

CONTENTS

PREFACE	Editor-in-Chief	7
---------------	-----------------	---

Articles

PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES REFLECTED IN THE DIETARY CODE	Judith Bleich	9
THE HALACHIC PERCEPTION OF CHURCH-STATE RELATIONS IN U.S. HISTORY	Zevulun Charlop	33
AESTHETICS AS MYSTICISM: RAV KOOK'S INTRODUCTION TO SONG OF SONGS	Daniel Landes	50
MARKET ETHICS AND JEWISH BUSINESS ETHICS— COMPARED	Aaron Levine	59
AZARIAH DEI ROSSI AS A CRITIC OF THE SEPTUAGINT	Adam Mintz	89
THE "KEDOSHIM" STATUS OF THE HOLOCAUST VICTIMS	Aaron Rothkoff-Rakeffet	99
THE APIKOROS—EPICUREAN, ATHEIST OR SCOFFER	Stanley M. Wagner	109
THE MAIMONIDEAN MATRIX OF RABBI JOSEPH B. SOLOVEITCHIK'S TWO-TIERED ETHICS	Walter S. Wurzburger	118

Hebrew Section

BACHER'S "AGADA IN MAIMONIDES' WORKS"	Meir Havazelet	169
"THOU SHALT SURELY REBUKE THY FRIEND"	Norman Lamm	176
MAIMONIDES' CONCEPTION OF THE PROHIBITION OF NETIRA	Mark Dratch	179

Typeset and Printed by
TOVA PRESS, INC.

945 — 39th Street
Brooklyn, NY 11219

(718) 438-8877

MENDEL GOTTESMAN LIBRARY



**BRIDGING THE SPECTRUM OF
ORTHODOX JEWISH SCHOLARSHIP**

Editor in Chief

Shlomo Huttler

Associate Editors-in-chief

Alan Stadtmauer
Gerald Zimmerman

Executive Editors

Joseph Huttler
Lawrence Kwass
David A. Silver

Copy Staff: Isaac Corre, Uri Gordon, Nathaniel Helfgot,
Joshua Hoffman, Moshe Orenbuch

Staff: D. Greenberg, Abraham Katzman, Mark Lehrman,
Gidon Rothstein, Jonathan Silver, Harry Zinn

L.t.M.s.g. Editors: Benjamin Fusman, Joshua Hoffman, Judd
Lesser

**Student Organization of Yeshiva
Executive Board**

'83-'84

President Shlomo Huttler
Vice President Yakir Muszkat
Secretary — Treasurer Shlomo Hyman

'84-'85

President David Feder
Vice President Shalom Menora
Secretary — Treasurer David Schmeltz

*Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary,
an affiliate of Yeshiva University,
Student Organization of Yeshiva,
The Editorial Board of Gesher
join in expressing profound appreciation to
The Executive Committee of the
Bernard J. and Helen Sheftman Foundation, Inc.
Jack Sharf, President, and Sherman S. Lawrence, Secretary,
for their generous grant which has helped
to make this publication possible.*

Dedication

This issue is dedicated to

Dr. Israel Miller,

*whose unflagging efforts
on behalf of student causes
insured Gesher's publication.*

© All Rights Reserved 1985, by Student Organization of
Yeshiva, Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary.

CONTENTS

PREFACE	Editor-in-Chief	7
---------------	-----------------	---

Articles

PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES REFLECTED IN THE DIETARY CODE	Judith Bleich	9
THE HALACHIC PERCEPTION OF CHURCH-STATE RELATIONS IN U.S. HISTORY	Zevulun Charlop	33
AESTHETICS AS MYSTICISM: RAV KOOK'S INTRODUCTION TO SONG OF SONGS	Daniel Landes	50
MARKET ETHICS AND JEWISH BUSINESS ETHICS— COMPARED	Aaron Levine	59
AZARIAH DEI ROSSI AS A CRITIC OF THE SEPTUAGINT	Adam Mintz	89
THE "KEDOSHIM" STATUS OF THE HOLOCAUST VICTIMS	Aaron Rothkoff-Rakeffet	99
THE APIKOROS—EPICUREAN, ATHEIST OR SCOFFER	Stanley M. Wagner	109
THE MAIMONIDEAN MATRIX OF RABBI JOSEPH B. SOLOVEITCHIK'S TWO-TIERED ETHICS	Walter S. Wurzburger	118

Hebrew Section

BACHER'S "AGADA IN MAIMONIDES' WORKS"	Meir Havazelet	169
"THOU SHALT SURELY REBUKE THY FRIEND"	Norman Lamm	176
MAIMONIDES' CONCEPTION OF THE PROHIBITION OF NETIRA	Mark Dratch	179

PREFACE

The present volume of *Gesher* contains some novel items which we hope will pleasantly surprise our readers. The translations of important works that appear in this issue, for example, commemorate significant events that are occurring at this time. The widely celebrated 850th birthday of Maimonides is represented here by Meir Havazelet's translation of W. Bacher's *Die Agada in Maimunis Werken* into Hebrew. This monograph originally appeared in a volume entitled *Moses ben Maimon, Sein Leben, Sein Werke und Seine Einfluss*, edited by W. Bacher, M. Brann, and D. Simonson, Leipzig 1908-14. Hopefully, the publication of this translation will spark a renewed interest in the exegetical views of Maimonides, since this subject has not undergone intense, scholarly analysis.

This year also marks the 50th *Yahrzeit* of Rabbi Abraham Isaac Kook. We are pleased to publish Daniel Landes' translation of Rav Kook's introduction to *Shir ha-Shirim* into English and thereby make this poetic work available to our English-speaking readers. The unusual bibliographical information regarding the original appearance of this piece is discussed by Daniel Landes at some length on page 50 of this issue.

The changes in format and emphasis in this issue of *Gesher* require some clarification. The publication of articles in Hebrew broadens the scope of our journal — as well as providing it with the opportunity to publish the work of many fine scholars who prefer to write in Hebrew. The increased emphasis on Jewish thought and Halachot governing *Bein Adam le-Haveiro* is deliberate. In an age when religious commitment is measured by an ever-increasing devotion to the *chumrot* we adopt, the ethical relationships between fellow Jews and fellow human beings have been curiously neglected. The publication of serious, scholarly consideration of these issues epitomizes our belief that Jewish scholarship is not and has never been devoid of moral implications.

Shlomo Huttler
Editor-in-Chief

PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES REFLECTED IN THE DIETARY CODE

The basic corpus of the biblical laws of forbidden foods constitutes the concluding section of *Parshat Shemini* (Leviticus 1:1-23 and 41-47). The dietary laws are reiterated and amplified in *Parshat Re'eh* (Deuteronomy 14:3-21). These passages deal primarily with identification of permissible and forbidden species of animals, fish and fowl. In addition, there are specific prohibitions regarding a limb torn from an animal while the animal is yet alive (Genesis 9:4), against eating the sciatic sinew (Genesis 32:33), the laws of *trefah* (Exodus 22:3) and *nevelah* (Deuteronomy 14:21), as well as the thrice reiterated proscription, "Thou shalt not seeth a kid in its mother's milk" (Exodus 33:19; Exodus 34:26; and Deuteronomy 25:21). The eating of blood "for the life of the flesh is in the blood" is also repeatedly prohibited (Leviticus 3:17; Leviticus 17:10-12; and Deuteronomy 12:16), as is "*helev*", the fat covering certain portions of an ox, sheep or goat (Leviticus 7:23).

There are various other categories of foods proscribed under specific circumstances, such as *orlah*, *hadash*, *kile hakerem*, *hamez* on Passover, sacrificial offerings, foods consecrated to idol-worship and several foods prohibited by the rabbis such as life-endangering substances or foods prepared by gentiles.¹ Moreover, to be permitted as meat, Jewish dietary law prescribes that animals must be slaughtered in accordance with the rites of *shehitah* and prepared according to the manifold prescriptions and regulations of the *Shulhan Arukh*.

DIVINE REGULATION

The Sages of the Talmud classify the dietary laws among the *hukkim*, divinely ordained statutes which the Jew must observe if for no other reason than divine fiat. Thus in the classic talmudic discussion (*Yoma* 67b) in which the *mizvot* are divided into two major categories, laws whose rational basis is perceived readily and those which must be accepted as a divine imperative, the laws of forbidden foods figure prominently in the latter group:

"My judgements shall ye do" such matters which if they were not written [in Scripture] they should by right have been written and these are they: [the laws concerning] idolatry, immorality and bloodshed, robbery and blasphemy. "And my statutes shall ye keep" such commandments to which Satan [other versions: and the nations of the world] objects[s] and they are the eating of swine, the wearing of *sha'atnez*, the *halizah* performed by a sister-in-law, the purification of the leper, and the he-goat to be sent away. And perhaps you might think those are vain things, therefore Scripture says "I am the Lord," I the Lord have made it a statute and you have no right to criticize it.²

As expressed in the *Midrash (Tanhuma, Shemini 11)*, the source of these commandments is divine sanction "and God showed Moses the different species of animals and said, 'These ye may eat, and these not' "and their purpose is "to test and purify Israel." Their observance should be based not on the personal predilection of the individual but simply on obedience to the divine decree. As stated by R. Eleazar ben Azariah, "I would indeed like them [forbidden foods] but what can I do since my Father in heaven has imposed these decrees upon me?"³

In fact, the seemingly arbitrary nature of divine command is emphasized by the Sages precisely in connection with the dietary laws: "What difference does it make to God whether a beast is killed by cutting the neck in the front or in the back? Surely, the commandments are only a means of trying man in accordance with the verse, 'The word of God is tried' " (*Bereshit Rabbah*, 44:1).⁴ Establishing the intent of this dictum is crucial with regard to the entire question of whether or not it is possible to offer *ta'ame ha-mizvot*. Do the individual *mizvot*

have no specific inherent purpose other than as dictates of God's will or, as products of divine wisdom, does each of them have a definite intrinsic value and aim, albeit one that may be unknown to man and beyond the limited scope of his comprehension?

Saadia Gaon classified a significant portion of the *mizvot* as rational precepts (*sikhliyot*) and regarded even the remaining laws, those he termed traditional (*shimiyot*), as incidentally having "a slight justification from the point of view of reason." He believed that although the chief importance of the latter category is that they "represent the command of our Lord and enable us to reap a special advantage, yet . . . most of them have as their basis partially useful purposes."⁵

Maimonides goes even further, asserting that there is most assuredly an intrinsic reason for every single precept. To assume that *hukkim* have no inherent objective whatsoever would be to brand God's actions as purposeless. Hence the difference, in his view, between *mishpatim* and *hukkim* is that whereas the purpose of the *mishpat* is self-evident the reason underlying the *hok* is merely not readily apparent. In line with this rationalistic approach Maimonides interprets the perplexing midrashic passage cited above as follows. Each commandment has a distinct objective. However, the details of the commands are arbitrary. It is thus permissible to kill animals for the purpose of obtaining sustenance but the particular details of ritual slaughter are tests of man's obedience.⁷

Throughout the years numerous rabbinic authorities have sought to uncover the reasons and purposes underlying the *mizvot*. Since the middle ages scholars have striven to demonstrate the truth of Maimonides' proposition that all laws of the Torah reflect the divine wisdom which ordained them and have endeavored to show that these laws can be made intelligible even "to a non-Jew and even to Jews who conceive of religion as involving only metaphysical principles and ethical commandments."⁸

Turning in particular to the question of *ma'akhalot assurot*, one may ask what are the reasons underlying this complex body of law? Are there central motifs which recur in the varied

literature regarding this subject? How are the concepts "tame" (unclean) and "tahor" (clean) to be understood within the context of the dietary laws?

HYGIENE

One of the most popular explanations of the dietary laws is that they are related to our physical well-being and health. This concept is expressed as early as the Pseudepigrapha and alluded to in the works of Philo. Although these writings are not authoritative and did not directly affect the mainstream of rabbinic thought, it is of interest to include them in our discussion as illustrative of a very early approach to *ta'ame ha-mizvot* and, as shall be noted, as important examples of the allegorical method of interpretation. The relationship of forbidden foods to bodily welfare is referred to in IV Maccabees 5:25-27: "Therefore, do we eat no unclean meat; for believing our Law to be given by God, we know also the Creator of the world, as a lawgiver feels for us according to our nature. He has commanded us to eat the things that will be convenient for our souls, and he has forbidden us to eat meats that would be the contrary." Philo, whose emphasis is on the moral and ethical intent of these laws, does note the hygienic factor with regard to the eating of *nevelah* which he presumes was forbidden because "eating such food is a noxious and insanitary practice since the body contains the dead serum as well as blood."⁹

Maimonides, *Guide*, III, chap. 48, maintains that the forbidden foods are unwholesome and injurious to the body. He believes that blood and the flesh of *nevelah* and *trefah* are harmful and cause digestive difficulties and that *helev* likewise has an adverse effect on the body, producing cold and thick blood and being more fit for fuel than for human consumption. A host of other philosophers and commentators follow this line of reasoning. Citing medical authorities who assert that the milk of swine may cause leprosy, Nahmanides (Commentary on the Bible, Leviticus 11:13) concludes that doubtless all other forbidden foods are possessed of debilitating properties. He dwells on the physical characteristics of forbidden animals

which may be dangerous from the standpoint of health and suggests that some of the forbidden foods may even have a deleterious effect on a person's reproductive system and future progeny. A similar statement is cited by Abraham Ibn Ezra, Commentary on the Bible, (Exodus 22:30) with regard to *trefah*; namely, that in the opinion of a certain R. Moshe ha-Kohen, flesh of an animal that is *trefah* contains a type of dangerous poison which may harm a person's offspring. Accordingly, *trefah*, unlike *nevelah*, may neither be given to the "stranger in your gates" nor sold to a non-Jew.

Similarly, Gersonides maintains that, apart from their spiritual value, the laws of the Torah result in "wondrous physical benefits." In his opinion, the permitted animals are those most suited nutritively to the composition of the human body.¹⁰ Rashbam, Commentary on the Bible, Leviticus, 11:3 also declares that those animals forbidden by God are termed "unclean-tame" because they are repugnant and destructive to the body. This interpretation he considers most consistent with the literal meaning of Scripture and most useful as a rebuttal to heretics. Hygienic reasons are also included by R. Aaron ha-Levi of Barcelona, author of the *Sefer ha-Hinnukh*, in his analysis of these *mizvot*. Blood and *helev* produce especially bad physical after-effects, he avers (no. 147), and in the case of *trefah* there is some indication of sickness in the animal likely to harm anyone who would partake of its flesh (no. 72). Thus, the general principle applicable to the dietary laws, declares *Sefer ha-Hinnukh*, is that God, in his infinite kindness has removed from us all harmful foods. Elaborating on this theme, he notes that often the adverse physical effect is unknown to man but for him therefore to deny its existence would be folly. For "the true physician who has warned us against them [these foods] is wiser than you . . . and how foolish and confounded is he who believes there is no harm or value to him in these things other than that which he [himself] can determine."¹¹

In modern times scientific studies and statistical surveys have been undertaken in an attempt to prove that the dietary laws have contributed to the endurance and physical health of the Jew. Specifically, sturgeon, shellfish, scaleless fish and the

flesh of the pig have been singled out as causing various diseases.¹² Certainly, however, no comprehensive analysis can be cited to warrant conclusions of a sweeping nature regarding the hygienic value of the dietary laws. This hypothesis has, indeed, often been challenged on purely scientific grounds.¹³ With the rapid advances of medicine and technology any possible hygienic value of *kashrut* is commonly believed to have been superseded and those who base their observance on this rationale alone consider the dietary laws obsolete.

Bearing in mind these current criticisms of the hygienic rationale, it is most significant to note the opinions of those rabbis who took sharp issue with the hygienic interpretation of the laws of forbidden foods. Striking to the root of the problem, Isaac Abravanel comments:

Heaven forbid that I should believe so [that the reasons for the forbidden foods are hygienic]. For if this were so the Book of God's Law would be in the category of a brief work among medical books . . . This is not the way of God's Law and the depth of its intentions.¹⁴

In the first place, he notes, people who eat the forbidden foods appear to be quite healthy and robust. Secondly, the Torah fails to enumerate poisonous herbs among the prohibitions. All this points to the conclusion that the divine law

did not come to heal bodies and promote their physical health but to seek the health of the soul and to heal its sickness . . . Scripture terms them [these forbidden animals] neither harmful nor inducive of sickness but rather *temeim*, unclean, and *toevah*, an abomination, indicating to us that the reason for their having been forbidden is on account of the soul, not on account of the body and its well-being.¹⁵

In almost identical language, Isaac Arama (*Akedat Yizhak, Parshat Shemini, sha'ar 60*) criticizes that view which would "lower the status of the divine law to the status of any brief medical composition." He foresees the dangers of offering a purely hygienic rationale, noting that if medical methods to combat the alleged physical ills should be discovered "the prohibition would not remain in force and the Torah would be made a fraud." The *Kle Yakor* commentary, Leviticus 11:1, and Menahem ha-Bavli, *Ta'ame ha-Mizvot*, negative commandments, no. 84, make essentially the same point.

In modern times, this approach is found in the writings of R. Samson Raphael Hirsch and R. David Zevi Hoffman.¹⁶ Although Hirsch, in specific instances, did recognize an incidental hygienic value, as in the case of the concrete physical components of blood,¹⁷ he rejects medical considerations as a general underlying motif. Remarking on the use of the term "*tame*," Hirsch declares that this expression denotes "that dietary health considerations are not what lies at the root of the prohibition, but rather that the reasons are to be sought in that sphere in which the idea *tumah* has its meaning."¹⁸

CONTRAVENTION OF IDOLATRY

Opposition to idolatry has also been considered a motivating factor of the dietary laws. As early as the beginning of the third century, Origen, one of the early Church Fathers, wrote that the sacrificial code and the designation of certain animals as unclean had as its aim contravention of the Egyptian cult of animal worship.¹⁹ Saadia Gaon, in his explanation of the rational aspect of what he considers to be essentially a *mizvah shimi'it*, also sees abstention from forbidden foods as a deterrent to idol worship. These laws should prevent man from comparing the Creator to animals, either those he eats or those forbidden to him. Similarly, one is not likely to worship either that animal which one eats or that which has been declared unclean.²⁰

In Maimonides' analysis of the forbidden foods, eradication of idolatrous practices is seen as an important motif. With regard to the prohibitions against eating a limb severed from a living animal and meat boiled in milk, he notes that these actions were probably part of pagan rituals which, in all likelihood, took place in conjunction with heathen festivals. The biblical injunction which twice appears following the laws concerning Jewish festivals is understood as emphasizing that festivals should not be marred by heathen practices.²¹ More particularly, with regard to the prohibition of blood, he emphasizes the need to oppose and discredit idolatry, in this in-

stance worship of spirits which was intimately bound up with blood rituals. Some heathens drank blood; a Jew is enjoined to abstain from blood. Another heathen practice was to collect the blood in a vessel for spirits to partake of; a Jew is told to sprinkle and pour out the blood of sacrifices. One ritual involved feasting in a circle around the blood; a Jew is commanded, "You shall not eat around the blood." Similarly, the blood of a *hayah* or of birds must be covered with earth to preclude gatherings around the blood. Maimonides notes that the admonition against eating blood concludes with the words, "I will set My face against the soul that eateth blood" (Leviticus 17:10) an expression used elsewhere in reference to idolatrous practices and a further indication of the close connection of the prohibition of blood with the idea of pagan rites.²²

At the conclusion of his analysis of the spiritual importance of the dietary prohibitions, Abravanel also cites Maimonides' view regarding the identification of forbidden foods with idolatry and indicates his agreement with this general principle, noting that the word "*toevah*" used both in connection with idol-worship and with certain "unclean" foods is indicative of their intrinsic relationship.²³

MORAL AND ETHICAL LESSONS

Temperance

A primary objective of the *mizvot* is to teach man to control and sanctify his natural desires. One of the most powerful physical drives is the craving for food. Teaching self-control in the gratification of instincts, the dietary laws remind man that he does not live by bread alone.

Philo emphasizes the fundamental importance of these laws in teaching restraint and in curbing gluttony and ultimately other physical excesses. He considers the forbidden animals to be those whose flesh is "finest and fattest . . . none is so

delicious as pig, nor among the aquatic animals as the scaleless." The laws aim to train man to live in accordance with the mean. For the divine Lawgiver approved "neither of rigorous austerity like the Spartan legislator nor of dainty living like he who introduced the Donians and Sybarites to luxurious and voluptuous practices. Instead, he opened up a path midway between the two. He relaxed the overstrained and tightened the lax. Consequently, he neglected nothing and drew up very careful rules as to what they should or should not take as food."²⁴

Maimonides, as well, sees virtue in seeking the mean and avoiding either extreme. Divine law aims at teaching man to conquer his desires, for sensuality impedes man's ultimate perfection. Man must not think of food and drink as the goals of existence. Rather should temperance and self-control pave the way for the attainment of holiness.²⁵

Similarly, in *Hovot ha-Levavot*, Bahya ibn Paquda underscores the necessity to restrict physical desire lest untrammelled lust undermine man's intellect. The intellect is preserved by Torah: "The Torah is the remedy for such spiritual maladies and moral diseases. The Torah therefore prohibits many kinds of food apparel, sexual relations, and certain acquisitions and practices all of which strengthen sensual lust."²⁶ This interpretation is in the same vein as the concept expressed in the Talmud, *Kiddushin* 30b:

The Torah is like a life-giving drug. It is as if a man had severely wounded his son and placed a poultice upon the wound, saying, "My son, so long as this poultice is on your wound, you can eat and drink and bathe as you please and you need not fear. If you remove it, however, the wound will become ulcerous." Thus spoke God unto Israel, "My son, I have created the evil instinct but I have also created Torah as an antidote. Study and observe the Torah and you will not be delivered into its hand . . . If you wish you can even become its master."

Cruelty

One of the moral lessons inculcated by the dietary laws is an abhorrence of violence and cruelty. This message underlies the laws of *shehitah* as well as many of the specific dietary

prohibitions.²⁷ The most obvious example is the ban against eating a limb cut from a living animal. Many of the commentators also see an ethical lesson in the prohibition of mingling meat and milk. Philo comments on the impropriety of using the milk which sustained an animal to flavor it after death and views the person who partakes of such fare as cruelly brutal in character and utterly devoid of compassion.²⁸ For man to eat the flesh of an animal torn by wild beasts is to descend to their level of cruelty and savagery.²⁹ The laws of the Torah are designed to foster precisely the opposite character traits: "With such instructions he [Moses] tamed and softened the minds of the citizens. [of Israel]."³⁰

Maimonides, too, *Guide III*, chaps. 26 and 48, notes the ethical lessons implicit in many of these laws. If man must not cause grief to animals, must he not be all the more careful in his dealings with his fellow man? Abraham ibn Ezra, *Commentary on the Bible*, Exodus 23:19; Rashbam, *ad loc*; ³¹ and Nahmanides, *Commentary on the Bible*, Deuteronomy 14:21, all view the prohibition against mingling meat and milk as an admonition against cruel and heartless behavior.

