of the nature of something that nature becomes a feature of His understanding through His understanding of it. Whereas Maimonides contends that God in some inscrutable way "knows" the sublunary world, and hence "knows" such things as plurality, change, impermanence, and the non-existence of the not-yet-existent, such knowledge does not in any way compromise the utter and radical simplicity, permanence, and perfection of His knowledge.<sup>11</sup> Why, then, could God not know evil without thereby tainting the purity of His knowledge?

I shall argue in Part II of this paper that Maimonides' true intent in this passage is to deny that divine *providence* extends to evil, specifically, to evil in the sense of ignorance. Maimonides makes clear immediately

<sup>9</sup> See *Guide* 3.10:439-40.

<sup>10</sup> See *Guide* 3.16:462-63.

<sup>11</sup> See *Guide* 3.20:481-82.

before beginning his discussion of providence that “the discussion concerning knowledge [i.e. God’s knowledge] and that concerning providence are connected.”<sup>12</sup> It is God’s “seeing” in the form of divine providence that Maimonides—though probably not Onqelos—seeks to withhold from those who cannot receive it by virtue of their lack of intellect. The overflow of the divine intellect that will emerge as Maimonides’ notion of providence at the end of *Guide* 3.17 and in *Guide* 3.18 cannot extend to the ignorant inasmuch as the ignorant are not able to receive it. God cannot “see” evil since the overflow of His intellect cannot dispel the ignorance of the ignorant.

Maimonides says of his proposed solution to the first two difficulties that it is “not subject to doubt” (*Guide* 1.48:107), yet he proceeds immediately to cite three passages that appear to resist his solution. Maimonides had solved the first two difficulties by contending that when Onqelos renders “And God saw” *vahaza hashem* he means to affirm the occurrence of divine intellection, but when he renders “And God saw” *ugeli qadam hashem*, he means to deny its occurrence. Maimonides, moreover, had argued that when Onqelos has recourse to the expression *ugeli qadam hashem*, the object of God’s seeing is in a deplorable condition that precludes divine apprehension of it. The three passages that Maimonides now cites constitute his third difficulty: in these passages God is said to see, respectively, wickedness, corruption, and hatred, yet in each of these passages Onqelos uses *haza* to render God’s seeing. The three passages are: “And the Lord saw that the wickedness of man was great” (Gen. 6:5), “And God saw the earth and, behold, it was corrupt” (Gen. 6:12), and “And the Lord saw that Leah was hated” (Gen. 29:31). Maimonides is at a loss with respect to these passages and can only conclude that the Onqelos manuscript in his possession must be corrupt. What I wish to show is that Maimonides’ proposed solution to the first two difficulties is implausible, that another more direct and simpler solution is possible, and that this latter solution easily accommodates the three offending passages. The solution I offer nevertheless preserves the essence of Onqelos’s intent as Maimonides understands it, i.e. to remove from God the implication that He, like human beings, hears and sees.

The solution to the first difficulty ought not to be sought, I maintain,

<sup>12</sup> *Guide* 3.16:464.

where Maimonides seeks it, i.e. in the equivocality in Aramaic of “saw,” *haza*. I have no doubt that “saw” is equivocal in Aramaic, as it is in Hebrew, and as it is in English, for that matter. But precisely because it is equivocal, one would expect Onqelos *not* to use it to translate “And the Lord saw,” *vayya’ar hashem*, and certainly not to use it without making clear that its intellectual sense is intended. One would expect that just as Onqelos exercises care in the case of “And the Lord heard,” avoiding expressions that suggest that God hears sensually, he would exercise comparable care in the case of “And the Lord saw.”

Perhaps one could say—as do many of Maimonides’ medieval commentators, notably Efodi and Abravanel—that “heard” is not equivocal in Aramaic (i.e. it has only a sensual sense), and that therefore Onqelos must avoid the expression “heard,” *shama’*, with respect to God. But, this line of reasoning continues, since “saw,” *haza*, by contrast, is equivocal in Aramaic, connoting seeing both as sense perception and as intellection, *haza* need not be avoided when used with respect to God. When Nahmanides asserts that both hearing and seeing are equivocal in Hebrew, Abravanel responds that Maimonides’ point concerns Aramaic and not Hebrew, and that Maimonides’ contention is that whereas hearing in Aramaic is univocal, seeing in Aramaic is equivocal. To the suggestion that Onqelos may freely use *haza* since it is equivocal though he may not freely use *shama’* because it is univocal, I offer two responses: First, even if *shama’* is univocal in Aramaic and *haza* is equivocal (though, as was noted above, Maimonides’ support for the equivocality of *haza* apparently derives solely from Onqelos’s translation of “And the Lord saw” as *vahaza hashem*), it is still objectionable for Onqelos to employ a translation of expressions of God’s seeing that does not entirely exclude the possibility of sense-perception. Unless it could be maintained that *haza* in Aramaic connotes uniquely intellectual apprehension, it remains a risky choice for Onqelos, whose efforts are presumably directed to the removal of all suspicion of corporeality from God. Onqelos would do far better to avoid using with respect to God an ambiguous expression that leaves it to the reader to determine which sense is intended.

Second, there are no grounds for concluding from Onqelos’s biblical translations that “heard” is univocal in Aramaic, signifying only sense-perception. Onqelos, we may note, uses the Aramaic *shama’* to render

the biblical Hebrew term "heard," even when the biblical term clearly does not intend sense-perception. Of course, Onqelos does not use the Aramaic *shama'* when it is God's hearing that is at issue; he is, as Maimonides notes, scrupulously careful in cases of God's hearing to avoid Aramaic expressions that leave open the possibility that sense-perception is intended. But in instances in which it is not God who does the nonsensual "hearing," Onqelos can and does use the Aramaic *shama'* precisely because it, like *haza*, is equivocal: its sense is broad enough to include both sensual and nonsensual "hearing." So, for example, although Onqelos translates the clearly nonsensual *tishme'un* of Deut. 7:12: "and it shall come to pass, because ye hearken (*tishme'un*) to these ordinances, and keep, and do them..." as *teqablun*, he translates the similarly nonsensual *shema'* of Deut. 4:1: "And now, O Israel, hearken (*shema'*) unto the statutes and unto the ordinances, which I teach you, to do them..." as *shema'*.

Onqelos's use of "saw," *haza*, in cases of God's seeing, then, cannot be accounted for simply by appeal to its equivocality. I wish to suggest that Onqelos adopts the following principle in determining how to render the biblical expression "And the Lord saw": when the Hebrew text leaves no doubt that God's seeing is intellectual, it is unnecessary to avoid the Aramaic term *haza*; the avoidance of this term becomes necessary only when there is danger of the reader's taking God's seeing as sensual.

When does Onqelos regard God's seeing as so unmistakably intellectual that he feels free to use the term *haza*? In general, Onqelos uses *haza* when the verb of God's seeing is followed in Scripture by *ki*, "that," or by *vehinneh*, "...and behold" followed by an evaluative word or phrase. The presence of "that," or of "...and behold" followed by an evaluative term, restricts the meaning of "saw" so that it signifies exclusively intellection. This is so in English and, no doubt, in Aramaic as well. The expression "A saw that *x* was *p*," or "A saw *x* and behold *x* was *p*," where *p* is an evaluative term, excludes sensual seeing. Onqelos translates the former of these *haza arei*, and the latter, *haza...veha*. The following are some examples:

In the creation account in Genesis, Scripture says repeatedly: "And God saw that it was good" (Genesis 1:9, 1:10, 1:12, 1:18, 1:21, 1:25). Scripture also says: "And God saw the light, that it was good" (Gen. 1:9),

Furthermore, at the completion of the account of creation, Scripture says: "And God saw every thing that He had made, and, behold, it was very good" (Gen. 1:31). These expressions of the form "A saw that *x* was *p*," "A saw *x*, that it was *p*," and "A saw *x* and behold *x* was *p*" are equivalent and all suggest intellection or judgment as opposed to sense-perception (when the *p* is evaluative). Indeed, the expression "A saw *x* and behold *x* was *p*," I would contend, is best rendered "A saw of *x* that it was *p*."

Another example is Gen. 6:12: "And God saw the earth and behold it was corrupt": the sense of this verse is surely, "And God saw of the earth that it was corrupt." We may compare this verse with its counterpart at Gen. 6:5: "And the Lord saw that the wickedness of man was great in the earth." Both of these verses imply intellection rather than sense-perception.

We may note that even when the phrase that follows the *ki*, "that," is descriptive rather than evaluative, the *ki* makes the object of the verb "saw" indirect and thus in itself assures the sense of intellection. For example, at Ex. 3:4 God is said to see *that, ki*, Moses was approaching the burning bush. Onqelos translates God's seeing in this verse *vahaza hashem*, not fearing that someone might understand God's seeing in this case as sense-perception. Had the verse said instead, however, that God saw Moses approaching the burning bush, Onqelos, on my analysis, would not have rendered "And the Lord saw" as *vahaza hashem*; once Moses functions as a direct object of "saw" it is no longer absolutely clear that nonsensual apprehension is intended. Similarly, if we consider the locution "The Lord saw *x* and behold *x* was *p*," we note that the *x* functions as a direct object of the verb "saw," and it is for that reason uncertain whether vision or intellection is intended. But if the *p* is evaluative the seeing takes on unambiguously the sense of judgment and intellection, and the danger of reading "saw" as implying sense-perception is eliminated. Thus, I would contend, had the verse Gen. 42:27, for example, in which Joseph's brother is said to see the money "and behold it is in the mouth of my sack" been about God rather than about Joseph's brother, Onqelos would have avoided in his translation the expression *haza*: since the money is the direct object of "saw" it is not clear that the money was not literally seen. If we modify this example so that it says that Joseph's brother saw the money and

behold it was, say, worthless, then, whether the example were about Joseph's brother or about God, the evaluative nature of "worthless" would insure that intellection or judgment is implied by this "seeing." In such a case Onqelos could safely have translated the seeing as *haza*, as he does when the *p* is evaluative as in the two examples cited above, Gen. 1:31, where *p* = "very good," and Gen. 6:12, where *p* = "corrupt."

In virtually every instance in the Pentateuch in which Onqelos renders "And the Lord saw" as *haza hashem* the verb "saw" is followed by "that" or by "...and behold" plus an evaluative term. There are three exceptions to this rule, but even these are easily subsumed under the principle that I have attributed to Onqelos, i.e. that one need only avoid the expression "saw," *haza*, when it is not clear whether sensual or intellectual apprehension is intended. The first exception is Gen. 7:1, where God says to Noah: "Because you I have seen righteous before Me in this generation," and Onqelos renders "I have seen": *hazeiti*. Yet in Hebrew as in Aramaic as in English the term "have seen" in this verse is in no danger of being understood to signify visual perception: "have seen you righteous" is clearly equivalent to "have seen that you are righteous."

The second exception occurs at Gen. 2:19, where God is said to have fashioned the beasts of the field and the birds of the sky from the earth and to have brought them to man "to see" (*lir'ot*) what he would call them. Since it is unmistakable that this "seeing" is not visual Onqelos translates "to see" literally as *lemehezei*.

The third exception occurs at Ex. 12:13, where God tells Moses and Aaron that He will see the blood on the side-posts and lintel of the doorways of the Israelite houses and will skip over them.<sup>13</sup> Onqelos renders God's seeing literally as "And I shall see," *ve'ehezei*. We may note that Onqelos follows R. Ishmael, his older contemporary, in rendering every aspect of the preceding verse Ex. 12:12.<sup>14</sup> It is most probable, then, that he follows R. Ishmael as well in taking the "seeing" in the

<sup>13</sup> It recurs at Ex. 12:23, where Moses subsequently relays God's message to the elders of Israel. Onqelos's translation is the same here as at Ex. 12:13: he renders "And He will see": *veyehezei*.

<sup>14</sup> Cf. *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, ed. Jacob Z. Lauterbach (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1949), vol. 1, p. 58, on this verse. The parallels between Onqelos's and R. Ishmael's translations of the verse Ex. 12:12 are as follows: Onqelos renders *ve'avarti*, "I shall pass," as *ve'itgeleiti*, "I shall reveal Myself," and R. Ishmael similarly says: *ani niglah*, "I shall reveal Myself"; Onqelos renders *ufashti 'aleikhem*, "I shall skip over them," as

expression "I shall see the blood" (Ex. 12:13) to be intellection: when R. Ishmael raises the question of why the verse says "I shall see the blood," he poses it as follows: "Is not everything *revealed before Him*, as it is said: 'He *knoweth* what is in the darkness and the light dwelleth with Him?'" (Dan. 2:22) [italics added]. Yet Onqelos does not render God's seeing in this instance, as R. Ishmael does, as "it will be revealed before Me," but rather *ve'ehezei*, "I will see." Why does Onqelos not worry in this case that he might be causing his readers to believe that God will literally see, sensually, the blood on the doorposts? The reason that there is in this case no danger of people's taking God's seeing literally as visual perception is because the time at which God is scheduled to see the blood is nighttime, a time when the absence of light makes visual perception impossible. We may observe in this connection the rabbinic restriction to the daytime of the requirement of wearing *zizit* because of the injunction (Num. 15:39) "that ye may look upon it," *ure'item oto*: seeing implies daylight. Baal ha-Turim even works out the numerical value of *ure'item* as equivalent to *zizit bayyom*, *zizit* in the daytime! (The two expressions are, alas, not precisely numerically equivalent: the value of *ure'item* is 657; the value of *zizit bayyom* is 658.)

The alternative, then, that I propose to Maimonides' solution to the first difficulty understands Onqelos as regarding *vahaza hashem* as an appropriate translation of "And the Lord saw" only when either the context in which it appears or the larger phrase in which it appears, i.e. "And the Lord saw *that x was p*" or "And the Lord saw *x and behold x was p*" where *p* is evaluative, makes it indubitable that intellection is intended. The equivocality of *haza* that is at the heart of Maimonides' solution is, on my view, in fact part of the problem: why does Onqelos risk the use of an equivocal term with respect to God? I contend that Onqelos uses *haza* with respect to God's seeing only when the biblical verse leaves no doubt that intellectual apprehension is intended.

Let us turn next to Maimonides' solution to his second difficulty. I believe that there are several problems with this solution, problems that can be avoided by way of the above distinction between "And the

*ve'eihus aleikhem*, "I shall have mercy on them," and R. Ishmael says: *vehas aleikhem*, "I shall have mercy on you"; Onqelos renders *negef*, "plague," as *motah*, death, and R. Ishmael says: *ein pesihah ella hayyim*, "the meaning of 'skipping over' is life."

Lord saw," on the one hand, and "And the Lord saw that" or "And the Lord saw...and behold," on the other. Since Maimonides maintains that whenever Onqelos renders an expression of divine seeing by the phrase "And the Lord saw," *vahaza hashem*, he means that God apprehends intellectually and not sensually, Maimonides must deny that Onqelos, when he translates expressions of divine seeing as "And it was revealed before the Lord," means to attribute to God intellectual apprehension. Yet this denial has at least three untoward consequences. First, it is difficult to believe that Onqelos regards God's apprehension as failing to extend to the world's evils. The verse that Maimonides cites to support the purportedly Onqelosian notion that God does not apprehend wickedness and suffering is inadequate for that task. The verse (Hab. 1:13) reads as follows: "Thou that art of eyes too pure to behold evil (*mere'ot ra'*), and that canst not look on mischief, wherefore lookest Thou, when they deal treacherously, and holdest Thy peace, when the wicked swalloweth up the man that is more righteous than he." It hardly seems reasonable to take the "beholding" that God in this verse presumably cannot do to be intellectual apprehension; indeed "to behold" seems to mean something like "to bear the sight of," such that the verse asks why God, whose eyes are too pure to bear the sight of wickedness is nevertheless able to watch as evil men swallow up those more righteous than they.

Second, it is highly doubtful that Onqelos could mean anything but intellection by the phrase "it was revealed before the Lord."<sup>15</sup> Confirmation of the intellectual sense of Onqelos's expression "it was revealed before the Lord" may be found in the fact that on several occasions Onqelos translates expressions of God's *knowing* by this same locution: Gen. 3:5, 20:6, and Ex. 4:14. Perhaps the most striking proof that Onqelos uses the expression "revealed before" to signify intellection is the verse Ex. 3:7, in which Onqelos uses this expression to render both God's seeing and His knowing. The verse reads as follows: "And the Lord said: 'I have surely seen the affliction of My people that are in Egypt, and have heard their cry by reason of their taskmasters; for I have known their pains.'" Onqelos translates both

<sup>15</sup> Nahmanides (quoted by Abravanel) is so certain that Onqelos's phrase "it was revealed before the Lord" means intellection that he maintains that Onqelos's other term for "saw," i.e. *haza*, must imply actual sense-perception.

the *ra'iti*, "I have seen," and the *yada'ti*, "I have known," in the same way, i.e. as *geli qadami*, "it was revealed before Me."

Third, it is virtually impossible to maintain in the face of the just-cited verse, Ex. 3:7, that God's intellectual apprehension does not extend to the evil of affliction, for the verse explicitly states that God *has known*, *yada'ti*, their pains.

On the solution that I have proposed, i.e. that it is not "And the Lord saw" but "And the Lord saw that" or "And the Lord saw...and behold" that clearly signifies intellection, whereas "And the Lord saw" alone is ambiguous and can be understood to signify either visual or intellectual apprehension, one can readily explain why Onqelos must sometimes translate "And the Lord saw" as "And it was revealed before the Lord." When the presence of intellection is not safeguarded by a "that" or an "...and behold" or by the context, Onqelos dares not translate the verb "saw" as *haza* lest it be thought that sense-perception is intended; on such occasions he must have recourse to the expression "it was revealed before the Lord," an expression by which he signals decisively the presence of intellectual, not sensual, apprehension.

On my hypothesis, then, the expression "it was revealed before the Lord" represents for Onqelos a fail-safe way to signify intellection; it is the expression to which he has recourse whenever a biblical expression of divine seeing might be mistaken to signify sense-perception. In this respect my solution to the second difficulty stands in stark opposition to that of Maimonides: on Maimonides' view, Onqelos uses the expression "it was revealed before the Lord" to indicate the absence of divine intellection; on my view, he uses this expression to place its presence beyond doubt.

We may note that there are several instances in which Onqelos could have, according to my hypothesis, safely translated the biblical expression "the Lord saw" literally as *haza hashem* but has recourse instead to another expression. The first instance occurs twice, at Ex. 32:9 and Deut. 9:13, where God is said to have seen the people *and behold* they are a stiff-necked people. The second instance occurs at Ex. 33:13, where Moses pleads with God to "see that" this nation is His people. Another instance is Gen. 18:21, where God says He will come down and "see whether the people of Sodom and Gomorrah have done altogether according to the cry of it." In the first two instances the expression to

which Onqelos has recourse is "it was revealed before"; in the third the expression is "I will judge/determine," *ve'eidun*. In all of these instances, according to the analysis provided here, Maimonides could have said *haza* without fear that of implying sense-perception—yet he does not. Nevertheless, these instances do not undermine the proposed analysis. On this analysis, what is contended is only that Onqelos will never use "saw," *haza*, with reference to God unless it is absolutely clear that intellection is intended; it is not contended that he will always use "saw," *haza*, when it is absolutely clear that intellection is intended. In other words, there can be no objection if Onqelos chooses to use an expression such as "it was revealed before the Lord" even when he would have run no risk had he said "And the Lord saw." What is objectionable is for him to use "And the Lord saw" when it is not absolutely assured that his readers will not take the expression to mean that God perceives sensually.

Let us turn now to Maimonides' third and final difficulty, i.e. the three passages that do not fit his scheme. The solution I have proposed to Maimonides' first two difficulties works equally well for this last one. All three of the passages that Maimonides cites as incongruent with his theory are easily accommodated by mine. Although all three are cases in which God sees something bad and are therefore cases in which Maimonides would expect to find *geli qadam*, nevertheless in all of them Onqelos uses *haza* to render "saw"; the evil character of what is beheld seems to be of no consequence to him. Yet we may note that in each of these passages the expression of God's seeing take the form of "And the Lord saw that" or "And the Lord saw...and behold"; therefore, these passages, on my analysis, all signify intellection unambiguously and hence Onqelos's use of *haza* in them is risk-free. In the first case, Gen. 6:5, God saw *that* the wickedness of man was great; in the second, Gen. 6:12, God saw the earth *and behold* it was corrupt ("corrupt" being an evaluative term), and in the third, Gen. 29:21, the Lord saw *that* Leah was hated. In none of these cases can there be any doubt that intellectual apprehension is intended.

There is another passage, one not cited by Maimonides, that seems to resist Maimonides' theory. It is Ex. 33:13: "Now therefore, I pray Thee, if I have found grace in Thy sight, show me now Thy ways, that I may know Thee, to the end that I may find grace in Thy sight;

and consider that this nation is Thy people." The biblical expression to which "consider that" corresponds is *ure'eh ki*, literally, "see that." Onqelos renders "see that" as *ugeli qadamakh arei*, "it is revealed before You that..." According to Maimonides, Onqelos only renders "see" by the locution "it is revealed before" when what is seen by God is bad. Since God's seeing that this nation is His people is not seeing something bad, Maimonides ought to be puzzled here as to why Onqelos does not render the "see" in this verse: *haza*. Maimonides, however, cites only those instances in which *geli qadam* is expected and *haza* appears instead, not those in which *haza* is expected and *geli qadam* appears instead.

It is interesting that Friedländer seeks to resolve Maimonides' third difficulty in a way somewhat similar to mine. He notes that in each of the three presumably exceptional cases the verb *ra'ah* "is not so closely connected with the word 'evil.'" He explains:

In the first instance the object perceived by God is the circumstance that the evil was great, not the evil itself; in the second the notion of corruption is expressed in another sentence; in the third instance the circumstance that Leah was hated is said to have been perceived, not the hatred itself, nor Leah the hated one.<sup>16</sup>

Friedländer's analysis resembles mine in that it implicitly notes the effect of "that" in the first and third instance as making the seeing apply to a circumstance rather than to an object, and the effect of "...and behold" as separating the evaluation of what is seen from what is seen. Friedländer does not take the important step, however, of noting that when seeing applies to a circumstance rather than to an object, and when what is seen is evaluated, not described, the seeing in question is not vision but intellection. It is likely that Friedländer fails to take this step because he does not challenge Maimonides' interpretation of Onqelos according to which Onqelos maintains that divine intellection does not extend to evil things. Indeed, Friedländer persists in regarding the evil nature of the perceived object as the determining factor in Onqelos's decisions regarding how to render "And the Lord saw": he emphasizes in each of the three instances that

<sup>16</sup> Friedländer, 1.48:167, n. 4.

God does not directly perceive *the evil*, implying that if God had directly perceived *the evil*, Onqelos would have rendered "saw" as *geli qadam*. On my analysis, however, the nature of the perceived object is of no consequence; what is critical on my view is the presence of the term "that" or "...and behold" which has the effect of turning seeing into intellection regardless of whether the thing seen is evil or good.

Any interpretation—whether Maimonides' or Friedländer's—in which the evil nature of what is seen is regarded as being responsible for Onqelos's avoidance of the Aramaic term *haza*, encounters two difficulties: first, on such an interpretation no account is available for why Onqelos chooses to use an ambiguous term, *haza*, a term that can be taken to be either sensual or intellectual, when he wishes to make clear that God "sees" only intellectually; second, one is forced to find a nonintellectual sense for the expression "it was revealed before the Lord," since the intellectual sense of "And the Lord saw" is exhausted by the expressions that Onqelos translates by the Aramaic *haza*. There are, consequently, I believe, two advantages to my analysis. First, it provides an account of Onqelos's willingness to use with respect to God the ambiguous term *haza*, a term that might be taken to signify sense-perception; on my account, Onqelos will only use such a term—regardless of what type of thing is seen—when the ambiguity is removed by the context or by the presence of "that" or "...and behold." Second, my analysis allows Onqelos's expression "it was revealed before the Lord" to mean what Onqelos must surely have intended it to mean, i.e. intellection. Since, on my view, *haza* does not exhaust all cases of God's intellectual seeing but only those cases in which "that" or "...and behold" or the context removes its ambiguity, another expression is required, i.e. "it was revealed before the Lord," for those cases of God's intellectual seeing in which the ambiguity has not been otherwise removed.

Maimonides considers finally in this chapter the verse (Gen. 22:8) in which Abraham says to Isaac: "God will see for Himself (*yir'eh lo*) the lamb for a burnt-offering, my son," citing this verse as another instance in which Onqelos translates God's seeing by the locution "it is revealed." It is not clear—at least in part because Maimonides does not say—what he finds troubling about this instance. And although he provides two possible answers to whatever question he is asking about

it, the two answers seem to address themselves, respectively, to two distinct questions. The two answers Maimonides suggests are (1) that Onqelos wishes to avoid the implication that God will begin to seek the lamb and bring it into existence, and (2) that Aramaic does not tolerate the notion that God's apprehension might be connected with an animal devoid of reason. The first answer seems to address the question of why Onqelos does not preserve in his translation the future tense found in the biblical *yir'eh*, since the contention of this first answer is that Onqelos wishes to avoid the implication that God *will begin* to seek the lamb and bring it into existence. The second answer seems to address a different question, the one we would expect Maimonides to be asking here, i.e. why does Onqelos say "the lamb is revealed before the Lord" rather than "the Lord sees the lamb" when a lamb is not among the evils listed earlier as things to which God's intellectual apprehension does not extend? To this question the second answer is appropriate since it turns the animal's abject status into something to which, like evil in its many forms, God's intellectual apprehension could not, according to Maimonides' thinking, extend. On the analysis that I have offered here, this second question, along with Maimonides' answer to it, may be avoided altogether since on this analysis, in all cases of divine seeing when there is no "that" or "...and behold" following the verb of seeing, the locution "revealed before the Lord" is necessary to secure intellection as the intended sense of the biblical phrase. Since God is said simply to see the lamb, and not to see that the lamb is *p* (where *p* is some evaluative term), Onqelos must translate God's seeing the lamb as the lamb's being "revealed before" Him.

In the above-proposed solution to Onqelos's translation of biblical expressions of divine hearing and seeing, I remain faithful to the spirit of Maimonides' understanding of Onqelos's educational project, i.e. to move people away from gross anthropomorphization of God. When Scripture says of a human being that he saw something, Onqelos will translate "saw" as *haza* regardless of whether or not there is a *ki* or a *vehinneh* plus an evaluative term following the verb of seeing. Onqelos says of Abraham, for example, that he saw, *haza*, the place from afar (Gen. 22:4), and of Esau that he saw, *haza*, the women and children (Gen. 33:5). With respect to God, however, Onqelos will only say *haza*

in cases of "The Lord saw that" or "The Lord saw...and behold," or when the context otherwise makes it clear that intellection is signified.

Furthermore, several of the Aramaic expressions that Onqelos uses when God is said to hear or see are expressions reserved for God alone: Onqelos never says of a human being that something was heard before, *shemi'a qadam*, or revealed before, *geli qadam*, him—even when intellection is present. These expressions interpose a great distance between God and sense-perception as well as between God and human beings.

We may note further that when Onqelos translates biblical phrases alluding to God's seeing he is even more emphatic in dissociating God from sense-perception than he is in the case of hearing when he translates biblical phrases alluding to God's hearing. Whereas all divine seeing is clearly intellection regardless of which Aramaic expression translates it, the expression "It was heard before the Lord" does not decisively replace sensation with intellection but only shields God from the implication that he is actively engaged in sense-perception; it is implied instead that the sensation "approaches" him.<sup>17</sup> Thus, although it may appear at first that Onqelos is less careful to avoid attributing corporeality to God in translating expressions of divine seeing than in translating expressions of divine hearing, it is arguably the case that, on the contrary, it is when dealing with God's seeing that he is most scrupulous.

### Part II

The question to which I wish to turn now is why Maimonides insists on offering an interpretation of Onqelos to which there are clear exceptions of which he is aware, exceptions that ostensibly drive him to doubt the authenticity of the Onqelos manuscript in his possession.

There is no way of knowing whether or not Maimonides was aware of the simpler solution that I have provided to the difficulties he raises regarding Onqelos's translations of expressions of divine hearing and

<sup>17</sup> See Efodi who interprets the notion of "it was heard before the Lord" to mean that a certain matter would be before the Lord, He would hear it, and through hearing it He would achieve understanding of it.

seeing. But it certainly seems probable that Maimonides' interest in *Guide* 1.48 is not primarily to discuss Onqelos but rather to set forth his own views as if they were Onqelos's. As I noted earlier, in Part I, despite the lavish praise that Maimonides heaps upon Onqelos, Maimonides' various considerations of Onqelos's translations are not simply approving. One feature that is characteristic of several of these discussions is Maimonides' attributing to Onqelos in them views that could not have been Onqelos's and are undoubtedly Maimonides' own. It is likely that Maimonides wishes to have his own unorthodox-sounding views authorized by Onqelos in the same way that he often finds rabbinic support for such views (see, e.g., Maimonides' discussion of miracles in *Guide* 2.29:345–46). The following are the most obvious examples of Maimonidean discussions of Onqelos that display this feature:

Example 1. At *Guide* 1.37:86, Maimonides cites Onqelos's translation of the biblical verse "But My face shall not be seen" (Ex. 33:23). Onqelos translates this verse "And those in front of Me shall not be seen." Maimonides goes on to ascribe to Onqelos the views that (a) there are great created beings whom men cannot apprehend as they really are and that these are the separate intellects thought to be in front of God, i.e. in His presence, because of the power of the providence constantly watching over them, and (b) there are other things that are graspable in their true reality by men, things beneath the separate intellects with respect to their ontological status, i.e. things endowed with matter and form, things of which Onqelos says "And thou shalt see that which is behind Me," meaning that these are things on which God has turned His back because of their remoteness from His existence. That Onqelos holds such views strains credulity; this way of thinking and talking is clearly Maimonides'.

Example 2. In *Guide* 1.2, Maimonides approves of Onqelos's rendering of "Elohim" as *raurevin*, rulers, in his translation of the verse Gen. 3:5 in which God tells the man that if he and the woman eat from the Tree of Knowledge of Good and Evil they will be as Elohim, knowing good and evil. According to Maimonides, Onqelos translates Elohim as he does because of his recognition of the inferiority of knowledge of good and evil as compared with knowledge of true and false. Is it likely that it is Onqelos rather than Maimonides himself who understands



knowledge of good and evil to be an inferior sort of knowledge and its acquisition to represent not a cognitive advance but a cognitive regression? Is it not far more likely that Onqelos simply wished to avoid, through his translation of Elohim as *ravrevin*, the implication that with the acquisition of knowledge of good and evil man would become like *God*?

Example 3. In *Guide* 1.27:58, Maimonides comments generally favorably on Onqelos's translation of Gen. 46:4 in which God tells Israel (Jacob) in "visions of the night" that He will go down with him to Egypt. Maimonides suggests as a possibility, however, that Onqelos interprets the word "Elohim" as signifying an angel rather than God Himself, in which case Onqelos must be understood to maintain that an angel rather than God Himself would be going down with Jacob to Egypt. Maimonides proceeds to defend this view of Onqelos's against the objection that the preceding verse, Gen. 46:3, has the speaker declare: "I am God, the God of thy father." What is most striking about this entire passage in the *Guide* is, of course, that Onqelos simply does not say that Elohim here is an angel. Maimonides says this, and defends it, but does so as if he is presenting and defending Onqelos's view. Onqelos is quite capable of saying "angel" when he means angel, even when the text does not say "angel," as, for example in his translation of Gen. 32:31. Here Jacob says that he saw Elohim face to face, and Onqelos translates: *hazeiti malakhaiya*, i.e. I have seen an angel. The difference between the two cases, Gen. 32:31 and Gen. 46:4, is that in the former Jacob has fought with the Elohim in question; he has not simply dreamed him, as in the latter. Indeed, in this very chapter Maimonides himself distinguishes between "things of the imagination," i.e. "that which is said to happen in a dream or in the visions of the night," on the one hand, and "what took place within matters having existence," i.e. "that of which it is said without qualification," on the other (see *Guide* 1.27:58).

There are in addition to these passages others in which Maimonides attributes to Onqelos views that are Maimonides' own or which purport to show that Onqelos's translations support or concur with Maimonides' views, e.g. *Guide* 1.28, 2.23, 2.33, and 2.41. There is also at least one occasion upon which Maimonides is openly critical of Onqelos, i.e. *Guide* 1.66. Characterizing as "strange" Onqelos's interpretation of Ex. 31:18,

in which it is said that the tablets were "written with the finger of God," Maimonides disputes Onqelos's view that God's "finger" is "a created instrument that has cut into the tables through the will of God" (*Guide* 1.66:160-61); according to Maimonides, God's "finger" is His will. Of particular interest and relevance to our consideration of *Guide* 1.48, however, is a passage (*Guide* 1.28:60) in which Maimonides commends Onqelos for observing certain limits, i.e. for translating parables so as to avoid implications of divine corporeality yet not then attempting to discuss the hidden intention and meaning of the parables. Maimonides explains that the negation of divine corporeality is demonstrable and necessary to religious belief, for which reason Onqelos decides to translate the Pentateuch so as to remove from it implications of divine corporeality. Yet since the meaning of parables is a "suppositious matter" that is also hidden, not essential to the foundations of belief, and difficult for the multitude to grasp, Onqelos chooses not to engage in interpreting the meaning of parables. Onqelos exercises restraint with respect to interpretation of parables, says Maimonides, not only in the case of the parable considered in *Guide* 1.28 but "in all other passages" (*Guide* 1.28:60). This Maimonidean description of Onqelos's practice, it would seem, legitimates the attribution to Maimonides rather than to Onqelos of all interpretations that venture beyond translation aimed at denying God's corporeality—despite Maimonides' attribution of many such interpretations to Onqelos. In other words, Maimonides' description of Onqelos's practice constitutes his hint to the reader that in those instances in which he attributes to Onqelos interpretations of parables (as in the three examples presented above), those interpretations are in fact his own. Applying this hint to *Guide* 1.48, it seems clear that the interpretation of Hab. 1:13 attributed to Onqelos, insofar as it neither (a) translates the verse literally nor (b) avoids literalness specifically for the purpose of denying God's corporeality but rather (c) seeks to uncover the verse's hidden meaning, is not Onqelos's interpretation at all, but is Maimonides'.

If it is correct to assume that even in *Guide* 1.48 where Maimonides seems to be concerned to explain Onqelos's views he is in fact concerned to state his own, the question arises as to which views of his own he wishes to state. I propose that this chapter contains a foreshadowing of Maimonides' position with respect to providence as discussed later on

in the *Guide*, particularly in *Guide* 3.17-18. For the notion in *Guide* 1.48 that God does not apprehend evil is but a disguised version of a notion found at the end of *Guide* 3.17 and in *Guide* 3.18, i.e. the notion that divine providence is "consequent upon the intellect" (*Guide* 3.17:474). In the *Guide* Maimonides moves from a notion of divine providence in which providence is associated with desert (at the beginning of *Guide* 3.17), to one in which it is associated with intellect (at the end of *Guide* 3.17 and in *Guide* 3.18), and finally to one in which it is associated with the total elimination of the limits that corporeality imposes on the human ability to apprehend the divine (in *Guide* 3.51).

There are three ways in which Maimonides' later view on providence is foreshadowed in *Guide* 1.48. First, in *Guide* 1.48 Maimonides cites Hab. 1:13 and at *Guide* 3.17:473 he cites the surrounding verses, i.e. Hab. 1:12 and Hab. 1:14-15. Second, Hab. 1:13 which states: "Thou that art of eyes too pure to behold evil" is the clear counterpart of a verse cited in *Guide* 3.18: "The eyes of the Lord are toward the righteous" (Ps. 34:16). Third, the discussion in *Guide* 1.48 of the impropriety (in Aramaic) of saying that God "sees" the lamb, a being devoid of reason, an impropriety presumably appreciated by Onqelos, is related to Maimonides' insistence in *Guide* 3.17 that providence does not extend to animals (indeed it is in this connection that he relies on the verses from Habakkuk).

Let us turn first to the first of these ways. The question posed by Hab. 1:13 is how can God whose eyes are too pure to behold evil nevertheless look upon the wicked as they swallow up those more righteous than they. As Maimonides understands this verse at *Guide* 3.17:473, it is rhetorical: God cannot and does not behold evil and look upon mischief, i.e. he does not allow the wicked to swallow up the more righteous. Indeed, Maimonides contends that Hab. 1:12, "O Lord, Thou hast ordained them for judgment, and Thou, O Rock, hast established them for correction," makes clear that there was no withdrawal of divine providence from the people massacred by Nebuchadnezzar, that in fact the people were not righteous but rather wicked and their massacre was therefore their due. The implication of verses Hab. 1:12 and 1:13, then, is that providence is consequent upon desert; it applies to all human individuals: both the righteous and the wicked receive what their actions merit.

Yet Hab. 1:12 and 1:13 are followed by two verses, Hab. 1:14 and 1:15, that seem to convey a rather different message about divine providence. The message of these verses, as Maimonides understands them, is not that providence is consequent upon desert, but rather that it is "consequent upon the intellect" (*Guide* 3.17:474). Hab. 1:14 and 1:15 assert, on Maimonides' interpretation, that unlike human beings to whom God's providence does extend, the animal species, "the fishes of the sea and the creeping things," are not beneficiaries of providence; they "have no ruler over them" (Hab. 1:14). What Maimonides notes as distinctive of fishes of the sea and creeping things is, however, not their indifference to justice or to law and obedience but rather their lack of intellect. By pointing to the unintelligent nature of creatures other than man rather than to their unpolitical nature, Maimonides sets the stage for his view that "providence is consequent upon the intellect."

The second of these ways connects *Guide* 1.48 to *Guide* 3.18 through a verse from Psalms (Ps. 34:16) that Maimonides cites in *Guide* 3.18, a verse that echoes the verse from Habakkuk (Hab. 1:13) that he cites in *Guide* 1:48. The verse from Psalms reads, in part: "The eyes of the Lord are toward the righteous"; the verse from Habakkuk reads, in part: "Thou that art of eyes too pure to behold evil, and that canst not look on mischief." Through the interpretation that Maimonides provides in *Guide* 3.18 of Ps. 34:16, he helps the reader to penetrate his interpretation in *Guide* 1.48 of Hab. 1:13. We may note that there is a significant difference between the way in which Maimonides reads Hab. 1:13 in *Guide* 1.48 and the way in which he reads it in *Guide* 3.17. In *Guide* 3.17, as we have just seen, Maimonides reads this verse as implying that God does not withhold His providence from human individuals, that He does not countenance the wicked swallowing the righteous, but rather responds to each, whether righteous or wicked, according to his desert. Yet in *Guide* 1.48, Maimonides reads Hab. 1:13 as asserting that God does not behold, i.e. does not have intellectual apprehension of, evil. Once *Guide* 3.18 assigns a new meaning to the term "righteousness" as it appears in Ps. 34:16, and thereby assigns as well, albeit indirectly, a new meaning to the term "evil" or "mischief" in its companion verse, Hab. 1:13, it becomes possible to see the way in which Maimonides' reading of Hab. 1:13 in *Guide* 1.48 takes us beyond

his reading of the same verse in *Guide* 3.17 insofar as the former links divine providence to intellect but the latter ties it to desert.

In *Guide* 3.18, Maimonides speaks of providence watching over men according to their perfection. But, let us note, perfection or excellence, called “righteousness” in the verse from Psalms (Ps. 34:16) to which Maimonides appeals (*Guide* 3.18:476), is contrasted in this chapter not with wickedness but with ignorance (3.18:475). Furthermore, perfection or excellence is aligned with nearness to God, and deficiency with remoteness from Him. Nearness to and distance from God are in turn identified with the degree to which the individual human intellect receives the overflow of the divine intellect (*Guide* 3.18:476). In this way wickedness is assimilated to the deficiency that is defined as ignorance, as righteousness is to the perfection or excellence defined as intellect. If one reads back into *Guide* 1.48 the notion of *Guide* 3.18 that wickedness is ignorance, it becomes possible to understand how Maimonides reads Hab. 1:13 in *Guide* 1.48: Maimonides interprets this verse to maintain that God’s intellection, i.e. His providence, does not extend to the ignorant. In other words, the Maimonidean reading of Hab. 1:13 found in *Guide* 1.48 can be seen to be linked to the notion at the end of *Guide* 3.17 that providence is “consequent upon the intellect.” This notion supersedes the notion of providence that is found earlier in *Guide* 3.17 and that stems from the reading of Hab. 1:13 contained there, i.e. the notion that providence is consequent upon individual human desert.

The third of these ways links the lamb discussed at the end of *Guide* 1.48 with the fishes of the sea and the creeping things of Hab. 1:14-15 discussed in *Guide* 3.17. Since Maimonides insists in *Guide* 1.48 that when Onqelos translates God’s seeing by the Aramaic term *haza* he intends intellection, it is of great significance to Maimonides that although the lamb is not among the bad things to which God’s intellection does not extend, Onqelos nevertheless withholds the term *haza* in the case of God’s seeing the lamb. Maimonides attributes Onqelos’s withholding of the term *haza* in the case of God’s seeing the lamb to the lamb’s being “devoid of reason,” a deficiency that disqualifies it from being an object of divine intellection. At 3.17:474, Maimonides contends that animals are excluded from divine providence because providence is “consequent upon the intellect.” What places the lamb in

*Guide* 1.48 beyond the reach of God’s intellection is its lack of intellect; what places fishes of the sea and creeping things in *Guide* 3.17 beyond the reach of God’s providence is their lack of intellect.

That *Guide* 1.48 is stating, secretly, Maimonides’ view on providence ought not to strike the reader as far-fetched. God’s “seeing” in *Guide* 1.48 is readily, almost obviously, linked to providence, of which Maimonides regularly speaks as a “watching over” and “surveillance” (*Guide* 3.17-18). Furthermore, that God’s seeing is withheld in *Guide* 1.48 from things that are evil, understood finally as the ignorant, who, like the lamb, are devoid of reason, parallels his view in *Guide* 3.18 where providence is said to extend to human individuals according to their perfection, called their “righteousness” in Ps. 34:16, perfection understood finally as the intellectual ability to attain the overflow of the divine intellect.

Efodi too apparently makes the connection for which I argue in this paper between the idea that God does not “see,” i.e. have intellection of, the lamb, and the idea that His providence does not extend to it. When Efodi discusses why Maimonides is troubled by the verse “God will see for Himself the lamb” (Gen. 22:8), he applies both of Maimonides’ answers to what he takes to be Maimonides’ only question with regard to this verse, i.e. why Onqelos refrains from saying that God *yehezei*, will have intellection of, a lamb. Efodi seeks to explain Maimonides’ two answers as follows: (1) Had Onqelos said “The Lord will see (*yehezei*) the lamb” he would have implied thereby that since God’s apprehending the lamb would bring it into presence—divine knowledge being the cause of existence—it would follow that God would have knowledge that is new, and this is impossible.<sup>18</sup> (2) Had Onqelos spoken in terms of God’s seeing the lamb he would have implied thereby that God *has providence for* (*yashgiaḥ*) the details of an animal’s existence, and this is impossible. Munk as well draws the reader’s attention here to Maimonides’ view on providence in *Guide* 3.17.<sup>19</sup>

It is true that the connection between providence and divine knowing is found in both the Ash‘arite and the Mu‘tazilite opinions on divine providence that Maimonides cites and rejects at *Guide* 3.17:466 and 3.17:468. It is not, however, to their belief that providence and divine

<sup>18</sup> See *Guide* 3.20:480.

<sup>19</sup> Munk, vol. 1, 1.48:174, n. 4.

knowledge are connected that Maimonides objects, but rather to their respective notions (1) that God's omniscience is such that it gets in the way of human freedom (*Guide* 3.17:467), and (2) that it causes God's providence to apply even to animals (*Guide* 3.17:468).

Maimonides' discussion in 1.48 of the problem of God's seeing, i.e. having intellection of, the lamb that is devoid of reason, then, may reasonably be taken to assimilate divine intellection to the divine providence of which it is said later on at *Guide* 3.17:471–72 that it “watches over,” i.e. sees, individual human beings who have reason but not brutes that do not. At the very end of *Guide* 3.17 divine providence is said to consist of the overflow from one intellect, the divine, to other intellects:

For providence can only come from an intelligent being, from One who is an intellect perfect with a supreme perfection, than which there is no higher. Accordingly everyone with whom something of this overflow is united, will be reached by providence to the extent to which he is reached by the intellect.<sup>20</sup>

The phrase “everyone with whom something of this overflow is united, will be reached by providence to the extent to which he is reached by the intellect” is strikingly reminiscent of Maimonides' enigmatic phrase in *Guide* 1.48: “to apprehend and to establish the thing apprehended as it is apprehended.” We are now in a position to explain this enigmatic phrase: for God to apprehend the thing apprehended as it is apprehended is for His intellect to overflow to others to the extent that they are able to receive it. Moreover, we can now explain why God cannot “see” evil: it is because God's intellect cannot flow to those without reason, i.e. to unintelligent animals of whatever species.

The divine overflow surely extends to the “separate intellects” of *Guide* 1.37, about whom Maimonides says (attributing this view, as we saw above in Example 2, to Onqelos) that they are constantly in God's presence because of the “power of providence watching over them,” and who are distinguished from things composed of matter and form that are “remote” from the existence of God. As far as human beings are concerned, however, since they are not, for Maimonides,

<sup>20</sup> *Guide* 3.17:474.

recipients of divine providence simply by virtue of their belonging to the human species—as Maimonides says at *Guide* 3.18:476, “outside the mind nothing exists except the individuals”—only some human individuals, sometimes, will be near enough to God, in the sense that their intellects will have received the overflow of the divine intellect, to be truly subject to His providence. It would seem that these human individuals, in order to receive the divine overflow, would have to transcend the matter by virtue of which they are, unlike the separate intellects, necessarily “remote” from God and outside His presence and providence. But the view that one fully enjoys God's providence only insofar as one transcends the human condition of being composed of matter and form takes us beyond our consideration of providence in *Guide* 3.17–18. It takes us to *Guide* 3.51, where it is death alone that suffices finally to bring a human being to the permanent state of apprehension of the divine, a state in which “the intellect remains in one and the same state,” the “impediment” to this state, i.e. corporeality, “having been removed” (*Guide* 3.51:628).

#### *Conclusion*

The possibility that Maimonides in *Guide* 1.48 means to set forth his own views on divine providence, views to be taken up again later in the *Guide*, helps to account for what appears at first glance to be an approach to Onqelos that is somewhat unusual for Maimonides in the *Guide*. As noted at the beginning of this paper, Maimonides modifies, criticizes, or simply accepts the other translations by Onqelos that he mentions. In this chapter, however, Maimonides treats Onqelos's translation as a problematic text which in itself merits analysis and clarification. The special attention Maimonides devotes to Onqelos here may be understood, I suggest, if we take Maimonides to be using Onqelos's translation as a vehicle for presenting, secretly, his own views on providence.

Some of the other peculiarities noted above with respect to Maimonides' treatment of Onqelos in *Guide* 1.48 can be easily accounted for as well if we interpret this chapter of the *Guide* as foreshadowing Maimonides' later views on providence. For example, whereas Hab. 1:13—“And Thou canst not look on iniquity”—fails to support the

purportedly Onqelosian notion that God's intellection does not extend to bad things, it functions quite well as a text from which Maimonides can infer the hidden meaning that providence does not extend to the ignorant. Furthermore, whereas the verse that says explicitly of God: "I have known their pains" (Ex. 3:7) cannot be reconciled with the view that God's intellection does not extend to affliction, it is compatible with the notion that divine providence is withheld from those devoid of reason.

Finally, if my solution to the difficulties that Maimonides poses with respect to Onqelos's translation of biblical expressions of divine seeing is in fact more faithful than Maimonides' to the spirit of Onqelos's intention of negating divine corporeality, this is because my purpose is primarily to understand Onqelos and Maimonides' is not. When I take all of Onqelos's translations of biblical expressions of divine seeing as implying intellection rather than sensation and as in this way removing corporeality from God, I am interpreting Onqelos. When, however, Maimonides contends that Onqelos's expression "revealed before the Lord" indicates the absence of God's intellection, Maimonides moves beyond interpreting Onqelos to uncovering the hidden meaning of the parable contained in Hab. 1:13.

Lehigh University

## ENGLISH SUMMARIES OF HEBREW ARTICLES

*Samuel Ibn Tibbon's Introduction to his  
Commentary on Ecclesiastes*

by  
Ruth Ben Meir

A critical edition of the hitherto unpublished Introduction to Samuel Ibn Tibbon's Commentary on *Ecclesiastes*.

Samuel Ibn Tibbon (1160-1232) earned his reputation not only as a translator of Maimonides' *Guide of the Perplexed*, but also as the author of independent works and philosophical commentaries. As translator he helped to spread knowledge of Maimonides' philosophic opinions, while as an independent author and commentator he helped to fan the flames of the Maimonidean controversy. While his predecessors undertook to show that Maimonides' opinions were in harmony with traditional religious teachings, Samuel set out to reveal the secrets of Maimonides' thought and their esoteric meaning. He was guided by the conviction that his times were more ready for the revelation of these secrets than were earlier generations. In his task as interpreter and independent author he was often helped by the more extreme philosophic views of Averroes.

The best known of Samuel's works is *Yiqqavu ha-Mayim* ("Let the Waters be Gathered" *Genesis* 1:9) which has been published. In it he discusses cosmology, angelology, and divine providence. He is also the author of the no longer extant *Ner ha-Hofes* ("Light of the Seeker") and the as yet unpublished commentary on *Ecclesiastes*. Predating *Yiqqavu ha-Mayim*, the commentary is cited in this work.

*Ecclesiastes*, according to Samuel's view, is, among the books written by Solomon, intermediary between *Proverbs* and *Song of Songs*. Its major theme, according to Samuel, is the immortality of the soul and its conjunction with the agent intellect. *Ecclesiastes* is divided into three parts: Introduction (1:1-12), Section on Wisdom (2:1-6:12), and Section on Virtues (7:1-12:7). The last six verses constitute the epilogue.

After the introduction to the commentary there appear translations of three treatises, two of which are attributes to Averroes, the third to his son.

*Maimonides' Halakhic Decisions  
Based on the Jerusalem Talmud  
in Opposition to the Babylonian Talmud*

by  
Yerahmiel Brody

It is well known that Maimonides, more than any other *posek*, decides the *halakhah* on the basis of the Yerushalmi. This is clear from the fact that he is the only one among the *poskim* who decides agricultural law in this manner. Moreover, he often collected from the Yerushalmi *halakhot* that are not in the Bavli, though their subject matter is. But beyond that the opinion was held, in traditional and modern scholarly circles alike, that at times, he decided the *halakhah* according to the Yerushalmi even when the decision clearly goes against the Bavli.

It was an accepted opinion from the time of Rav Hai Gaon that one should rely on the Yerushalmi only when it does not contradict the Bavli, that is to say, only when the Yerushalmi discusses a subject that is not discussed in the Bavli or when the Yerushalmi can be viewed as an elaboration or interpretation of the Bavli. Maimonides himself writes in the Introduction to *Mishneh Torah*: "All of Israel is obligated to follow the *gemara* of the Bavli."

This article is devoted to two paradigmatic cases in which Maimonides decides according to the Yerushalmi when it is in clear opposition to the Bavli. Both cases appear in the order of *Nezikin*. In one case he quotes a passage from *Ma'aser Sheni* in the other a passage from *Shekalim*. The author argues that in the case of contradiction, Maimonides decides according to the Yerushalmi only in cases in which the "natural place" of the *halakhah* is in the Yerushalmi.

The author concludes that in cases in which there exists a *Masekhet* in the Bavli and Yerushalmi the decision, in case of conflict, must be according to the Bavli. In the case of those *Masekhtot* which appear in

the Yerushalmi but not in the Bavli the two are equal and the decision is made in accordance with the "natural place" of the *halakhah*.

*Maimonides' Reasons for Halakhic Decisions*

by  
David Henshke

Maimonides' decision concerning *ḥamez* on *Erev Pesah* (*Teshuvot ha-Rambam*, ed. Jehoshua Blau, 252) serves as a source for the evaluation of his reasoning in deciding the *halakhah* in *Mishneh Torah*. From the generation of the Exile from Spain until modern times the opinion has been held that Maimonides, in this *responsum*, admits that his decision was influenced by a popular explanation rather than by strict *halakhah*. Taking issue with this explanation, E. S. Rosenthal has argued that philosophic reasons rather than *halakhic* ones influenced Maimonides' decision.

Disagreeing with both of these opinions, the author proposes a new analysis of this *responsum* and a different methodology for understanding Maimonides' decision. The careful analysis of the language used in this *responsum* discloses that Maimonides held that his sources were talmudic rather than his own reasoning. On the basis of this evidence the author concludes that the *halakhot* in *Mishneh Torah* do not depart from their *halakhic* sources.

*"Hakham", "Hasid", and "Tov" in Maimonides' Writings:  
A Study in Terms and their Reference*

by  
Hannah Kasher

Maimonides' definition of the ideal man and his attributes has been widely studied. It has been held that "Hakham", "Hasid", "Tov" are distinct in Maimonides' thought and represent a precise and consistent typology. This article suggests a more fluid picture. "Hakham" does not refer strictly to an intellectual, "Hasid" does not consistently refer

to the ascetic, nor does "Tov" always refer to one who is ethically or ontologically good.

*Reflections on Principles of Classification  
in Maimonides' Mishneh Torah*

by  
Haym Soloveitchik

The classification of the *Mishneh Torah* is justly famous. Nevertheless, there exist serious problems in it that have hitherto gone unnoticed. These problems are both in the units of classification and the internal organization of several of the units. For example, the laws of bailment (*shomrim*) are never treated in unison though they are so treated both in the Mishnah and the Talmud. Instead, Maimonides splits bailment into two, treating the hired bailee (together with labor law) in one unit and the other three forms of bailment in another. The laws of conversion are found in the "Book of Holiness" in the unit of "Forbidden Sexual Relations", rather than in the "Book of Knowledge". Again, the Laws of Lost Property are conjoined with those of Theft and are located in the "Book of Torts", though finding and caring for lost property is scarcely a tort. These and other problems point to the problematic nature of Maimonidean classification and the need for its close and critical study.

## לפסיקת הרמב"ם על פי התלמוד הירושלמי בניגוד לתלמוד הבבלי

מאת

ירחמיאל ברודי

מן המפורסמות הוא שהרמב"ם הרבה, יותר מכל פוסק אחר הידוע לנו, להסתמך על התלמוד הירושלמי. והרי דבר זה מובן לחלוטין, מאחר שהוא היחיד מבין גדולי הפוסקים שפסק הלכה באופן שיטתי ומקיף בענייני זרעים. יתרה מזו, הוא הרבה ללקט מן התלמוד הירושלמי הלכות שלא נזכרו בבבלי על אף שהן שייכות לנושאים שזכו לטיפול שיטתי באותו תלמוד, ואף הקדיש לכך ספר מיוחד<sup>1</sup>. אולם מעבר לכך רווחת הדעה, הן בעולם המחקר והן בעולם הלימוד המסורתי, שהרמב"ם נהג לעיתים מזומנות לפסוק הלכה על פי הירושלמי, אף כשדבריו עומדים בסתירה לדברי הבבלי בנידון. רעיון זה מופיע במקומות רבים, ומנוסח לרוב באופן כללי ביותר; אסתפק כאן בשתי מובאות בלבד. הניסוח הרחב ביותר שמצאתי בספרות המחקר הוא זה של גינצבורג:<sup>2</sup>

הרמב"ם היה חכם בלתי "תלוי בדעת אחרים"... אף שמבית מדרשו של הרי"ף יצא, שכן אביו היה תלמידו של ר' יוסף אבן מיגאש, תלמידו המובהק של הרב אלפסי, לא הסתפק במועט כמו שהסתפק הרי"ף להשתמש בירושלמי כעין פירוש על הבבלי ותשלום לו, אלא שקד על למודו בגלל חשיבות עצמו... ואשר לפרושו על המשנה כבר הערנו בכמה מקומות בחבורנו זה על דרכו של הרב לפרש לפעמים המשנה על פי הירושלמי גם בנגוד לדברי הבבלי...<sup>3</sup> ובדרכו זו הלך בהרבה מקומות בספר היד, וכבר הרגישו רבותינו הראשונים

<sup>1</sup> ש' ליברמן (מהדיר), הלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל, ניו יורק תש"ח.

<sup>2</sup> ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, עמ' קח. בעקבותיו הלך ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 522 (אף הוא בלי לציין דוגמאות), וכנראה גם מ' עסיס, באנציקלופדיה העברית, כרך לב, טור 903. י"ל הכהן, במבואו למהדורה הפקסימילית של משנה תורה דפוס רומי משנת ר"מ (ירושלים תשט"ו, עמ' 29-31) עסק בפסקי הרמב"ם על פי הירושלמי, במקום שהבבלי אינו מגיע למסקנה ברורה. (תודתי נתונה לידידי פרופ' ג' ליבוןן, שהפנה את תשומת לבי לדיון זה.) המחקר היחיד הידוע לי, המוקדש לפסיקת הרמב"ם על פי הירושלמי (לאו דווקא בניגוד לבבלי) הוא: ח"י עהרענרייך, "בית אב: באורים לספר, יד החזקה" להרמב"ם – ליחוסו של הרמב"ם הפוסק אל התלמוד-ירושלמי", אוצר החיים, יא (תרצ"ה) עמ' 152-164. מאמר זה עוסק בפלפולים בעלי אופי מקומי, ואין בו ניסיון להתמודד עם השאלה העקרונית.

<sup>3</sup> כאן מפנה גינצבורג לשלושה מקומות בכרכים הבאים של אותו ספר, שבהם הציע לפרש את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בצורה זו: ב, עמ' 325 (על ברכות פ"ג מ"ו); ג, עמ' 156 (שם פ"ד מ"א, אך הוא



והאחרונים (וביחוד הגר"א בביאוריו על שולחן ערוך), שהרב נגד הרבה אחרי הירושלמי ופוסק כמותו נגד הבבלי במקומות שדברי הבבלי נראים לו דחוקים. [אך בלי לציין אף דוגמה י.ב.]

דברים ברוח דומה מצאנו כבר בהערת אגב אצל מהר"י קולון:<sup>4</sup>

...והוא דבר ידוע שרבינו משה רגיל לפסוק על פי הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצלינו ואפי' במקום שאין תלמודינו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותו היכא שתלמודינו מעמיד משנה או ברייתא בשינוי דחיקא והירושלמי מפרשא בפשטא תופס לו שיטת הירושלמי...

ואם כך הדבר, כבר יש פה מן התימה. הרי הגישה המוכרת לנו היטב, לפחות מזמנו של רב האי גאון, היא שיש להסתמך על הירושלמי רק כשאין לו סתירה מן הבבלי, הווה אומר: או במקרה שהוא מעלה נושא שלא נידון כלל בבבלי, או במקרה שאפשר לראות את דבריו כמעין הרחבה ופירוש לדברי הבבלי. הגאון הצהיר על עקרונות אלה במקומות מספר ובניסוחים שונים במקצת; נצטט אחד מהם: "כל מה שמצינו בתלמוד ארץ ישראל ואין חולק עליו בתלמודנו, או שנותן טעם יפה לדבריו - נאחזנו ונסמוך עליו, ולא גרע מפרושי הראשונים. אבל מה שמצינו שחולק על תלמודנו - נעזבנו". דרך אגב אציין, מבלי שאוכל להיכנס כאן לפרטים, שהשימוש שעושה רב האי גאון בירושלמי מפתיע לעיתים, על אף שהוא נשאר נאמן להצהרה עקרונית זו.<sup>6</sup>

גישה דומה ניתן למצוא אצל רב נסים גאון,<sup>7</sup> הרי"ף כידוע הרחיק לכת עוד יותר, לפחות מבחינת התפיסה העקרונית, וטען (בסוף מסכת עירובין) שהתלמוד הבבלי הוא

עצמו מסתייג מפירושו זה; שם, עמ' 316-317 (שם פ"ד מ"ג; אפשרות זו תלויה אף בנוסח הבבלי ובפירושו, עיין שם).