Some of the commentators view the eating of certain animals as having an actual, concrete physical effect on personality. Hence, ingestion of cruel and predatory animals, they assert, may literally produce these cruel traits in the one who partakes of them. We find this approach in the *Commentary of Nahmanides*, Leviticus 11:13, who mentions that the Torah prohibits predatory fowl because the individual who consumes the flesh of such birds is affected thereby and acquires a cruel nature. In like manner, *Sefer ha-Hinnukh*, no. 148, notes that partaking of the blood of an animal is detrimental to character for thereby a person may acquire animal-like traits. In a rather novel interpretation, *Kle Yakor*, Leviticus 11:1, illustrates this approach with regard to different character traits. Thus, for example, the behavior of a swine, who deceptively stretches forth a split hoof, although lacking the second prerequisite of permitted animals, epitomizes hypocrisy. He who eats this animal imbibes hypocrisy. This interpretation is not intended as symbolic but rather as describing a very real occurrence, viz., the

effect of what is eaten in transforming the nature of the eater. This approach is echoed in the works of a much later commentator, Malbim, *Commentary on the Bible*, Genesis 32:33, who observes that "the flesh of the animal eaten becomes part of the person who is fed and therefore [does the Torah] forbid unclean foods and abominations for in partaking of them one acquires the nature and cruelty of a predatory animal."

Moral Order

One explanation offered for some of the dietary laws is that they teach man to preserve the moral order of the universe. Thus Philo deemed it contrary to nature for men to eat blood, the essence of the soul that sustains the life which both man and animal possess in common.³² Similarly, the prohibition of *nevelah* teaches us that the "fitness of things bids us to keep untouched what we find deceased and respect the fate which the compulsion of nature has already imposed."³³ In discussing the prohibition of mingling meat and milk *Sefer ha-Hinnukh*, no. 62, suggests that this would be contrary to the divinely ordained laws of nature, creating a mingling of various systems of natural laws which are intended to dominate different spheres. These forces are incompatible and their merging is harmful and destructive. Similarly, *Kle Yakor*, Exodus 23:19, remarks that the mingling of contrary elements is a distortion of nature.³⁴

Symbolism of the Simane Taharah

A recurrent theme explaining dietary laws is that they are designed to advance moral lessons by means of symbolism. Maimonides, *Guide*, III, chap. 48, writes that the presence of *simane taharah* (the distinguishing characteristics of permitted species) is not the intrinsic reason that the particular animal is or is not to be permitted but is merely a sign whereby one can differentiate between what is forbidden and what is permitted. Without necessarily departing from this premise, many of the commentators did yet see secondary reasons or symbolic les-

sons which could be drawn from the physical characteristics of the various types of animals described in the Torah. These lessons were not to be construed as the underlying purpose of the dietary laws but were ethical teachings woven into the wondrous fabric of divine law.

This allegorical method of interpretation was prevalent in the Hellenistic period and in the Pseudepigrapha. In particular the writings of Philo present striking examples of the symbolic approach. In the *Letter of Aristeas* the ordinances concerning forbidden foods are presented as an important vehicle for the transmission of moral precepts. Unlike those commentators who espoused what might be termed a "psychophysical" approach, i.e., that partaking of forbidden food actually transforms the physical composition of the eater's body and soul, the *Letter of Aristeas* presents a purely symbolic approach. Wild and carnivorous birds are proscribed "as a sign . . . that those for whom the legislation was ordained must practice righteousness in their hearts and not tyrannize over anyone . . . nor rob them of anything but steer their course of life in accordance with justice . . . It is by such methods as these that indications were given to the wise . . ." In like manner, it is asserted that the prohibition against touching the carcass of an unclean animal is a precaution against association with that which may destroy character. The division of the hoof and the separation of the claws is symbolic of the necessity to discriminate between different modes of conduct. Chewing of the cud is representative of that gift of memory so necessary to a people who must continually be mindful of the God of the Universe and the purpose of whose entire life is "to practice righteousness before all men being mindful of Almighty God. And so concerning meats and things unclean, creeping things and wild beasts, the whole system aims at righteousness and righteous relationships between man and man."³⁶

Philo (*De Specialibus Legibus*, IV, 103-131) also remarks on the moral lessons implicit in the physical characteristics of forbidden animals. He interprets the signs of the cloven hoof and the chewing of the cud as symbols of the method whereby knowledge should be acquired. The cud-chewing process sym-

bolizes the manner in which a pupil should prolong the learning process. Wisdom cannot be apprehended immediately; the student must recall facts by searching his memory and through constant rethinking arrive at firm conceptions. The cloven hoof symbolizes the discrimination and discretion needed in distinguishing concepts. With a different allegorical twist, Philo sees the cloven hoof as indicative of the twin paths of virtue and vice and the clear choice between them. Unclean animals represent either a single hoof implying that good and bad are identical or a multiform hoof indicating a variety of roads among which it is difficult to select the best path. The fins and scales on permitted fish illustrate their ability to resist the force of the stream; those lacking such characteristics are swept away by the current. Reptiles which crawl on their stomachs are symbolic of the lowliness of those who devote themselves to gratification of the stomach. Four-footed and many-footed reptiles signify subjugation to a multitude of passions. On the other hand, creeping creatures such as grasshoppers, with legs above their feet enabling them to leap up from the ground, are classified as *tahor* for here too "by symbols he [Moses] searches into the temperaments and ways of a reasonable soul . . . Blessed are they who have the strength to leap upward from earthbound things into the ether and the revolving heavens."

Centuries later other commentators described the characteristics of permitted animals as embodying moral lessons. These interpretations are, of course, presented by them in a homiletic vein, not as the literal meaning. Thus one interpretation notes that the fins and scales of permitted fish express symbolically the need for a person to cover his body with the protective armor of *mizvot*.³⁷ Another sees the emphasis on the non-predatory nature of permitted animals as teaching the need to identify with the underdog.³⁸ An unusual example is the comment of R. Shabetai ha-Kohen (Shakh) who discerns moral connotations in the very names of the animals. "*Paras*" symbolizes an individual whose effort is directed solely to the acquisition of reward (*paras*); "*neshet*" may be etymologically derived from the root "*nashet*"—one who falls away, sym-

bolizing a person who discards the *mizvot*. Conversely, the names of permitted animals represents traits worthy of emulation as for example "*arbeh*" symbolic of one who increases (*marbeh*) Torah and good deeds.³⁹

Symbolism of the Sciatic Sinew

Many symbolic lessons are derived from the prohibition of the sciatic sinew. Tradition teaches that the angel who fought with Jacob was the guardian spirit of Esau. The Midrash interprets the incident of the *gid ha-nasheh* symbolically to the effect that the angel of Esau "touched all the righteous who were to be born from Jacob; he hinted to him the generation of apostasy." Nahmanides understands the Midrash as relating that the angel indicated the destiny of Jacob's descendants and the coming of a time of overpowering persecution as in the days of R. Judah ben Baba. The prohibition may thus serve as a reminder of Israel's historic destiny.⁴⁰ Gersonides, who explains the struggle as a prophetic vision, sees the prohibition not only as a symbol of Israel's history and the salvation wrought by faith but as a deep religious affirmation of the fundamental importance and veracity of prophecy.⁴¹

A slightly different explanation of the same theme is to be found in Menahem ha-Bavli, *Ta'ame ha-Mizvot*, neg. comm., no. 1. The negative precepts parallel the 365 days of the year. Appropriately, the *gid ha-nasheh*, representative of the ascendancy of Edom, of Esau's guardian angel, is parallel to the ninth of Av. For a Jew to eat this part of the animal would be tantamount to incorporating into his body his bitterest adversary.

Finally, note should be taken of the comments of the author of the *Sefer ha-Hinnukh* in his beautiful and moving portrayal of this *mizvah*. Just as Esau's angel strove to destroy Jacob but succeeded only in inflicting pain upon him, so too, declares *Sefer ha-Hinnukh*, the descendants of Esau may afflict Jacob's children but can never annihilate them. This *mizvah* is an allusion to Israel's ultimate redemption and is a spur to greater faith and trust: "Remembering this whole matter by means of

the *mizvah* may serve as a reminder that they [Israel] remain firm in their faith and their righteousness . . ." assured that just as Scripture relates that "the sun shone for him [Jacob] to heal him and he was released from his agony, so too, shall the sun of the Messiah shine forth for us and heal us from our affliction. . ." ⁴²

PRESERVATION OF IDENTITY

Particularly in the writings of modern-day scholars there is emphasis on the role of *mizvot* in preserving the Jewish people as a distinctive nation. In this frame of reference, the dietary laws can be seen as an obvious deterrent to carefree intermingling and assimilation. Assuredly, the rabbinic prohibitions against gentile wines and foods cooked by gentiles, which were enacted for the specific purpose of forestalling the intimacy which may lead to intermarriage, proved effective in guarding the separatism of the Jew.

The *Letter of Aristeeas* takes note of this function of the *mizvot* and states that lest Israel assimilate "God hedged us round on all sides by rules of purity affecting alike what we eat or drink or touch or hear or see . . . (142); the laws must teach discrimination . . . because we have been distinctly separated from the rest of mankind (151)." This theme is stressed by Abraham Ibn Ezra in his comments on "*stam yenam*" and in particular in his interpretation of the prohibition of *gid ha-nasheh*. Of the Patriarchs it was only Jacob whose progeny were all committed to the service of the true God; Abraham and Isaac both sired offspring who were not destined to become Jews. It is most fitting therefore, commencing with the *gid ha-nasheh*, to recall God's kindness to Jacob and to continue to preserve the ethnic purity of the Jewish people by separating from the food and drink of non-Jews and thus erecting barriers against assimilation.⁴³ This motif is also suggested by Isaac Arama in his *Akedat Yizhak, Shemini, sha'ar 60*. The laws governing food restrict the contact of Jews and non-Jews. These social barriers create a distance between them similar to that which exists "between the peasant or provincial and the prince" who feasts

on the bread and wine of the king. Just as they are separate in their foods so are they to be different from others in their thoughts and deeds.

A CHOSEN PEOPLE

Many of the biblical commentators formulate the concept that the laws are intended to separate Israel from other nations in a manner which does not reflect nationalistic sentiments but religious ones. The goal is expressed in terms of Israel's role as a holy people. This concept can be found in the words of the Bible itself: "For you are a holy people unto the Lord your God, and the Lord has chosen you to be His treasured people from among all the peoples on the face to the earth. Ye shall eat nothing abominable" (Deuteronomy 14:2-3).⁴⁴

Adherence to these laws indicates recognition of the unique nature of Israel's redemption from Egypt. God commands Israel (Leviticus 11:44-45) to differentiate between clean and unclean foods and demands such behavior because "I am the Lord who has brought you up from the land of Egypt to be your God." The Midrash comments that the Exodus occurred for the express purpose that Israel accept the laws: "Whosoever takes upon himself the yoke of *mizvot* attests to the Exodus from Egypt."⁴⁵ But more is involved than the special nature of Israel's deliverance. The Sages view the dietary code in particular as indicative of the peculiar status of the Jewish people, i.e., of their having been selected from among the nations of the world in order to maintain a singular standard of holiness. Observance of the laws is portrayed by the Midrash as the unique privilege of the Jewish people, marking the great distinction between them and the other nations.⁴⁶ *Midrash Tanhuma* expresses a similar concept. Explaining the word "*hayah*" as an expression denoting "life," the Midrash observes that Israel alone among the nations was given the dietary laws for Israel alone is destined for eternal life. The case is analogous to that of a physician who imposes no restrictions on an incurable patient but gives detailed prescriptions to the patient who may recover.⁴⁷

The special nature of Israel's destiny is basic to the discussion of the dietary laws in the *Zohar*. Israel may not defile themselves with unclean animals in which the spirit of impurity dwells. To partake of such foods is to imbibe the impurity of idolatrous nations. The role of Israel is different:

Happy is the portion of Israel in that the Holy King delights in them and desires to sanctify and purify them above all others because they cling to Him. It is written "Israel in whom I am glorified." If the Holy One, blessed be He, takes pride in Israel, how can they go and defile themselves and cling to the *sitra ahara*? . . . Whoever eats of those unclean foods cleaves to the *sitra ahara* and defiles himself.⁴⁸

In a very similar vein, R. Hayyim ibn Atar, *Or ha-Hayyim*, (Commentary on Leviticus 11:1), envisions these laws as a special sign of privilege and honor. He emphasizes the notion of Israel's separatism in terms of their singular mission. Commenting on the Scriptural reference "for I am the Lord your God and ye shall be holy," (Leviticus 11:44), *Or ha-Hayyim* states, "the Israelite people is unique in its propensity for holiness and purity." Only with regard to Israel did God allow Himself to be referred to in the genitive case and therefore, indeed, must they separate themselves from impurity.⁴⁹

ATTAINMENT OF HOLINESS

Among later thinkers emphasis on these laws as a symbol of Israel's separateness and unique destiny is found in the writings of the noted Enlightenment figure, Samuel David Luzzatto. In his opinion, the various prohibitions of *trefah* and *nevelah*, for example, serve to eliminate that which might possibly be degrading and to present a way of life suitable for a holy people. The dietary laws serve to isolate Israel from the surrounding heathen peoples and to impress upon them their high station.⁴⁹ However, many of the commentators further develop this concept. They see these laws not merely as creating a separate *modus vivendi* for a holy nation, but in a metaphysical sense, as necessary for the spiritual elevation of the people and their attainment of holiness. Thus, R. David Zevi Hoffmann (whose approach is modelled on that of Hirsch which we shall discuss below) observes pointedly that he ac-

cepts Luzzatto's above analysis only in part; namely, that dietary laws are binding on Israel in their role as a holy people. However, their purpose is not merely to serve as an external means of distinguishing between Jew and non-Jew. Rather, he argues, forbidden foods concretely affect the degree of holiness the Jew attains. If a Jew partakes of them he defiles his body and his ability to perform his divine mission is impaired.⁵⁰

The concrete effect of forbidden foods is portrayed graphically by Nahmanides. In his Commentary on the Bible, Deuteronomy 14:3, he writes, "Forbidden foods are an 'abomination' to the pure soul . . . for forbidden foods are gross and breed coarseness and impurity in the soul." The food ingested becomes part of the body and soul of the individual who partakes thereof. By imbibing the blood of an animal one incorporates into one's soul the "animal soul" and becomes imbued with the animal's nature.⁵¹

The manner in which mind and body interact is discussed by Menahem Recanati, a thirteenth-century Kabbalist, who, in his *Ta'ame ha-Mizvot*, illustrates how the forbidden foods influence a person's spiritual well-being. The body is the instrument of the soul, serving as intermediary between the physical world and the spiritual soul. Just as a craftsman requires fine tools for his work so too, to fulfill its task, the soul requires a cooperative body. Thus, ultimately the body affects the degree of holiness the soul attains. Forbidden food coarsens the body, awakening the animal in man. By demeaning the quality of the body as an instrument of the soul and deadening its finer qualities, such food literally clogs the heart, is *metamtem et ha-lev*.⁵²

A common way of expressing the baleful effect of prohibited foods is that they breed spiritual malaise. Thus, *Sefer ha-Hinnukh*, no. 159, declares, "This 'tumah' damages the soul, causing it to become somewhat sick . . . The fount of the mind, the soul, becomes defective through 'tumah.'" Abravanel, Commentary on the Bible, Leviticus 11:13, also speaks of forbidden foods as detrimental to spiritual well-being, stupefying the heart and deadening the spirit. *Akedat Yizhak* (*Shemini, sha'ar* 60), again in language almost identical

to that of Abravanel, discusses the grave effect of *ma'akhalot assurot* which "harm the souls to heal which this entire [body of laws] was designed." So powerful is the effect of forbidden food on the soul that it can sever the special bond between Israel and God. *Or ha-Hayyim* (Leviticus 17:10) explains the punishment of "karet" in connection with the prohibition of blood as a manifestation of a cause and effect relationship. Blood so degrades the person who partakes of it that the special tie which binds his soul to the Creator is severed. Conversely, by eating permitted foods, a Jew maintains a high degree of holiness; his eternal soul is preserved and he is enabled to emulate the ways of God: "Ye shall therefore sanctify yourselves for I am holy."⁵³

These thoughts form the basis upon which R. Samson Raphael Hirsch constructs his comprehensive exposition of the forbidden foods and the laws of "tumah" and "taharah" as fundamental to the destiny of Israel as a kingdom of priests and a holy nation.

The priestly ideal of the nation is symbolized in the Sanctuary; it becomes a reality only in the lives of the community of the faithful. Hirsch views *tum'at maga*, uncleanness of touch, referring to the carcasses of dead animals, as symbolic purity, paralleling the symbol of the Sanctuary. Concrete *tum'ah*, in which category he classifies the dietary laws, parallels and influences the actual moral holiness, the essential *kedushah*, of the people. To Hirsch *tum'ah* represents the absence of moral freedom. The purpose of both symbolic and concrete *tum'ah* is that man be ever conscious of his moral freedom:

The free moral energy which should oppose the immoral paths into which the demands of our desires have been driven, is weakened by eating *ma'akhalot assurot*. And so such eating has a baneful influence on . . . our spiritual lives . . . it effects *tumah*, a laming of that sense of Godlike mastery of ourselves and certainty of being free of will and not bound slaves to our passions . . . I have made you participate in My Nature, have given you the power of moral self-determination, so that you reign in the little world of forces which I have made part of your material sensuous nature for you to master as a small god, accomplishing My Will of your own free will and determination, even as I, as the absolute Free-willed God, reign over all the great forces in the great cosmos. The completely free personal God is the warranty of free personal Man. "Because I am holy, you are to be holy, and can become holy!"⁵⁴

Whereas *tumah* makes a person unfit for holiness, "*shekez*" (abomination) stands in total opposition to spirituality. Both these qualities, inherent in forbidden foods, contaminate the body. Only the permitted foods are suitable to preserve the body as the ready instrument of the soul.⁵⁵

Turning to some of the details of the laws, Hirsch explains *nevelah* and *trefah* as unsuited to a holy person for moral considerations. Blood, the essence of the animal, and *helev*, the quintessence of selfish animal purpose,⁵⁶ are completely heterogeneous to man. If man partakes of such food "the influences of the animal soul which still adhere to it enter with it into the human . . . body . . ."⁵⁷ [It] is prone to bring about . . . such a depravement of human nature that could be capable of robbing the aptness for the moral heights which God's Torah has set for the vocation of a Jew."⁵⁸

BEYOND REASON

The nature of the various rational bases for the dietary laws are thematically correlative with diverse intellectual climates. During the Hellenistic period, the allegorical method predominates and humanistic and ethical reasons are proposed. Centuries later, rationalists such as Maimonides and Rashbam favor logical explanation of the laws on hygienic grounds. In the religious sphere they emphasize the role of Judaism as the one purely monotheistic religion of antiquity and, in this framework, explain the significance of some of the specific prohibitions in discouraging idolatrous practices. Mystics and Kabbalists such as Nahmanides and *Or ha-Hayyim* portray the subtle psycho-physical effect of forbidden foods on body and soul. Toward the modern era we find increasing emphasis on the sociological and psychological role of *mizvot* in preserving the identity of Israel as a nation and in refining the character and enhancing the morality of its individual members.

It must, however, be underscored that at no time did rabbinic commentators consider any particular rationale as exhausting the implications of the *mizvah*. The reason offered is but one aspect of the *mizvah*; the *mizvah* as divine command

has a singular importance above and beyond its rationale. The *mizvah qua mizvah* has a significance which is *sui generis*. In fact, in his elucidation of *mizvot*, Rabbi Joseph Ber Soloveitchik, author of the *Bet ha-Levi*, goes much further. Speaking particularly of those *mizvot* which are commemorative of historical events, in light of the talmudic dictum "He [God] looked into the Law and created the world," he postulates that God ordained history to provide a rationale for the *mizvot*. In order to satisfy man's natural inclination to seek an understanding of the *mizvot*, God created historical events to give meaning, in human terms, to *mizvot* which intrinsically are beyond human comprehension. Thus, in effect, "the *mizvah*" was not created on account of the reason; rather the reverse took place, on account of the *mizvah* was the reason created."⁵⁹

Accordingly, the dietary laws and all other *mizvot* of the Torah, quite apart from any specific rationalistic base, are seen as constituting the unique expression of the relationship between God and Israel. The *mitzvot* alone establish communion between man and God. Alluding to the verse, "That ye may remember and do all my commandments and be holy unto your God" (Numbers 15:40), the Sages declare in the Midrash:

Heart and eyes are the two middlemen of sin to the body, leading him astray. . . . The matter is to be compared to a man drowning in water, to whom the shipmaster threw out a cord, saying unto him, "Hold fast to this cord, for if thou permit it to escape thee there is no life for thee." Likewise the Holy One, Blessed be He, said to Israel, "As long as you cling to my laws, you cleave unto the Lord your God [which means life]. . . . "Be holy, for as long as you fulfill my commandments you are sanctified . . . but if you neglect them you will become profaned."⁶⁰

NOTES

1. The details of both biblical and rabbinic prohibitions are discussed by Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhhot Ma'akhalot Assurot*.
2. This concept is found in very similar language in *Sifra, Ahare* 13.
3. *Sifra, Kedoshim* 2.
4. See note 7 below.

5. Cf., *Tanhuma, Shemini* 12: וְכִי מֵה אֵיכַפֵּת לְהַקְבֵּה בֵּין שׁוֹחֵט בְּהֵמָה וְאוֹכֵל אֹתָהּ לְנוֹחַר בְּהֵמָה וְאוֹכֵל אֹתָהּ, כְּלוּם מוֹעִילוֹ אוֹ מוֹזִיקוֹ אוֹ מֵה אֵיכַפֵּת לוֹ בֵּין אוֹכֵל טַמְאוֹת לְאוֹכֵל טְהוֹרוֹת אֲלֵא אִם חֲכַמַת חֲכַמַת לָךְ הֵא לֹא נִתְּנוּ הַמִּצְוֹת אֲלֵא לְצַרְףּ בְּהֵן אֵת הַבְּרִיּוֹת . . .
6. *Emunot ve-Deot*, III, chaps. 1 and 2. Translated by Samuel Rosenblatt (New Haven, 1948), p. 141.
7. *The Guide to the Perplexed*, III, chap. 26. Nevertheless, Maimonides himself proceeds to offer reasons for many of the details of these *mizvot*. Differing from Maimonides' analysis of this passage, Crescas, *Commentary to the Guide*, *ad loc.*, observes that the Midrash in *Bereshit Rabbah* does not serve as an example of the purposeless nature of divine command. He translates the term לְצַרְףּ as to "purify" rather than "to test" and argues that far from ascribing arbitrary command to God the midrashic passage posits an ethical base for the *mizvot*, to wit, the purification of mankind.
8. Emanuel Rackman, "Health and Holiness," *Tradition*, vol. II, no. 1 (1959), p. 67. In this context, we may note that the pointed talmudic comment to the effect that the nature of the *hukkim* evokes the objection of "the evil spirit and the nations" is an observation whose truth is evident in our very own day. Dietary laws, for example, constitute a form of religious commitment which to many a modern person appears irrelevant to the pursuit of an ethical and religious life. Not all would go so far as Claude Montefiore, "Dr. Wiener on the Dietary Laws," *Jewish Quarterly Review*, VIII (1896), 393, who stigmatized those *mizvot* as "a mere survival . . . a bit of Asia in Europe which can never prosper in their new environment . . . a stage of religious history and custom which for all civilized persons has utterly passed away." But even those whose approach is more sympathetic find these laws to be devoid of significance to them and incongruous in present-day society and feel that "to a person raised in Western culture, it simply does not make sense to classify dietary prohibitions as a part of ethics." Harold S. Stern, "The Ethics of the Clean and the Unclean," *Judaism*, VI (1957), 320.
9. *De Specialibus Legibus*, IV, 119. Translated by F.H. Colson (Cambridge, 1939), VIII, 71.
10. Cited in Isaac Heinemann, *Ta'ame ha-Mizvot be-Sifrut Yisra'el* (Jerusalem, 1959), I, 98.
11. *Sefer ha-Hinnukh*, no. 72.
12. See studies cited by Kaufmann Kohler, "Dietary Laws," *Jewish Encyclopedia* (New York, 1903), IV, 598.
13. See Claude Montefiore, *J.Q.R.*, VIII, 392-413.
14. Commentary on Leviticus, 11:13.
15. *Loc. cit.*
16. Cf., Heinemann, II, 79-80. Samuel David Luzzatto points out that the camel, forbidden by the Torah, is commonly eaten by Muslims with no adverse effect. *Ha-Mishtadel*, Leviticus 11 and *Perush al ha-Torah*, Leviticus 11:1.