<sup>4</sup> ספר שאלות ותשובות מהר"ר יוסף קולון ז"ל, לעמבורג תקנ"ח, קרוב לתחילת סימן ק. משם הגיעו הדברים (דרך איזה צינורות?) לכללי הרמב"ם המובאים במהדורות רבות בראש ספר משנה תורה. <sup>5</sup> התשובה מובאת בספר האשכול (מהדורת אויערבך, ב, עמ' 47-49; מהדורת אלבעק, א, עמ' 158-159; המובא בפנים הוא הנוסח שבמהדורה הראשונה), וראה: ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רמד, סעיף טו. ניסוחים דומים מאוד נמצאים בשתי תשובות נוספות של רב האי, ראה: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, י, ירושלים תש"א (למסכת גיטין, חלק התשובות), סי' כג (התשובה צוינה אצל אסף, שם, על פי הקבצים המקוריים); ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך הגניזה, ירושלים תרפ"ט, עמ' 125-126 (ראה הקדמת המהדיר בעמ' 124-125).

<sup>6</sup> ראה למשל: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ה, ירושלים תרצ"ג, ראש השנה (חלק התשובות), סי' קלד (התשובה "משוחפת" עם רב שרירא אביו). הענין דורש בירור יסודי ומקיף אך אין כאן מקומו.

<sup>7</sup> עיין במה שכתב מו"ר ש' אברמסון (מהדיר), רב נסים גאון: חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 233 והע' 6 ועמ' 550-551, ובקטע שפרסם ותרגם שם, עמ' 312-313 לגבי שיטת רבינו חננאל, ראה הנ"ל, פירוש רבינו חננאל לתלמוד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 68-78, בייחוד עמ' 70-71.

בבחינת "כתרא" לעומת הירושלמי, "ואינהו הוו בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן". הר"י מיגאש, באחת מתשובותיו, חוזר למעשה על הגישה המקובלת:<sup>8</sup>

וכל מה שטען לוי בדחיית טענת שמעון ותביעתו בית זה ובסתירת ראייתו הוא אמת, חוץ מאמרו שאין סומכין על מה שבא בירושלמי הואיל ואין אנו מוצאין אותו בבבלי, שלא צדק בזה. שאין לנו לדחות מהירושלמי אלא דבר שבא הפכו בבבלי, אבל דבר שלא בא הפכו בבבלי אין לנו לדחותו, אבל נסמוך עליו ונדון בו.

הרמב"ם עצמו כותב בהקדמה למשנה תורה: "...כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל". ובאחת מתשובותיו הוא כותב: "הך דאמרין בירושלמי 'ובלבד על אתר' יראה לי שראוי לסמוך על זה, שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר...". כיצד אפוא ייתכן שבמקרים אחרים פסק הרמב"ם הלכה למעשה על פי הירושלמי, אך בניגוד לבבלי?

לפני שאגש לעיקר הדיון, ברצוני לצמצם את היקף העיון בשתי הערות. ראשית, אינני מתייחס למקרים של פרשנות על פי הירושלמי, בעיקר בפירוש המשנה, אלא למקרים של פסיקת הלכה במשנה תורה. שנית, ישנה קבוצה שלמה של מקרי פסיקה השייכים לכאורה לסוגיה זו, אך אינני מתכוון להתייחס אליהם כאן, בגלל שאלה אינם מהווים בעיה עקרונית. כוונתי לאותם מקרים שבהם מוסיף הרמב"ם הלכות ופירושים על פי הירושלמי, וניתן להתווכח בשאלה, האם אלו בניגוד לבבלי או לא. לשון אחרת, מקרים שבהם פרשן אחד של הבבלי יבין מתוכו שאין הוא מקבל את גישת הירושלמי בנידון, ואילו פרשן אחר יוכל לטעון שהבבלי לא התייחס כלל לנידון, ולפיכך יש לתפוס את דברי הירושלמי באותו נושא כהשלמה או כתוספת הסבר לבבלי. כמובן יש מקרים לא מעטים שבהם מתחבטים נושאי כליו של הרמב"ם בשאלות אלו, איש איש לפי דרכו ותפיסתו, אבל מקרים אלה תלויים בשיקול דעת אישי ומקומי, ואינם חורגים מן הקו הכללי שתואר לעיל. הבעיה החמורה מתעוררת באותם מקומות שבהם הבבלי מתייחס במפורש לנושא מסוים, ואף על פי כן אין הרמב"ם הולך בעקבותיו אלא בעקבות הירושלמי. אביא כאן שתי דוגמאות מתוך המעטות הידועות לי,<sup>9</sup> ולאחר מכן אציע את הפיתרון הנראה לי בנושא.

<sup>8</sup> ספר תשובות ושאלות... רבינו יוסף הלוי ר' מיגאש, שאלוניקי תקנ"א, סי' פא. אסף (הערה 5 לעיל) מפנה אף לתשובה זו.

<sup>9</sup> " בלאו (מהדיר), תשובות הרמב"ם, ב, ירושלים תש"ך, סי' רצט, עמ' 558. התשובה הגיעה אלינו בעברית בלבד, ואולי נכתבה מלכתחילה בשפה זו (עיין בהע' 4 על אתר).

<sup>10</sup> במשך מספר שנים למדתי באופן קבוע בבלי עם פוסקים, כולל הרמב"ם. מתוך מדגם של 20% מן הבבלי בערך, רשמתי ארבע דוגמאות שבהן לכאורה פוסק הרמב"ם על פי הירושלמי, ומתוכן עמדתי על העיקרון המוצע במאמר זה. אמנם לא חיפשתי דוגמאות לתופעה זו באופן מיוחד, ואף לא ניגשתי לבדיקה מן הכיוון של הירושלמי; מכל מקום מסתבר שמדובר בכמה עשרות דוגמאות בסך הכל. מלבד הדוגמאות

נקודת המוצא של הדוגמה הראשונה היא במחלוקת בין רב ובין שמואל (בבא קמא צז ע"א) ובסוגיה המוסבת עליה:

איתמר, המלוה את חבירו על המטבע ונפסלה המטבע, רב אמר: נותן לו מטבע היוצא באותה שעה, ושמואל אמר: יכול לומר לו 'לך הוציאו במישן'. אמר רב נחמן: מסתברא מילתיה דשמואל דאית ליה אורחא למיזל למישן, אבל לית ליה אורחא, לא.

זאת אומרת שלפי רב נחמן אליבא דשמואל אפשר לשלם חובות במטבע זר רק אם יש למלוה דרך למקום שבו מתקבל אותו מטבע (ואין זה חשוב לענייננו אם הכוונה היא שיכול להגיע לשם, או שמתכוון להגיע לשם<sup>11</sup>). וכך פוסק הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה, פרק ד, הלכה יב. אבל הסוגיה מקשה על פירוש זה של רב נחמן; אנו נדלג על הקושיה הראשונה (של רבא) ונעבור לשנייה:

תא שמע: "אין מחללין על מעות של כאן והן בבבל ושל בבל והן כאן; של בבל והן בבבל, מחללין". קתני מיהת "אין מחללין על מעות של כאן והן בבבל", אע"ג דסופו למיסק להתם! הכא במאי עסקינן, כשמלכויות מקפידות זו על זו. אי הכי, של בבל והן בבבל למאי חזו? חזו דובין בהו בהמה ומטיק לירושלים.

לפי סוגית הבבלי, אפוא, כוונת הברייתא היא שכאשר המלכויות מקפידות זו על זו, אי אפשר לחלל מעשר שני על מטבעות שאינם קבילים במקום שבו הם נמצאים בשעת

המובאות להלן בפנים, רשמתי בשעתו שתי דוגמאות: (1) הלכות כלאים, פרק ז, הלכה ד – לכאורה בניגוד לסוגית בבא בתרא פב ע"ב-פ"ג ע"א, ממנה משתמע שיש להעדיף את שיטת ר' יהודה ותנא קמא על פני שיטת ר' מאיר ור' שמעון (אם כי ניתן בדוחק לדחות מסקנה זו). המקור הברור לפסיקת הרמב"ם הוא בירושלמי על משנה זו (כלאים פרק ד, הלכה ט, כט ע"ד), כפי שציינו נושאי כליו (מבלי להתייחס לסוגית הבבלי). (2) הלכות תרומות, פרק ד, הלכה ג – בניגוד לחירוץ של רבא אליבא דאביי (בבא מציעא כב ע"א) וכפשוטה של הברייתא (תוספתא תרומות א, ה) וכפי שהובנה בירושלמי (שם מ ע"ב). מפרשי הרמב"ם נדחקו בנסיגות ליישב את פסיקתו עם הבבלי, השווה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר זרעים, ניו יורק תשט"ו, עמ' 296. אך כאן מדובר בעצם בתפיסת מקור תנאי כפשוטו, ולא על פי אוקימתא שניתנה לו במסגרת מחלוקת אמוראים, וזה שייך כנראה לקטגוריה אחרת במחשבת הרמב"ם, אם כי המרחק בין השתיים אולי אינו גדול (השווה הע' 23 להלן). חותני ר' יהודה וינפלד נר"ו הפנה את תשומת לבי לדוגמה אפשרית נוספת: הלכות תרומות, פרק א, הלכה יא, המנוגדת לכאורה לסוגית מנחות טו ע"ב-טו ע"א, ואף כאן התלבטו המפרשים (ראה למשל בכסף משנה על אתר).

<sup>11</sup> מניסוח דבריו משתמע לכאורה שרב נחמן מבחין בין אדם שצריך בין כה וכה להגיע למישן ובין כל אדם אחר (אילו התכוון לאפשרות טכנית לנסוע למישן היינו מצפים לניסוח מעין "דמצי למיזל למישן"); וכך מסתבר אף מבחינה עניינית. נראה שכך הבינו מפרשי התלמוד, אם כי רובם לא התייחסו לנקודה זו במפורש; יוצא מן הכלל רש"י, שכתב (בד"ה ומשני דלא בחשי): "...הלכך אית ליה אורחא, שנצרך לילך שם...". לעומת זאת, מן הירושלמי שיצוטט להלן משתמע שלפחות לענין חילול מעשר שני, מה שקובע הוא האפשרות להגיע למקום השני, ולא הכוונה לעשות זאת; אולם ייתכן מאוד שיש הכדל לענין זה בין דין פרעון הלוואה לדין חילול מעשר.

החילול. אולם כיצד משתקפת ברייתא זו אצל הרמב"ם? בהלכות מעשר שני, פרק ד, הלכה יד אנו קוראים: "מי שהיה עומד בטבריה ויש לו מעות ממטבע בבל בבבל<sup>12</sup>, אינו מחלל עליהם. היו לו מעות ממטבע טבריה בבבל, מחלל עליהם, וכך כל כיוצא בזה." וכבר תמהו עליו כמה מפרשים, והרגישו בבירור שמאחורי הדברים האלה עומד התלמוד הירושלמי. הרמב"ם למשל כותב בהגהותיו: "מן הגמרא שלנו הכל בהיפך, ואין קפידא על עמידתו אי זה מקום שיעמוד בו, אלא על מקום המעות, אם יוצאים שם במקום חילולם אם לא...". רצונו לומר שאת דברי הרמב"ם ניתן להבין רק על פי הגמרא שלהם, של בני ארץ ישראל; ואכן בירושלמי מעשר שני, פרק א, הלכה ב (נב ע"ד), אנחנו גורסים:

תני: אין מחללין אותו לא על המעות שהן (צריך לומר: שכן) בבבל ולא על המעות שבבבל כן (=כאן). "לא על המעות שכן בבבל" – בעומד בבבל. "ולא על המעות שבבבל כן" – בעומד כן. היו לו מעות מבבל לבבל והוא עומד כאן, נימר: אם היתה דרך פתוחה מחלל, ואם לאו אינו מחלל. וטבבו כן. אמר רבי אביי: כל המטביעות היו יוצאות בירושלם מפני כן, על שם "יפה נוף מושו כל הארץ" (תהלים מח, ג).

הגם שאין ההצבעה על ירושלמי זה כשלעצמה פותרת את כל הקשיים שבדברי הרמב"ם האלה, במסגרתנו הנוכחית אפשר להסתפק בכך<sup>13</sup>; על כל פנים ברור שהירושלמי ולא הבבלי הוא שעומד מאחורי הדברים. דבר זה מתבטא לא רק בתוכן ההלכתי, אלא אף באזכור הכפול של טבריה, שככל הנראה מחליפה בלשון הרמב"ם את המונח "כ(א)ן"

<sup>12</sup> כך יש לגרוס, על פי כתבי-היד הטובים של החיבור (כגון כתב-יד אוקספורד Hunt, 219, מס' 598 קטלוג נויבאואר, שנכתב על ידי סופר בן זמנו של הרמב"ם והוגה מתוך כתב-יד שהושווה לאוטוגרף שלו, עיין שם), וקביעה זו מסתייעת מן הניסוח המקביל במשפט הבא. כל אחת משלוש המלים "מעות ממטבע בבבל" מושמטת בנוסחים מסוימים, אך נראה ברור שלפחות המלה "בבבל" מקורית, ויש להסביר את השמטתה כנובעת מהפלוגרפיה; ועיין לאחורונה: משנה תורה, ספר זרעים, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים ובני ברק תש"ו, ופרו' "שנויי נוסחאות" על אתר.

<sup>13</sup> כנראה צריך לפרש לדעת הרמב"ם שהברייתא עוסקת במעות "שכן בבבל", דהיינו מעות א"י הנמצאות בבבל, ובמעות "שבבבל כן", דהיינו מעות בבל הנמצאות בא"י. הירושלמי מפרש שאי אפשר לחלל על מעות א"י הנמצאות בבבל, כאשר גם המחלל נמצא בבבל, וכן אי אפשר לחלל על מעות בבל הנמצאות בא"י, כאשר גם המחלל נמצא בא"י. מכאן אפשר להסיק שאם המחלל נמצא בא"י, ומבקש לחלל על מעות א"י שבבבל, הדבר אפשרי. עם זאת נשאלות שלוש שאלות: (1) למה לא התייחס הרמב"ם למקרה של אדם ונמצא בחוץ לארץ ורוצה לחלל, שאף הוא נידון באותה ברייתא ובאותה סוגיה בירושלמי? (2) כמו כן, למה לא התייחס למקרה של אדם הנמצא בא"י ורוצה לחלל על מעות בבל המצויות אצלו? (3) למה התעלם מן ההבחנה של הירושלמי, לגבי אדם הנמצא בא"י ורוצה לחלל על מעות בבל שבבבל, בין "היתה דרך פתוחה" ובין מקרה אחר? לגבי השאלה הראשונה, אפשר שלא ראה צורך לפסוק הלכה לגבי מקרה חריג ונדיר כזה, ונדונו במקומות אחרים. לגבי השאלה השנייה, ייתכן שהסתמך על מה שכתב בהלכה י (ונראה, כבהמשך הירושלמי, שההלכה תליה במקרה זה בהיות אותן מעות של חוץ לארץ מקובלות בארץ ישראל). אך השאלה האחרונה מעיקה יותר, וקשה למצוא לה תשובה משביעת רצון. כלום הניח הרמב"ם כדבר פשוט, שבזמנו הדרך מבבל לא"י נחשבת כסגורה לעולם?

שבתלמוד הירושלמי, השייך בעיקרו לטבריה – ובייחוד לפי שיטת הרמב"ם, המייחס את עריכת הירושלמי לר' יוחנן איש טבריה.<sup>14</sup> הדוגמה השנייה מסובכת במקצת; היא מבוססת על הסתירה הקיימת לכאורה בין שתי משניות, אחת במסכת שקלים ואחת במסכת בבא מציעא. בבבא מציעא פ"ד מ"ט נאמר: "אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות... שומר חנם אינו נשבע, ונושא שכר אינו משלם. רבי שמעון אומר: קדשים שהוא חייב באחריותן יש להן אונאה, ושאינו חייב באחריותן אין להן אונאה". על משנה זו מקשה התלמוד (שם נז ע"ב-נ"ח ע"א) משקלים פ"ב מ"א:

ורמיניה, "בני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או שאבדו – אם משנתרמה התרומה, נשבעין לגזברים; ואם לאו, נשבעין לבני העיר, ובני העיר שוקלין אחרים תחתיהן. נמצאו או שהחזירום הגנבים, אלו ואלו שקלים הם, ואין עולין להם לשנה הבאה!" אמר שמואל: הכא בנושא שכר עסקינן, ונשבעין ליטול שרכן. אי הכי "נשבעין לגזברים", "לבני העיר" מבעי ליה? אמר רבא: "נשבעין לבני העיר במעמד גזברין, כי היכי דלא נחשדינהו."<sup>15</sup> והא "נגנבו או שאבדו" קתני, ושומר שכר בגניבה ואבידה חייב מיחייב, והכא נמי נהי דשלומי לא משלמי, אגרייהו מיהא לפסיד! אמר רבא: "נגנבו" – בלסטין מזויין, "אבדו" – שטבעה ספינתו בים. רבי יוחנן אמר: הא מגי, ר"ש היא, דאמר: קדשים שחייב באחריותן יש להן אונאה ונשבעין עליהם. התיינח עד שלא נתרמה התרומה, משנתרמה התרומה קדשים שאינו חייב באחריותן נינהו, דתניא "תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות!" אלא א"ר אלעזר: שבועה זו תקנת חכמים היא, שלא יהו בני אדם מזוללים בהקדישות.

ניתן לתאר שתי דרכי פסיקה אלטרנטיביות על פי סוגיה זו שבתלמוד הבבלי: (א) אפשר ללכת בעקבות שמואל, לפי פרשנותו של רבא. לפי אפשרות זו נפרש את המשנה כמתייחסת רק למקרה של שומר שכר שאיבד את כספי השקלים באונס, ומטרת שבועתו היא להבטיח את גביית שכרו. משום כך הוא נשבע למעשה לבני העיר, אף אם במקרה מסוים – כאשר הקדש יוצא נפסד – תהיה שבועה זו בנוכחות הגזבר של הקדש. (ב) אפשר להעדיף את פירושו של ר' אלעזר המובא בסוף הסוגיה. לפי גישה זו, מקור השבועה בתקנת חכמים, ואז ניתן לפרש את המשנה כפשוטה: מדובר כאן לא בשומר שכר המבקש לגבות את שכרו, כשהכספים אבדו באונס, אלא בשליח המחויב לשכנע את מי שהפסיד,

<sup>14</sup> דעת הרמב"ם בענין זה מובאת בהקדמותיו לפירוש המשנה ולמשנה תורה, אם כי קשה להלום את הדברים בצורה כלשהי, והחוקרים הרבו להתחבט בהם. על מקום מושבו של ר' יוחנן ראה למשל: ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, ברעסליא תר"ל, דף צג ע"א; הוא אף ניסה לפרש (שם מז ע"ב-מח ע"א) את דברי הרמב"ם כאילו התכוון לומר רק שהירושלמי נערך בטבריה, ויסודות העריכה הונחו על ידי ר' יוחנן.

<sup>15</sup> נוסח הרפוסים הוא "רבה", עיין בדקדוקי סופרים על אתר, אות ק.

<sup>16</sup> בדפוס נוסף כאן: "ואי נמי כי היכי דלא לקרו להו פושעים", וכך (בשינויים קטנים) ברוב כתבי-היד. אך בכתבי-היד המבורג חסר הסבר זה, ונראה שזו הוספה משנית.

<sup>17</sup> בדפוס ובמקצת כתבי-היד הנוסח הוא "רבה", עיין בדקדוקי סופרים, שם, אות ש.

לכאורה כתוצאה מליקוי בשמירתו, שאין הוא אשם באובדן הכספים ולמעשה לא היה שום ליקוי בשמירה. אזי מסתבר שנפרש את המשנה כפשוטה אף מבחינה זו, שמדובר בשומר חנם וב"גניבה ואבידה" במובן הרגיל. אולם כשמעיינים בדברי הרמב"ם מצטיירת תמונה שונה, מורכבת למדי. הנה דבריו בהלכות שקלים, פרק ג, הלכות ח-ט:

מי שאבד שקלו חייב באחריותו עד שימסרנו לגזבר. בני העיר ששלחו את שקליהן ביד שליח ונגנבו או אבדו – אם שומר חנם הוא הרי זה נשבע להם ונפטר, כדין כל שומרי חנם, והן חזרין ונותנין שקליהן פעם שניה. ואם אמרו אנשי העיר "הואיל ואנו משלמין שקלינו אין רצוננו שישבע השליח, שהוא נאמן עלינו", אין שומעין להן, לפי שתקנת חכמים היא שאין הקדש יוצא בלא שבועה... שלחו את שקליהם ביד שומר שכר – שהרי הוא חייב בגניבה ואבידה – ואבדו ממנו באונס, כגון שלקחום לסטים מזוינים, שהוא פטור, רואין: אם אחר שנתרמה התרומה נאנס, נשבע השליח לגזברים ובני העיר פטורין, שהתורם תורם על הגבוי ועל העתיד לגבות, וברשות הקדש הן, ובני העיר מה היה להן לעשות? הרי לא מסרו אלא לשומר שכר, שהוא חייב בגניבה ואבידה, אבל האונס אינו מצוי! ואם אבדו קודם שנתרמה התרומה, עדיין ברשות בני העיר הם, והשליח נשבע לפני אנשי העיר והן משלמין.

ניתן לנתח את שיטת הרמב"ם בערך כך: (א) אם שלחו בני העיר את שקליהם בידי שומר חנם, יש בזה משום רשלנות; ואם השקלים אבדו בדרך, אפילו שלא באשמת השליח, יצטרכו לשקול את שקליהם שנית. (ב) השבועה שנשבע השליח היא מעין השבועה הרגילה של כל שומר, הטוען שהחפץ שנמסר לו אבד שלא באשמתו. אם השליח הוא שומר שכר והכספים שהיו בידי אבדו אחרי שנתרמה התרומה, יש לשבועתו מימד נוסף: היא פוטרת את בני העיר מלשקול שנית, מאחר שיש בה כדי להוכיח שנקטו צעדים מספיקים על מנת להבטיח שיגיעו כספי השקלים ליעדם; ואם למרות זאת אבדו השקלים באונס, אין להענישם על כך. (ג) גם במקרים שבהם חייבים בני העיר לשקול שנית, נוסף מימד מיוחד לשבועת השליח: שלא כבמקרה הרגיל של שבועת השומרים, אין אלה שחפיקו אצלו את ממונם יכולים לוותר על השבועה שמגיעה להם מצד השליח, מפני שבשבועה זו מעורב גם אינטרס של ההקדש.

נראה שאין להסביר שיטה זו על פי הבבלי, וכפי שחשו מפרשי הרמב"ם.<sup>18</sup> אך הבה נשווה את סוגית הירושלמי במסכת שקלים, פרק ב, הלכה א (מו ע"ג):<sup>19</sup>

<sup>18</sup> ראה התמיהות והדוחקים שבכסף משנה; ולעומתם ציין בפשטות במגדל עוז: "פ' שני שעירי יוה"כ ושיין פוצרין שקלים, מקצתן במשנה ומקצתן בגמרא ירושלמית שלה". יש לשים לב לכך שגם אותם חלקים של הלכות ח-ט שדילגנו עליהם בציטוט תלויים בבירור במשנה שקלים ובהמשך סוגית הירושלמי המובאת להלן.

<sup>19</sup> הנוסח בפנים הוא על פי כתב-יד ליידין מס' 3 לפני הגהתו (העתקתי ממהדורת הפקסימיליה, ירושלים חש"א, עמ' 52א; בתחילת כל שורה חסרות כשתי אותיות, והשלמתי אותן מבלי להעיר על כך). אותו נוסח

מתני' בשומר חנם, אבל בשומר שכר לא בדא. אמ' רב אבא: ואפי' תימר בשומר שכר, נגנבו בליסטים מזויין, אבדו כמי שטבעה ספינתו בים. אמ' ר' יוסטא ביר' סימון: אתיאי כמאן דאמ' תורמין על הגבוי ועל העתיד להיגבות; ברם כמאן דאמ' אין תורמין לא על הגבוי ולא על הממושכן, לא בדא.

בני העיר ששילחו את שקליהן, נגנבו או שאבדו. אמ' ר' אלעזר: דר' שמעון היא, דר' שמעון אמ' קדשים שהוא חייב באחריותן כנכסיו הן. אמ' ר' יוחנן: דברי הכל היא, משום תקנת שבועה. על דעת' דר' יוחנן ניחא. נשבעין לבני העיר ובני העיר שוקלין תחתיהן. הדא היא דר' שמעון.<sup>20</sup> עוד היא משם שבועת תקנה. אע"פ שקיבלו בני העיר לשלם, אין ההקדש יוצא בלא שבועה. הפריש שקלו ואבד – ר' יוחנן אמ': חייב באחריותו עד שימסור לגיזבר, ר' שמעון בן לקיש אמ': הקדש ברשות הגבוה בכל מקום שהוא. מתנית' פליגא על ר' שמעון בן לקיש: "נשבעין לבני העיר ובני העיר שוקלין תחתיהן". עוד היא משם שבועת תקנה.

נראה לי שהרמב"ם בנה את שיטתו על פי הירושלמי, לפי שלבים אלה: (א) פוסקים כר' יוחנן נגד ריש לקיש, במחלוקתם שבסוף הקטע המובא לעיל, ויוצא שכאשר אובדים כספי שקלים, המפרישים חייבים באחריותם. אם כך, יש לפרש את המשנה, הפוטר את בני העיר, כמתייחסת לשליח שהוא שומר שכר ולמקרים של אבידה באונס, כמובא בירושלמי בשם רב אבא (=רבא).<sup>21</sup> יש לשים לב לכך שהרמב"ם מציב את המשפט "מי שאבד שקלו חייב באחריותו עד שימסרנו לגזבר", שאינו אלא דברי ר' יוחנן, בראש הדיון על בני העיר ששילחו את שקליהם. (ב) את המשנה הזאת, המתייחסת כפי שהסברנו לשומר שכר, נפרש כפשוטה: אם הכספים אבדו לפני שנתרמה הלשכה, אזי חייבים בני העיר לשקול שנית, והשליח נשבע להם. אך אם אבדו הכספים לאחר שנתרמה הלשכה, ההקדש הוא שיוצא נפסד, והשליח חייב להישבע לגזברים. (בירושלמי, כזכור, בניגוד לבבלי, אין זכר לשבועה שנועדה להבטיח את שכרו של השליח ומופנית לבני העיר במעמד הגזברים.) (ג) אין בני העיר יכולים לוותר על שבועת השליח, אפילו כשהם חייבים לשקול שנית, כפי שמוסבר בירושלמי: "אין ההקדש יוצא בלא שבועה".

מצוי, באופן עקרוני, בקטע גניזה שפרסם לי גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניו יורק תרס"ט, עמ' 124, למעט שינויי כתיב וכדומה, ושינוי אחד שעליו ידובר בהערה הבאה. נוסח הדפוס כאן נובע מהגהת כתבי-יד לידן על פי הבבלי, ראה י' זוסמן, "מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי – לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12-76 (בייחוד: עמ' 28-29 והע' 97, ועמ' 58, 64, 68).

<sup>20</sup> כאן גורס קטע הגניזה הנל: "...הדא היא דר' שמעון, דר' שמעון אמ' אף על פי שקיבלו עליהם...". בין כה וכה מצריך הנוסח עיון, ולכאורה נשמטה קושיה על ר' אלעזר (השווה דברי המפרשים על אתר, אם כי אלה תלויים כבר בנוסח הדפוס המעובד).

<sup>21</sup> ראה: פרנקל (הע' 14 לעיל), דף נה ע"ב; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 374 והע'

שתי הדוגמאות שהבאתי שייכות בעצם למסכתות שאין להן תלמוד בבלי: אחת למסכת מעשר שני, ואחת למסכת שקלים. הדיונים על מקורות אלה בבבלי באו אגב דיון בנושאים ובמקורות מסדר נזיקין, וזו, לדעתי, נקודת המפתח. עד כמה שידוע לי, כל הדוגמאות הבטוחות של פסיקת הרמב"ם על פי הירושלמי, בניגוד ברור לבבלי, שייכות לתחומי הלכה שאין להם אכסניה טבעית בבבלי, ויש להם אכסניה כזו בירושלמי: זאת אומרת, לסדר זרעים (למעט מסכת ברכות) ולמסכת שקלים. אם אכן כך הדבר, ניתן לשחזר את תפיסת הרמב"ם בערך כך: באותן מסכתות שיש להן תלמוד בבלי, הרי הוא "התלמוד" בה' הידיעה. אולם כשאין תלמוד בבלי למסכת מסוימת ויש לה תלמוד ירושלמי, הרי הירושלמי הוא "התלמוד" לאותה מסכת. אם מקור מסוים ממסכת כזו נידון אף בתלמוד הבבלי, במסגרת מסכת אחרת, יש להעדיף את סוגית הירושלמי, בחינת "סוגיה בדוכתה עדיפה".<sup>22</sup> כמובן, אנו נוגעים כאן בשאלות עקרוניות נרחבות בדרכי הפסיקה של הרמב"ם, שלא נוכל לרדת לעומקן במסגרת זו.<sup>23</sup>

תפיסה זו שייחסתי לרמב"ם, לפיה הירושלמי לסדר זרעים ולמסכת שקלים כאילו מצטרף לבבלי ומשלים אותו, נרמזת כנראה במקומות נוספים בכתביו. כך, למשל, הצביעו חוקרים על דרכו של הרמב"ם, כשהוא עוסק בפירוש משניות מסדר זרעים וממסכת שקלים, לציין את הירושלמי על אתר בתור "תלמוד" סתם.<sup>24</sup> מעבר לכך, נראה שהרמב"ם ניסח תפיסה זו במפורש בהקדמתו לפירוש המשנה, אלא שדבריו שם לא הובנו כהלכה. כשהוא סוקר את היקף שני התלמודים כותב הרמב"ם:<sup>25</sup>

ואלדי יוג'ד מן אלתלמוד מן תאליף רב אשי כ'מס ות'לאתי'ן מסכתא, לאן לס יוג'ד לה כלאם עלי סדר זרעים גיר עלי ברכות פקט, ולם יוג'ד לה כלאם עלי מסכת שקלים מן סדר מועד, ולא עלי מסכת עדיות ולא מסכת אבות מן סדר נזיקין, ולא עלי מסכת מדות ומסכת קנים מן סדר קדשים, ולא יוג'ד לה איצ'א כלאם עלי שי מן סדר טהרות גיר עלי מסכת נדה פקט... וכד'לך פעלוא חכמי ארץ ישראל, אעני מא פעל רב אשי, פדונוא אלתלמוד אלירושלמי... ווג'ד מן אלירושלמי אלכ'מס סדרים כאמלה; אמא סדר טהרות פלם יוג'ד להא תלמוד בוג'ה, לא בבלי ולא ירושלמי, גיר מסכת נדה פקט, כמא ד'כרנא...

<sup>22</sup> אני נוקט ניסוח זה כדי לשבר את האוזן, מבלי לטעון שכלל זה בצורתו המילולית מקובל בהכרח על הרמב"ם. ייתכן שמה שקובע לגביו הוא האופי הספרותי, הקשור אמנם לעיתים קרובות במיקום (ראה בהערה הבאה). עיין היטב אף בדברי רב נסים גאון המובאים אצל אברמסקו (הערה 7 לעיל) בעמ' 551: כלום ניתן לראות בהם מעין תקדים לשיטה שאנו מייחסים לרמב"ם בנוגע לירושלמי?

<sup>23</sup> ראה בינתיים: י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 155-181. דרושה עבודה נוספת כדי להבחין בין סוגי משא ומתן תלמודיים שונים, שאליהם התייחס הרמב"ם בדרכים שונות. נראה לי שיש הבדל עקרוני בעיני הרמב"ם בין פירושים המוסכים ישירות על מקורות תנאים ובין אלה הניתנים להם במסגרת דיון בדעות האמוראים, אך אכמ"ל.

<sup>24</sup> ראה: פרנקל (הערה 14 לעיל), דף קלד ע"ב (לגבי זרעים); זוסמן (הערה 19 לעיל), עמ' 37, הע' 119; וחשווה בלאו (הערה 9 לעיל), א, ירושלים תשי"ח, עמ' 243-244.

<sup>25</sup> י' קאסא (מהדיר), משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון: מקור ותרגום, סדר זרעים, ירושלים תשכ"ג,

ההבנה המקובלת של דברים אלה מנוסחת כך בתרגומו של הרב קאפח:<sup>26</sup>

ומה שנמצא מהתלמוד מחבור רב אשי שלשים וחמש מסכתות, לפי שלא מצאנו לו דבר על סדר זרעים אלא על ברכות בלבד, ולא על מסכת שקלים מסדר מועד, ולא על מסכת עדיות ולא מסכת אבות מסדר נזקין, ולא על מסכת מדות ומסכת קנים מסדר קדשים, ולא מצאנו לו דבר על סדר טהרות אלא על מסכת נדה בלבד... וכך עשו חכמי ארץ ישראל, כלומר מה שעשה רב אשי, וחברו התלמוד הירושלמי... ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא עליו תלמוד כלל, לא בבלי ולא ירושלמי, אלא מסכת נדה בלבד, כמו שאמרנו...

אולם את המלים "ווג'ד מן אלירושלמי אלכ'מס סדרים כאמלה" ניתן לתרגם גם "ונמצא באמצעות הירושלמי שחמשת הסדרים נשלמים", רצונו לומר: כאשר מצרפים את התלמוד הירושלמי לבבלי, מתקבל "תלמוד משולב" המכסה חמישה סדרים מן המשנה; וקריאה זו מסתייעת מן ההקשר.<sup>27</sup>

במילים אחרות, נראה שאפשר להציג את תפיסת הרמב"ם בצורה מעין זו: התלמוד הירושלמי משלים את הבבלי בשני מישורים מקבילים. במישור המקומי, בתוך מסכת אחת הכלולה בשני התלמודים, יש ללקט מתוך הירושלמי דינים שלא נזכרו בבבלי, אך אינם סותרים את הנאמר בו, ואף כאלה שניתן לראותם כפירוש לדברי הבבלי. השימוש בירושלמי במישור זה היה מקובל זמן רב לפני הרמב"ם. ואילו במישור הגלובלי, ישנן מסכתות שלמות של תלמוד ירושלמי המשלימות את התלמוד הבבלי, שאין בו התייחסות שיטתית לאותן מסכתות. ייתכן שזה חידוש של הרמב"ם, הנובע ממגמתו לפסוק הלכה בכל ששת הסדרים, חידוש המעוגן בגישה המקובלת מכבר לגבי המישור המקומי. לסיכום, נראה לי שאותם פסקים תמוהים של הרמב"ם המבוססים על התלמוד הירושלמי ומנוגדים לבבלי, מתבארים על פי תפיסה כללית שניתן להציגה כך: כאשר במסכת מסוימת יש תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי, אזי בכל מקרה של התנגשות יש להעדיף את הבבלי. אבל אותן מסכתות של הירושלמי, שאין להן מקבילות בבבלי, עומדות בשורה אחת עם הבבלי ואינן נופלות ממנו במאומה. נושא שנידון פעמיים, פעם בהקשרו הטבעי ופעם בהקשר אחר ובדרך אגב, יש לפרשו על פי הנאמר במקומו, גם אם "מקומו" זה נמצא במקרה בתוך הירושלמי.

לדעתי, הצעה זו תואמת את התפיסות הכלליות של הרמב"ם ואת עקרונותיו המוצהרים, ולא רק את המקרים הקונקרטיים הידועים לי.<sup>28</sup> עדיין חסרה בדיקה שיטתית של שני התלמודים ושל ספר משנה תורה, תוך שימת לב מיוחדת לבעיה זו. אם אכן

<sup>26</sup> שם (שיניתי קצת את הפיסוק המקורי).

<sup>27</sup> תודתי לפרופ' י' בלאו, שאישר לי בשעתו שקריאה זו אפשרית. השווה גישתו של י' זוסמן, בנספח למאמרו "פרקי ירושלמי", בתוך: מחקרי תלמוד, ב, בעריכת מ' בראשר וד' רוזנטל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 281-278.

<sup>28</sup> ראה הערה 10 לעיל.

יתברר מתוך בדיקה מקיפה כזו שכל הדוגמאות שייכות לאותה קבוצה שהדגמתי כאן, ניתן יהיה לראות בכך אישור להסבר שהצעתי. בדיקה נרחבת ושיטתית כזו הינה משימה לטווח ארוך, ועוד חוזן למועד.

האוניברסיטה העברית בירושלים

## הקדמת ר' שמואל אבן תיבון לפרושו לקהלת\*

מאת

רות בן מאיר

ר' שמואל אבן תיבון<sup>1</sup> קנה את פרסומו בעיקר בזכות תרגומו המונומנטאלי ל"מורה נבוכים"<sup>2</sup>, שבהכנתו נעזר בהדרכתו ובעצותיו של רמב"ם עצמו<sup>3</sup>. ובצדק נחשב לאחד מגדולי המתרגמים אשר העמידו לנו ימי הביניים. בתרגומו המשיך את מפעלו החשוב של אביו ר' יהודה אבן תיבון שתרגם מערבית לעברית את מיטב יצירותיה של ההגות היהודית. והמפורסמים שבהם תרגמו ל"ספר האמונות והדעות" של רס"ג, לספר "חובות הלבבות" של ר' בחיי אבן פקודה, "תיקון מידות הנפש" ו"מבחר פנינים" לר' שלמה אבן גבירול, "ספר הכוזרי", לר' יהודה הלוי ו"ספר הרקמה" לאבן ג'נאה. עבודה חלוצית

<sup>1</sup> תודתי לפרופ' צ'ארלס טואטי מן הסורבון ולפרופ' זאב הרווי מן האוניברסיטה העברית אשר הואילו לעבור בעיון על מאמר זה ולהעיר את הערותיהם החשובות.

<sup>2</sup> נולד בפריובאנס בעיר לונאל אשר בצרפת (1160-1232) לאביו ר' יהודה אבן תיבון (1120-1190) שנחשב לאחד מחשובי הרופאים בדורו בנוסף לעבודת התרגום העניפה בה עסק. הוא הרבה לנדוד והעתיק לעתים מוזמנות את מקום מושבו. בשנת 1213 שב לצרפת וקבע את מושבו במרסיי שם התגורר עד יום מותו ושם גם חבר את רוב כתביו.

<sup>3</sup> תרגום זה שהיה כנראה הראשון שבין עבודותיו נערך בשנים 1194-1200.

<sup>4</sup> כפי שעולה מחילופי האגרות ביניהם שנשתמרו בידנו בחלקן, ראה: אגרות הרמב"ם י. שילת. הוצ' מעליות. (ירושלים, תשמ"ח) כ"ב עמ' תקל"ח-תקנ"ג. וכך גם מתשובתו של רמב"ם לפרנסי קהילת לונאל אשר פנו אליו בבקשה שיתרגם להם את ספר "מורה נבוכים": "סיבות הזמן סבבוני, אפילו הפירושים שעשיתי וכמה ענינים שחברתי בלישנא דרבנן שהן עדין אפילות לא נשאר לי פנאי לדקדק אותן ולהגיהן עד שיצאו לאור עולם וכל שכן להעתיק מלשון אל לשון... ומכל מקום הנה אצלכם בן החכם משמח אב אשרי יולדתו הוא החלמיד היקר נור המשכילים ר' שמואל בר יהודה החכם ז"ל נבון ומשכיל ורחב לב הרבה ובעל דעה נכונה ולשון לימודים נתן לו האל ולא יבצר ממנו כל אשר חרצו להעתיק לכם וכבר כתבתי לו כתב בכתב ידי בלשון ערבי (עברית?) והגרי על עסקי ההעתיקה" אגרות הרמב"ם עמ' תקנח.

<sup>5</sup> ר' אברהם בן הרמב"ם מכנהו "אבי המעתיקים" אגרות קנאות דפוס צילום (ירושלים, תשכ"ז) עמ' 100. ביניי אשר דבק בו והמשיך ללוותו. גם משה אלמושנינו בספרו ידי משה עמ' קצח, מכנהו "ראש המעתיקים" וכיצא בזה מצינו גם אצל אחרים. לא בכדי זכה בתואר זה, שכן לבד מתרגומו למורה נבוכים תרגם גם את ההקדמה לפרק חלק וההקדמה למסכת אבות, את פרוש הרמב"ם לאבות, את אגרת תימן, ונראה גם את אגרת תחית המתים. וכן את המטאורולוגיקה של אריסטו ואת המאמרים על השכל לאבן רושד. אמנם ישנם תרגומים נוספים המיוחסים לו, אך זיהוים מסופק ביותר. וראה בענין זה ביתר הרחבה: Steinschneider, M., *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. (Berlin, 1852) pp. 2481-2494.

מעין זו מציבה מעצם טיבה, בפני המתרגם קשיים מיתודיים וענייניים רבים והעדרם של מונחים פילוסופיים מוכרים ומקובלים בשפה העברית הוא שדרבן את ר' שמואל להטביע ולחדש רבים מן המונחים והמושגים העבריים אשר היו לנכסי צאן ברזל של ההגות היהודית בדורות הבאים. את המונחים הללו רכז וערך בנספח לתרגום "מורה נבוכים" תחת הכותרת "פירושו המלות הזרות".

ואולם תרומתו ליצירה היהודית של ימי הבינים אינה מצטמצמת בעבודת התרגום החשובה בה עסק, שכן הוא ראה עצמו לא רק כמתרגם של כתבי הרמב"ם אלא ולא פחות חשוב, כמפרשם. בתור שכזה יחס חשיבות רבה לפענוח סודותיו של הרמב"ם וחשיפת המשמעות האוטורית שבמשנתו. בפעילות כפולה זו כמתרגם וכמפרש תרם באופן פאראדוקסלי להפצת משנתו של הרמב"ם מחד וליבוי המחלוקת וההתנגדות לה מאידך. תרגום הכתבים לעברית חשף אותם בפני חוגים אשר היו מנועים מהם עד כה ובצד המצדדים בתורת הרמב"ם ורעיונותיו רבו גם המצטרפים אל החולקים עליו. גם בפעילותו הפרשנית ליבה את אש המחלוקת, שכן תומכי הרמב"ם שקדמו לו רכזו את מאמציהם בסילוק כוונות לא מקובלות מדברי "הרב המורה" ובקשו לשכנע שאין הוא חורג מן האמונות הדתיות המסורתיות. לעומת זאת הרבה רשא"ת להדגיש את הכוונות הכמוסות והמשמעות האוטורית שבדבריו, ביחסו לו עמדות נועזות ומרחיקות לכת אשר לא תמיד שקפו בהכרח את עמדותיו של הלה.<sup>5</sup> בכך הציב עצמו בעין הסערה, והוא הותקף על ידי מתנגדי הרמב"ם אף בחריפות רבה יותר ממה שהותקף הרמב"ם עצמו.<sup>6</sup>

בהיותו הפרשן הראשון של הרמב"ם, יש הרואים בו את מיסודו של חוג הוגים יהודיים אשר הלכו בעקבותיו של הרמב"ם, אמצו את תורתו והותירו חותם בל ימחה על היצירה הפילוסופית היהודית של ימי הבינים.<sup>7</sup> חברי חוג זה אשר ראו בהגות הפילוסופית את גולת הכותרת של היצירה היהודית התייחסו בזלזול אל פרשנות הפשט והדרש של המקרא ודחו מכל וכל את העיסוק בתורת הקבלה. הם נטו גם להמעט בערכו של העיסוק ביצירה ההלכתית אשר נושאי דגלה נחשבו בקרב הקהילה היהודית למורי הדור ומנהיגיו. תחת זאת שמו בראש מעיניהם את העיסוק בפילוסופיה ובהפצתה בין חוגי

<sup>5</sup> ראה הקדמתו של ר' יהודה אבן תיבון לספר חובות הלבבות. י. ליברמן. (ירושלים, תשכ"ח) עמ' י"ז. מגמתו זו של רשא"ת הותקפה בחריפות בעיקר על ידי ר' יעקב בן ששת בספרו: משיב דברים נכוחים. מהדורת י. א. וייזא (ירושלים, תשכ"ט) עמ' 16, ועמ' 70-67. וגם בחוגים הפרוימיניסטיים היו מי שבקרוהו על כי הרחיק לכת בפרשנותו העצמאית ביחסו לרמב"ם מה שאין בו. על המבקרים נמנה גם בנו ר' משה אבן תיבון ובענין זה ראה מאמרו של א. רביצקי, "ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה נבוכים". דעת 10. הוצ' אוניברסיטת בר אילן (תשמ"ג) עמ' 46-19.

<sup>7</sup> י. גוטמן, "הפילוסופיה של היהדות הוצ' מוסד ביאליק (ירושלים, תשמ"ג) עמ' 171. וכן: D. J. Silver, (ed.) *The Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy* E. Brill (Leiden, 1965), p. 144.

<sup>8</sup> על חשיבותו והשפעתו של חוג זה ראה: א. רביצקי, שם, עמ' 271. I. Husik., *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. The Jewish Publication Society of America, (Phila. 1948), pp. 308-311.

העילית האינטלקטואלית תוך כדי הסתרת סודותיה והעלמתן מפני ההמון. עם התפשטות השפעתם אנו עדים לתופעה של זניחת לימוד התלמוד והמורשת החז"לית ושימת הדגש על ההשכלה הסקולארית בכלל והפילוסופית בפרט.<sup>8</sup> נראה כי שמואל אבן תיבון עצמו לא הצטיין בבקאות תלמודית מרשימה ואף כאשר בסופו של דבר בחר להפנות את לבו לרכישת חכמה הקדיש את עיקר מאמציו להרחבת השכלתו הפילוסופית. הוא מצטייר כבעל מזג סוער ובריאיות רופפת וימי בחרותו עברו עליו במסעות מסחר ובנדודים.<sup>9</sup> נוגעת ללב התוכחה הקשה אשר מוכיחו אביו על כי הכזיבו בהזניחו את תלמודו והתרחקו מן הספרים אשר אף את שמותיהם סרב לדעת.<sup>10</sup> ונראה כי רק בגיל מתקדם נעתר לתחנוני אביו ופנה להשלים את השכלתו. רושם זה מוצא לו תימוכין גם בפרושו לקהלת אשר אינו מצטיין בלמדנות תלמודית וכנראה שלא היה מצוי ביותר אצל מקורות חז"ל ופרושיהם לקהלת. מה שמתבטא בין היתר בהערות ההתפעלות החוזרות ונשנות בפרושו לקהלת כל אימת שמי מרעיו מביא לידיעתו מדברי חז"ל אלה שהיו מפורסמים למדי, ומפליא כי נעלמו ממנו.<sup>11</sup>

כראש וראשון בחוג זה שם רשא"ת לעצמו למטרה לפרש את דברי רמב"ם ולבארם וכתביו הותירו את חותמם על מפרשי הרמב"ם וההולכים בעקבותיו, ביכורי עבודתו היו

<sup>9</sup> ז. בנדיקט במאמרו: "לתולדותיו של מרכז התורה בפרובנס", תרביץ כ"ב. תשי"א, עמ' 109-85 עמד בהרחבה על תופעה זו שהיתה נפוצה בעיקר בדרום צרפת.

<sup>10</sup> כפי שעולה מצאאת אביו: "ועתה בני אני משיבעך באלקי השמים ובמה שחיבך הבורא מכבודי ובמה שיש לי עליך מן הגדול ולמוד תורה שתשמור בכל יכולתך מן המאכלים הרעים כי כבר ידעת ונסית כי כל חליך וכן מאשר הקלות במאכלים הרעים... ולמה חכמת אתה או יותר ואתה מתנגש בנפשי להמיתני ולמה לא תבוש מעצמך ומבני אדם שכולם יודעים כי בעבור מאכליך הרעים אתה חולה בכל שנה..." דרך טובים (י"א) הוצ' קדם (ירושלים, תש"ל). עמ' 10.

<sup>11</sup> "ואתה ידעת בני כי טפחתיך וריביתך גדלתך ורוממתך ובדרך חכמה הוריתך ובמעגלי יושר הוריתך ובמאכל ובמשתה ובמלבוש כבדתך וטרחתך בלימודך מכל פחד שמרתך ונדדתי שנתי לחכמתך מכל חביריך ולהעלותך אל המעלות הרמות בחכמה ומוסר. מנעתי עצמי מכל טובה ותענוגות בני אדם בעבורך זה שחיים עשרה שנה. ועוד יגעתי להנחילך כבדתך בהרבות לך ספרים ולא הצרכתך לשאול ספר מאדם... ויותר עשיתי לך ספרים מכל החכמות הייתי מקוה שתמצא ירך כקן לכולם, כיון שחננך צורך לב חכם ובנון. טרחתך לקצות ארץ והבאתי לך מלמד חכמות חיצונות ולא חסתי על הוצאות ועל סכנת דרכים... ואתה בני הכסבת תחלתי ואת תקותי ולא הפצת להשתמש בבינתך והתעלמת מכל ספריך אפילו לא היית רוצה לראות מה הם ומה שמוחם..." שם, עמ' 4.

<sup>12</sup> כפי שמעידים דבריו: "ואחרי אשר כתבתי וגיליתי רוב לבבי לחברי על דבר האומר ששיר השירים עשה שלמה בקטנותו והראיתי התימה הגדול על דבריו בא אחד מאחי והביא בידו מנחה יקרה ותשורה הדורה משנת חכם מחכמי ישראל באמת והוא ר' עקיבא ז"ל והיא במסכת ידים וכו'" פרוש ר' שמואל אבן תיבון לקהלת חת"י פרמא 2182, שטימנו במכון לכתבי יד שליד בית הספרים באוניברסיטה העברית בירושלים 11334. (כל ההפניות שלהלן מתייחסות אל מקור זה.) עמ' 25: ב. וכן בהמשך: "ואחר כל זה עמדתי על דברי החכמים בסדר אילו הספרים..." עמ' 26: ב.

לנגד עיניו של הרמב"ם והוא סמך ידו עליהם<sup>13</sup>. עם זאת יש להדגיש כי למרות כוונתו המוצהרת<sup>14</sup> ללכת בעקבות הרמב"ם ולגלות את כוונותיו ובעוד הוא תוקף את אלה אשר "היטו הפרוש אחר רצונם"<sup>15</sup> הוא עצמו סוטה מהם לעתים מזומנות ונטל לעצמו מידה רבה של חרות בפרושו מרחיקי הלכת לתורת רבו, אותה לכאורה בא להסביר. על אף היותו אמן על עקרונותיו העיוניים של הרמב"ם אין הוא נרתע, גם ביצירתו המקורית, מלנקוט בגישה עצמאית ונועזת העומדת בסתירה לאמונה המסורתית המקובלת אף ביחס לנושאים קארדינאליים כמו: הרצון האלוקי, חידוש העולם מן האין, ההשגחה, השארות הנפש, תחית המתים ועוד. בהם הוא נוטה אחרי התפיסה האריסטוטלית על פי פרשנותו של אבן רושד ומעדיף אותה על פני הרעיונות והאמונות המקובלים והמוסכמים. ואולם כאמור, אין דבריו מבטאים בהכרח את תפיסתו של הרמב"ם, ממנה הוא חורג, למרבה הפליאה, אם במודע<sup>16</sup> ואם מתוך שכנוע פנימי שאמנם ירד לסוף דעתו של הרב המורה וקלע אל כוונתו<sup>17</sup>.

כצפוי כתב את חיבוריו בעברית ובכך התווה את הדרך לבאים בעקבותיו. ואמנם מכאן ואילך אנו עדים להתפתחות מהירה של ספרות פילוסופית בלשון העברית, גם אם בתחילתה היא דלה בחיבורים מקוריים בעלי ערך עצמי. בצד "פרוש המילות הזרות"

<sup>13</sup> כפי שמעיד ר' אברהם בן הרמב"ם: "...כי חכם גדול נכבד ומבין היה, והעיד עליו הצדיק אבא מארי זצ"ל כי הוא ירד עד עומק עיני סודות ספר מורה הנבוכים ושאר חיבוריו והבין כוונתו". אגרות קנאות שם, עמ' 16.

<sup>14</sup> "וכל מה שאפרש בו מדבר חכמה לא אפרשו רק לפי מה שנגלה לי מספריו שהוא דעתו בדברים ההם כי ממיו אני שותה ומשקה... כי לא באתי לפרש פסוקים ולא לדרוש אך להודיע שהוא גרם לי לפרש זה הספר..." פרוש קהלת, עמ' 9ב.

<sup>15</sup> כאמרו: "ואשר חננם ה' מעט חכמה ופקחו עין בדברים ההם... וחי ה' אחר שיטו קצתם אחר רצונם ואחר הדעות שנקבעו בליבותם וגדלו עליהם ויוציאו קצת הדברים ההם מכוונת אומרם". פרוש קהלת עמ' 9א.

<sup>16</sup> כגון: "וכבר הודעתי רוב הדוחק שנדחק הרב ז"ל בפרוש שלושת הפסוקים הראשונים מן התורה ואיני רואה פירושו כלל כמו שאיני רואה במה שנראה מדעתו שכל התורה או אמור עיקר הכוונה בה היה לתוכחה ולסודותיה... ואני אומר בהיפך..." מאמר יקו המים עמ' 132. וכיצא בזה בהקדמתו למסכת אבות: "ואע"פ שהרב ז"ל פרש זה הפסוק פרוש טוב... יש לי בפרוש קצת מילותיו דרך אחרת... יש לי בהם חדוש אין ספק אצלי בטוב ואמתתו... נראה לי זולת מה שפירש בהם החכם האמיתי ז"ל ואולי הוא יותר נאות." ראה הטקסט בעריכתו של מנחם קלנר "Maimonides and Samuel Ibn Tibbon on Jeremiah 9:22-23," in *Studies in Halakha and Jewish Thought* Ed. Moshe Beer, Bar-Ilan Uni. Press, 1994, p. 54.

<sup>17</sup> תופעה זו לא היתה ייחודית לרש"ת והוא מצויה לרוב בקרב פרשני ותלמידיו של הרמב"ם. ראה מאמרו של מנחם קלנר: "Reading Rambam: Approaches to the Interpretation of 'Maimonides.'" *Jewish History* 5 (1991) pp. 73-93. שם הרחיב בענין זה.

הנוכח, כתב חיבורים נוספים<sup>18</sup> והחשובים שבהם: "מאמר יקו המים"<sup>19</sup>. קדם לו פרושו הגדול ורחב ההיקף לקהלת<sup>20</sup> הנמצא רק בכתבי יד. ו"ספר נר החופש" אשר בחיבורו החל בזמן שכתב את "מאמר יקו המים". ואשר אמור היה לדון במשמעותם האיזוטרתית של פסוקי המקרא<sup>21</sup>. הספר אינו מצוי בידינו ולא ברור אם חדל מכתבתו ולא סימו או בחר לגנוז אותו לנוכח התגברות הפולמוס נגד הרמב"ם, או שאבד<sup>22</sup>. הידוע והמפורסם שבין כתביו העצמאיים הוא מאמרו הפילוסופי "מאמר יקו המים" שהיה נפוץ מאד בזמנו ואף ראה אור בדפוס<sup>23</sup>. במאמר זה הוא דן בהרחבה בשלושה נושאים מרכזיים; הקוסמולוגיה אותה הוא משתית על עקרונותיו של אבן רושד, האנג'לולוגיה (=תורת המלאכים) שאת יסודותיה הוא מבקש למצוא בפסוקי המקרא ולבסוף תורת ההשגחה בה הוא מרבה להתייחס לדברי הרמב"ם בסוגיה זו ולא דוקא מתוך הסכמה<sup>24</sup>. ברם, גולת הכותרת של יצירתו המקורית היא ללא ספק פרושו הפילוסופי הגדול לקהלת, אותו הוא מרבה להזכיר ב"מאמר יקו המים". ואשר זוכה גם לאיזכורים תכופים בספרות הפרשנית והפילוסופית של הבאים אחריו. פרוש חשוב זה המצוי עדין, בכתבי יד בלבד לא זכה עד כה להתייחסות מעמיקה ורצינית. ריבלין מיחס הזנחה זו לתרגומיו אשר האפילו על יצירתו העצמאית ודחקו אותה לקרן זווית, ובעיקר למתקפה העזה אשר הכריזו עליה מתנגדי הרמב"ם וסיעתו, אשר ראו בהגותו איום חמור על יסודות האמונה ואושיותיה וגרמו במודע ובמכוון להשכתחה<sup>25</sup> ואולם הנחה זו אין לה סימוכין לאור ההשפעה הרבה שנודעה לדבריו על ההוגים בני דורו והבאים בעקבותיו. ואמנם ויידא כבר ציין כי תרומתו המקורית של רש"ת טרם זכתה לתשומת הלב הראויה למרות ההשפעה המרשימה

<sup>18</sup> על חיבוריו האחרים ראה: א. ריבלין, "שמואל אבן תיבון, מונוגרפיה. עבודת גמר לקראת תואר מוסמך למדעי הרוח. אוניברסיטת תל-אביב. תמוז תשכ"ט. עמ' 9-14. אך רשימה זו אינה מדויקת וכבר היו מי שנקרוה ראה: א. רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שלתיאל חן וההגות המימונית-תיבנית במאה הי"ג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטה העברית, תשל"ח. עמ' 6 הערה 2. ועוד שם, עמ' 10-22. נחחבר אחרי שנת 1221.

<sup>19</sup> נחחבר אחרי שנת 1213 אך לפני "מאמר יקו המים" בו הוא מרבה להפנות את הלומד לפרושו לקהלת. כעדותו: "עיינתי בבראשית רבה לראות מה רמזו החכמים בפסוקי מעשה בראשית למה שהסכמתי עליו לחבר ספר ארמו עליו בכל סתרי תורה וסודותיה אעבור בכל פסוקיה ראשון ראשון והפסוקים שארגיש צורך שיש בו סתר כלומר שיש לו נגלה ונסתר אכתוב בו אל ענין הסתר... קראתי שמו נר החופש" מ.י.ה. עמ' 9. ראה רביצקי שם, עמ' 17.

<sup>20</sup> ועיין במאמרו של ויידא המתייחס בהרחבה לחיבור זה: G. Vajda, "An Analysis of the Theory of Providence" in *HUCA XI*. (1936), pp. 341-366. מאמרו של הרמב"ם בענין זה בשנת 1199 היא למעשה ראשיתה של הפרשנות הכתובה ל"תורה נבוכים". ראה מאמרו של: Z. Diesendruck, "Samuel ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence" in *HUCA XI*. (1936), pp. 341-366.

<sup>21</sup> ריבלין, שם עמ' 3. אולם קביעה זו כבר נידונה והופרכה על ידי א. רביצקי המצביע על ההשפעה הרבה שחיחה לכתביו במאמרים השנים הבאות ואת האיזכורים התכופים שלהם בכתבי הפילוסופים בני הזרם הפירוני אשר ינקו ממשנתו, עיין שם, עמ' 39-40. שם, עמ' 119-141.



שהיתה לה על היצירה היהודית במאה השלוש עשרה והארבע עשרה<sup>26</sup> והציבה כאתגר למחקר בעתיד, בו פתח למעשה. במחקרו שלו הוא מתייחס משום מה ל"מאמר יקוו המים" בלבד, בו באים לידי ביטוי רק מקצת מהשקפותיו של אבן תיבון והוא מוגבל בנושאים הנידונים בו. בעודו מתעלם, להוציא אי אילו איזכורים מזדמנים, מפירושו הגדול ורחב ההיקף לקהלת אותו הוא מתאר כ"להגני וכבד"<sup>27</sup>, בהתרשמו מן האריכות היתירה והמלל הרב בו הוא מתאפיין. ואולם דוקא פרוש זה עשוי לשפוך אור, הן מבחינה מיתודית והן מבחינה ערכית, על הגותו של רשא"ת ולא בכדי מפנה אליו המחבר את לומדיו לעתים מזומנות, בראותו בו את תמצית הגותו הפילוסופית. התלבטות קשה ומיסרת קדמה לפרוש זה ולוותה את כל שלבי כתיבתו. ביחסו לספרי המקרא משמעות איוטרית שאינה ראויה לכל, הוא מביע את חששו שיהא פורץ גדר בגלותו מה שאינו רשאי לגלות ובפרסמו ברבים את הרמזים והסודות ש"אין אדם רשאי לדרוש ממנה ברבים אך למסור בה ראשי פרקים לבד למבינים הראוי למסרה להם בדרך שיבינו מן הראשים ההם כל גוף הענין הזה אפשר לעשותו פנים בפנים, פה אל פה"<sup>28</sup> הפולמוס שעוררו כתבי הרמב"ם חזקו את חששותיו ולאחר שנוכח מה עלה לו לרמב"ם נתירא מחצי לשונות רוב בני דורו עד שנטה שלא לכתוב בו דבר<sup>29</sup>. מה גם שהיו מי שהזהירוהו שמא יהא חיבורו נידון לגניזה<sup>30</sup>. ורק לאחר היסוסים מרובים, בהמשכו אחר הרמב"ם "שגם הוא שער כי רבים ידברו במה שחדש במאמר "מורה נבוכים" ובחר להועיל אחד מן הראויים לקבל תועלתו ולא שם לב לדברי מעט הסכלים אשר ידברו עליו" גמר אומר בנפשו לכתוב את פרושו לקהלת תוך שהוא מפרט את טעמיו ומאריך בנימוקים ליוזמתו הנועזת.