17. Commentary on Leviticus, 7:26.
18. *Ibid.*, 11:4. Cf., Commentary of Hoffmann to Leviticus 3:17, and Leviticus 11.
19. *Contra Celsum*, IV, 93. Cited by Hoffmann, *loc. cit.*
20. *Emunot ve-De'ot*, III, chap. 2. Cf., Alexander Altmann, ed., *Saadya Gaon: Book of Doctrines and Beliefs in Three Jewish Philosophers* (Philadelphia, 1960), p. 101, note 5, who contrasts Saadia's opinion with that of modern ethnologists who relate these laws to the alleged totemism of the ancient Hebrews. He notes that Saadia wrote a *Book on Forbidden Foods* but only fragments have survived.
21. *Guide*, III, chap. 48. Cf., Commentary of Seforno, Deuteronomy 14:21: "בְּמַעֲשֵׂה הַכְּנַעֲנִים שִׁיְהִיו חוֹשְׁבִים לְהַרְבוֹת בּוֹה הַפֶּעַל מְקַיְהֵם וְקַיְנֵם וְכָל כְּהַמְתָּם." Cf., also, Malbim, Exodus 23:19, who, following Maimonides' interpretation, connects the prohibition with the festivals. It is interesting to note that the author of *Sefer ha-Hinnukh*, no. 92, is, however, not inclined to accept Maimonides' theory with regard to this prohibition. He refers to Maimonides' view and comments, "וְכָל זֶה אֵינְנוּ שׁוֹה לִי".
22. *Guide*, III, chap. 46.
23. Commentary on Leviticus 11:13.
24. Philo, *De Specialibus Legibus*, IV, 100-102. Philo concludes the section on dietary laws with the narrative of the quails which describes a punishment incurred on account of gluttony.
25. *Guide*, III, chaps. 33 and 35.
26. *Hovot ha-Levavot*, III, chap. 2. Translated by Moses Hyamson (Jerusalem, 1965), I, 195.
27. Cf., Rackman, pp. 72-75, for an analysis of the ethical significance of the removal of blood, of the rites of *shehitah* and of the piety requisite in a *shohet*.
28. *De Virtutibus*, 153.
29. *De Specialibus Legibus*, IV, 119.
30. *De Virtutibus*, 161.
31. Heinemann, I, 149, note 4, points out that Joseph Bekhor Shor advanced a similar interpretation.
32. *De Specialibus Legibus*, IV, 123.
33. *Ibid.*, 199.
34. Cf., Hirsch, Commentary on Exodus 23:19, regarding the natural order and the "Law of the Species."
35. *Letter of Aristeas*, 147-148.
36. *Ibid.*, 167. One of the specific symbols discussed in the *Letter of Aristeas*, 166, pertains to the weasel and appears to be based on a peculiar notion of the physical structure of that animal: "It conceives through the ears and brings forth through the mouth." By disdaining the weasel, man learns to avoid the mischief of expressing in speech all that he receives through his ears.

37. *Orot ha-Mizvah* cited in Isaac Sahler, *Yalkut Yizhak* (Warsaw, 1900), *mizvah* 157, no. 5.
38. *Ez ha-Hayyim*, cited in *ibid.*, *mizvah* 155, no. 4.
39. *Siftei Kohen* on *Shemini* cited in *ibid.*, *mizvah* 158, no. 6.
40. *Bereshit Rabbah* 77:4 and Nahmanides, Commentary on Genesis 32:26.
41. Commentary of Gersonides, *Parshat Vayishlah* (Venice, 1547), pp. 41a-b.
42. Negative Commandments, no. 3. Malbim, Commentary on Genesis 32:33, sees another symbol in this law. Taking the *gid ha-nasheh* as a symbol of physical lust he sees the prohibition as enjoining austerity.
43. *Yesod Mora*, 5, cited in Heinemann, I, 70.
44. Hoffman, Commentary on Leviticus, chap. 11, emphasizes that the Torah enjoined separatism not to insure distinctiveness *per se* but because of the pagan character of the surrounding nations. In refutation of a commonly-held theory that these biblical laws were borrowed from other ancient religions, he presents a comparison of Torah laws and Zoroastrian ideas of the clean and the unclean.
45. *Sifra*, *Shemini* 12.
46. Cf., *Shemot Rabbah* 30:9.
47. *Tanhuma Shemini* 6, cited by Rashi, Leviticus 11:2.
48. *Zohar*, Leviticus 416.
49. *Ha-Mishtadel*, Leviticus 11.
50. Commentary on Deuteronomy 14. Hebrew translation by Zevi Har-Shefer (Tel-Aviv, 1959), I, 204.
51. Commentary on Leviticus 17:10. Cf., *Or ha-Hayyim*, *ad loc.*, "וזהו באכול האדם מדם בהמה קונה נפש הבהמית מקומה בנפש האדם"
52. See I. Grunfeld, "Dietary Laws, a Threefold Explanation," *Tradition*, vol. IV, no. 2 (1962), p. 244. In general the Kabbalistic view portrays the effect of the laws of the Torah not only on the individual but on the harmony of the entire cosmos.
53. Seforno, Leviticus 11:2 and 11:44.
54. Hirsch, Commentary on Leviticus 11:43 and 44. Citations from the English rendition by Isaac Levy (London, 1958), pp. 302-303.
55. *Ibid.*, verses 43 and 47.
56. *Ibid.*, 7:26.
57. *Ibid.*, Deuteronomy 12:23.
58. *Ibid.*, Leviticus 17:10.
59. *Bet ha-Levi al ha-Torah*, *Parshat Bo*.
60. *Bamidbar Rabbah* 17:6.

Zevulun Charlop

Director, Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary and the Mazer Yeshiva Program; Lecturer, American History, Yeshiva College

THE HALACHIC PERCEPTION OF CHURCH-STATE RELATIONS IN U.S. HISTORY

American separation of Church and State was a radical departure from all previous relationships that existed between government and religion.¹ Although its roots can be found in the experiments of several of the colonies, in the writings of Locke and Voltaire, in the Reformation and Renaissance, in the Magna Carta and perhaps above all in the Bible, separation was, in actuality, a unique American invention that evolved in the incredibly short span of 16 years, from 1776 to 1791. At the outset of the Revolution, Church establishment was the rule in every colony with the exception of Rhode Island.² Nor was that green and lush oasis of liberty, where first were heard the nascent rustlings of separation, without its bigotry. Contrary to the "soul-liberty" advocated by Roger Williams, its founder, citizenship and eligibility to public office were limited to Protestants.³ Even in colonies such as Maryland and Pennsylvania, where citizens enjoyed considerable liberty of conscience, full toleration was granted only to Trinitarians or to those professing ~~the~~ as the Saviour of the World.⁴

"J.C."

To the visionary and doughty Williams belongs the distinction of having founded the first American basis for Church-

(Adapted from a monograph on "The History of the Evolution of the Doctrine of the Separation of Church and State in the United States")

State separation. Not uncharacteristically of his times, it was a theological one. Finding, as always, chief buttress for his views in the Bible, Williams, as early as 1636, broached the doctrine of the Two Tablets. Government, he contended, should not interfere with or punish a breach of the first tablet of the Decalogue, since these were the duties which man owed exclusively to his creator. The Ten Commandments, he said, had been written of two tablets of stone in order to distinguish between those duties which are purely religious and spiritual and those which are secular and civil.⁵

Unfortunately, seventeenth-century America was not yet ready for Williams and when disestablishment finally came a hundred and fifty years later it could only indirectly be connected with the Rhode Islander's earlier efforts.

The first blow for disestablishment was struck at the Virginia convention in 1776, one of the significant landmarks in America's quest for human liberty. Two acts of epochal statesmanship emanated from its proceedings: an order to its delegates in Philadelphia to call for a break with the mother country, and a Declaration of Rights which antedated by several weeks the Declaration of Independence and was precursor to the Bill of Rights of the Constitution.⁷

The Declaration of Rights was, in largest part, little more than a luminous summary of the great principles of freedom inherited from our British ancestors.⁸ Only its last article, article sixteen on religious freedom, represented an historic advance over the doctrines of Locke and Otis.⁹ At that time, a steady stream of petitions poured into Philadelphia from various parts of the colonies urging the disestablishment of the Church of England, as well as demanding exemption from "payment of all taxes for any church whatever", and protection "in the full exercise of their modes of worship."¹⁰ The original draft of article sixteen disregarded these petitions almost entirely and conceded little if anything to the dissenters. It merely formulated what even most Episcopaleans had already accepted. Whereupon James Madison, who was then

only 25 and still wet behind the ears politically, parted company with "his older and wiser" colleagues Patrick Henry and George Mason and audaciously pushed his own draft of the article instead.¹¹

The contrast between the original draft and the one that Madison proposed reveals the nature and scope of the transition from establishment to disestablishment and full separation of Church and State. Madison's principal dissatisfaction with the committee's version was its limited promise of "the fullest toleration in the exercise of religion, according to the dictates of conscience." Although the word "toleration" at one time connoted the greatest liberality, it in truth restricts the full and unfettered exercise of conscience. For it implies a system which makes freedom a favor sanctioned by an established church, rather than a natural and inalienable right.¹² Thomas Paine in his "Rights of Man" reexpressed Madison's view in the oft-quoted passage, "Toleration is not the opposite of intolerance, but is the counterfeit of it. Both are despotisms. The one assumes to itself the right of withholding liberty of conscience, the other of granting it." Madison, who early perceived these obnoxious implications, urged upon the convention the alternate language, "all men are equally entitled to the full exercise of . . . (religion) according to the dictates of conscience."¹³ Freedom of religion, in Madison's eyes, belonged to all men by right, not by grace. Thus, for the first time in any colony where a State-Church prevailed, an official amendment calling for outright disestablishment and elimination of all tithes and privileges enjoyed by the recognized church was formally introduced.¹⁴

For the Jew in particular, this leap beyond toleration signified an altogether unprecedented advance, both in degree and kind, in his struggle for religious freedom. It obliged him to reevaluate his relationship to the greater society about him. From the time of his dispersion to the founding of the U.S., the history of the Jew was a long dark night relieved now and then by intermittent, although shortlived, bursts of light.

In every case before the birth of America, it was to the in-

dulgence and sufferance of an emperor, king or pope that the Jew owed whatever measure of liberty or well-being he enjoyed. Always there remained, however, the palpable and too often realized fear that this light would be eclipsed wantonly and without notice, suddenly casting the Jew back into the dark shadows of persecution. Always, even in oriental lands under benevolent caliphs, or in Poland during the liberal reign of Sigismund Augustus; or in the golden era of Spain; or in the Austria of Franz Joseph, in the background was heard the insistent and uneasy whisper of *Al Tivtchu Bindeevim* (Do not put your trust in Princes).¹⁵ America represented the first instance in which a government declared that freedom of conscience is not dependent upon state favor but is rather the inviolable right of every individual. The old notion of *Chessed L'umim Chatos* (The kindness of nations is sinful)¹⁶ hardly obtains in the American experience, for the very essence of America's contribution to religious liberty is the absolute denial of "Chessed" (or "tolerance", its political synonym) as an element at all involved in its practise.

Not unexpectedly, Madison's amendment was rejected. High Church forces were still, albeit precariously, in the saddle. Madison presently offered a watered-down version of the article which was more favorably received and from which the final phrasing of the article was ultimately drawn:

That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it can be directed only by reason and conviction, not by force or violence, and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance love and charity towards each other.^{17a}

Although Madison only partially achieved his aims, his endeavors for disestablishment having failed, in truth his victory regarding principle was almost complete. For the clause "all men are equally entitled to the free exercise of religion . . ." logically precluded an established church. The friends of the church had merely succeeded in eliminating the section that spelled out this principle. There can be no question but that Madison's amendment sounded the death knell for the established church. Thomas Jefferson, in his *Notes on Virginia*

commenting on this contradiction between principle and practise, wrote:

"the present state of our laws on the subject of religion is this. The (Virginia) convention of May 1776. . . declared it to be a truth, and a national right that the exercise of religion should be free; but when they proceeded to form on that declaration the ordinance of government instead of taking up every principle declared in the Bill of Rights, and guarding it by legislative sanction, they passed over that which asserted our religious rights, leaving them as they found them."¹⁸

The same convention, meeting again in October 1776, this time as the General Assembly, "repealed all acts of parliament which circumscribed freedom of worship and suspended the laws giving salaries to the clergy, which suspension was made permanent in 1779."¹⁹

However, much remained to be righted. While statutory oppression of religion was being eliminated, religious restrictions imposed by common law were still extant. Under common law, for example, heresy was a capital offense punishable by burning. Such a state of affairs could not be long tolerated. Jefferson asserted that, ". . . rulers have no authority over . . . natural rights, ony as we have submitted to them. The rights of conscience we never submitted, we could not submit. We are answerable for them to our G-d."²⁰

Led by the rebouutable Patrick Henry, high Church forces attempted a comeback during the May 1784 session of the Virginia General Assembly.²¹ They proposed the incorporation of the Episcopal Church and a general assessment for the support of the Christian religion.²² After extensive modification had apparently all but stripped it of its original intent to restore to the Episcopal Church, or more accurately, to the Episcopal clergy, some of the favored status it had previously enjoyed, the bill for incorporation was passed.²³

The main battle for separation, however, was fought over the general assessment bill.²⁴ Prospects for its passage were initially bright.²⁵ The eloquence of Henry alone was almost sufficient to carry it through the legislature. Again Madison was called upon to man almost singlehandedly the ramparts of full

religious liberty. Jefferson was away in Paris, and his prestige and influence were sorely missed.²⁶

Madison's objections to the bill were threefold: a) Religion was not within the purview of civil authority; b) History had shown that religious establishment leads to a decline in morals and in religion itself, and c) Since the law was expressly limited to Christian churches, an improbable task fraught with the greatest danger would devolve upon the court, namely the decision of the question "what is Christianity?"²⁷

Adherents of the bill, in an effort to take some of the wind out of Madison's sails, amended the measure to include all religions, not only Christian sects. This version, however, was short-lived.²⁸ The word Christian was reinstated, although the amendment was now altered to include the Presbyterians, as well as several other Christian denominations, in addition to the Episcopal church.²⁹ Throughout these changes, Madison opposed any form of assessment for religion.

To Madison's profound disappointment, the Presbyterian clergy who, prior to the emendations made in the bill, were numbered among its most vociferous critics, reversed themselves completely, now that they too were assured a piece of the pie. "I do not know of a more shameful contrast than might be found between their memorials on the latter and former occasion," Madison ruefully remarked.³⁰ He managed, however, the next best alternative. He joined with Henry's friends in successfully pushing the old patriot's candidacy for the governorship of Virginia. Virginia boasted the weakest executive office of any state; once removed from the legislature, Henry could no longer exercise decisive influence.³¹

Bereft of Henry's leadership, proponents of the assessment, in order to give the bill an aura of an educational measure and camouflage its true intent,³² changed its name to a bill "for establishing a provision for teachers of the Christian religion."³³ But this and other ploys availed them little. Madison and his supporters pressed their advantage and secured almost a year's postponement³⁴ before the bill would ostensibly be called up for a vote. Out of the war of petition and pamphlet that ensued

came Madison's "Memorial and Remonstrance" — regarded to this day as the classic statement on the question of separation of Church and State.

The quick attainment of full religious freedom in America was the result of a variety of practical and ideological factors. There is a tendency to ascribe almost entirely the achievement of church-state separation to practical considerations, such as the maintenance of amity in a pluralistically religious society, the rise of commerce, the fear of immigration and not least of all the Revolutionary War itself. Wars tend to submerge internal differences, and concessions had to be made to the dissenting churches to ensure their undivided loyalty and unqualified cooperation.³⁵

The *Memorial*³⁶ is notable for the emphasis it places upon such ideological influences. Its stress was on natural rights, the social contract and the government's lack of jurisdiction over matters of religion. While Madison by no means neglected the practical considerations involved, he also gave full due to the role of ideology. He said, in effect, that it would be shameful for a nation which had just severed its political bonds with the King of England because he had violated the self-evident truth "that all men are created equal" to turn around and justify inequality in religious treatment.

Recognition of the ideological posits of separation is important. For if separation is understood as having been merely the necessary price paid for religious comity, then government support of religion is implicitly permitted if it can be accomplished in a manner that is fair and equitable to all sects. On the other hand, if separation is conceived of as a government disability to intervene in religious affairs by reason that such power was withheld by the people from those delegated to govern, the support of religion violates the principle of separation even if all sects agree on the manner of sharing the state's favor.

The political effect of the *Remonstrance* was staggering. The legislature was inundated with a deluge of angry petitions protesting assessment. Supporters of the bill became resigned to its defeat and made no attempt even to have it called up for a

vote.³⁷ Exploiting the favorable climate created by his *Memorial*, Madison dusted off Jefferson's historic *Bill for Establishing Religious Freedom*, which had previously failed adoption in 1779, and steered it triumphantly through the legislature. This signified complete disestablishment in Virginia. The operative part of the enactment reads:

Be it therefore enacted by the General Assembly of Virginia that no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested or burdened in his body or goods, nor shall otherwise suffer on account of his religious opinions or beliefs, but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinions in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge or affect their civil capacities.³⁸

There has been a running debate throughout most of America's history regarding whether or not America is a Christian country. In the first hundred years of its existence, several strenuous efforts, some enjoying wide public support, to formally establish Christianity as the official religion of the United States were essayed and seriously threatened the country's non-sectarian character. Indeed, during the Civil War, a member of the Supreme Court itself, Justice William Strong, unabashedly served as President of the "National Association to Secure Certain Religious Amendments to the Constitution", which was formed for the express purpose of incorporating into the preamble of the Constitution explicit recognition of national faith in God and ~~Jesus~~.³⁹

The Constitution itself was singled out as a source of support for both those who claimed America was a Christian country and those who vehemently rejected this notion. Dr. Joseph Adams, one of the chief exponents of Christian America, pretended to find in the Constitution justification for the assertion that "the people of the United States profess themselves to be a great Christian nation." His argument followed syllogistic reasoning. The Constitution contains the phrase "in the year of our Lord 1787". The word "our" obviously refers to the opening words "We the people of the United States." The word "Lord" of course means ~~Jesus~~ ~~Freel~~!

the Constitution implicitly establishes Christianity as the national religion. He adduces a similar proof from a phrase in the second article of section seven, "if any bill shall not be returned by the President within ten days (Sundays excepted)." The exception of Sunday signifies, he claims, official recognition of the Christian day of worship, which in turn implies recognition of the Christian religion in the law of the land.⁴⁰

However, much more revealing than any of these doubtful interpretations is the complete absence of G-d's name in the constitution. This omission, which was never rectified by any amendment, should be sufficient to lay to rest any doubts about the Constitution's secular nature.

In a tactful and politic reply to a group of Presbyterian churches in New England which questioned him regarding the absence of any reference to the Christian religion in the constitution, President Washington wrote, "I am persuaded that the path of true piety is so plain, as to require but little direction. To this consideration we ought to ascribe the absence of any regulation respecting religion from the Magna Carta of our country. To the guidance of the Ministers of the Gospel, this important object, is, perhaps, more properly committed. It will be your care to instruct the ignorant, and to reclaim the devious. And in the progress of morality and science, to which our Government will give every furtherance, we may confidently expect the advancement of true religion, the the completion of our happiness."⁴¹

Possibly the only official government statement on the matter was the following provision of a treaty the United States entered into with Tripoli in 1797: "As the government of the United States is not, in any sense, founded on the Christian religion, as it has in itself no character of enmity against the laws, religion or tranquility of Musselman; and as the said States never have entered into any way or act of hostility against any Mohometan nation, it is declared by the parties that no pretext arising from religious opinion shall ever produce an interruption fo harmony existing between the two countries."⁴²

But it was Thomas Jefferson, referring to his bill for es-

tablishing religious freedom which was passed by the Virginia general assembly in 1786, who rendered spurious and specious the strained attempts to designate America a Christian country when he noted in his *Autobiography* that "When the preamble declares that coercion is a departure from the plan of the holy author of our religion, an amendment was proposed, by inserting the word Jesus, so that it should read a departure from the plan of [redacted], the holy author of our religion. The insertion, rejected by a great majority, in proof that they meant to comprehend, within the mantle of its protection, the Jew and the Gentile, the Christian and Mahometan, the Hindoo, and the infidel of every denomination."⁴³

Agitation for official acknowledgement of America's Christian character reached a climax in the famous Sunday Mail controversy of the early nineteenth century. Concerted and vocal attempts on the part of powerful Protestant groups to halt all mail handling on Sunday — on the premise that America as a Christian country must safeguard the sanctity of the Christian sabbath — very nearly succeeded. The effort's ultimate failure was largely due to the courageous and articulate chairman of the House Committee on Post Offices and Post Roads, Richard N. Johnson. In a celebrated report issued by the committee, Congressman Johnson, restating the non-religious nature of the Constitution, wrote: ". . . The Spirit of the Constitution . . . regards the General Government in no other light than that of a civil institution wholly destitute of Religious authority."⁴⁴ As to the arguments that assert Christianity to be implicitly established in the Constitution, Johnson declared, "the Constitution regards the conscience of the Jew as sacred as that of the Christian, and protects equally the conscientious scruples of the single individual as well as those of the whole community."⁴⁵

Just as important as the Religious Test Clause was the First Amendment which Madison engineered through Congress. There were some who opposed the Amendment on the grounds that it was unnecessary to spell out what already was implicit in the constitution and had become accepted national policy. Yet others felt, and they prevailed in the end, that express

safeguards were mandatory. For who could guarantee that the generous temper of the country would persist even in periods of strain and duress, or would not erode with time?⁴⁶

The First Amendment provides that "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof." Does this rule out all and any government-religion relationship or does it merely preclude the state from favoring one religion over another? Some historians, looking to previously rejected drafts of the Amendment, place great weight upon the fact that an original version which stated that no "national" religion be established by law was unacceptable to the convention. It was abandoned, they claimed, because the word "national" could be construed only to forbid government from establishing and favoring one denomination over others but would in no way bar it from supporting all religions on an equality basis.⁴⁷ An examination, however, of the relatively scant discussion surrounding this amendment recorded in the Congressional Journal, does not justify such an explanation. The word "national" was dropped, it would seem, more out of fear of offending anti-federalists who were suspicious of any language that tended to support a strong national government, than because of any confirming or qualifying properties of the word.⁴⁸ However, it was not until 1940, a century and a half after its ratification, that the Supreme Court finally began to provide a definitive interpretation of the First Amendment's ban on laws respecting an establishment of religion.⁴⁹

For those who are bound to a Judeo-centric *aunschaunng* of history, the issue of Church-State separation in the United States can easily be conceived as one touching the very heartstone of Jewish eschatology. Our founding fathers, more so than any previous group of nation builders, incarnated in themselves, both individually and collectively, the halachic criteria of *Chasidei Umos HaOlam*.⁵⁰ And it would not be untrue to say that they were representative Americans of their times. Maimonides, in his code,⁵¹ defines the *Chasid Umos HaOlam* as one who consciously embraces the seven Noachite commandments and assumes their observance, not merely

because of their intrinsic reasonableness, but as divine obligations promulgated in Moses' Torah.