עד לתקופתו שלטה בכיפה ההגות הפילוסופית המוסלמית ואולם הגמוניה זו הלכה והתערערה ומרכז הכובד הועתק בהדרגה אל הסכולאסטיקה הנוצרית<sup>31</sup>, מה שהטביע ללא ספק את חותמו על היצירה היהודית שבתחומי השפעתה של תרבות זו<sup>32</sup>. אבן תיבון היה מודע, איפוא, לעליונות האינטלקטואלית ההולכת ונרכשת על ידי החברה הנוצרית

<sup>26</sup> ויידא, שם עמ' 137.

G. Vajda., *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen*

*Age.* (Paris, 1962) p. 13.

<sup>28</sup> פרוש קהלת, עמ' 4:ב.

<sup>29</sup> שם. עמ' 8:ב-עמ' 9:א.

<sup>30</sup> שם, עמ' 34:ב.

<sup>31</sup> כעדותו: "וראיתי החכמות האמיתיות שנתפרסמו מאד באומות אשר אני תחת ממשלתם ובארצותם יותר ויותר מהתפרסם בארצות ישמעאל". מאמר יקוו המים מהדורת מרדכי ליב ביסליכיס (פרעסבורג, 1837). עמ' 175. (כל ההפניות שלהלן מתייחסות אל מהדורה זו). על התפתחות הסטורית זו ראה ש. פינס, "הסכולאסטיקה שלאחר תומאס אקווינאס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו". דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. (תשכ"ו) חוברת י"א, עמ' 38. וכן: י. גוטמן, שם, עמ' 169.

<sup>32</sup> ראה א. רביצקי. שם עמ' 51-52. פרופ' טראטי הביע דעתו כנגד עמדה זו במכתבו אלי מיום 19.3.96: "למרות שאבן תיבון משוכנע בחשיבותה של האסכולה הנוצרית אינני סבור שבתקופה ההיא יכלו ההוגים היהודיים להיות מושפעים על ידה, ואני חושב שכיום החוקרים בישראל ובארצה"ב נוהים בצורה עוורת בעקבות מה שכתב שלמה פינס בנקודה זו". (הדברים נכתבו בצרפתית ומובאים כאן בתרגום חופשי).

והוגיה, בקרבם חי ופעל. חמוש בטיעון דיאלקטי, מענין כשלעצמו, הוא מנמק את החלטתו לתת פרסום לדברים שמן הראוי היה להסתירם. לדעתו גילוי הסודות, חשיפת הרובד האיזוטרי של כתבי הקדש והפצתם, כרוך ומותנה בהתפתחותה של התרבות האנושית. והיצירה הרוחנית ההולכת ומבשילה היא פרי של תהליכים הסטוריים אוניברסאליים בהם יש להתחשב. עיקרון זה ניכר לדבריו, כבר בתורת משה ובדרך זו הלכו גם דוד, שלמה, ישעיהו ויחזקאל חז"ל והרמב"ם שהמשיך בדרכם.

"ואני אמרתי שהזמן שהסתיר אדון הנביאים מה שהסתיר לא היו העניינים האמיתיים ההם ידועים מפורסמים באומות ההם לפי הנגלה מאמונתם הרעועות, שלא היו מאמינים אז במציאות אלוהי ולא במציאות שכל נבדל מחומר... ונאמר שלא היו בזמנים ההם אומרים במציאות אלוהי אחר זולת קצת הכוכבים גם בימי משה ע"ה היו כן... על כן הוצרך ע"ה להסתיר אמונות רבות ולהראות בהם זולת מה שהם עד שיקל להביא המון בני אדם לאמונת מציאות האל... אין ספק שמסרם קבלה ליהושע ולשבועים הזקנים עם שאר התורה שבע"פ וגם רמז ברבים מהם להעיר החכמים במקומם דרך סתר עד שבאו דוד ושלמה ע"ה והוסיפו רמזים בסתרים ההם בראותם שמעט צורך ההסתור בהם..."<sup>33</sup>

בו זמנית וכתוצאה מאותו תהליך היסטורי, מעטו מאד בקרב אנשי דורו היהודים מבני הרמזים "לקוצר יד דעתם ולמיעוט השתדלותם בחכמות", וכשם ש"החכם שלמה ע"ה שם כל השתדלותו להוסיף ביאור בסתרי התורה מפני שראה כי מעט מבני אדם היו משיגים להבנתם"<sup>34</sup>. ועל כן "נראה שחבר ספרים להועיל בהם בני אדם בחייו ובמותו בחכמות ובמוסרים ובהבנת משלים וחידות סתרים"<sup>35</sup> כך גם הוא רואה עצמו מחויב לאותה מסורת אשר בשמה ומכוחה בא "להרחיב את המשכיות" ולגלות את הסודות הכמוסים בדברי קודמיו והרמב"ם בראשם.

לא רק ההשתלשלות ההיסטורית גם נסיבות תקופתו הניעוהו לאחוז בדרכי מורו כבואו להעלות את דבריו על הכתב. עם היותו מודע לעובדה כי רוב בני דורו עתידים לצאת חוצץ כנגדו, אין בהכרה זו כדי למנוע ממנו מלפרסם מה שנגלה לו ודי לו "אם יקבל אחד או שנים מבני דורו או מבני הדורות הבאים תועלת מה מדבריו". ההכרה בדבר נחיתות היצירה היהודית בהשוואה להישגיה של התרבות הנוצרית מחזקת ותומכת בחכרעה זו. והוא נחלץ לתקן את המעוות ולמחות את החרפה ומדרבן גם את בני סיעתו וחבאים אחריו לאחוז במידה זו.

"וכן להתנצל בו על מה שגיליתי יותר מדאי בדברים שציוו החכמים ז"ל להסתירם. כפי מעיד אני עלי שמים וארץ שלא עשיתי זה רק לשם שמים ועת לעשות לה, כי ראיתי שהאמיתות שהסתירום מאז, נביאנו וחכמי תורתנו הם מפורסמים היום כולם לאומות

<sup>33</sup> מאמר יקוו המים עמ' 174-173. רעיון זה נמצא בהרחבה גם בפרושו לקהלת עמ' 5:א-6:ב.

<sup>34</sup> פרוש קהלת עמ' 10:א.

<sup>35</sup> שם עמ' 5:א.

העולם... ואומתנו סכלה מהם סכלות גמורה עד ששבנו מצד הסכלות הוא לקלסה בפיהם<sup>36</sup>.

מגמות סותרות אלה, לגלות את המשמעות האיזוטורית של הכתובים מחד, ולהסתירם ממי שאינו ראוי להם מאידך, הדריכו לדעתו, גם את משה רבנו בתורתו המנוסחת בלשון רב רבדית, "להעיר הבאים אחריו איש כפי מה שהוא בשכלו ובחכמתו, חלושי הדעות יבינו ממנו הדברים המבוארים והחוקים הטובים הישירים לעשותם, לחיות בהם... והחכמים יתעוררו אל הדברים הסתומים העמוקים והנעלמים"<sup>37</sup>. ומגמה זו יש בה כדי להסביר, אולי, את אריכות הלשון, החזרות המרובות וההתנסחות המסורבלת בהם מתאפיין פרושו לקהלת ואשר המחבר היה מודע להם היטב. סגנון זה נועד לא רק להבהרת רעיונותיו המורכבים והסברתם הראויה למען יעמוד הלומד על אמיתתם, תכליתו היתה גם להבריח את קצרי הדעת מן העיון במה שאין הם ראויים לבוא בשעריו, להסוות ולהסתיר את הסודות שרק מתי מספר עשויים לעמוד עליהם<sup>38</sup>.

רשא"ת טוען כי עיקר דברי קהלת ענינם בהשארות הנפש והתאחדותה עם השכל הנפרד. כיון שכך ראה לנכון להציב בראש פרושו לקהלת, לאחר דברי ההקדמה<sup>39</sup>, את תרגומם של שלושה מאמרים העוסקים בענינים אלה, אותם הוא מתאר כ"מאמרים קטנים שנמצאו לחכמים האחרונים". מקובל לראות באבן רושד את מחברם של השנים הראשונים ואילו השלישי מיוחס לבנו<sup>40</sup>.

השפעת האסכולה על כתביו אינה מתמצית רק בעצם ההכרעה לפרסם את הגותו, היא נכרת היטב גם במבנה החיצוני של כתביו וגם בנושאים הנידונים בהם. הספרים והיצירות

<sup>36</sup> מאמר יקו המים עמ' 174.

<sup>37</sup> פרוש קהלת עמ' 5א.

<sup>38</sup> "וכן אגלה און המעינים בפירוש הזה שאיני מכוון בו לקצר הדברים כדי למעט עירו ולהקטין גשמו או להקל על המעיין כי בו זה אי אפשר בספר הזה אשר הוא רמזים וסתרים ודברים קצרים במילות משתפות ומסופקות ובחסרון מילות... ואין אפשר לאדם להמציא בו הביאור על דרך רמו בלא הרחבת דברים. גם אדע באמת כי לא אשר אאריך וארחיב לפי הנראה אקצר ואצר לפי צורך רוב המעינים בו עם מיעוט רגילותם בענינים המכוונים בספר הזה... בלבי להאריך בה יותר ממה שהארכתי לרמוז בה ענינים מועילים להבנת פירושי לדברי הספר הזה וכל זה ממה שיאריך הפירוש הזה, גם אם אכפול בו דברים אכפלים לתוספת ביאור... אף כי הסיבה אשר בעבורה ישתדל כל מפרש לקצר דבריו בפירוש והוא שלא יתבטל המלמד או התלמיד מקריאתו יותר מדי בעיינו בפירוש ההוא לפי אורך דבריו נסתלקה מעל פירושי זה כי לא חיברתי לעיין בו התלמידים ולא מלמדי התינוקות אך למי שקדם לו עיון וידיעה במאמר הנכבד מאמר מורה הנבוכים והריח מעט מן החכמות העיוניות והוא משתוקק לדעת תיבות משלי הנביאים והחכמים ויחידותם ומליצותיהם, דבריהם הדבורים על אופניהם. וכיוצא באיש הזה כשירצה לדעת ענין פסוק אחד מזה הספר ישמח בלא ספק אם ימצא בו ביאור רחב, לא תקצר רווחו לאורך דבריו..." פרוש קהלת עמ' 9:ב:10א.

<sup>39</sup> פרוש קהלת, 13:ב:21. ישנם כתבי יד בהם מופיעים מאמרים אלה בסוף הפרוש כגון: בכתב יד ותיקאן 88/1 שסימנו במכון לכתבי יד עבריים שליד בית הספרים בירושלים 204.

<sup>40</sup> היו מי שערערו על זיהוי זה אך דעתם הופרכה. ראה: י. ב. סרמונייה, ר' הלל בן שמואל בן אלעזר מוירונא ומשנתו הפילוסופית חיבור לשם קבלת תואר דוקטור באוניברסיטה העברית, (ירושלים, תשכ"ב).

של התקופה מתאפיינות בהקדמה המפרטת את כוונת הספר תועלתו ותכליתו.<sup>41</sup> הקדמה כזו שהיתה בעלת מבנה קבוע ותוארה כ"מבוא לבר סמכא" (=accessus ad auctores) מופיעה לראשונה בין היוצרים היהודים בפרושו של אבן תיבון לקהלת, ונוהג זה השתרש ונותר בין המחברים היהודים עוד זמן רב לאחר שעבר מן העולם באסכולות האירופאיות האחרות. בפתחה לפרושו קהלת הוא מפרט את שמונה הנקודות אותן הוא מתכוון להבהיר: כוונת הספר, תועלתו, חותמו, חלוקתו, יחסו, מדרגתו, הלמוד אשר בו, ודיון בשם מחברו. לדעתו גם שלמה כתב את ספרו בהתאם לכללי כתיבה מקובלים אלה והוא רואה את הפסוקים הראשונים של קהלת בבחינת "מבוא לבר סמכא"<sup>42</sup>.

את קהלת רואה אבן תיבון כחוליה האמצעית שבשלושת ספריו של שלמה<sup>43</sup>; ספר משלי, המכונה בפיו "ספר האשה". ספר קהלת הוא "ספר האדם" או "ספר רוח האדם" ותמצית הגותו של שלמה הבאה לידי ביטוי בשיר השירים הוא "ספר אוכל עץ החיים". קהלת מתחלק לדעתו לשלושה חלקים: א. הפתיחה פרק א:א - יא. ב. פרשת החכמה פרק ב:א - פרק ו:יב. ג. פרשת המידות הטובות פרק ז:א - פרק יב:ז. ששת הפסוקים האחרונים שבספר נתפסים אצלו כאפילוג, פרי קולמוסם של חזקיהו וסיעתו, שהם עורכי הספר ומסדרי.

אבן תיבון מספר כי פנה באגרת אל הרמב"ם בבקשה שיועיל לגמול חסד עם עמו ולפרש להם את צפונות ספרי קהלת, שיר השירים ומשלי, בהם ראה מקור פילוסופי ראשון במעלה. אך המכתב הגיע לתעודתו לאחר פטירתו של הרמב"ם<sup>44</sup>. משנכזבה תוחלתו ודברי המפרשים שהיו לנגד עיניו לא הניחו את דעתו לפי שהחטיאו את כוונת מחבר קהלת ו"היטו את דבריו אחר רצונם" נתן ליבו "לדרוש ולתור עניני הספר הזה ולמצוא תכליתו וחקריו ולהבין סודותיו וסתריו ולדעת כוונתו ולבוא עד תכונתו". הוא מיחס את פרושו לרמב"ם משתי בחינות. האחת, עצם התשוקה שנתעוררה בו לפרש את הספר למקרא אותם פסוקים בודדים אשר הרמב"ם פרשם ב"מורה". ועל פי האחרת הוא שם עצמו לפה לרמב"ם כמי שמנסח את פרושו שלא נכתב, בדלותו מתוך ספריו את משנתו הפילוסופית לאורה הוא הולך ומפרש את קהלת, בבטחון גמור כי עמד על כוונתו והבין אותה אל נכון.<sup>45</sup>

\*\*\*

<sup>41</sup> פרוש קהלת 21:ב.

<sup>42</sup> פרוש קהלת 30:ב.

<sup>43</sup> אם כי הוא מעלה גם אפשרות שאת קהלת כתב שלמה בתחילת עיונו. כנראה שרלב"ג שהושפע ממנו פאר אפן חפסיס ז. ראה מחקרי: פרוש רלב"ג לקהלת; ניתוח וטקסט חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, הוצאת ספרים ז. הרווי, האוניברסיטה העברית (ירושלים, תשנ"ד).

<sup>44</sup> פרוש קהלת 6:ב.

<sup>45</sup> פ"י שהעיד: "וכל מה שאפרש בו מדבר חכמה לא אפרשנו רק לפי מה שנגלה לי מספריו שהיא דעתו וצ"ל חכם, כי ממימי אני שותה ומשקה". שם, 9:א.

במכון לתצלומי כתבי יד אשר בבית הספרים הלאומי בירושלים מצויים תצלומי שנים עשר כתבי יד מזהים של חיבור זה, בצד קטעים קצרים מתוך ארבעה כתבי יד נוספים, מה שעשוי להעיד על החשיבות הרבה שנודעה לפרוש בשעתו. ואולם למרבה הפליאה לא זכה פרושו לקהלת, אשר ההקדמה לו מוצגת בזה, להופיע בדפוס עד היום. לפיכך מצאנו לנכון לנסות ולתקן את המעוות, לדובב שפתי ישנים ולתת פרסום לפרוש חשוב זה.

בדקנו את תצלומי כתבי היד הנזכרים אשר רובם הועתקו במאה החמש עשרה והחלטנו לבסס מהדורה זו על כתב יד פרמא 2182, שסימנו במכון 13354, (להלן כתב יד פ') ואשר הועתק בשנת 1487 ברווינא אשר באיטליה. כתב יד זה, אשר הועתק על ידי סופר מקצועי שנראה כי היה זהיר מאד במלאכתו וטרח לציין את השגיאות להן היה ער, באמצעות מרחאות מעל למלה השגויה, מצטיר לאחר בדיקה יסודית כשלם וכמדויק שבין כתבי היד ותודתנו נתונה לספירת פרמא אשר אשרה את השימוש בכתב יד זה כפנים המהדורה והדפסתה. השוואה רצופה ושיטתית, הבאה לידי ביטוי במהדורה זו נעשתה עם כתב יד אסקוריאל 2<sup>2</sup>1, ל' שסימנו במכון 7362. (להלן כתב יד א'). שהוא כתב היד המתוארך הקדום ביותר, משנת 1398. גם הוא נראה ככתב יד מדויק מאד להוציא כמה וכמה השטות בעיקר מחמת טעות הדומות ואי אילו שיבושים אחרים, אחדים מהם בעלי חשיבות עקרונית, עליהם עמדנו במנגנון חילופי הנוסח הנלווה למהדורה, כהערות שוליים. הערות אחרות, המסומנות באותיות בגוף המאמר, מופיעות בסיומו. הסתפקנו בשנים אלה אשר אפשרו להציג מהדורה מלאה מחד ומנעו סרבול מיותר מאידך.

על מנת שלא לסרב לא את מנגנון חילופי הגרסאות שלא לצורך הושטו חילופים של כתיב חסר ומלא שהמעתיקים לא הקפידו בהם ולא שמרו על עקביות בשימושם. בפסוקים המצוטטים דבקנו בנוסח המסורתי כפי שהוא מופיע בתנ"ך "קורן". להבהרת הכתוב הבחנו בין "אילו" ל"אלו" בין ה' בשמשו ככינוי לא-ל ובין השם וכיו"ב הבחנות שהמעתיקים בדרך כלל לא הקפידו בהם. כיון שהפיסוק בכתבי היד הינו חלקי ולא שיטתי ועל מנת להקל על הקורא, חילקנו את הכתוב לפסקאות ולמשפטים והוספנו סימני פיסוק כמקובל.

אנו מתעתדים, בעז"ה, לסיים הכנתה של מהדורה ביקורתית ומוערת של הפרוש כלו בליווי הסברים מקיפים. לפיכך נוסח ההקדמה המוצג בזה הוא ללא פרוש וההערות מוגבלות בדרך כלל, לחילופי נוסח ומראי מקומות בלבד.

## פירוש אבן תיבון לקהלת

[א:2] 'פרי צדיק עץ חיים ולקח נפשות חכם' (משלי א, 30)

ענין הפסוק ופרושו כן הוא: פרי צדיק חכמה ובה החכם לוקח נפשות, אמר נפשות<sup>1</sup>. ולא אמר נפש כי לא נפשו בלבד הוא קונה אלא נפשות כל הלוקטים ואוכלים פרו. הן מפיו והן מספריו שיחבר בחכמה ואין ענין הקנין הזה שיקנה דבר מזולתו ויקחנו לעצמו כקנין בגד או כלי או בהמה או עבד, אך ענינו המצאת הנפש כלומר המצאתה בפועל בהשלימו אותה והוציאו אותה מן הכוח אל הפועל, עד שיתכן לה השארות. שהנפש היא היא שממציא הצדיק בחכמתו<sup>2</sup> כאמרו 'לוקח נפשות' שפרשנוהו וענין הלקיחה שפירשנו כענין הקניה כלומר קונה נפשות, תהיה הקניה כענין 'קנה שמים וארץ' (ברא' יד, 19) 'ה' קניי ראשית דרכו' (משלי ח, 22) שאין באחד מהם קנין מיד אחר ואם אי אפשר מבלתי קניה מיד אחר, אמור שיקנה אותה מידי הכליון והאבדון על דרך משל, כלומר מצילם מהם ומביאם אל ההשארות והנצחות. או אמור שיקנה אותה מיד יצר הרע, הוא השטן, הוא מלאך המות. וכמאמר חכמים ז"ל: "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות" (בבא בתרא טז, ע"א) והוא הנחש בדברי אדון הנביאים ע"ה. ואין צריך להוסיף בפסוק מילת כפרי, כלומר כפרי עץ חיים כמו<sup>3</sup> שאמרו המפרשים שהשלמת הפסוק הוא פרי צדיק כפרי עץ חיים ולפי דעת<sup>4</sup> שגו שתי שגיאות, האחת במוצאם<sup>5</sup> לעץ החיים - פרי, מה שלא מצאתי בכתוב ומן הנראה שאין לו פרי, כי אחר שהעץ עצמו חיים כמו שמעיד עליו שמו, מה תוספת תמצא בפריו כדי שיהיה בו הבדל בין העץ ובין הפרי. ואולם עץ הדעת יש לו פרי שגורמת אכילתו המות. ואין תימה אם קראו החכם עץ חיים הצומח בנפשות הצדיקים והחסידים, פרי צדיק, כי כן נקראים העצים הצומחים באדמה, פרי האדמה. והשגיאה<sup>6</sup> השנית שאפילו יהיה לעץ החיים פרי כמו שחשבו ויחסרו מן הפסוק מילת פרי,

<sup>1</sup> החכם) החכמה א.

<sup>2</sup> אמר נפשות) + כלומר קונה נפשות א.

<sup>3</sup> בחכמתו) + הנמשלת לעץ חיים כלומר הוא סיבה קרובה להמצאתה וענין הלקיחה שפירשנו א. כאמרו לוקח נפשות שפרשנוהו) ליתא א.

<sup>4</sup> ואם... אחר) ליתא א.

<sup>5</sup> הוא השטן) ליתא א.

<sup>6</sup> צריך צורך) א.

<sup>7</sup> כמו...חיים) ליתא א.

<sup>8</sup> ראה פרוש ראב"ע משלי י"א, 30. וכעין זה פרשו גם ר' יוסף קמחי ור' משה קמחי, ראה: אפרים זילברג, "פרושים לספר משלי לבית קמחי", הוצ' מגנס. ירושלים, תשנ"א. עמ' 57 ועמ' 212.

<sup>9</sup> + מה שפירשו בעץ עושה פרי כפרי עץ חיים א.

<sup>10</sup> במוצאם) בריאתם א.

<sup>11</sup> והשגיאה) והשגגה א.

שגו בהוסיפם עליו כ' הדמיון והוא אומרם כפרי, נמשכים אחר שגגתם בהוסיפם אותו על מילת 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג, 18) באומרם<sup>12</sup> שהשלמתו כעץ חיים הוא למחזיקים בה, החטיאו כוונת החכם ע"ה ומנעו תועלתו אשר כוון אליה באמרו בחכמה שהיא עץ חיים, כי לא כוון רק אל עץ חיים נרמז אליו והבן זה. והיוצא משני פסוקים האלה הוא שפרי צדיק חכמה כמו<sup>13</sup> שפרשנו שאחר שעץ חיים [2:ב] הוא חכמה כמו שבאר באמרו: 'עץ חיים היא' ופרי צדיק הוא עץ חיים יהיה אם כן פרי צדיק חכמה<sup>14</sup>.

ואמר בעץ החיים שהוא צומח בנפשות הצדיקים כמו שנראה מדברי זה החכם שקראו פרי צדיק נודע מדברי התורה כאמרו: 'ויטע ה' אלהי' גן בעדן... וישם שם את האדם אשר יצר' (ברא' ב, 8) ואמר: 'ויצמח ה' אלהי' מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע' (שם שם, 9). לא אמר כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים ועץ הדעת, או ומהם עץ החיים ועץ הדעת שיראה ממנו שהצמיחם כדרך האחרים מן האדמה, אך אמר שעץ החיים הוא בתוך הגן לבד ולא נשאר שם דרך להוותו בתוך הגן אחר שבאר שאינו מצמח האדמה רק היותו פרי האדם קודם חטאו שהיה בגן. ובעץ הדעת רמז אחר, כי לא אמר ועץ החיים ועץ הדעת בתוך הגן עד שיראה שמציאותם על דרך אחת אך הבדילו ממנו להודיע שאין מציאותו כמציאות עץ החיים ככוונה אף על פי שנשתוו שניהם בלא הצמחת ה' להם מן האדמה על דרך שהצמיח האחרים, וצריך אל זה ביאור יותר רחב. ר"ל ביאור ענין עץ הדעת והיותו חלוק מענין עץ החיים במציאותו הוא שרמזו החכמים ז"ל אליו באמרו: 'עץ הדעת לא גלה הקב"ה אותו לאדם ואינו עומד לגלותו' (ב"ר ט"ו)<sup>15</sup>. מה שלא אמרו כן בעץ החיים, כי כאן גילה<sup>16</sup>, שהוא בתוך הגן. ואמיתת פרושנו לפסוק הנזכר, ר"ל פרי צדיק בלא חסרון אות ובלא חסרון מלה, וראייתנו החזקה עליו העירנתו לפרש שאלה שראוי בודאי לשאול אותה והיא: למה לא נקרא עץ הדעת שגורמת אכילתו<sup>17</sup> המות לאוכליו לשעתו<sup>18</sup> עץ המוות, כמו שנקרא העץ שגורמת אכילתו החיים<sup>19</sup> עץ החיים, כי אחר ששני העצים הנזכרים הם סיבות לשני מקרים שהם הפכים או כהפכים, ר"ל שאחד מן המקרים דבק באכילת אחד מן העצים ויחדו שם העץ האחד כשם המקרה הדבק בו<sup>20</sup> באוכליו עד אשר קראוהו עץ החיים היה ראוי שיקרא האחר כשם המקרה הדבק באוכליו עד אשר שהוא ההפך, יקראוהו עץ המוות. והתשובה על השאלה הזאת היא, שעץ החיים הגורמת

<sup>12</sup> באומרם...בה] ליחא א.

<sup>13</sup> כמו...היא] ליחא א.

<sup>14</sup> חכמה] חכמתו א.

<sup>15</sup> ושם הוא מופיע בשינוי לשון: 'רבי עזריה ורבי יהודה בר סימן בשם ריב"ל אמר: ח"ו לא גילה הקב"ה אותו אילן לאדם ולא עתיד לגלותו'.

<sup>16</sup> וגילה א.

<sup>17</sup> אכילתו] אכילתה א.

<sup>18</sup> לשעתו] לשעתה א.

<sup>19</sup> החיים] ליחא א.

<sup>20</sup> בן] ליחא א.

אכילתו לאוכליו שיחיו לעולם אינו שיהיה העץ ההוא דבר זולת החיים, שתגרום אכילתו החיים אך הוא עצמו הוא החיים ובשביל החיים שאכל אוכל [3:א] העץ ההוא הוא שיחיה לעולם. והחיים ההם ר"ל הענין הנמשל בהם הוא ענין וקנין דובר שהושאלה לו לשון אכילה אמר: 'אכל בני דבש כי טוב ונפת מתוק על חכך כן דעה חכמה לנפשך' (משלי כד, 13) כמבואר בפרק ל' מן החלק הראשון מן המאמר הנכבד ועל כן ראוי היה לקרותו עץ החיים בשם<sup>21</sup> עצמו וליחס אליו האכילה על דרך ההשאלה. אבל עץ הדעת טוב ורע, אף על פי שגורמת<sup>22</sup> אכילתו המות אינו הוא עצמו המות. כי המות<sup>23</sup> העדר גמור ומי ימשיל העדר בעץ צומח או ייחס אליו אכילה. ואמנם עץ הדעת הוא ענין נמצא וענין וקנין הנמשל בעץ צומח בתוך הגן ופירותיו הגורמות אכילתם המות הם גם כן דברים נמצאים שראוי ליחס אליהם האכילה לפי משלו שהמשילו בעץ צומח, כי כן דרך המשלים להמשילם על דרך פשוטיהם הלא תראה כאשר המשיל הנביא חכמה למים יחס אליה השאיבה והמעיינים אמר: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' (ישעיהו יב, 3), וכן הם יתור המשלים. סוף דבר לא נקרא עץ הדעת טוב ורע עץ המות מפני שאין עצמו מות. אבל גילה שאכילתו<sup>24</sup> פרו גורמת המות לאכליו אמר: 'כי ביום אכלך ממנו מות חמות' (ברא' ב, 17), והנראה שגורמתו היא בעבור מנעו מאכילת עץ החיים. אבל הדבר עצמו שהוא החיים נקרא<sup>25</sup> עץ חיים, ואין ספק שהחיים שזוכר<sup>26</sup> בפסוק הזה לא על חיי השרים הקצרים הוא אומר אך על חיי הנפשות הארוכים והתמידים. ועל זה סמך<sup>27</sup> זולקח נפשות חכם' (משלי יא, 30), כלומר החכם קונה נפשו ונפשות תלמידיו בחכמתו כאשר העשיר קונה גופות עבדיו בממונו ואין קנין הנפשות אלא מה שאמרנו. וכן אמרו על החכמה 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (שם ג, 18), רוצה בהם<sup>28</sup>, החיים התמידים כלומר חיי העולם הבא. כי כבר קדם לו 'ארץ ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד' (שם שם, 16), ואורך ימים הם חיי העולם הזה<sup>29</sup> כמו שעושר וכבוד<sup>30</sup> בעולם הזה. אם כן אמרו אחר כך 'עץ חיים היא למחזיקים בה' רוצה בהם חיי העולם הבא וענין ההחזקה בה הוא היותה קבועה

<sup>21</sup> בשם עצמו] ליחא א.

<sup>22</sup> שגורמת] שגורם א.

<sup>23</sup> הוא א.

<sup>24</sup> שאכילתו] שאמתח א.

<sup>25</sup> הוא א.

<sup>26</sup> שזוכר] שהוא זוכר א.

<sup>27</sup> לו א.

<sup>28</sup> בהם] בזה א.

<sup>29</sup> ארך ימים בימינה ושנות חיים בשמאלה ובשמאלה עשר וכבוד א. ואולם הנוסח המופיע בפסוק הוא

ג"ל,

<sup>30</sup> חזה] הבא א.

<sup>31</sup> חם חיי העולם הזה א.

בליבותם בדבר המוחזק. וכן אמרו רז"ל<sup>32</sup> כי כבוד הרב ומוראו עדיף מכבוד האב ומוראו. ואמרו בטעם דבר זה שזה, כלומר<sup>33</sup> האב, מביאו לחיי העולם הזה וזה, כלומר הרב, מביאו לחיי העולם הבא. (רמב"ם, מדע, הלכות תלמוד תורה, פ"ה ה"א.) וכן כל החיים שממשיל בהם החכם החכמה או שמיחס אותה אל הצדיקים החכמים בספר משלי רומז אל החיים התמידיים. וכן אני אומר כי החכם הזה קורא בספר הנזכר החכם השלם במידותיו צדיק. כי מילת צדיק הוא [3:3] תואר נגזר מצדק וצדק כאשר הורינו החכם האמיתי<sup>34</sup> הוא שיתן האדם לכל נמצא לחם חוקו ומה שראוי לו אם כן הראוי להקרא צדיק באמת הוא שיתן<sup>35</sup> גם לכל כוחות נפשו חוקם ומה שראוי להם להשלימים כלומר, שיתן לכוחות השכל חוקיו וליתר כוחות נפשו<sup>36</sup> אשר בהם ומהם המידות הטובות חוקם, עד שיהיה שלם במעלות השכליות ובמעלות המידות. וכן יתן לזולתו מבני אדם חוקם הראוי להם<sup>37</sup> לעשות. וזהו פרי המידות הטובות שאין טוב לאמר<sup>38</sup> שהצדיק הוא הנותן לאחרים חוקם וזה יהיה במידות הטובות וישכח לעצמו להשלים כוחו השכלי שהוא לעצמו<sup>39</sup>, כמו שאמר: 'גמל נפשו איש חסד' (שם יא, 17) וגו', כלומר הגומל נפשו לתת לכוח שהוא לעצמו חוקו הראוי לו הוא איש חסד, או רוצה בו, שאיש חסד גומל נפשו. וכבר הורינו החכם האמיתי בסוף מאמרו הנכבד מאמר "מורה נבוכים" שכל מעלות האדם ר"ל כל מידותיו הטובות תועלתם לזולתו<sup>40</sup>, רק מעלות השכל והחכמה, שהיא לעצמו לבד. גם אין לאדם מידה טובה בינו לבין עצמו כלל אלא מעלת החכמה ועל הגומל הכוחות שתועלתם לזולתו ולא יגמול הכוח שתועלתו לעצמו לבד אותה<sup>41</sup> טובה איננה לעצמו כי אם לזולתו, וכבר אמר החכם הזה 'שמני נטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי' (שיר השירים א, 6). ואפשר שיקרא צדיק גם כן על צד ההרחבה בשביל מעלות המידות לבד. אך כל צדיק שמיחס אליו החכם בספר ההוא רוצה בו הצדיק השלם כלומר מי ששלמו לו המעלות השכליות. וכן הרשע שאומר כנגדו נראה גם כן שהוא מי שאין לו מעלות שכליות ויש לו עם זה מידות מגונות ומעשים רעים. וכן אמר הרב בפרוש 'צדיק יתן ולא יחשך' (משלי כא, 26) וצדיק יתן ימיו לחכמה ולא יחשון מהם<sup>42</sup>.

<sup>32</sup> על פי בבא מציעא פ"ב מ"א. כריתות פ"ו מ"ט. וכן ע"י רמב"ם ספר מדע, הלכות תלמוד תורה פרק ה' ה"א.  
<sup>33</sup> כלומר ר"ל א.  
<sup>34</sup> "מורה נבוכים" חלק שלישי פרק נ"ג.  
<sup>35</sup> שיתן...השכל] ליתא, לכתו א.  
<sup>36</sup> +חכם א.  
<sup>37</sup> +מאשר בידו א.  
<sup>38</sup> לאמר] כמתו כלומר א.  
<sup>39</sup> +הלא עשות הצדקה לעצמו ראוי להקדים על עשותו אותה לזולתו א.  
<sup>40</sup> + ואין לך מדה טובה שאינו לזולתו א.  
<sup>41</sup> אותה ... וכבר] ליתא א.  
<sup>42</sup> "מורה נבוכים" חלק ראשון פרק ל"ד.

ולמה אביא ראייה מזולת שלמה עצמו ע"ה והוא אמר בבאור 'פי צדיק ינוב חכמה' (שם י, 31) כלומר תנובת פי צדיק חכמה ואחד הוא תנובת פיו או פרי פיו. אם כן ענין זה הפסוק ופסוק 'פרי צדיק עץ חיים' אחד, כי אמרו פרי צדיק כאילו אמר פרי פי צדיק או תנובת פי צדיק ואמרו עץ חיים כאילו אמר חכמה, כמו שאמרנו למעלה. והארכתי בזה מפני שראיתי שלא התעוררו אליו המפרשים אך נראה שהבינוהו על השלם במידותיו לבד. ופירושו<sup>43</sup> זה כולו, פרי עץ חיים, מחשבות ליבו ללומדים מוסר מפייהו, כפרי עץ חיים (4:4) וכן פרשו באמרו 'מקור חיים פי צדיק' (שם שם, 11) וכן באמרו 'פעלת צדיק לחיים' (שם שם, 16) אמרו מעשיו הטובים ולא שמו זכר לחכמה כלל באחד מהם. ואין ספק כי היא החיים, והמוסר אינו רק דרך אל החיים שהם החכמה כמו שאמר 'אורח חיים תוכחת מוסר' (שם שם, 17) ר"ל שהמידות הטובות מישרים הדרך אל החכמה שהיא החיים. ועתה אשוב ואומר כי זה הפסוק כלל שתי התועלות הבאות מן הצדיק, התועלת הבאה ממנו בפיו ובלשונו בחייו במה שמורה לבני אדם ומלמדם מחכמה וממוסר פה אל פה והתועלת הבאה מפעולתו בחברו ספרים בחכמה כדי שילמדו מהם בני אדם בחייו מי שלא יוכל ללמוד מפייהו ואחר מותו גם כן שפסקה תועלת פיו, ששתי התועלות הנזכרות הן פרי צדיק. וכבר קדמו לו פסוקים על כל אחת משתי התועלות האלה בפני עצמה. אמר 'מקור חיים פי צדיק' זהו ספור על דהחכמה שאדם לומד מפיו תמיד כמקור שאינו פוסק, וכן אמרו 'בשפתי נבון תמצא חכמה' (שם שם, 13) וכן 'כסף נבחר לשון צדיק' (שם שם, 20) וכן אמרו: 'שפתי צדיק ידעו רבים' (שם שם, 21) וכן אמרו: 'פי צדיק ינוב חכמה' (שם שם, 31) כל אלה הפסוקים מספרים התועלת<sup>44</sup> הבאה מן הצדיק בפיו ולשונו מדרך הלימוד בעודו חי. אבל אמרו 'פעולת צדיק לחיים' (שם שם, 16) רוצה בו כמו שפי הצדיק הוא מקור חיים כן פעולתו מביאה חיים לעולם. רומז אל חיבור ספרי החכמה שמחבר הצדיק לחשאינם אחריו שילמדו מהם בני אדם תמיד וילקטו מהם פרי חיים כאשר ליקטו מפיו פי אין לאדם פעולה אחרת שראוי לייחס אליה<sup>45</sup> החיים באמת. ואפשר שרמז ב'צדיק' אל משה ע"ה<sup>46</sup> אל נתינת התורה, אמר שפעולתו בנתינת התורה היתה לחיים, או כלל גם כן יתר פעולותיו. וכן אמרו: 'תורת חכם מקור חיים' (שם יג, 14), אפשר שרוצה<sup>47</sup> בו תורת כל חכם היא מקור חיים, כלומר כל מה שמורה הן מפיו הן מספריו, ואפשר גם כן שרמז אל משה רבנו ע"ה ואל תורתו. ואל תתמה אם יחס הפעולה ההיא והתורה חזיא אל משה ע"ה, כי כן בא הכתוב: 'תורה צוה לנו משה' (דברים לג, 4) 'זכרו תורת משה עבדי' (מלאכי יג, 22). התורה<sup>48</sup> הנלקחת מפיו והתורה הנלקחת מספריו כל אחת

<sup>43</sup> +זה הפסוק אשר אנחנו בפרושו כלומר א.  
<sup>44</sup> התועלת] תועלת החכמה א.  
<sup>45</sup> פרי חיים א.  
<sup>46</sup> +ורמז בפעולת א.  
<sup>47</sup> שרוצה] שרומז א.  
<sup>48</sup> ותורה... היא] ליתא א. +ואמרו א.

היא 'מקור חיים' כ<sup>49</sup> מדברי הצדיק ע"ה ומתורתו הנכתבת, אדם מוצא דברים אחרים שהם חיים ומוליד מהם סעיפים כמו שאמרו החכם: 'ושרש צדיקים יתן' (משלי יב, 12), ר"ל החכמים הצדיקים יתנו שרשי החכמה או ר"ל שכל אחד ואחד מהצדיקים יתן שרשי החכמה ובני אדם מולידים [ב:4] מהם סעיפים תמיד איש איש כפי הבנתו. וזה כדמות המקור שאדם שואב ממנו תמיד וכל שכן אם נבינה על התורה התמימה. ויהיה הצדיק רומז אל משה ע"ה כאשר אמרנו שאפשר בו שראוי<sup>50</sup> להמשילה למקור מפני שאין בה מן החכמה שהיא החיים רק ראשי פרקים<sup>51</sup> ודבר שהוא כמים עמוקים כאמרו: 'מים עמוקים עצה בלב איש' (שם כ, 5) על כן דימה אותה למקור החיים. ואפשר שפסוק 'פעולת צדיק לחיים' כולל שתי התועלות, כלומר, התורה הנלקחת מפיו והתורה הנלקחת מספריו או מספרו לפי התחלף הפרושים בו כל אחת מהם היא לחיים, והרבה החכם פסוקים בספור התועלת הבאה מהם מן<sup>52</sup> הצדיק ומן החכם מדברי פיו ומעטם בתועלת הבאה מפעולתו מפני שרוב התועלת הבאה מהם היא בלשונו, כל שכן בזמנים ההם ובאומותינו, כי זאת החכמה הנרמז אליה כאן שהיא החיים לא היה אדם באומותינו רשאי לדרוש ממנה דבר ברבים. אך למסור בה ראשי פרקים לבד למבינים הראוי למוסרם להם בדרך שיבינו מן הראשים ההם כל גוף הענין. זה אפשר לעשותו פנים בפנים פה אל פה. גם אפשר שהוא נקל לחכמים ולנבונים כי הרבה תחבולות וגלגולים וסבובי פני הדברים אפשר למלמד החכם לעשותם כדי שיבינו התלמידים הנבונים כוונתן. ואף על פי שלא יבאר ולא יפרש, מה שאי אפשר לעשות בכתיבה בספר. כמו שיאמר אדם לחברו: "טוב עשית כשעשית דבר כך וכך". ויבין הנאמר אליו, כי רע היה בעיניו מה שעשה. וזה לא יבינהו מגופו של דבר, כי הדבר הוא הפך מה שכוון אליו אומרו. אך יבין אותו ממשגי הדבר ההוא וממקרים שילוו אליו, אם מראה פני האומר, שיאדמו פניו או יוריקו כפני אדם כועס, או מתוכן קולו, כלומר, שלא יאמר הדברים בנחת ועל דרך שאדם אומר כשאומר על פשוטו. אך אומרו בתכונת<sup>53</sup> מי שאומר דבר שהוא רע בעיניו, או מדברים אחרים שיסמוך לדבר ההוא, או שיסמוך הדבר ההוא אליהם. וכבר מנו מזה הכתוב חכמי הדבר הרבה, וכל זה קשה מאד לעשותו בספר וקצתם נמנע, כמראה הפנים ותכונת הקול. וגם מה שאפשר לעשות מהם בספר, בסמיכות דבר לדבר וזולתו, מאשר אפשר למחבר לעשותו כדי להעיר עליו ולהורות התלמיד על הכוונה, צריך שיהיו שניהם חכמים ר"ל המחבר והמעין בספר. המחבר צריך שיהיה יודע ללחוש ולרמוז עד שתהיה הכוונה מובנת מדבריו ולא יהיה בהם גילוי סוד, עד שיבינהו כל אדם ויהיה כפורץ גדר לגלות מה שאינו רשאי לגלותו. הלא התורה שבעל פה, שמותר לדרשה ברבים, אסור לכתבה מפני החסרון והשובש הנמצא [א:5] בדבר הנכתב, ומפני ההפסד המתחדש בו מהחלק בני אדם בהבנתו,

<sup>49</sup> כי פ"י א.

<sup>50</sup> שראוי ליתא א.

<sup>51</sup> פרקים דברים א.

<sup>52</sup> מן הצדיק... מהם ליתא א.

<sup>53</sup> בתכונת בסיבות א.

זה יבין דבר וזה יבין הפכו או זולתו. כל שכן שאסור לדרוש ברבים אפילו פנים בפנים, כי יקשה מאד לאדם לכותבו אך שיעמיקנו מאד כמאמרו: 'עמק עמק מי ימצאנו' (קהלת ז, 24). וכן צריך שיהיה המעיין בספר מי שאפשר לו שידלה העמוק ההוא כלומר נבון לחש שיבין הכוונה במעט רמז. ומפני קושי מסירת<sup>54</sup> ראשי פרקים בכתיבה בספר משני הסנים האלה מעטו ספרי החכמה הזאת באומותינו כמו שאמר החכם האמיתי במאמרו הנכבד<sup>55</sup>. ואף על פי כן לא נמנע כל מי שמצא בעצמו כוח למסור ראשי פרקים על ידי כתיבה בלא גילוי סוד, מחבר בחכמה ומכתוב בה מה שיבינו ממנו הנבונים כוונתו ואם מעט, מה שיועיל בני אדם שתי התועלות הנזכרות התועלת הבאה מפיו ומלשונו בחייו והתועלת הבאה מפעולתו בחייו ואחר מותו.

משה רבנו ע"ה הוא היה תחילת מה שמצאנו שהועיל שתי התועלות הנזכרות כי כל אשר קדמהו מן הנביאים והחכמים כשם ועבר וזולתם, לא מצאנו שחברו ספר אך היו מלמדים ודורשים פנים בפנים פה אל פה. עד שבא אדון הנביאים וחיבר להם ברצון ה' יחי' ספר, באר בו מה שהיה ראוי לגלות ומסר<sup>56</sup> בו ראשי פרקים במה שלא ראוי לגלותו לכל, או העיר אליו הערה כדי להשאיר הספר ההוא אחריו, ברכה להעיר הבאים אחריו איש איש כפי מה שהוא בשכלו ובחכמתו. חלושי הדעת יבינו ממנו הדברים המבוארים והחוקים הטובים הישרים לעשותם לחיות בהם כדכתיב 'אשר יעשה אותם האדם וחי נוח' (ויקרא יח, 5) והחכמים<sup>57</sup> יתעוררו אל הדברים הסתומים העמוקים והנעלמים לזכות נוח חיי העולם הבא, כדכתיב: 'ואכל וחי לעלם' (בראשית ג, 22) וכן למד לעמו במצוות ה' ובדברו פה אל פה, מצוות תורות וחוקים וחכמות ומדעים כראי מוצק חזקים עד שחריבה בהם חכמים ונביאים וזאת היתה תורה שבעל פה והלכות למשה מסיני. וכן דוד ע"ה כתב ספר תהילים ובו מזמורים שבהם ראשי פרקים טובים על הרבה מן האמונות והטובות שהם עיקרי הדת והאמונה ואין ספק שלימד על פה לאנשי דורו יותר ויותר. והחכם שלמה ע"ה אשר גבה בחכמתו על כל אנשי דורו כמו שכתוב: 'ויחכם מכל האדם' (מלכים א' ה, 11) ובפרוש הרב ז"ל נראה שחבר ספרים להועיל בהם בני אדם וזוהי ובמותו בחכמות ובמוסרים ובהבנת משלים וחידות סתרים<sup>58</sup> ר"ל סתרי תורה. אין ספק שגם הוא לימד והורה<sup>59</sup> לבני דורו פה אל פה מהם וכהם כמו שנראה מספריו. הנה שני משלי היו בו כל דבריו עם הבנים הפתאים כמו שאמר: 'שמעו בני' (משלי א, 8. 9, 10) וגו' 'שמעו בנים' (שם שם, 1) 'ועתה בנים [ב:5] שמעו לי' (שם ה, 7. 1, 24. ת, 32).

<sup>54</sup> נשירת... ספרין ליתא א.

<sup>55</sup> 'נורה נבוכים' פתיחה.

<sup>56</sup> ונמסר... לכל ליתא א.

<sup>57</sup> והדברים א.

<sup>58</sup> וכן חכמים... האדם ליתא א.

<sup>59</sup> 'נורה נבוכים' פתיחה.

<sup>60</sup> והורה ליתא א.

<sup>61</sup> שמעו... וגו' ליתא א.

'שמעו כי נגידיים אדבר' (שם ת, 6) ורוב המשלים ההם נראה שאמרם לבני דורו על פה ואחר כך נראה שחיבר קצת מה שאמר על פה ויכתב בספר וקצתו נראה מה שהוסיפו אנשי חזקיהו בחיבורו מה שהיו זוכרים מן המשלים והחידות ומן החכמות שקבלו ממנו שלא נכתבו כמו שאמרו: "גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיהו מלך יהודה". (משלי כה, 1) אמנם החכמים ז"ל נראה שהבינו שאנשי יהודה כתבו כל משלי ושאר הספרים המיוחסים אליו ובקהלת אמר: 'עוד למד דעת את העם' (קהלת יב, 9), ואם<sup>62</sup> כן הוא לא הועיל ר"ל שלמה ע"ה רק התועלת האחת והיא התועלת הבאה מפיו לבד, ואולם הרבה במין ההוא על כל אשר לפניו. ואפשר שאף על פי שלא חבר<sup>63</sup> הספרים כאשר הם מסודרים, שכתב המשלים ההם וכן חלקי השיר ההוא וכן הדברים הנתובים בקהלת מפורדים בלא חיבור ובלא סדר. ונשוב אל מקומנו ונאמר וכן מצאנו בישיעה ע"ה שכתב במעשה מרכבה ראשי פרקים קצרים כללו כל מה שזכר יחזקאל בארוכה לפי עדות החכמים ז"ל. ואין ספק שהורה לתלמידיו על פה יותר ויותר וכן יחזקאל ע"ה כתב במרכבה בארוכה על דרך מסירת ראשי פרקים גם כן ומאו נקראה חכמת האלו, או<sup>64</sup> אמור חכמת התכונה עם חכמת האלו מעשה מרכבה בעבור שרמז רוב מה שרמז בה על ידי המשל ארבע חיות לסודות נפלאות והמרכבה היתה ארבע בהמות, כאשר באר החכם האמיתי במאמרו הנכבד בפרק ע' מן החלק הראשון. ונראה כמו שאמרנו שמעשה מרכבה כולל חכמת התכונה וחכמת האלוה' שהיא החכמה שידע בה מה שאחר הטבע, כלומר כל דבר שאין בו טבע לתנועה ולמנוחה ולא זולתם ממה שיקרא טבע. ואני תמה ממאמר הרב במקומות רבים, מעשה מרכבה היא חכמת האלוה' ולא זכר כלל עימה חכמת התכונה ואני רואה רובה תכונה אין בה מחכמת האלו<sup>65</sup> רק ענין האדם. וכן החכמים<sup>66</sup> ז"ל חכמי משנה וחכמי התלמוד כתבו במדרשיהם רמזים<sup>67</sup> וחידות בחכמות ומוסרים מפורדים ומפורדים כל<sup>68</sup> אחד לפי חכמתו כל אחד בענינים ההם וירו במלאכת ההסתר. ואחרי חכמי התלמוד מעט נמצא מי שהתעורר לחבר ספר או לכתוב דבר בחכמות האלה, רק היה מספיק להם חיבורם בדינים ובאסור ובמותר. עד אשר ראה ה' את עוני דעת עמו ורוב סכלותם בכל דבר חכמה והקים להם גואל את איש חכם ונבון חכם חרשים ונבון לחשים, עד שמימות רב אשי ועדין<sup>69</sup> לא ידענו שקם בבני עמנו כמוהו לכל דבר חכמה. לדעת<sup>70</sup> לעשות את כל מלאכת עבודת הקדש הוא החכם האמיתי הפילוסוף האלהי שכל המשכילים ובינת הנבונים מרנן ורבנן משה עבד האלהי זצ"ל בן החכם הגדול מורנו ורבנו מימון ז"ל

62 ואם] ואחר א.  
63 +שלמה ע"ה א.  
64 או... האלו] ליתא א.  
65 מחכמת האלו] מציאות א.  
66 וכן החכמים] ודברי רבותינו א.  
67 +בענינים ההם א.  
68 כל... ההם] ליתא א.  
69 ועדין] ועד הנה א.  
70 לדעת... הקדש. שכל... הנבונים] ליתא א.

והעיר [א:6] ה' את רוחו לחבר ספרים נכבדים מאד בחכמת התלמוד חיבר ספרים מאירים כהפרושים<sup>71</sup> ששה הסדרים אשר<sup>72</sup> לא יעריכנו זהב ורב פנינים בספר אחד גדול ונכבד קראו ספר משנה תורה כלל בו בקצרה הלכות ששת הסדרים וחלקו לט"ו<sup>73</sup> ספרים ארבע עשר הידועים וספר המצוות קראו כן מפני שכל תרי"ג מצוות ופירושה בדברים קצרים כוללים רבים מן המאמרים וגילה בחיבור הגדול מצפוני כל התלמוד הנסתרים והצפונים בחדרי חדרים וקצר<sup>74</sup> המחלוקות ושמות החולקים וכל מה שאינו צריך בענין כדי<sup>75</sup> שיהיו דבריו בפי הכל סדורים.

וסדר הענינים איש איש על מקומו, קבץ הנידחים ואסף המפוזרים לא נמצא לאחרונים בחכמת התלמוד חיבור<sup>76</sup> כמוהו. גם כתב בספר<sup>77</sup> הא' ששמו ספר המדע בראשו מעט על דרך סיפור מכללי החכמות ומעיקריהן במעשה בראשית ומעשה מרכבה. וימעט כל זה בעיניו עד אשר חיבר להם מאמר אחד מרגניתא דלית לה טימ<sup>78</sup> קראו מאמר מורה הנבוכים על שם תועלתו שהיא להורות הנבוכים בענין הפסוקים שנכתבו בתורה ובנביאים ובכתובים כמו שבאר החכם הנזכר ובמאמר ההוא באר ענין מעשה בראשית כולו על סדר ענין אחד ר"ל כל הנכתב ממנו בראש תורת משה רבנו ע"ה שהוא מה שקראו החכמים ז"ל מעשה בראשית. וכן אני רוצה באמרי באר, על ידי רמזים וסידור ענינים בחיבור נפרדים עד שהרחיב נקבי המשכית<sup>79</sup> אשר היתה על הסתרים שכתב משה ע"ה בענינים ההם מוסף על מה שהרחיבם שלמה ע"ה והחכמים ז"ל כדי שיבינם אחרי תוספת באורו והרחבתו מי שלא היה מתעורר אליהם ואף כי שיבינם קודם הביאור ההוא<sup>80</sup>. וכן ביאר בספר ההוא באור על ידי רמזים בשאר סתרי התורה וסודותיה<sup>81</sup> ומשלי החכמים והנביאים וחידותם למי שיבין המאמר ההוא כראוי להבינו, נמשך<sup>82</sup> בזה אחר הדרך אשר דרך בה שלמה וחכם ע"ה במשליו וביתר דבריו הנמצאים בספריו, כי הוסיף ביאור בסודות שמצא בתורה ובסתריה, מפני שראה שמעטו מביניהם. וזהו שפתח בראש ספר משלי, להודיע כי חזקו י' להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם' (משלי א, 6), כלומר להבינם לבני אדם שלא היו מבינים אותם לפני חברו המשלים ההם. ואין ספק שהוא העיר הבאים אחריו אל

71 מאירים] כהפרושים] פרוש משנת סדר א.  
72 אשר... פנינים] ליתא א.  
73 וחלקו... חדרים] ליתא א.  
74 וקצר] וקצת א.  
75 כדי... סדורים] ליתא א.  
76 חיבור] ליתא א. כמוהו+חיבור א.  
77 בספר... מעט] ליתא א.  
78 הטיטוי מוטיע בתלמוד הירושלמי ברכות פ"ט ה"א. פאה פ"א ה"א. שקלים פ"ה ה"ד. וע"ז פ"ג ה"ג.  
79 וזוהו מוטיע בצורה משובשת: דלית באה עמי.  
80 וקבי המשכית] המשכיות א.  
81 וזוהו חזו א.  
82 ושודותיה] ומידותיה א.  
83 נמשך] ליתא א.

הדרך ההיא. והתכם הנזכר ז"ל בראותו כי לא הספיק הרחבת שלמה ע"ה לנקבי המשכיות אשר על סתרי התורה ולא הרחבת החכמים ז"ל לאנשי דורותינו לקוצר יד דעתם ולמיעוט השתדלותם בחכמות, הוסיף הוא ביאור<sup>83</sup> והרחיב יותר בזכרו דברי החכמים על אפניהם וקרב אותם אחד אל אחד איש איש על מקומו. וסדרם בענין שיש בהם רמז טוב לנבונים וכן עשה ז"ל במרכבת יחזקאל ע"ה באר בה<sup>84</sup> במאמר שהוא רמזים אין ספק למביניהם שברוח הקדש ידעם והשיג אליהם. וכן באר בו ביאור [ב:6] מופלג בטובו<sup>85</sup> עניני ספר איוב כולם שהם בענין השגחת ה' ית' בברואים והוא סוד מסודות התורה אך מן הגדולים שבהם, ובכלל המאמר הוא פרש פסוקים אחרים ממשלי ומקהלת ומשיר השירים.

ובראותי אני שמואל בן יהודה בן תיבון פרושי הפסוקים ההם וראיתי הפלגת טובם השתוקקה נפשי לפרוש חיבוריהם ר"ל לפרושי שלוש הספרים הנזכרים ומרוב תשוקתי אליהם שמתני פני כחלמיש לכתוב לחכם האמיתי הנזכר מבקש מלפניו לשלוח אלינו פרושיהן אם קדם לו הפרוש בהם. ואם לא פירשם עד הנה, התחננתי לפניו שיוסיף שנית לגמול את בני עמו חסד ויפרשם ואל ישאירם ערומים מהם. כן כתבתי לו, ואשלח כתבי ביד אחד מעמינו לבוא<sup>86</sup> שם וטרם הגיעו אליו הפגיע בו ה' את עוון כולנו ויאסף אל עמיו וישם בארון במצרים<sup>87</sup>, ושבו<sup>88</sup> כתבי ריקם ונכזבה תחלתי.

ומאו לא נתקררה רוחי מתשוקת פרושי הספרים ההם עד שעיינתי בפרושים הנמצאים להם היום אם יש בהם דבר מספיק ולא מצאתי בהם דבר מרוה צמאוני כי ראיתי שלא דרכו בהם דרך הרב החכם האמיתי ז"ל ונראשתי מהם כלל עיקר כמאמר העצלי: 'שחל בדרך ארי בין הרחבות' (משלי כו, 13). עד יום מן הימים ואני קורא בספר קהלת בחג ונתתי אל לבי פסוק 'כי גבה מעל גבה שמר וגו' (קהלת ה, 7) כי היה קשה עלי ענינו והשתכלתי בו אך לא כתבתי בו מאומה. ולימים מעטים אחר כן באני<sup>89</sup> כתב מאחד מאוהבי המשכילים והתרים למצוא דברי חפץ שואל ממני בו ענין הפסוק הנזכר, ואז כתבתי לו את אשר נראה לי בו ואפרש עימו פסוקים לפניו ולאחריו. ולא מלאני ליבי לזולתם עד אחר שתי שנים בחג, גם כן נתתי אל לבי לדעת עניני הפרשה הראשונה והפסוקים הראשונים ממנה וכל שכן ענין<sup>90</sup> ההתחלה ההיא ר"ל התחלת 'הבל הבלים אמר קהלת' (שם א, 2) וראיתי המפרשים מה אמרו בהם ונראה לי שהחטיאו כוונת המחבר לגמרי, לא היטו רצונם בפרושם אחר כוונת דברי הספר אך חשבו להטות בו דברי הספר אחר רצונם. הנה ראיתם שפרשו בפסוק 'אמרתי אני בלבי על דברת בני האדם לברם האלהי' (שם ג, 18)

<sup>83</sup> על ביאור א.

<sup>84</sup> ע"ה... בה] בארוכה א.

<sup>85</sup> בטובו] ליתא א.

<sup>86</sup> מעמינו לבוא] אחינו ההולכים א.

<sup>87</sup> על פי הפסוק בבראש' ג, 26: "וימת יוסף... ויישם בארון במצרים".

<sup>88</sup> ושבו... תחלתי] ליתא א.

<sup>89</sup> באני בא לי א.

<sup>90</sup> ענין] ליתא א.

וגו' ובפסוקים הדבקים בו שהוא רוצה לבאר לבני אדם שחושבים שהם כבהמות ושרוחם כרוח הבהמות ושאין מותר לאדם מן הבהמה<sup>91</sup>, שאין הדבר כמו שחושבים. ועל הדרך הזאת פרשו הפסוקים הסמוכים לו, גם יתר הפסוקים אשר בספר מזה הענין, זה הדרך דרכו בהם. ונראה לי שעשו כן כדי לזכות שלמה ולהרחיק מעליו האמונה ההיא, והיא אמונת כלות נפש [7:א] האדם עם כלות גופו והשתוותו בזה עם הבהמות. שזאת האמונה נראה<sup>92</sup> ממנה שהיא<sup>93</sup> מבטלת אמונת תחית המתים וחיי העולם הבא אשר הם שתי פינות גדולות לאמונה ולתורה. ולזה יחסו דבריו לזולתו ודברי זולתו לו, הפכו דברי אלהי חיים ולא ויכו שלמה. בזולת זה הדרך היה יותר טוב להם, כי המזכה אדם במה שניכר שאינו אמת אינו מביא זכות לאדם ההוא, אך הוא מחזק חובתו. ואמת כי נראה מדברי קהלת בספר הזה שהוא כמסופק בו בעלות נפש האדם למעלה ונראה לי שזהו אחד מן הדברים שנוטים בו לדברי מינים ושסותרין דברי תורה אשר בקשו לגנוזו בעבורם, מיראתם שיכשלו בהם בני אדם ויחשבו ששלמה היה מאמין כן. לא שחשבו המבקשים לגנוזו, שכן היתה אמונת שלמה ע"ה, חלילה להם לענוש הצדיק. וכל שכן עם היות הדבר מקובל באומה שברוח הקדש נכתב. ואשר נראה לי לזכות בו שלמה, הוא שנאמר שאמונת שלמה בלא ספק הייתה כאמונת אביו ותורת אמו, והוא שנשמת הצדיקים והחכמים נשארת ועולה למעלה וכאמרו: 'עץ חיים היא למחזיקים בה', אך זה הספר לא חיברו רק על דרך מחקר החכמה, ולהיותי אם בדרך מחקר החכמה ומכוח העיון<sup>94</sup> ההיקשי יתבאר שנפש האדם באשר הוא אדם, היא מכלל הדברים אשר תחת השמש אשר יתבאר בהם שלילת הנצחות והשלמות. או אם יתבאר לו במחקר החכמה, שנפש האדם אינה מכלל הנמצאות אשר תחת השמש, ועם זה אפשר עלותה למעלה. או לא יתבאר בה לא זו ולא זו אך הדבר מסופק אין אחד מהם מופת. ונראה שלזה הגיע מחקר שלמה בספר ההוא. ולא יתבאר מדרך החכמה לא זה ולא זה, לא כלותה ולא השארותה. או שיהיה לפי מחקר החכמה הנראה להאמין בה שהיא כלה מפני שהיא כלה<sup>95</sup> עם הדברים הכלים, ויראה שהיא נפסדת גם כן עמהם לא שיש בדבר מופת. או אפשר לזכותו כשנאמר שאין ענין 'מי יודע' לשון סיפוק, אך לשון מיעוט כלומר, מעטים הם שידעו זה. ואם היודעים מעטים, העולה נפשם למעלה, יותר<sup>96</sup> מעטים. כי הנראה לי שכל מי שנפשו עולה למעלה תקדם לו ידיעה שנפש האדם עולה למעלה ולא יתהפך, עד שכל מי שידע שנפש האדם תעלה למעלה, תעלה נפשו למעלה. שמשו שהרבה מן המעינים בחכמה יגיעו לידיעת זה<sup>97</sup> ולא תעלינה נפשותם למעלה. אם

<sup>91</sup> + חין א.

<sup>92</sup> נראה] נדחה א.

<sup>93</sup> שהיא מבטלת] ליתא א.

<sup>94</sup> ולהיות... החכמה] ליתא א.

<sup>95</sup> העיון] ענין א.

<sup>96</sup> כלות] תורה א.

<sup>97</sup> יותר... למעלה] ליתא א.

<sup>98</sup> לידיעת זה] לידי עד זו א.



כן מיעוטו ליודעים עלות נפש האדם למעלה הוא מיעוט<sup>99</sup> לאשר נפשותם [7:ב] עולות. ועתה נשאר לשאול אחר שהדבר כן ואמונת שלמה היתה שהנפש עולה למעלה, מה הועיל לכתוב דברים שמראים הפך זאת האמונה ומה היתה כוונתו בזה וכוונת רוח הקודש אשר העירתהו לכותבם. ויש לאמר בפירו<sup>100</sup> שאלה הזאת שכוונת שלמה היתה לטובה ולהרחיק בני אדם מאמונת כלות הנפש, כי אמר שלמה, אולי יראו התלמידים המעיינים<sup>101</sup> בחכמה, דברי חכמי המחקר בכלות הנפש ויחשבו הראיות ההם שהביאו על כלות הנפש מופת חותך, ויטו אל האמונה ההיא ויניחו האמונה שהיא פינה מפינות התורה והיא אמונת עלות נפש האדם הצדיק למעלה והיות נפש הרשע נענשת אחר כלות הגוף ברדתה מטה. ואחר שהיא יורדת למטה כלומר שאינה עולה למעלה, היא כלה עם הגוף נושאה, שאין לה מציאות אלא בו, כנפש הבהמה ושאר הצורות החמריות. זה נראה לי שהיתה כוונת שלמה בכתוב הדברים ההם, כלומר<sup>102</sup>, עד היכן כוח ראיות חכמי המחקר בענין עליית נפש האדם למעלה מגעת ושאיין בהם מופת חותך. וזו היא הדרך אשר כוון אליה החכם האמיתי במאמר מורה הנבוכים בשאלת קדמות העולם, שהודיע שאין עליו מופת חותך וכי יש מדחה לכל ראיות הפילוסופים עליו. והיתה הפעולה הזאת גדולה בעיניו מאד, כמו שאמר בפרק ע"א מן החלק הראשון, וכמו שנגלה מפרק י"ו מן החלק השני ממנו. ועל כן הציע שלמה בספר הזה תחילה<sup>103</sup> הכל הבל, והראה עצמו כאדם שרוצה לבארה שהיא אמת והראוי להאמין בה. ולנקות עצמו שלא יחשדוהו באמונת המנע עלות שום נפש אדם למעלה, הקדים בתחילת ספרו<sup>104</sup>: 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש' (שם א, 3). המורה שאינו שולל היתרון מן האדם רק מאשר עמלם תחת השמש, לא מאשר עמלם על השמש כמו שאמרו החכמים ז"ל שנמנעו מלגנוז מפני שתחילתו וסופו דברי תורה<sup>105</sup>.

אמרו: "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש", תחת השמש הוא דאין לו הא על השמש יש לו" (קה"ר א'), כלומר, כל עמל שיעמול תחת השמש לא יוסיף לו יתרון, אבל מי שיעמול במה שהוא על השמש יש לו יתרון מזה הצד. נקוה<sup>106</sup> ממה שהיה אפשר שיובן מספרו סותר לאמונה הטובה היא אמונת השארות נפשות הצדיקים ונוטה לדברי מינים, כאילו אמר שלמה, רצוני להודיע בזה הספר כמה זה יאמתו<sup>107</sup> החכמים גזרת 'הכל הבל' ושהם [8:א] יאמתוה<sup>108</sup> בבחינתם אם יש יתרון לאדם בעמלו.

<sup>99</sup> מיעוט] מעט א.

<sup>100</sup> בפירו] בפירוק א. ולי נראה שהגירסה הנכונה היא: בפירוש.

<sup>101</sup> המעיינים] ממעייניה א.

<sup>102</sup> +להודיע א.

<sup>103</sup> תחילה] תחילת +גזרת א.

<sup>104</sup> +אמרו א.

<sup>105</sup> +ופירשו תחילתו דברי תורה א.

<sup>106</sup> נקוה] נקי הוא א.

<sup>107</sup> יאמתו] יאמינו א.

<sup>108</sup> יאמתוה] יאמינוה א.

ואולם<sup>99</sup> אין ראיותיהם אלא בעמל שתחת השמש לא בעמל שעל השמש, אם כן אין לזו מאמונת עלות נפש האדם למעלה כשיהיה עמלו במה שלמעלה מן השמש. ואם יראה אדם בספר אחר זאת ההצעה מה שיראה סותר אמונת עליית נפש האדם למעלה יש לו לדעת שאינם דברי שלמה כאשר יאמין בהם, אך דברי חכמי המחקר, או יפרש הדבר הנראה כסותר בדרך שלא יסתור. וכן מה שכתבו בסוף ספרו: 'סוף דבר הכל נשמע וגו' (שם יב, 13) 'כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט וגו' (שם שם, 14) כתבם גם כן להציל האדם ממה שאפשר שיכשל בספרו בדברים אחרים מלבד ענין עלות נפש האדם למעלה ואין להכשל בהם אחר הפסוקים ההם כיו<sup>100</sup> הם ינצלוהו מן ההכשל ההוא. ואם יגזור ה' בהגיענו אל שלשת הפסוקים ההם נאמר בהם מה שיראונו מן השמים ונרחיב המאמר באלו הענינים. וזה<sup>101</sup> שאמרתי שזה הספר חיברו שלמה לפי דברי חכמי המחקר ולפי העיון ההיקשי לא לפי אמונתו, בקצת דבריו, הוא הטעם אצלי שלא הזכיר שמו בספר הזה כאדם שרוצה להתעלם ולאמר שהוא לא חיברו ואינו מאמין בדברים שבו ואינו מסכים עמהם. וקרא שמו קהלת על לשון נקבה, כיו<sup>102</sup> בזה הלשון בעצמו קראו חכמי המחקר הקדומים שם ההיקש קהלת לשון נקבה, נראה שרצו<sup>103</sup> בו 'אמרה קהלת' (שם ז, 27) לשון יחיד, מאמרות טהורות, או דברה קהלת מ'דברתי מלכי צדק' (תהילים קי, 4). וכן אפשר שיחסו להיקש ענין ההקהל וגזרו לו ממנו שם. מפני שההיקש הוא קיבוץ דברים לא פחות משתי גזרות הנקראות הקדמות ומשלושה גבולים הם הנשואים והנושאים בהקדמות<sup>104</sup>, כמו שאנחנו עתידים להודיע<sup>105</sup> גם את זה במקומו. או אפשר לומר כי מפני שרוב ההיקשים, כל שכן ההיקשים הנעשים על הדברים המורגשים אי אפשר שלא יתבאר לבסוף בחיפוש חלקי המורגש הוא וידיעת עניניהם אשר לא יתכן ריק<sup>106</sup> אחר שיקבצם המחפש בלבו וידע אחר כן ענין<sup>107</sup> אחד אחד כמו שאנו עתידין לבאר, על כן שם ההיקש קהלת. סוף דבר, היתה כוונתם<sup>108</sup> בזה השם מה שהיתה, כן קראו שמו. הנה אריסטו בספר המופת לא זכר בו להיקש כי אם זה השם ונראה שלזה בעצמו כוון החכם הזה בכנותו שמו קהלת בספר הזה לבד, לומר שדברי ההיקש [8:ב] העיוני הם רוב דבריו, מה שלא עשה כן בשאר ספריו, כי לא חברם על דרך ההיקש כאשר ניכר מהם. ואחר שזכרתי ההיקש החיפושי, אזכור מה אני רוצה בענין החיפוש בענין<sup>109</sup> הזה

<sup>99</sup> ואולם] ואמנם א.

<sup>100</sup> כיו... ההם] ליתא א.

<sup>101</sup> וזה א.

<sup>102</sup> כיו... נקבה] ליתא א.

<sup>103</sup> נראה שרצו] כמה שרצו א.

<sup>104</sup> ראה דבריו ב'פרוש המלות הזרות' הנספח לתרגומו ל'מורה נבוכים'.

<sup>105</sup> להודיע] לבאר א.

<sup>106</sup> ריק] ליתא א. והוא היפך כוונתו.

<sup>107</sup> ענין] ליתא א.

<sup>108</sup> כוונתם] כונתו א.

<sup>109</sup> בענין] במקום א.

ובחבריו. ואומר כי המילה הערבית אשר שמתי מילת החיפוש במקומה נראה לי ששאלוה הפילוסופים מלשון ההמון שאומרים אותה על ענין שדומה לו הענין שרוצים בה הפילוסופים כאשר ישמשו<sup>120</sup> בה. והענין אשר ישמשו בו ההמון במילה היא והיא מילת איסתיקרא<sup>121</sup> הוא שאומרים אסתקרית הארץ הפלונית, כלומר, הלכתי בכולה<sup>122</sup> וראיתי ענין כל עיר מעריה וכל מדינה ממדינותיה. והפילוסופים שאלוה לחקירת כלל אחד וידיעת כל חלק מחלקיו וכל מין ממיניו, הפעולה הזאת קראה אסתיקרא וגזרו ממנה פעולה ובנו כל מה שרצו לבנות ממנה. יאמרו אסתקרית הפרטים שתחת הכלל הפלוני, כלומר עברתי בכולם בדרך עיון וידעתי ענין כל אחד מהם. ואני לא מצאתי מילה<sup>123</sup> אחת בלשונו קרובה אל זה הענין כמילת חיפוש, אף על פי שהמילה הערבית כוללת חיפוש וידיעת ענין המחפש. ומילת חיפוש איננה כוללת כל זה. הנה זכרתי ענין זאת המילה וזכרתי למה העלים שמו בספר<sup>124</sup> הזה מה שלא עשה כן בשאר ספריו, ולמה כינה שמו בכינוי<sup>125</sup> מורה על הנקבה, ולמה גזר<sup>126</sup> שמו מקהל. ועתה אשוב אל אשר נפרדתי ממנו ואומר<sup>127</sup> כי כאשר בערה בי אש התשוקה לפרוש הרב לשלשת הספרים שהזכרתי לטעם שאמרתי ונודמן שעיינתי בפסוקים מקהלת ונכספתי לדעת עניניהם כי גבהו ממני ולא מצאתי בהם מורה צדק כאשר הקדמתי, אז נתתי את לבי לדרוש ולתור בעניני הספר ולמצוא תכליתו וחקריו ולהביא סודותיו וסתריו ולדעת<sup>128</sup> כוונתו ולבוא עד תכונתו. ובבואי לטהר לבי מטינוף הסכלות סייעוני מן השמים ויפקח אלהי את עיני בקצת עניניו וכמדומה לי כי השגתי כוונתו ברוב דבריו, וכוונת פתיחתו והתחלתו ועם כל זה אמרתי לא<sup>129</sup> אזכרנו ואף כי אכתבנו, שלא אשוב מטרה לחיצי לשונות רוב אנשי דורי מבני עמי אשר יביע<sup>130</sup> דבר בספר, כי ידעתים שלא ייטב להם דבר חידוש, אך מה שהורגלו בו כל שכן אם יחדש להם אדם דבר שיראה להם כסותר דעות שנקבעו בליבותם ואמונות שגדלו עליהם, שאז יחרה אפם וירבה קיצפם<sup>131</sup> וידברו בדבר ההוא ובאומר. הלא ראיתי מה<sup>132</sup> עשו באור שזרה לצדיקים החכם האמיתי הרב הגדול מרנא ורבנא משה [9:א] עבד האלהי ז"ל בדברו על דרך החכמה האמיתית בספר המדע

<sup>120</sup> ישמשו] השתמשו א.

<sup>121</sup> מילת איסתיקרא] מילה אחת קרא א.

<sup>122</sup> בכולה] בכלה א.

<sup>123</sup> מילה] ליחא א.

<sup>124</sup> בספר... שמו] ליחא א.

<sup>125</sup> בכינויו] בבנין א.

<sup>126</sup> גזר] ליחא א.

<sup>127</sup> ואומר כי] ליחא א.

<sup>128</sup> ולדעת] ולהבין א.

<sup>129</sup> לא] ליחא א.

<sup>130</sup> יביע] יכירו א.

<sup>131</sup> קיצפם] קצתם א.

<sup>132</sup> מה עשו] ליחא א.

ובפרוש משנת חלק ובפרוש משנת אבות ואף כי במאמרו הנכבד מורה הנבוכים כי רבים מאנשי דורנו מאסו דבריו בהם וקצתם דיברו בהם וקראו שם אורם חושך. ואשר חננם ה' מעט חכמה ופקחו עין בדברים ההם מעט והם אחד מעיר ושנים ממשפחה ייטבו דבריו בעיניהם. וחי ה' אחר שיטו קצתם אחר רצונם ואחר הדעות שנקבעו בליבותם וגדלו עליהם ויוציאו קצת הדברים ההם מכוונת אומרם ואז יסבלום. אך לולי ירדו לסוף כוונת הרב בכולם אז היו כחבריהם הנזכרים בלא ספק, לא היה נשאר מהם רק מעט מזער. ואתה יודע שלא דבר הרב בענינים שהם סתרי תורה רק על דרך רמזים ומסירת ראשי פרקים כאשר גילה בפרק חלק מפרוש המשנה. והיא דרך שקרוב לאדם להבין מן הדבר זולת מה שכוון בו ואמרו<sup>133</sup> מן הטעם הזה יעצני שכלי לבלתי אכתוב בו דבר. והיה בלבי כאש בוערת, עצור בכליותי נלאיתי לכלכל<sup>134</sup> מה שנראה לי שהבינותיו מעניניו ומדבריו אשר נבוכו בהם רבים והוציאו מכוונת אמרם עד שקראו קצתם הספר הזה ספר הפרישות<sup>135</sup>. ומה מאד רחוק מן הפרישות ובמשלי יש יותר ויותר מפרישות ממה שבקהלת ולא יכולתי להמנע מלכתוב מה שנגלה לי בו. ואומר בלבי שאם ידברו בי רבים מבני דורי אי אפשר שלא יקבל אחד מהם או שנים בו תועלת אם בדורי או בדור יבוא אחרי. ואף אם<sup>136</sup> לא יהיה דבר מזה יעמוד לי למוכרת כי השכחה גוברת על האדם ומה שנגלה לי היום אפשר שלא אזכרנו אחרי שנה או שנתיים. וכל זה אני נמשך אחר מעשה החכם האמיתי ז"ל שגם הוא שער כי רבים ידברו במה שחידש במאמר מורה הנבוכים ובחר להועיל אחד מן הראויים לקבל תועלתו, לא שם לב לדברי מאת<sup>137</sup> הסכלים אשר ידברו עליו, ואיך לא אמשך בזה אחרי. ולא הביאני לפרש דבר בספר הזה רק קצת הפסוקים שראיתי בהם פרושו<sup>138</sup> והם הרהיבוני ובערו בי<sup>139</sup> אש תשוקה לדעת חבריהם על הדרך וחיא וכל מה שאפרש בו מדבר חכמה לא אפרשנו רק לפי מה שנגלה לי מספריו שהוא דעות בדברים ההם, כי ממימו אני שותה ומשקה. וכל זה מפרי צדיק ומפעולתו הטובה שחיא לחיים וגורמת תמיד חיים לעולם. ולזה התחלתי הפתיחה הזאת בפסוק ההוא [9:ב] כי לא באתי לפרש פסוקים ולא לדרוש, אך להודיע שהוא גרם לי לפרש זה הספר משני

<sup>133</sup> שכוון בו אומר] שאין בו אומר א.

<sup>134</sup> בכליותי... לכלכל] בעצמותי נלאיתי לכלל א. גרסה זו קרובה יותר למקור: 'זהיה בלבי כאש בוערת

עצמותי ונלאיתי לכלל ולא אוכל' (ירמיהו כ, 9).

<sup>135</sup> כוונתו לר' יצחק אבן גיאת (1089-1103) אשר כתב פרוש לקהלת וקראו "ספר הפרישות". הפרוש

שנכתב ערבית תורגם על ידי י. קאפח ויצא לאור בירושלים בשנת תשכ"ב בספר "חמש מגילות". ואולם

קשה מיחסו לרס"ג. וזהו שכבר הופרך על ידי ש. פינס ב"תרביץ" ל"ג תשכ"ד, עמ' 198. גם ש. אברמסון

שודיש לסוגיה זו במאמר שהופיע ב"קרית ספר" נ"ב תשל"ח, עמ' 156 ואילך, הוכיח בראיות חזקות כי אכן

ר' יצחק אבן גיאת הוא מחברו של פרוש זה.

<sup>136</sup> אם] ליחא א.

<sup>137</sup> פאתן מהם א. ונראה כי צ"ל מעט.

<sup>138</sup> פרושו] פרושם א.

<sup>139</sup> בין ליחא א.

פנים. האחד, למה שזכרתי מאש התשוקה שהבעיר בי במה שפרש<sup>140</sup> בפסוקים אחדים ממנו. והצד האחר מפני שראיתי שדבר בספרים האחרים מה שהוא קרוב שהודיע כוונת כל אחד מהם תורת משה ע"ה תחילה הודיע בכוונותיו כל מה שאפשר להודיע בסודותיה. וכן ספר איוב באר כוונת כלו, וכן רמז אל רוב הסתרים שימצאו בספרי הנביאים. וכן ספר משלי רמז אל עיקר כוונתו וכן עשה בשיר השירים, ואמנם בספר קהלת לא מצאתי לו כן ואף על פי שפרש<sup>141</sup> ממנו פסוקים. גם מה שאמר על פרוש המשנה "הוא היה אומר יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" וגו' בפרק ד' ממסכת אבות והביא עליה הפסוק 'כי אין מעשה וחשבון ודעת ולחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה' (קהלת ט, 10). ובפסוק 'כל עמת שבא כן ילך מה יתרון לו שיעמול לרוח' (שם ה, 15) ואמר שם שזה הענין עשאו שלמה ע"ה שרש ועיקר בקהלת לשבח הרווחת זה העולם וגנות אבדתו ולבאר שאין ריוח ולא יכולת אחר המות. ואף על פי שהוא אחד מן השרשים הצריכים לבאור הדבר המכוון לו בספר ההוא, ואולם לא גלה עקר כוונתו מה היא.

ואני איני בוטח ולא מבטיח שאפרש כל עניני קהלת ולא כל פסוקיו כי יש בו פסוקים וענינים שלא הבינותיים עד הנה ולא מצאתי פתח להכנס אליהם. ואולי<sup>142</sup> יפתח ה' בהם שערי צדק, ואשר לא אדע מהם אודיע במקומו שלא ידעתי ענינו. ואשר יראה לי שאדע ושעמדתי על כוונתו, אפשר שאשגה במחשבתי כי מי ינצל משגיאה, כל שכן בפרוש דברים סתומים עמוקים. ואשר יתקן השגיאה וישלים החסרון ויבאר מה שנעלם ממני וקבל שכרו מאלהיו. וכן אני מודיע שאני לא באתי בפרוש הזה לפרש המילות ולא לדבר בדקדוקם, רק מה שאצטרך לפרש מהם לצורך הענינים או מה שיודמן לי להכריע או לחדש דבר. אך בשאר אניחנו למי שקדמני, כי לא טוב אני מהם בדבר ההוא. וכן אגלה און המעיינים בפרוש הזה שאיני מכוון בו לקצר הדברים כדי למעט עירו ולהקטין גשמו או להקל על המעיין בו כי זה אי אפשר בספר הזה אשר הוא רמזים וסתרים ודברים קצרים<sup>143</sup> במילות משתתפות ומסופקות ובחסרון מילות. סוף דבר העמיקו מחברו בכל צד שיכול. גם יש בו קצת משלים לפי הנראה, וכן אמר החכם האמיתי [10:א] בפרוש משנת חלק, כי יש בספר הזה קצת משלים ואיך אפשר לאדם להמציא בו הביאור על דרך רמז בלא הרחבת דברים. גם אדע באמת כי כל אשר אאריך וארחיב לפי הנראה אקצר ואצר לפי צורך רוב המעיינים בו עם מיעוט רגילותם בענינים המכוונים בספר הזה. אף כי בלבי שאם יודמן בפרוש אחד מן הפסוקים או בבאור ענין מן הענינים להביא פסוק או פסוקים מפסוקי התורה או מנביאים או שאר ספרי הכתובים שאפרש הפסוקים ההם כפי מה שיראה לי מועיל לענין מעניני הספר הזה. וכן הפתיחה הזאת שהיא חלק מחלקי זה הפרוש כמו שפתיחת כל ספר היא החלק הראשון ממנו בלבי להאריך בה יותר

<sup>140</sup> שפרש] אפרש א.

<sup>141</sup> +מעט א.

<sup>142</sup> ואולי] ואולם א.

<sup>143</sup> ודברים קצרים] ליתא א.

ממה שהארכתי לרמוז בה ענינים מועילים להבנת פרושי לדברי הספר הזה. וכל זה ממה שיאריך הפרוש הזה גם אם אכפול בו דברים, אכפולם לתוספת באור כאשר עשה כן מחבר הספר הזה שכפל בו דברים רבים עד שיראה למי שלא יבין כוונתם שלא היה צורך לכפולם. ואין הדבר כן, שלא כפל דבר אך להוסיף חידוש ענין או באור מה שכבר נאמר כמו שיתבאר מפירושו להם בע"ה. אף כי הסיבה אשר בעבורה ישתדל כל מפרש לקצר דבריו בפרוש הוא שלא יתבטל המלמד או התלמיד<sup>144</sup> מקריאתו יותר מדי בעיינו בפרוש ההוא לפי אורך דבריו, נסתלקה מעל פרושי זה כי לא חיברתי לעיין בו התלמידים ולא מלמדי תינוקות, אך למי שקדם לו עיון וידיעה במאמר הנכבד מאמר מורה הנבוכים והריח מעט מן החכמות העיוניות והוא משתוקק לדעת תיבות<sup>145</sup> משלי הנביאים והחכמים וחידותם ומליצותיהם ודבריהם הדבורים על אופניהם. וכיוצא באיש הזה כשירצה לדעת ענין פסוק אחד מזה הספר ישמח בלא ספק אם ימצא בו באור רחב לא תקצר רוחו לאורך דבריו, ואולי במקומות ממנו יאמר מי יתן והיו יותר ארוכים מאשר הם ויותר רחבים.

וראיתי להקדים בפתיחה הזאת להודיע חלוקת ספר קהלת שהוא אצלי שלשה חלקים<sup>146</sup>: החלק הראשון והוא הפרשה ראשונה היא פתיחה לספר הודיע בה דברים שדרך החכמים להודיע בפתיחתם והציע בה דברים שהוצרך להציעם למה שרוצה לדבר בו בספר כאשר דרך החכמים לעשות גם כן כמו שאודיע כל זה במקומו בע"ה. והחלק השני והוא הפרשה השניה, הוא אצלי פרשת החכמה מדבר בה במה שאפשר שישגי אליו האדם בעבורה. [10:ב] והחלק השלישי והוא הפרשה השלישית היא אצלי פרשת המידות הטובות והמעשים הטובים הנמשכים אחר המידות הטובות, מדבר בה במה שראוי להאמין שמגיע אליו האדם בעבורם. ושתי הפרשיות האחרונות האלה הנזכרות שהמכוון בהם הוא המכוון בספר, יש בכל אחת מהם דברים מענין האחרת ומענינים אחרים, מלבד שני הענינים הנזכרים שרצה קהלת להודיע גם בענינים ההם דעת החכמה ואמונתו ודעתו בהם. ועשה כל זה כדי שלא לגלות מה שאין ראוי לגלותו, ואמנם עיקר כל אחת מהם והמכוון בה הוא שש שאמרתי. ועל הדרך הזאת אלך בפרושי לקרוא החלק הראשון מראש הספר עד 'אני קהלת הייתי מלך בירושלם' (שם א, 12) פתיחה לספר. והחלק השני מ'אני קהלת' עד 'טוב שם משמן טוב' (שם 1,2) פרשת החכמה. והחלק השלישי מ'טוב שם משמן טוב' עד 'הבל הבליים אמר קהלת' (שם יב, 8) אשר בסוף הספר, פרשת המידות הטובות. ואמנם ששת הפסוקים האחרונים אשר אחר פסוק 'הבל הבליים אמר קהלת' נראה לי שהם דברי כותבי הפרשה ראשונה, כלומר דברי חזקיה וסיעתו, לא דברי בעל הספר ר"ל דברי שלמה ע"ה כאשר אודיע במקומם בע"ה. וכן אומר כי לפי מה שנגלה מכוונת זה הספר שהיא להודיע במעלות נפש האדם; במעלותיו השכליות, ובמעלות מידותיו, מה שאפשר לגלות, במה שישגי אליו האדם בעבורם, מי שרוצה לקרוא לו שם מורה על כוונתו או על עיקר כוונתו ראוי לקרוא שמו ספר האדם או ספר נפש האדם. וזה העיון העירני לדבר לא אעלימנו

<sup>144</sup> ווא... התלמיד] הוא יתשל התלמיד או המלמד א.

<sup>145</sup> תיבות] תורות א.

<sup>146</sup> +ששם שלוש פרשיות א.

מן הראויים לגלותו להם, והוא כי ידוע מדברי החכמים ז"ל שכל הדברים שכתב אדון הנביאים בראש ספרו הם סתרים ורמזות ר"ל שאם פשוטי הדברים ההם מועילים אך יש להם תוך נכבד כמו שאמרו ז"ל: "מראש הספר ועד כאן, 'כבוד אלהים הסתר דבר'" (משלי כה, 2), אמרו זה בפסוק זיכרו השמים והארץ (ברא' ב, 1) וז"ל, ובכלל הסתרים ההם שלושה ענינים נכבדים והם: ענין האשה החוטאת בהסתת הנחש, וענין האדם הנגרש מגן עדן לחטאו על ידי האשה, וענין אכילת עץ החיים שהיא אפשרית לאדם אך מעטית כאשר יורה עליו אמרו 'פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים' (בראשית ג, 22), והכת' אחריו שהיה ראוי לפי דעתי להכתב לפניו. וכן ידוע מדברי החכמים ז"ל כי החכם שלמה ע"ה שם כל [נא:11] השתדלותו להוסיף באור בסתרי התורה מפני שראה כי מעט מבני אדם היו משיגים להבנתם. אמרו ז"ל: "למה היו דברי תורה דומין עד שלא עמד שלמה?!, לבאר שהיו מימיו עמוקין וצוננין לא היה אדם יכול לשתות מהם. מה עשה פקח אחד, ספק חבל לחבל ומשיחה למשיחה ודלה ושתה. כך עשה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על דברי תורה" (שהש"ר א, ח) וכן אמרו ז"ל במקום אחר: "למה היו דברי תורה דומין עד שלא עמד שלמה?! לכפיפה שאין לה אזנים, עד שעמד שלמה ועשה לה אזנים". (שם, שם). והמשל הראשון הוא יותר שלם ומתוקן מן השני והוא אשר הביאו החכם האמיתי ז"ל בפתיחת מאמר "מורה הנבוכים". והדבר אשר התעוררתי אליו הוא כי החכם שלמה ע"ה עשה<sup>148</sup> שלשת ספריו הנמצאים לו על שלשת הענינים הנזכרים מפני שהם הנכבדים שבכל הסתרים הכתובים במעשה בראשית. ואשר ראוי<sup>149</sup> לאדם להקדים השתדלותו לדעת אמיתתם, או לשום תכלית השתדלותו לדעת אמתתם, מפני ששלושתם מיוחדים במין האדם.

ספר משלי עשה לרמוז בו בעניני האשה החוטאת, אשת האדם. כי עיקר הספר ההוא<sup>150</sup> הוא ענין האשה הזרה המנאפת ולזה התחיל בה, כי מה שהקדים לה מיסרו הבן שלא יתפתה לחטאים ושיקשיב לחכמה אזנו כדי להצילו מדרך רע, הכל היה הקדמה למה שיבוא אחריו והוא אמרו: 'להצילך מאשה רעה מנכריה אמריה החליקה' (משלי ב, 16), והאריך בענינה מאד ושנה ושלש ורבע וחמש. וכל אשר היה מזהירי<sup>151</sup> על התכמה היה זוכר כי הזהרתו עליה תחילה היה להצילו מן האשה, אמר: 'לשמרך מאשת רע' (שם ו, 24), ואמר: 'לשמרך מאשה זרה' (שם ז, 5), וכיוצא בהם. גם אשר הבין החכם הנזכר בחכמתו מדברי אדון הנביאים שאכילת עץ החיים אפשרית, רמז בספר ההוא על אכילת עץ החיים, כמו שיוורה על זה ענין כל הפסוקים שהזכרנו בראש פתיחתנו וביארנו שהם בענין החיים התמידיים. וכאשר התברר לו שאכילת עץ החיים אפשרית ידע שאינו הכרחי להיות כל אשה חוטאה ומחטיאה, אך מצוא אשת חיל או אשה שימשול בה בעלה

<sup>147</sup> - מכאן ואילך 'כבוד מלכים חקור דבר' (משלי שם, שם) (ב"ר ט, א). ויש בהם סתרים גם כן. א.

<sup>148</sup> עשה] ליתא א.

<sup>149</sup> ראוי] ראה א.

<sup>150</sup> הספר ההוא] הם כי ההוא א.

<sup>151</sup> מזהיר... תחילה] ליתא א.

אפשרי. דהא בהא תליא, כלומר שאי אפשר לאדם לשלוח יד לקחת מעץ החיים לאכול ממנו אך אחר מצאו אשת חיל שראוי לבטוח בה לב בעלה והיא שכל תשוקתה אל בעלה אישה. וזה מפני שהיא גומלת אותו טוב ולא רע כל ימי חייה. או השנית והיא שאישה [ו:11] מושל בה, כי האשה החוטאת עץ הדעת מאכלת והמות גורמת ומעץ החיים מרחקת, כמו שאמר בה החכם הזה: 'רגליה יורדות מות' (שם ה, 5) וגו'. ואמר: 'אורח חיים פן תפלי' (שם שם, 6). ומפני זה חתם הספר ההוא בענין 'אשת חיל' ולהורות כי מציאותה מעטי מזערי מאד מאד, כתב בה 'מי ימצא' (שם לא, 10) לא לומר עליה שמציאותה נמנע כי לא היה מתאר לה ולבעלה ולבניה כל הענינים ההם שתאר על הדרך שתארם, אילו לא היה לה מציאות כלל. הנה בארנו שעיקר משלי הם על האשה וכל שכן על הזרה הנמצאת על הרוב, כי אשת חיל מעטית מזערית כמו שאמרנו. ואף על פי שזכר בו משני הענינים האחרים הנזכרים ומענינים אחרים הרבה אך כפלו לדבר בענין האשה פעמים רבים מאד וכל שכן התחילו וסיימו בה, ר"ל התחילו בזרה הנמצאת ביותר וסיימו בטובה שמציאותה מעט. מורה שהוא עיקר הכוונה בספר ההוא, והשאר הוא אם דברים ראויים לחברם אל הענין המכוון בשני הענינים שהזכרנו שדבר גם בהם בספר ההוא או דברים אחרים אין להם חיבור ולא צורך אל הענין המכוון אך שםם בו כדי להעלים בהם הכוונה ומה שראוי להעלימו, עם היות כל המשלים בהם מועילים פשוטיהם ותוכם. פשוטיהם מועילים לתיקון הקיבוץ ההמוני ותוכם מועיל למביניהם להעמידם על אמיתת הענינים הנסתרים בהם.

וכן עיקר דברי ספר זה, הם על ענין האדם ההמוני הנגרש מגן עדן בהסתת האשה החוטאת, האוכל מעץ הדעת טוב ורע הנמנע לו, לא מעץ החיים שלא נמנע אך אמור, ויותר לו או צוה לאכלו כאמרו: 'מכל עץ הגן אכל תאכלי' (בראשית ב, 16). וכן זכר בו ענין האשה החוטאת בפרשת 'ומוצא אני מר ממות את האשה' (קהלת ז, 26) ואשר אחריו. אך אם זכר בו מענין אכילת עץ החיים יש בו מקום עיון, כי אפשר לומר שזכרו בפרשה הנזכרת באמרו: 'אדם אחד מאלף מצאתי' (שם שם, 28). וכן במשל 'עיר קטנה ואנשים נוח מעט' (שם ט, 14), וכן אם יהיה אמרו 'מי יודע רוח בני האדם' (שם ג, 21) להורות על המיעוט, על הדרך שאני עתיד לפרש. וכמו שאמרנו למעלה שיהיה בו רמז לאכילת עץ החיים ויהיה דומה למה שאמר בספר משלי 'אשת חיל מי ימצא'. וכן יש בו ר"ל בחקר קהלת, דברים רבים בענינים אחרים. ונראה ברובם או ככולם שהם ראויים לחברם אל הענין המכוון ומועילים בידעת אמיתתו. ועשה ספר שיר השירים על ענין אכילת וצואן עץ החיים<sup>152</sup> להורות שאינה לאדם רק אפשרית. כי המכוון בנשיקה ובחיבוק<sup>153</sup> ובכל החיבורים והדיבוקים ההם הוא המכוון באכילת עץ החיים ונראה שהוא שיר אחד על דרך נושא אחד לענין אחד, אין בו ענינים אחרים כלל. וכן רמז בספר ההוא שהענין ההוא מעטי אמרו 'על משכבי בלילות בקשתי' וגו' (שיר השירים ג, 1) ואמר: 'אקומה נא ואסובבה עיני' בשווקים וברחובות' וגו' (שם שם 2) ואמר 'מצאוני השומרים הסובבים בעיר' וגו'

<sup>152</sup> החיים] הדעת א.

<sup>153</sup> בחיבוק] עץ החיים א.

(שם, שם 3) 'כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי' וגו' (שם שם, 4) הנה כפל הבקשות להורות על רובם לרמוז כי לא יכלה להשיג אל דודה אך אחר רוב טרחת בחיפוש. וכפל גם כן לאמר 'לא מצאתי' להורות שהוא רחוק ומעטי. וזכר השומרים הסובבים שפגעה בהם ומצאה דודה אחר שעברה מהם לא לפני עברה אותם. וכן בפרשת 'אני ישנה ולבי ער' (שם ה, 2), זכר 'בקשתיו' ו'קראתיו' 'לא מצאתיו' ו'לא ענני' (שם שם, 6), וזכר מציאת השומרים הסובבים שפגעה בהם. אך נמצא בין שתי הפרשיות הפרש בענין השומרים, כי בפרשה הראשונה זכר ששאלה אותם אם ראו דודה להורות כי יש בשומריה רואים אותו. ובפרשה השניה זכר שהכזה ופצעוהו. וכן נראה לי ששומרי דרך עץ החיים שני מינים, מין רואים ומראים ומין מכים ופוצעים, כלומר מונעים מראות ומהשיג. וכמו שהקדים אדון הנביאים ע"ה הרואים<sup>154</sup> למונעים, כן עשה החכם שלמה להמשך בכל אחריו כדי להבין לנבונים מה שהסתיר אדון הנביאים ו"ל, ר"ל להרחיב נקבי משכיות הכסף אשר כסה בהם אדון הנביאים תפוחי זהבו עד שיראו התפוחים ההם אחר תוספת ביאורו, מי שלא היה יכול לראותם קודם לכן. וזהו שאמר ו"ל: "כך עשה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר" (שהש"ר א, ח). כלומר העתיק<sup>155</sup> המשלים שמצא בתורה למשלים אחרים והמציא בהם תוספת באור, וכן העתיק הדברים הסתומים לדברים אחרים יותר מורים על הכוונה מן הראשונים ובוזו יוכל לעמוד על דברי תורה מי שלא היה יכול לעמוד עליהם קודם לכן. ואף על פי שדברי משל החכמים מורה שהתחבולה היא עשאה שלמה לעצמו תחילה אך אמיתת הענין מכרחת שלא עשאה, רק לזולתו, כי לא יעתיק אדם משל למשל אחר יותר רחב ממנו עד שיבין הראשון. לכן יש לומר כי שלמה כשהבין בחכמתו אשר חננו ה' כמו שכתוב עליו 'החכמה והמדע נתון לך' (דבהי"ב א, 12), תוכות ספרי אדון [2:11] הנביאים והכיר כי מעטים מאד היו המשיגים אליהם ראה להעתיק המשלים ההם למשלים אחרים יותר מראים מה שבתוכם כדי שירבו משיגי תוכות המשלים השניים שהם באמת תוכות המשלים הראשונים כי לא היה לו רשות לגלות מה שהסתיר אדון הנביאים אם כן התחבולות ההם אמנם עשאו לזולתו מאנשי דורו ולקמים אחריו. וכן נראה לי שמאמר החכם 'ממשל למשל ומדבר לדבר' אמרו 'ממשל למשל' רמו משלי ספר משלי ואל משל שיר השירים שגם דברי השיר ההוא הם משל אחד, כמו שאמרנו. ואמרו 'מדבר לדבר' רמו אל רוב דברי קהלת שרובו והמכוון בו הם דברים כפשוטיהם כמו שאנחנו עתידין לומר.

ואחר שהגעתי אל זה אומר, כי מי שרוצה לקרוא לשלושת הספרים הנזכרים שמות מורים על עיקר כוונתם יקרא ספר משלי"ספר האשה" ויקרא ספר קהלת "ספר האדם" או "ספר רוח האדם" כי המכוון בשניהם במקום הזה ובענין הזה אחד. ולא ירחיק היות מלת האדם כענין רוח האדם מי שיבין מה שנאמר במאמר "מורה הנבוכים"<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> הרואים הראויים א.

<sup>155</sup> העתיק ליתא פ. ונמצא א. ונראה שזו הגרסה הנכונה.

<sup>156</sup> "מורה נבוכים" חלק ראשון פרק י"ד.

ויקרא ספר שיר השירים "ספר אוכל עץ החיים". ואחר שיצא לנו זה העיון, שעיקר דברי ספר קהלת הם בענין האדם ההמוני הנגרש מגן עדן בחטא האשה החוטאת, הם אוכלי עץ הדעת לא באוכלי עץ החיים, שהם בני עליון לא אדם לבד. יש לנצל שלמה כי כל מה שדבר בספר קהלת לא דבר רק באדם ההמוני, וכן אמר: 'מה יתרון לאדם' וגו' (קהלת א, 3) 'כי מקרה בני האדם' וגו' עד 'ומותר האדם מן הבהמה אין' (שם ג, 19) 'מי יודע רוח בני האדם' וגו' (שם שם, 21) ועם זה אפשר להבין 'מי יודע רוח האדם' לשון סיפוק וכל חבריו יובנו כמשמעם ואין להפוך דברי אלהי חיים. ויהיה ענין כל הדברים ההם כענין מה שכתב אדון הנביאים שהאדם הניסת לאשה לאכול מעץ הדעת, נגרש מגן עדן ונגזרה עליו מיתה, אך יש במין האדם מי שאפשר לו לשלוח יד ולקחת מעץ החיים ולאכול ממנו ואז ישוב מבני עליון ויחיה לעולם. כמו שיוורה על זה מה שאמר אבי זה החכם: 'אני אמרתי אלהי אתם ובני עליון כולכם אכן כאדם תמותון' (תהילים פב, 7) שענינו: אני חשבתי בכס שיצאתם מכלל האדם ושבתם בני עליון, כלומר שדבקתם בו עד שתחיו לעולם, ואני רואה בכס שתמותון כאדם שנגזרה עליו מיתה מפני שלא יצאתם מכללו. וזה ההתנצלות [13:1] לשלמה הוא האמיתי בעיני, ויש לומר כי הוא שרצו החכמים בהתנצלותם באמרם: "תחת השמש הוא דאין לו יתרון הא"י על השמש יש לו" (קה"ר א, ג), ר"ל האדם שכל עמלו תחת השמש הוא שאין לו יתרון מפני שהוא מכלל האדם המגורש מגן עדן לעבוד את האדמה. אבל מי שעמלו על השמש כלומר שכל השתדלותו בענינים שמעלתם למעלה ממעלת השמש והוא מבני עליון יש לו יתרון וזה הפירוש ב'מי יודע' עם הפירוש ב'י' שיהיה ענין מיעוט אחד בענין כמו שאנחנו עתידים לפרש בו. ומפני שנגלה לי שעיקר כוונת זה הספר הוא בעניני נפש האדם ראיתי לחבר אל' הפירוש.

היום<sup>160</sup> קצר והמלאכה מרובה והפועל עצל, כי אין שמן לאורה וההנאה לכתוב הפירוש אזכור אני שמואל מה שגמלתני גמול טוב אך לא הגיעני לבד חציו ותשאר לטוקה ושלומי פרושות לכל בני אמונת ה'. אמן.

אוניברסיטת בר-אילן

<sup>157</sup> הא... יתרון ליתא א.

<sup>158</sup> ב'מי... בן בודאי יודע עם הפי' א.

<sup>159</sup> 'מבני' שכיות החמדה א. ונראה שנשמט מכת"פ. הפירוש ליתא א.

<sup>160</sup> חיות... אמן ליתא א.

## לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם

מאת

דוד הנשקה

### א. הצגת הבעיה

דרך ההנמקה של הרמב"ם ב'משנה תורה' הסבה זה מזמן את תשומת לבם של פרשניו, באשר לא מעט טעמים ונימוקים המצויים בחיבור נראים תמוהים או נוגדים את העולה מספרות חז"ל.<sup>1</sup> אחד המתמודדים השיטתיים עם בעיה זו היה ר' יוסף קורקוס, מפרשניו המובהקים של הרמב"ם בדור הגירוש מספרד.<sup>2</sup> לשיטתו, יש להפריד מיתודית בין גופי ההלכות המובאות ב'משנה תורה' לבין רובד ההנמקות: בראשונים דרכו של הרמב"ם לדייק ולדקדק בהתאם למסקנה העולה לדעתו מספרות חז"ל; אבל בתחום ההסברה והטעמים הרשה לעצמו הרמב"ם לסטות ממקורותיו ולהטעים את ההלכה בדרכים שונות, הנראות לו הולמות יותר להבנתם של קוראיו: "היה לו לרבינו לכתוב טעם... אלא שנראה שלא חשש רבינו לכותבו, לפי שזה הטעם [=שהזכיר הרמב"ם] הוא יותר נוח ומתקבל למי שאינו מעמיק בתלמוד. וזה דרך רבינו, כאשר כתבתי כמה פעמים".<sup>3</sup> בקביעת מגמתו של הרמב"ם להתאים את חיבורו גם "למי שאינו מעמיק בתלמוד", הסתמך הר"י קורקוס מן הסתם על דברי הרמב"ם עצמו בהקדמתו למשנה תורה: "שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול".<sup>4</sup> לכלל זה חוזר ר"י קורקוס במקומות נוספים, תוך שהוסיף להסברת העניין. לדוגמה: "וידוע דהלכה כר' יוחנן, ולכך כתב רבינו... ומכל מקום תפס טעם ריש לקיש,

<sup>1</sup> הנידון כאן הוא טעמים, הנמקות וביסוסים של פרטי הלכה, המשולבים במבנה המשפטי שלה – להוציא ויחזום הקרוי טעמי המצוות. לבירור ההבחנה ראה: י' טברסקי, מבוא ל'משנה תורה' לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 126-128.

<sup>2</sup> על הידוע מתולדותיו ראה: א' דוד, "לתולדות חכמים בירושלים במאה השש עשרה", שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 243-249 (ולשנת פטירתו ראה: מ' עסיס, "משהו על 'כסף משנה' לספר זרעים ועל נוסח ספר זרעים של החרשי הרמב"ם בזמנו של מרן", אסופות, ג' [תשמ"ט], עמ' 59). לטיב חיבורו על הרמב"ם ראה הרב חיד"א, שם הגדולים, בערכו: "חיבור נפלא". וראה הערכת עסיס שם, עמ' רעח: "מעייין מובהק, בעל סברא ישרה ופרשן גדול".

<sup>3</sup> סידוש ר"י קורקוס לרמב"ם תרומות ח, ז. נדפס לראשונה באומיר תקי"ז, וברמב"ם זרעים מהד' פרנקל, ירושלים – בני ברק תש"ן, נדפס מסביב לרמב"ם. למובאה זו כבר ציין ר' מלאכי הכהן, יד מלאכי, כללי חרמב"ם, אות ד.

<sup>4</sup> הקדמת הרמב"ם למשנה תורה, ספר מדע מהד' כהן-קצנלנבוגן, ירושלים תשכ"ד, עמ' יד.



הלכה זו הובאה אפוא בידי לוינגר, כדי לבסס את דעתו דלעיל על רובד ההנמקות ב'משנה תורה': "במתכוון הביא הרמב"ם... ראייה קלושה ואפילו מתערערת, שאינה מכוונת אלא לשבר את האוזן".<sup>21</sup> אלא שכאן נשאלת השאלה, אזנו של מי תישבר בהסבר זה? וכי נתכוון הרמב"ם לאחז את העין ולקוות שקורא ספרו לא יזכור רישיה דקרא? והלא הוא עצמו מציע כאן להתכוון בכתוב, לפי שבכות התבוננות זו ימצא יסוד לקבלת חכמים; ונמצאת הנמקתו "הקלושה והמתערערת" גורמת לתוצאה ההפוכה.

יתרה מזו: נראים הדברים, שאריכות הלשון והעניין כאן באה להשיב לערעור קראי על הלכה זו.<sup>22</sup> שכן מצינו אצל הקראי אהרן בן אליהו ניקומודיו, המביא בספרו 'גן עדן - ספר מצוות גדול' (דיני נדרים, גזולו תרכ"ד, קעב ע"ד) את שיטת חז"ל שנדרים חלים על המצוות, וקובע: "ולא כן דנים חכמינו ע"ה, כי כמו שאין ראוי להשבע לבטל המצוות, כן אין ראוי לנדור לבטל המצוה". יש אפוא בידו מסורת של קודמיו, החלוקים על חז"ל בענייננו. גם בספרו 'כתר תורה' (במדבר ל, רמלה 1972, עמ' 88) שב אהרן בן אליהו וקובע שנדר על מצוה בטל, ומוסיף:

והכתוב משווה בין הנדר ובין השבועה, כי כן נאמר כי ידור או ישבע, וכלל את שניהם בעניין אחד - ככל היוצא מפיו יעשה.

נמצינו למדים, מחד גיסא, כי חפצו של הרמב"ם לעגן את הבחנת חז"ל בכתובים, ולא להסתפק בקבלה מפי השמועה הנתמכת בסברה התלמודית, נובע מכך שדבריו באו במענה לפולמוס קראי.<sup>23</sup> ואכן, מקום נאה מצאו להם הקראים לשיטתם לתקוף את בעלי

שמים". ר' ישמעאל דורש אפוא מכתובנו ממש ההיפך מדרשת הרמב"ם: דווקא היוצא מפיו מחייב, ולא דברי מצוה היוצאים מפי שמים; זאת ללמדנו שאין שבועה חלה על המצוות. וראה קושיית הירושלמי שם, מדוע לא נאמר כך אפוא אף "בהקדש" (=נדרים). ראה קרבן העדה והגהות טל תורה שם. וראה ספר המצוות לרב חפץ בן יצליח, מהר' הלפר, פילדלפיה 1915, עמ' 258 בתרגום העברי, שהביא דרשה זו. חיבור זה עמד כידוע לפני הרמב"ם; ראה אגרות הרמב"ם מהר' ר"י שילת, א, ירושלם תשמ"ז, עמ' שה; ב, שם תשמ"ח, עמ' תרמח.

<sup>21</sup> לוינגר (לעיל הע' 7), עמ' 30.

<sup>22</sup> וכבר רמז לכך י' טברסקי (לעיל הע' 1), עמ' 46 והע' 91.

<sup>23</sup> השווה למבנה דבריו של הרמב"ם בעניין "מחרת השבת", ה' תמידין ומוספין ז, יא: (א) ומפי השמועה למדו חכמים שאינה אלא שבת יום טוב, (ב) וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור... (ג) והרי נאמר בתורה" וכי. אף כאן, בפולמוס קלאסי עם הכופרים בתורה שבעל-פה, נוקט הרמב"ם ביסוס משולש; אלא שכאן החליף הקיום המעשי של ההלכה את הביסוס ההגייוני-משפטי המצוי בנידוננו. יתר על כן יש בה' חובל ומזיק א, ב', בעניין "עין תחת עין": (א) מפי השמועה למדו שזה שנאמר 'תחת' לשלם ממך הוא... (ב) והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח - לרוצח בלבד... (ג) ומניין שזה שנאמר באיברים 'עין תחת עין' וכי תשלומין הוא? שנאמר וכי ובפירוש נאמר וכי הא למדת וכי (ד) אע"פ שדברים אלו נראים מעניין תורה שבכתב, כולן מפורשין הן מפי משה מהר סיני וכולן הלכה למעשה הן בידינו, וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של ירושע... ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו". גם כאן יש מסורת מסיני וקיום מעשי כמשך הדורות, אלא שהביסוס מן הכתובים כפול.

דבכם; שהרי לדעת הרבניים נמצא שיפה כוחו של האדם הנודר על פני מצוותיה של תורה.<sup>24</sup> משהוצרך הרמב"ם להתפלמס עם בר פלוגתא זה, ברי שאין בידו לשכנע אלא בטיעונים העולים מן הכתובים עצמם. אך מאידך גיסא, מזדקר מעתה ביתר שאת הקושי בהסברו של הרמב"ם, כפי שצוין בבהירות בדברי אהרן בן אליהו דלעיל: הכתוב משווה בין נדר לשבועה, ובשניהם נאמר 'ככל היוצא מפיו יעשה'. ומסתבר שדברים אלה נאמרו בידי החכם הקראי במענה ישיר לטיעונו של הרמב"ם.<sup>25</sup> מעתה קשה להעלות על הדעת, שהרמב"ם יציע הוכחה "קלושה ומתערערת" - ויספק דווקא תחמושת ליריביו הקראים.

ג. בל יחל בשבועה לשיטת הרמב"ם

דברי הרמב"ם דלעיל, שהכתוב "ככל היוצא מפיו יעשה" אמור דווקא בנדרים, ולא בשבועות, לא נאמרו כנראה כהנמקה מקומית להלכה אחת הטעונה הסבר; כי העיין מלמד, ששיטה עקבית יש בכאן, הנוגעת ליסודות דיני נדרים ושבועות. שכן מתברר, שלא רק סיפא דקרא הועמד בידי הרמב"ם דווקא לנדרים,<sup>26</sup> אלא אף הסמוך לו לפניו: "לא יחל דבריו". כבר עמד על כך הריב"ש בתשובותיו (סי' שפז), שבהלכות שבועות (א, ג) אין הרמב"ם מחייב על שבועת שקר, בכל אופניה, אלא משום "לא תשבועו בשמי לשקר"; אבל בל יחל לא הוזכר באשר לשבועה. בהסבר העניין טוען הריב"ש, שאף הרמב"ם מודה שבל יחל עניינו אף בשבועה, שהרי כך מפורש: "או השבע שבועה וגו' לא יחל דבריו", אלא "שאיך דרכו למנות לאוין הרבה על מצוה אחת, כפי שרשיו במניין המצוות".

<sup>24</sup> התנגדות זו להלכה אינה מקורית לקראים, ומצאנוה אצל כת של קודמין: כבר ישו התמרמר על הלכה זו, ראה: מרקוס ז, ט"י; מתי טו, ג"ו.

<sup>25</sup> אהרן בן אליהו הושפע כידוע הרבה מכתבי הרמב"ם, ואף בספרו זה, 'גן עדן', נזכר הרמב"ם כמה פעמים לצורך פולמוס; ראה, לדוגמה, עניין קידוש התודש, ראש פרק ז, ח ע"א; עניין הבדל שנה משנה, פ"ק ב, טו ע"א.

<sup>26</sup> בה' נדרים א, ד כותב הרמב"ם: "מצות עשה של תורה שיקיים אדם שבועתו או נדרו, בין שהיה נודרי איסור בין שהיה מנדרי הקדש, שנאמר 'מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת', ונאמר 'ככל היוצא מפיו יעשה'". מצות עשה זו מופיעה דווקא בהלכות נדרים, אף שחלה כאמור גם בשבועות - והלכות שבועות קודמות אצל הרמב"ם להלכות נדרים. ברי אפוא שעיקר המצוה אמור בנדרים, וכלשונו במניין שבראש ה' נדרים" שישמור מוצא שפתי ויעשה כמו שנדר". ואמנם, הכתוב השני אינו עניין לשבועה לשיטת הרמב"ם האחרת, ואף הכתוב הראשון בעיקרו עוסק בנדרי הקדש. אלא שהכתוב הראשון כבר נתפרש בידי הרמב"ם כמסור המצוות, עשה צד (מהר' ר"י קאפת, ירושלם תשל"א): "ואע"פ שכבר חילקו את המלים של פסוק זה ופירשו כל מלה ממנו לענין, הרי הכוונה הנישגת מכל מה שהזכירו לך היא כי מצות עשה היא קיום כל מה שישמור אותו האדם כמה שמחייב את עצמו בדבר מן הדברים... ולשון ספרי: מוצא שפתיך - מצות עשה, ואחרי יודע שאין שום עניין משתמע ממלת 'מוצא שפתיך' לבדה, אלא הכוונה... אשר חייב לעשות כל מה שיוציא בשפתיו, וכבר נכפל הציווי במצוה זו, והוא אמרו 'ככל היוצא מפיו יעשה'". הרי שהייקף העניינים שצונו חלה המצוה אכן רחב מזה שאמור בכתוב, כי גדר המצוה נקבע על-פי טעמה, שיש לאדם לעמוד בדבריו המחייבו - יהא דיבור זה מכל סוג שיהא.



אך כבר תמהו על כך אחרונים:<sup>27</sup> הואיל ו'בל יחל' ולא תשבעו בשמי לשקר' נמנו אף בידי הרמב"ם כאזהרות חלוקות,<sup>28</sup> שהרי ברי כי תחומיהן אינם חופפים, מה עניין מניין המצוות לכאן? השאלה כאן אינה כלל על מניין המצוות, כי אם על שתיקת הרמב"ם מפני האזהרות והמלקיות שהעובר על שבועתו מתחייב בהן; וכאן דרכו של הרמב"ם ברורה למדי. כבר הביא בעל מנחת חינוך (בהגהותיו לרמב"ם שם) דוגמה קרובה ובהירה לדבר, מראש הלכות נזירות: "הנזירות היא נדר מכלל נדרי איסור... עבר וגילח או נטמא או אכל מגפן היין הרי זה לוקה שתיים: אחת משום 'לא יחל דברו', שכולל כל הנדרים, ואחת משום דבר שעבר עליו מדברים שאיסורן איסור מיוחד על הנזיר". כך בדיוק היה לו לרמב"ם להתנסח אף בראש הלכות שבועות – אילו סבר שיש בל יחל בשבועה.

ואמנם, בספר המצוות (לא-תעשה קנו), כשקובע הרמב"ם את תחומיו השונים של בל יחל, לא נזכרה השבועה כל עיקר. כך מתברר אף בהל' שבועות ב, ד, שם פטר הרמב"ם ממלקות את הנשבע בלא שם או כינוי, והראב"ד העיר שעדיין יתחייב משום בל יחל: הרמב"ם לשיטתו, שאין בל יחל כלל בשבועה.<sup>29</sup> ואכן, בכלל הלכות שבועות של הרמב"ם לא נזכר איסור בל יחל. וכבר קבע ר"מ המאירי בחיבורו לשבועות כ ע"ב, בעקבות הרמב"ם, שבשבועות אין בל יחל כל עיקר: "ואע"פ שלא יחל בא גם כן לשבועה, דהא כתיב כי ידור וכו' או השבע שבועה וכו' לא יחל דברו, מכל מקום שבועה מילא תשבעו נפקא, ולא בא (ר"ל) [בל] יחל אלא לעניין נדרים". אך מדברים אלה אין להבין כיצד נתישבה הפרכה המפורשת שהזכיר המאירי עצמו מן הכתוב. ויפה כתב ר"ב קאזיס בספרו 'מגלת ספר' על הסמ"ג (לאוין רלט, קושטא תקט"ו, דף קטו טור ד): "זוהי דיבור קשה כחומץ לשיניים וכעשן לעינים, דמקרא צוות או השבע שבועה וגו' לא יחל דברו!" נמצינו למדים, שהכתוב "איש כי ידור נדר" וגו' הועמד בידי הרמב"ם דווקא לעניין נדרים – הן באשר לאזהרה שבו (בל יחל) והן באשר לעשה שבו ("ככל היוצא מפיו יעשה"); שניהם אינם לשיטתו עניין לשבועות – נגד המפורש בגוף הכתוב עצמו: "או השבע שבועה". קודם שננסה להבין את הכתוב לדעת הרמב"ם, יש לנו למצוא את מקורה התלמודי של שיטתו. אך כבר עתה יש להסיק מסקנת ביניים: הלכה זו אינה יכולה לשמש דוגמה לדרך ההנמקה של הרמב"ם. שהרי הקושי שבכאן אינו מצטמצם לטעמו של הרמב"ם בעניין נדרים על המצוות, אלא בשיטה שלמה עסיקנין, בגופי ההלכות ואף בעיקר גדרן. לאמיתו של דבר מודגמת אף כאן תופעה הפוכה מזו שטען לה לוינגר: הנמקותיו של הרמב"ם מעוגנות בשיטתו בגופי ההלכה ואינן צומחות אלא מהם. ננסה אפוא לעמוד על שורש הדברים.

<sup>27</sup> ראה כל שצוין בספר המפתח שברמב"ם מהד' פרנקל שם, בסוף ההלכה.

<sup>28</sup> בל יחל – מניין המצוות בראש הלכות נדרים, סעיף ב (ובספר המצוות, לא-תעשה קנו): לא תשבעו בשמי לשקר – מניין המצוות בראש הלכות שבועות, סעיף א (ובספר המצוות, לא-תעשה סא).

<sup>29</sup> אין צורך אפוא לייחס לרמב"ם את הדעה, שאף בל יחל טעון שם; ראה כל שצוין בספר המפתח שברמב"ם מהד' פרנקל שם.

ד. בל יחל בשבועה – מחלוקת אמוראים?