Unlike the French fraternalists, the architects of our Republic were essentially religious men who admitted the indispensability, if not of religious practice, of religious training and belief, to a well-ordered, decent and free society. They established separation almost as much out of solicitude for the ultimate good of religion as for the well-being and preservation of free government. In the *Zorach*⁵² decision of 1952, the Supreme Court avowed, "we are a religious people whose instructions presuppose a Supreme Being." The noted American critic Edmund Wilson has written: "Our conception itself of America as a country with a mission in the world comes down to us from our Mosaic ancestors."⁵³ Even Christian divines preceding and during the revolution built their sermons almost exclusively upon texts drawn from the Hebrew Bible. The preeminent influence of the "Old Testament" upon the molders of our Republic is an often-told and well-known story.

Although exact figures for that period are not available, authorities generally agree that colonial America immediately prior to the Revolution obtained "the largest proportion of unchurched in Christendom."⁵⁴ This can be directly traced to the spirit of Unitarianism and deism which, as the Beards put it, hastened "the retirement of historic theology from its empire over the intellect of American leaders."⁵⁵ Indeed the first four presidents of the United States were either Deists or Unitarians. They are usually denominated as Deists, but, in fact, the dictionary definition of Deist, in almost every instance, is a misnomer when applied to the founding fathers. Even Thomas Paine and Benjamin Franklin, who were the chief targets of religionists, believed in a providential God. Paine even acknowledged a Hereafter and the Doctrine of Reward and Punishment.⁵⁶ They were marked by the layman's familiar impatience with theological controversy, and his readiness to invoke "a plague on all your houses." While they disallowed many, if not most, of the orthodox beliefs of the Christian church, they believed unquestioningly, however, in a divine creator to whom reverence is due. There was among them no

cult of atheism or "connivance in lowered moral standards." The prevalence of enlightened theistic ideas among the founders of America was undoubtedly, responsible, at least in part, for the absence of any commitment whatsoever, even in the most general terms, to any Christian ideas.⁵⁷ And while organized Christianity many have sorely deplored this state of affairs, from the point of view of Jewish monotheism, such belief and practice on the part of non-Jews, consonant as it was with the expectations of Noachite law, could hardly be faulted.⁵⁸

It may well be that this peculiarly Jewish insight into the religious consciousness of early America provides the historic logic that best explains the tensions and incongruities that have always characterized church-state relations in the United States. Purists, since the founding of the Republic, have agonized over the contradictory reality of this church-state separation. While the Constitution, as its authors themselves have clearly attested in their writings and utterances, calls for the absolute divorce of government and ecclesia, there exists, in actuality, a wide range of exceptions that palpably deny this principle and yet enjoy official sanction and acceptance.

This circumstance, we believe, flows almost inevitable out of a basic religious dilemma that inheres in the national soul — how to preserve unbreached the proverbial wall of separation dividing church and state, which, for all intents and purposes, is chiefly directed against *Christian* trespass into civil affairs, (as Christianity constitutes the overwhelming and predominant majority of our society,) and yet remain a religious and God fearing nation?

In truth, American Church-State separation, precisely in its inconsistencies, represents probably the most practical response that the *expedient* genius of our nation could devise to cope with this inescapable dilemma. The fact remains that the religious test clause and the First Amendment have succeeded, by in large, in frustrating explicit sectarian intrusions into our body politic while at the same time allowing Americans to maintain themselves as a religious people whose common denominator, it would be fair to say, is mosaic monotheism and

the Hebrew scriptures. Tampering unduly with separation may thus be *halachically* highly questionable as it threatens to undermine the only institution the *Umos Ha Olam* have apparently ever been able to develop which fosters the establishment of a religious, yet non-denominational state fully conforming, or nearly so, with the requisites of Jewish law.

Interestingly, its coming into being coincided with a whole complex of other events — including the renaissance of Israel on its land — which in their totality signify what we are disposed to call *Aschalta D'Geulatha*, (the beginning of Redemption).⁵⁹ As if sensing their portentous connection, Maimonides in his *Mishne Torah* sets down the laws pertaining to the coming of the Messiah in the same section and immediately following his detailed codification of the Seven Noachite laws. Is it exaggerated patriotism to believe that the novel invention of American Church-State separation and religious freedom are integral to the whole progress of history of the last two centuries pointing imminently to the ultimate and full redemption?⁶⁰

NOTES

1. Philip Schaff, *Church & State in the U.S.* (G.P. Putnam's Sons: New York & London, 1888) p. 12
Proverbs (14:43). For a brief but excellent comparative summary of State-Church relationships in history see Schaff pp. 12-18.
2. Loe Pfeiffer, *Church, State & Freedom*, (The Beacon Press: Boston, 1953) pp. 63-79.
3. *Ibid*, pp. 78, 79.
4. *Ibid*.
5. Greene, Evorts B., *Religion and the State* (New York University Press, New York, 1941) p. 47, also Johnson, A.W. & Yosh, F.H., *Separation of Church & State in the U.S.* (Univ. of Minn. Press, Minneapolis, 1948) p. 11.
6. Joseph L. Blau, *Cornerstones of Religious Freedom in America*. (Harper & Row, N.Y. et al 1964) p. 35.
7. Danile L. Pulliam, *The Constitutional Convention of Va.*, (Richmond: John T. West, 1902) pp. 11, 12.

8. H.A. Washington, *A. Discourse*, (Richmond; Va. Historical Society, 1952).
9. Irving Brant, James Madison; *The Virginai Revolutionist* (Indianapolis-New York; the Bobbs-Merril Co., 1941) p. 190.
10. Sanford H. Cobb, *The Rise of Religious Liberty in America*, (N.Y. Mac-Millan Co. 1922. pp. 490, 491.
11. Brant, *Virginia Revolutionist*, pp. 200-201: also William C. Rives, *Life & Times of James Madison* (1859) I. pp. 141, 142.
12. Brant, *Willaim & Mary Ouarterly*, series 3, Jan. 1951, p. 6.
13. Rives, *Madison*, p. 142.
14. Brant, *Virginia Revolutionist*, p. 430.
15. Psalms 146:3
16. Proverbs op. cit.
17. Brant, *Virginia Revolutionist*, p. 247.
18. Joseph L. Blau, *Cornerstones of Religious Freedom in America* (New York: Harper & Row, Revised Edition 1964) p. 80.
19. *Ibid*.
20. *Ibid*, p. 81.
21. Gaillard Hunt, Editor, *The Writigs of James Madison* (N.Y. & London: G.P. Putnam Sons, 1901) 11, 94.
22. Journals of the House of Delegates of the Commonwealth of Virginia, in the City of Richmond, May 3, 1784, (Richmond: Thomas White, 1828) p. 8.
23. *Ibid*, pp. 66, 77 — (Madison, although in principle opposed to ecclesiastical incorporation, voted for the bill in order th stave off approval of the much more dangerous general assessment. Later, however, he claimed closer scrutiny of the bill showed it not to be as innocuous as was first believed.
24. *Ibid*, p. 8.
25. *Ibid*, p. 21.
26. Julian Boyd, editor, *The Papers of Thomas Jefferson*, Vol. VIII, (Princeton: Princeton University Press, 1953), Madison to Jeferson, May 14, 1784, p. 87.
27. Elizabeth Fleet, "Madison's 'Detached Memorandum' or essay 'Moon-policies, Perptuities, Corporations Ecclesiastical Endownments,'" *William and Mary Ouarterly*, III, series 3, (Oct. 1946, 17.)
28. Brant, *Madison, Mationalist*, op. cit. 345.
29. Boyd, *Jefferson Papers*, Madison to Jefferson, VII, 594.
30. Hunt, *Madison Writing*, op. cit. II, 31.
31. Hunt, *Madison's Writings*, op. cit., Madison to Monroe, II pp. 94, 97.
32. Brant, *Madison, Nationalist*, op.cit., p. 346.
33. *Journal*, Oct. 1784, p. 52.
34. *Ibid*., p. 81.
35. Blau, *Cornerstones*, op. cit., 07pp. 84-90.

36. H.J. Eckenrode, *The Separation of Church and State in Virginia* (Richmond, Virginia State Library, 1910) Chapter V.
 37. Brant, *Madison, Mationalist*, op. cit. p. 347.
 38. Blau, *Cornerstones*, op. cit. pp. 77-78.
 39. Schaff, op. cit. p. 38.
 40. Blau, *Cornersones*, pp. 110, 111.
 41. Stokes and Pfeffer, op. cit., p. 92.
 42. Schaff, op. cit. p. 41.
 43. Stokes and Pfeffer, op. cit. p. 71.
 44. Anson Phelps Stokes, *Church and State in the United States*, op. cit. II, p. 16.
 45. Blau, *Cornerstones*, op. cit., pp. 115, 116.
 46. Schaff, op. cit., p. 32.
 47. Pfeffer, *Church, State and Freedom*, op. cit., p. 142.
 48. Joseph Gales, *Debates and Proceedings in the Congress of the United States* (Washington: Gales & Seaton, 1934) I, pp. 757-759.
 49. The Supreme Court was late in meeting the issues an challenges of the First Amendment as it related to religion because it had generally been assumed that the principle of Church-State separation applied only to the Federal Government and, more specifically, to Congressional action and not to the States. It wasn't until the Supreme Court decisions in *Cantwell vs. Connecticut*, 310 United States 296, and *Minersville School District vs. Gobitis*, 310, United States 586, that there was a significant breakthrough which allowed much broader application of the protections of the First Ammendment, and which, in turn, may have produced strong counteraction for less rigid barriers between State and Religion which are evident today. Leo Pfeffer, *Western Reserve Law Review*, December 1961.
- The Cantwell vs. Connecticut* case involved a Witness's right to engage in missionary activities, even to the point of arousing public animosity, so long as there is no clear and present manace to public peace. For the first time, the court explicitly held that the freedom of religion guaranteed in the First Amendment was applicable to the states no less than to the Federal government. Later in the same year, Mr. Justice Frankfurter spoke for a majority of the Court in the first flag salute cases, *Minersville School District vs. Gobitis*, 310 US 586, in asserting that the Fourteenth Amendment "absorbed" the First. This belated development opened the door to many cases that would not have reached the Supreme Court in earlier times but now come under its jurisdiction.
50. The Righteous of the Peoples of the World, Tosefta Sanhedrin 3.
 51. *Mishneh Torah*, Melachim (Kings) IX:11
 52. op. cit.
 53. Underlining ours, *New York Times Book Review*, May 30, 1965. p. 16.

54. William Warren Sweet, *Religion in Colonial America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941) p. 334.
55. Charles A. and Mary R. Beard, *The Rise of American Civilization* (New York: The Macmillan Co. 1947) I, p. 449.
56. Laski, *The American Democracy*, op. cit. p. 267.
57. W.L. Sperry, *Religion in America* (London: Cambridge University Press, 1945) p. 111.
58. For a revealing analysis of the religious beliefs of our founding fathers, see Norman Cousins, "In G-d We Trust." (op. cit.)
59. Talmud Bavli, Magillah 17a.
60. *Mishneh Torah*, *Melachim (Kings)*, Chapters 8-10.

Daniel Landes

Founding Faculty Member of Y.U.L.A., where he teaches Talmud and Jewish Thought; and of Simon Wiesenthal Holocaust Center, where he serves as National Educational Projects Director.

AESTHETICS AS MYSTICISM: RAV KOOK'S INTRODUCTION TO SONG OF SONGS

Rav Kook's introduction to the *Song of Songs* was first published in *HaMizrah* (Cracow, 5663).¹ It was reprinted in the journal, *Almah* (Jerusalem, 5696)² and in a slightly expanded revised version with *Olot Rayah*,³ Rav Kook's prayer book. In *Almah*, it was preceded by a short note by Dr. Benjamin Manasseh Lewin, the noted Talmudist and a student of Rav Kook, explaining the piece's origin:

On one of the daily walks that I took with our glorious and holy Master and Teacher—may the memory of the righteous be for a blessing—on the outskirts of Bausk (Kurland) in 5661, the following ideas flowed from his holiness' mouth. Immediately I placed my pencil in his hand, and sitting on a rock by the ruins of a wall he recorded, with my pencil, these words. Afterwards I sent them to *HaMizrah*, and they were first published there under the title *Ayin A'Y'H*.⁴

This translation follows the *Olot Rayah* version; significant differences between this version and the earlier two are noted. The context of Rabbi Akiva's statement is the famous discussion in the *Mishnah* as to the place of the *Song of Songs* within the canon.

TEXT

Rabbi Akiva said, "The entire world is in itself not as worthwhile as the day in which the *Song of Songs* was given to Israel, . . ." (Yadayim 3:5). There is a love directed toward the Blessed Name which stems from creation and its splendor—the Grace of God which fills the universe and His Goodness

toward His creatures. And there is a form of love, felt in the soul, which stems from the essential ascent of the soul to the love of the Absolute Good. This latter love is fundamental and is more precious than that love rooted in a spiritual perception of reality. In order to accurately portray this fundamental love one needs all the many and great descriptions employed in the *Song of Songs*. Therefore "the entire world is in itself not as worthwhile as the day in which the *Song of Songs* was given to Israel."⁵

". . . For all of *Writings* is holy and the *Song of Songs* is the Holy of Holies." Literature, painting and sculpture⁶ have the potential to realize all the spiritual concepts impressed into the depth of the human soul. As long as even a trace of a line—concealed within the depth of the soul—is lacking realization, the service of art is still obligated to bring it forth. It is understood that it is good and proper to open only those treasures whose opening will perfume the air of reality. "Every utterance which departs the mouth of the Holy One Blessed Be He perfumes the entire world" (Shabbat 88:b).

Indeed, in response to (even hearing) foul matters—whose (commanded) burial is its (deserved) destruction—is fixed that 'spike' (fingers) to dig (into) and to cover up (one's ears).⁷ And woe to he who uses his 'spike' in an opposite action, (to write) for seductive intent.⁸ Soulful agitation arising from the feelings of natural love which play a large role in reality, both in ethics and in life, are fittingly explicated through all of literature's means of realizing the concealed. But this process must be accompanied by the highest guarding from a potential inebriation latent within these feelings, which would pervert their natural purity into wretched impurity. Only holy people are fit to be poets of holiness.

It is considered to be a fundamental lacuna in any literature when the innermost inscriptions of natural love are not brought forth. How much more fitting is it to consider as a lacuna the high and sublime agitations which influence, have influenced and will influence all good men and especially the community of Israel, all flowing from the love of the Master of All Actions, the source of good and of graciousness—if these

beloved feelings are not inscribed in a book and their place is empty. Can the depth of this emotion of love be plumbed? Will it be spent in the course of many days or can it be contained by even the uppermost heavens?

This vacuum of expression has, in truth, been filled for us in that love song which is the Holy of Holies, *The Song of Solomon*. An ass in matters of love cannot even sense what romantic poets desire to express in their personal poems. If it were possible to distort these yearnings in order to fit his gross tastlessness, he would do so with a joyous heart and a willing spirit. Similarly, there is the uncircumcised heart, who has never tasted the ascent to the heights of holy thoughts and has never intuited the pleasant light of the Rock of All the Worlds. Such a foolish and unwise person cannot contain the thought that the many personal sublime yearnings expressed in *The Song of Songs* are the reflections of a treasure concealed within the soul of that nation which has chosen God for His Sake and Commemoration. He denies this thought for he does not feel at all any deficiency in the absence of a locus for such an emotion which he himself has never known.

But one whom God has not denied wisdom will perceive and intuit the nature of the canon of Holy Scripture of that holy nation whose history is replete with manifestations of soulful love for the Strong Rock—in its age of development and splendour evoked through a sublime graciousness filled with splendour, and in the age of poverty and depression aroused strengthened and brought to a felt reality by rivers of blood and a flood of great and evil calamities. It is completely and totally impossible that these yearnings would not be recorded in a book written for that communal treasury of Scripture wherein all our thoughts of holiness lay.

Truly, only he who when they tore his flesh with iron combs could respond, "all my life I was troubled by the verse 'You shall love the Lord your God with all your heart and soul . . .' when shall I have the opportunity to fulfill it" (the implied command "even if they take your soul"—that is, martyrdom); and at that moment could prolong the recital of "(Hear O Israel, the Lord is thy God the Lord is) One" until his soul

departed; only he could declare that "the whole world is in itself not as worthwhile as the day in which *Song of Songs* was given to Israel, for all of *Writings* is holy and the *Song of Songs* is the Holy of Holies."

Indeed, as with a drop of water from the sea, as with a spark from a torch flame ascending to the heart of heaven, or with a single letter from a large and weighty tome—this lofty soul knew how to set personal love in the proper setting. He possessed pure, natural love, an enlightened, patriotic love, and the holy divine life full of splendour—all set in a harmonious array "as the tower of David well built." (*Song of Songs* 4:4)

How lowly, in contrast, are those bleary-eyed pygmies who creep around the base of the stone columns of the citadel's tower. They attempt to estimate its height, which reaches to the clouds, in accordance to their puny arm span and through a bespotted and cataractal vision. And if those at the cap of the tower call down the message that they can sight a star awash in splendour and beauty, those at the bottom will immediately conclude that this glorious star must, in actuality, be quite lowly. Such souls see in Rabbi Akiva only a shepherd who loved the beautiful⁹ daughter of Kalba Savu'a. They cannot fathom his wondrous decision that the *Song of Songs* is the Holy of Holies of the *Writings*. They can only understand the decision to include it in the canon as emanating from his simple personal love for Kalba Savu'a.¹⁰ But the pure of heart see Rabbi Akiva in his greatness: laughing even as the foxes exited the Holy of Holies because within his giant soul the distant future was an imminent present; full of mirth even within the sound of the approaching Roman army, for the love of God which flowed from the innermost recesses of his heart instructed him till it was clear as a living picture that Rome and her idols will totally disappear and the light of Zion will shine forever. The "love with delight" (*Song of Songs* 7:7) of this vision of the future certainly so filled his pure heart until it had no place for heartrending sighs at the trembling present which he perceived as only a wispy cloud blocking the face of the sun, bright in the heavens. Only from the mouth of he whose soul departed with the utterance of "One" was it suitable to state that "all of the *Writings* is holy but the *Song of Songs* is the Holy of Holies."

TRANSLATOR'S ANALYSIS

The power, and often confusion, of Rav Kook's evocative prose in this piece stems from his transversing several planes of discourse simultaneously. In this regard, mysticism is not only the content and the flavored language of the discussion, but also forms its spiral structure: diverse strands, winding up and around in ever-finer elucidation, finally twist into one. The fact that they do so effectively is even more startling, or more revealing, upon consideration of the essay's history. Emanating from reflections upon a highly suggestive text that burst into peripatetic conversation, and heatedly written down under the urging and watchful eye of a devoted and brilliant student who converted it into an essay of literary criticism, it is itself a small literary gem. Eventually the piece was returned to his prayer book and placed underneath the *Song of Songs*, producing the classic Jewish merging of text and commentary and serving as a starting point for further commentary. The result is a cacophony of voices: quiet personal reflection; intimate dialogic teaching; critical polemic. At the same time the essay/commentary contains, both directly and more subtly, a wide range of strong human experiences: the reciprocal courtship of the Shulamite and her lover; sexuality and romantic love; Rabbi Akiva's loves; and the people of Israel's relationship to God. Also, at the beginning and at the end is the mystical vision of the soul's ascent to the love of God. Clearly these arguments and their assumptions must be analyzed strand by strand, with the recognition that they are not meant to stand alone.

The direction of the argument is to posit a two-tiered approach to the love of God. The first is inspired by an appreciation of nature, either in the medieval philosophic mode which saw the evident perfection of the universe as a philosophic proof for God and a compelling reason to love Him, or the mode suggested by Psalms, Hassidic stories and Mussar reflections in which the force and beauty of nature brings the one experiencing its charms to intuit and love God who stands behind it. The worth of the world lies solely within its capacity to bring one to God. Standing qualitatively apart is the second tier, the love that is not inspired by external causation, but rather

results from the soul being true to itself, discovering its source of existence within God. This soulful love may well be preceded in the life of faith by love aroused through creation. Nonetheless, soulful love remains, essential, fundamental and therefore autonomous. As can be expected in a mystical scheme, all else—the world and even the love of God inspired by it—pales into insignificance before it.

The difficulty with soulful love lies in its description. Yet in order to be internalized soulful love must be communicated; its uniqueness places it outside of scientific language. The solution is not to define, but rather to evoke it. The most powerful language available is the worldly descriptions of the *Song of Songs*. The Romantic sexuality which lies at the heart of the *Song of Songs* expresses the unique intimacy, full understanding, excitement and danger, and shyness and boldness that exists between true partners. The implication of Rav Kook's position is that the *Song of Songs's* worldiness demonstrates the fact that the world exists in terms of ultimate significance only as a metaphor for the soul's communion with God. The entire world itself—even as it inspires love of God through mediation or experience of creation—only becomes worthwhile when it is used for the purpose of exploring the ultimate meaning of the soul's attachment to God.

The rapid ascent of the soul would seem to lead to a concomitant degradation and denial of the validity of life lived on the lower levels. The world becomes a snare to avoid, a chain to be unlocked or a dream from which wake. Rav Kook, who is bound and committed to the world from both concrete Halakhic and nationalistic presuppositions and tasks, understands the world not as being threatened, but as actually being supported, with its existence validated by the ultimate reality of the Divinity. Man's task is to fulfill each level—or in a historical-linear fashion, each stage—in order that it might be ready for a transformation to the next level. Thus, there is a religious need to explicate all forms of natural (that is romantic) love, as well as other emotions hidden within the human consciousness. While working in an overtly secular context, art actually performs a spiritual task: it helps us to develop our humanity through making us more aware of it. This readies it for a spiritual transcendence.

This potential for transcendence becomes Rav Kook's most important criterion of aesthetic validity. Depiction of sexuality undertaken for 'seductive intent' is decried for its limited vision of pleasure as an end in itself. The ontology of this world depends upon its possibility for transcendence. It is guaranteed an existence only if it remains rooted in that ultimate reality. If it ends its attachments to that truth it shall be left dangling in a sea of meaninglessness.