בסוגיית הבבלי בשבועות (כ ע"ב – כא ע"א) מובאת מחלוקת על תחומי חלותם של שלשה איסורים: שבועת שקר, שבועת שווא ובל יחל. שתי השיטות מוצגות כמסורות שונות בשם ר' יוחנן, וכך למדנו בתחילה:

כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן: 'אוכל' ו'לא אוכל' – שקר, ואזהרתיה מהכא: 'לא תשבעו בשמי לשקר'; 'אכלתי' ו'לא אכלתי' – שווא, ואזהרתיה מהכא: 'לא תשא את שם ד' אלהיך לשוא'; קונמות – עובר ב'לא יחל דברו'.

בניגוד להגדרות אלה, מובאת בהמשך שיטת רבין:

כי אתא רבין אמר ר' ירמיה אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן: 'אכלתי' ו'לא אכלתי' – שקר, ואזהרתיה מ'לא תשבעו בשמי לשקר'; 'אוכל' ו'לא אוכל' – עובר ב'לא יחל דברו';<sup>30</sup> ואיזו היא שבועת שווא? נשבע לשנות את הידוע לאדם.

לכאורה, עולה מכאן מקור מפורש לשיטת הרמב"ם כי בל יחל אינו עניין אלא לנדריים, שהרי כך נראים פשוטם שלדברי רב דימי: דווקא קונמות (=נדרים) יש בהם בל יחל, אבל סוגי השבועות למיניהם אינם נכללים באזהרה זו. אלא שכאן עולות שתי בעיות של ממש, האחת באשר לפירושה של שיטת רב דימי, והשנייה בשאלת הכרעת הרמב"ם במחלוקת של רב דימי ורבין. באשר לשאלה הראשונה, מדברי רש"י על אתר אכן נראה בבירור שלרב דימי אין בשבועות בל יחל. אבל התוספות שם (ד"ה קונמות) כבר עמדו על ביאור דברי רב דימי:

בשבועה נמי עובר משום בל יחל, דהכתיב או השבע וגו' לא יחל דברו וכו',<sup>31</sup> והכא הכי קאמר: בקונמות ליכא אלא בל יחל גרידא.

וכך כתב אף הריטב"א בחידושו שם, ודבר זה היה כה הכרחי בעיניו עד שניסה לייחסו אף לרש"י, שלא כמשמעות לשונו. אם פירשו רש"י והרמב"ם את דברי רב דימי כפשוטם, הרי עליהם ליישבם מן הכתוב המפורש שהביאו התוספות, המוכיח לכאורה בבירור את ההיפך.

<sup>30</sup> לחילופי הנוסח שבכאן ראה להלן בפנים.

<sup>31</sup> וחוספות מוסיפים שם ראייה מן התלמוד (נדרים טו ע"ב) שיש בל יחל בשבועה, וראה על כך להלן. ד"ה יש לחזיר על לשונם "ובפ"ב דנדרים תניא בהדיא דיש בשבועה בל יחל" – שאין זו כרייתא שם, אלא פירושה של רב או שמואל; אלא שזו הובאה בלשון "רב כהנא מתני: אמר רב גידל אמר רב, ורב טביומי אמר רב גידל אמר שמואל", והוא הרקע ללשון התוספות. אעפ"כ, ודאי יש מקורות תנאיים המורים על דעה לדינא על ליל הע' 20, וראה להלן.

אלא שגם אם תיפתר הבעיה הפרשנית, עדיין עומדת כלפי הרמב"ם בעיה הלכתית: האמנם פוסק הרמב"ם כרב דימי? מחד גיסא, הוא אכן אימץ (בהל' שבועות א, ג) את שיטת רב דימי שאוכל' ו'לא אוכל' כלול בשבועת שקר (ובל יחל לא הוזכר אצלו כאמור אלא בנדרים); אך מאידך גיסא, מפורש שם שאכלתי' ו'לא אכלתי' אף הוא בכלל שבועת שקר, ואין שבועת שווא אלא הנשבע לשנות את הידוע. ואכן, בעקבות הרמב"ם קובע ר"מ המאירי (לשבועות שם), שאף כי הלכה כרב דימי לעניין כל יחל ו'אוכל' ו'לא אוכל', מכל מקום הלכה כרביין לעניין 'אכלתי' ו'לא אכלתי'. אלא שקשה להבין כיצד חידש הרמב"ם מלבד הכרעה שלישית, דלא כמאן.<sup>32</sup>

והנה, בעניינינו גילה הרמב"ם עצמו את מקור פסיקתו ב'משנה תורה' – אלא שהדבר עולה בספר המצוות שלו. בלא-תעשה סא (מהד' ר"ח העליר, ירושלם תש"ו, עמ' קיב) מציין הרמב"ם מניין לו שאוכל' ו'לא אוכל' מחייב משום שבועת שקר:

ושם התבאר בשלישי משבועות ובמסכת תמורה גם כן ששבועת שקר היא העברת שבועת ביטוי, והוא אמרם: "שבועת שקר היכי דמי?", כלומר: איך תהיה שבועת שקר שאין בה מעשה, שזה היתה כוונת המאמר הקודם שם; "אי נימא שלא אוכל' ואכל – התם מעשה עבד; אלא דאמר 'אוכל' ולא אכל – ההוא מי לקי והא איתמר עלה" וכו'.

קטע סוגיא זה משלישי בשבועות, שהרמב"ם מצינו כמקור הקביעה שאוכל' ו'לא אוכל' בגדר שבועת שקר, מצוי לפנינו בסוגיא (כא ע"א) – בתוך ביאור שיטתו של רבין דווקא! התלמוד מביא את דברי רב פפא, ששמועתו של ר' אבהו בשם ר' יוחנן (שהובאה קודם לכן בידי רבין) "לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר". מתוך כך מתבאר בסוגיא כיצד הסיק ר' אבהו מדברי ר' יוחנן שאכלתי' ו'לא אכלתי' בגדר שבועת שקר, ובמהלך ההיסק ההוא עולה הקטע שציטט בידי הרמב"ם.

מעתה נמצינו למדים, ששיטת רבין המובאת בתחילת הדברים, בשם ר' אבהו מפי ר' יוחנן, כי 'אוכל' ו'לא אוכל' עובר בלא יחל (ולא בשבועת שקר), סותרת את שהביא ר' אבהו בדעת ר' יוחנן בהמשך הסוגיא – לפי תפיסת הרמב"ם עצמו; כי מאותו המשך העלה הרמב"ם שאוכל' ו'לא אוכל' עובר דווקא בשבועת שקר.<sup>33</sup> לפי המשך זה של ר'

אבהו בשיטת ר' יוחנן, נמצאת המחלוקת העולה מדבריו על רב דימי מצומצמת לשאלת 'אכלתי' ו'לא אכלתי': רב דימי סבור כי לר' יוחנן שבועת שקר על העבר מחייבת דווקא משום שבועת שווא; ואילו ר' אבהו מייחס לר' יוחנן את הדעה שאף על העבר חייבים משום שבועת שקר, ושבועת שווא אינה אלא נשבע לשנות את הידוע.<sup>34</sup> אבל על שניהם מוסכם ששבועת שקר על העתיד מחייבת משום שבועת שקר דווקא, ונמצא שכל יחל אינו עניין לשבועות, אלא לנדרים. דעה אחרונה זו, שרב דימי אמרה בפירוש, אין ר' אבהו חולק עליה כל עיקר – לפי אותו קטע סוגיא שהרמב"ם אימץ להלכה. מעתה מתיישבת יפה שיטת הרמב"ם: לעולם הכריע לגמרי כר' אבהו בשיטת ר' יוחנן, ולא כדעת רב דימי החולקת עליו; אלא שבאמת לא נחלקו רב דימי ור' אבהו אלא באכלתי' ו'לא אכלתי', ושייכותו הבלעדית של כל יחל לנדרים דווקא הוסכמה על שניהם.

ברם, קטע הסוגיא שהרמב"ם סמך עליו הרי עומד בניגוד מפורש למופיע בתחילת דברי רבין, שאוכל' ו'לא אוכל' מחייב משום כל יחל. כיצד ראה הרמב"ם דברים אלה, הנראים כמיוחסים לר' יוחנן, שעליהם לא סמך להלכה? אפשר שייחס את הדברים לרבין, שבנקודה זו בלבד הוסיף מדעת עצמו על המסורת ששמע בשם ר' אבהו לדעת ר' יוחנן; הואיל ולר' אבהו בשם ר' יוחנן 'אכלתי' ו'לא אכלתי' מוגדר כשבועת שקר, הסיק מזה רבין שאיסור זה עוסק בסיפור שקרי; אבל התחייבות לעתיד הרי שונה לגמרי במהותה, ויש להכלילה אפוא באיסור כל יחל: זה האחרון הרי באמת דן בהתחייבויות שנוטל אדם על עצמו לעתיד. אלא שהיסק זה של רבין לא היה מקובל על ר' אבהו, תלמידו של ר' יוחנן; הוא סבור בדעת רבו שבין שבועה על העתיד ובין על העבר הרי היא שבועת שקר. והרמב"ם פסק כר' אבהו.

ואמנם, לאחר הבאת דברי רבין, משקבע רב פפא שדברי ר' יוחנן לא נלמדו אלא מכללא, לא ניסתה הסוגיא לבאר את מקור ההיסק מר' יוחנן – אלא באשר לאכלתי' ו'לא אכלתי'; אבל השאלה, מניין יודעים אנו שלר' יוחנן 'אוכל' ו'לא אוכל' מחייב מכל יחל, לא הועלתה כל עיקר. אף מכאן נראה, שחלק זה בדברי רבין לא יוחס כלל לר' יוחנן, כפי שגם עולה בדבריו המפורשים של ר' אבהו, כמות שעמד עליהם הרמב"ם בספר המצוות.

<sup>34</sup> ואמנם יש להטעים, שאע"פ שבספר המצוות שם קבע הרמב"ם שאוכל' ו'לא אוכל' מחייב משום שבועת שקר, והתבסס בזה כאמור על ר' אבהו, הנה שאלת 'אכלתי' ו'לא אכלתי' עדיין לא הוכרעה בספר זה. כי הלאו על שבועת שקר הוגדר שם "לקיים מה שנשבענו", ועניין הסיפור על העבר הושמט שם כליל. מאידך, בלא-תעשה סב הוגדר איסור שבועת שווא, הכולל שם שבועה לשנות את הידוע, ושוב הושמט עניין 'אכלתי' ו'לא אכלתי'. נמצא שבספר המצוות הביא הרמב"ם רק את המוסכם לדעתו על הכל (שבועה לשנות את הידוע כשבועת שווא, ואוכל' ו'לא אוכל' כשבועת שקר), ונקודת המחלוקת בין רב דימי לרבין – 'אכלתי' ו'לא אכלתי': שווא או שקר – לא הוכרעה שם, אלא רק במשנה תורה, כרבין. המניין הקצר שעל סדר ספר המצוות, המופיע בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, משמר, כדרכו של מניין זה, את שיטת הרמב"ם בספר המצוות (ראה מאמרי 'שרידי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ג כרך א, ירושלם תש"ן, עמ' 180-186); שכן זה לשונו, לא-תעשה סא: "שלא לעבור על שבועת ביטוי". ניסוח זה אינו כולל 'אכלתי' ו'לא אכלתי', אלא רק שבועה על העתיד.

<sup>32</sup> בשאלה זו דנו רבות, למן הריב"ש בחשובותיו (סי' שפו, תמה) ועד ימינו, וראה הציונים שבספר המפתח ברמב"ם מהד' פרגל שם. בשני כיוונים עיקריים מהלכים המפרשים: רובם פירשו שהרמב"ם פסק כרבין, ומשום כך טענו שאף הרמב"ם מודה שיש כל יחל בשבועה; וכבר נתבאר לעיל שהדברים קשים. ויש שפירשו שהרמב"ם פסק כרב דימי, אלא שלעניין 'אכלתי' ו'לא אכלתי' מצא מקורות שונים שמהם הכריע שלא כדעתו. ברם, מפרשים אלה לא ראו שבספר המצוות, המובא להלן בפנים, מבסס הרמב"ם את החיוב באוכל' ו'לא אוכל' דווקא על דברי ר' אבהו שביסוד דברי רבין.

<sup>33</sup> וכבר עמדו על הדבר ר"ב קאזיס בספרו 'מגלת ספר' על הסמ"ג, לאוין רלט, קושטא תקט"ו, דף קטו טורים ב"ג, ור"י נגאר בספרו 'אלפי יהודה' לשבועות שם, ליוורנו תקנ"ד. מתבררם אלה רצו להוכיח מכאן שלרבין – וממילא אף לרמב"ם – 'אוכל' ו'לא אוכל' מחייב הן משום כל יחל והן משום שבועת שקר; וכבר נתבאר לעיל כי בשיטת הרמב"ם הדברים אינם מתקיימים.

אלא שתתכן גם אפשרות נוספת. כי אפשר שאף מימרתו המקורית של רבין לא כללה את החלק הנוגע ל'אוכל' ול'א אכיל', וזה ניתוסף בידי בעלי הסתמא, כפרשנות מאוחרת.<sup>35</sup> סיוע לאפשרות זו דומה שעולה מסדר הבבות. אצל רב דימי הסדר הוא: אוכל ולא אוכל – שקר; אכלתי ולא אכלתי – שווא; קונמות – כל יחל. משבא עתה רבין לחלוק עלינו, היה לו להציב את הניגוד כסדרו: אוכל ולא אוכל – כל יחל; אכלתי ולא אכלתי – שקר; ושוא – שינוי הידוע. באופן זה, הצורך להגדיר את שבועת השוא עולה ישירות מתוך הקביעה שאכלתי ולא אכלתי אינו בגדר שווא. אך בצורתה הנוכחית של מימרת רבין, מיקומו של 'אוכל' ול'א אוכל' אינו כבמימרת רב דימי ואף חוצץ ומפריע בין עניין 'אכלתי' ול'א אכלתי' לעניין השוא היוצא ממנו. הקטע נראה אפוא כאינטרפולציה. יתרה מזו מוצאים אנו בהבאת הגמרא שבחידושי הר"י מיגש על אתר:<sup>36</sup>

'אכלתי' ולא אכלתי' – שקר, ואזהרתיה מהכא: לא תשבועו בשמי לשקר; 'אוכל' ולא אוכל' היינו שקר, ואזהרתיה מהכא: איש כי ידור נדר לד' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו וכ'.

הרי לנו, ראשית, חילופי נוסח דווקא בקטע שחשוד כמאוחר.<sup>37</sup> אך מוסף על כך, גרסה זו נראית בעייתית: המקור בכתוב מלמד – בהתאם לגרסה הרווחת – שאיסורו של 'אוכל' ול'א אוכל' אינו אלא כל יחל; אך הלשון "היינו שקר" נראה כמלמד שאף 'אוכל' ול'א אוכל' מחייב באותו איסור כ'אכלתי' ול'א אכלתי', ואף אזהרתו היא אפוא 'לא תשבועו בשמי לשקר', ולא כל יחל – היפך האמור מייד בסמוך. אפשר אפוא שבלשון זה נשתמרו זו בצד זו שתי מסורות פירוש שונות למימרת רבין. הן לגרסתנו הן לגרסת ר"י מיגש עולה אפוא כי המימרה המקורית לא קבעה אלא 'אכלתי' ול'א אכלתי' הוא בגדר שבועת שקר, ושבועת שווא אינה אלא נשבע לשנות את הידוע. ומתוך כך נחלקו הלומדים המאוחרים, האם חלק רבין על שיטת רב דימי גם באשר ל'אוכל' ול'א אוכל': היו שסברו שהתחייבות לעתיד עניינה שונה במובהק מסיפור שקרי על העבר, ויש לייחס לה אפוא אזהרה לעצמה. אלה הוסיפו אפוא: אוכל ולא אוכל אזהרתיה מהכא 'לא יחל', או: עובר בלא יחל. אך היו שסברו שרבין אינו חלוק על ר' אבהו, ולא בא לחלוק על רב

<sup>35</sup> על כך שהרמב"ם רגיל להבחין בין עיקר הסוגיא לתוספות פירוש מאוחרות שניתוספו לה, ראה: רב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן הגמרא, ירושלם תשמ"ה, עמ' קסד"קס; קעה"קפג; רב"רה; רכר"כו; א"ש רונטל, "על דרך הרוב", פרקים, א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 201 הע' 69; ש"י פרידמן, "הוספות וקטעי 'סברא' בפרק החובל", תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 432-434; ועוד. וראה להלן פרק ט.

<sup>36</sup> על גרסת הר"י מיגש ביחסה לכלל מסורות הנוסח של בבלי שבועות, ראה: מ' בנוביץ, נוסח פרק שבועות שחיים בתרא בבבלי: מהדורה בקרתית ומבוא, עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ז, מבוא, עמ' 19.

<sup>37</sup> לחילופי נוסח כסימן לאיחור קטעי תלמוד ראה: ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה ומבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות, א (תשל"ח), עמ' 306 והע' 82.

דימי אלא באשר ל'אכלתי' ול'א אכלתי'. שיטה זו נתבטאה בלשון ששרד בחידושי הר"י מיגש: היינו שקר.

בין כך ובין כך נמצינו למדים, שלפי תפיסת הרמב"ם גם רב דימי וגם ר' אבהו מודים כי כל יחל לא הוזכר לעניין שבועה, אלא לקונמות בלבד. וכשיטה זו אכן פסק להלכה. מעתה חוזרת וניעורה השאלה הבסיסית על יחסה של שיטה זו לכתובים: בפסוק הכולל את אזהרת כל יחל הרי מפורש, שהדבר מוסב הן על נדר והן על שבועה. ושאלה זו ממש הרי עלתה על הנמקתו של הרמב"ם להבחנה בין שבועה ונדר בחלותם על המצוות. כשם שסוגיית התלמוד סיפקה את מקורו של הרמב"ם לצדו האחד של המטבע (כל יחל בשבועה), כן ראוי עתה לנסות ולאתר את מקורו לצדו השני ('ככל היוצא מפיו יעשה' בשבועה). מתוך כך אפשר שיעלה בידינו אף ביאור הכתוב.

### ה. למקורה של הנמקת הרמב"ם לדין נדר על מצוות

על המשנה הקובעת את ההבדל בין נדר לשבועה ביחסם למצוות, למדנו בבבלי נדרים טז ע"ב:

(א) רב כהנא מתני: אמר רב גידל אמר רב, ורב טביומי מתני: אמר רב גידל אמר שמואל: מניין שאין נשבעין לעבור על המצוות? ת"ל: 'לא יחל דברו' – דברו לא יחל, אבל מיחל הוא לחפצי שמים.

(ב) מאי שנא נדר דכתיב 'איש כי ידור נדר לד' לא יחל דברו', שבועה נמי הא כתיב 'או השבע שבועה לד' לא יחל דברו?<sup>38</sup> אמר רבא: הא דאמר ישיבת סוכה עלי, והא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה.

חלקה השני של הסוגיא (ב), לפי הנוסח שלפנינו, מעורר תמיהות קשות, הן על שאלת הגמרא והן על תשובתה. אם נפתח בתשובת רבא ("הא דאמר ישיבת סוכה עלי, הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה"), הרי זו מעוררת קשיים, שכבר ראשונים נתלבטו בהם. והדברים תלויים בחילופי הנוסח שבכאן. כי בגרסה שלפנינו "שבועה" נזכרת רק בחלק השני של התשובה, ולפי זה פירשו ראשונים שהתשובה באה להבחין בין נדר לשבועה לפי מהותם. כי אע"פ שממדרש הכתובים לא עולה ההבחנה, כאמור בשאלת הגמרא, מכל מקום הסברה נותנת שנדר, החל על גופו של הדבר (=ישיבת סוכה), יחול אף בדבר מצוה; אבל שבועה, החלה על האדם (=שלא אשב), לא תחול על מצוה, שכבר האדם משועבד ועומד כלפיה. הראשונים אמנם ציינו, שלשון "הא והא" לא משתמע כך, שהרי

<sup>38</sup> כאן מצויה בגמרא תשובת אביי וקושיית רבא עליה, שמתוכה העלה את תשובתו החלופית. ברם, לענייננו אין הדבר מעלה או מוריד, לפי שתשובת אביי וזה בעקרונה; אין בינו לרבא אלא עניין מצוות לאו ליהנות ניתנו, ע"ש. וכדברי הרא"ם בשיטה מקובצת שם: "רבא לא הקפיד אלא על מה שהזכיר אביי הנאה נזכריו... בההוא טעמא דאביי אמר נמי רבא למלתיה". וראה גם שאר ראשונים על אתר.

כפשוטו בא להצביע על שני כתובים, שיש להעמידם במקרים שונים; ואילו כאן באו לפרש את טעם ההבדל בין נדר לשבועה, ולא להעמיד אותם באותו מקום. הראשונים שהשיבו כי "לשון נדרים משונה", ו"הא דאמר" מתפרש: משום שאמר. <sup>39</sup> ברם, גם בנדרים גופה מצינו לשון 'הא דאמר' במשמעותו הרגילה. <sup>40</sup> הרי"ד בתוספותיו הגיה אפוא את הנוסח, והחליף "הא דאמר" ב"האי אמר". יש כאן אפוא טעם להבחנת הנודר מן הנשבע, שהראשון אומר דבריו כאיסור תפצא, והשני – כאיסור גברא; אך אין כאן אוקימתא בכתוב.

קשה אפוא ליישב את לשון הגמרא שבידינו כפשוטו. ברם, בכ"י מינכן לשון התשובה שונה, כי גם בחלק הראשון נזכרה "שבועה": "הא דאמר ישיבת סוכה עלי שבועה, הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה". גרסה זו הייתה רווחת אצל הראשונים, הן בגרסת רש"י והן כנוסח "רוב הספרים". <sup>41</sup> ומשמעותם ההלכתית שלדברים כבר נתבארה בראשונים הגורסים כן: האומר "שבועה שלא אשב בסוכה" אסר את עצמו, ועצמו הרי כבר משועבד ועומד מהר סיני, ואין זו שבועה. אבל האומר "ישיבת סוכה עלי שבועה", אע"פ שנקט לשון שבועה, הרי זו חלה אף על המצוות; שהרי בתוכנם שלדברים נדר הוא, שכן החפץ הוא שנאסר, ולא האדם. <sup>42</sup> ומבחינה פרשנית, כך הוא מעתה ביאור התשובה: לשון "לד", שלפי השאלה יש ללמוד ממנו שאף שבועה חלה על המצוות, הועמד דווקא בשבועה זו שבמתכונת נדר; אבל המיעוט "דברו" – ולא חפצי שמים נאמר בסתם שבועה, שהאדם הוא שנאסר בה. לשון "הא דאמר" מתפרש אפוא כפשוטו, כהעמדת אוקימתא לשני הכתובים הנוגדים שבעניינינו.

ברם, דומה שאין לתמוה על שנוסח זה 'תוקן' והוחלף בגרסה שלפנינו. שכן הביאור שעולה לתשובה לפי כ"י מינכן וסיעתו מחדד ומדגיש את הקושי הגדול שבשאלת התלמוד, זו שהצריכה את תשובת רבא. הרי כוונת השאלה לכאורה להקשות על הילפותא של רב גידל מתוך דין הנדר: הואיל ובכתוב 'דברו' נכלל גם הנדר, הרי לפי מדרש זה היה לנו לומר אף בנדר שחפצי שמים מיחל, שלא כמשנה. אלא שאם כן, הסגנון, תחילה, מתמיה הרבה. כי לפי דרך הגמרא הלשון הראוי בכגון דא הרי הוא: אי הכי נדר נמי? הלשון "מאי שנא נדר" (ואף לא "ומאי שנא") נראה כפותח עניין חדש. אך עוד יותר מתמיה גופה של השאלה. לכאורה הבאת הכתוב משמשת כתשובת ביניים: נדר חל על המצוות לפי שנאמר בו "נדר לד" – היינו אפילו על דברי ד', ונמצא שמ'דברו' יש להוציא חפצי שמים – באשר לשבועה; ומ'נדר לד" יש לרבות חפצי שמים – באשר

<sup>39</sup> תוספות ישנים, מהר"א האלפערן, לונדון תשכ"ו; תוספות הרא"ש, בני ברק תשנ"ה, וכן בשיטה מקובצת, סד"ה וכי מצוות (ע"ש).

<sup>40</sup> ראה נדרים יא ע"ב; יג ע"א; יג ע"ב; טז ע"א.

<sup>41</sup> ראה פירוט באריכות גדולה בדק"ס השלם שם, הע' 30.

<sup>42</sup> וכבר זה – שבועה בלשון נדר או נדר בלשון שבועה – דנו הרבה בספרות ההלכה; ראה פירוש חילוקי השיטות להסתעפויותיהם אצל ר"א יפהן, מילואים לחידושי הריטב"א לנדרים במהורותיו, ירושלים תשמ"ב, סי' ה.

לנדר. אלא שאם כן, אין להבין כלל את השאלה שבהמשך: "שבועה נמי הא כתיב או השבע שבועה לד" – הרי באמת לשון "לד" אינו מצוי כל עיקר באשר לשבועה, וצורה זו של הכתוב כמובא כאן אינה קיימת כלל! הכתוב אכן מצמיד תיבת "לד" דווקא לנדר, ומשמיינה ביחס לשבועה (ועל כך להלן); ומה מקום לשאלת הגמרא?

ואמנם, חילוף זה של לשון הכתוב אינו מופיע אלא בדפוסים ובמקצת ראשונים; <sup>43</sup> כתבי היד ורוב הראשונים גורסים אחרת, ושתי נוסחאות עולות מהם: לפי האחת, <sup>44</sup> הציטוט הוא: "הא כתיב לד' או השבע שבועה"; ולפי השנייה: <sup>45</sup> "הא כתיב או השבע שבועה" – ותו לא. וכבר פירשו ראשונים, שכוונת השאלה להסב תיבת "לד" לא רק על הנדר שלפניה, אלא אף על השבועה שלאחריה. <sup>46</sup> ברם, קשה להבין מה מקום לשאלה זו: הואיל וכפשוטו אין "לד" מוסב אלא על הנדר, נמצא העניין מיושב יפה, כדלעיל: צמידות "לד" לנדר באה ללמדנו שנדר חל אף על חפצי שמים, ו"דברו" ממעט שבועה מלחול על חפצי שמים, שהרי בה לא נאמר "לד". מניין אפוא לדרוש תיבת "לד" על שאחריה – רק כדי שתעלה תמיהה, ללא יסוד?

והנה, לפי הגרסה שבידינו לתשובת רבא, תמיהה גדולה זו על שאלת הגמרא אינה צריכה להעסיקנו עוד בתשובה. שהרי לפי התשובה כבר איננו מזדקקים למדרש הכתוב, אלא טעם שבסברה הוא שנאמר כאן, המבחיין בבהירות בין נדר לשבועה. אבל לפי גרסת כ"י מינכן וסיעתו (שבאשר לתשובה מיושבת בהרבה מן הלשון השני, כדלעיל), הקושי שבשאלת התלמוד מתחדד עוד יותר: מה צורך כלל באוקימתא של לשון שבועה ומתכונת נדר להעמדת הריבוי "לד"? הרי ריבוי זה יכול להתייחס אל הנדר דווקא, שבו הוא אכן נאמר; ואילו בשבועות כולן יחול המיעוט "דברו", שהרי אצלן לא מצינו כלל לשון "לד". אין תימה אפוא שיש שביקשו להחליף גרסה זו בזו שלפנינו: האחרונה אמנם קשה מבחינת לשון התלמוד, אך עצם התשובה לפחות מובן. אלא שברי שגם לגרסה זו בתשובה, עדיין קשה השאלה כשלעצמה: אין כל סיבה לייחס לשון "לד" אף לשבועה, בניגוד למבנה הכתוב; ונמצא מדרשם של רב או שמואל מיושב יפה מתחילה.

<sup>43</sup> המיוחס לרש"י, פירוש הרא"ש ור"מ המאירי, בית הבחירה כאן, כך גם בהלכות נדרים המיוחסות לרי"ף ובהלכות נדרים לרמב"ן כפי שמופיעות בדפוסים (לרבות רמב"ן מהר" מכן הרב הישרלר, ירושלים תשנ"ה, שם לא נשתמשו בכ"י); אבל בכ"י המצב שונה, ראה המצוין להלן הע' 45.

<sup>44</sup> כ"י מינכן וטיקן 110, וכן הוא במלחמות ד' לרמב"ן על הרי"ף שבועות כט ע"א (דפוס וילנא יב ע"ב). גר"ן לרי"ף שם כה ע"א (ט ע"ב) תוקן כך בסוגרים רבועים, אך נותר בצידו לשון "לד" גם לאחר "שבועה". ועיין סמ"ג (במקום שצוין לעיל הע' 16). מעין זה ברא"ם המובא בשיטה מקובצת לכאן: "שבועה נמי כתיב לד", וכעין זה בריטב"א לשבועות כה ע"א. השווה דק"ס השלם לנדרים שם, ירושלים תשמ"ה, הע' 25.

<sup>45</sup> כ"י מוסקבה גינצבורג 1134 וטיקן 487, וכן הוא בילקוט שמעוני ובכל הראשונים שצוינו בדק"ס השלם שם, הע' 26, ועליהם יש להוסיף: שיטה מקובצת, ד"ה מאי שנא נדר, וכעין זה בכללי המצוות (לעיל הע' 16).

<sup>46</sup> ראה: המיוחס לרש"י; ר"ן; פירוש הרא"ש; ריטב"א; ר"מ המאירי; פירוש ר' אברהם מן ההר, מהר"ר ע"י בלוי, ניו יורק תשכ"ב; תוספות ישנים; שיטה מקובצת.

נראים הדברים שכל הקשיים שנפרשו עד כה מוליכים למסקנה אחת: שני קטעי הסוגיא שלפנינו, מדרשם של רב ושמואל תחילה, ואחריו תשובת רבא לשאלת התלמוד, אינם כלל רצופים זה לזה, ואין השני המשכו של הראשון. כי קטע (ב), מן השאלה "מאי שנא נדר" וכו', אינו מוסב למדרשם של רב או שמואל; אלא פותח הוא דיון עצמאי, המוסב ישירות למשנה. הסוגיא מביאה אפוא זה אחר זה שני דיונים נפרדים על מקור ההבחנה שבמשנה בין נדר לשבועה לעניין מצוות. בחלק הראשון הובא מדרשם של רב או שמואל, מן הדור הראשון; אך בחלק השני נדון הדבר מחדש, בלא כל זיקה למדרש שבתחילה, בידי חכמי הדור הרביעי. על המשנה, ולא על מדרשם של רב ושמואל, שואל אפוא התלמוד: "מאי שנא נדר – דכתיב איש כי ידור וכו', שבועה נמי הא כתיב או השבע שבועה".<sup>47</sup> מהו פירוש השאלה מעתה? הואיל ולשון "לד" נאמר דווקא בנדר, ולא בשבועה, הרי ברי שהמדרש, המחיל נדר על מצוה מן הכתוב "איש כי ידור" וכו', לא נתבסס על לשון "לד", כי עליו דווקא אין לומר "שבועה נמי". מהו אפוא יסודו של מדרש דומה שהבאת הכתוב מכוונת, כמצוי הרבה, לסופו: "ככל היצא מפיו יעשה" – לרבות דברי מצוה. מעתה יפה שואל התלמוד "שבועה נמי". שהרי הריבוי "ככל היצא מפיו" מוסב לא רק על נדר, אלא גם לשבועה הנזכרת עם הנדר באותו כתוב עצמו: "או השבע שבועה וגו' ככל היצא מפיו יעשה".

עתה שנתבאר השאלה כפשוטה, אף תשובת רבא מובנת ובהירה: "הא דאמר ישיבת סוכה עלי שבועה, הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה". רבא מעמיד אפוא את הכתוב "או השבע שבועה" דווקא בנדר שבאמירתו נזכר לשון שבועה – אך במהותו נדר הוא, האוסר את הדבר ("ישיבת סוכה"), ולא את האדם. הואיל ובמהותו נדר הוא, למרות לשון שבועה שהוזכר בו, הרי זה חל על המצוות, ויפה אמר בו הכתוב "ככל היצא מפיו יעשה", כבנדרים. אבל שבועה רגילה, זו שדנה בה המשנה, באה לאסור את האדם (לא אשב), ולא בה עוסק הכתוב "או השבע שבועה". בשבועה רגילה לא נאמר אפוא הריבוי "ככל היצא", ואין היא חלה על המצוות.

שיטתו זו של רבא מיישבת מעתה גם את שיטת ר' יוחנן (על-פי רב דימי ור' אבהו), כפי שעלתה לנו לעיל (פרק ד), באשר לאיסור כל יחל. כי שיטתו של ר' יוחנן, שאין כל יחל בשבועה, נתקלת באותה פרכה שהעלתה כאן הגמרא באשר ל"ככל היצא מפיו": כשם שנדר נזכר בכתוב דכל יחל, כך גם שבועה נזכרת בו: "או השבע שבועה וגו' לא יחל דברו"; כיצד אפשר אפוא להפקיע שבועות מכלל כל יחל? אך לשיטת רבא נמצינו למדים, שהכתוב "איש כי ידור נדר לד" או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו ככל היצא מפיו יעשה" אינו עוסק בשני הסוגים העיקריים, נדר ושבועה; אלא לפי מהותם של דברים רק נדר הוא הנדון כאן. שהרי השבועה שבכתוב אינה אלא שבועה במתכונת נדר, ודין נדר עליה, לקיימה אף על המצוות. בשבועה זו, שאינה אלא נדר,

<sup>47</sup> על נוסח זה ראה לעיל הע' 45. וכאן יתברר שהוא עיקר הנוסח.

יחול גם איסור כל יחל; אבל בשבועות רגילות, האוסרות את האדם, אין מקום לכל יחל, כשם שאינן בכלל "ככל היצא מפיו". וכבר ידועה זיקתו של רבא לתורתו של ר' יוחנן.<sup>48</sup> ברם, הואיל ודיון זה של רבא הובא סמוך לאחר מדרשם של רב ושמואל, ביקשו ראשונים להבין את הדברים בהמשך אחד. מתוך כך נמצא ששאלת הגמרא "מאי שנא נדר" עולה רק לאחר שבטלות השבועה על מצוות כבר ידועה מן הכתוב "דברו", כמדרשם של רב ושמואל. מעתה נתבקש לפרש שהמקור המוצע כאן לנדר צמוד לו דווקא, ולכך אינו עניין לשבועה; מכאן עלה הביאור שהמדרש מתבסס על "לד", שהזכרתו בצמוד לנדר דווקא מבחינה בין הנדר לשבועה. אלא שמעתי הוצרכו להידחק הרבה בהעמדת השאלה "שבועה נמי", כדלעיל. הנחה זו, שתשובת רבא באה לביאור מדרשם של רב או שמואל, היא שהביאה גם להתלבטות סביב התשובה. כי עתה אי אפשר לפרש כהצעתנו, שהכתוב אינו עוסק כלל בשבועה רגילה, כי אם בשבועה במתכונת נדר; הרי מכתוב זה למדו רב ושמואל לשבועה רגילה, שלא חלה על המצוות! הרואים את דברי רבא כהמשך הדין הקודם הוכרחו אפוא להידחק או להגיה את הנוסח, ככל שתואר לעיל.

אבל דרכו של הרמב"ם הייתה להבחין בין קטעי סוגיא שונים ואף נוגדים, שנערכו בהמשך אחד;<sup>49</sup> וכך אפוא נהג גם כאן. נמצא שעמדה לפני הרמב"ם מחלוקת בין רבא ור' יוחנן לרב ושמואל, אם סתם שבועות כלולות בכתובנו (לעניין כל יחל ומצות "ככל היצא"); ובמחלוקת זו הכריע – כמצופה על-פי כללי הפסיקה<sup>50</sup> – כראשונים. ואמנם, משעמדנו על שיטה אמוראית זו מתפרשים על פיה בפשטות אף מקורות נוספים. כך למדנו לדוגמה בירושלמי נדרים יא, א, מב ע"ג:

ר' יוחנן אמר: בין לנדרים בין לשבועות הבעל מיפר, ור' שמעון בן לקיש אמר: לנדרים מיפר ולא לשבועות. אמר ר' יוסי בי רבי בון: אף בנדרים הזקן פליגי, ר' יוחנן אמר: בין לנדרים בין לשבועות הזקן מתיר, ור' שמעון בן לקיש אמר: לנדרים הזקן מתיר, ולשבועות אין הזקן מתיר.

שיטת ריש לקיש נתפרשה בידי בעל פני משה שם: "ד'לא יחל דברו, דמינה ילפינן שאחרים מוחלין לו, בנדר כתיב, וסבירא ליה לא ילפינן שבועות מנדרים". וכבר הקשה בעל שירי קרבן שם, שכתוב זה דן במפורש גם בשבועה: "או השבע שבועה וגו' לא

<sup>48</sup> ראה: צ"מ דור, תורת ארץ ישראל בבבל, תל-אביב תשל"ב.

<sup>49</sup> כפי עמד על כך רב"ז בנדיקט, הרמב"ם ללא סטיה מן התלמוד, ירושלם תשמ"ה, עמ' קעז הע' 47. ידוע שעצם השיטה כבר עולה פה ושם בדברי ראשונים, וראה דוגמאות שונות אצל ח' אלבק, מבוא לחלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 569-572. וראה להלן פרק ט והע' 108.

<sup>50</sup> על כך שהלכה כר' יוחנן נגד רב או שמואל ראה ערך 'הלכה' באנציקלופדיה תלמודית, כרך ט, ציון 111 ואילך. וראה במאמרי "עוד היכן תוכחה? – בין מסורת לפרשנות", סיני, קכא (תשנ"ח), עמ' לא הע' 6. והצטרפותו של רבא, אפילו אין בה כדי להכריע משום 'הלכתא כבתרא' (ראה ספרי 'משנה ראשונה בחלמודים של תנאים אחרונים', ירושלם תשנ"ז, עמ' 229 הע' 46), ודאי חיזוק יש בה לשיטת ר' יוחנן.

יחל דברו.<sup>51</sup> אך לדרכנו הדברים מובנים, שהרי שבועה שבכתוב זה אינה אלא שבועה במתכונת נדר, ואינה בגדר שבועה. ובכך מודה אף ר' יוחנן, כפי שנתבאר לעיל, אלא שלדעתו יש ללמוד לענין התרה מנדר לשבועה.  
לענייננו נמצינו למדים, שאין בל יחל בשבועה (אלא בשבועת איסור חפצא, שאינה אלא נדר), ואף מצות "ככל היצא" עניינה בנדרים.<sup>52</sup> הן שיטת הרמב"ם בבל יחל והן הנמקתו לדין נדר על דבר מצוה מעוגנות אפוא במישורין בסוגיית התלמוד.  
אף-על-פי-כן, עדיין קשה. כי אם בעניין בל יחל אין לרמב"ם מחויבות אלא להלכה, הרי בעניין נדר על מצוות אין הרמב"ם בא אלא לסייע את מסורת התורה שבעל-פה מתוך התבוננות בלשון הכתוב. דרשתו של רבא, המעמידה את השבועה שבכתוב לעניין שבועה במתכונת נדר דווקא, שהואיל ואוסרת את החפצא אינה למעשה אלא נדר, לכאורה אינה עניין כלל לפשוטו של מקרא. ההתבוננות בלשון הכתוב עדיין מוכיחה היפך המסורת של תורה שבעל-פה, ועדיין יש להבין אפוא את פרשנותו של הרמב"ם לכתוב, מעבר למקורה התלמודי של שיטתו.

### ו. מניין לנדר איסור מן התורה?

הכתוב בענייננו מציג שתי אפשרויות: "נדר לד'", או "שבועה לאסר אסר על נפשו".<sup>53</sup> אך יש לתמוה על ברירה זו. מדוע דווקא הנדר הוא "לד'", הרי לכאורה איפכא מסתברא: שבועה טעונה שם או כינוי (כמובא לעיל, ליד הע' 29), אבל נדר עיקר עניינו שמחייב "אע"פ שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כינוי" (רמב"ם, הל' נדרים א, א). אם יש מקום ללשון "לד'", צפוי היה אפוא שייצמד דווקא לשבועה, ולא לנדר. אף הצמדת "לאסר אסר" לשבועה דווקא, ולא לנדר, מתמיהה לא פחות: הרי זהו עניינו של הנדר, האוסר איסור על נפשו של הנודר?<sup>54</sup>

<sup>51</sup> וראה תירוצו שם. בבבלי לא מופיעה מחלוקת זו של ר' יוחנן וריש לקיש, אבל בנדרים כח ע"א קובע רב אשי שלבית שמאי אין שאלה בשבועה, אלא רק בנדר, ולבית הלל יש שאלה אף בשבועה. ובר"ן שם כח ע"ב: "בית שמאי ודאי מדרבנן בעלמא קאמרי, דהא לא יחל דברו, דמיניה דרשינן אבל אחרים מוחלין לו, איהשבע שבועה: נמי קאי! ועיין בהמשך הדברים שם בר"ן, ולא הביא את הירושלמי. אבל הרשב"א בחידושי שם כח ע"ב הביא את הירושלמי, וכתב על חכמי הירושלמי: "אפשר דלא שמיע להו פלוגתא דבית שמאי ובית הלל". הרישב"א שם הביא את שיטת בית שמאי כפשוטה: "דכי כתב קרא לא יחל דברו, דדרשינן מיניה אבל אחרים מוחלין לו, אנדרים דקילי קאי, ולא אשבועה דחמירא". ולא ביאר כיצד מתיישב הכתוב לשיטתו.

<sup>52</sup> וראה לעיל הע' 26.

<sup>53</sup> לכאורה אפשר היה להציע ש"לאסר אסר על נפשו" מוסב – בניגוד לטעמי המקרא – הן על נדר הן על שבועה: איש כי ידור נדר לד' או השבע שבועה – וכל זאת לאסור אסר על נפשו. אך המשך הפירוש מורה בבירור לא כן: "ואם בית אישה נדרה או אסרה אסר על נפשה בשבועה" (פס' יא); "כל נדריה או אח כל אסריה" (פס' טו). הרי מפורש, ש"לאסר אסר" מתאר רק את השבועה, ולא את הנדר.

<sup>54</sup> לכאורה יש לתמוה גם מאידך גיסא: מדוע הוגבלה השבועה "לאסר אסר על נפשו", הרי שבועה מחייבת בכל עניין – יאכלתי ולא אכלתי, יאכלי ולא אוכלי, כמובא לעיל לשיטת הרמב"ם, ואינה מוגבלת

לפתרון קושי מהותי זה יש להעמיד על הבחנת יסוד בין לשון מקרא ללשון חכמים באשר ללשון 'נדר'. כי בלשון חכמים מצוי הנדר הן במשמע של נדרי הקדש (בעיקר בצירוף הרווח 'נדריים ונדבות') והן במובן נדרי איסור; ומובן שני זה הוא שנתן למסכת נדרים – העוסקת בעיקרה בנדרי איסור – את שמה. אבל בלשון מקרא אין 'נדר' אלא נדרי הקדש – להקריב קרבן, להקים מקדש או מזבח, וכל כיו"ב; אבל המוסד של נדרי איסור, שבו האדם אוסר את השימוש או ההנאה בחפץ זה או אחר, אינו מופיע בשום מקום במקרא בזיקה ללשון 'נדר'.<sup>55</sup> מעתה כבר ברור מעצמו הלשון "כי ידר נדר לד'" – שהרי זה כל עניינו של לשון נדר במקרא, שהוא נדר של הקדש, לד' דווקא. וכך אמנם מצינו אצל פרשני המקרא.<sup>56</sup> הרשב"ם, לדוגמה, מבאר כך את הלשון שבכתובנו: "איש כי ידר נדר לד' – קרבן". ובפירוט יתר אצל רבנו מיוחס בפירושו לכאן (ירושלם תשכ"ח): "כי ידור נדר – של ערכים, חרמים והקדשות או בניזיר". הרי לנו כל סוגי "נדר" כהקדש<sup>57</sup> – להוציא נדרי איסור. פרשנות זו לכתוב, המיוסדת על הבחנה חדה בין לשון

כלל לאיסור. אלא שבוה יש לומר, שאיסור בל יחל האמור כאן לא בא אלא לצורך עיקר הפרשה שבהמשך: דין הפרת הנדר בידי האב הבעל. והואיל וקיימא לן שדווקא נדרי עיני נפש יש להפר, הרי צריך הכתוב להגביל את השבועה המופרת כאן, שאינה אלא שבועת עינוי – לאסר אסר על נפשו. ולא עוד אלא שעיקר עניינו של "אסר" נעוץ בקשירה שהתחייבות קושרת את האדם, וספק אם יש לצמצם התחייבות זו למובן השלילי של איסור. ואכמ"ל.

<sup>55</sup> על כך העמיד ח' אלבק בראש מבואו למסכת נדרים בפירושו (סדר נשים, ירושלם – תל אביב תשי"ט, עמ' 137). והרחיב בזה J. Milgrom, *Numbers, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia-New York 1990, pp. 488–490. מילגרם כבר ציין לחרג שבניזירות, המוגדרת כנדר (במדבר ו, ב ואילך), וביארו אל נכון: הנזיר "קדוש הוא לד'" (שם ח), ולכן יש בעצם הנזירות משום הקדש; ולא עוד אלא שבכלל נדר הנזירות כלולים הקרבנות שבסיומה ("זאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו לד' על נזרו"). ולכן ודאי ראוי כאן המושג 'נדר'. אף הוא ציין לתהלים קלב, ביה: "אשר נשבע לד' נדר לאביר יעקב. אם אבא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי. אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה. עד אמצא מקום לד' משכנות לאביר יעקב". הנדר הוא למצוא מקום ומשכן לד', והוא משמש אפוא כעניינו הקבוע של 'נדר' במקרא, והשבועה – שלא לישון עד אז כראוי. וראה גם: מ' בנוביץ, "נדר האיסור בתקופת הבית השני ובספרות התנאים: מוצאו ומשמעו", חרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 203 הע' 1 M. Benovitz, *Kol Nidre*, Atlanta=1998, p. 9 n. 1. ההפניות דלהלן הן מן החיבור העברי.]

<sup>56</sup> בספרי ווטא, ראש מטות (מהד' הורוביץ עמ' 325) שנינו: "איש כי ידור נדר – יכול שנדר שיש בו הקדש לשם, או נדר שאין בו הקדש לשם, ת"ל לד' – נדר שיש בו הקדש לשם". אלבק שם (לעיל הערה קודמת), הע' ו, סבור שכונת הספרי ווטא להגדיר 'נדר' שבכתוב כנדר הקדש דווקא, למעט נדרי איסור, ואיסורם של האחרונים נלמד לדעתו בידי הספרי ווטא בהמשך, מ"לאסר אסר על נפשו". הנקודה האחרונה נדחתה בצדק בידי בנוביץ (לעיל שם), עמ' 207 הע' 20 (אף שדומה כי הפירוש שונה גם מהצעתו, ואכ"מ), ומכאן הוא מסיק, שלפי הספרי ווטא נדר האיסור "אין לו בסיס בתורה" (עמ' 207). אך דומה שזו מסקנה מוטלת, כי מסתבר ש'נדר שאין בו הקדש לשם' אינו נדר איסור: לדעת הספרי ווטא כל נדר איסור יש בו ושושן הקדש, כמבואר להלן (ולשיטת הספרי ווטא ראה גם להלן הע' 62); ומיעוט "נדר שאין בו הקדש לשם" נחייסם לנדר שאדם נוטל בו התחייבות על עצמו, אך אינו אוסר את החפצא, כמבואר שם להלן בשבועה: "שעושה בשבועות שיש בו הקדש לשם כשבועה שאין בה הקדש לשם".

<sup>57</sup> על נזירות כנדר' ראה לעיל הע' 55.

מקרא ללשון חכמים, מסתבר שהייתה מקובלת גם על הרמב"ם: הרי כבר בתחילת דרכו הספרותית העמיד בדרך נמרצת על ההבחנה האמורה.<sup>58</sup> מעתה יש לבאר מהי "שבועה לאסר אסר על נפשו", אם נפרש שבועה זו כשבועה רגילה, שכוחה ההלכתי בא לה מדין שבועת ביטוי, נשאלת השאלה מניין לנדרי איסור מן התורה? הרי "ידור נדר לד'" אינו אלא נדר הקדש, ו"שבועה לאסר אסר" אינה אלא שבועה; נדרי איסור, שאין בהם מן ההקדש ואינם מסתמכים על כוחה של שבועה, נמצאים לפי זה חסרי אחיזה בכתוב. אמנם, יש מן הראשונים שמצאו פתרון לדבר, מתוך תפיסת נדרי האיסור כפיתוח וכהסתעפות של מושג ההקדש. כך, לדוגמה, מבאר הרלב"ג בפירושו לתורה שם (ויניציאה ש"ז, רב ע"ב-ע"ג; ירושלם תשנ"ח, עמ' קסד-קסה):

ענין הנדר הוא שידור הרי בהמה זו עולה או חרם... ויש עוד מין מהנדרים, הם לאסור אסר על נפש הנודר, כמו שאמר בזה המקום 'לאסר אסר על נפשו'... וזה הנדר אינו נדר שיהיה בעצם הדבר נדור מצד עצמותו, אבל הוא נדור לאסרו על נפש הנודר לבד... שכמו שאפשר לו לידור שתהיה בהמה זו עולה, ותהיה אסורה לו ולכל אדם, כן אפשר לו לומר שהיא עליו כעולה, ולזה תהיה אסורה לו לבד... וזה מבואר מאד כי זה הנדר הוא מאוחר מהנדר אשר יהיה בעצם הדבר. והנה אמר "לד'", כי הנדרים אשר יאסר בהם הדבר הם לד', כמו הענין בקרבנות ובחרימות ובהקדשות.

הרי דברים חדים וברורים: 'נדר' במקורו אינו אלא להקדש, ולכך נאמר כאן "לד'", ככל שנתבאר לעיל; אלא שנדרי האיסור הם סעיף משנה של נדרי ההקדש: יכול אדם להקדיש את הדבר רק כלפיו עצמו, והוא גדרו של נדר איסור.<sup>59</sup> ביטוייה ההלכתי של תפיסה זו במהות הנדרים מצוי, ראשית, בשיטת ר' מאיר (תוספתא נדרים ב, ט, מהד' ליברמן עמ' 106) כי הנהגה מדבר שאסר עליו בנדר הרי זה מתחייב כמועל בקדשים. שיטה זו, בניסוח "יש מעילה בקונמות", נתקבלה בבבלי (נדרים לה ע"א) להלכה בידי רב נחמן. אף בירושלמי (נדרים ד, ב, לח ע"ג; כתובות יג, ב, לה ע"ד) העמידו סתם משנה (נדרים ד, ב) כשיטה זו. עוד נקוט בבבלי (כתובות נט ע"ב), ש"קונמות קדושת הגוף

<sup>58</sup> ראה דבריו הידועים בפירוש המשנה לראש מסכת תרומות (מהד' ר"י קאפח): "אמרם בכל המשנה 'תרם' ו'תורם' ו'יתורם' מקשים עליו הבלשנים החדשים ואומרים שהעיקר 'הרים' ו'מרים' ו'יריס'. ואינו קשה באמת, כיון שהעיקר בכל לשון חזר למה שדברו בו בעלי אותו הלשון ונשמע מהם, ואלו בלי ספק עבריים בארצם, כלומר בארץ ישראל, והנה נשמע מהם 'תרם' וכל מה שהופעל ממנו. וזו ראייה שזה אפשרי בלשון, ושזה מונח מכלל המונחים העבריים. ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שחושב מן החדשים, שלשון המשנה אינו צח ושהם עשו פעלים שאינם נכונים באיזו מלה מן המלים. והיסוד הזה שאמרתי לך נכון מאד אצל המלומדים השלמים, המדברים על העניינים הכלליים הכוללים כל הלשונות כולם". הרמב"ם מודה אפוא בפה מלא בחידוש שבלשון חכמים, אלא שחידוש זה לגיטימי, בהיותו נובע מהתפתחות אורגנית של לשון המקרא. ומסתבר שברקע דבריו מצויה מימרתו הידועה של ר' יוחנן, ע"ז נח ע"ב וחולין קלז ע"ב, על הבחנת לשון מקרא מלשון חכמים. וראה טברסקי (לעיל הע' 1), עמ' 246 והע' 17, ואכמ"ל.

<sup>59</sup> בנוביץ (לעיל הע' 55), עמ' 208-209, הסביר יפה, על-פי לשון המקורות, כיצד פועל מנגנון ההקדש שבנדרי איסור; עיין שם, וראה להלן הע' 62.

נינהו", ואין זאת אלא לפי שיש כאן מן ההקדש. ונראה כי תפיסה זו היא שעומדת ביסוד שיטתה של סיעת ראשונים, הסבורים – בעקבות לשון המקורות<sup>60</sup> – שעיקר הנדר הוא דווקא בהתפסה: "עיקר הנדר האמור בתורה הוא שיתפס בנדר הנדור, כגון שיאמר: 'ככר זו עלי כקרבן'" (טור, יורה דעה, ריש סי' רד).<sup>61</sup> הואיל ושורש כוחם של נדרי האיסור נעוץ במוסד ההקדש, הרי דבר זה צריך להתבטא בנוסחו היסודי של הנדר. הנודר שאינו מוכיר את הקרבן בפירושו, אלא אומר רק 'ככר זו אסורה עלי', בעצם אין בדבריו ממש; שהרי בלא הקדש כיצד ייאסר הדבר? אלא שמדין 'יד' מפרשים אנו את דבריו כאילו רק קיצר את הלשון המלא 'כקרבן'.<sup>62</sup>

לשיטה זו, עיגונם של נדרי איסור בכתוב מתיישב – אע"פ ש'נדר' ביסודו אינו אלא נדרי הקדש. אך פתרון זה אינו יכול להתקבל בידי הרמב"ם, לפי שהוא סבור כדעה שעיקר הנדר אינו כלל בהתפסה.<sup>63</sup> לדעתו של הרמב"ם, נדרי איסור מוסד לעצמו הוא,

<sup>60</sup> לעיקר המקורות הנוקטים התפסה כתיאור הנדר ראה ציוני בנוביץ שם, עמ' 205 הע' 15. וראה להלן הע' 62.

<sup>61</sup> ראה 'בית חדש' לטור שם. ולציון עיקרי השיטות אם עיקר הנדר טעון התפסה אם לאו, ראה הערות ר"א יפהן לחידושי הריטב"א לנדרים במהדורתו, ירושלם תשמ"ב, ב ע"א הע' 13.

<sup>62</sup> בנוביץ שם, עמ' 227, סבור שתפיסת הנדר כהקדש במהותו התחלפה בימים שלאחר החורבן בתפיסתו כמנותק מן ההקדש הממשי וכמוסד נפרד של יצירת איסור, במקביל לשבועה. בכך הוא מסתמך בעיקר על לשונות ההתפסה בקרבן המצויים בחלק מן המקורות, וכן על שיטת התנאים הסבורים שאין מעילה בקונמות. אך דומה שאין כאן ראיות מכריעות, והתפיסה הקדומה במהות הנדר ממשכה להתקיים בורם מרכזי של ספרות ההלכה, לא רק בימי התנאים והאמוראים, אלא עד ימי הראשונים (כפי שעולה גם מדברי הרלב"ג שבפנים) ועד היום (ראה, לדוגמה, רש"י שקופ, שערי ישר, ורשה תרפ"ח, שער ג פרק כה: "איסור קונם הוי איסור חפצא ושאר איסורים הוו איסור גברא... דכל איסורים... כונת התורה הוא למנוע אותנו מליהנות מאיסורי חלב ודם וכיו"ב, ואין הכוונה משום המאכלות האסורות, ובאיסורי קדושה כקונמות והקדשות כונת התורה גם בשביל דבר המתקדש, שלא יתחלל ע"י השתמשות... והוא יסוד גדול" וכי). הגדרה זו ממש כבר הועלתה בידי בעל אבני נור, אר"ח, סי' לו אות ד [חשובה משנת תרמ"א]. על נדר כהקדש ממש ראה גם מ"ר ר"ש פישור, בית ישי, ירושלם תשמ"ז, סי' ע). אשר למחלוקת התנאים המאוחרים אם יש מעילה בקונמות, נראה שאין הכרח לראותה כמחלוקת שורשית בעצם מהות הנדרים: גם הסבורים שאין מעילה בקונמות יכולים לקבל שעיקרו שלנדר נעוץ במוסד ההקדש, אלא הואיל וסוף סוף אין כאן חפץ העובר ממשיית לרשות ההקדש (וכהסברו היפה של בנוביץ), לא נאמרו בזה – לשיטה זו – חיובי מעילה (והשווה: ר"א וסרמן, קובץ הערות למסכת בימות, תל-אביב תשכ"ז, אות תקפט). ואשר לענין ההתפסה, הרי כבר נתבאר כי אדרבה, העמידה על התפסת הדבר הנדור בהקדש מלמדת על שורשו של הנדר: אין אדם יכול לחדש איסור על חפץ – אלא אם כן הוא נוקט למוסד ההקדש. [אשר למקורות מתקופת הבית שהביא בנוביץ כמבטאים את ענין ההקדש שבנדר, יש להוסיף את דברי הלל, כפי שהובאו בספרי זוטא (לעיל הע' 56, עמ' 326): "הלל היה אומר: הרי מי שאמר 'קונם לבית הזה שאני נכנס', 'ככר זה שאני טועם', יכול יתן הנייתו של בית ויכנס לו, דמי כבר ויאלכנו? ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה". עיקר איסורו של הנדר הוא אפוא הקדש, ולכך עלה על הדעת שמתן ערכו של הדבר הנדור להקדש פוטר את הנודר מנדרו]. וראה: ש' ליברמן, יוניות ויונות בארץ ישראל, ירושלם תשמ"ד, סעי' 88. אלא שלהלן יתבאר כי הרמב"ם מכל מקום נקט את השיטה המתקת בין נדרי האיסור להקדש.

<sup>63</sup> וכבר עמדו על כך אחרונים; ראה, לדוגמה, משנה למלך ראש הל' נדרים, וראה ספר המפתח שברמב"ם מהד' פרנקל שם.

שאינו נזקק לדין ההקדש. כי התורה קבעה בפרשתנו שכשם שיכול אדם לחייב עצמו בדבר בכח השבועה, כן יכול הוא לאסור אסר על נפשו בדיבור של הפלאה שנקבע לכך. כך היא לשונו בראש הלכות נדרים:

הנדר נחלק לשתי מחלקות. החלק הראשון הוא שיאסור אדם<sup>64</sup> על עצמו דברים המותרים לו, כגון שיאמר 'פירות מדינה פלונית אסורין עלי כל שלשים יום' או 'לעולם, או מין פלוני מפירות העולם' או 'פירות אלו אסורין עלי', בכל לשון שיאסור הרי זה נאסר בהן, ואע"פ שאין שם שבועה כלל, ולא הזכרת שם ולא כינוי, ועל זה נאמר בתורה 'לאסור אסר על נפשו' – שיאסור על עצמו דברים המותרים. וכן אם אמר 'הרי הן עלי אסר' הרי אלו אסורין. וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי אסר. והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו, כגון שיאמר 'הרי עלי להביא עולה' או 'הרי עלי להביא שלמים' או 'מנחה', או 'הרי בהמה זו עולה' או 'שלמים'... ועל זה נאמר בתורה 'ונדריך אשר תדור ונדבותיך' וגו'. וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש. ודיני החלק הראשון ועניינו הם שאנו מבארים בהלכות אלו, אבל דיני נדרי הקדש ומשפטיהם כלם יתבארו במקומם, בהלכות מעשה הקרבנות.