Rav Kook's political vision parallels his aesthetic theory. In order for the soul of Israel to reach its highest plateau, it is necessary to have at first a complete physical renewal of the people within its own land. Here too, it is only by bringing forth all potentialities on the natural level that the spiritual level is able to have its due. With this affirmation comes a challenge. Rav Kook summoned the *haluzim* to discover the spiritual dimension of their pioneering activities in the land. Similarly, he called for the Hebrew *maskilim* to retrieve and explicate the topic of the soul's spiritual needs and yearnings. He presents the *Song of Songs* as a paradigm of worldly material which has been made to represent a spiritual reality. Artists are urged to respond to Solomon's model in explication of this most true and concealed of human emotions. In his spiritual diary, Rav Kook summarized this view:

The faculty of love must be developed in all its details so that it will demonstrate all of its treasures of cognitive, emotional and imaginative life. And then will God's treasure be brought (into our existence)—that is the ascent to that emanated love that bears the Name of God. In a like fashion, the aesthetic faculty is generally needed to be well-developed to the point in which the soul, strengthened by a picture of emanated Glory, will be able to stand at the very apex of its potential height. Consequently this generation's literature together with the desire for expansion of beauty which has seized it—although both incline toward secular matters, at times becoming greatly defiled—are none other than the steps and preparations to the exalted purity of the sublime splendour that will appear in the world.¹¹

Rabbi Akiva, in Rav Kook's eyes, becomes the perfect combination of lover and aesthete who alone can recognize the true meaning of the literary paradigm which is the *Song of Songs*. Rabbi Akiva's biography—rather than his scholarship alone—is his authority in this matter. As Akiva the hired hand

and later as Master, his love for Rachel, daughter of the wealthy Kalba Savu'a, is perhaps the romantic love story of the Talmudic sages. His love of nation was exemplified in his support of Bar Kochba's revolt. As the Master of aesthetic judgement who adorns the Torah's letters with crowns, his love brought him to identify its study with life itself and to thereby put his own life at risk in its propagation. This martyrdom as a *Kadosh*—a holy one—with the declaration of God's unity on his lips was a culmination and confirmation of these values. Most importantly, Rabbi Akiva is depicted as an integrated personality whose loves were arranged harmoniously, each in their proper place—all accepted, none denied. The placing of the *Song of Songs* in the canon is in the end an aesthetic judgement. While aesthetic theory can be rationally described, its premises and applications to individual works are notoriously subjective. At some point it comes down to taste and sensitivity—either one can see or hear what is going on in the work and how effective it is or one can't. Rabbi Akiva is depicted as the individual with the sharpest intuitions in the matters of love and literature. His aesthetic judgement and intuition decided canon.

The effect of Rav Kook's description of Rabbi Akiva's work here is profound. Rav Kook deals with the *Song of Songs* ahistorically. He does not even mention Solomon, much less attempt to prove the book's validity on the basis of his personal authority. By refusing to do so he frees the *Song of Songs* from being locked into a specific time and place. This ahistoricity contributes to the book's identification as representing a primary experience. A worldly book, like the world itself, has no meaning until one is imputed, or discovered within. Rabbi Akiva was the revealer of the *Song of Songs*'s meaning which rendered it a new and central element of the canon. Rabbi Akiva is the critical and sensitive reader-as-author. With this revelation came a revelation of the world's mystical meaning as a metaphor for a higher level of being.

Rav Kook revels in Rabbi Akiva's own disregard for history's categories. Rather than engaging in apologetics for Rabbi Akiva's overt messianism with Bar Kochba, Rav Kook sees it as one of his most compelling attributes. Rabbi Akiva is

This potential for transcendence becomes Rav Kook's most important criterion of aesthetic validity. Depiction of sexuality undertaken for 'seductive intent' is decried for its limited vision of pleasure as an end in itself. The ontology of this world depends upon its possibility for transcendence. It is guaranteed an existence only if it remains rooted in that ultimate reality. If it ends its attachments to that truth it shall be left dangling in a sea of meaninglessness.

Rav Kook's political vision parallels his aesthetic theory. In order for the soul of Israel to reach its highest plateau, it is necessary to have at first a complete physical renewal of the people within its own land. Here too, it is only by bringing forth all potentialities on the natural level that the spiritual level is able to have its due. With this affirmation comes a challenge. Rav Kook summoned the *haluzim* to discover the spiritual dimension of their pioneering activities in the land. Similarly, he called for the Hebrew *maskilim* to retrieve and explicate the topic of the soul's spiritual needs and yearnings. He presents the *Song of Songs* as a paradigm of worldly material which has been made to represent a spiritual reality. Artists are urged to respond to Solomon's model in explication of this most true and concealed of human emotions. In his spiritual diary, Rav Kook summarized this view:

The faculty of love must be developed in all its details so that it will demonstrate all of its treasures of cognitive, emotional and imaginative life. And then will God's treasure be brought (into our existence)—that is the ascent to that emanated love that bears the Name of God. In a like fashion, the aesthetic faculty is generally needed to be well-developed to the point in which the soul, strengthened by a picture of emanated Glory, will be able to stand at the very apex of its potential height. Consequently this generation's literature together with the desire for expansion of beauty which has seized it—although both incline toward secular matters, at times becoming greatly defiled—are none other than the steps and preparations to the exalted purity of the sublime splendour that will appear in the world.¹¹

Rabbi Akiva, in Rav Kook's eyes, becomes the perfect combination of lover and aesthete who alone can recognize the true meaning of the literary paradigm which is the *Song of Songs*. Rabbi Akiva's biography—rather than his scholarship alone—is his authority in this matter. As Akiva the hired hand

and later as Master, his love for Rachel, daughter of the wealthy Kalba Savu'a, is perhaps the romantic love story of the Talmudic sages. His love of nation was exemplified in his support of Bar Kochba's revolt. As the Master of aesthetic judgement who adorns the Torah's letters with crowns, his love brought him to identify its study with life itself and to thereby put his own life at risk in its propagation. This martyrdom as a *Kadosh*—a holy one—with the declaration of God's unity on his lips was a culmination and confirmation of these values. Most importantly, Rabbi Akiva is depicted as an integrated personality whose loves were arranged harmoniously, each in their proper place—all accepted, none denied. The placing of the *Song of Songs* in the canon is in the end an aesthetic judgement. While aesthetic theory can be rationally described, its premises and applications to individual works are notoriously subjective. At some point it comes down to taste and sensitivity—either one can see or hear what is going on in the work and how effective it is or one can't. Rabbi Akiva is depicted as the individual with the sharpest intuitions in the matters of love and literature. His aesthetic judgement and intuition decided canon.

The effect of Rav Kook's description of Rabbi Akiva's work here is profound. Rav Kook deals with the *Song of Songs* ahistorically. He does not even mention Solomon, much less attempt to prove the book's validity on the basis of his personal authority. By refusing to do so he frees the *Song of Songs* from being locked into a specific time and place. This ahistoricity contributes to the book's identification as representing a primary experience. A worldly book, like the world itself, has no meaning until one is imputed, or discovered within. Rabbi Akiva was the revealer of the *Song of Songs*'s meaning which rendered it a new and central element of the canon. Rabbi Akiva is the critical and sensitive reader-as-author. With this revelation came a revelation of the world's mystical meaning as a metaphor for a higher level of being.

Rav Kook revels in Rabbi Akiva's own disregard for history's categories. Rather than engaging in apologetics for Rabbi Akiva's overt messianism with Bar Kochba, Rav Kook sees it as one of his most compelling attributes. Rabbi Akiva is

depicted as knowing the truth that the present is only "a wispy cloud blocking the sun, bright in the heavens," ready to be blown away. For Rav Kook progress through history was, at its heart, an act of consciousness raising.¹² Rabbi Akiva stood at the end of history waiting for the rest of his people and for time to catch up. The major midrashic tradition which understood the *Song of Songs* as representing the history of the Jews up through the Messianic era is represented here. In Rav Kook's presentation, Rabbi Akiva's understanding of the *Song of Songs* is as much a judgement about history as it is one concerning history. Both aesthetic and historical categories are ultimately elided into the mystic vision.

NOTES

1. pp. 352-354.
2. pp. 43-44.
3. *Olot Rayah* ("The offering of Rabbi Abraham Isaac Ha-Kohen Kook"), Vol. II, edited by Zvi Yehudah Kook. (Mosad Ha-Rav Kook and Agudath Lehotzoat Sifre Harayah Kook, Jerusalem, 5710) pp. 3-4.
4. "The Eye of A(vraham) Y(izhak) H(akohen Kook)."
5. This paragraph, found in the *Olot Rayah* version, does not appear in the other two versions.
6. This reading follows the earlier two versions. The phrase *haziur vehahituv* is replaced in *Olot Ha Rayah* by *ziyurah vehituvah* surrounded by commas as an appositive phrase modifying *hasifrut*. The resulting translation would be "Literature, its design and structure," an awkward phrase which adds nothing to the discussion except to eliminate the plastic arts from the discussion (which might well have been the object of this edition which came after Rav Kook's death)!
7. Deuteronomy 23:14 commands concerning the armed camp ready for battle: "With your gear you shall have a spike, and when you have squatted you shall dig a hole with it and cover up your excrement." Ketuvot 5A comments "do not read *azānekha*—gear—but rather *ōznekha*—ear; that if a man will hear an improper matter, he shall place his finger in his ear . . . (for) human fingers are similar (in form) to spikes."
8. Literally: "to increase with a woman."
9. This word is missing in *Olot Rayah*.
10. In *Almah* the following is added: (This path was taken by a venerable writer in *Luah Ahiasaf*).
11. 'arple Tohar (HaMakhon Al Shem Ha R'Z'Y'H Kook, Jerusalem, 5743) p. 42.
12. *Ibid*, pp. 131-132.

Aaron Levine

Professor of Economics at Yeshiva College

MARKET ETHICS AND JEWISH BUSINESS ETHICS— COMPARED

MARKET ETHICS

Proponents of the free enterprise approach claim that a competitive environment acts as an automatic check against fraud and unethical conduct in the market place. Fear of losing a customer to a competitor will restrain the seller from charging above the competitive norm, inhibit him from misrepresenting his product, and discourage him from adulterating it.

The growing complexity of the products of the modern industrial economy has not dampened the faith of many proponents of free enterprise in the efficiency of the marketplace as a self-regulating mechanism against fraud. While individuals may not be capable of judging the quality of complex products, specialists capable of such assessment, to be sure, exist. The success of these specialists, such as department stores and other middlemen, hinges heavily upon the reputation of reliability they build up among their customers.¹

Faith in the disciplinarian force of the competitive process does not make free enterprise advocates oblivious of the need for contract law and provisions for the enforcement of these laws.

Contract law provides an essential ingredient for the efficient functioning of the economic system. By furnishing prospective transacting parties with information regarding the consequences of commitments, including the contingencies that may defeat an exchange, contract law fosters voluntary exchange. Besides maintaining appropriate incentives, contract law reduces the costs of entering into voluntary exchange by

supplying a set of normal terms, which, in the absence of contract law, the parties would have to negotiate themselves. Finally, without contract law, parties would be discouraged from entering into exchanges in which the performance by one party is deferred.²

While fear of punitive consequences deters amoral man from market misconduct, his need for social approval and desire to advance his economic well being impel him to transact ethically. Given that the preference of the marketplace is for integrity and quality products and services, excelling in these standards will confer the participant with social approbation and economic well being.³

Relying on the competitive environment and society's legal institutions to check fraud and deceit in the marketplace may produce very disappointing results. When competitive forces are weak and the information channels are poor, the automatic check of the marketplace against fraud and deceit is rendered nugatory. Moreover, man's avaricious side may convince him that artful cunning and sophisticated deceit will go undetected and represent for him the best route to large profits.

Evidencing society's rejection of the notion that the marketplace exerts an automatic check against fraud and deceit is the current consumerism movement. This movement has all but transformed the operational philosophy of the marketplace from one of *caveat emptor* ("let the buyer beware") to one of seller responsibility and accountability. Legislative acts and judicial rulings have imposed higher standards on the seller in the areas of disclosure, product safety, warranties, and truth in packaging and advertising. In addition, judicial rulings have voided business contracts on the grounds of unconscionability and unequal bargaining power between the parties involved.

JEWISH BUSINESS ETHICS

Jewish law rejects the notion that the competitive marketplace serves as an automatic check against fraud and deceit. Evidencing this rejection are the manifold regulations *halakha* institutes for the purpose of safeguarding the integrity of the

marketplace. These regulations include a disclosure obligation for the seller; the appointment of market commissioners to enforce the price ceilings set for essential foodstuff; the appointment of commissioners to supervise the manufacture and commercial use of weights and measures; and judicial redress called for to invalidate or otherwise modify transactions concluded at variation from the competitive norm. Discussion of the specifics of these regulations will not be undertaken here, as we have treated these topics elsewhere.⁴ Instead, our task will be to present the general ethical principles to which Judaism subjects market participants. Concentration will be on aspects of Jewish morality that appeal to man's fear of G-d and to the nobility of his spirit. Specific moral principles to be discussed include the following concepts: *veYoreta me'elokekha*; *lifnim meshurat hadin*; and *kofin al midat s'dom*.

VEYORETA ME'ELOKEKHA

Cunning and shrewdness can often camouflage deceitful and fraudulent conduct and avoid for the perpetrator both legal consequences and social outrage. With this possibility in mind, the Pentateuch invokes the exhortation *And thou shalt fear thy G-d* in connection with those of its moral prescriptions which are likely to be viewed as easily violated without detection.⁵ Two of these prescriptions, applicable to the marketplace, are the prohibition against offering ill suited advice (*lifnei iver lo titan mikhshal*, Leviticus 19:14) and the injunction against causing someone needless mental anguish (*ona'at devarim*, Leviticus 25:17). Both of these injunctions illustrate the inherent weakness of a system of ethics rooted in economic self-interest.

Let us first take up the *lifnei iver* interdict. Modern market participants such as real estate agents, stock brokers and salesmen are frequently thrust into the role of counselor and adviser. Economic gain may tempt these specialists to offer their clientele ill-suited advice. Given their professional standing and the relative naivete of their clientele the automatic check against this tendency may at times prove very weak. To illustrate, a shrewd real estate agent may be able to persuade a

young, naive couple to buy a generally undesirable home. His ill-suited advice may never be fully or partially detected as the young couple may come to stoically accept all the unexpected repairs and financial problems associated with their home as problems common to all homeowners.

Another example of a circumstance that produces a temptation on the part of a professional to offer counsel that serves his own economic interest, but not necessarily the best interests of his client, is the travel agent's dealing with an inexperienced client. Out of confidence that his judgment will be relied upon, the travel agent may enthusiastically recommend an unseasoned traveller to stay at a commission-arrangement hotel during his overseas vacation. The appropriateness of the advice may never be questioned as the client is not likely to engage in further inquiries regarding available accommodations.

The prohibition against causing someone needless mental anguish (*ona'at devarim*) provides another example of the need to evoke ethical conduct by appealing to the nobility of man's spirit rather than to his economic self-interest. *Ona'at devarim* in a commercial setting is illustrated when an individual prices an article while having no intention to buy it.⁶ What is objectionable here, according to R. Menahem b. Solomon of Perpignan (1249-1316), is that pricing an article creates an anticipation on the part of the seller that he will make a sale. This anticipation is dashed when the inquirer decides not to pursue the matter further.⁷ While the prospective buyer need not concern himself with the disappointment a vendor may experience should his price inquiry not consummate into a purchase by him, pricing an article he has *no intention* of buying causes the vendor *needless distress* and hence is prohibited.⁸

Within the context of the modern consumer durable market, economic gain may delude an individual into thinking that he can violate the *ona'at devarim* interdict without detection. Modern retail outlets serving the consumer durable market essentially fall into either of two categories. One set of stores offer an elaborate showroom displaying a variety of models along with expert salesmen who demonstrate their proper use and maintenance. Another set of stores are typically

small and offer only a limited number of models with no expert salesmen at hand. These establishments do, however, provide their customers with catalogues which display color photographs of the models not available in the store along with instructions regarding the proper use and maintenance of the product. Due to the savings effected by maintaining a skeletal sales force, a limited range of samples, and so forth, the catalogue stores, in some instances, can manage to undersell the showroom outlets. Pricing an article, such as a piece of furniture, at the showroom establishment, and taking advantage of its display service and then ordering the same item at the catalogue store is, in our view, morally objectionable. Since the consumer has *no intention* of purchasing the item at the showroom store, the disappointment the salesman experiences when the inquiry does not consummate into a purchase amounts to a violation of the *ona'at devarim* interdict.

With shrewdness and tact enabling the unscrupulous consumer to elicit from showroom salesmen both a demonstration of the product and all other information he desires, all along camouflaging the real intent of his inquiry, discouragement of such conduct can only be achieved by appealing to the nobility of man's spirit, rather than to his economic self-interest.

LIFNIM MISHURAT HADIN

Judaism directs man in his interpersonal relations to exhibit a measure of generosity and benevolence towards his fellow man. Adherence to this standard requires him to occasionally waive his own legal rights in order to advance the economic well being of his fellow man, and is referred to as *lifnim mishurat hadin*, i.e., acting above and beyond what one is expected to do according to strict legal rights and duties. This moral principle is exegetically derived by R. Joseph from the verse: . . . and make them know the way wherein they must go, and the deeds that they must do (Exodus 18:20). and the deeds— means strict law; that they must do— means *lifnim mishurat hadin*.⁹

Underscoring the importance Judaism attaches to the *lifnim mishurat hadin* behavioral expectation is R. Johanan's dictum:

Jerusalem was destroyed only because they gave judgment therein in accordance with the law of the Torah . . . and did not act *lifnim mishurat hadin*.¹⁰

Providing an operational guideline as to the extent of the *lifnim mishurat hadin* obligation is the taxonomy Tosafot offer.¹¹ Sorting out the various Talmudic cases dealing with the *lifnim mishurat hadin* concept, Tosafot divide the cases into three separate categories.

The first category deals with cases where *halakha* prescribes a general behavioral norm for a particular circumstance, but exempts certain people from this norm. Here, *lifnim mishurat hadin* requires the exempted person to waive his privileged status and conform to the general legal norm, even if so doing would involve for him a monetary loss.

Illustrating the above rule is R. Hiyya's behavior in the currency validation case discussed in Bava Kamma 99b. What follows is the background information connected with this case. In Talmudic times, merchants were offered for payment coins which they were uncertain would circulate in the marketplace. Money changers were frequently approached for advice in this regard.

Determining whether a particular coin would be accepted as a medium of exchange was regarded by the Sages as a very precise art. Only an authoritative expert, i.e., one whose expertise was consummate to the extent that he needs no further instruction in the art, was therefore really qualified to make such judgements. Consequently, money changers who have not yet achieved authoritative status bear full responsibility to replace coins they erroneously determine will circulate.¹² To be sure, the authoritative expert, too, bears responsibility for his error, in the event he stipulated a fee for his service.¹³ While his judgment cannot be viewed as a form of negligence, the fee arrangement makes it clear that the client relied on his judgment. Since the damage results directly from relying on the expert's advice, the latter's action is regarded as a form of *garma*.¹⁴

Against the above background, the Talmud relates that R. Hiyya, who was an authoritative money changer, once erroneously advised a woman *gratis* that the coin she was offered

would circulate. Upon learning of his mistake, R. Hiyya, acting *lifnim mishurat hadin*, chose to reimburse the woman for her loss. Since a professional money changer is usually not liable in this case, R. Hiyya chose to waive his special privilege proceeding from his status as an authoritative money changer, even though doing so incurred for him a monetary loss.¹⁵

Lifnim mishurat hadin conduct of a less demanding nature is expected of man when *halakha* generally exempts everyone from a particular duty, but waiving the privilege and performing the duty does not generate a monetary loss for the exempted party. Illustrating this circumstance is Samuel father's conduct in restoring lost donkeys to their owner. By the strict letter of the law, the finder of a lost animal must make a public announcement of his find. If the animal is capable of working to earn its keep, the finder must hold it no more than twelve months until the owner makes his claim. After this period, the finder may sell the animal and hold the proceeds for the rightful owner.¹⁶ Since holding on to the donkeys instead of selling them involved no monetary loss for Samuel's father, *lifnim mishurat hadin* conduct required him to hold on to them until they were claimed.

When the legal right consists of a damage claim against an employer, *lifnim mishurat hadin* conduct, according to Tosafot does not require the employer to waive his claim. Another moral principle of special piety, as the following Talmudic text in Bava Metzia 83a, illustrates, may, however, at least recommend him to do so:

Some porters broke a barrel of wine belonging to Rabbah b. Bar Hannan. Thereupon he seized their garment; so they went and complained to Rav. 'Return them their garments,' he ordered. 'Is that the law?' he inquired. 'Yes,' he rejoined: *That thou mayest walk in the way of good men . . .* (Proverbs 2:20). Their garments having been returned, they observed, 'we are poor men, have worked all day, and are hungry, are we to get nothing?' 'Go and pay them' he ordered. 'Is that the law?' he asked. 'Yes,' he rejoined, . . . *and keep the path for the righteous.*' (Proverbs 2:20).

Under the assumption that the wine barrels were broken through the negligence¹⁸ of the porters, Rabbah b. Bar Hannan had a legitimate damage claim against them. While the behavioral expectation to act *lifnim mishurat hadin* did not require Rabbah b. Bar Hannan to forego his damage claim, Rav

urged him to do so on the basis of the moral principle *that thou mayest walk in the way of good men*. Upon learning that the porters were indigent, Rav even urged Rabbah b. Bar Hannan to pay them their wages on the basis of the ethical imperative *and keep the path of the righteous*.¹⁹ These latter ethical teachings evidently demand of man an even more generous and selfless nature than the *lifnim mishurat hadin* imperative.

While Tosafot understands the ethical principles proceeding from the verse in Proverbs as constituting a moral principle distinct from the *lifnim mishurat hadin* behavioral expectation, R. Solomon b. Isaac (1040-1105) et alia regards these teaching as forming an integral part of the latter concept.²⁰

The operational significance of the *lifnim mishurat hadin* concept is a matter of Rishonic dispute.

One aspect of the dispute concerns the question of whether the *lifnim mishurat hadin* behavioral imperative is directed only to the ethical elite of society or is prescribed even for the ordinary man.

Adopting the former view, Maimonides teaches that *lifnim mishurat hadin* conduct is expected only of the *hassid*, i.e., the individual of extraordinary piety. What G-d requires of the ordinary man is not to be a *hassid*, but merely to "walk in His ways"—meaning, the middle way, not the extremes even in piety and goodness. Man, according to Maimonides, is not bidden to waive his legal rights and act *lifnim mishurat hadin*, but if he voluntarily does so, his conduct is regarded as commendable.²¹ Illustrating Maimonides' voluntarism approach to the *lifnim mishurat hadin* behavioural expectation is his treatment of the lost property case:

If the majority of the inhabitants are heathen, the rule is that if one finds lost property in a part of town which is chiefly frequented by Israelites, he must advertise it. But if he finds it in a public highway or a large square, or in assembly halls or lecture halls frequented regularly by heathen or in any other place frequented by the general public, whatever he finds belongs to him, even if an Israelite comes along and identifies it. For the owner will abandon hope of its recovery as soon as he loses the property, since he thinks that a heathen will find it. Yet even though it belongs to the finder, if he wishes to follow the good and upright path and do more than the

strict letter of the law requires, he must return the lost property to an Israelite who identifies it.²²

Curiously, Maimonides omits in his *Mishneh Torah* any mention of what constitutes *lifnim mishurat hadin* conduct in the money changer and porter cases. This omission leads R. Shilo to find in the Maimonides' view a further restrictive implication for the operational significance of the *lifnim mishurat hadin* moral principle. If acting *lifnim mishurat hadin* entails a monetary loss, even the *hassid* is not expected to waive his legal rights.²³

Nahmanides (1194-1270), however, regards the *lifnim mishurat hadin* imperative as being addressed to the ordinary man. Understanding the verse *And thou shalt do that which is right and good in the eyes of the Eternal* (Deuteronomy 6:18) to impart the admonition to act *lifnim mishurat hadin*, Nahmanides connects this verse with the previous verse: *Ye shall diligently keep the commandments of the Eternal your G-d, and His testimonies and His statutes, which He hath commanded thee*. After enjoining man to obey all G-d's commandments in his interpersonal relations, the Torah bids him, with respect to what he was not commanded to do, to display accommodation and generosity towards his fellow man, i.e., to act *lifnim mishurat hadin*.²⁴

Adopting a viewpoint intermediate between Maimonides and Nahmanides is R. Azaria Figo (Venice, 1579-1647). In his view, *lifnim mishurat hadin* is an absolute behavioral requirement (*din*) for the *hassid*. Since the man of extraordinary piety usually waives his legal right in order to display generosity to his fellow man, consistency of character demands such conduct of him in any situation that may arise. For the ordinary person, however, *lifnim mishurat hadin* is merely recommended conduct.²⁵

Nahmanides' view evidently represents mainstream Jewish thought, as the *lifnim mishurat hadin* moral principle is routinely incorporated in judicial proceedings. The nature of this integration will be discussed below.

LIFNIM MISHURAT HADIN AND JUDICIAL COERCION

Another dimension of the operational significance of the *lifnim mishurat hadin* concept concerns the question of whether *halakha* empowers the Jewish court to *force* an individual to give up his legal rights and act in accordance with this legal principle.

Espousing judicial coercion in the above matter, R. Mordekhai b. Hillel (Germany, 1240-1298) validates the practice only if the individual who is asked to give up his legal rights is a man of wealth.²⁶ Following the above line, R. Joel Sirkes (Poland, 1561-1640) validates the practice even when the legal right involved is a damage claim against an employee, similar to the Talmudic porter case.²⁷

Another school of thought led by R. Hananel b. Hushi'el, does not legitimize the use of judicial coercion to force a party to a law suit to act *lifnim mishurat hadin*. The judicial role, according to this school of thought, is confined to informing the party what *lifnim mishurat hadin* conduct consists of.²⁸

Indicative of both the widespread and profound impact the *lifnim mishurat hadin* concept has on the Jewish legal system is the following sampling of court cases:

(1) In the 12th century, R. Eiliezer b. Nathan of Mainz (ca. 1090-1170) invoked the *lifnim mishurat hadin* principle to persuade a tenant to acquiesce to his landlord's request to temporarily move out so that alterations could be made in the house. With the lessee promised adequate housing in the interim and the temporary move generating for him only an inconvenience but no loss, R. Eliezer b. Nathan urged the tenant to waive his legal right and accommodate the landlord's request.²⁹

(2) In a case similar to the Talmudic porter case, R. David b. Moses (1769-1836) urged an employer to waive his legal claim against his driver. The driver was given money to purchase salt in the city of Pinsk and the money was stolen from him before he arrived there. Comparing the circumstance to the Talmudic porter case, R. David b. Moses urged the

employer to conduct himself *lifnim mishurat hadin* and waive his claim against the driver.³⁰

(3) Another area of labor relations in which Jewish courts found appropriate application for the *lifnim mishurat hadin* behavioral expectation is the issue of severance pay. Unless expressly stipulated in the labor contract, an employer bears no responsibility to pay his worker severance pay upon the termination of his labor relationship with him. Nevertheless, if after determining both the circumstances surrounding the termination of the labor relationship, and the relative financial position of the parties involved, the court assesses that *equity* demands that severance should be paid, the court, according to R. Ben Zion Uziel (1881-1953), should order the employer to pay the worker the appropriate amount.³¹

In contrast to R. Uziel's call for coercive judicial intervention in the severance pay case, a Haifa Rabbinical Tribunal merely *urged* such conduct on a religious institution. After pointing out that the religious institution bore no *legal* obligation to pay the worker severance, the court took note of both the long tenure of the employee and his impoverished state. Equity considerations, in the opinion of the court, recommended that the religious institution act with compassion and furnish the employee with severance.³²

THE LAW OF THE ABUTTER

Basing themselves on the *lifnim mishurat hadin* behavioral imperative, the Sages enacted the 'law of the abutter.'³³ What follows is a description of the essential details of this law:

With the aim of affording the abutter "first refusal" the Sages prohibited an individual from buying property contiguous to someone else's property.³⁴ The interdict applies to immovable property including land, real estate³⁵ and even a seat in a synagogue.³⁶ Violation of the ordinance gives the abutter the legal right to displace the purchaser by paying the sale price to the vendor.³⁷ Since the purchaser should have yielded to the abutter, the former is regarded as having concluded the sale as the abutter's agent. Consequently, provision of the purchasing price to the vendor allows the abutter to

automatically secure title to the property without performing any symbolic act (*kinyan*).³⁸

The abutter's displacement right is recognized, however, only if he initiates his protest as soon as the antecedent sale became public knowledge and the vendee began making use of his purchase.³⁹ Delay in lodging a protest beyond this interval is taken as an implicit waiver of his right.⁴⁰

Forfeiture for the abutter's displacement right obtains also when the latter refuses the seller's offer to allow him to match the price he negotiated with someone else for the sale of his contiguous property.⁴¹ Nonetheless, in the event the non-abutting interested party did not actually consummate his purchase of the contiguous property, the abutter, according to R. Hayyim b. Israel Benveniste (1603-1673), retains his right to insist that his equivalent bid be given preference.⁴²

While the seller's prior consultation with the abutter renders the latter's displacement right nugatory, no such similar adverse impact on the abutter's right obtains when he advises a bidding rival to take up the seller on his specific offer to sell the contiguous property to him.⁴³ Credence is given to the abutter's claim that the misleading advice he gave the rival bidder was a necessary ploy to prevent the seller from taking unfair advantage of him. Out of confidence that the abutter particularly values the property that adjoins his land, the seller might very well respond to the abutter's direct approach by hiking up his asking price. Far better from the standpoint of the abutter would be to allow the non-abutter to conclude the transaction at fair market value and then secure the property for himself by exercising his displacement right.⁴⁴

With the consultation stratagem failing to provide the non-abutter with a guarantee against subsequent displacement by the abutter, the only recourse open to him to prevent this eventuality would be to secure from the abutter, prior to the purchase, a formal renunciation of his abutter right. To be effective, the abutter must make the renunciation by means of *kinyan*.⁴⁵

Once the non-abutter takes formal possession of the property, the mechanism called for to render the displacement

right nugatory becomes less severe. No formal *kinyan* is required. Forfeiture of the displacement right obtains here when the behavior of the abutter makes it evident that he waives his right. Helping the non-abutter work the contiguous land or renting the land from him provide examples of such conduct.⁴⁶

THE LAW OF THE ABUTTER AND THE INTERESTS OF THE SELLER AND OTHER INTERESTED BUYERS

Realizing that the *law of the abutter* may come into conflict with the best interests of both the vendor and non-abutting prospective buyers, the Sages limited application of their ordinance to instances where it would not impose a loss on these parties.

PROTECTION OF THE SELLER'S RIGHTS

Halakhic concern for the interests of the seller is evidenced from the following considerations:

(1) The abutter enjoys his right of first refusal only when he will *match* any offer other prospective buyers are prepared to make.

Illustrating non-equivalence is the abutter's offer to pay the purchasing price in currency that is not as negotiable in the marketplace as the currency a non-abutter offers to pay.⁴⁷

Providing another case in point is the timing of the payments offered by the competing bidders. Should the abutter offer to match the non-abutter's ready cash offer but request time to liquidate his assets in order to raise the necessary cash, his offer may be rejected by the seller as non-equivalent.⁴⁸ Delay in receiving payment constitutes a legitimate opportunity cost for the seller.⁴⁹ Nonetheless, in the event the abutter is a man of known wealth, a request by him to be given time to fetch the necessary cash from his home makes his offer equivalent to the ready cash offer and hence entitles him to first refusal.⁵⁰

Another factor that may legitimately enter into the equivalency calculation is the creditworthiness of the bidding parties. In the event the contiguous property is being sold on

credit, deference must be given to the seller's assessment that he regards the abutter as less creditworthy than other prospective buyers.⁵¹

(2) Recognizing that the abutter's displacement right effectively lengthens the time necessary to conclude a sales transaction, the Sages suspended the privilege when the motive behind the sale is either the desire to finance a pressing need or to take advantage of a fleeting investment opportunity.⁵² Whether the abutter loses preference here even when he submits an equivalent offer at the same time as the other prospective buyer is a matter of dispute among decisors. While Maimonides et alia suspend the abutter's privilege entirely in the time constraint case,⁵³ R. Solomon b. Isaac, on the interpretation of R. Israel of Krems (fl. mid. 14th cen.), holds that the abutter's preferential status remains intact in the simultaneous bid variant.⁵⁴

Relatedly, suppose the seller is confronted with an offer to buy all his fields which are scattered in various different locations. Such an offer is regarded as a rare business opportunity for the seller. Out of concern that the inevitable delay caused by the practical necessity⁵⁵ of first informing the abutter of the unusual offer might jeopardize the deal entirely,⁵⁶ the Sages suspended here the abutter's displacement right.⁵⁷ Indeed, preference for the abutter presumably does not arise as an issue unless he makes a *simultaneous* and identical offer to buy the same parcel of properties for which the other prospective buyer is bidding.

PROTECTION OF THE RIGHTS OF NON-ABUTTING PROSPECTIVE BUYERS

Recognizing that the law of the abutter may conflict with the economic interests of other prospective buyers, the Sages either modified or suspended entirely the privilege of the abutter when equity demands that primacy be given to the interests of the non-abutting bidder.

(1) Figuring prominently as an equity factor in considering whether the abutter's privilege should be modified is the personal status of the other interested bidders. Women⁵⁸ and

orphans⁵⁹ were regarded by the Sages as being at a disadvantage in the immovable property commercial market. It is unnatural for these people to engage in search activity in these markets.⁶⁰ With acquisition of moving property coming very hard to these people, the Sages felt that it would be a matter of kindness to them not to recognize the abutter's displacement right in the event they bought property contiguous with his property.⁶⁰ Should the abutter, however, submit a simultaneous and equivalent bid, preference, according to R. Asher b. Jehiel, must be given to him.⁶² Nahmanides, however, suspends entirely the abutter's privilege when the competing buyers are women and orphans.⁶³

Relatedly, in recognition of the difficulties women and orphans generally have in transacting business,⁶⁴ the Sages, according to some authorities, disallowed the abutter from displacing anyone who purchased property from them.⁶⁵ With the law of the abutter entirely inoperative when the seller is a woman or orphan, the sale of their property is greatly facilitated as interested buyers would not hesitate to submit bids on account of concern for possible dealings with an abutter. R. Jacob b. Judah Weil (Germany, d. before 1456), however, holds that the abutter's displacement right remains intact in the above instance.⁶⁶ In any case, all authorities agree that if the woman or orphan is confronted by the abutter with a simultaneous and equivalent offer, the latter must be given preference.⁶⁷

The abutter's displacement right is not recognized, according to some authorities, when the original purchaser was in financial straits and was also a fellow resident of the seller's town.⁶⁸ Non-recognition of the abutter's displacement right here, according to R. Joshua ha-Kohen Falk, is derived from the suspension of this right in the instance where the purchaser was a woman or an orphan.⁶⁹ Given this assimilation, whether the abutter's simultaneous and equivalent bid gives him preference over the individual in financial straits would, in our view, be subject to the same dispute, cited above, in connection with the woman and orphan case.

Other authorities, however, are of the view that the abut-

ter's displacement right remains intact even when the original purchaser was in financial straits as well as a fellow resident of the seller's town.⁷⁰

A variant of the above case occurs when the property purchased was a house and the original buyer bought it not for investment purposes but for living quarters. Here, all disputants would deny the abutter a displacement right, provided another house, even inferior to the one purchased, was not available to the poor man who bought the house adjoining the abutter's house.

Another aspect of personal status the Sages take into account is the relationship of the non-abutter to the seller.

Equity demands that the abutter's right be suspended entirely when the competing bidder owns a partnership interest in the immovable property up for sale. Here, the abutter must refrain from purchasing the property in order to give the partner the privilege of first refusal. Moreover, should the abutter ignore the procedure and make the purchase, the partner is entitled to displace him.⁷²

The abutter's right is modified when a competing bidder enjoys a filial or business relationship with the seller. While submission of a simultaneous and equivalent bid requires the seller to give the abutter preference,⁷³ the latter's displacement right is not recognized in the above instances.⁷⁴

With the aim of affording the original owner the opportunity to recover his inheritance plot,⁷⁵ the abutter's right against the original owner is modified in the same manner as when the competing bidder enjoys either a filial or business relationship with the seller.⁷⁶

Halakhic concern for the interests of the non-abutting buyer manifests itself also in the compensation with which it entitles him when the displacement right is operative.

Displacing the original buyer by merely furnishing him with the purchasing price may not suffice when the sale to the non-abutter was concluded below fair market value. Here, should it be evident to the court that the discount the seller tendered the non-abutter was due to a special relationship between them, the abutter may not displace the original buyer

unless he pays him the fair market value of the property.⁷⁷

In the event the contiguous property was sold to a non-abutter above market price, the abutter may not displace him unless he furnishes him with the purchasing price.⁷⁸ Should the purchasing price depart so widely from the fair market value that the transaction involved price fraud (*ona'ah*), the abutter has the right to cancel the original sale,⁷⁹ provided the non-abutter does not want the original transaction to remain intact.⁸⁰ The abutter's right to cancel the original sale is, however, recognized only when the non-abutter concluded the sale unaware that it involved *ona'ah*. Should the non-abutter knowingly have entered into an *ona'ah* transaction, the abutter's displacement right is recognized only if he provides him with the purchasing price.⁸¹

INTENDED USE AND THE LAW OF THE ABUTTER

Intended use also plays a role in deciding which competing bid the seller must give preference to. Promotion of population settlement is the criterion *halakha* adopts in deciding which of the competing bids should be given precedence. Application of this criterion results in giving both a house-building and tree-planting⁸² land use intent preference over a sowing intent. Accordingly, should a non-abutter express an intent to use the land for either tree planting or building, his bid must be given preference over an abutter's identical bid who wants to use the land for sowing purposes.⁸³ Noting the greater permanence of the tree planting land use over the house building land use, R. Joshua ha-Kohen Falk would deny the abutter preference if his land use intent is house building while another interested party wants to use the land for tree planting.⁸⁴ Disputing this view, R. David b. Samuel ha-Levi denies the abutter his privileged status only when his intended use cannot even minimally be regarded as promoting population settlement while the land use intentions of other interested parties do meet this standard. Should the abutter's land use intention promote population settlement, his privileged status remains intact despite the availability of competing tenders involving superior land use.⁸⁵

SUSPENSION OF THE LAW OF THE ABUTTER WHEN THE BUYER IS AN OUT-OF-TOWN RESIDENT

By increasing the transaction costs for the sale of immovable property, the law of the abutter could well have the effect of inhibiting commercial transactions in this market. This problem becomes particularly acute when the immovable property is located in one area and the owner finds a prospective buyer in a different town. Operation of the law of the abutter in this instance might make it almost impossible for the owner to effect the sale of his property. Lacking any first-hand information regarding the possible existence of an abutter, the prospective buyer might very well back off, despite assurances given to him by the owner. Realizing the acute inhibiting effect the law of the abutter would have on the ability of the owner to effect a sale in the above instance, the Sages, according to R. Joseph Caro, suspended their ordinance here.

Concluding the sale outside the area of the location of the subject property cannot, however, be used as a device to evade the law of the abutter. When conspiracy between the seller and the non-abutter is evident, the Jewish court will punish the offenders by means of excommunication.⁸⁶ Going further, R. Hayyim b. Israel Benveniste confers the abutter with a displacement right when it is evident that the seller and the non-abutter conspired to meet out of town in order to evade the law.⁸⁷

KOFIN AL MIDAT SEDOM

Another dimension of the measure of generosity Jewish law demands of man in his interpersonal relations is the *kofin al midat sedom* principle. This moral imperative calls for the Jewish court to *coerce* an individual not to act in the manner of Sodomites. One is guilty of Sodomitic behavior when he refuses to allow another to infringe upon his right even though such infringement generates for him no loss and at the same time affords the other the opportunity to secure for himself a benefit or avoid a loss.

We will focus on how the *kofin* principle alters property

rights and contractual obligations.⁸⁸ Illustrating the later sup-
plication is the following Talmudic text in *Ketubbot* 103a:

A certain man once leased his mill to another in (consideration of the latter's services in) grinding (his corn). Eventually he (the former) became rich and bought another mill and an ass. Thereupon he said to the other, 'Until now I have had my grinding done at your place but now (that I have another mill in which to grind my corn) pay me rent.'—'I shall,' the other replied, 'only grind for you (but will pay no rent). Rabina (in considering the case) intended to rule that it involved the very principle that was laid down in our Mishnah: The two husbands cannot plead, 'we will maintain her jointly' but one must maintain her and the other allows her the cost of her maintenance. R. Awira, however, said to him: Are (the two cases) alike? There (the woman) has only one stomach, not two; but here (the lessee) might well tell the owner, 'Grind (in your own mill) and sell; grind (in mine) and keep.' This, however, has been said only in a case where (the lessee) has no (other orders for) grinding at his mill, but if he has (sufficient orders for) grinding at his mill he may in such circumstances be compelled (not to act) in the manner of Sodom.

Rishonic interpretation of the above Talmudic text understands the possible loss the lessor may suffer as a result of the continuation of the old terms of the lease to be irrelevant in deciding whether the lessee may be forced to accede to the former's request to henceforth make cash payment of the rent. What is crucial in evaluating the merit of the lessor's request is solely its economic impact on the lessee. Refusal on the part of the lessee to change to a cash payment is legitimized only when the demand he faces for his grinding services is not brisk enough to allow him to replace the grinding time he did for the lessor with other customer orders. When this is not the case, refusal to change to a cash payment amounts to Sodomitic behavior.⁸⁹

Without the constraint imposed by the *kofin* principle, A's changed circumstances might afford B an opportunity to renegotiate his lease on more favorable terms. This occurs when A cannot sell or otherwise make use of the wheat he usually grinds in B's mill. Here, insistence on the old terms of the lease would generate a loss for A. Shrewd negotiation by B could allow him to reduce his rent in exchange for waiving his legal right to pay the rent in the form of a grinding service.

What prevents this exploitation is the *kofin* principle. Since changing the rent payment from a grinding service to a cash transfer generates no loss for B, he must accommodate A, despite his ability to extract from him a consideration for agreeing to the change.

A circumstance analogous to the Talmudic miller case came to the Rabbinical court of R. David b. Zimrah (1480-1574): A sold land to B. The terms of the agreement called for B to pay half the purchasing price in cash and the balance in the form of providing A with tailoring services. Subsequently, A's financial position worsened and he was no longer in need of B's tailoring services. Given his changed circumstances, A demanded to be paid the balance due him in cash instead of in tailoring services. Noting that B had sufficient customers to fill his time without A's business, R. David b. Zimrah invoked the *kofin* principle to force B to accede to A's cash payment request.⁹⁰ Here again, without the constraint the *kofin* principle imposes on B, the latter would be able to extract from A some consideration in exchange for not insisting on paying the balance of the debt in the form of tailoring services. Though A would presumably pay some price to persuade B to give up his legal right, this potential gain is not regarded as a *legitimate* loss from the latter's perspective. Refusal to accede to the cash request when other customers would take up the slack of the loss of A's business amounts therefore to Sodomitic behavior.

THE LESSEE'S RIGHT TO MAKE IMPROVEMENTS IN HIS RENTED APARTMENT

The *kofin* principle was again invoked by R. David b. Zimrah to dismiss a landlord's objection to allowing his tenant to make improvements in his rented apartment. Since the improvements enhanced the market value of the apartment, the landlord's objection could only be described as Sodomitic.⁹¹

INTRUDING UPON THE AIR SPACE OF A NEIGHBOR'S PROPERTY

While an individual may object to a neighbor making use of the air space of his property, such objection is regarded as

Sodomitic when the intrusion generates for him no loss. Illustrating this case is A's petition to be allowed to extend a drainage pipe over B's land. If the intrusion involves no loss or inconvenience for B, the court will force B to accede to A's request.⁹²

LIMITATIONS ON THE OPERATIONAL SIGNIFICANCE OF THE KOFIN PRINCIPLE

The operational significance of the *kofin* principle is limited from several standpoints. One limiting factor is the *liberality* the Jewish court adopts as to what constitutes *legitimate* loss for the party who is asked to waive his right, which, in turn, is used as a basis for rejecting the *kofin* petition. A second limiting factor is that *halakha* regards some rights as *inalienable* in the sense that even if infringement of the right would generate no loss to the possessor, he may not be forced to waive the right.

ELASTIC DEFINITION OF LOSS

Evidencing the elastic attitude the Jewish court adopts regarding what constitutes loss for the party who is asked to give up his right are several aspects of the laws protecting invasion of privacy:

Privacy invasion law prohibits A from constructing a window in his wall located on his own property when the window would overlook a neighbor's (B's) courtyard. A's desire to allow light to enter his property is denied on the ground that the overlooking window could invade B's privacy. Following R. Elai's opinion, Talmudic codifiers deny A's request even when he offers to build the window at an elevation above his own height. Sympathy is found with B's fear that A might on occasion place a stool at the foot of the wall and reach the overlooking window by standing on it. Taking into account this contingency characterizes A's window building as a privacy invasion act and his *kofin* petition is therefore rejected.⁹³

Moreover, A's request for a window construction permit is denied, according to R. Solomon b. Abraham Adret (Spain ca. 1235-ca. 1310), even when the window would overlook B's

ruin. Insofar as private activities are not usually performed in a ruin, A's window constructing activity presents no immediate privacy invasion detrimental to B. Nevertheless, credence is given to B's claim that he plans to eventually renovate the ruin. Should A be allowed to build or maintain his window, B will suffer at once at that time from A's visual penetration of his domain. To spare B the nuisance of a possible future court battle, A will be immediately enjoined from building the window or required to board it up if he has already constructed it. Moreover, A's offer to draw up a document promising to close up the window immediately should B actually renovate the ruin may also be rejected by B. Sympathy will be found with B's protest that the proposal would generate for him the inconvenience of having to *safeguard* the document. Given the predilection of most people to secure what is rightfully theirs with a minimum amount of litigation and nuisance, B's protest is not regarded as Sodomitic in character.⁹⁴

RIGHTS THE KOFIN PRINCIPLE MAY NOT INFRINGE UPON

The *kofin* principle does not invest an individual with a blanket license to infringe upon his neighbor's property right. Certain infringements are regarded as *unreasonable* and resistance to the incursion even when no loss is involved does not amount to Sodomitic behavior.

One example of an unreasonable intrusion is a request to settle on a neighbor's land against his will. To be sure, settling on a neighbor's land without the latter's knowledge may at times allow the squatter to escape paying rent to the owner of the property. This occurs when the owner was not in the market to rent his land. With the squatter causing the owner no loss, the owner's rent claim is denied.⁹⁵ Nevertheless, the owner is fully within his rights to object, in the first instance, to the squatter's desire to settle on his land⁹⁶ and, for that matter, to evict him should he discover him there.⁹⁷

Other aspects of the property disregard the *kofin* principle may not make incursion into include the right to refuse a barter exchange⁹⁸ as well as a right to turn down a bid to buy the

property.⁹⁹ The barter exchange may be refused even if the exchange would admittedly leave the owner better or no worse off than before, while enhancing the welfare of the party requesting the deal.¹⁰⁰ Similarly, a property owner may legitimately refuse to sell his property to someone even if the former admits to having no use of it.¹⁰¹

A further limitation of the incursions of the *kofin* principle may make into the property right apparently proceeds from R. Jacob Tam's (France, ca. 1110-ca. 1170) interpretation of the following Talmudic passage:

A certain man bought a field adjacent to the estate of his father. When they came to divide the latter's estate, he said: Give me my share next to my own field. (The usual manner of dividing an estate is by lot.) Rabbah said: This is a case where a man can be compelled not to act after the manner of Sodom. R. Joseph strongly objected to this, on the ground that the brothers can say to him: We reckon this field as especially valuable like the property of the family of Marion. The law follows R. Joseph.