הרי דברים ברורים: אין כל יחס של אב ותולדה בין נדרי ההקדש לנדרי האיסור, ובדוגמאות השונות שהציע כאן הרמב"ם לנוסח נדרי איסור אין כל זכר להתפסה בקרבן. דבר זה אסור – או: איסר – עלי – זהו עיקרו שלנדר. עניינו יידון אפוא בספר הפלאה, ואילו נדרי ההקדש – במקומם המקדשי. התפסה 'כקרבן' תועיל כמובן, אך זאת לפי שיש בה ניסוח אלטרנטיבי למושג האיסור הבא בידי אדם (הל' נדרים א, ז); ומושג זה הוא העומד ביסוד הנדר, ולא הקרבן עצמו. לשיטתו קובע הרמב"ם, שאין מעילה בנדריים סתם, אלא דווקא כשאמר 'ככר זו עלי קרבן' או 'הקדש' (הל' מעילה ד, ט); במקרה פרטי זה יש בנדר משום הקדש המוגבל לבעליו, ולא כן בשאר לשונות איסור.<sup>65</sup>

לשיטתו זו של הרמב"ם חוזרת בכל תוקפה השאלה, מניין לנדרי איסור מן התורה? אם "ידר נדר לד" הוא הקדש, כאמור לעיל, ונדרי איסור אינם נחשבים ככלולים בו, נמצא שאין כל מקור בעולם לנדרי איסור – מלבד המשך הכתוב "לאסר אסר על נפשו". ואמנם, משבא הרמב"ם בקטע דלעיל לעגן את מושג נדרי האיסור בכתוב, אין הוא מתבסס על הכתוב "ידור נדר", שאינו אלא "לד"; ואין מקורו אלא כתוב זה בדיוק: "לאסר אסר על נפשו". אך משנותרנו עם "לאסר אסר" בלבד, הרי לכאורה אין בכתוב זה כל תועלת לענינינו. שהרי איסור זה לא נאסר אלא מכח השבועה ("השבוע שבועה לאסר אסר על נפשו") – ומה ענין נדר לכאן?

<sup>64</sup> כך במהדורות פרנקל וקאפח על-פי כתבי היד; בדפוסים הרווחים תיבה זו ליתא.

<sup>65</sup> וכבר עמדו על כך אחרונים; עיינו: תשובות הרדב"ז, ג, סי' תר; מרכבת המשנה לרמב"ם מעילה שם הל' י, ועוד. אף הגדרת קונמות כקדושת הגוף לא הובאה בידי הרמב"ם, והפקעת השעבוד נקבעה בידיו באשר להקדש דווקא; ראה הל' נדרים יב, י, ועיינו באחרונים שצוינו בספר המפתח שבמהד' פרנקל שם.

נמצינו למדים, שהכורח לעגן בכתוב את מוסד נדרי ההקדש, מוביל את הרמב"ם במישורין – ממש למדרשו של רבא, כפי שנתבאר לנו (לעיל פרק ה). הרי רבא העמיד את "השבוע שבועה" שבכתוב לנדר האוסר את החפצא ('שיבת סוכה עלי'), אלא שהנודר כלל בו לשון 'שבועה'. ובמלים אחרות: לשון 'השבוע שבועה' אינו מכונן לכוונה ההלכתית של שבועת ביטוי, ובצלע זה של הכתוב מדובר לאמיתו של דבר בנדר דווקא. פתרונו המדרשי של אזכור השבועה כאן הוצע בידי רבא, אך עיקרו של דבר – שכתוב זה אינו דן בשבועה ממש – נמצא עתה הכרחי לעצם העמדת מוסד הנדר.

אכן, מן הבחינה הפרשנית פתוחות לפני הרמב"ם אף דרכים נוספות לפרנס בכיוון זה את הלשון "השבוע שבועה", מעבר לפתרונו של רבא. כי דרך פרשנית מקובלת מאד על הרמב"ם היא דרך ההשאלה,<sup>66</sup> ובענייננו יש לומר ש"השבוע שבועה" הוא לשון מושאל לדיבור מחייב: הנודר אוסר אסר על נפשו, אך אין תוקף לדבר אלא בלשונות הפלאה מחייבים, ולא בלשונות לקיים או בהרהור הלב בעלמא. הלשון 'השבוע שבועה' לא בא אפוא אלא לבטא דבר זה – שמדובר בדיבור מחייב וקובע. טיעון זה יכול להיאחז אף בכך שבהמשך הפרשה עתים מושמטת השבועה כליל (פס' ד, ה, ו, ח, י, יב, יג, טו), ונזכר רק ה'איסור', ועתים מוחלף לשון 'שבועה' בביטוי 'מבטא שפתייה' (שם ז, ט). 'מבטא' זה אפשר שמציין את האמור: דיבור הפלאה מחייב, לאו דווקא שבועה.<sup>67</sup> וכבר העמיד הרמב"ם עצמו על כך, שבלשון חכמים "פעמים גם השבועות נקראים נדרים";<sup>68</sup> והוא הדין אפשר להיפך.

כיוצא בפרשנות זו מצינו אצל בן זמנו הצעיר של הרמב"ם, ר' יוסף קמחי, באשר לכתוב אחר. במלכים (א, ב, מב) אומר שלמה לשמעני בן גרא: "הלא השבעתיך בד' ואעד בך" וגו' – וקודם לכן (שם לר"ז) הובאו דברי שלמה לשמעני, ואין שם שבועה. וכתב הרד"ק שם: "ואדני אבי ז"ל פירש כי מצות המלך היא כמו השבועה, וכן אמר אני פי מלך שמור ועל דבר שבועת אלהים' (קהלת ת, ב)". 'שבועה' שבכתוב אינה אלא לשון מושאל.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> על 'שמות משותפים' עמד הרמב"ם כבר בראשית דרכו, בספרו 'מלות ההגיון', שער יג (מהד' רות' בנעט, ירושלם תשכ"ה, עמ' 91 ואילן), ושיטה זו משמשת אחד היסודות העיקריים לדרך פרשנותו בחיבורו האחרון; ראה: מורה הנבוכים, ראש הפתיחה, מהד' מ' שורן, ירושלם תשנ"ז, עמ' 4, ובכל שציון בחצ' 22 שם.

<sup>67</sup> והשווה משלי יב, יח: "יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא". ואמרו בויקרא רבה פרשה לו (פזר) פרגליות, עמ' תחג, ובמקבילות שגרשמו (שם): "ירד לו רבן גמליאל... והיתיר לו נדרו... אמר ר' יוחנן כן פתח לו: יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא" – כדאי הוא כל מי שהוא מבטא בנדריים לדוקו בחרב" וכי.

<sup>68</sup> פירוש המשנה לנדריים ראש פרק יא, מהד' ר"י קאפח, על-פי המפורש בבבלי שם פ ע"ב: "שבועות נמי חיינו נדרים". ועל 'נדר' במשמע שבועה אצל חז"ל ראה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ב, עמ' 119 חצ' 36; ליברמן (לעיל חצ' 62), עמ' 89, והשמיטו מקורות אלה. בהע' 17 שם מציין ליברמן למתי ה, לג, שם טצוי 'שבועותיך' כמובן 'נדריך'.

<sup>69</sup> באגרת תימן (אגרות הרמב"ם מהד' שילת, עמ' קסו) כותב הרמב"ם: "וכאשר הודיע שלמה ע"ה ברוח הקודש שזאת האומה בהשקעה בגלות תשתדל להתעורר בזולת עתה הראויה לה, וימוחו בעבור זה וישגיגו



תולין בה תרומה ולחם תודה וכיו"ב מחמץ שהוא קדש: לא אוכלין ולא שורפין, עד שתגיע שעה ששית ושורפין הכל.

הא למדת, שמותר לאכול חמץ ביום ארבעה עשר עד סוף שעה רביעית; ואין אוכלין בשעה חמישית, אבל נהנין בו; והאוכל בשעה ששית מכין אותו מכת מרדות; והאוכל מתחילת שעה שביעית לוקה.

על טעמו של הרמב"ם לאיסור החמץ בשעה חמישית כבר נשאל הוא עצמו, בתוך קבוצת שאלות שעליהן השיב בערבית.<sup>72</sup> השאלה שבעניינינו לא נשתמרה במקורה הערבי, אלא בתרגום עברי, וזה לשונו:<sup>73</sup>

ההלכה הי' ממנו: שמא יטעה בין ה' לו', והנוסח בהלכות רב אלפס: שמא יטעה בין ה' לז'! תבאר לנו הנוסח האמתי.

ויחליפן בשביעית, שאסורה מן התורה; "ולא הוצרך להוכיח לשביעית משום דעלה קאי". כנוסח זה הדפיס ר"י קאפח במהדורתו למשנה תורה שם, ופירשו כרא"ם. כרם, נוסף לדוחק הלשון, להלן יתברר שמגוף הדין עולה שלרמב"ם אין מעמד החמישית כששית. אף זו: בפירוש המשנה לפסחים א, ד כתב הרמב"ם (מהד' ר"י קאפח): "לא יאכל בחמש שעות גזרה משום יום המעונן, שאפשר שיפול בו טעות בשעה". הרי מפורש שהטעות אינה שעתיים, אלא שעה (ועל התימה בדברי ר"י קאפח שם הע' 26, כבר עמד רוונטל [לעיל הע' 135], עמ' 201 הע' 71). נמצא שאין בין "חמישית לששית" ל"חמישית וששית" ולא כלום. אף בתשובות הרדב"ז, ה, אלף תקיז (ללשונות הרמב"ם, קמד), הלשון המצוטט הוא "בין חמישית וששית", והדברים נתבארו במובן ילשישית.

<sup>72</sup> בתחילת ספר מעשה רקת לר' מסעוד חי רקת, ויניציאה תק"ב, ב טור ב, הובאה חשובה זו בסיום: "עכ"ל רבינו מועתק מלשון ערבי". ואכן, קטע אחר מן התשובה שרד בערבית, ונדפס בידי י' בלאו בתשובות הרמב"ם שבמהדורתו, עמ' 462. הרדב"ז (לעיל הערה קודמת) שמע על קיומה של תשובת הרמב"ם מן השואל, ואינו יודע את תוכנה; הוא סומך עליה מכל מקום לאישור נוסח ההלכה. ובעל חם משנה לרמב"ם שם מספר: "שמעתי משם חכם תשובה אחת של רבינו ז"ל שהשיב לחכמי לונגיל". ר"י קאפח, במהדורתו למשנה תורה שם, עמ' רנד, ולספר שופטים, א, ירושלם תשנ"ו, עמ' רנה, מבטל משום כך את חשיבותה של תשובה; שכן לדעת ר"י קאפח התשובות לחכמי לונגיל אינן אלא זיוף (ראה מאמרו "שאלות חכמי לונגיל וחשובות 'הרמב"ם' כלום מקוריות הן?", ספר הזכרון לר"י נסים, ירושלם תשמ"ה, ב, עמ' רלה ואילך). אך נוסף לכך שאין כלל יסוד לפקפוק בתשובות לחכמי לונגיל (וראה י"מ תא שמע, "הרמב"ם בין עדות עצמו לדברי פרשניו", מדעי היהדות, 32 [תשנ"ב], עמ' 94, 97-98), הרי הואיל ותשובה זו נכתבה ערבית, ודאי לא ללונגיל נכתבה.

<sup>73</sup> תשובות הרמב"ם מהד' בלאו, סי' רנב עמ' 460.

<sup>74</sup> השואלים בקשו קודם לכן לבאר את הנוכח בהל' חמץ ומצה א, ה, "שלא הבננו אותה ואנחנו מספקין שמא טעות סופר... ואם הנוסחא אמיתית תבאר לנו". השאלה השנייה שלפנינו מוסבת על "ההלכה הי' ממנו", וזו על הלי' מאותו פרק א של הל' חמץ ומצה. בדפוסים הרווחים זוהי אמנם הל' ט, אך כבר צוין במהד' שרינקל שבכתבי היד מסתיימת הלכה ט בסיום דין הששית, ובדין החמישית נפתחת הלכה י. וראה להלן.

בין כך ובין כך נמצינו מבינים את ראיית הרמב"ם מכתובנו לדין נודר על המצוות, ואת אפשרות הצגתה כלפי הקראים בני מחלוקתו: אף הקראים מודים בקיומם של נדרי איסור כדין תורה, והם דווקא צריכים להודות ש"נדר לד'" בלשון מקרא – שלא כלשון חכמים – אינו אלא נדר של הקדש. והואיל והרמב"ם אינו מביא בחשבון את התפיסה שנדרי איסור בכלל נדרי הקדש, נמצא שמקורם היחיד של נדרי איסור בכתוב הוא בביטוי "השבע שבועה לאסר אסר על נפשו". מעתה ברי ששבועה, במובנה ההלכתי המדויק, אינה עניין לכתוב זה. "ככל היצא מפיו יעשה" לא נאמר אפוא אלא בנדרים, וראיית הרמב"ם עומדת על עמדה. ולא עוד אלא שכבר נתבאר כי לתפיסה פרשנית-הלכתית זו מצא הרמב"ם מקורות מפורשים בסוגיות התלמוד, הן באשר למצוה שבכתוב והן באשר לאיסור שבו (בל יחל).

\* \* \* \* \*

דוגמה זו באשר לדרך ההנמקה של הרמב"ם אינה מלמדת רק על עיגונם האמין של נימוקיו בגופי התפיסות ההלכתיות; כי אם צדקנו בשחזור דרכו של הרמב"ם בניתוח הסוגיות, עלתה כאן שיטתו, להבחין בתוך הרצף החיצוני שלסוגיא בקטעים שונים ונוגדים המרכיבים אותה. מכאן יש לנו לשוב לתפיסת היסוד, המבקשת לראות את רובד ההנמקות ב'משנה תורה' כמכוון לצרכים דידקטיים, על חשבון הדיוק ההלכתי. כי נראים הדברים, ששיטת ניתוח הסוגיא שמצינו כאן אצל הרמב"ם, יש בה כדי לסייע אף בפתרונה של הפרשה ששימשה מקור לכל אותה תפיסת יסוד. על כך להלן.

## ז. מה טעם נאסר החמץ בערב פסח משעה חמישית?

בהלכות חמץ ומצה א, ט"י כותב הרמב"ם:

ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחילת שעה ששית, כדי שלא יגע באיסור תורה. ומתחילת שעה ששית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנייה: שעה ששית – מדברי סופרים, ושאר היום, משביעית ולמעלה – מן התורה. שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ, גזרה משום יום המעונן, שמא יטעה בין חמישית לששית.<sup>75</sup> ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית, לפיכך

צרות – הזהיר ממנו והשביע עליו על צד המשל ואמר 'השבעתי אתכם בנות ירושלם' וגו'. ואתם, אחינו ואהובינו, שמרו השבעתו' וכו'. דומה שאין הכוונה כבעניינינו, שהשבועה עצמה היא על צד המשל, אלא שבתוכנה נקט שלמה דרך משל, על אהבת דודים.

<sup>76</sup> בדפוסים אחרונים (מונציה של"ד ואילך) הגרסה היא: כל שעה. אך בכתבי היד ובדפוסים ישנים ליחא, כמצוין בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהד' פרנקל שם, וכן נדפס במהד' ר"י קאפח, ירושלם תשמ"ו.

<sup>77</sup> כך מצוטט אצל שואלי הרמב"ם דלהלן ואצל הסמ"ג, לאוין עו, ויניציאה ש"ז, כט ע"ג, וכך בשלשה כתבי יד שצוינו במהד' פרנקל, בדפוס ה' שאלתיאל, דפוס ונציה של"ד ודפוסים שאחרי; בכתבי יד ח"מניים: בין חמישית וששית, וכן הביא ר' אליהו מורחי בחידושו לסמ"ג שם, רנב ע"ב, בשם "קצת נוסחאות". ר"א מורחי הסיק מנוסח אחרון זה ששיעור הדברים כך הוא: גזרה שמא יטעה בין חמישית וששית גם יחד

תשובת הרמב"ם לשאלה זו אף היא לא שרדה במקורה הערבי, וארבעה תרגומים קדומים שרדו לתשובתו.<sup>75</sup> כאן יובא הנוסח הרווח שלתשובה, כפי שנדפס בתשובות הרמב"ם מהד' בלאו (סי' רנב, עמ' 461) ובאגרותיו מהד' שילת (עמ' תרנד); ובהמשך נדון בחילופי הנוסח הנוגעים לענייננו:

מה שזכר בהלכות, שמה יטעה בין ה' לז', הוא האמת, והוא מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם. וזכרתי אני דבר הנופל לרוב, והוא חילוף שעה בשעה אחריה, בהיות שכוונתי בכל החיבור הזה להקריב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב.

בכל כתביו ההלכתיים של הרמב"ם קשה כמדומה למצוא הצהרה מפתיעה מעין זו שבכאן; דברי הרי"ף הם האמת, באשר תואמים הם לעולה מן התלמוד; ואעפ"כ סטה הרמב"ם מן הדברים – מתוך כוונתו "בכל החיבור הזה" (=משנה תורה) "להקריב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב". מהי כוונתו בביטוי האחרון? בשעתו ביקש ר"ש ליברמן לפרש ש"דרך הרוב" הוא מה שנהוג בידי רוב בני אדם; ובכך מביע הרמב"ם את נטייתו לפסוק עפ"י הנהוג המקובל.<sup>76</sup> אך כבר הראה לוינגר, שביאור זה אינו אפשרי כל עיקר: הנושא כאן הרי אינו אלא טעמו של איסור החמץ בשעה חמישית; והרי אין, ולא ייתכנו, חילוקי מנהגים באשר לטעם זה.<sup>77</sup> ברי אפוא ש"דרך הרוב" היא המציאות הרווחת, ה"עניין היותר קרוב",<sup>78</sup> "המצוי יותר".<sup>79</sup> מצוי יותר שיטעו בני אדם בין חמישית לשישית, טעות של שעה אחת, מאשר שתחלף החמישית בשביעית, טעות של שעותיים; ולפיכך נקט הרמב"ם את טעמו, אף שנוגד לתלמוד ולרי"ף.

מעשה יש לשאול, מהו יסודה של הכוונה להקריב הדינים אל דרך הרוב? לשיטת ר"י קורקוס וסיעתו, כפי שכבר הובאה לעיל (פרק א), הרי זו כוונה דידקטית: הקורא המצוי של חיבור הרמב"ם יתקשה להבין את גזרת חכמים על חמישית משום שביעית, כי אין דרכם של בני אדם לטעות בשעותיים; לפיכך נקט הרמב"ם טעות של שעה, שתתקבל על דעתם של קוראיו. א"ש רוזנטל, במחקר מבריק שהקדיש לתשובה זו, סבור, לעומת זאת, ש"קשה להתייחס... בכובד ראש" לגישה זו.<sup>80</sup> זאת לפי שנכוונתו של הרמב"ם לסטות מן התלמוד כדי "שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול",<sup>81</sup> אי אפשר שתבוא על חשבון

<sup>75</sup> א) כ"י אוקספורד 2359, המובא להלן בפנים; ב) ספר מעשה רות, לעיל הע' 72; ג) שו"ת מהר"ם אלאשקר, סביוניטה שי"ד, סי' ס, ק"ז ע"ב (הובא גם בשו"ת הרלב"ח, דפוס למברג סי' קלו, לו ע"ג); ד) מהר"ם אלאשקר המובא בכסף משנה שם, ונוסחו אינו זהה למצוי בתשובותיו דלעיל. וכבר ייער רוזנטל, עמ' 184 הע' 6, מתוך דיוק בלשון הכסף משנה, שדברי מהר"ם אלאשקר שם אינם מתשובותיו, אלא מחיבור אחר.

<sup>76</sup> ש' ליברמן, הלכות הירושלמי להרמב"ם ז"ל, ניו יורק תש"ח, מבוא, עמ' ה הע' 6.

<sup>77</sup> י' לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 23.

<sup>78</sup> כך בתרגום המובא כמעשה רות שם.

<sup>79</sup> כך בתרגום המובא אצל מהר"ם אלאשקר, כפי שצוטט בכסף משנה שם.

<sup>80</sup> רוזנטל, עמ' 185 הע' 10.

<sup>81</sup> הקדמת הרמב"ם למשנה תורה, לעיל הע' 4.

"הגדול" דווקא. שהרי קביעת הרמב"ם, שחמישית נאסרה משום ששית, מקילה אמנם על הריאליות של הטעות, אך מאידך גיסא מעוררת קושי הלכתי של ממש: הואיל והשישית לא נאסרה אלא משום השביעית, "כדי שלא יגע באיסור תורה", נמצא שאיסורה של החמישית משום ששית נוגד במישרין את הכלל הגדול "אין גוזרים גזרה לגזרה".<sup>82</sup> וכבר עמדו על כך גדולי האחרונים.<sup>83</sup> שכרו של היתור על האמת לצורך הדידקטיקה יוצא אפוא לבסוף בהפסדו, כמות שראינו – בצורה חריפה יותר – אף בדוגמת נדרים.

מהו אפוא עניין הקירוב אל דרך הרוב? לדעת רוזנטל, גנוז כאן עקרון בסיסי בפילוסופיה של ההלכה בתפיסתו של הרמב"ם, שאותה קיבל – מתוך עיבור צורה – מרביותו היווניים. לביאור הדברים מסמך רוזנטל לענייננו שתי מובאות מכתבי הרמב"ם, שאף בהן נדונה 'דרך הרוב': א) בתשובה בעניין זמר הישמעאלים קובע הרמב"ם ש"הכח החשקי המתעורר מן הזמר טעון ריסון, "ולא נביט אל האחד היוצא מן הכלל, יקך המציאות, אשר יביאהו זה לידי זהירות הנפש וזריוות ההיפעלות להשגת מושכל, או לכניעה למצוות הדת – לפי שהדינים התוריים אמנם נכתבו לפי הרוב והמצוי, שדברו חכמים בהוזה".<sup>84</sup> ב) במורה הנבוכים (ג, לד) קובע הרמב"ם: "אין התורה מביטה על הבודד, ולא יהיה הציווי כפי הדבר המועט... אלא לדברים שהם הרוב, ואין שמים לב לדבר מועט האירוע... ועל פי הבחנה זו כך אל תתפלא שאין מטרות התורה מתקיימים בכל אחד ואחד, אלא מתחייב בהחלט שימצאו אנשים שאין אותו הניהול התורתי מביא להם שלמות... ראוי שתהא ההנהגה התורתית מוחלטת כללית לכל, ואע"פ שיהא זה חיובי ביחס לאנשים, וביחס לאחרים אינו חיובי... אלא יהיו הדינים החלטיים באופן כללי... מכון בהם התועלות הכלליות שהן על הרוב".<sup>85</sup> רוזנטל מסמך אפוא את תשובת הרמב"ם בעניין חמץ לשתי המובאות האחרונות: העקרון הגדול שנקבע בשתי אלה הוא שמכותו סטה הרמב"ם מן ההלכה התלמודית בעניין חמץ. כי אין ראוי לדיני התורה להביט על המקרה יוצא הדופן (=טעות בשעותיים), ויש לדינים התוריים להיגזר לפי הרוב והמצוי (=טעות בשעה אחת).

נמצא לשיטת רוזנטל כי תשובת הרמב"ם אינה מעמידה על ייחודו של רובד ההנמקות ב'משנה תורה', שבו רואה הרמב"ם רשות לעצמו לסטות מנימוקים דידקטיים מן ההלכה; אלא תשובה זו מבטאת עובדה מהותית אף יותר: "יש והכרעת ההלכה של רבינו גיזונה מכח הכרותיו הפילוסופיות... שלא כתלמוד".<sup>86</sup>

<sup>82</sup> לשימושו של הרמב"ם בכלל זה ראה: פירוש הרמב"ם למשנה שבת ד, א; תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, עמ' 275.

<sup>83</sup> ראה: חידושי ר' אליהו מורחי על הסמ"ג, לעיל הע' 71, והובא בכסף משנה לרמב"ם שם; לחם משנה שם, ועוד.

<sup>84</sup> אגרות הרמב"ם מהד' שילת, עמ' תכט.

<sup>85</sup> מורה הנבוכים, מקור ותרגום מהד' ר"י קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' תפג-תקפד. למשמעם היסודי שלדברים בתפיסת ההלכה של הרמב"ם ראה מאמרי דלעיל הע' 17, עמ' 134 ואילך.

<sup>86</sup> רוזנטל, עמ' 200-202.

שם (ירושלם תשכ"א), ואחריו – כנראה בלא להכיר – גם רוזנטל,<sup>91</sup> על הבחנתו השיטתית של הרמב"ם בין טיב איסורה של השעה החמישית לזה של השעה השישית. בשלשה עניינים ניכר ההבדל: במינוח, באיכות האיסור, ובעונשו. איסורה של שישיית נכלל כאחד עם השביעית שמן התורה בכל שלושת העניינים, ואילו איסור החמישית הועמד בדרגה נפרדת וקלה יותר. שכן "מתחילת שעה ששית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנייה: שעה ששית מדברי סופרים, ושאר היום, משביעית ולמעלה, מן התורה". אבל שעה חמישית אין החמץ "אסור באכילה ובהנייה", אלא ש"אין אוכלין בה חמץ, גזרה משום יום המעונן... ואינו אסור בהנייה". לפיכך, האוכל בשעה ששית לוקה (מכת מרדות מדברי סופרים), כדרך שהאוכל בשביעית לוקה (מלקות מן התורה); אבל האוכל בחמישית אינו נענש כל עיקר (שם ה' י').<sup>92</sup> וכאן יש להוסיף: מכת המרדות לא באה על שעבר עבירה מדרבנן בעלמא, שאם כן היה לו ללקות מרדות אף כשנהנה בשישית, ולא רק כשאכל; אלא המרדות באה כתחליף למלקות מדאורייתא.<sup>93</sup> והואיל ודווקא האוכל בשביעית לוקה מן התורה, ולא הנהנה,<sup>94</sup> הוא הדין במכת מרדות של השישית. אבל האוכל בחמישית, שאין כאן איסור דמוי תורה, אינו נענש כל עיקר.<sup>95</sup>

הבחנות הללו מתיישבות דווקא לפי הנמקת הרמב"ם, שחמישית אינה אסורה מטעם איסורה של השישית. כי השישית אסורה "כדי שלא יגע באיסור תורה" (ה' חמץ ומצה שם), "הרחקה מן איסור תורה" (פירוש המשנה לפסחים א, ד, מהד' ר"י קאפח).<sup>96</sup> חכמים הרחיבו אפוא את תחום איסורה של תורה: כל שאסרה תורה מן השביעית, הרחיקו חכמים שעה אחת אחורנית, ואסרוהו כבר מן השישית – באותם גדרים ממש שהשביעית נאסרה. אבל החמישית לא נאסרה מעולם בגדרי איסור החמץ המקורי; בשעה זו לא הטילו חכמים

<sup>91</sup> רוזנטל, עמ' 202 הע' 71.

<sup>92</sup> הרי"ז הלוי שם אף הוסיף יתר על כן: מדברי הרמב"ם שם עולה שדין "תולין", האמור בחמץ של שעה חמישית, נאמר בקדשים דווקא, שעד שעה ששית אסורים בשריפה. והואיל ולחלקם אין כל שימוש מחוץ לאכילה, ואכילה הרי כבר אסורה בחמישית, קשה מדוע אין לשרפם באותה שעה. מכאן הסיק אפוא הרי"ז הלוי, שאיסור האכילה של שעה חמישית אינו אלא מניעה כלפי האדם גרידא, אבל החמץ עצמו מוגדר עדיין כמותו אף באכילה, ולכן בקדשים אין לשרפו. השווה רוזנטל שם. רנ"א רבינוביץ, עיונים במשנתו של הרמב"ם, ירושלם תשנ"ט, עמ' לג, לא ציין לקודמיו, ואין בדבריו להוסיף לפתרון העניין; ע"ש.

<sup>93</sup> ועיין מגיד משנה לרמב"ם ה' שבת א, ג: "מכת מרדות הוא מפני שעובר על לא תעשה של דבריהם בדבר שיש לו עיקר מן התורה". ועיין בחומר המרובה שאסף ר"י אייזנשטיין, שו"ת עמודי אש, למברג חר"ם, קונטרס מקל חובלים, ס"ק טז, וראה: א' שוחטמן, "מכת מרדות במשנת הרמב"ם", מחקרים בהלכה ובמשנת ישראל לכבוד מ"ע רקמן, ירושלם תשנ"ד, עמ' 99, ואכמ"ל.

<sup>94</sup> שהרי "כל מאכל שהוא אסור בהנייה, אם נהנה ולא אכל... אינו לוקה, ומכין אותו מכת מרדות" (רמב"ם, ה' מאכלות אסורות ח, טז).

<sup>95</sup> ולא כבעל לחם משנה להלכה י, שנדחק בזה הרבה. והשווה: מעשה רקח על אתר; ר' אברהם פרץ, אבני שהם לרמב"ם שם, שאלוניקי תר"ח.

<sup>96</sup> אלה תרגומיו של הרמב"ם לאמור בפסחים ב ע"ב – על-פי גרסתו שם, כפי שהביאה בספר המצוות לא-תעשה קצט: "עברו רבן הרחקה יחירא כי היכי דלא ליגע באיסורא דאורייתא". לחילופי הנוסח בבבלי שם יראה: ר"ב נאה, גמרא שלמה, ירושלם תש"ך, שם.

ברם, כבר הראה י' אנגלרד,<sup>87</sup> שעניין תשובתו בחמץ שונה מהותית מעניין המובאות שצירף לה רוזנטל. כי המובאות האמורות עוסקות בשאלת התחולה של החוק הכללי – אף על האדם יוצא הדופן, שכלפיו אין בחוק מענה הולם. ואילו תשובת החמץ עוסקת בעצם טיבו של החוק, שראוי לו להתכוון למציאות הרווחת, ולא לזו הנדירה. מן הבחינה הפילוסופית ספק אם יש להבחנה זו משמעות של ממש,<sup>88</sup> אך לענייננו, באשר לזיקת נימוקו כאן להלכה התלמודית, הבחנת אנגלרד חשובה ביותר. שכן בעוד שסוגיית תחולתו של החוק הכללי על המקרה החריג היא פרשה מובהקת של הפילוסופיה היוונית, כמות שהראה רוזנטל,<sup>89</sup> הרי טיבו של החוק כתואם לתכונת הרוב הוא מן העקרונות הבסיסיים של ההלכה התלמודית. כבר הזכיר הרמב"ם עצמו בתשובת הניגון את המימרה התלמודית "דברו חכמים בהווה", ומבין הביטויים הנוספים שמתארים עקרון זה בתלמוד, ראוי להזכיר כאן את המשפט הידוע "מלתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן". משפט זה, כך תורגם בידי הרמב"ם בהלכות גירושין יא, כג: "וכל דבר שאינו מצוי ברוב" לא גזרו בו". והרי כאן צירוף של שניים מן התרגומים שהובאו לעיל לתשובת הרמב"ם: "דרך הרוב", "המצוי יותר".

נמצינו למדים מעתה, שתשובה זו אינה מספקת דוגמה לחדירתה של הפילוסופיה אל תוך ההלכה של 'משנה תורה', על חשבון התלמוד, כמות שסבר רוזנטל; כי סטיית הרמב"ם מן הטעם שבתלמוד נומקה על ידי ברצון לקיים את העקרון התלמודי, שאין לגזור במילתא דלא שכיחא. מעתה שנתברר כי טעמו של הרמב"ם מעוגן בכלל תלמודי, יש לבדוק שמא אף הפרט – הטעם שנקט הרמב"ם – מיוסד לאמתו של דבר בתלמוד. צעדים ראשונים וחשובים בעניין זה כבר נעשו בידי רוזנטל, ואם יהא בידינו להשלים את הדברים, ניזקק לשוב ולעייין במשמע תשובתו של הרמב"ם.

## ח. מה בין איסור חמץ בשעה חמישית לאיסורו בשעה ששית?

העיון בשיטת הרמב"ם בענייננו מגלה, שממש כפי שעלה לנו לעיל בעניין גדרים, אף כאן הנמקתו של הרמב"ם מעוגנת היטב בכלל תפיסתו את הסוגיא, באופן שאין מקום לדון על ההנמקה בתור שכזו. שכן כבר העמיד הרי"ז הלוי מבריסק בחידושו לרמב"ם

<sup>87</sup> י' אנגלרד, "על דרך הרוב ובעיית היושר", שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 52-51.

<sup>88</sup> ראה במאמרי "יסודו המשפטי של המושג 'אומה': בין הרמב"ם לרמב"ן", שנתון המשפט העברי, יח"ט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 194 הע' 43.

<sup>89</sup> למיעוטם המובהק של מקורות רבניים בסוגיא זו (קודם הרמב"ם), ראה אנגלרד שם, הע' 45.

<sup>90</sup> בשני כתבי יד שצוינו בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהד' פרנקל שם (ירושלם-בני ברק תשל"ז) תיבה זו ליתא, אך איתא ברוב בניין ומניין של עדי הנוסח, וכן הדיפיו גם ר"י קאפח (ירושלם תשמ"ח) ורנ"א רבינוביץ (ירושלם תשנ"ז) במהדורותיהם לרמב"ם ספר נשים.

סטטוס של איסור חמץ, אלא רק מניעת אכילה בעלמא נקבעה, שמטרתה למנוע חילוף השישית בחמישית. אך אילו היו החמישית והשישית חבילה אחת, כי עלול אדם לטעות בשעתיים, ושתי אלה יחד נאסרו מפני חילוף בשביעית, אין מקום לכל ההבחנות הללו; גדרי האיסור בשתי השעות גם יחד היו צריכים להזדהות.

אף מכאן אתה למד אפוא, שהעדפת הרמב"ם את טעמו על פני הנימוק שבתלמוד אינה נובעת מן הרצון לשבר את אוזן קוראיו בהנמקה ריאלית, או מן הצורך הפילוסופי לכוון את ההלכה למציאות הרווחת; שהרי הנימוק שנקט עומד ביסוד כל הבחנותיו בין איסורי שתי השעות האמורות – ולא אלה אין ולא כלום עם שני המניעים הללו גם יחד. שיטה הלכתית דווקא היא שנתבטאה כאן, וההנמקה הנידונה אינה אלא מרכיב חיוני בתוכה.

### ט. למקור הנמקתו של הרמב"ם

להבנה נכונה של תשובת הרמב"ם, עלינו לנסות לאתר מעתה את מקורה התלמודי של הנמקתו. ואף כאן כבר עמד רוזנטל על תחילתם שלדברים. ראשית, הרמב"ם עצמו רומז בתשובתו, שהמקור התלמודי הנוגד לדבריו אינו חד משמעי: "והוא [=נימוקו של הרי"ף] שציטט השואל, המנוגד לרמב"ם] מאמר התלמוד, כפי מה שהקשה שם". כי אמנם בפסקה הנדונה במשנה תורה חילץ הרמב"ם את מימרת רבא "גזרה משום יום המעונן" מן ההקשר שניתן לה בסוגיית הבבלי; הקשר זה מורה על חשש חילוף חמישית בשביעית, ואילו הרמב"ם היסב את הדברים לחילוף חמישית בשישית.<sup>97</sup> ועוד הצביע רוזנטל<sup>98</sup> על הירושלמי כמקור להבחנתו של הרמב"ם בין גדרה של חמישית לזה של השישית; וכאן בעיקר יש להשלים את דבריו. כך גרסין בירושלמי פסחים א, ד, כו ע"ג:<sup>99</sup>

(א) הא ר' מאיר אומר: משש שעות ולמעלה מדבריהן<sup>100</sup> – שביעית אסורה משום גדר, ששית למה? משום גדר, ויש גדר לגדר? אלא שעה ששית<sup>101</sup> מתחלפת בשביעית. הא ר' יהודה אומר: מחמש ולמעלה מדבריהן – ששית אסורה משום גדר, חמישית למה? משום גדר, ויש גדר לגדר? אלא שחמישית מתחלפת בשביעית.

<sup>97</sup> רוזנטל, עמ' 201 הע' 69. וראה השלמת הדברים להלן, ובהע' 110.

<sup>98</sup> שם, עמ' 203 הע' 71.

<sup>99</sup> ומקבילה בירושלמי סנהדרין ה, ג, כב ע"ד. מקבילה זו מועברת מפסחים, שהרי "תמן" ר"כא" המצויים בשני המקומות תואמים לפסחים דווקא. בתשובת ר' יוסי בסנהדרין אמנם תוקן הדבר, אבל בתשובה של ר' יוסי בר' ר' בון שם חזר הדבר למקורו.

<sup>100</sup> בסנהדרין שם דולג מכאן מפני הדומות עד "מדבריהן" שבהסבר שיטת ר' יהודה.

<sup>101</sup> בציטוט הירושלמי אצל הראב"ד, 'כתוב שם' לפסחים פרק א (ירושלם תש"ן, עמ' לה) ובחידושי מהר"ם חלאוה שם יב ע"ב: "שהשישית".

(ב) מחלפא שיטתיה דר' יהודה, תמן הוא אמר: אין חמישית מתחלפת בשביעית,<sup>102</sup> וכאמר חמישית מתחלפת בשביעית? אמר ר' יוסי: תמן הדבר מסור לבית דין, ובית דין זריזין הן, ברם הכא הדבר מסור לנשים וכו'.

הירושלמי סבור שלר' מאיר אין איסור תורה בחמץ מחצות היום, אלא רק שעה קודם הלילה, כמבואר בסוגיית הירושלמי שסמוכה קודם לזו שבכאן. לשיטתו זו של ר' מאיר מפרש אפוא הירושלמי, שמשביעית ואילך אסרו חכמים את החמץ "משום גדר". "גדר" זה ודאי אינו חשש חילוף שעה בשעה, כי ברור שאין אדם טועה בין חצות היום ללילה. אלא האיסור מחצות ואילך הוא כמתואר לעיל לשיטת הרמב"ם בשעה ששית: "כדי שלא יגע באיסור תורה" עשו חכמים "הרחקה", והעתיקו את איסור התורה אחורנית. אבל השעה השישית לא נאסרה משום גדר, שהרי אין גדר לגדר; זו לא נאסרה אלא מפני חשש חילוף בשעה הסמוכה אחריה. מפורש פה אפוא הרעיון, ששני תחומים נפרדים יש כאן מדרבנן; והיא הסיבה שאין כאן גדר לגדר, או – בלשון הבבלי – גזרה לגזרה.<sup>103</sup>

מעתה קשה מאד להבין את שיטת הירושלמי אליבא דר' יהודה. הואיל וכבר נתבאר בשיטת ר' מאיר שלשעה ה"גדר" יש עוד להוסיף את שעלול להתחלף בה, ואין בזה משום גדר לגדר, הרי אין כלל צורך לחשוש לחילוף השביעית בחמישית, כפי שמסביר הירושלמי, ודי בחשש הקרוב יותר – חילוף השישית בחמישית. בעל פני משה שם סבור, שהירושלמי נקט חילוף שעתיים לפי שממשנת סנהדרין (ה, ג) עולה, שלר' יהודה אדם עלול לטעות בשעתיים. אבל קשה ביותר לקבל תירוץ זה, שהרי דווקא שם מבואר שחמישית אינה מתחלפת בשביעית, הואיל ובחמש חמה במזרח ובשבע – במערב. מתוך כך מעלה כאן הסוגיא סתירה ממשנת סנהדרין, מייד בהמשך: כאן ר' יהודה חש לחילוף שביעית בחמישית, שלא כשיטתו בסנהדרין. מהלכם ההגיוני שלדברים היה אפוא לבאר תחילה שחמישית נאסרה לפי שמתחלפת בשישית, כמתבאר; מעתה לא היה מקום לבעיית חילוף שביעית בחמישית, אך תחתיה הייתה עולה השאלה, מדוע – לאור משנת סנהדרין – לא אסר ר' יהודה כבר את הרביעית, כי לדרכו אדם טועה בשעתיים. אך לפי המהלך הנוכחי של הסוגיא, השאלה על חמישית ושביעית, שעלתה, עלתה ללא צורך, כאמור: הרי הביאור המתבקש לשיטת הירושלמי הוא שלר' יהודה חמישית מתחלפת בשישית; ואילו השאלה על השעה הרביעית, שהיא שאלה מתבקשת, כלל לא הועלתה.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> בפסחים דולג מכאן מפני הדומות עד "בשביעית" דלהלן. בסנהדרין השאלה מצויה בשלמותה.

<sup>103</sup> בעל קרבן העדה על אתר מפרש שחשש החילוף של שעה בתברתה גורם לכך ש'כולה חדא גזרה היא', שבלא גזרה שנייה לא תוכל להתקיים הראשונה. אך סברת 'כולה חדא גזרה היא' מקורה בבבלי, ודומה שמשלשן הירושלמי משמע, שפתרון הבעיה של 'גדר לגדר' עולה כאן ממהותם השונה של איסורי שתי השעות: האחת משום 'גדר' והשנייה משום 'מתחלפת'. ועיין שו"ת נודע ביהודה, קמא, או"ח סי' כא.

<sup>104</sup> השווה התחבטותו של רוזנטל, עמ' 203 הע' 71: "ועל כרחך, עליך לדחוק לומר" וכו'. אשר לתשובת רב פפא בבבלי, שלה רמז רוזנטל שם, הרי משם דווקא מוכח ששאלה זו צריכה לעלות, וחידושו של רב פפא, שאינו כלל בגדר מוכן מאליו, צריך להיאמר. ולא עוד אלא שספק אם דברי רב פפא נאמרו במקורם לעניין זה, ראה להלן הע' 110.

נראים הדברים, שנוסח ההסבר לשיטת ר' יהודה בסופו נשתנה בעקבות הסמיכות להמשך הסוגיא. כי במקורם שלדברים דומה, ששני חלקי סוגיא נפרדים לפנינו, בעלי תפיסות שונות בהבנת מחלוקתם של ר' מאיר ור' יהודה. חלק (א) לא הביא לכאן כלל את משנת סנהדרין, והרי הוא מבאר את המחלוקת שבפסחים מתוכה: נקודת המוצא היא השאלה מאימתי תחילת האיסור מן התורה, ומכאן חוזר כל אחד מן התנאים שני שלבים אחורה: שלב ראשון כ"גדר", וזה שלפניו – מפני שמתחלף בראשון. נמצא כך הוא נוסח ביאור שיטתו של ר' יהודה: הא ר' יהודה אומר מחמש ולמעלה מדבריהן – ששית אסורה משום גדר, חמישית למה? משום גדר, ויש גדר לגדר? אלא חמישית מתחלפת בשישית. לפי שיטתו של חלק-סוגיא זה, לא הועלתה כלל שאלת היחס למשנת סנהדרין. ואפשר שבעלי סוגיא זו היו סבורים, שאין להשוות כלל סיפורם של עדים על מעשה שהיה, שבו תיתכנה טעויות גדולות או קטנות, לדין חמץ בערב פסח, שבו חייב האדם לברר כעת את השעה הנכונה. ואמנם, אף בבבלי (יב ע"ב) נשמע קיומה של שיטה, השוללת את הזיקה למשנת סנהדרין – מתוך דברי זעירי,<sup>105</sup> הבא לחלוק עליה, וקובע: "כמחלוקת בעדות כך מחלוקת בחמץ".<sup>106</sup> ואף רבא שם, בהסברו הראשון, קובע שאיסורו של ר' יהודה בשעה חמישית אינו נובע כלל מחמש של טעות.<sup>107</sup>

ברם, בצדה של הסוגיא דלעיל, נמסרה מסורת של סוגיא שונה (ב), שבו נדון היחס בין סנהדרין לפסחים. כאן שררה ההנחה, שאיסורה של שעה חמישית לר' יהודה אינו נובע אלא מחמש טעות של שעתיים, שיביא לאיסור מן התורה. וסוגיא זו לא הכירה כלל בקטע הקודם. כאן נשאלה אפוא השאלה על הסתירה בשיטת ר' יהודה: "תמן הוא אמר: אין חמישית מתחלפת בשביעית, וכא אמר חמישית מתחלפת בשביעית?" אך מכיון שסוגיות מנוגדות אלה נערכו זו בצד זו בסמוך,<sup>108</sup> ראו אותן הלומדים כהמשך אחד; ומתוך כך עובד הנוסח בסוף סוגיא (א) – כדי להתאימו להמשך שבסוגיא (ב).

<sup>105</sup> רב אשי היא גרסת הדפוסים בלבד; בכ"י ששון 594 רב חייא בר אשי, ובשאר כל כתבי היד: רב חייא בר אשי אמר זעירי (לכתבי היד שצוינו בגמרא שלמה, ירושלם תשמ"ו, שם, יש להוסיף את כ"י וטיקן 134, קטע כריכה פפנהיים וקטע קמברידג' T-S F2(1), 178. תודתי לרב י' הוטנר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שלייד הרב הרצוג בירושלם, על השימוש באוצר חילופי הנוסח לבבלי המסודר במכון. העובדה ששיטה זו אינה מיוחסת לרב אשי מקילה כמוכן על דרכו של הרמב"ם, שלא קיבלה להלכה. <sup>106</sup> בגמרא שלפנינו אמנם נאמר שהאפשרות שנשללה בדברים אלה היא: "ולא תימא תנאי היא". ומכאן משמע שגם לכשנחלוק על זעירי, עדיין יסוד העניין בחמץ ובעדות זהה, ולכן יש צורך לומר "תנאי היא". ברם, תיבות אלה ("ולא תימא תנאי היא") אינן כלל ברוב עדי הנוסח (ב'גמרא שלמה' שם צוינו כ"י וטיקן 109, ענלאו 271, מינכן, מינכן 6, קולומביה X893 T14a, וששון 594 ובו הדבר נוסף בגליון); ולא לה יש להוסיף את כ"י וטיקן 134 ואת קטע קמברידג' שצוין בהערה הקודמת). בכ"י אוקספורד 366 וטיקן 125: דלא וכו'. גרסת הדפוס כצורתה אינה אלא בגליון כ"י ששון ובקטע פפנהיים שבהערה הקודמת. ברי אפוא שלפנינו לשון פירוש מאוחר, ובדעת בעל התירוצ' "שינויי דשנינן שינויא הוא" עדיין יש לומר שמכוון לאפשרות שאין כלל קשר בין המחלוקות. <sup>107</sup> ולהסברו השני של רבא ראה להלן. <sup>108</sup> לתופעה זו בירושלמי ראה, לדוגמה, ר"ש ליברמן, "תלמודה של קיסרין", מוסף התרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 23-24.

שהרי אי אפשר לומר שלר' יהודה חמישית מתחלפת בשישית – אם תוך כדי דיבור ייאמר שלשיטתו חמישית מתחלפת בשביעית דווקא! הלומדים ראו אפוא לנכון להחליף "שישית" ב"שביעית", ומסתבר שראו בנוסח המקורי שיבוש גראפי זעיר; 'שישית' נכתבה ו', ו'שביעית' – ז'; התיקון מתמצה אפוא בהוספת קוץ לוי"ו ועשייתו זי"ן. בהגהה זו נסתלקה אמנם הסתירה הבולטת שהייתה בין חלקי הסוגיא, אך הרצף שנוצר מעתה עדיין אינו מתיישב, ככל שנתבאר לעיל.

דומה אפוא שהרמב"ם (אפשר בעקבות קודמיו) הבחין בכך שסוגיית הירושלמי עשויה שני חלקים נפרדים ונוגדים, כמות שראינו בסוגיית נדרים; ומתוך כך הכריע כחלק הסוגיא הראשון, וכביאור הסוגיא לשיטת ר' יהודה. כי הרמב"ם הכריע שמחצות אסור החמץ מן התורה. נמצא שבשעה ששית החמץ אסור משום "גדר", או בלשון הרמב"ם על-פי הבבלי: "הרחקה", "כדי שלא יגע באיסור תורה"; ואילו שעה חמישית אסורה מפני שמתחלפת בשישית, ואין בכך משום גזרה לגזרה, כמתבאר בירושלמי. אלא שהרמב"ם הוצרך להוסיף על הירושלמי חוליה שאין בו. כי אילו חילוף ששית בחמישית היה נובע מדרך העם לטעות שעה אחת, הרי זוהי שיטת ר' מאיר בסנהדרין, שר' יהודה שם חלוק עליה, לפי שהטעות הרווחת לדעתו גדולה יותר.<sup>109</sup> וכאן בחמץ, הלא בשיטת ר' יהודה קיימינו! ואמנם, הואיל ולפי חלק הסוגיא הראשון לא נדון כלל היחס למשנת סנהדרין, הרי מתבקש לומר (כפי שהעלינו לעיל), שלשיטה זו עדות אינה דומה כלל לעניין החמץ: בעדות השאלה היא כמה עשוי אדם לטעות בהעידו על מעשה שאירע בעבר, ואילו כאן מדובר בחובה המוטלת עליו לידע כעת את השעה הנכונה. לפיכך, לא חשש כאן ר' יהודה לחילוף שישית בחמישית מפני שדרך העם לטעות בכך, אלא מפני סיבה מיוחדת; וזו לא נמצאה לרמב"ם אלא במסקנת רבא שבבבלי: "גזרה משום יום המעונן".

צירוף ההסבר שבירושלמי אל פסיקת ההלכה כר' יהודה, הוביל אפוא את הרמב"ם לחילוף דברי רבא בבבלי מן המשמעות שסוגיית הבבלי העניקה להם. כי בעלי הסוגיא פירשו את דברי רבא על-פי תפיסתם, שאיסור השישית, המוסכם לכל הדעות, נובע מחשש חילופה בשביעית. ולכן הוצרכו ליישב הלכה זו עם מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה בדין עדות, כל זאת לפי תפיסת זעירי שנתקבלה עליהם: "כמחלוקת בעדות כך מחלוקת בחמץ".<sup>110</sup> איסורו של ר' יהודה את החמישית נתפס אפוא כהרחבת תחום הטעות האפשרית,

<sup>109</sup> קיימות אמנם שיטות שונות בביאור גודלה המדויק של הטעות לשיטת ר' מאיר ור' יהודה (ראה בבלי שם יא ע"ב ואילן) אבל הרמב"ם הכריע בהל' עדות ב, ה: "שדרך העם לטעות בשעה אחת", וזאת מתוך שקבע בפירושו המשנה לסנהדרין שם (מהד' קאפח): "ואין הלכה כר' יהודה". יחסם של דברים אלה לסוגיית פסחים בעייתי (וראה כל שצוין בספר המפתח שברמב"ם מהד' פרנקל שם, ירושלם – בני ברק תשנ"ט), אך לענייננו די לנו בכך.

<sup>110</sup> מתוך שבעל הסתמא סבור שכל האמוראים עד כאן אף הם הודו שמחלוקת החמץ והעדויות שוות בבסיסן, הרי הוא מתקשה מה חידוש יש בדברי זעירי, ובחירוצו נמצא שלא בא זעירי אלא ללמדנו ש"שינויי דשנינן שינויא הוא". וראה מה שהקשה על תירוצ' זה ד' הלבני, מקורות ומסורות לשם, עמ' שח"שט. ברם, כפשוטם שלדברים זעירי בא לחלוק על הסבורים שאין קשר בין המחלוקות. ואמנם, תשובת אביי בתחילת הסוגיא "עדות מסורה לזריזים" וכו' (המניחה את השוואת העניינים), אינה אלא תשובת הסתמא אליבא

כשם שסבור ר' יהודה בעדות; ור' יהודה מגדיל כאן את השעה של ר' מאיר לשעתיים. גזרת יום המעונן היא אפוא ההסבר לטעות של שעתיים. אבל הרמב"ם הבחין (כאמור לעיל) באופן בסיסי בין איסור השישית לאיסור החמישית, הן בעקבות המשנה והן על-פי הירושלמי. הרי הוא מבאר אפוא גם את שיטת רבא כדעה זו: גזרת יום המעונן היא לחשוש לחילוף חמישית בשישית. כי בחמץ, שלא מדובר בעדות על מעשה שהיה, אלא כעת הוא מחויב לברר את השעה, אין חשש חילוף אף בשעה – אלא מפני יום המעונן. אבל שישית אינה אסורה משום חילוף כלל, אלא מפני "גדר", או "הרחיקא". בפירושו זה של דברי רבא יכול היה הרמב"ם להסתייע גם מן ההסבר הראשון של רבא בסוגיא: "ר' יהודה לטעמיה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים". לפי טעם זה, איסורה של חמישית אינו דומה כלל לזה של שישית: רק בשישית בא האיסור בגדרת איסור התורה של השביעית, אבל בחמישית אין לאיסור זיקה לאיסור החמץ של השביעית, ותפקידו לקיים את חובת השריפה של השישית כראוי. בעקבות הירושלמי מסביר אפוא הרמב"ם גם את מסקנת רבא על-פי אותו עקרון: השישית אסורה משום גדר, והחמישית – שלא תתחלף ביום המעונן בשישית.

סיכומם של דברים: הנמקת הרמב"ם לאיסור החמישית, שכבר הובאה בפירושו המשנה שלו, משתלבת בשיטה הלכתית שלמה, שמקורותיה התלמודיים עמה, ואע"פ שרוזנטל עמד על תחילתם של דברים בלבד, מכל מקום די היה לו בוז כדי להעלות מעתה תמיהה של ממש על תשובת הרמב"ם. כי אם ביסוד הנמקתו עומדת שיטה תלמודית-הלכתית, שיש לזכותה גם שיטתיות ולכידות וגם מקורות תלמודיים נאמנים, כיצד אמר עליה הרמב"ם כי מנוגדת היא לאמת ולתלמוד: "כל זו השיטה – ואנו נימנע מלהרהר אחר תשובת רבינו? ... כלום מסתבר, שסבר רבינו גם בשעת החיבור, שבניגוד לשיטה שלימה ומדוקדקת שחיברה היוצר מתחילה, עם כל זה דווקא 'מה שנוכר בהלכות הוא האמת'?

דאביי לפי עיקר עדי הנוסח (ראה הלבני שם, עמ' שו הע' 8, ויש להוסיף את כ"י קולומביה ווטיקן 109, ראה 'גמרא שלמה'). על "תרגמה אביי אליבא דרבא" שם כבר עמד הלבני, עמ' שו, והראה שאינו אלא מסתמא דגמרא, עיין שם. נמצא שבעל הסתמא הוא שיישם את ביאורי אביי ורבא למשנת סנהדרין – אף באשר לחמץ, ונמצא שיסוד מחלוקת החמץ בעניין הטעות. אבל רבא אדא שם לא ביאר אלא מה טעם אסר ר' מאיר את השישית, ואין בדבריו הסבר למחלוקת ר' יהודה כבעדות. וכן רבא לא ביאר אלא את איסור החמישית לר' יהודה. ברם, שיטת זעירי הביאה את בעל הסתמא להסביר כיצד מתיישבות שיטות אביי ורבא בעדות גם לעניין חמץ, ומתוך כך נתפרשה כן שיטת רבא בחמץ. פירושו זה הביא לקושיית הסתמא "אי הכי אפילו ארבע", שהרי לתפיסת הסתמא רבא ממשך פה את שיטתו בעדות, שר' יהודה אדם טועה שלש שעות. וליישובה שלקושיא העמידו כאן את דברי רבא פפא "ד' זמן סעודה לכל". (ספק אם דברי רבא פפא נאמרו כאן במקורם, ואפשר שלא נאמרו תחילה אלא במקבילה שבשבת י' ע"א, לעניין הנדון שם. לעניינו היה לרב פפא להסביר כיצד זמן הסעודה גורם שלא להחליפו, כביאור הראשונים, שהלב החלוש מחמת הרעב מכיר בשעה זו. כפשוטם של דברים רב פפא לא אמר שכל אדם אוכל בשעה רביעית, אלא שעד שעה רביעית ראוי כבר לכל אדם רגיל לאכול, אף שיש המקדימים ויש המאחרים עוד שעתיים (ראה הברייתא שבת שם). ולאחר חצות כבר אין טעם באכילה, אלא אם כן טעם כבר בבוקר [אביי שם]. נמצא שהרגשת הלב בשעה הרביעית לא נאמרה כאן בבירור). לפי עיבוד זה לא נותר חידוש בדברי זעירי, והוא שנדחק בעל הסתמא לתרץ.

ואפילו 'הוא מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם'. וצריך תלמוד ועיין<sup>111</sup> כך מסיים רוזנטל את עינו, ולדרכנו הרי קושי זה מתעצם. נשוב עתה לתשובת הרמב"ם.

### י. למשמע תשובתו של הרמב"ם

מקורה הערבי של תשובת הרמב"ם לא שרד כאמור, ואין אנו חיים אלא מפי התרגומים הקדומים שבידינו. והנה דומה שמשמעות תשובתו של הרמב"ם נתפסה הרבה מעבר לכוונתה המקורית – בשל אות אחת יתירה. כי בנוסחים הרווחים של התרגום נאמר: "מה שנוכר בהלכות הוא האמת". ומכאן יש לשמוע, שהנמקת הרמב"ם אינה משקפת את האמת, לפחות לא את זו התלמודית. ברם, בתרגום המצוי בתשובת מהר"ם אלאשקר (לעיל הע' 75) נאמר: "מה שנוכר בהלכות הוא אמת". גרסה זו דומה שמתבארת היטב על-פי שאלת השואלים. בהנגדה לדברי הרמב"ם בחיבורו הם מציינים: "והנוסח בהלכות רב אלפס: שמה יטעה בין ה' לז", ומתוך כך הם שואלים: "תבאר לנו הנוסח האמתי". ברור אפוא ומחור, ששאלת השואלים נתכוונה לנוסח: אין הם שואלים על משמעה של הנמקת הרמב"ם, או על אפשרות יישובה עם התלמוד; הנחתם היא שנפל שיבוש בספרים, וכל רצונם לידע היכן הוא נפל – אצל הרי"ף או בחיבורו של הרמב"ם?<sup>112</sup>

כדרכו, מקצר הרמב"ם הרבה בתשובתו, ואין הוא עונה אלא לפי צורך השואל. הרי הוא קובע אפוא: "מה שנוכר בהלכות הוא אמת" – במובן הטקסטואלי של המושג, אותו מובן שנוכר גם בשאלה ("הנוסח האמתי"). בלשון הרי"ף, מודיע אפוא הרמב"ם, לא נפל שיבוש, ולא עוד אלא שבדבריו משתקף "מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם". אעפ"כ, מוסיף הרמב"ם, גם דבריו שלו קיימים; כי הוא נטה לכיוון שונה, מפני מגמתו לקרב הדינים אל המצוי. בסייג שהוסיף הרמב"ם ל"מאמר התלמוד" שביסוד דברי הרי"ף, שאינו אלא "כפי מה שהקשה שם", הרי הוא רומז שיש גם דרכים תלמודיות נוספות; אך על כך לא נשאל ועל כך לא השיב. השואלים, שלא הקשו כלל מן התלמוד, נהגו מן הסתם במנהג המקובל בתקופה ההיא, להסתפק בלימוד הרי"ף<sup>113</sup> ואין הרמב"ם מוצא לנכון ליכנס עמם לסבך הסוגיות, בבבלי ובירושלמי. אין הוא נצרך להסביר אלא מה טעם

<sup>111</sup> רוזנטל, עמ' 204 סוף הע' 71.

<sup>112</sup> וכך גם בשאלתם הקודמת, על הלכה נוספת (לעיל הע' 74) "שלא הבננו אותה, ואנחנו מספקין שמה טעות סופר".

<sup>113</sup> ראה תשובת הרמב"ם לר' פנחס הדיין: "ורוב התלמידים רצו ללמוד ההלכות של הרב [=הרי"ף], ולימדתי אותם כמה פעמים כל ההלכות, וגם שניים שאלו ללמוד הגמרא" (אגרות הרמב"ם מהד' שילת, עמ' חלט). וראה תשובת הרמב"ם לתלמידו ר' יוסף ב"ר יהודה: "ולא תלמד אלא הלכות הרב ז"ל [=הרי"ף], ותשווה אותו לחיבור [=משנה תורה], ואם מצאתם מחלוקת תדעו שעין התלמוד מביא לכך, ותדרשוהו במקומותיו" (אגרות הרמב"ם שם, עמ' שיב). וראה: ש"ד גויטיין, סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' קמח ואילך.

נטה כאן מן הכיוון שהובא ברי"ף, בניגוד לדרכו לילך לרוב אחרי הלה:<sup>14</sup> עקרון תלמודי כולל שהוא מאמץ בחיבורו, היינו "דברו חכמים בהווה", הוא שהנחה אותו לסטות מדרך המלך שברי"ף לדרכים תלמודיות אחרות.

ברם, שאר תרגומי התשובה נקטו את לשון היידוע "האמת",<sup>15</sup> ובכך הפקיעו את האמינות הנידונה מהקשרה המקורי בשאלה, שהוא הקשר טקסטואלי במובהק, והפכו 'אמת' זו לעניין אבסולוטי. מתוך כך הפכה תשובה זו, שלא בטובתה, להודאה מרחיקת לכת של הרמב"ם בסטייה מודעת מן "האמת". אך על-פי המצוי בשאלה, גרסת "אמת" עדיפה והיא המיישבת את הקושי הגדול שעלה בפרק הקודם: בתשובתו לא שכח הרמב"ם את בסיסה השיטתית והתלמודי של הנמקתו;<sup>16</sup> ואין תשובה זו גזורה אלא לפי מידת השגותיו של השואל.