In sharp contrast to other commentaries, R. Jacob Tam interprets R. Joseph to allow the other brothers to run up the price of the field the adjoining brother seeks even when it is no more valuable to them than the other fields of the estate. Profiteering from the extra value the adjoining brother attaches to the field by allowing him to have it only at an inflated price is not regarded as Sodomitic.¹⁰³

Strongly objecting to R. Jacob Tam's line, R. Asher b. Jehiel points out that every *kofin* application entails a request to secure some advantage for which the petitioner presumably stands ready to pay some price in the event the court would refuse to order the defendant to allow him to enjoy it gratis. R. Tam's line, therefore, leads by logical extension to the rejection of the *kofin* principle entirely.¹⁰⁴

R. Tam's position, in our view, rests on the proposition that forcing an individual to *renounce* an ownership claim, even if it is not definite in nature, lies beyond the ambit of the *kofin* principle. What follows is the unreasonableness of the adjoining brother's request that the other brothers should exchange their possible title in the field he seeks in exchange for another estate parcel of equal quality and value.

Delimitation of *kofin* to such an extent is apparently not held by R. Tam's disputants. These disputants understand the rejection of the adjoining brother's *kofin* application to be grounded in the fact that the field he seeks is in some way more valuable than the other fields of the estate. Nahmanides,¹⁰⁵ for instance, interprets R. Joseph to allow the other brothers to run up the price of the field the adjoining brother seeks only when it is *superior* in quality to the other fields of the estate. Should all the fields of the estate be of equal quality, exploiting the extra value the adjoining brother attaches to the field by allowing him to have it only at an inflated price is regarded as Sodomitic.

R. Tam's disputants, in our view, could very well agree that A's request to B to exchange property with him amounts to an unreasonable encroachment upon the latter's rights. Consequently, B's refusal would not be regarded as Sodomitic even if he does not protest that the exchange would make him any worse off than before. What these disputants do regard as Sodomitic, however, is for B to refuse to renounce his inheritance title to a particular field in the estate in exchange for another field of the estate of equal quality and value.

Providing an alternative rationalization of the disputants' position is the proposition that division of an estate by means of lot is an *expedient*¹⁰⁶ rather than mandated by law. This method is resorted to only when division of the estate in some manner is not dictated by some legal principle, or, in the absence of the legal principle, when the brothers cannot voluntarily come to an agreement of how they should divide up the estate. With division by lot merely an expedient, the *kofin* principle makes the adjoining brother's plan of dividing the estate the *operative* method. R. Tam, however, would hold that division of an estate by means of lot is a *mandated* method rather than merely an expedient. Consequently, running up the price of the field the adjoining brother seeks in exchange for giving up his possible lottery-conferred title to the field is not regarded as Sodomitic.

NOTES

1. Milton Friedman, *The Economics of Freedom*.
2. Richard Posner, *Economic Analysis of Law*, 2nd ed. (Boston: Little, Brown, 1977), pp. 65-99.
3. *The Economics of Freedom*, op. cit.
4. Aaron Levine, *Free Enterprise and Jewish Law: Aspects of Jewish Business Ethics* (New York: Ktav, Yeshiva University Press, 1980), pp. 89-130.
5. R. Solomon b. Isaac (1040-1105), *Rashi* commentary at Leviticus 19:14. The Pentateuch makes use of the phrase *And thou shalt fear thy G-d* in connection with the following moral imperatives: (1) the prohibition against offering ill-suited advice (Leviticus 19:14); (2) the duty to bestow honor to a Talmudic scholar (Leviticus 19:32); (3) the interdict against causing someone needless mental anguish (Leviticus 25:17); the interdict against charging interest (Leviticus 25:36); and (5) the prohibition against working an Israelite slave oppressively (Leviticus 25:43).
6. *Mishnah*, *Bava Mezia* IV:10; R. Isaac b. Jacob Alfasi (1012-1103), *Rif*, ad locum; R. Asher b. Jehiel (1250-1327), *Rosh*, *Bava Mezia* IV:22; R. Jacob b. Asher (1270-1342); *Tur*, *Hoshen Mishpat* 228:1; R. Joseph Caro (1488-1575), *Shulhan Arukh*, *Hoshen Mishpat* 228:4; R. Jehiel Michel Epstein (1829-1908), *Arukh ha-Shulhan*, *Hoshen Mishpat* 228:2.
7. R. Menahem b. Solomon, *Beit ha-Behirah*, *Bava Mezia* 59a. Pricing an article with no intention to buy it is prohibited, according to R. Samuel b. Meir (ca - 1080-1174), *Rashbam*, *Pesahim* 114b, on account of the possible financial loss this behavior might cause the vendor. While the vendor is preoccupied with the insincere inquiry, serious customers may turn elsewhere.
8. See commentary of R. Solomon b. Isaac at *Leviticus* 25:17.
9. *Bava Kamma* 100a.
10. *Bava Mezia* 30b.
11. *Tosafot Bava Mezia* 24b.
12. R. Pappa *Bava Kamma* 99b; *Rif* ad locum; Maimonides (1135-1204), *Yad*, *S'khirut* X:5; *Rosh*, *Bava Kamma* IX:16; *Tur*, op. cit. 306:10; *Sh. Ar.*, op. cit. 306:6; *Ar. haSh.*, op. cit. 306:13. Some of the above authorities (R. Isaac Alfasi, Maimonides and R. Joseph Caro) would not hold the non-consummate money changer liable for his erroneous free advice unless it is evident to the court that the inquirer relied upon his judgment. R. Asher b. Jehiel, however, holds the non-consummate money changer liable even if the above condition is not met. R. Moses Isserles (1525 or 1530-1572, *Rema*, *Sh. Ar.*, loc. cit.) rules in accordance with R. Asher b. Jehiel.
13. *Rif*, loc. cit.; *Yad*, loc. cit.; *Rosh*, loc. cit.; *Tur*, loc. cit.; *Sh. Ar.*, loc. cit.; *Ar. haSh.*, loc. cit.

14. *Ar. haSh.*, loc. cit.
15. *Tosafot Bava Mezia* 24b.
16. R. Solomon b. Isaac (*Rashi, Bava Mezia* 24b), however, understood Samuel's father to have found the donkeys more than twelve months after their owner reported them lost. By the strict letter of the law, Samuel's father was not obligated to return the donkeys as constructive abandonment on the part of the owner could safely be presumed after such a prolonged period of loss. Acting *lifnim mishurat hadin*, Samuel's father restored the donkeys to their owner.
17. *Tosafot Bava Mezia* 24b.
18. Most commentaries (*Rashi, Bava Mezia* 83a, *Tosafot Bava Mezia* 24b and *Tur, Hoshen Mishpat* 304:1 on interpretation of *Beit Yosef* ad locum) interpret the incident to refer to the circumstance where the barrels were broken through the negligence of the porters. R. Samuel Eliezer b. Judah ha-Levi Edels (1555-1631), however, understood Rabbah b. Bar Hannan to have instructed the porters to transport the barrels over an incline. The porters could therefore not be held responsible for the subsequent breakage. Rav wryly indicated this to Rabbah b. Bar Hannan by quoting to him the verse: *That thou mayest walk in the way of good* (men). A play on the word *way* was meant. Since Rabbah b. Bar Hannan instructed the porter to transport the barrels over an incline instead of a *good way* (i.e., smooth and even road), the porters cannot be held responsible for the breakage.
19. *Tosafot Bava Mezia* 24b.
20. *Rashi, Bava Mezia* 83a; *Tur*, loc. cit.; R. Joel Sirkes (1561-1640), *Bah, Tur*, op. cit., 304 note 1; R. Menahem Mendel Krochmal (1600-1661), *Responsa Zemah Zedak* 89; R. Moshe Teitlebaum (1759-1841), *Responsa Heshiv Moshe Yoreh De'ah* 48.
21. *Yad, De'ot* 1:5.
22. *Yad, Gezeleh ve'Avedah* XI:7.
23. R. Shmuel Shilo, "On One Aspect of Law and Morals in Jewish Law: *Lifnim Mishurat Hadin*," in *Israel Law Review*, (Hebrew University, 1978, vol. 13 no. 3, pp. 371-74).
24. Nahmanides, commentary on Deut. 6:18. See also his commentary on Lev. 19:2.
25. R. Azaria Figo, *Bina Le'Itim* no. 12.
26. R. Mordekhai b. Hillel (ca 1240-1298), *Mordekhai, Bava Mezia* II:257.
27. R. Joel Sirkes, *Bah, Tur*, op. cit., 12 note 4.
28. R. Hananel b. Hushiel, *Bava Mezia* 24b; *Rosh, Bava Mezia* II:7; R. Yom Tov Ishbili (1270-1342), *Bava Mezia* 24b; R. Joseph Caro, *Beit Yosef, Tur*, op. cit. 12:6; R. Shabbetai b. Meir ha-Kohen, *Sh. Ar. Hoshen Mishpat* 259 note 3; *Ar. haSh.*, op. cit. 304:11.
29. R. Eliezer b. Nathan of Mainz quoted in *Responsa* R. Meir of Rothenburg no. 687.
30. R. David b. Moses (1769-1836), *Galya Masekhet, Hoshen Mishpat* 13.

31. R. Ben Zion Uziel quoted in R. Moshe Findeling, *Hukat Avodah*, p. 133.
32. *Piskei Din Rabanniyim*, vol. 3, p. 95.
33. *Nehardai Bava Mezia* 108a; Responsa R. Abraham b. Maimonides (1186-1237), *Sefer Kinyan* no. 63, *Shulsinger* ed.; *Rosh, Bava Mezia* IX:24.
34. *Rashi, Bava Mezia* 108a; R. Joshua ha-Kohen Falk, *Sma, Sh. Ar.*, op. cit. 175 notes 7, 63, 67; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:1.
35. *Tur*, op. cit. 175:83; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:53; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:59.
36. R. Abraham b. David (c. 1125-1198) quoted in *Tur*, op. cit. 175:85; *Sh. Ar.*, loc. cit.; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:60.
37. *Nehardai Bava Mezia* 108a; *Yad, Shekhenim* XII:5; *Tur*, op. cit. 175:6; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:6; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:2.
38. *Yad*, op. cit. XIII:7; *Tur*, op. cit. 175:7; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:6; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:1.
39. R. Asher b. Jehiel quoted in *Tur*, op. cit. 175:50-52; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:32; R. Akiva Eger (1761-1837), *Sh. Ar.*, op. cit. 175s.v. *Shakh ot* 26; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:21.
40. R. Joshua ha-Kohen Falk, *Sma, Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 57.
41. R. Meir Abulafia (ca. 1170-1244) quoted in *Tur*, op. cit. 175:47; R. Israel of Krems (fl. mid-14th cen.), *Haggahot Asheri, Rosh Bava Mezia* IX:22; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:31; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:20.
42. R. Hayyim b. Israel Benveniste, *Kenneset ha-Gedolah, Hoshen Mishpat* 175 notes on *Beit Yosef* 37.
43. *Yad*, op. cit. XIV:2; *Tur*, op. cit. 175:46; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:29; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:18.
44. *Sma, Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 50.
45. *Yad*, loc. cit.; *Tur*, loc. cit.; *Sh. Ar.*, loc. cit.; *Ar. haSh.*, loc. cit.
46. *Yad*, loc. cit. quoted in *Tur*, op. cit. 175:48; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:30; *Ar. haSh.*, loc. cit.
47. *Bava Mezia* 108b; *Rif* ad locum; *Yad*, op. cit. XIV:1; *Rosh*, op. cit. IX:32; *Tur*, op. cit. 175:37; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:23; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:12.
48. *Bava Mezia* 108b; *Rif* ad locum; *Yad*, loc. cit.; *Rosh*, op. cit. IX:33; *Tur*, op. cit. 175:41; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:25; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:11.
49. *Sma, Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 37.
50. *Bava Mezia* 108b; *Rif* ad locum; *Yad*, loc. cit.; *Rosh*, loc. cit.; *Tur*, loc. cit.; *Sh. Ar.*, loc. cit.; *Ar. haSh.*, loc. cit. R. Meir Abulafia (quoted in *Tur*, op. cit. 175:42 and *Sh. Ar.*, loc. cit.) expresses a minority opinion here. Provided the abutter did not approach the seller with his proposal after having already known the details of the competing offer, his offer to go and fetch the necessary cash must be regarded as equivalent to the non-abutter's ready cash offer even if the former is not known to be a man of wealth. With the abutter unaware of the details of the competing offer prior to his approaching the seller, his offer to go and bring the necessary cash should not be regarded as a dilatory tactic. Approaching the seller with such an offer after having already being aware of the details of the

- competing offer does, however, create a suspicion of a stalling tactic. Such a suspicion is removed only when the abutter is known to be a man of wealth. Hence, only when the abutter is a wealthy man can his offer be regarded as equivalent to the ready cash offer of the non-abutter.
51. *Sh. Ar.*, op. cit. 175:8; R. Binyamin Rabinowitz — Teumim, *Hukat Mishpat* (Jerusalem, Harry Fischel Foundation, 1957), p. 229. For a variant view see *Rosh*, op. cit. IX:24.
 52. *Bava Mezia* 108b; *Rif ad locum*; *Yad*, op. cit. XII:9; *Rosh*, op. cit. IX:29; *Tur*, op. cit. 175:63; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:43; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:25.
 53. *Yad*, loc. cit.; R. Hananel b. Hushi'el and Talmidei ha-Rashba on interpretation of R. Israel of Krems (*Haggahot Asheri*, *Rosh*, *Bava Mezia* IX:29).
 54. *Haggahot Asheri*, loc. cit.
 55. *Sma*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 63.
 56. *Rosh*, op. cit. IX:27.
 57. *Bava Mezia* 108b; *Rif ad locum*; *Yad*, op. cit. XII:6; *Rosh*, loc. cit.; *Tur*, op. cit. 175:54; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:36; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:22.
 58. Preferential treatment is extended to divorced and widowed women. A married woman, however, is conferred the privilege only when we are reasonably certain that she is transacting in behalf of herself rather than acting in behalf of her husband. See R. Joseph Habib (beginning of 15th cen.), *Nimmukei Yosef Bava Mezia* 108b; R. Solomon b. Abraham Adret (ca. 1235-1310), quoted in *Beit Yosef*, *Tur*, op. cit. 175:69; and in *Rema*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175:47.
 59. For an orphan to qualify for privileged status he must be a minor too. See R. Vidal Yom Tov of Tolosa (fl. 14th cen.); *Maggid Mishneh*, *Yad*; XII:13.
 60. *Yad*, op. cit. XII:13-14; *Rosh*, op. cit. IX:30; *Tur*, op. cit. 175:69; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:29.
 61. *Bava Mezia* 108b; *Rif ad locum*; *Yad*, loc. cit.; *Rosh*, loc. cit.; *Tur*, loc. cit.; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:47; *Ar. haSh.*, loc. cit.
 62. R. Asher b. Jehiel quoted in R. Bezalel Ashkenazi (1520-1591), ed., *Shitah Mekubbezet*, *Bava Mezia* 108b.
 63. *Nahmanides*, *Milhamot*, *Rif*, *Bava Mezia* 108b.
 64. *Sma*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 87.
 65. Authorities quoted in *Rema*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175:47.
 66. R. Jacob b. Judah Weil, *Responsa Maharyu* 99 quoted in *Sma*, loc. cit.
 67. R. Elizah b. Hayyim quoted in *Kenneset ha-Gedolah*, 175 comments on *Beit Yosef* note 92.
 68. Some authorities quoted in *Rema*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175:49.
 69. *Sma*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 89.
 70. Some authorities quoted in *Rema*, loc. cit.
 71. See *Sma*, *Sh. Ar.*, loc. cit.
 72. *Rosh*, op. cit. IX:30, quoted in *Tur*, op. cit. 175:5; *Rema*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175:5; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:32.

73. *Tur*, op. cit. 175:56; *Sma*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 88; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:33.
74. *Responsa Bah* 13; *Ar. haSh.* op. cit. 175:23; *Bava Mezia* 108b; *Rif ad locum*; *Yad*, op. cit. XII:5; *Rosh*, op. cit. IX:31; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:49; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:33.
75. *Ar. haSh.*, op. cit. 175:23.
76. *Bava Mezia* 108b; *Rif ad locum*; *Yad*, op. cit. XII:6; *Rosh*, op. cit. IX:27; *Tur*, op. cit. 175:55-56; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:37 and *Rema*, loc. cit.; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:23.
77. *Bava Mezia* 108a; *Rif ad locum*; *Yad*, op. cit. XIV:4; *Rosh*, op. cit. IX:24; *Tur*, op. cit. 175:13; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:7; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:3.
78. *Bava Mezia* 108a; *Rif ad locum*; *Yad*, op. cit. XIV:4; *Rosh*, op. cit. IX:25; *Tur*, op. cit. 175:14; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:9; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:4.
79. *Sma*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175 notes 14; R. Jacob Moses Lorberbaum (1760-1832), *Netivot ha-Mishpat*, *Sh. Ar.*, op. cit., 175 note 8.
80. *Hukat Mishpat*, p. 229.
81. R. Israel Isser b. Ze'ev Wolf (d. 1829), *Sha'ar Mishpat*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175:9.
82. See R. David b. Samuel ha-Levi, *Turei Zahav*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175:26; *Sma*, *Sh. Ar.*, op. cit. 175 note 44.
83. *Bava Mezia* 108b; *Rif ad locum*; *Yad*, op. cit. XIV:1; *Rosh*, op. cit. IV:33; *Tur*, op. cit. 175:43; *Sh. Ar.*, op. cit. 175:26; *Ar. haSh.*, op. cit. 175:55.
84. *Sma*, loc. cit.
85. *Turei Zahav*, loc. cit.
86. R. Joseph Caro, *Beit Yosef*, *Tur*, op. cit. 175:48.
87. R. Hayyim b. Israel Benveniste, *Kenneset ha-Gedolah Hoshen Mishpat* 175 comments on *Tur* note 55.
88. For an excellent survey and analysis of the *kofin* principle in the Talmudic and Responsa literature see R. Shmuel Shilo, "Kofin Al Midat S'Dom: Jewish Law's Concept of Abuse of Rights," in *Israel Law Review*, (Hebrew University, 1980, vol. 15 no. 1, pp. 49-78).
89. *Rosh*, *Ketubbot* XII:5; Maimonides and R. Joseph Caro, on the interpretation of R. Joshua ha-Kohen Falk (*Sma*, *Sh. Ar.*, op. cit. 318 note 2). Although *Tosafot* (*Ketubbot* 103a) expresses an opposing view, R. David b. Samuel ha-Levi (*Turei Zahav*, *Sh. Ar.* op. cit. 318:1) reconciles both views.
90. R. David Ibn Zimrah, *Responsa Radbaz* vol. II, no. 1002.
91. R. David Ibn Zimrah, *Responsa Radbaz* vol. I, no. 146.
92. *Rosh*, *Bava Batra* III:72; *Tur*, op. cit. 153:13; *Rema*, *Sh. Ar.*, op. cit. 153:8.
93. R. Elai, *Bava Batra* 59a; *Rif ad locum*; *Yad*, *Shekhenim* VII:4; *Rosh*, *Bava Batra* III:73; *Sh. Ar.*, op. cit. 154:6; *Ar. haSh.*, op. cit. 154:12.
94. R. Solomon b. Abraham Adret, *Responsa Rashba* I:1, 143.
95. R. Kahana reporting in the name of R. Yoḥanan, *Bava Kamma* 20b; *Rif*, ad locum; *Yad*, *Gezeilah* III:9; *Rosh*, *Bava Kamma* II:6; *Tur*, op. cit. 363:6; *Sh. Ar.*, op. cit. 363:6; *Ar. haSh.*, op. cit. 363:6.

96. *Tosafot Bava Kamma* 20b; R. Israel of Krems, *Haggahot Asheri, Rosh, Bava Kamma* II:6; *Rema, Sh. Ar.*, op. cit. 363:6; *Ar. haSh.*, op. cit. 363:16.
97. *Sma, Sh. Ar.*, op. cit. 363 note 14.
98. R. Shmuel de Medina (1506-1589, Turkey), *Responsa Maharashdam* no. 409; R. Aaron Sasson (c. 1553-1626, Turkey), *Responsa Torat Emet* no. 129.
99. R. Shalom Shvadron (1835-1911, Galicia), *Responsa Maharasham* V:5.
100. *Responsa Maharashdam* no. 409; *Responsa Torat Emet* no. 129.
101. *Responsa Maharasham* V:5.
102. *Bava Batra* 12b.
103. R. Jacob Tam, *Tosafot Bava Batra* 12b.
104. *Responsa Rosh* 97:2, quoted in *Beit Yosef, Tur*, op. cit. 174:2.
105. *Nahmanides, Ramban Bava Batra* 12b. For other interpretations of the Talmudic text see *Rashi ad locum* and R. Abraham b. David (1120-1198), *Rabad in Shittah M'kubbezet Bava Batra* 12b.
106. For a development of this theory see R. Moshe Feinstein, *Dibberot Mosheh, Bava Batra* vol. 1, pps. 84-92.

Adam Mintz

Student at Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary;
Holder of an M.S. degree in Medieval Jewish History from
Bernard Revel Graduate School.

AZARIAH DEI ROSSI AS A CRITIC OF THE SEPTUAGINT

Azariah dei Rossi was the greatest scholar of Hebrew letters during the Italian Renaissance. Born to one of the most prominent Jewish Italian families c.a. 1513¹, Azariah received both his Talmudic and secular education in Mantua. He became proficient early in life in Italian, Latin, and Hebrew literature, and studied both Greek and Christian history.²

Me'or Einayim, Azariah's major work, was not published until late in his life. In 1571, while he was living in Ferrara, the city was struck by a disastrous earthquake. The first part of his book, "*Kol Elokim*," describes the terrible tragedy and its effect on the inhabitants of the city.

While outside the city during the earthquake, Azariah was asked by a Christian scholar to translate into Hebrew the "Letter of Aristeas," a description of the translation of the Torah into Greek. This work was originally written in Greek, but Azariah translated it from a Latin translation. He claims that the Latin translation was superior to the Greek original. However, since Azariah did not know Greek sufficiently, it would appear that he used the Latin translation out of convenience. Azariah prepared this translation in twenty days and inserted it as the second part of *Me'or Einayim*, called "*Hadarat Zekenim*."³

The third and most important part of this work, "*Imrei Binah*," deals with the ancient history of the Jewish people. The novelty of Azariah's approach is that he makes use of non-Jewish sources to criticize Jewish sources. He has a knowledge

of these non-Jewish scholars unequalled by previous Jewish scholars, quoting over a hundred such authors.⁴ In this section of the book Azariah revives the interest of Jewish writers in Philo of Alexandria after he had fallen into oblivion for over 1,500 years.⁵

Azariah's work became very controversial due to his critical treatment of *Midrashim* and his questioning of the Jewish chronology found in the Talmud. In 1574, the rabbis of Venice proclaimed a *herem* against his book. This was followed by similar declarations in other Italian cities. Even R. Joseph Caro of Safed was willing to sign such a *herem* but died before he was able to carry out his wish.⁶ Before his death, Azariah wrote *Mazref La-Kesef*, a reply to his critics, which deals with the question of Talmudic chronology. The ban on *Me'or Einayim* lasted over a hundred years, and renewed interest in the work was aroused only when the *maskilim* found Azariah's ideas similar to their own.⁷

When dealing with the history of the Jews during the Hellenistic period, Azariah discusses the origins of the Septuagint. He claims that the translation of the Torah into Greek was not done from the Hebrew original, but rather from an Aramaic *Targum* that was prevalent among the people at that time. This paper will attempt to show that Azariah formulated his theory concerning the translation of the Torah due to the high regard in which he held Philo.⁸ Philo, when quoting the Torah, considers the Septuagint to be the original text. To Azariah that a man as great as Philo could make such a blatant error was inconceivable. Azariah presents other arguments that necessitate his theory, but they are only secondary to his concern about Philo.