\* \* \* \* \*

לא מצינו אפוא מקור בדברי הרמב"ם, שיפטור את הנמקותיו מחובת העיון התלמודי המדוקדק; ובדוגמאות שנותחו כאן עלה דווקא אופיים הדייקניים של הטעמים והנימוקים, שאינם אלא חלק חיוני מגופי השיטה ההלכתית כולה. מעתה חוזר ועומד הציווי "ואידך זיל גמור".

אוניברסיטת בראיילן

## "חכם", "חסיד" ו"טוב" במשנת הרמב"ם עיון ביחס בין מונחים ובין מושגים

מאת

חנה כשר

באפיינו את איש-המעלה, דן הרמב"ם ב"חסיד" וב"חכם" תוך כדי זיקה ל"טוב". מאחר ורווחת בקרב חוקרים הנחת יסוד מתודולוגית, במפורש או במובלע, לפיה קיימת התאמה חד-ערכית במשנת הרמב"ם בין מונחים ובין מושגים,<sup>1</sup> הרי שחלק מן המחקרים אשר הוקדשו לאפיון ה"חסיד", ה"חכם" וה"טוב" הושתתו במידה מסוימת על ההנחה כי לפנינו שלושה מונחים בעלי מובן קבוע.<sup>2</sup> הדיון לקמן יימנע מהנחה זאת. ההצדקה להימנעות זאת נובעת מן התפישה לפיה תורת השפה בה נקט הרמב"ם איננה שונה בהכרח מזו שהוא עצמו הציג במפורש. שכן, הרמב"ם טען כי השפה ביסודה היא רב-משמעית, ועל טענה זאת השתית את הפרקים הלקסיקוגראפיים של "מורה הנבוכים". ספר זה, כידוע, פותח בקביעה כי המלים המקראיות הן בגדר "שמות משותפים", ואין לייחס להן בהכרח את משמעותן הראשונית.<sup>3</sup> תפישת שפה שאיננה בהכרח חד-ערכית הוצגה על ידו גם בחיבורו "ביאור מילות ההגיון": ה"שמות" בשפה אינם "שמות נפרדים" בהכרח.<sup>4</sup> כפי שיתברר, בהמשך, משמשים גם המונחים "חסיד", "חכם" ו"טוב" כמלים רב-משמעיות.<sup>5</sup> ענינו של מאמר זה הוא במשמעויותיהם של מונחים אלה במשנתו. סדר הדיון יהא תואם את סדר כתיבת חיבורי הרמב"ם, תוך כדי השוואה ביניהם. מתברר גם

<sup>1</sup> ראה: א' נוראל, "מה בין סיבה ועילה במורה הנבוכים", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 517-520.

<sup>2</sup> רשימת מאמרים הנוגעים לנושאים אלו ראה בהערות 30 ו-31.

<sup>3</sup> ראה: מורה הנבוכים, פתיחה. הציטוטים לקמן על פי מהדורת הרב י' קאפח, מקור ותרגום ירושלים חש"ב. חלק מן הציטוטים בעברית שונו על פי המקור הערבי. על תפישת השפה ראה בתוך: A. Hyman, "Maimonides on Religious Language", in: J. Kraemer, ed. *Perspectives on Maimonides*, Oxford 1991, pp. 175-179.

<sup>4</sup> ראה ביאור מלות ההגיון, שער שלושה עשר, הציטוטים הם על פי מהדורת אפרת, ניו יורק תרצ"ט, תוך שימוש מעורב בתרגומים. המקור בערבית יהודית הוצא על ידו ב- (1966) *PAAJR* XXXIV. לענייננו, ראה: ש' רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, דיס. ירושלים תשל"ד, כרך א, עמ' 149.

<sup>5</sup> מכיוון שחלק מחיבורי הרמב"ם הדנים בנושאים אלה (פירוש המשנה ו"מורה הנבוכים") נכתבו במקורם בערבית, לפיכך ה"טוב" הינו ה"כיר" וה"חסן", החכמה היא ה"עלם", וה"חסיד" הוא ה"פאציל". עם זאת, לעמים גם תוך כדי הקשר שנכתב בערבית, הרמב"ם מציין מונחים אלה בעברית או אף על דרך הערבית ב"אלטוב", "אלחכם" ו"אלחסיד".

<sup>14</sup> ראה הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, מהד' ר"י שילת (הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' סא): "וההלכות אשר עשה הרב הגדול רבינו יצחק זצ"ל הספיקו במקום אלו [=חיבורי הגאונים] כולם... ואין תפישה עליו בהן אלא בהלכות מועטות, לא יגיעו לעשר בשום פנים". והשווה תשובת הרמב"ם לר' נהוראי הדיין, שם מספר המקומות שהרמב"ם חלק על הרי"ף כבר מגיע ל"כמו ל' מקום או יותר" (אגרות הרמב"ם שם, עמ' תרנב, וראה בהערות שם).

<sup>15</sup> ואין זו אלא שגרת הלשון. תדע, שהרי מהר"ם אלאשקר עצמו נוקט לשון 'האמת' כהביאו את תוכן התשובה, קודם ציטוטה שם. אשר למקור הערבי המשוער, השווה: י' בלאו, דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 162.

<sup>16</sup> לאפשרות זו מרמז כנראה רוזנטל, בפקפקו אם ההסבר שבתשובה היה נקוט בידי הרמב"ם "גם בשעת החיבור" (לעיל הע' 111). ומשום כך הוא מנסח את דברי הסיכום שלו בוהירות יתרה: "לא נמנע רבינו מלקיים הדברים שכתב בחיבורו... שלא כתלמוד" (עמ' 201-202), כי בשעת כתיבתם רקע הדברים היה שונה. מיתודה זו מצויה אצל אחרונים ביחס לתשובות הרמב"ם על חיבורו, ראה: ר"ש אברמסון, הערות לתשובות הרמב"ם מהד' בלאו, ד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 51.

כי הבדלי המשמעות אינם ענין רק להקשרים שונים, שכן כאמור הרמב"ם אינו נמנע מלהציע מספר משמעויות לאותה מלה בהקשר אחד.

### השימושים במונח "חכם"

לכאורה, ההגדרה הגרעינית של ה"חכם" אמורה להיות בעלת זיקה אל האינטלקט, בין של יכולת החשיבה בכוח ובין של רכישת השכלה בפועל. כך מציין הרמב"ם בהקדמה למסכת אבות בפרק השביעי: "אמנם 'חכם' הוא כולל את המעלות הדבריות (במקור: אלנטקיה) בלא ספק". בהקשר זה, ביקש הרמב"ם לאפיין את ה"חכם", ה"גיבור" וה"עשיר", תכונות אשר חז"ל (שבת צב ע"א, נדרים לח ע"א) ראו בהן בסיס לנבואה: ה"גיבור" וה"עשיר" נדרשו כבעלי מידות טובות, ואילו ה"חכם" נתייחד לשלמות השכלית, לבעל המעלות הדבריות. מעלות אלו תוארו קודם לכן בהקדמה למסכת אבות (ב) כדלקמן:

אמנם, המעלות הדבריות (במקור: אלנטקיה), הרי הן ימצאו לחלק הדברי (במקור: אלנאטק). [1] מהן החכמה (במקור: אלחכמה) – והיא ידיעת הסיבות הרחוקות והקרובות, אחר ידיעת מציאות הדבר אשר יחקרו סיבותיו. [2] והשכל (במקור: ואלעקל), וממנו השכל העיוני והוא אשר יושג לנו בטבע, כלומר: המושכלות הראשונות. וממנו שכל נקנה – ואין זה מקומו. [3] ומהן החריפות ושפירות (במקור: וגידה) ההבנה, וזאת שפירות תפישת (במקור: חדס) הדבר במהירות ללא זמן, או בזמן קצר מאד.

בין "המעלות הדבריות" של ה"חכם", הכוללות הן כישורים והן הישגים, מצויה ה"חכמה" (במקור: אלחכמה) המוגדרת כ"ידיעת הסיבות... אחר ידיעת הדבר" (אריסטו, מטאפיסיקה 982-983). בהקשר שלפנינו, קרוי בעל מעלות המידות בשמות: "גיבור" (= "הכובש את יצרו") ו"עשיר" (= "השמח בחלקו").

עם זאת, לשיטתו של הרמב"ם, אין להניח כי אדם – אשר הוא "חכם" לא רק מבחינת יכולתו אלא גם בזכות הוצאתה לפועל על ידי רכישת השכלה – מידותיו תהיינה פגומות. וכך מבהיר הרמב"ם בהקדמתו למשנה (ו) כאשר הוא דן בתכלית האדם:

וזה כשהאדם יהיה חכם נכון (במקור: עאלמא נבילא) ומבקש תאוות – הרי אין הוא חכם (במקור: עאלמא) באמת, כי ראשית החכמה שלא ייקח מן התענוגים הגשמיים אלא מה שבו קיום הגוף.

<sup>6</sup> ראה: הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' רמו, בשינוי על פי המקור (כאן: "אלנטקיה" = "הדבריות" כפי שתרגם אבן-תבון ולא "השכליות" כבתרגומו של שילת, כדי להבחין בשורש "נטק")  
<sup>7</sup> שם עמ' רלב.

בעמדתו זאת, הרמב"ם שותף לאריסטו המניח כי החכם האמיתי הינו בהכרח בעל מידות טובות (האתיקה לניקומאכוס 1144). מכיוון שכך, מרחיב הרמב"ם את אפיונו של ה"חכם" ומוסיף למעלותיו השכליות את מעלות המידות, וכך הוא מאפיין בפירושו לאבות (ה ו'): "חכם" הוא האיש אשר הגיעו לו שני המינים מן המעלות (במקור: מן אלפצי'איל) על השלמות וכמו שראוי". כאן, ענינה של המשנה הוא ההבחנה בין ה"חכם" ובין ה"גולם" באמצעות שבע תכונות המצויות ב"חכם" בלבד. הרמב"ם, בפירושו למשנה זאת, מאפיין את ה"גולם" כ"איש שיש לו מעלות דבריות ומעלות מידות, אבל אינן על השלמות ואינן נמשכות לפי הראוי, אלא יש בהן בלבול ועירוב ופוגם אותן החסרון... יחסרו לו ההשלמה והשכלול". שבע התכונות מבחינות אפוא בין האדם הבשל השיטתי ובין בעל הכישורים בלבד, כאשר הן ממיינות לארבע מעלות מידות ולשלוש – דבריות. מעלות המידות הנמנות כאן: הן קבלת מרותו של גדול, הקשבה לדברי חברו, חוסר עיקשות, והימנעות מווכחנות. המידות הדבריות הן: יכולת ההבנה כדי להבחין בטעות, הכרת המתודות התואמות את המדעים השונים, ולימוד על פי הסדר. משמע: גם אם ה"חכם" הוא בעל מידות טובות בכלל, אין הרמב"ם מפרט כאן אלא את המידות הטובות הנדרשות להשגת הידע.

בהקשר אחר, בהלכות דעות (א ד - ב א),<sup>8</sup> מתאר הרמב"ם את השימוש בתואר "חכם" רק ביחס למידותיו של האיש, ואיננו מאזכר כלל את מעלותיו השכליות:

...ודרך זו היא דרך החכמים. כל אדם שדעותיו כולן דעות בינוניות ממוצעות – נקרא "חכם"... ואם נתרחק עד דרך האמצע בלבד ויהיה עניו – נקרא "חכם", וזו היא מדת חכמה... ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר: "והלכת בדרכיו" (דברים כח ט)... ועליהם (=חולי הנפשות) נאמר: "העוזבים אורחות ישר ללכת בדרכי חושך" (משלי ב יג). ומה היא תקנת חולי הנפשות? ילכו אצל החכמים שהן רופאי הנפשות...

כאן, כאשר הקשר העיון הוא תחום המידות הטובות, אין הרמב"ם מתנה במפורש את הכינוי "חכם" בכך שאותו אדם ירכוש השכלה. הליכה בהתאם למידה הבינונית מכונה כאן "דרך החכמים" ו"מדת חכמה", שכן אלו הן התכונות ואופני ההתנהגות האופייניים ל"חכם". אין כאן אפיון מלא של ה"חכם" במשמעות המקובלת, שכן מהותו המובהקת כאיש המעלות השכליות איננה נזכרת כאן. ניתן להסביר צמצום זה בדרכים שונות: יתכן כי הרמב"ם נקט כאן באחת מן המשמעויות השונות של המונח "חכם" כ"בעל מידות טובות", בהתאם לדיונו במורה נבוכים ג נד, אשר יוזכר בהמשך. ואולי, נרמזת לפנינו טענה כי אם מישהו נוהג בכל המידות הבינוניות, יש בכך אינדיקציה לכך שהוא "חכם".

<sup>8</sup> על פי משנה תורה, מהדורת קצנלבוך ירושלים תשכ"ד.



במינוח של ימי הביניים ניתן אולי לומר כי המידה הבינונית היא "סגולתו" של ה"חכם" או חלק ממהותו.

אך יתרה מכך. בהקשרים אחרים בהם משתמש הרמב"ם בטופס המשפט "כל A נקרא X" הוא טוען למעשה כי כל הממלא את התנאי של A מכונה "X" בלשון המקרא או בלשונם של חז"ל.<sup>10</sup> כאן, כאמור, מאפיין הרמב"ם: "כל (אדם) שדעותיו כולן בינוניות (ממוצעות) נקרא ('חכם')". יתכן כי גם כאן נתכוון הרמב"ם לומר כי אדם זה נקרא "חכם" בלשון חכמים, ובכך הוא נסמך על האמור במדרש קהלת רבה (ד א), מדרש ממנו הרמב"ם מצטט לא אחת: "טוב ילד מסכן וחכם" (קהלת ד יג) – זה יצר טוב... ולמה נקרא שמו 'חכם'? – שהוא מלמד את הבריות לדרך ישרה". על פי המדרש הכינוי "חכם" ניתן לאיש בשל תפקידו ההוראתי ("מלמד") החיובי ("הדרך הישרה"). הרמב"ם – אם אכן מדרש זה עמד נגד עיניו – מתאר תחילה את הנקרא "חכם" כמי שהתנהגותו היא בהתאם ל"דרכים הטובים והישרים", ובהמשך הוא מכנה בשם "חכמים" את "רופאי הנפשות" המלמדים את "העוזבים אורחות יושר".

נראה אפוא כי לפנינו שלוש משמעויות של המונח "חכם": [1] בעל המעלות השכליות, [2] האיש השלם הן בשכלו והן במידותיו, [3] איש המידות בהתנהגותו, או המלמד אחרים כיצד יתקנו את מידותיהם.

ואכן, במורה הנבוכים (ג נד) מציג הרמב"ם את המלה "חכמה" כשם משותף כשלעצמו, כשהוא מקפיד לציין שכוונתו למלה זאת בעברית (במקור: פי אלעבראני) ולא למלה "חכמה" הקיימת בצורתה זאת גם בערבית. בהקשר שלפנינו, מועיד הרמב"ם דיון סמנטי זה כדי להוכיח כי אין הכרח לזהות את החכמה עם המעלות השכליות, וכך יובהר לשיטתו הפסוק בירמיה (ט כב-כג): "כה אמר ה': אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל גיבור בגבורתו, ואל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל: השכל וידוע אותי...". הרמב"ם מזהה את ה"חכמה" הנזכרת בפסוק שלפנינו עם "רכישת מידות טובות", כדי להבחין בינה ובין השגת האל ("השכל וידוע אותי").<sup>12</sup> בדיון זה, הרמב"ם מציג שני מבנים סמנטיים הכוללים את שימושיה השונים של המלה "חכמה" במקרא:

<sup>9</sup> ראה ביאור מלות ההגיון, שער עשירי, הציטוטים הם על פי מהדורת אפרת, ניו יורק תרצ"ט, וכן המקור הערבי המלא שהוצא על ידו ב-PAAJR XXIV (1966).  
<sup>10</sup> כך למשל, הרמב"ם אומר: "כל המעלים עיניו מן הצדקה – נקרא 'בליעל' כמו שנקרא עובד עבודה זרה 'בליעל', ובעבודה זרה הוא (=הכתוב) אומר... ובמעלים עיניו הוא אומר... ונקרא 'רשע' שנאמר... ונקרא 'חוטא'..." (הלכות מתנות עניים י ג). וראה גם הלכות אישות ט יז, הלכות זכייה ומתנה ט ב, הלכות מלוה ולווה ה ח.

<sup>11</sup> ראה מורה הנבוכים ב ו, שם כט, וכן כנראה שם א ל, ב כח, ג כב, שם כה, שם כו.  
<sup>12</sup> ראה: א' מלמד, "אל יתהלל" – פירושים פילוסופיים ליר' ט כב-כג, במחשבה היהודית בימי הביניים והרנסנס, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ד (א"ב), עמ' 82-31. A. Altmann, "Maimonides", in: idem, *Essays in Intellectual History*, Hanover 1981, pp. 65-76.

מבנה ראשון	מבנה שני
משמעות בסיסית	—
שימוש ראשון	השגת החכמות
שימוש שני	ידיעת האומנויות
שימוש שלישי	רכישת מידות
שימוש רביעי	תחכום ותחבולה

במבנה הראשון, מונה הרמב"ם ארבעה שימושים למלה "חכמה" ("שם 'חכמה' נאמר בעברית על... ונאמר על... ונאמר על... ונאמר על...") בסדר יורד, מן השימוש השכיח לעבר השימוש הבעייתי. הקריטריון לסדר הוא אפוא לשוני. השימוש הראשון במלה "חכמה" ענינו הפילוסופיה התיאורטית: "השגת האמיתות אשר תכליתן השגתו יתעלה". כראיות לשימוש זה של המונח "חכמה" מציג הרמב"ם פסוקים מספרות החכמה המקראית:

אמר: "והחכמה מאין תמצא [ואיזה מקום בינה] וגו'" (איוב כח ב) ואמר: "וכי אם לבנה תקרא, לתבונה תתן קולך. אם תבקשנה ככסף [וכמטמונים תחפשנה] וגו'" (משלי ב ג-ד).

ישנם אל לב: באסמכתא השניה לא נזכרת ה"חכמה" בשמה בציטוט, ובהקשר המקראי נזכרות נרדפותיה בלבד ("בינה", "תבונה"). נראה כי האסמכתא השניה באה להרחיב ולבאר את הראשונה: החכמה והבינה נסתרות, והן יקרות ערך. בסיומו של פירוש, הרמב"ם מוסיף: "זוה הרבה", שכן לפנינו השימוש השכיח ביותר במילה "חכמה".<sup>13</sup> עם זאת, כאמור, משמעות זאת איננה הולמת את הפסוק המובא ("אל יתהלל חכם בחכמתו"). השימוש השני במלה "חכמה" הוא לתיאור התמחות מקצועית, ידיעה זאת היא בתחום הפילוסופיה המעשית (אריסטו, האתיקה לניקומאכוס 1140).<sup>14</sup> הדוגמאות המקראיות לקוחות מעשיית המשכן. בראשונה שבהן נאמר באופן כוללני ("איזו אומנות שתהיה"): "וכל חכם לב בכס [יבואו ויעשו את כל אשר צווה ה']" (שמות לה י). בדוגמא השניה, מתוארות הנשים שהתמחו במלאכה ספציפית: "וכל אשה חכמת לב [בידיה טוה]" (שם כה). יצוין כי פסוק זה הובא לראיה במאמרם המפורסם של חז"ל: "אין חכמה לאשה אלא בפלך" (יומא טו ע"ב).

השימוש השלישי לקוח מתחום האתיקה שאף היא כלולה בפילוסופיה המעשית: "רכישת מעלות המידות". כאן מובאים שני מקראות מספרות אמ"ת כראיה, והם מקשרים

<sup>13</sup> וראה גם הגדרת החכמה (אלחכמה) בהקדמתו לאבות ב.  
<sup>14</sup> ראה: באור מלות ההגיון יד, הקדמה למסכת אבות א.

לדייק: ה"חכם להרע" הוא בעל הכישורים אשר לא הפכו להיות הישגים אינטלקטואליים, שכן, כזכור, הרמב"ם מניח כי חכם בפועל הוא בעל מידות טובות. לעומת כל אלה, במבנה הסמנטי הראשון שבפרק נד בחלק השלישי ב"מורה", הניח הרמב"ם כי אין כל זיקה משמעותית בין ה"חכם" המשכיל ובין ה"חכם" איש התחבולות העשוי להרע. יתכן אפוא כי הרמב"ם לא היה שלם עם אופיו הרב-משמעי מכל וכל של מבנה זה, והוא הציע מבנה סמנטי נוסף למלה "חכמה".

על פי המבנה השני, המלה "חכמה" מציינת "תחכום והפעלת המחשבה (במקור: אלתלטף ואעמאל אלפכרה)" או "תחכום ותחבולה (אלתלטף ואחתיאל)". לשון אחר: המשמעות הבסיסית של ה"חכמה" זהה עם השימוש הרביעי שהוצג בהסבר הראשון, אך יישומיה עשויים להיות בתחומים שונים: התחכום עשוי להיות בתחום האינטלקטואלי ("בהשגת מעלות דבריות"), האתי ("בקניית מעלות המידות"), המקצועי ("בקניית אומנות מעשית") או השליילי ("ברעות ומגרעות"). סדר מניית התחומים כאן שונה: בעוד שעל פי המבנה הראשון התחומים נמנו על פי קריטריון לשוני (שכיחות השימוש במלה) בסדר יורד, על פי המבנה השני – הקריטריון לסדר היורד הוא ערכי: תחילה נזכר התחום השכלי שהוא ערך תכליתי, למטה ממנו תחום המוסר שהוא ערך איכותי אך לא תכליתי, למטה ממנו התחום המקצועי שהוא ניטרלי למדי, ולבסוף – התחום השליילי כשלעצמו. מדוע הציע הרמב"ם שני מבנים סמנטיים? אם התשובה לכך היא כי המבנה הראשון לא היה טוב בעיניו, הרי יכול היה הרמב"ם לוותר עליו ולהציע מלכתחילה את המבנה השני. נראה כי ניתן להשיב על שאלה זאת, אם נתבונן במטרת הבאתן של משמעויות המלה "חכמה". בהקשר שלפנינו, ביקש הרמב"ם להוכיח כי המלה "חכמה" משמשת גם בהקשר של מידות טובות. לפיכך, הוא הציג מלכתחילה גישה סמנטית פשוטה, לפיה המלה "חכמה" היא בעלת שימושים שונים, אשר אחד מהם הינו רכישת המידות הטובות. אולם, נראה כי לא נחה דעתו של הרמב"ם מגישה זאת למרות נחרצותה ובהירותה, והוא העדיף למצוא גרעין סמנטי משותף למשמעויות השונות של המלה, התואם גם את פרשנותו הקודמת לצירוף "חכם להרע". הגרעין הסמנטי לקוח, למעשה, מן המשמעות האחרונה שבמבנה הראשון. כך מתרשם הקורא כי תוך כדי כתיבה, לאחר הדיון במשמעות של "התחכום והתחבולה", הגיע הרמב"ם לכלל מסקנה כי משמעות זאת משמשת למעשה גרעין לכל השימושים, ולפיכך שינה את דבריו. עתה, מבהיר הרמב"ם כי לעתים התחכום והתחבולה הם כלי בידו של האדם כדי להשכיל, ניתן לנקוט בהם להשגת מידות טובות, לרכוש באמצעותם אומנות, ולנצל אותם כדי להשחית. במקרה האחרון האדם נמנה על ה"חכמים המה להרע" (ירמיה ד כב). בכך, למעשה, הפך הרמב"ם את השימוש הרביעי מנושא משמעות ניטרלית ("התחכום והתחבולה") לנושא משמעות שליילית ("ברעות ומגרעות"). תוך כדי כך נוצרה למעשה בעיה פרשנית מסוימת: הדוגמה הראשונה (האישה החכמה מתקוע אשר השיבה את לב דוד לאבשלום בנו) אינה תואמת

את החכמה לזקנה: "וזקניו יחכם" (תהילים קה כב), ו"בישישים חכמה" (איוב יב יב).<sup>15</sup> כבר הפרשנים הקדומים על-הדרך<sup>16</sup> עמדו על כך כי קישור ה"חכמה" עם הזקנה – על הדוגמאות המקראיות – עשוי גם להתפרש במשמעות הרווחת של השכלה, כפי שנהג כבר הרמב"ם עצמו במורה הנבוכים (א לד, ג נא), ואין הרמב"ם מצרף ראייה לשימוש במלה "חכמה" כהשגת המידות הטובות בלבד. עם זאת, כאמור, דווקא לשמו של שימוש זה הובא הדיון הסמנטי בכללותו.

השימוש הרביעי במלה "חכמה" היא "התחכום (במקור: אלתלטף) והתחבולה". המובאה הראשונה לשימוש זה מתייחסת לערמומיותם של המצרים שאמרו: "הבה נתחכמה לו" (שמות א י). למובאה זאת מצרף הרמב"ם שתי אסמכתאות נוספות ("ולפי העניין הזה נאמר"). האסמכתא הראשונה מתארת את האישה מתקוע ("ויקח משם אישה חכמה" – שמ"ב יד ב) אשר נשלחה על ידי יואב כדי להשלים בין דוד לאבשלום. אישה זאת הייתה לדעתו "בעלת תחכום ותחבולה", כפי שמשמעת ממעשיה. האסמכתא השנייה לקוחה מדברי ירמיהו: "וכי אויל עמי, אותי לא ידעו, בני סכלים המה, ולא נבונים המה", חכמים המה להרע, [ולהיטיב לא ידעו] (ד כב).

ה"חכם להרע", מתואר גם בראשיתו של ה"מורה" (א ז): "כי המחשבה וההרהור (במקור: אלפכרה ואלרויה) – שהיו מזומנים לו להשגת השלמות אשר לא הושגה – משתמש בהן במיני התחבולות המביאות לרעות ולהמצאת הנזקים". על פי הסבר זה נקרא ה"חכם להרע" בשם "חכם" בזכות כישוריו שהם "המחשבה וההרהור" (במקור: אלפכרה ואלרויה).<sup>17</sup> כך גם הבהיר הרמב"ם את הצירוף "חכמים להרע" בפירושו למשנה (אבות ה יג):<sup>18</sup>

וכן, אם היו לו מעלות דבריות (במקור: נטקיה) ופחיתות מידות יזיק בה, הרי הוא ייקרא "חכם להרע", כמו שאמר הכתוב במי שזה תיאורם: "חכמים המה להרע, ולהיטיב לא ידעו" (ירמיה ד כב). רצונו לומר: שהם ישתמשו במעלותיהם הדבריות במעשי הרעות לא בטובות (במקור: אלכיראת).

ייתכן אפוא קיומם של אנשים שהם בעלי מעלות דבריות מחד גיסא, ומידות פגומות – מאידך גיסא. כזכור, מנה הרמב"ם בהקדמתו לאבות (ב) מספר "מעלות דבריות": והן החכמה כידע, השכל הנתון והנרכש, ו"החריפות ושפירות ההבנה...". על פי הסברים אלה, ה"חכם להרע" הינו בעל פוטנציאל שכלי מסוים אשר בזכותו הוא קרוי "חכם". אולם, יש

<sup>15</sup> וראה גם בפירושו למשנה, קנים ד ה.

<sup>16</sup> ראה קרשקש ושם טוב אבן יוסף, על פי מהדורת מורה הנבוכים עם אפודי, שם טוב, ׳ קרשקש ואברבנאל, ד"צ ירושלים תש"ך.

<sup>17</sup> ראה: א' נוריאל, "למובן של 'פכרה' ו'רויה' במורה נבוכים", תרכ"ז נח (תשמ"ח) עמ' 289-293.

<sup>18</sup> על פי מסכת אבות עם פירוש הרמב"ם, מהדורת שילת, ירושלים תשנ"ד, בשינויים על פי המקור

הערבי.

<sup>19</sup> השווה: ז' הרווי, "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א", דעת 12 (תשמ"ח) עמ' 24-6.

אולם במידות הטובות הוא מוסיף עליו. תוספת זאת מביאה לידי כך ש"מעשיו מרובים מחמתו", שכן חכמתו - כראוי, ומעשיו - יותר מן הראוי. הדגש זה על המעשים יוצר זיקה עם המשמעות הרווחת של המונח "חסיד" כאדם עושה טוב.

התוספת שבמעשיו של ה"חסיד" ניתנת להתפרש גם באופן נוסף, כבסיס מושלם משמשת דרך האמצע הנדרשת בתורת המידות, כאשר התוספת האסקטית נעשית לשם הרפיף והתיקון. כך מתואר ה"חסיד": "כאשר יוסיף (במקור: אדם) במעלה (פי אלפצ'ל), רצוני לומר: במידות (במקור: פי אלכ'לקיא) עד שיטה אל הקצה מעט", ובהמשך "איך קרא הסבלן המוסיף (במקור: אלזאיד) בסבלנות עד שיתקרב להיעדר הרגשת היעדר הביזיון" (שם שם י), וכן: "התוספת (במקור: ואלזיאדה) על המיצוע מעט - אשר היא מפעולות החסידים (במקור: אלפצ'לא) המפורסמים" (שם שם יג).

התוספת המאפיינת את ה"חסיד" מתבטאת גם בדרכים אחרות. כך מתפרשת המשנה (אבות ה' ב) בה קרוי ה"רוצה שיתן (=צדקה) ויתנו אחרים" בשם "חסיד", כאשר הרמב"ם מעיר: "התבונן איך קרא למפליג (במקור: אלמפרט) <sup>24</sup> ברחמנות - אשר אינו מסתפק במה שמרחם הוא לבדו עד שיוסיף (במקור: יתזיד) על ידי אחרים - 'חסיד'". כאן קרוי אותו אדם "חסיד" כנראה בשל עשייתו מעבר לנדרש. ה"חסיד" שלפנינו "מפליג (במקור: אלמפרט) ברחמנות", כשם שה"חסיד" כ"מפליג (במקור: אלמפרט) בקניית המעלות (במקור: אלפצ'איל)" (שם שם יג). "הפלגה" זאת מתבטאת בכך שאותו אדם אינו מסתפק במילוי חובתו, אלא "שיוסיף על ידי אחרים".

ב"הלכות דעות" (א ה) שב"משנה תורה", שוב מתוארת התוספת של ה"חסיד" ביחס ל"חכם": "ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר, ויתרחק מדעה בינונית לצד זה או לצד זה - נקרא 'חסיד'". התנהגותו של ה"חסיד" מתאפיינת בדקדוקיית המתבטאת בהתרחקות מן המידה הבינונית של ה"חכם". הרמב"ם יוצר זיקה בין התנהגות זאת ובין "מידת חסידות" של "לפנים משורת הדין" בלשונם של חז"ל.<sup>25</sup>

במורה הנבוכים (ג נג) הרמב"ם חוזר ומאזכר את המשמעות הגרעינית של ה"חסיד": "וכבר בארנו בפירוש אבות, כי 'חסד' ענינו ההפלגה (במקור: אלמבאלגה) באיזה דבר שהופלג (במקור: בולג) בו". עם זאת, במורה הנבוכים הוא מציין כי ההיקריות של המונח במשמעות החיובית - שכיחות יותר: "ושימושו בהפלגה בהטבה (במקור: אלפצ'אל) - [רב] יותר". הרמב"ם מקשר אפוא בין ה"חסד" העברי ובין ה"אלפצ'אל" שבערבית. הוא מוסיף ומבחין בין שני סוגים של הטבה: "האחד - ההענקה (במקור: אלנעאם) למי שלא מוטלת כלפיו מחויבות (במקור: לא חק לה) עליך כלל, והשני - למי שמוטלת כלפיו מחויבות עליך ביותר ממה שאתה מחויב לו". משמע: בשני המקרים מעשה ה"חסד" הוא ללא מחויבות. והרמב"ם ממשיך בתיאור שכיחותה של משמעות ה"חסד": "ורוב

<sup>24</sup> "אלמפרט" מתורגם כאן כמביע "הפלגה" (כך קאפח ושילת), גם אם השרש "בלג" מתורגם אף הוא כמביע הפלגה.

<sup>25</sup> על "לפנים משורת הדין", ראה: מנחם אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג, עמ' 176-180, ד' הרטמן, הרמב"ם - הלכה ופילוסופיה חל-אביב 1979, עמ' 83-87.

שימוש ספרי הנבואה במלת 'חסד' הוא בהענקה למי שאין לך מחויבות כלפיו כלל". בשל משמעות זאת קרוי האל הממציא כל נמצא בשם "חסיד". כלומר: את המונח "חסד" יש להבין כדלקמן:



הן בפירושו של הרמב"ם למסכת אבות והן במורה הנבוכים נשמרת אפוא המשמעות הגרעינית של ה"חסד" כ"הפלגה". ההבדלים בין שני החיבורים באפיון ה"חסד" נובעים מהקשרי הדיון השונים. בפירושו לאבות דן הרמב"ם בתורת המידות, ולפיכך תיאור ה"חסיד" מתייחס לאדם המקפיד הקפדה יתרה על מידותיו. לעומת זאת, במורה הנבוכים (ג נג) דן הרמב"ם ב"חסד" על רקע תיאולוגי, כאשר הוא נדרש לפרש את הפסוק אשר נושאו הוא האל: "כי אני ה' עושה חסד, משפט וצדקה בארץ" (ירמיה ט כג). כאן, כמובן, אין הוא יכול לתאר את ה'חסיד' או את 'עושה החסד' כמי שנוטה מקו האמצע של המידות כדי לתקן את עצמו.

במרבית ההקשרים שנוכרו לעיל, הרמב"ם הזכיר את ה"חסיד" בשמו העברי. עם זאת, לעתים הוא מותיר את המלה הערבית "פאצ'ל", אשר תורגמה ל"חסיד", ל"מעולה" או ל"חשוב"<sup>26</sup>. בפירושו המשנה, בהקדמתו למסכת אבות, בפרק ו, מוצג ה"פאצ'ל" בדרך הבאה:

ובהסכמה מן הפילוסופים, כי החסיד (במקור: אלפאצ'ל) - הרי הוא נמשך במעשהו אחר מה שיעוררוהו אליו תאוותו ותכונותיו, ויעשה הטובות (במקור: אלכ'ראת) והוא מתאוה ומשתוקק להן.

ה"פאצ'ל" הוא האדם הטוב אשר מעשיו הניאותים מצויים בהרמוניה עם אישיותו. ואכן, בערבית "פאצ'ל" פירושו גם איש-המעלה, שכן "מעלה" ובכלל זה מעלה שכלית היא "פצ'ילה" (ברבים: פצ'איל). גם ב"מורה נבוכים" משמש המונח "חסיד" (במקור: פאצ'ל) לתיאור איש-המעלה. הנביא הוא "האדם החסיד (במקור: פאצ'ל) השלם בדבריותו (במקור: נטקיאתה) ובמידותיו" (ב לב). מפרקי ההשגחה משתמע כי כוונתו של הרמב"ם

<sup>26</sup> בתרגומו של אבן-תבון: "החסיד המעולה" או "החסיד". וראה את כפל התרגום ב"אמונה רמה/נישאה" לאבן-דאוד: "חסיד" ו"צדקני" לעומת "חשוב", עמירה ערן, "היחס בין שני התרגומים לאבן-דאוד", תרביץ סה (תשנ"ו) עמ' 105. להקבלה לאלפאראבי בעניין זה ראה: H. Davidson, "Maimonides' Shemonah", PAAJR XXXI (1963) p. 43.

לכאורה, על פי הטרימינולוגיה הרווחת, ניתן היה לתאר את הדברים כדלקמן:

	מעלות מידות	מעלות שכליות	
1	+	+	אדם שלם
2	-	+	חכם
3	-	-	אדם גרוע
4	+	-	חסיד

הרמב"ם, כפי שנתבאר עד כה, יימנע מלהציב את ה"חכם" ואת ה"חסיד" כמציטיינים בתחומים שונים. אולם, יתרה מכך, בפירושו הרמב"ם למשנה (סעיפים וז) הוא מציג את היחס בין החכמה והמעשים הטובים:

שהאדם אם יהיה חכם ונבון ומבקש תאוות – הרי אין הוא חכם באמת... כי תכלית עולמנו ומה שבו היא איש חכם טוב (במקור: עאלם כ"ר). שהאדם – אם יהיה חכם ונבון ומבקש תאוות – הרי אין הוא חכם באמת, כי ראשית החכמה שלא ייקח ההנאות הגשמיות אלא מה שבו קיום הגוף... וכן אם יהיה אדם עובד ופרוש, מרחיק ההנאות לבד ממה שבו קיום הגוף... כבר החזיק במידות הנאות (במקור: מחאסן אלכ"לק) כלן אלא שאין חכמה לו – הרי זה גם כן חסר שלמות אבל הוא יותר שלם מן הראשון, לפי שפעלו זה אינו על דרך אמת וידיעה ברורה.

משמע: לשיטתו של הרמב"ם, הטבלה היא כדלקמן:

	חכמה	מעשה	
1	+	+	איש חכם טוב
2	+	-	אין הוא חכם באמת
3	-	-	-
4	-	+	חסר שלמות... פעלו זה אינו על דרך אמת וידיעה ברורה.

לאנשי המעלה כאשר הוא דן בהשגחה על המכונים "החסידים העצומים" (במקור: אלפצ'לא אלעט'מא) (ג יז). שכן, "חסידים" או אנשי מעלה אלו (אלפצ'לא) נחוו גם בתבונה, והרמב"ם מתייחס ל"חכמות החסידים (במקור: עלום אלפצ'לא) במה שידעו" (שם שם), ולהישארות השכל של "הנביאים והחסידים" (במקור: אלאנביא ואלפצ'לא) (שם נא).<sup>27</sup> הזיקה בין ה"חסיד" ובין ה"נביא" נזכרת גם בהקדמה למסכת אבות (פתיחה): "ואין אצלנו מעלה למעלה מן החסידות אלא הנבואה והיא המביאה אליה". עם זאת, כאן ה"חסידות" נתפשת כ"מעלת מידות", שהרי הרמב"ם מבהיר בסמוך: "שהמעשה במוסרי זאת המסכת (=אבות) מביא אל הנבואה, מפני שהיא כוללת חלק גדול ממעלות המידות". נראה אפוא כי ניתן לסכם את משמעותו של המונח "חסיד" כדלקמן: לדעתו של הרמב"ם, הגרעין הסמנטי של המלים "חסיד" "חסד" או "חסידות" הוא עניין ההפלגה והתוספת, ופרט לשימוש מקראי אחד ("חסד הוא" ויקרא כ יז) – השימוש במונח הוא בהקשר חיובי. כך, מכונה בשם "חסיד" האיש השלם, המשכיל בעל המידות, המוסיף על מידותיו. ה"חסיד" הוא האדם המפליג ומרבה במעשים טובים או מדקדק על עצמו. חסידותו של החסיד מתבטאת גם בתוספת שהוא נוהג בעצמו, כאשר הוא מעניק לזולת ללא מחויבות. לעתים, המלה "חסיד" (לפחות בערבית) משמשת לציון איש-המעלה.

### בין "חסיד" ל"חכם"

#### א. ההבחנות ביניהם

כפי שכבר נזכר לעיל, היחס בין ה"חסיד" ובין ה"חכם" בא לידי ביטוי בצורות שונות, כאשר ה"חכם" מופיע דרך כלל כבסיס שלם כשלעצמו, והחסיד נוטה ממנו בשל הפלגת-היתר שבו. בפירושו של הרמב"ם לאבות (ה ו) מתואר ה"חסיד" על רקע אפיונו של ה"חכם" אשר מעלותיו הדבריות והמוסריות הן כפי הראוי. ה"חסיד" אף הוא איש השכלה ומידות, אלא שהוא מפליג במידותיו. ב"הלכות דעות" (א ד-ז) שוב מעומתים ה"חכם" וה"חסיד" תוך התעלמות מן המעלות השכליות. ה"חכם" הוא האיש שמידותיו בהתאם ל"שביל הזהב" האמצעי, ואילו ה"חסיד" מקפיד עליהן יותר תוך כדי נטייה אסקטית משביל הזהב. כאן וכאן, שדה העימות בין ה"חכם" ובין ה"חסיד" הוא המידות הטובות.

אולם, מהו היחס בין בעל המידות הטובות לבעל המעלות השכליות? תשובה לשאלה זאת, כפי שיובהר, עשויה לסייע להבחנה בין ה"חכם" ובין ה"חסיד".

<sup>27</sup> קישור בין הנבואה לחסידות ראה בהקדמה למסכת אבות, פתיחה: "ואין אצלנו מעלה למעלה מן החסידות אלא הנבואה והיא המביאה אליה". עם זאת החסידות כאן מאופיינת במידות טובות דווקא: "שהמעשה במוסרי זאת המסכת (=אבות) מביא אל הנבואה, מפני שהיא כוללת חלק גדול ממעלות המידות".

הרמב"ם מבקש לומר כי "החכמה" האמיתית היא תנאי מספיק והכרחי לעשייה מושלמת. חסר החכמה המשתדל במעשיו (4) הוא המתואר לדעת הרמב"ם במאמר חז"ל במסכת אבות ב ה:

לפיכך אומרים עליהם השלום: "אין בור ירא חטא" כמו שבארנו. ומי שאומר על "עם הארץ" שהוא "חסיד" – הריהו מזויב החכמים אשר פסקו בזה באופן נחרץ, ומכוב השכל (במקור: אלעקל) גם כן. ועל כן תמצא הצייוי בכל התורה "ולמדתם" ואחר כך "לעשותם" (דברים ה א). החכמה קודם המעשה, לפי שבחכמה יגיע אל המעשה, והמעשה לא יביא אל החכמה. וזהו אמרם עליהם השלום: "שהתלמוד מביא לידי מעשה" (קידושין ע"ב).<sup>28</sup>

המאמר "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ - חסיד" כולל אפוא שתי צלעות מקבילות שוות משמעות. מי שאינו "חכם" אלא הוא "בור" ו"עם הארץ" אינו "ירא חטא" ו"חסיד" אמיתי. ואכן, בהמשך (ז) הרמב"ם מתאר את השימוש במונח "עם הארץ": "ועל כן קוראים החכמים למי שאין לו חכמה (במקור: עלם) 'עם הארץ'". הנימוק השכלי הוא: "לפי שבחכמה יגיע אל המעשה". ה"חסיד" הוא אפוא "ירא חטא" העושה טוב בצורה מושלמת.

הסבר שונה במקצת מצוי בפירושו של הרמב"ם לאבות, שם הדיון מורכב יותר. בפירושו למשנה הנדונה (ב ה): "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ" (חסיד), הרמב"ם אינו מאזכר את ה"חסיד", והוא מסתפק בהבחנה בין ה"בור" ובין "עם הארץ". ה"בור" מתואר כאדם "אשר אין לו חכמה ואין לו מידות". לעומתו "עם הארץ" – "אין לו מעלה שכלית, ויש לו קצת מעלות מידות". כזכור, בהקדמתו למשנה טען הרמב"ם: "ועל כן קוראים החכמים למי שאין לו חכמה (במקור: עלם) 'עם הארץ'". שכן, מטרתו התם הייתה לטעון כי מי שאין לו שלימות שכלית – אין לייחס לו גם עשיית טוב במלואה. מכיוון שכן, הוא תיאר את "עם הארץ" בהכללה: אין לו שלימות שכלית, ללא התייחסות לאפשרות שתהינה לו מידות טובות כלשהן.

בהמשך פירושו למסכת אבות (ה ו), כאשר המשנה מעמתת את ה"גולם" עם ה"חכם", חוזר הרמב"ם ומבחין בין "בור" ובין "עם הארץ", ומצרף להם את ה"חסיד". חמישה אפיונים אלה ניתנים להיחלק לשתי קטיגוריות: בעבר האחד, מצויים שלושת הטיפוסים שאינם שלמים: ה"בור" – שאין לו מעלות מידות ומעלות שכליות, "עם הארץ" – שיש לו מידות אך אין לו מושכלות, וה"גולם" – אשר מידותיו ומושכליו אינם מושכללים. בעבר השני, מצויים שני הטיפוסים השלמים: "החכם" – אשר מידותיו ודבריותיו כראוי, וה"חסיד" – שדבריותיו כראוי ואילו מידותיו – למעלה מן הראוי.

לסיכומם של האפיונים בענייננו, ניתן להציג את הטבלה הבאה:

האפיון	המקור	מידות	שכליות
בור	אבות ב ה, ה ו	אין	אין
עם הארץ	הקדמה למשנה		אין
עם הארץ	אבות ב ה	מעט	אין
עם הארץ	אבות ה ו	יש	אין
גולם	אבות ה ו	לא בשכלול	לא בשכלול
חכם	אבות ה ו	בשלמות	בשלמות
חסיד	אבות ה ו	בתוספת	בשלמות

אולם, כדי לפרש במלואו את המאמר הנדון: "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", נודקק גם לאפיונו של "ירא החטא". אפיון זה מצוי במובלע בפירושו של הרמב"ם לאבות ג ח ("כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו"), ממנו משתמע כי ירא-חטא הוא בעל מידות. דברי המשנה "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד" משמעותם על פי פירוש הרמב"ם לאבות: אין להשוות בין חסר המידות והמושכלות ("בור") לבעל המידות ("ירא חטא"), ולא בין בעל מידות וחסר המושכלות ("עם הארץ") לבעל מידות במופלג ובעל מושכלות ("חסיד").

הרמב"ם נמנע אפוא מלשייך את ה"חכם" לתחום ההשכלה בלבד, ואת ה"חסיד" לתחום המידות והמעשים הטובים. עם זאת, בפירושו למשנה (אבות ה יא) נרמזת הבחנה מעין זאת. בכל אחת מן המשניות שלפניה ולאחריה (ט, י, יב) מוצגות ארבע מידות, כאשר השתיים האחרונות הן של "חסיד" ו"רשע". לעומת זאת, במשנתנו (ה יא) במקום "חסיד" מופיע "חכם". כאשר הרמב"ם מבקש להסביר מדוע בעל המידה השלישית "קשה לשמוע וקשה לאבד" קרוי "חכם" ולא "חסיד" כמצופה, הוא פונה לקורא, ואומר: "התבונן איך לא אמר על בעל הזיכרון המשובח – 'חסיד', לפי שהיא מעלה שכלית, ואמר 'חכם'". משמע: הרמב"ם עדיין מגלה כאן נאמנות לסמנטיקה המקובלת המייחסת מעלה שכלית ל"חכם" ולא ל"חסיד".

### ב. מי עדיף?

מכיוון שהן ה"חסיד" והן ה"חכם" הינם אנשי המעלה, חוקרים אחדים נזקקו לשאלה: מי מהם עדיף?<sup>29</sup> אך בפועל נתערבבו על ידיהם שאלות שונות:

<sup>29</sup> על היחס בין דרך האמצע לאסקטיזם, ראה: י' לוינגר, "על טעם הנזירות ב'מורה הנבוכים'", ספר בראילן ד-ה (תשכ"ז), עמ' 305-299. S. Schwarzschild, "Moral Radicalism and Middlingness",

<sup>28</sup> ראה בעניין זה: ד' הרטמן, הרמב"ם הלכה ופילוסופיה, תל אביב 1979, עמ' 49.

1. מה מעמדו של ה"חסיד" ש"מעשיו מרובים מחמתו" לעומת ה"חכם"?
2. מהי הדרך הטובה, דרך האמצע (ה"חכם") או האסקטיות (ה"חסיד")?
3. מהי תכלית האדם, היותו משכיל (ה"חכם") או עשותו "חסד משפט וצדקה" (ה"חסיד")?

1. בשאלה הראשונה דן הרמב"ם, כזכור, בפירושו למסכת אבות (ה ו). שם מתואר ההבדל בין ה"חכם" ובין ה"חסיד" כדלקמן:

"חכם" הוא האדם שנקנו לו שני סוגי המעלות בשלמות וכפי הראוי. ו"חסיד" הוא האיש החכם כאשר יוסיף במעלה, רצוני לומר: במידות עד שיטה אל הקצה מעט – כמו שבארנו בפרק הרביעי – ויהיה מעשהו רב מחמתו.

ה"חכם" הינו אפוא האיש השלם בתכלית. אולם, האם ה"חסיד" הוא בחזקת "כל המוסיף – גורע"? נראה כי הרמב"ם מצדיק למעשה את מי "מעשהו רב מחמתו" (במקור: "עמלה אכזר מן עלמה"). משנה קודמת בפרקי אבות (ג יח) משבחת את יציבותו של אדם מסוג זה:

וכל שמעשיו מרבין מחמתו – למה הוא דומה? – לאילן שענפיו מעטין ושרשיו מרבין. אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו – אין מזיזות אותו ממקומו.

הרמב"ם בפרושו למשנה זאת מפנה לדבריו במקום אחר: "כבר פרשנו עניין אלה הדברים בזה הפרק, בדברי חנניה בן דוסא". ואכן, משנה קודמת בפרק זה (ג ט) מייחסת לר' חנניה בן דוסא קביעה דומה: "כל שמעשיו מרבין מחמתו – חכמתו מתקיימת...". משנה זאת

in the Ethic of Maimonides", *Studies in Medieval Culture*, XI (1977) pp. 59-94, M. Fox, "The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides: A Comparative Study", in: S. Stein & R. Loewe, eds., *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, Alabama 1979, pp. 93-119, או חכם, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (תש"ן) עמ' 177-191. לשאלה בדבר טיבה של השלמות הנדרשת: העיון או המעשה הטוב, ראה: S. Pines, "The Limitation of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajjah and Maimonides", in: I. Twersky, ed. *Studies in Medieval Jewish History and Literature, I*, Cambridge 1972, pp. 82-109, A. Altmann, "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics", in: A. Altmann, *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tuebingen 1986, pp. 60-129. M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta 1989, A.I. Ivry, "The Problematics of the Ideal of Human Perfection", in: I. Robinson, L. Kaplan, J. Bauer, eds. *The Thought of Moses Maimonides*, Lewiston, Queenston & Lampeter 1990, pp. 16-25., Idit Dobbs-Weinstein, "Is the Philosopher a Perfect Man?", *Ibid.* pp. 26-38

כשלעצמה איננה מתפרשת על ידי הרמב"ם. עם זאת, הוא מפרש את קודמתה (ג ח), אשר אף היא מיוחסת לר' חנניה בן דוסא, ובה נאמר: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו – חכמתו מתקיימת...". והרמב"ם מבהיר מה טיבה של אותה יראת חטא:

זה דבר מוסכם מן הפילוסופים גם כן, שהרגל המעלות כשיקדם ללימוד (במקור: אלעלם) עד שיושגו בעניין חזק, ואחר כך ילמד ה"חכמה" (במקור: אלחכמה) אשר תורוהו על הטובות ההן – יוסיף שמחה ב"חכמה" (במקור: אלחכמה) ואהבה בה ושקידה על ההוספה בה, הועיל ותעוררהו על מה שהורגל. ואם קדמו קנייני הרעות, ואחר כך למד, ותהיה ה"חכמה" (במקור: אלחכמה) מונעתו ממה שיתאוהו לו בהרגל – תכבד עליו וישליכנה.

הרמב"ם מניח כי העוסק ב"חכמה" יגיע בהכרח לידי מסקנה בדבר הצורך ברכישת מעלות המידות. אדם המגיע לידי מסקנה מסוג זה, טוב לו שמידותיו כבר תהיינה מתוקנות, שאלמלא כן – יקשה עליו לקבל אותה, והוא יפסיק את לימודיו. מכאן משתמע כי "הרגל המעלות", כלומר: ביצוע מעשים טובים מרובים, צריך שישמש תשתית מוקדמת לרכישת החכמה. ואכן, כזכור, תארה המשנה (ג יח) את האדם ש"מעשיו מרובים מחמתו" כמי ש"שרשיו מרבין" ואילו "חכמתו" הנשענת עליהם היא בגדר "ענפיו מעטין". יש לציין כי דבריו אלו אינם תואמים את המלצתו של הרמב"ם בהקדמתו למשנה (ז): "החכמה קודם המעשה, לפי שבחכמה יגיע אל המעשה, והמעשה לא יביא אל החכמה".

ה"חסיד" כאמור, תואר על ידי הרמב"ם כמי ש"מעשהו רב מחמתו". נראה אפוא כי הערכתו של ה"חסיד" בפירוש לאבות מהווה המלצה חינוכית: הוא מבסס את חכמתו על מעשיו, ובשל כך – דרכו תצלח.

2. נראה כי גם התשובה לשאלה בנוסח: מהי הדרך הטובה? דרך האמצע של ה"חכם" או האסקטיות של ה"חסיד"? טוב לה שתינתן תוך כדי היצמדות להקשר המוגדר הדן בכך, קרי: לשני הפרקים הראשונים של הלכות דעות בהם מעומת ה"חכם" מול ה"חסיד". עיון בהקשר זה עשוי להביא את הקורא לידי המסקנה הבאה: על האדם מוטל לנהוג כ"חכם" (א ה): "ומצוין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר: 'והלכת בדרכיו' (דברים כח ט)". דרך זו איננה בגדר דרישה מינימלית, שכן היא מיוחסת לאל (א ז): "נקראת דרך זו דרך ה'". מלכתחילה, נקנית דרך האמצע באמצעות ההרגל: "יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות" (שם), כפי שכבר הומלץ על ידי אריסטו (האתיקה לניקומאכוס 1103א). עם זאת, ה"חכמים", כאשר הם "רופאי הנפשות", ממליצים לנוטים לתאוותנות ללכת בדרך האסקטית של ה"חסיד". ישנן גם שתי מידות מוגדרות – הכעס והגאווה – בהן על הכל לנהוג בהקצנה "חסידית" (שם ג). נראה כי ב"הלכות דעות" מומלצת ה"חסידות" כדרך של ריפוי או כהרחקה קיצונית מתכונות גרועות מכל-וכל. מדברי הרמב"ם בהקדמתו לאבות (ד), בהם הוא מבהיר כי התורה במצוותיה נוקטת בדרך של נטייה אסקטית, ניתן

להסיק כי הרמב"ם סבר (לפחות בכתבו את פירושו למשנה) כי בשל נטייתו הטבעית של המין האנושי לתאוות החומריות עליו לנהוג גם מלכתחילה בדרך של "חסידות" מתונה.

3. לשאלה השלישית: מהי תכלית האדם? היותו משכיל (= "החכם") או עשותו "חסד משפט וצדקה" (= "החסיד")? יש להשיב באמצעות עיון בפרק החתימה ב"מורה הנבוכים" (ג נד). נראה כי ניתן להבחין בפרק זה בין תיאורי שני האתגרים. האתגר הראשון של רכישת החכמה מתואר כ"השלמות האנושית האמיתית", כ"תכלית האחרונה" או "השלמות האחרונה" (במקור: אלכ'אמל אלאכ'יר). התכלית אליה צריך האדם לחתור היא השלמות השכלית. לעומת זאת, עשיית "חסד משפט וצדקה בארץ" מהווה מימוש מטרתו של האל ("מטרתו שיהיה מכם חסד משפט וצדקה בארץ") עושה הטוב בעולם. כשלעצמה, התנהגות של עשיית חסד היא פועל-יוצא של השלמות השכלית העודפת – אצל האל, השכלים הנפרדים והאדם<sup>30</sup> – אם כי היא נעשית במודע ובמכוון.

לסיכום: המונחים "חכם" ו"חסיד" במשנתו של הרמב"ם משמשים בתפקידים שונים. "החכם" הוא מי שמעלותיו הדבריות ומידותיו הן כראוי, הוא איש המידות הממוצעות, המשכיל, הבקי במלאכתו ואף איש הערמה. "החסיד" – הוא האיש הטוב, החכם המוסיף במעשיו על הנדרש ומקפיד על מידותיו, הנוטה לאסקטיות או האיש המעולה בסתם. ייתכן גם צירוף של "החסידים החכמים" (במקור: אלפצ'לא אלעלמא) (מורה הנבוכים ג יב) שאינו מכיל סתירה פנימית. משה, הקרוי בפי הרמב"ם "אדון החכמים" (במקור: סיד אלעלמין) (א נד, ג יב), היה האדם האסקטי ביותר אשר "פרש מן האשה לעולם ומן הדומה לה" (הלכות יסודי התורה ז טו).

### השימוש במונח "טוב" ("אלחסן", "אלכ'יר")

באתיקה לניקומאכוס (1096), מבחין אריסטו בין משמעויות שונות של ה"טוב":<sup>31</sup>

<sup>30</sup> ובכן נראה לי פתרונו של ז' הרווי, וראה: W. Z. Harvey, "Maimonides' on Human Perfection, Awe and Politics" in: I. Robinson, L. Kaplan, J. Bauer, eds., *The Thought of Moses Maimonides*, Lewiston, Queenston & Lampeter 1990, pp. 9–12. הכפילות של מחשבה ומעשה, וראה: H. Kreisel, "Imitatio Dei in Maimonides' 'Guide of the Perplexed'", *AJSReview* 19 (1994) pp. 169–211.

<sup>31</sup> ראה, אריסטו, אתיקה מהדורת ניקומאכוס, בתרגומו של י' ליבס, ירושלים ת"א תשל"ג, עמ' 21. לדיון במשמעות ה"טוב" במשנת הרמב"ם, ראה: שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם<sup>2</sup>, ירושלים תשל"ח, עמ' 104–113, 168–174, הנ"ל, פירוש הרמב"ם לסיפור אדם הראשון, עמ' 93–98, 141–149, ז, הרווי "הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע" עיון כח (1978) עמ' 167–185, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג כ", דעת 12 (1984) עמ' 15–21, "Ethics and Meta-ethics, Aesthetics and Meta-aesthetics in Maimonides", in S. Pines & Y. Yovel (ed.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1986, pp. 131–138, ז' קרייסל, "בעיית הטוב"

...המלה "טוב" משמשת הן לציונו של עצם, הן לציונה של איכות, הן לציונו של יחס... מכאן, שלא תיתכן אידיאה משותפת למיני ה"טוב" האלה... ועוד: מאחר שה"טוב" משמש באותו מספר של מובנים שבהם משמש ה"יש" – שכן הוא נאמר בחינת עצם – כשהמדובר למשל באל או בשכל, וגם מבחינה איכותית – לגבי סגולותיו הטובות של אדם, וגם מבחינה כמותית – כגון לגבי המידה הטובה, וגם מבחינה יחסית – כגון לגבי המועיל למשהו, וגם מבחינה זמנית – כגון לגבי שעת הכושר, וגם מבחינה מקומית – כגון לגבי שהיה במסוים, וכן בשאר בחינות כיוצא בזה – ברור שלא יתכן "טוב" כולל שבו המדובר בכל שימושי הלשון האלה ושיחד עם זה יהיה דבר אחד.

דבריו אלו של אריסטו, יפה כוחם גם לגבי הרמב"ם. לפיכך, לא נתייחס להקשרים השונים בהם מופיע ה"טוב" כתואר המעריך באופן חיובי שם-עצם מסוים, שכן הדיון בטיבו של "כרם טוב" (מו"ג לז) או ב"ריח טוב" (שם שם מה) לא יבהיר את משמעותו של ה"טוב" כשלעצמו אלא ידון בשבחו של ה"כרם" או של ה"ריח". עם זאת, שלא כדרכו של אריסטו באתיקה, לא נדון הפעם בטיבם של "המעשה הטוב", של "המידה הטובה" או של ה"אדם הטוב" במשנתו, שכן נושא האתיקה בכתבי הרמב"ם שונה בהיקפו מתחום הניתוח הטרמינולוגי. נגביל את הדיון אפוא להקשרים אחרים בהם מנתח הרמב"ם במפורש את המונח "טוב" כשלעצמו או דן במקבילותיו בערבית ("חסן" ו"כ'יר")<sup>32</sup>. בפירושו למשנה הקובעת (אבות ג טו) "ובטוב העולם נדון", מפרש הרמב"ם את ה"טוב" כמידת החסד:

אמר: ומשפט האל עם בני אדם הוא ברב-טובה (כאחסאן) לא בדקדוק הדין (בתקצי אלחק) המחויב עליהם. כמו שבאר יתעלה מתאריו ואמר: "ארך אפים ורב חסד" (שמות לד ו), אמרו: "ארך אפים לצדיקים ולרשעים" (ערובין כב ע"א), ואמר הנביא ותיאר: "טוב ה' לכל" (תהילים קמה ט).

ה"טוב" ("ובטוב העולם נדון") מיתרגם כאן ל"אחסאן" שהוא צורת היתרון של "חסן" (נאה, טוב). הרמב"ם מבחין כאן בין ה"טוב" ובין דקדוק הדין. הקביעה כי "בטוב העולם נדון" לא באה להוציא מן הטענה לפיה העולם נדון ב"רע", אלא אף מן הטענה כי האל מדקדק עם בראיו. הקביעה "טוב ה' לכל" משמעה כאן: "מיטיב ה' לכל", ונראה כי יש זיקה בין ה"טוב" ובין הסלחנות, אריכות אפים ורוב חסד, שכן נושא הדיון הוא אופן שיפוטו של האל. אין כאן אפוא התייחסות לתוכנו של ה"טוב" כשלעצמו. מבדיקת דבריו של הרמב"ם בנושא זה, מתברר כי עיקר הדיון ב"טוב" (תוך שימוש במלה העברית), הינו בעל זיקה לשני הקשרים של סיפור בראשית:

במשנתו של הרמב"ם, עיון לח (1989) עמ' 183–208. ז' קרייסל משיג על קליין-ברסלבי ועל הרווי המתבססים על דברי הרמב"ם המתארים את ה"טוב" כערך סובייקטיבי ביסודו.

<sup>32</sup> המלה הערבית "גיד" שתורגמה לעתים אף היא כ"טוב" תורגם לקמן אחרת על פי הקשרה.

א. להערכה שבה מסתיימים תיאוריהם של מרבית ימי הבריאה "וירא אלהים כי טוב" (בראשית א י ועוד), או "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (שם שם לא). כאן דברי הרמב"ם עניינם ב"טוב" בתחום האונטולוגי.  
ב. לידיעת "טוב ורע" (שם ב ה, כב) שניחן בה האדם לאחר חטאו. כאן הרמב"ם מתייחס ל"טוב" בתחום האתי.  
כפי שיובהר, כל אחד מן ההקשרים הפרשניים הללו זוכה לגוונים שונים של פירושים.

א. הטוב האונטולוגי ("כי טוב", "והנה טוב מאד").

זיקת ה"טוב" למציאות ולהתמדתה, המתוארת במטאפיזיקה לאריסטו (1051), נרמזת לראשונה במורה הנבוכים א מב. כאן מזהה הרמב"ם בין "ההשקפות הנכונות", ה"טוב" וה"חיים":

ועל פי זה קרא ההשקפות (במקור: ארא) הנכונות – "חיים", וההשקפות הנפסדות – "מות", אמר יתעלה: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב (את המות ואת הרע) וכו'" (דברים ל טו), הנה באר כי ה"טוב" (במקור: אלטוב) הוא "חיים", והרע הוא "מות", וביארם. וכך אני דורש (במקור: אתאול) את אמרו יתעלה: "למען תחיון (וטוב לכם והארכתם ימים)" (דברים ה ל), כעניין מה שנאמר בפירוש (במקור: אלחפסיר) המקובל באמרו: "למען ייטב לך וגו' (ולמען יאריכון ימך)" (שם כב ז).

ההקשר שלפנינו הוא דיון ברב-משמעותה של המלה "חיי". אחת המשמעויות של המונח "חיים" היא ההשקפות הנכונות, כנראה משום שהשקפות אלה זהות עם חיי הנצח של הישוארות השכל. הרמב"ם מסתמך על הכתוב המצרף את ה"חיים" ל"טוב" ("את החיים ואת הטוב") לעומת ה"מות" ו"הרע", ויוצר זהות בתוך כל אחד מן הצמידים<sup>33</sup>. זהות זאת של "טוב" = "חיים" מתפרשת למעשה על ידי ההמשך. הרמב"ם מצטט את תחילתו של הפסוק הכולל שלושה מרכיבים: "חיים" (= "למען תחיון"), "טוב" ("וטוב לכם") ו"אריכות ימים". שנים ממרכיבים אלה מתפרשים על ידי דרשת חז"ל על פסוק דומה: "למען ייטב לך" – בעולם שכלו טוב, "ולמען יאריכון ימך" – לעולם שכלו ארוך" (קדושין לט ע"ב). מדרש זה מתפרש שוב בהמשכו של ה"מורה" (ג כז) כאשר הרמב"ם מתאר את השלמות האמיתית ונדרש לפסוק: "לטוב לנו כל הימים" (דברים ו כד). לאחר הפניה למדרש זה, הוא טוען כי גם כאן הכוונה ל"השגת עולם שכלו טוב וארוך" – והוא הקיום הנצחי". מכל האמור לעיל נוצרת זיקה בין החיים ובין הדעות האמיתיות שהן תכנם של חיי נצח של העולם הבא אשר הוא הטוב האמיתי.

בהמשך הספר, מזהה הרמב"ם את ה"טוב" עם הישיות הנבראות. במורה הנבוכים א נד, כאשר נדונה משמעות ההתגלות שבנקרת הצור, הרמב"ם מפרש את הבטחת האל

<sup>33</sup> ראה הקדמה למסכת אבות ת. השווה להלכות תשובה ה ד, הטוב" וה"רע" – המעשים הטובים והרעים.

"אני אעביר כל טובי על פניך" (שמות לג יט): "...אבל אמרו: 'כל טובי' – הוא רמז למה שהציג לפניו כל הנמצאים, שעליהם נאמר: 'וירא אלהים את כל אשר עשה, והנה טוב מאד'". מכאן מתבררת המשוואה הבאה:

מה שנאמר עליו "כל טובי" = מה שנאמר עליו "טוב מאד" = "כל אשר עשה" = כל הנמצאים

בהקשר זה עדיין לא הבהיר הרמב"ם במפורש מדוע מכלול הנמצאים הם בגדר "טוב".

אולם הרמב"ם מוסיף ומבאר. כאשר הוא מפרש את סיפור הבריאה (ב ל), הרמב"ם מנמק את היעדרן של מלות ההערכה "כי טוב" מתיאור היום השני, יום בו נברא הרקיע. לשם כך, הוא פותח בהסבר משמעותה של תוספת ההערכה "כי טוב": "...כל מה שהזכיר דבר מן הדברים במציאות שהתחדשו, הנמצאים בהשתמרותם, המתמידים והיציבים, – אמר בכך כי טוב". שוב ה"טוב" מתייחס לישויות הנבראות. הפעם מצטרף לכך הסבר: ההערכה "כי טוב" מתלווה לתיאור ישויות אלה כאשר הן משתמרות, מתמידות ויציבות. ה"טוב" איננו מתאר אפוא את טבעם המהותי של הברואים אלא את עצם המשכיות קיומם. אולם בהמשך, מוסיף הרמב"ם ומציב תנאי נוסף לקיום ההערכה האומרת "כי טוב": "כי אין עניין (מעני) 'כי טוב' אלא שתועלתו גלויה ומבוארת להימצאות המציאות הזאת ולהשתמרותה".

האמירה "כי טוב" לגבי "X" היא אפוא בעלת משמעות מורכבת:

1. כשלעצמה, היא כוללת את הטענה כי "X" טוב באשר הוא מועיל למציאות, להימצאותה ולהשתמרותה.

2. המשתמש בה מעיד למעשה כי תועלת זאת ברורה וידועה. מרכיב זה מתאר את האופן נעשה השימוש הלשוני במונח זה: אין אומרים על דבר כי טוב הוא כאשר אין יודעים מה תועלתו. ניתן, כנראה, לומר כי גם שימוש בהערכות "כי רע", "כי יפה" "כי חכם" מצריך מודעות לאיכותם של המתוארים בזו הלשון. טענה זאת איננה תורמת אפוא להבנת משמעותה של המלה "טוב" כשלעצמה.

זיהוי בין ה"טוב" ובין ה"מציאות" מתואר במורה הנבוכים ג י. בפרק זה הרמב"ם טוען כי אין ליחס לאל את עשיית הרע, שכן הרע הוא ההעדר:

כל מעשיו יתעלה – טוב צרוף (במקור: כיר מחץ), לפי שאינו עושה אלא מציאות, וכל מציאות – טוב (במקור: כיר)... ונמצאת מהות פעולת האל כולה טוב (במקור: כיר) כיון שהיא מציאות, ולפיכך דבר הכתוב אשר האיר חשכת העולם ואמר: 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בראשית א לא). ואפילו מציאות החומר הזה התחתון כפי שהוא, עם צמידותו להעדר המחייב את המות והרעות כלם – כל זה גם "טוב" מחמת תמידות ההוויה והשתמרות המציאות בזה אחר זה. ולפיכך פירש ר' מאיר: "והנה טוב מאד" – והנה טוב מות" – לעניין אשר העירונו עליו.



כאן, חוזר הרמב"ם ומפרש את הפסוק: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". כזכור, בחלק הראשון של ה"מורה" (א נד) נתפרש פסוק זה כמתייחס לכל הנמצאים שהם בגדר טובו של האל, מבלי לפרט מדוע הם כך. כאן הוא מבהיר: מעשי האל – היא עשיית מציאות, וההימצאות כשלעצמה – טובה. לפיכך – מהות עשייה זאת היא בגדר "טוב", עשיית כדור הארץ בכללותו, למרות חומרו המתכלה, היא בגדר "טוב מאד", בשל המשכיותה המתמידה של המציאות בחומר זה.

בהמשך (ג יב), מזהה הרמב"ם את האל עצמו עם הטוב: "ושהוא יתעלה הטוב הצרוף (במקור: אלכיר אלמחץ), וכל מה שיבוא מאתו – טוב צרוף". הקביעה כי האל הוא "טוב צרוף" – לאחר זיהוי ה"מציאות" עם ה"טוב" (ג י) – מתקשרת אפוא עם פעולתו כמקור המציאות: "ובפירוש אמר דוד: 'טוב ה' לכל, ורחמי על כל מעשיו' (תהילים קמה ט), כי המצאתו הוא הטוב (במקור: אלכיר) הגדול בהחלט, כמו שבארנו" (ג יב). כאן מתקשר, למעשה ה"טוב" עם ה"חסד", שכן גם ה"חסד" מזהה עם המציאות בשל היותה תוצר של מעשה הטובה של האל ללא מחויבות: "ולפיכך כל הענקה (במקור: נעמה) הבאה מאתו יתעלה, שמה: 'חסד'... ולפיכך כל המציאות הזאת, כלומר: המציאו אותה הוא 'חסד'" (מורה הנבוכים ג ג). כזכור, נזקק הרמב"ם לפסוק שלפנינו ("טוב ה' לכל" – תהילים קמה ט) גם בפירושו לאבות ג טו. גם שם יצר הרמב"ם זיקה בין ה"טוב" ובין ה"חסד", אם כי שם לא נידון יחסו לעולם כמאציל אלא כשופט כאשר "בטוב העולם נדון".

במורה הנבוכים ג יג, בפרק הדין בתכלית המציאות,<sup>34</sup> שוב מתפרשים הפסוקים בהם מוערך טיבה של הבריאה:

שלא ביאר (=המקרא) כלל בשום דבר שהוא בגלל דבר אחר, אלא כל פרט ופרט מפרטי העולם אמר שהוא המציאו, ושהייתה מציאותו בהתאם לכוונה. וזה הוא עניין אמרו: "וירא אלהים כי טוב" (בראשית א י). לפי שכבר ידעת מה שבארנו באומרם: "דברה תורה כלשון בני אדם" (יבמות עא ע"א), וה"טוב" אצלנו ביטוי למה שתואם את כוונתנו. ועל המכלול אמר: "וירא אלהים את כל אשר עשה – והנה טוב מאד": שנתחדש כל מחודש בהתאם לכוונה ולא יפגום (במקור: יכ"תל) כלל, והוא אמרו "מאד", לפי שאפשר שיהיה הדבר "טוב" ותואם את הכוונה לשעתו, ואחר כך יזיב בו כל המטרה. לפיכך, הודיע כי כל הנוצרים (במקור: אלמצנועאת) הללו נעשו בהתאם למטרתו ולכוונתו, ולא יחדלו מלהשתמר כפי שהייתה הכוונה בהם.

כאן, נקודת המוצא היא השימוש הרווח בקרב בני-אדם במלה "טוב": אנו נוהגים לתאר דבר מסוים כ"טוב" כאשר הוא תואם את התכונן שקדם לו. ומכיוון שהתורה דברה

<sup>34</sup> בהקשר זה, מסתייג הרמב"ם מן הדעה לפיה האדם הוא תכלית הבריאה: "שאין לסבור בכל הנמצאים שהם בגלל מציאות האדם, אלא יהיו גם שאר הנמצאים – מכוונים (במקור: אלמצנוד) לעצמם, לא בגלל דבר אחר...". גישה אנתרופוצנטרית מסוג זה הנחתה את ר' סעדיה גאון לפרש את הביטוי "כי טוב" כ"תיקון ותועלת (בערבית: צלאת ונפע) לכני אדם" (פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, מהדורת צוקר, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 40, 235).

כלשון בני אדם, היא נהגה בדרך בה בני אדם משתמשים במלה ה"טוב", ויחסה אותה לדברי הבורא.<sup>35</sup> האמירה "וירא אלהים כי טוב" משמעותה היא: "וירא (=וידע) אלהים כי העולם תואם את כוונתו". התמדתה של התאמה זאת משתמעת מן התוספת "מאד" שנאמרה ביום השישי על מכלול הברואים. נראה כי כאן המלה "טוב" קרובה במשמעותה ל"מוצלח".

הצירוף "טוב מאד" המתאר את מכלול הבריאה (בראשית א לא), מתפרש במורה הנבוכים ג כה בדרך נוספת:

אבל לפי השקפתנו אנתנו – כל הנוהים אחר דת (במקור: שריעה) משה רבנו – הרי פעולותיו כולן שפירות וטובות (במקור: גידה חסנה), אמר: "וירא אלהים את כל אשר עשה – והנה טוב מאד" (בראשית א לא), שכל מה שעשה יתעלה בגלל דבר כלשהו, הרי אותו מעשה הכרחי במציאות אותו הדבר המכוון, או מועיל מאד. למשל: תזונת בעל החיים הכרחית לקיומו, והימצאות העיניים לו מועילים מאד בקיומו.

כלומר: אם הדבר המכוון או התכלית הנעלה היא קיומו של בעל החיים, אזי התזונה ההכרחית לקיומו, והימצאות החושים המועילים מאד לקיומו – הן בגדר פעולות "שפירות וטובות". בפרק זה, הבהיר הרמב"ם כי כדי שפעולה תהא ראויה להיקרא "שפירה וטובה" (בערבית: גיד חסן, תבון; פעולה טובה, קאפת: פעולה טובה וחשובה) עליה למלא שני תנאים:

א. היא נעשית "למטרת תכלית נעלה", ופעולה זאת "הכרחית או מועילה" לתכלית זאת.

ב. עליה להתבצע בהצלחה, "ותושג אותה התכלית". הרמב"ם לא נרתע אפוא מלהציע פרושים אחדים לצירופים "כי טוב" "והנה טוב מאד". פרושיו אלו הוא הציג שימושים שונים במונח "טוב": כמעריך את עצם המציאות המתמשכת או כמתאר פעולות מוצלחות המשיגות מטרה נעלה.

### ג. ה"טוב" האתי ("יודעי/לדעת טוב ורע")

במורה הנבוכים א ב,<sup>37</sup> ביקש הרמב"ם להוציא מלבם של קוראי התורה את האפשרות הפרשנית לפיה הפך אדם הראשון בעקבות חטאו למשיג המושכלות. הרמב"ם מספר כי לפרשנות שגויה זאת הוא התוודע לפני זמן רב, כאשר פגש באדם אשר סבר כי מלכתחילה חיה האדם "ללא שכל וללא מחשבה (במקור: פכרה) ולא יבדיל בין טוב לרע (במקור:

<sup>35</sup> השווה קרייסל (לעיל, הערה 31) עמ' 207-208.

<sup>36</sup> ראה מ"ג א ד.

<sup>37</sup> בחרגומו של האמור בפרק שלפנינו נסתייעתי בתרגומו של מ' שוורץ, "מורה נבוכים, חלק ראשון, חל אביב, תשנ"ו.

שכן, גם בחיבוריו הקודמים ל"מורה", בפירוש המשנה (הקדמה למסכת אבות ח) ובמשנה תורה (הלכות תשובה ה א), דן הרמב"ם בידיעת הטוב והרע, אלא שהוא עשה זאת בהקשר לפסוק אחר שבסיפור אדם הראשון (בראשית ג כב): "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה – פן ישלח ידו ואכל מעץ החיים". הקשר הדין בשני חיבורים אלה הוא נושא הבחירה החופשית אשר ניתנה לאדם בין עשיית הטוב ובין עשיית הרע. כאשר האדם בוחר בטוב, הוא עשוי לחזור ולזכות ב"עץ החיים". וכך הוא מפרש:

הפסוק	פירוש המשנה (בתרגום מערבית)	משנה תורה (בלשון הרמב"ם)
הן האדם היה כאחד	שהוא היה אחד בעולם, כלומר: מין שאין מין כמותו שישתתף בזה העניין אשר הגיעו. ומה הוא?	אחד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה העניין
ממנו	שהוא עצמו ומצד עצמו	מעצמו בדעתו ובמחשבתו
לדעת טוב ורע	ידע הטובות והרעות (אלכיראת ואלשרור)	ידע הטוב והרע
ועתה פן ישלח ידו	ויעשה מה שירצה, ואין מונע לו מזה. וכיון שהדבר כך:	ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין לו מי שיעכב על ידו מלעשות הטוב והרע
ולקח גם מעץ החיים	אפשר שישלח ידו (פקד ימד ידה)	"פן ישלח ידו"
ואכל וחי לעולם	ויקח (ויאכד) מזה	
	"ואכל וחי לעולם"	

יושם אל לב:

- ייחודו של האדם בעולמו – על פי המתואר כאן – הוא בידיעת ה"טוב" וה"רע".
- זכור, במורה הנבוכים טען הרמב"ם כי ייחודו של האדם בעולמו הוא בשכלו, באמצעות האדם מבחין בין "אמת" ל"שקר".
- ידיעת ה"טוב" וה"רע" – על פי האמור ב"משנה תורה" – היא ב"דעתו ובמחשבתו". בהקדמה לאבות (ו), כאמור, ההבחנה בין הטוב לרע היא באמצעות הכוח הדברי העוסק גם ברכישת השכלה מטאפיזית. לעומת זאת, על פי מורה הנבוכים (א ב), הכוח המבחין ביו טוב לרע איננו השכל העוסק בהשגת האמיתות.
- זכור, במורה הנבוכים (א ב) הבהיר הרמב"ם כי המלים "טוב" ו"רע" בכיטוי "יודעי טוב ורע" מיתרגמות ל"אלחסן" ו"אלקביח". לעומת זאת, הכיטוי "לדעת טוב ורע" מתורגם בהקדמה לאבות כידיעת "אלכיראת ואלשר".

בין אלכיר ואלשר), ורק לאחר חטאו זכה בשכלו וביכולת ההבחנה. הרמב"ם מתנגד לתפישה זאת מיסודה. תוך כדי הצגת עמדתו, הוא מבהיר כי משמעות ההבטחה: "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" (בראשית ג ה) איננה "תהיו כמו האל החכם יודעי האמיתות" כסברתו של אותו האיש. שכן, "כאלהים" משמעו: "כמו הדיינים", ו"יודעי טוב ורע" הם המבחינים בין המוסכם בחברה ובין שאינו מוסכם בה. הרמב"ם מציג את ההבדל הבא בין "טוב ורע" מחד גיסא ובין "אמת ושקר" מאידך גיסא:

אבל ה"רע" וה"טוב" (במקור: אלקביח ואלחסן) הוא במפורסמות – לא במושכלות. לפי שאין אנו אומרים "השמים כדוריים" – טוב (במקור: חסן), ו"הארץ שטוחה" – רע (במקור: קביח), אלא אומרים: "אמת" (במקור: חק) ו"שקר" (במקור: באטל). וכך בלשונו אומרים על "אלחק ואלבאטל" – "אמת ושקר", ועל "חסן וקביח" – "טוב ורע".

הרמב"ם מאתר כאן את מקומו של המונח "טוב" (במקור: חסן) בתחום ה"מפורסמות" (במקור: אלמשוראת), בכללים החברתיים המוסכמים: כגון: "גילוי ערווה" – רע, "השבת טובה תחת טובה" – טוב.<sup>38</sup> על פי הנאמר ב"מורה" (א א) ההבחנה בין טוב ורע איננה זאת שבה "יחד (=האל את) האדם בעניין חריג (במקור: גריב) מאד שבו, מה שאין בשום דבר בכל המציאות מתחת גלגל הירח" שבגללה נאמר שהאדם נברא "בצלם אלהים" (בראשית א כז).<sup>39</sup> בסיומו של הקטע, הרמב"ם מפרש לקורא דובר הערבית כי מה שקרוי בערבית "חסן" ו"קביח" – קרוי בעברית ("בלשונו אומרים") "טוב" ו"רע". בקטע זה אין הרמב"ם מציין במפורש מהו הכלי אשר בעזרתו מבחין האדם בין הטוב לרע. הוא מבהיר כי בתחילה, כאשר האדם היה שלם בשכלו "לא היה לו כוח מתעסק במפורסמות כלל ולא השיגן, עד שאפילו הברור ביותר בין המפורסמות לרע והיא גילוי הערווה, לא היה זה רע אצלו ולא השיג רעתו". לאחר החטא "נשללה ממנו (=מן האדם) אותה ההשגה השכלית (במקור: אלדראן אלעקלי)... ונקנית לו השגת המפורסמות", ו"בא לו מצב אחר, בו יהא רע לגביו מה שלא היה רע לפני כן". אין הוא מציין במפורש כי כוח זה הוא, ככל הנראה, השכל המעשי.<sup>40</sup>

דבריו אלו, לפיהם כוח נפשי אחד ענינו בהשכלה ובהכרת האמת, וכוח נפשי אחר עוסק בהבחנה בין טוב ורע אינם תואמים את דבריו בהקדמתו למסכת אבות (א). שם מתאר הרמב"ם כוח אחד, "החלק הדיברי (במקור: אלנאטק) הוא הכוח הנמצא לאדם, אשר בו ישכיל... ובו יקנה החכמות (במקור: אלעלום), ובו יבחין בין הרע והטוב (במקור: אלקביח ואלג'מיל) מן הפעולות". נראה כי אי-התאמה זאת בין חיבוריו עולה בקנה אחד עם ההבדל המצוי ביחסו המשתנה לעצם ההבחנה בין טוב ורע.

<sup>38</sup> למעשה, מייחס הרמב"ם את התארים "טוב" ו"רע" לפעילויות, ו"אמת" ו"שקר" לטענות.

<sup>39</sup> ראה על כך: ז' הרוי, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג כב", דעת 12 (1984) עמ' 15-21.

<sup>40</sup> וראה: H. Kreisel, "The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides", *HUCA* 59 (1989), pp. 189-215.

השינויים הללו תואמים את ההבדל המהותי בין הקשרים. בעוד שבמורה הנבוכים מבקש הרמב"ם לטעון כי ההבחנה בין טוב לרע מבטאת נפילה ממעמדו הראשוני של האדם השלם העוסק במושכלות העיוניות, הרי שבהקדמה לאבות ובהלכות תשובה מתוארת הבחנה זאת כתכונה אנושית אפריורית ולא כתוצר של החטא. הבחנה זאת המייחדת את האדם נדרשת לחיוב, באשר היא מאפשרת לו לבחור בטוב, ולהשיג בסופו של דבר את שלמותו. מתברר אפוא כי ה"טוב" על פי מורה הנבוכים א ב הינו המעשה התואם את המוסכמות החברתיות, ואילו ה"טוב" בהקדמה לאבות ובהלכות תשובה הוא המעשה החיובי הנדרש.

נראה אפוא כי משמעות השימוש במונח "טוב" במשנת הרמב"ם היא תלויה הקשר. ברור כי בבסיסו ה"טוב" הוא מושג בעל ערך חיובי בתחום כלשהו, כאשר ה"רע" מתאר את הערך השלילי (בתחום האתי) או את העדרו של הערך החיובי (בתחום האונטולוגי). ה"טוב" בתחום האונטולוגי מתלכד עם הקיום והתמדתו או עם המועיל, וה"טוב" בתחום האתי עם מה שנדרש לעשותו בין לצורך תיקון הפרט ובין כהליכה בעקבות הכללים המקובלים בחברה. המלה "טוב" במשנת הרמב"ם היא אפוא במידה רבה "שם משותף" רב-משמעי.

### סוף דבר:

כאמור, דיונים רבים הוקדשו לשאלות בדבר איש-המעלה הרצוי ומהותו של ה"טוב" במשנת הרמב"ם. בדרך כלל נעשו דיונים אלה תוך נקיטת המתודה הסינתטית, בהנחה כי קיימת משמעות אחת בכל ההקשרים לכל מונח ("חסיד", "חכם" ו"טוב"). עיון בשימוש של כל מונח על פי הקשרו, כמו גם התייחסות לדיוניו של הרמב"ם עצמו בשימושם של המונחים השונים, עשויים לאשש את הטענה כי קשה לעתים לבסס את השקפותיו של הרמב"ם בנושא מסוים תוך הנחה כי היחס בין המונח בו הוא משתמש לבין המושג הנדון הוא חד-חד-ערכי: השימוש במונח "חכם" איננו מייצג בהכרח את משיג האמיתות המטאפיזיות, ה"חסיד" במשנתו איננו בכל מקרה הדמות האסקטית העוסקת רק בעשיית הטוב, ואילו בין ה"טוב" האונטולוגי וה"טוב" האתי אין בהכרח שיתוף תוכן משמעותי. טענתו של הרמב"ם בפתיחת "מורה הנבוכים" כי על לומדי המקרא להימנע מן ההנחה כי המלים בכתבי הקודש הן חד-משמעיות וכי אין להחיל את מובנן הראשוני על כל שימושיהן – חלה גם על המעיינים בכתביו של הרמב"ם.

אוניברסיטת בר-אילן

## הרהורים על מיונו של הרמב"ם במשנה תורה: בעיות אמיתיות ומדומות

מאת

חיים סלוביצי'ק

מימות חכמי לונל ועד ימינו לא חדלו חכמי ההלכה מלהקשות על הרמב"ם. דור דור וקושיותיו, דור דור ותירוציו. ודרך הקושיא, ורך דרכה, הגיע כל דור להבנה יותר עמוקה בדברי הרמב"ם. בעלי הלכה, כמו רוב המשפטנים, עוסקים בדרך כלל בניסוחן של הלכות ספציפיות. ואם שומר שכר נמצא בריחוק מקום משומר חינו, כל עוד שאין בריחוק זה נפקותא לדינא, כל עוד כל ניסוח וניסוח, כשלעצמו, עומד בפני הביקורת, אין עצם הריחוק מעסיק אותם הרבה. חכמת ישראל, לעומת זה, קבלה על עצמה לנסות להבין את דרכו של הרמב"ם בעצם המיון והסיווג. ויפה לה עסק זה. אך בגישחה למלאכת קודש זו, עליה לנקוט בדרכם של בעלי תריסין מקדמת דנה, דהיינו לבחון בקפדנות כל סיווג וסיווג, להקשות ללא משוא פנים על כל מה שנראה כבעייתי, ולנסות, על ידי כך, לרדת לסוף דעתו של הרמב"ם. נהוג במחקר לקשור כתרים לרמב"ם. אך לא יאה לזעיר למלל בשבחה דרבה. ואף אין בזה תועלת. אין הרמב"ם זקוק למחמאותינו, אלא אנחנו זקוקים להבין אותו, להבין כוונותיו בארגון משנה תורה. וכבר לימדו אותנו רבותינו הראשונים שהדרך להבנה מתחילה עם הקושיא, עם עמידה על הבעייתי. אנסה בהרצאה זו להצביע על מקצת מהבעיות הבולטות במיונו של הרמב"ם ביד החזקה. אין בכונתי, ואף אין ביכולתי, לפתור במסגרת זו את הבעיות שאעלה. מטרתי כאן היא להגדיר ואף להדגים את סוג השאלות שהן, לדעתי, תקיפות ופוריות בחקר משנה תורה. פתרון של הבעיות שאצביע עליהן כרוך הן בהבנת מגמותיו של הרמב"ם בכתבת יד החזקה, הן בחשיפת קטגוריות היסוד של חיבור זה. ועוד חזון למועד.

\* \* \*

זכורני שבימי חורפי שמעתי את א"מ זצ"ל בשיחת חולין מעיר דרך אגב שיש שתי בעיות במיונו של הרמב"ם: הלכות אבילות בספר שופטים והלכות מילה בספר אהבה, ועל הקושי במיקומו של אבילות כבר עמד הרמב"ם בעצמו שם. הרהרתי בדבר ולמחרת אמרתי לו, שלדעתי, אין אלו השגות של ממש. שהרי מי שמחליט לסווג את כל הנמצא

מאמר זה, בשינויים קלים, הוא נוסח של הרצאה שניתנה בקונגרס העולמי האחד-עשרה למדעי-היהדות בירושלים, בקיץ תשנ"ג.

שניהם נמצאים זה ליד זה בספר זרעים של היד החזקה, אף שרחוקים הם זה מזה, כרחוק מזרח ממערב, מבחינה טליאולוגית. ייתכן, שלפעמים, המיון הטליאולוגי אכן יזרע אור על המיון המשפטי, ולהיפך, אבל השוואתם לא תזרע אור על תורת המיון של הרמב"ם באופן עקבי, ובוודאי לא באופן שיטתי, שהרי זו השוואה של דברים השונים ביסוד מהותם, קרי, השוואה של דברים שמלכתחילה אינם ניתנים להשוואה.

\* \* \*

מיונו של הרמב"ם הוא מן השיאים של החשיבה ההלכתית מאז חתימת התלמוד, אך ישנן גם בעיות מבעיות שונות בסיווג מופלא זה: תמיהות במיקומן של הלכות בספר מסוים, שאלות בחלוקת הלכות או צירופן בתוך ספר, ואף קשיים, לכאורה, בעצם הארגון של ההלכות עצמן. נדגים עכשיו את הסוגים השונים של בעיות אלו, אחד אחד.

א. בעיות במיקומן של הלכות בתוך ספר.

ספר נזיקין מכיל את אותן הקטגוריות הכרוכות במעשה עבירה, או "רשעה" כלפי חבריו – כגון גניבה, גזילה, נזקין או רציחה. אך נמצאות בספר נזיקין גם הלכות אבידה, דהיינו "הלכות גזילה ואבידה". והשאלה בוקעת ועולה מעצמה, על איזו עבירה עברתי, איזו רשעה רשעתי כשמצאתי אבידה? שמא תאמר שאם לא החזיר אדם את האבידה נעשה הוא גולן. הרי גם אם אדם לא החזיר פקדון או אם כבש שכר שכיר גם אז נעשה הוא גולן. אך הרמב"ם לא כלל לא הלכות פקדון ולא הלכות שכירות בספר נזיקין, ונימוקו עמו. עצם העובדה שמעילה בתפקיד מסויים עושה אדם לגולן, איננה הופכת את התפקיד לנזקי, איננה עושה לא שומר ולא שוכר לתפקידים שיש בהם משום עבירה.

אפשר לבעל דין לטעון: הרי בשתיקה, גזילה ואבידה, יש מצוות השבה. וזה הצד השווה ביניהן. אך אם צד שווה כזה מספיק, מדוע לא נכלול הלכות שבת עם הלכות יום טוב, שהרי בשתיקה ישנו צווי של שביחה ממלאכה? תאמר מפני שבשבת לא הותרה מלאכת אוכל נפש, ואילו ביו"ט כן הותרה? הרי שונה דין השבת אבידה מדין השבת גזילה בצורה יותר יסודית, ולאמיתו של דבר, יש אך מעט משותף להם מלבד השם "השבה". השבת אבידה איננה חובת השבה אלא חובת הכרזה, וחובת הכרזה בלבד. דהיינו היא חובה המצמצמת לפרסום והודעה המאפשרות לבעלים לבוא ולקחת, לבוא "ולדרוש", את אבידתם. ואילו השבת גזילה היא חובת השבה ממש. אדם שהוציא חפץ מרשות הבעלים שלא כדין, חייב להשיב לבעלים את החפץ, פשוטו כמשמעו, אפילו אם הם נמצאים עכשיו בפרס ומדי. ואם זיהוי בשם "השבה" מספיק כדי לכלול גזילה ואבידה יחד, מדוע לא נכלול נזיר עם טומאת צרעת, שהרי גם נזיר וגם מצורע מזהרים על גילוח? ולמה לא נכלול הלנת שכר, הלנת מת והלנת קדשים (נותר) יחד, שהרי בשלשתן ישנו איסור בל תלין? התשובה פשוטה – נזיר לחוד ומצורע לחוד, ועצם העובדה שיש מצווה משותפת, או מצווה דומה בשניהם, אין בה די כדי לקרב אחד לחבירו אם שונים הם ביסודם. והוא הדין בגולן ומוצא אבידה. והיכן מקומן של הלכות אבידה? נראה שהתשובה מחוורת כשמלה – בספר קנין, בהלכות זכייה ומתנה, בסמיכות מקום לדיני

בתחום שלם ליחידות שמספרן נקבע מראש, יהא זה ארבע, ארבע עשרה או ארבעים, מן הנמנע הוא, שלא ישארו לו עניינים שאינם מתאימים לאף אחת מהיחידות שקבע. צא ולמד מה נתבקש מבעל הטורים לעשות בכרך השלישי (בדפוסים המקובלים) של יורה דעה. כל שאר החלקים מכילים מה שניתן לצפות מהכותרת: החוק הריטואלי היום-יומי, דהיינו, אורח החיים הדתי ב"אורח חיים", המשפט האזרחי והפילי ב"חושן המשפט", דיני אישות ב"אבן העזר", ותורת הבית, קרי, המטבח היהודי וטהרת המשפחה (דיני נידה ומקואות). בשני החלקים הראשונים של "יורה דעה" אך נשארו למחבר תחומים שלימים שלא בא זכרם בכרכים האחרים, כגון, כבוד אב ואם, נדרים ושכועות, בכורות ופטר חמור, מילה, צדקה, אבילות, כלאים וכדומה. אז כרך ר' יעקב בעל הטורים את כל אלה בחדא מחתא, בכרך האחרון של יורה דעה, שהוא מעין 'כל בו' לכל ההלכות הנוהגות בזמן הזה שלא מצאו את מקומן בשאר חלקי החיבור! אדרבה, גדולתו של הרמב"ם באה לידי בטוי בזה, שאף שהוא הקיף את כל התחומים הנמצאים בטור, ואף תחומים גדולים ורבים שהשמיטם הטור מפני שאינם נוהגים בזמן הזה, כגון מצוות התלויות בארץ, קרבנות, וטומאה וטהרה, ובכל זאת אין למצוא אלא שני עניינים בלבד, אבילות ומילה, שמיקומם מעורר תמיהה.

כך השבתי בימי חורפי. היום הייתי ממשיך ואומר: כשבאים אנו לדון בבעיות המיון בספר היד החזקה, עלינו לנקוט בכלל שנקט הרמב"ם בעצמו בטעמי המצוות. הרמב"ם אומר במורה (ח"ג פרק כ"ו) שהוא לא יתן טעם לשבעת הכבשים בקרבן מוסף מפני שאילו היו שמונה כבשים, היו שואלים: למה דווקא שמונה? במילים אחרות, ולענייננו, אין לשאול למה כלל הרמב"ם דינים אלו בהלכות מסוימות או בספר מסויים, אלא אם כן יכול השואל להצביע על מקום יותר מתאים לדינים הללו. אי-לכך אין לשאול למה כלל הרמב"ם לא תחסום שור בדישו בהלכות שכירות, אם אין לנו להציע אלטרנטיבה יותר סבירה. בהעדרה של אלטרנטיבה כזאת, מן התבונה הוא להסתפק בזה שהרמב"ם דן שם בדיני שכירות בהמה ופועל, ואין מקום יותר נוח במשנה תורה, ואפילו תהא נוחיות זו אסוציאטיבית גרידא, לאיסור חסימת פרה ולהיתר אכילת פועל מהלכות שכירות.

אוסף עוד ואומר שישנה עוד שאלה, שלדעתי, גם היא איננה שאלה אמיתית בחקר המיון במשנה תורה. אדם הבא לסווג את המצוות לפי מטרותן הדתיות, דהיינו האם המצוה ניתנה לזיכרון הנפש או לתיקון החברה, יסווג אותן אחרת מזה הבא לסווגן מבחינה משפטית, אם לפי יסודות יוריספרודנטיים ואם לפי כללים אופרטיביים. למשל, אין ספק שהמטרה הדתית של מצוות מעשר שני, שמצוותו להביא פירותיו לירושלים ולאכלם שם "לפני ה'", שונה ממצוות מעשר עני, שמפרישים בשנה השלישית והשישית למחזור השמיטה. אך מבחינה הלכתית שניהם מעשר, שניהם טובלים את התבואה, שניהם מווסתים על ידי דיני הפרשת מעשר, שניהם נאמרו בגדולי קרקע בלבד ונוהגים בארץ ולא בחוץ לארץ, ושניהם תלויים איש בחבירו במחזור השמיטה. אין תימה, איפוא, אם

<sup>1</sup> יורה דעה סימנים ר"ג-ת"ג.

הפקר ונכסי הגר, שהרי הפקר ומציאה שניהם תחומים שיש בהם זכייה לחוד, ללא דעת מקנה. וכן, באמת, נמצאות הלכות אלו בטור זו ליד זו.<sup>2</sup>

והדומה לו. הרמב"ם קבע הלכות גירות בהלכות איסורי ביאה,<sup>3</sup> וקביעה זו כולה תימה. אמת נכון הדבר שגירות היא אחד מן המתירים (דהיינו, יחד עם חיתוך) של איסור ביאה בין יהודי ונכרי, אך כלום מהותה, טיבה או ייעודה של גירות הוא להתיר ביאה, לאפשר יחסי מיני?<sup>4</sup> והיכן כן מקומה של גירות? תשובתך בצדך. גירות היא הכרה בבורא עולם ומקומה הוא בספר מדע, באחד משלשה מקומות אפשריים: (1) בהלכות יסודי התורה העוסקות בהכרת הבורא. אם מחיקת שמו של הקב"ה מצאה את מקומה בהלכות יסודי התורה,<sup>5</sup> כלום ייפקד שם מקומה של גירות? או (2) אחרי הלכות עבודה זרה העוסקות בהכחשת הבורא, וניתן להנגיד הכרה להכחשה. ומה עוד שהרמב"ם פתח הלכות ע"ז בתיאור הגדול של אותו איתן, אברהם אבינו, שהתחיל לשוטט בדעתו ולא הרפה עד שהכיר את בוראו והוא בן ארבעים שנה.<sup>6</sup> והרי אברהם הוא 'אב המון גויים', והוא הוא אביהם של כל הגרים עד סוף כל הדורות. כמעט ומתבקש שיחתום הרמב"ם הלכות אלו בהלכות גירות; או (3) לחתום ספר מדע עם הלכות גירות, מטעמים שנסביר להלן.

זאת ועוד. לוא נמצאת היתה גירות בספר מדע היתה נפתרת בכך גם בעית מיקומן של הלכות מילה (שנסדרו בספר אהבה). הלא גירות ומילה קשורות זו בזו – שהרי "בשלשה דברים נכנסו לברית", ואחד מהם הוא המילה? – וא"כ צריכות ההלכות הללו להיות סמוכות זו לזו. (וכך הן באמת מסודרות בטור.)<sup>7</sup> ויתירה מזו, דרכו של הרמב"ם לחתום ספר בפרורציה, בסיום חגיגי, כיד ה' הטובה עליו; ואם הדבר רק אפשרי, גם לקשר סופו של ספר אחד עם פתיחתו של הספר הבא. והחתימה של ספר מדע בהלכות גירות ומילה כמעט מתבקשת מאליה – חתימה בה שזור הרמב"ם סוף הספר עם תימות מחלקים קודמים, ואף כולל בו מעבר לספר הבא, ספר אהבה. דהיינו, כמעט ומתבקש מהרמב"ם לקשר את הסיום של גירות ומילה עם הדברים המפורסמים שכתב על אברהם אבינו בהלכות ע"ז ("משהתחיל אותו איתן לשוטט בדעתו") יחד עם דבריו הידועים בהם חתם הלכות תשובה ("ועל פי הדעה תהיה האהבה"),<sup>8</sup> ולשלב שתי התימות הללו עם

<sup>2</sup> חושן משפט סימנים רנ"ט-רע"ה.

<sup>3</sup> פרקים י"ג-י"ד. והגע בעצמך את הקשרם לפרק י"ב הקודם.

<sup>4</sup> ואל תשיבני שההלכות הללו נמצאות בספר קדושה, שהרי אין המלה, קדושה, בשם הספר מתייחסת לקדושה במובן של "קדושת ישראל" או "קדושת מקדש", אלא במובן של "פרישות", כמאמרם (תורת כהנים, ריש פרשת קדושים) "קדושים תהיו – פרושים תהיו מהערייות". הרמב"ם רואה בריסון שני הדחפים הבהמיים הבסיסיים באדם – לאוכל ולמין – דהיינו, בריסון הדחף לקיום הפרט (אוכל) ולקיום המין (ביאה), ביטוי לקדושה.

<sup>5</sup> פ"ו מהלכות יסודי התורה.

<sup>6</sup> פ"א מהלכות עבודה זרה הל"ג.

<sup>7</sup> כריתות ט' ע"א, ומונב ברמב"ם בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה הל"א.

<sup>8</sup> טור יורה דעה סימנים רס"ב-רס"ט.

<sup>9</sup> פ"י מהלכות תשובה הל"ו.

דברים הדומים למה שכתב על גרים וגרות במכתבו המפורסם לעובדיה הגר,<sup>9</sup> ולחתום בחתימה המתברת לספר אהבה. מעין דברים אלה:

ועל פי הדעה וההכרה תהיה האהבה, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. ומי ששטט בדעתו כמו אותו איתן עד שהכיר את בוראו ונכספה נפשו לאהוב את ה', ורדף אחריו, והלך בדרך הקודש עד שנכנס תחת כנפי השכינה, הרי הוא מבניו של אברהם אבינו, שבבריתו נכנס, שנאמר אב המון גויים נתתיך, ועליו אמר הכתוב זרע אברהם אוהבי.

מיקומן של הלכות גירות הוא אפוא בעייתי. ואחר שהצענו מקום אלטרנטיבי להלכות מילה, הופך לבעייתי גם מקום המצאותן של הלכות אלו. ב. בעיות בחלוקת ההלכות בתוך ספר.

ידוע שישנם ארבעה שומרים – שומר חינוך, שומר שחר, שומר ושואל. דינים אלה כתובים במקרא, שנויים במשנה, ומשולשים הם בגמרא. אך אין למצוא חטיבה דומה בספר משפטים של הרמב"ם. שם אנו מוצאים שחילק הרמב"ם את ההלכות הללו לשניים: ההלכות של שומר חינוך ושואל שנויות בהלכות שאלה ופקדון, ואילו אלו של שומר שחר ושומר חינוך בהלכות שכירות, יחד עם שכירות פועלים; למה חילק הרמב"ם את ההלכות הללו לשתיים, ולמה צירף הרמב"ם שומר שחר לפועל שכיר, דהיינו דיני שומר עם דיני פועל, מה שמכנים היום, דיני עבודה? אמנם, ישנו איזה מנחה משותף לשכירות פועל ולשכירות בהמה, אך כלום עולה מדת משותף זו על מדת המשותף בין שומר חינוך לשומר שחר? אתמהה.

זאת ועוד, לא רק שהרמב"ם הפריד בין הדבקים וחילקם לשניים, אלא אף הקדים שכירות לשאלה ופקדון, כך, שכל ההגדרות הבסיסיות, כגון תחילתו בפשיעה וסופו באונס, שומר שמסר לשומר, אין שמירה בקרקעות וכיוצא באלה, נמצאות דווקא בהלכות שכירות ולא בהלכות פקדון, כפי שניתן היה לצפות ובמקום שכל קורא אכן היה מחפש אותן. ותו, אם כבר מחלקים את ארבעת השומרים לשתי קבוצות, מדוע להרכיב אחת מהקבוצות משומר חינוך ושואל, כפי שעשה הרמב"ם בהלכות שאלה ופקדון. הרי אלו שני הקצוות של שומרים, שומר חינוך שחייב רק בפשיעה, ושואל שחייב אפילו באונסין? ובאמת, מהטיטוט של משנה תורה ששרדו בגניזה רואים שהרמב"ם חשב לראשונה לכתוב רק הלכות שאלה, ורק אחרי כן נמלך בדעתו והחליט לצרף שומר חינוך. גם ניכר מהטיטוט הללו, ששלשת הפרקים הראשונים של הלכות שכירות היו חסרים, והלכות שכירות התחילו במה שנודע היום כפרק הרביעי.<sup>10</sup> זאת אומרת שהרמב"ם תכנן בתחילה

<sup>10</sup> תשובות הרמב"ם (מהדורת י. בלאו) ח"ב סימן רנ"ג (עמ' 548-550).

<sup>11</sup> קטעים מספר יד החזקה לרבינו משה בן מימון, ש. אטלס עורך, (לונדון, ת"ש) עמ' 43. ונדפס שוב עם הערות של משה לוצקי בסוף כרך חמישי של משנה תורה הוצאת האחים שולזינגר (ניו יורק, תש"ז) עמ' י"ד (ועיין בהערה של לוצקי שם), ועם הערות של קלמן כהנא במשנה תורה הוצאת פריס (ירושלים, תשכ"ז)

<sup>12</sup> שם (אטלס) עמ' 26, שם (שולזינגר) עמ' ד', שם (כהנא) עמ' ד. שהרי מה שעכשיו פרק י"א היה מחזילה פרק ח', וא"א, לדעת, להוריד שלשה פרקים אחרים מהלכות שכירות.

שבת עבור הצלת נפשות הוא מעקרונות היסוד של כל מוסד השבת. בעיני, ספק גדול אם תשובה זו מניחה את הדעת; אבל, אפשר לבעל דין עוד לטעון כך. ברם, בפרק הששי, כפי שנראה, עוד קודם שהתחיל בפירוט המלאכות, דן הרמב"ם באמירה לעכו"ם שבות. קשה לראות איזה עקרון מוסרי או פילוסופי ישנו ב"גוי של שבת." ושלשה פרקים הבאים מיד אחרי פקוח נפש, פרקים שלישי רביעי וחמישי, רק מוסיפים על התימה. הרמב"ם פותח את פרק שלישי בערב שבת! ועובר מיד בפרק זה ובפרק הבא לשאלה של גרופה וקטומה, דהיינו להטמנת אוכל על האש בערב שבת. איך אפשר לדבר על גרופה וקטומה, כשעדיין לא הודעת לקוראים שאסור לבשל ושסור להדליק אש, שלא לדבר על איסור מוקצה, שהוא הבסיס לאיסור הטמנה? ובפרק החמישי הוא עובר לנר של שבת. בחטיבה זו נוקט הרמב"ם בסדר המשניות. אך כלום שאר הלכות שבת מאורגנות לפי סדר המשניות? סדר זה דחה הרמב"ם מכל וכל, החל בהקדמתו לספר המצוות עד למכתבו המפורסם לר' פנחס הדיין, בו הוא הגדיר את העקרונות שהדריכוהו בארגון משנה תורה, והכריז "איני מהלך לא על סדר התלמוד ולא על סדר המשנה". המיון התיאוריטי (כלשונו בהקדמה לספר המצוות "כפי מה שיחייב העיון"), בנגוד למיון הכרונולוגי-שימושי, הוא תרומתו של הרמב"ם לתורת המיון, ועליו היתה גאוותו. ושיטה זו מזדקרת מכל עמוד של היד.<sup>14</sup> אך בפרקים אלה לא אמר הרמב"ם די. אחרי שסיים חטיבת ערב שבת, עובר הרמב"ם, בפרק ששי, לאמירה לעכו"ם שבות: נושא שאין בו עקרון פילוסופי (כמו, אולי, פקוח נפש), גם אינו משקף מיון כרונולוגי (כמו חטיבת ערב שבת), ואף איננו מופיע בתחילת מסכת שבת במשניות. רק בפרק השביעי, אחרי חמשה פרקים שמיקומם נוגד, לכאורה, את כל כללי המיון שלו, מתחיל הרמב"ם, סוף סוף, בל"ט אבות מלאכות ופירוטן.

יתירה מזו. יסוד הארגון של הלכות שבת הוא בעייתי, לא רק מבחינה תיאוריטית אלא גם מבחינה ארגונית ושימושית. הרמב"ם רצה להבחין ולהפריד בין איסורי דאורייתא לבין איסורי דרבנן. אך הפרדה במיון היא דבר אחד, הפרדה במיקום הוא דבר אחר לגמרי. חשוב ונחוץ הוא להבחין ולהפריד בין דאורייתא לדרבנן בכל מקרה ומקרה, וכן אמנם עשה הרמב"ם, וכדרכו בקודש, בשיטתיות שלא שיערו קודמיו. אך אין זה מחייב לחלק מלאכה מסויימת, כגון בורר בשבת, לשתיים: לשים את הצורות של מלאכה זו שהן מן התורה בפרק אחד, פרק ח', ואילו את הצורות של אותה מלאכה שהן מדרבנן בפרק אחר, שונה ומרוחק – פרק כ"א! אך זאת עשה הרמב"ם בכל ל"ט אבות מלאכות (חוץ מהוצאה<sup>15</sup>); הוא שנה כל ה"דאורייתאות" ואחר כך כל הדרבנן. דהיינו, הוא קיבץ כל הצורות של ל"ט אבות מלאכות שהם מן התורה בפרקים ו'-ב', ואילו הצורות של אותן ל"ט מלאכות שהם מדרבנן הוכנסו לפרקים כ"א-כ"ד, מרחק של כמעט עשרה פרקים.

<sup>14</sup> ספר המצוות, הקדמה, בריש דבריו. אגרת לר' פנחס הדיין-קובץ תשובות הרמב"ם (ליפסיה, תרי"ט) ט' ק"מ, עמ' כ"ו (אגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, כרך ב' [ירושלים תשמ"ח] עמ' תמ"ד). וראה מה שכתב יצחק טברסקי, משנה תורה של הרמב"ם (ירושלים, תשנ"ד) עמ' 182 ואילך.

<sup>15</sup> בהוצאה לא ראה הרמב"ם דרך לחלק הצעת דיני דאורייתא מדיני דרבנן, וכללם במחצת אחת – בפרקים י"ג-י"ט.

שהלכות שכירות יכללו רק דיני שוכר ודיני שכירת פועלים, ותו לא. הוא חשב, כנראה, על חטיבה נפרדת, הלכות פקדון, שתכלול את היסודות של שמירה (שהיום נמצאת בשלשת הפרקים הראשונים של שכירות, שהם באמת מבוא להלכות שומרים<sup>13</sup>) עם דיני שומר חינום (שגם הלכותיו הן מהיסודות של שמירה, שהרי דיני פשיעה חלים על כל השומרים) יחד עם דיני שומר שכר. אחרי כן נמלך הרמב"ם בדעתו – אולי, מפני ששומר שכר זהה עם שוכר ומן הראוי הוא שיימצא על ידו ולא על יד שומר חינום; ואולי גם מפני שחלוקה של דיני שומרים לשלש חטיבות – פקדון, שאלה ושכירות – נראתה לו כלוקה בחלוקת יתר. אי לכך חילק הרמב"ם את הנושאים כפי שהם מצויים היום במשנה תורה. אך עלינו לשאול האם פתרון סופי זה אמנם מניח את הדעת? נניח שהרמב"ם החליט שהחטיבות של דיני שמירה לא יעלו על המספר שניים, וגם החליט, מטעמים הכמוסים עמו, לצרף שוכר בהמה לשוכר פועלים, ומאחר ודין שוכר זהה לדין שומר שכר, החליט גם לכלול שומר שכר בהלכות שכירות. אך אם אלו פני הדברים, מדוע לא חיבר הרמב"ם חטיבה שתקרא הלכות "פקדון ושאלה" (הגע עצמך, לא "שאלה ופקדון"), שתפתח עם אותן ההלכות שהיום מהוות שלשת הפרקים הראשונים של שכירות, שהם בתוכם וניסוחם מבוא מזהיר להלכות שומרים, ושתעבור מיד לשומר חינום ואחר כך לשואל. ושישים א"ח" כ הלכות שכירות שתכללנה שומר שכר, שוכר ושכירות פועלים. וכך, שדיני שומרים היו פותחים בדיני פקדון, בהם הקורא היה מוצא את היסודות המשותפים של כל השומרים יחד עם הדינים של אותם שומרים שאינם קשורים עם מתן כסף (קרי, שומר חינום ושואל), ואחר כך היה עובר לדינם של שומרים הקשורים בשכר בהלכות שכירות (שכולל גם שכירות פועלים). כל זה אמור אם מחליטים כבר לחלק שומרים לשתי קבוצות, ולצרף שוכרי חמורים לשוכרי פועלים. אך כל זה למה? למה לחלק דיני שומרים בכלל? למה לצרף חמורים לפועלים? מדוע אין במשנה תורה, פשוט, הלכות שומרים והלכות פועלים?

ג. בעיות בארגון הלכות

שאלות בוקעות ועולות לא רק במיקומן של הלכות בספר מסויים, אלא גם בארגון ההלכות. צא וראה מה עשה הרמב"ם בהלכות שבת. הרמב"ם פותח בהלכות שבת באותו פרק ראשון ומופלא, שאפשר לומר שרק הוא, התייר הגדול, היה מסוגל לנסח אותו. בפרק הראשון הרמב"ם מציע מצע רחב עליו ניתנו ההגדרות הקלאסיות של "מלאכה" – מה נדרש כדי שפעולה תיחשב ל"מלאכה" בשבת – ומנסח בו את העקרונות של דבר שאינו מתכוין, פסיק רישא, מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומקלקל. בפרק זה רואים את הרמב"ם במלוא שיעור קומתו, בו הוא ממצה מכל הלכות שבת – ומספרן מגיע לאלפים – את היסודות והמכנה המשותף שבהן. ניתן היה לצפות שבפרק השני הרמב"ם יעבור לל"ט אבות מלאכות, דהיינו, לפירוט של המלאכות הספציפיות, כפי שמתבקש. אך במקומן באות בפרק שני ההלכות של פקוח נפש. אולי יבוא בעל דין ויטען שהרמב"ם רצה בדונו בפקוח נפש בפרק השני של הלכות שבת, להביע רעיון מוסרי או פילוסופי – שחילול

<sup>13</sup> טענת אונסין, שהוא הנושא של פרק ג' מהלכות שכירות, תופסת בכל השומרים חוץ משואל, שהיה נועד לחטיבה אחרת.

וכך, שכל הדינים של איזו מלאכה שהיא אינם נמצאים אף פעם במקום אחד, אפילו לא בקירוב מקום. ואי אפשר לקבל תמונה שלימה של איזו מלאכה שהיא מבלי לדפדף בשני מקומות מרוחקים זה מזה. ואם המדובר הוא בכישול ואפייה, שבהן החלק "הערב שבת" נשנה, כפי שכבר הערנו, בפרקים הראשונים, על הקורא לחפש בשלשה מקומות! – בפרק ה', בפרק ט', ובפרק כ"ב. השאלה בוקעת ועולה מעצמה: מדוע לא קיבץ הרמב"ם כל ההלכות של מלאכה מסוימת במקום אחד, כפי שעשה הטור? האין מלאכת הכינוס – הן מבחינה עיונית והן מבחינה שימושית – עצם מטרתו של משנה תורה? כלום תבעה האבחנה החדה בין דאורייתא לדרבנן גם פיזור מקום, דבר הנוגד את עקרונות החיבור, שלא לדבר על הסרבול בשימוש הכרוך בפיזור זה?

שמה תאמר נתמעטו הדורות: שבעיות כאלה עלולות לבלבל אותנו אבל לא את הראשונים – להם ארגון של הלכות שבת היה נהיר ובהיר. צא וראה. מי לנו גדול כרשב"א, והרי הרשב"א בעצמו תעה בדרכו בהלכות שבת. בחיבורו, עבודת הקודש,<sup>16</sup> מתח הרשב"א בקורת על הרמב"ם על שהשמיט הלכה מסוימת, בעוד שהרמב"ם הביא הלכה זו במקום אחר, מקום שבו לא עלה על דעת הרשב"א לחפש. וכדאי להתעכב במקרה זה מפני שהוא דוגמה טובה לבעיה שנייה שישנה בהלכות שבת – "הפלגה בשמירת הסדר", דהיינו מיון-יתר.

מיון מבהיר חומר וגם מקל על הגישה אליו, אך יש דבר כמו מיון-יתר, דהיינו שהמחבר דבק במיונו עד כדי כך שקשה לאיזשהו קורא לכוון לדעתו, ולולא דמסתפינא, הייתי אומר שאכן כך הוא המצב לפעמים בהלכות שבת, והמקרה של הרשב"א הוא דוגמה טובה לזה.

ישנה הלכה שאין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים לפני השבת, אבל לדבר מצוה מפליגין אפילו בערב שבת. הרמב"ם חילק הלכה קצרה זו לשני מקומות: ההיתר של "לדבר מצוה" הוא הכניס בפרק כ"ד (הל' ו) על יד שאר שבותים שהותרו בגלל דבר מצווה. ואילו האיסור עצמו הוא שם בפרק האחרון של הלכות שבת, פרק ל' (הל' י"ג), מפני שלפי שיטת הרי"ף איסור זה נובע מהחשש שמא בשלשה ימים הראשונים, לפני שהתרגל לנסיעה באנייה, יסבול ממחלת ים, דבר שיפריע לעונג שבת.<sup>17</sup> הרשב"א חיפש את דין איסור הפלגה בפרק של דברים האסורים משום שבות, שהרי איסור הפלגה הוא שבות, ומצא שם רק ההיתר של הפלגה בערב שבת לצורך מצווה, אך לא את האיסור עצמו. ותמה למה השמיט הרמב"ם את עצם האיסור. לא עלה על דעתו שהרמב"ם יחלק

<sup>16</sup> דבריו של הרשב"א מובאים ע"י המגיד משנה בסוף הקדמתו להלכות שבת, אך הם חסרים בדפוסים שלנו, הן דפוס ראשון (ונציה, שע"ב) והן במהדורת שולמן (ירושלים, תשד"ם) ובמהדורת צימבליסט (ירושלים, תשמ"ב) המבוססות, לפי דברי המהדירים, על שני כתבי יד. לכל הנראה, הנוסח שהגיע לירינו הוא תיקון סופרים משום כבודו של הרשב"א. המעיין בדבריו של המגיד משנה, שם, יראה שכבר עמד הוא על בעייה של מיון-יתר או כלשונו "הפלגת רבינו בשמירת הסדר", ואחרי שנתן את המקרה של הפלגה בשבת, הפטיר "וכיוצא בזה יש הרבה".

<sup>17</sup> שבת י"ט ע"א.

הלכה קצרה זו לשני מקומות שונים ומרוחקים זה מזה. זאת ועוד, הרמב"ם שם את האיסור בפרק האחרון של הלכות שבת, בו הוא מנסח דיני כיבוד שבת ועונג שבת – נרות שבת לחם משנה, כלים ובגדים נאים וכו'. אמת, לפי הרי"ף טעם האיסור הוא מחשש הפרעת עונג שבת, ומבחינה תיאורטית, מבחינת טוהר המיון, שייך דין זה לתחום עונג שבת. אך כלום יעלה על דעת איש שאיסור הפלגה בשבת ימצא שתי הלכות לפני הסיום החגיגי של הלכות שבת, בין דיני שלש סעודות ועונה בשבת? אפילו הרשב"א, שידע היטב נימוקו של עונג שבת, לא העלה על דעתו שהרמב"ם "פליג" עד כדי כך "בשמירת הסדר", שיביא את המיקום לפי מיון עד לקצה גבול זה. ואין לנו מנוס מלשאול: האין מיון זה מיון-יתר, מיון שיוצא שכרו בהפסדו?

\* \* \*

מסקירה קצרה זו למדנו שלמיונו של הרמב"ם יש צד שוה עם הפסקים הספציפיים שלו. לאמר, שיש בשניהם משום גדולה ויחודיות, שבזכותם זכה הרמב"ם לכינוי "הנשר הגדול". אך יש בצידם גם בעיות ותמיהות. ברם, שוב בדומה לפסקים שלו, רק דרך פתרון של תמיהות אלו, והדומה להן, נזכה לעמוד על דרכו של רבינו הגדול בסיווגו ההלכתי. לא ניתן, כמובן, במסגרת הרצאה לתרץ את הקושיות שהועלו בפניכם. ניסיתי, בדברי הקצרים היום, רק להגדיר את טיב הבעיות הפוריות בחקר מיונו של הרמב"ם במשנה תורה, ולהדגים אפס קצהו של הבולטות שבהן.

ישיבה אוניברסיטה