Azariah mentions three problems that forced him to formulate his theory. The first problem is that the rabbis mention thirteen places where the translators were divinely inspired to deviate from the original text. However, none of the manuscripts of the Septuagint contains more than four changes. As well, the Septuagint contains thousands of variants that are not mentioned in the Talmud. As an observant Jew, Azariah wanted to accept the rabbinic view, however he felt the need to

account for the differences in the manuscripts of the Septuagint.⁹

Azariah's second difficulty is that Aristeas claims that this translation, done for Ptolemy, was accurate. However, if this is true, why was there a need, in the first century C.E., for new translations of the Torah by Aquila, Symmachus, and Theodosian? It must be, Azariah claims, that something occurred to render the first translation unacceptable.¹⁰

The final problem is how Philo of Alexandria, when quoting passages from the Torah, could follow the Septuagint exclusively, even when it contradicts the *Masorah*.¹¹ Philo writes that he believes that the passages he quotes are the original *Masorah* given to Moses on Mt. Sinai. Azariah felt it impossible that the man he considers "one of the noblest of our people" could err so blatantly and consider the Septuagint as the authentic *Masorah*.¹²

Because of these difficulties, Azariah claims that at the time of Ezra two Torahs came into existence. One was the Masoretic text in Hebrew letters and language which Ezra corrected from earlier corruption; the second Torah was written in Aramaic. This Aramaic translation of the Torah, whether written at the time of Ezra or before, was composed because Aramaic was the spoken language of the Jews at that time. This text, according to Azariah, became the popular and accepted text even though it had been translated inaccurately. He claims that it had undergone great corruption over the generations so that by the time of Ptolemy it was a much corrupted text.¹³ Azariah brings two proofs to this hypothesis from rabbinic sources and two proofs from Christian sources. These sources will be analyzed later.

Why however, did the translators translate from the corrupted Aramaic text and not from the original Hebrew text? Azariah posits that since the Aramaic was the accepted text among the nations, the translators relied on it. He says that they wanted to gain favor in Ptolemy's eyes and felt that he would prefer a translation from the accepted text.¹⁴

Azariah claims that this theory solves his three difficulties. Indirectly, it explains the appearance of only four of the thir-

teen rabbinic changes in the Septuagint as due to the corruption of the Aramaic *Targum*. It also, by inference, explains the need for the first century C.E. translations. The corrupted text was being disseminated and this trend had to be halted. However, these problems were not presented by Azariah as his central theme.

With this theory, Azariah directly answers why Philo quotes passages from the Septuagint. Since the Aramaic was the popular version of the Torah even before the translation, Philo mistakenly felt that it was the authentic *Masorah* given on Mt. Sinai. Therefore, Philo felt it proper to quote from the Septuagint, the translation of this Aramaic version of the Torah. Azariah's main concern in formulating his theory was the justification of Philo's position.¹⁵

Azariah first discusses Philo in an earlier chapter of *Me'or Einayim*.¹⁶ He begins his discussion of Philo saying:

He was recognized as one of the noblest of our people, living a little before the destruction of the Second Temple, and he thought and wrote much that is worthy of notice. Although this man is suspect in my eyes of not being wholly orthodox, still I do not wish to pass arbitrary judgement on him.¹⁷

Despite Azariah's questioning of Philo's orthodoxy in certain instances, it is clear that he awards Philo the highest respect.

Azariah mentions four places where Philo diverged from orthodox thought.¹⁸ First, Philo quoted the Septuagint as the authentic *Masorah*. Azariah excuses this error since Philo had no knowledge of the authentic Torah. Philo believed that the Septuagint was translated from the Aramaic *Targum*, which he felt was the authentic Torah. He was convinced of the authenticity of the Aramaic *Targum* due to the myth circulating among the people. Azariah then discusses the other three faults he found in Philo's orthodoxy. Two of the arguments are philosophical, the last is that Philo did not follow the rabbis' interpretation of verses but explained them literally.¹⁹ This discussion appears in chapters prior to the discussion of the Septuagint. Therefore, it would appear that this theory regarding the Septuagint was introduced to justify Philo's position and

only later applied to the translation.

While Azariah attempts to justify the questionable opinions of Philo, he hesitates to express a completely pro-Philonic view. At the end of his discussion on Philo he writes:

I will not pass judgment on him or acquit him or condemn him absolutely . . . he will be treated like one of the Gentile scholars, to whose words we listen only when they deal with secular matters and those that do not concern principles (of religion). But, in all the rest of his words and books the reader may everywhere judge as seems best to him.²⁰

While Azariah feels that Philo's statement do not contradict rabbinic doctrine, Azariah believes that Philo must be seen as merely a Gentile scholar and not equal in stature to the Talmudic sages. This in no way lowers the status of Philo, as Azariah considers Gentile scholars to be on the highest intellectual level.

To understand Azariah's high regard for Philo, it is important to analyze the proofs that he brings to maintain his thesis that an Aramaic *Targum* was written at the time of Ezra.

The first Talmudic source brought by Azariah interprets a verse from *Nehemiah* as referring to an Aramaic translation. Azariah claims from here that there was an Aramaic translation as early as the time of Ezra, a contemporary of Nehemiah.²¹ However, this proof only indicates the presence of an early translation, not that it was the accepted text.

Azariah then quotes the Talmudic passage that the *Targum* was forgotten and later re-established by Onkelos. Azariah asks: If Aramaic was the common language of the people, how could they have forgotten the *Targum*? So, he claims, the *Targum* must have been corrupted and there was a need for Onkelos to re-establish the correct text. This proof, too, in no way proves that the translation was taken from the Aramaic *Targum* but only that a corrupted Aramaic *Targum* was in existence.²²

Azariah then quotes two proofs from the works of early Christian scholars. He quotes Jerome in his *Preface to the Book of Samuel*, that Ezra created new letters in restoring the Torah. Until that time, Jerome claims, the letters of the Hebrews and the Samaritans were identical.²³ Azariah infers from here that a

Targum had been prevalent before Ezra and continued to be in use among the common people even after Ezra's time.²⁴ However, this too fails to prove that the *Targum* was accepted as the authentic text and only deals with the existence of such a *Targum*.

Azariah then quotes Eusebius that Ezra restored the Torah to the people of Israel, and so that they should not mingle with the Samaritans he changed the letters to uniquely Hebrew ones.²⁵ This proof does not prove his theory in any way as it merely verifies the existence of such a *Targum*.

Azariah brings a proof from Philo's writings that the translation must have been done from the Aramaic. Philo writes, "In ancient times the laws were written in the Chaldean tongue."²⁶ Azariah interprets this passage that Philo believed that the Torah Moses received was written in Aramaic.²⁷ He explains this error that Philo believed that the Jews came to Egypt from Babylonia so their native tongue was Aramaic. Based on this interpretation, Azariah claims that the Septuagint must have been translated from Aramaic for Philo to consider it authentic. For if the Septuagint had not been translated from the Aramaic, Philo, in his attempt to quote the most authoritative text, would have quoted the Aramaic *Targum* directly; the authentic text in Philo's mind.

Indeed, this proof seems to be the most compelling one brought by Azariah. While Philo does not say it explicitly, it can be inferred from his writings not only that the Aramaic *Targum* was the accepted text of the Torah but more importantly that the Septuagint was translated from the Aramaic. This proof is presented before all other proofs, and it seems that the later proofs are brought only to substantiate an already proven point as they at best prove only the existence of this popular *Targum* and do not deal with the Septuagint at all.²⁸ Once again, Azariah's major concern is in the writings of Philo.

The one remaining question is why Azariah felt the need to defend the long forgotten Philo of Alexandria. Robert BonFil suggests that *Me'or Einayim* must be seen as a reaction to the Italian Renaissance and Counter-Reformation.²⁹ The Counter-Reformation caused strong anti-Jewish sentiment. In 1553 the

Talmud was burned in Italy, and in 1562 the Jews were expelled from all Papal territories except Rome and Ancona. These anti-Jewish tactics strengthened Catholic orthodoxy by deflecting some of their energies from the problematic questions facing the Roman curia. As well, the missionary sentiment at this time was growing, and many were willing to suffer death for the sake of even one convert.³⁰

A further intellectual crisis facing the Jews was in regard to Judeo-Christian disputations. In the Middle Ages, the Christian arguments centered on Christological dogmas, which the Jews had been able to refute.³¹ However, due to the general decline of Italian Jewry, Christians realized that Jews were no less vulnerable than Christians themselves when confronted with inconsistencies in their own rabbinic literature. The logical inconsistency of using rabbinic literature to both prove Christianity and to demonstrate Judaism's faults never bothered Christian polemicists.³²

It is against this background that Azariah's work must be viewed. Professor BonFil claims that *Me'or Einayim* was an apologetic work written to defend Judaism against the backlash of the contemporary situation. Azariah felt that the only way to defend Judaism was to prove its truth and consequently its strength. It is through this quest for truth that he can justify claiming that rabbinic chronology was faulty without questioning the authority of the Talmud as a whole. This analysis also explains Azariah's extensive use of Gentile literature. He writes that he uses Gentile literature to find evidence "to support any part of the Torah."³³

We can now understand why Azariah occupies himself with Philo, a Jew forgotten for over a millennium. Philo, a Jewish scholar of the first century C.E., is a testimony to the intellectual truth of Judaism. His works on Jewish history bring honor to the Jewish people. As well, his description of the translation of the Torah gives credence to Aristeas' account and again strengthens Judaism in the eyes of the Christians. It is for this reason that he attempts to defend Philo's orthodoxy at such great length.

This paper has attempted to prove that while Azariah presents several reasons for formulating his revolutionary theory concerning the translation of the Torah, it was indeed a concern for Philo that troubled him most. This theory only solves completely the difficulties from the writings of Philo and the other proofs are not sufficient without the proof from Philo's work. Since the time of the Talmud, it had been accepted by Jewish scholars that the Septuagint was translated from the original Hebrew text. Due only to the high regard that Azariah had for Philo was he able to formulate such a revolutionary theory.

Azariah, the first Jewish scholar to deal with Philo in 1,500 years, views him as "one of the noblest of our people." He deals with Philo at length at the beginning of the third section of his book and grapples for several chapters with his unorthodox positions. While Azariah did not conclude with a completely pro-Philonic position, he took a giant step in reviving interest in this controversial figure and opening the way for further study of Philo and his philosophy.

NOTES

1. L. Zunz, "Life of Azariah dei Rossi," *Me'or Einayim* (Vilna, 1863), p. 1, places Azariah's birth in 1513 or 1514.
2. *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1971), 14:315.
3. Azariah dei Rossi, *Me'or Einayim* (Vilna, 1863), p. 3.
4. Azariah dei Rossi, *Me'or Einayim* (Jerusalem, 1970), 3:161-174. Cassell, at the end of his edition, quotes all the Gentile authors and works quoted by Azariah.
5. *Judaica*, p. 316.
6. L. Zunz, "Life of Azariah dei Rossi," p. 9, claims that R. Caro never agreed to such a *herem*.
7. *Judaica*, p. 316.
8. Azariah calls Philo "Yedidya the Alexandrian" the Hebrew name that corresponds to the Greek name Philo. This shows Azariah's high regard for Philo as other Jewish writers know him simply as "the Alexandrian". See Ralph Marcus "A Sixteenth Century Critique of Philo," *Hebrew Union College Annual*, 21 (1948), pp. 30, 37.

9. Rossi (Vilna, 1863), p. 119. Jewish attitude toward the Septuagint was seemingly contradictory. The Talmud, *Megilah* 9a quotes the story of the translation in a favorable light. The Talmud says that the translation was done with divine assistance and it follows with a praise of Greek. However, in *Soferim* 1:7, the rabbis conclude that "the day the Torah was translated was as bad for Jews as the day the Golden Calf was worshipped, for the Torah could not be translated properly." Azariah is clearly following the rabbinic tradition that the translation was a positive act but is troubled by the variant manuscripts. While Azariah does not hesitate to contradict the rabbis in non-normative matters, he maintains the authority of the Talmud in normative issues. See f.n. 33.
10. *Ibid.*, p. 120.
11. Marcus, p. 46, n. 55. Professor Marcus points out that occasionally (though rarely) Philo did follow the Masoretic text against the Septuagint. He is unsure whether Azariah, who does not mention it, was aware of this fact.
12. Rossi (Vilna, 1863), pp. 92-93.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.* This hypothesis is corroborated by the Talmudic account that Ptolemy initiated the translation and it is understandable that the translators would want to fulfill his wishes completely.
15. *Ibid.*
16. Azariah's lengthy discussion of Philo extends from chapters three through six.
17. *Ibid.*, p. 76, as translated by Marcus, p. 37.
18. For a detailed analysis of these unorthodox positions, see Marcus, pp. 46-58.
19. Rossi (Vilna, 1863), pp. 92-102.
20. *Ibid.*, pp. 112-113, as translated by Marcus, pp. 57-58.
21. *Ibid.*, p. 126. It could have been argued that the verse in *Nehemiah* refers to a Hebrew *Targum*. See *Pesachim* 117a and רש"ם שם ד"ה ע"י תורגמן. However, the discussion in *Megilah* 3a clearly assumes this verse to be referring to an Aramaic *Targum*.
22. *Ibid.*
23. St. Jerome, *The Principal Works of St. Jerome: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. W.H. Fremantle, 6 (Grand Rapids, Michigan: Erdman's Publishing Co., 1892), 489.
24. Rossi (Vilna, 1863), p. 128.
25. Eusebius Pamphili, *Ecclesiastical History Books: The Fathers of the Church, A New Translation*, trans. and ed. Roy J. DeFarrari, 19 (New York: Fathers of Church, Inc., 1953), 301. This translation omits the phrase "in order not to mix with the Samaritans, he switched the letters for his people." This would remove all significance from this passage.
26. Philo, *On the Life of Moses: Loeb Classical Library*, trans. and ed. F.H. Colson, Book II (London: Harvard University Press, 1959), 26.

27. Rossi (Vilna, 1863), p. 93. Marcus, p. 45, claims that Azariah is mistaken, and when Philo refers to "Chaldean" he is talking about Hebrew, the language of Abraham. Azariah is aware of such an argument, quoting it as the opinion of the Provencal Brothers (Rossi, 1863, p. 124). Azariah rejects this opinion. Philo, *On Abraham: Loeb Classical Library*, trans. and ed. F.H. Colson (London: Harvard Univ. Press, 1959), 99 says that Abraham's wife's name was Sarah in Chaldean. This would appear to prove Marcus' point. See Philo, *Index: Loeb Classical Library*, trans. and ed. F.H. Colson (London: Harvard Univ. Press, 1971), pp. 298-299, for further references in Philo's works that Chaldean means Hebrew. Azariah does not accept this seemingly clear fact since it would undermine his strongest proof.
28. While the other proofs brought by Azariah are not convincing, they are presented as a literary technique to emphasize the key proof from Philo.
29. Robert BonFil, "Some Reflections on the Place of Azariah dei Rossi's *Me'or Einayim* in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry," *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. Bernard Cooperman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983), pp. 31-43.
30. Kenneth R. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555-1593* (New York: JTS, 1977), pp. 5-1. Stow claims that the emphasis of all Papal policy towards Jews was not merely to separate Jews from Christians, but to convert the Jews *en masse*. He proves this mainly from his interpretation of the Bull *Cum Nimis* of Pope Paul IV. David Berger, "Cum Nimis Absurdum and the Conversion of the Jews," *J.Q.R.*, 70 (1979), pp. 41-49, while agreeing that conversion was an emphasis of Papal policy in the sixteenth century, feels that this was not the purpose of the Bull *Cum Nimis*.
31. David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979), pp. 3-32, presents a general background of medieval polemical works.
32. BonFil, p. 37.
33. *Ibid.*, p. 39. BonFil claims that Azariah distinguished between normative and non-normative issues. He felt it permissible to disagree with the rabbis in non-normative matters such as chronology and *Midrashim*, but still maintain the authority of the Talmud in normative matters.

Aaron Rothkoff-Rakeffet

Instructor at Joseph and Caroline Gruss Center in Jerusalem.

THE "KEDOSHIM" STATUS OF THE HOLOCAUST VICTIMS

The victims of the Holocaust are generally credited with having attained the status of *Kedoshim* since their deaths were a Sanctification of G-d's Name (*Kiddush Hashem*). This term, however, should not be utilized indiscriminately. It usually indicates that a Jew has chosen to sacrifice his life rather than transgress a commandment. The Talmud relates:

By a majority vote, it was resolved in the upper chambers of the house of Nithza in Lydda that in every other law of the Torah, if a man is commanded: "Transgress and suffer not death," he may transgress and not suffer death, excepting idolatry, incest and murder. . . .

When R. Dimi came, he said: This was taught only if there is no royal decree (forbidding the practice of Judaism). However, if there is a royal decree, one must incur martyrdom rather than transgress even a minor precept. When Rabin came, he said in R. Johanan's name: Even without a royal decree, it was only permitted in private; but in public one must be martyred even for a minor precept rather than violate it. What is meant by a "minor precept"? Even to change one's shoe strap. (The shoe latches worn by Jews were white, those worn by heathens black.) And how many make it public? R. Jacob said in R. Johanan's name: The minimum for publicity is ten. (Sanhedrin 74a-b).

Implicit in the Talmudic discussion of *Kiddush Hashem* is the element of choice. Without the alternative of having the option of transgressing, and thereby saving one's life, the victim would not be deemed a martyr. Maimonides clearly in-

dicates this factor in his codification of the law. He actually obligates the Jew to transgress in instances of the "other laws of the Torah." One who rather suffers death is considered a suicide and not a martyr. Maimonides writes:

The entire House of Israel is commanded to sanctify His glorious Name as it is written, "And I will be hallowed among the children of Israel" (Lev. 22:31). . . . How is this fulfilled? When an idol-worshipper threatens to kill a Jew unless he transgresses one of the *mitzvot* written in the Torah, the Jew must transgress and not suffer death . . . If he died rather than transgress, the Jew is held culpable for his death.

This law applies to all *mitzvot* except for idolatry, incest (which includes adultery), and murder. In these three cardinal sins one must sacrifice his life rather than transgress ("Hilkhot Yesodei ha-Torah" 5:1-2).

There is also an Ashkenazic tradition which grants the status of a *kadosh* to the individual who incurs death rather than transgress even one of the minor precepts. Rabbi Israel Isserlein, the spiritual leader of Austro-German Jewry during the first half of the fifteenth century, was asked regarding sacrificing one's life rather than transgress the other commandments. The question read:

Regarding all the other commandments which a person may transgress rather than be killed . . . what shall we advise the individual who wishes to die instead of sinning?

After quoting the conflicting opinions of Maimonides and the Ashkenazic sages, Rabbi Isserlein ruled that the universal principle of being lenient when in doubt about a capital case is not applicable here. He wrote:

Where it is a question of *Kiddush Hashem* the Torah is not apprehensive for the loss of a Jewish life. We are rather commanded to sacrifice ourselves for the Sanctification of G-d's name. Therefore the universal principle of leniency in case of doubt does not apply. Accordingly, it seems that we allow our ruling to be guided by the circumstances and the motives of the enquirer.¹

Nevertheless, where there is no choice, the victim would not be considered a *kadosh*. During the Holocaust, the Jew could not save himself by transgressing the tenets of the Torah. Both religious and irreligious suffered the final solution. The Third Reich did not differentiate between Jew to Jew. The

status of *kadosh* should therefore not be accorded to the Holocaust martyrs.²

Rabbi Isser Yehuda Unterman, the late Ashkenazic chief rabbi of Israel, also stressed this viewpoint. He wrote:

The cruel edicts which the barbaric tyrants issued against the Jews in the concentration camps also influenced their religious life. Nevertheless, this tampering with the *halakhah* should not be construed as a "royal decree forbidding the practice of Judaism." Even those Jews who totally severed their connection with Judaism also suffered because of these edicts. This proves that the evildoers only wanted to satisfy their insatiable desire for blood and were not concerned with solely uprooting Judaism. It was therefore permitted to transgress the minor precepts since the principle of force majeure applies (*Shevet mi-Yehudah*, p. 47).

Nevertheless, there was a widely quoted source which granted the status of *kedoshim* to all Jews who perish at the hands of gentiles. Among the documents recovered from the Ringelblum Archives in the Warsaw Ghetto was a volume by Rabbi Simon Huberband. The latter participated in Emanuel Ringelblum's *Oneg Shabbat*, which was a code name for secret documentation work of the Warsaw Jewish underground movement. Huberband wrote:

Kiddush Hashem is achieved in three different fashions:

1. When a Jew surrenders his life rather than transgress a religious commandment.
2. When a Jew endangers his life to save another Jewish soul, and certainly when many Jewish souls are involved.
3. When a Jew falls in battle while defending the Jewish people.

Maimonides already declared that when a Jew is killed because of his Jewishness, he is called a *kadosh*. This status is attained even where religious persecution is not at issue.

The *Hatam Sofer* went even further and declared that any Jew killed by a gentile, even a robbery victim, is a *kadosh*.³

Maimonides, however, never ruled that the term *kadosh* could be applied indiscriminately. He clearly reflected the Talmudic consensus that it is only relevant when the Jew had a choice.⁴

Rabbi Moses Sofer, popularly known as the *Hatam Sofer* after the title of his published writings, did grant the honorific epithet of *kadosh* to a murdered Jew. This was done in an indirect fashion and not in response to a straightforward question. The *Hatam Sofer* related the following story:

On the Friday before the Sabbath of *Parshat Shoftim* 1811, the remains of a *kadosh* who was killed by a gentile murderer were brought to our community. The burial took place on Sunday. His name was R. David Sacralam, may G-d avenge his death. Since the elders of the *Hevra Kadisha* were at the fair in Pest, and those who remained here were not expert in the local burial customs, I was asked about the victim's burial. They questioned whether he could be interred in his family's plot or whether he should be buried in a different location. Their doubt was because they heard that the four death penalties were still in effect. Therefore a person killed in a manner which indicated that he had incurred a death penalty was not to be interred in his family's sepulcher. I have searched the writings of the *Rishonim* and the *Shulkhan Arukh* and found nothing on this topic. Nevertheless, if the elders were here, I would not interfere with their customs in this matter. However, I would never rule like this. Instead he should be buried in this family's plot in accordance with the honor that is due to him.⁵

In the middle of his analysis of this problem, the *Hatam Sofer* once again infers that the victim is a *kadosh*. He wrote: "Certainly a person killed by a bloodthirsty murderer should be given the benefit of his previous righteous deeds. We should declare him holy (*kadosh*)."

It may be that the *Hatam Sofer* utilized this term figuratively and not in a strict *Halakhic* sense. There is, however, a Talmudic source which would justify granting the appellation of *hasid* to Jewish victims of gentiles. The rabbinic discussion concerns the expiation of sins granted at the moment of death. The text reads:

Said Raba to him (Abaye): Doest thou compare one who was executed in his wickedness to one who died in his wickedness? In the latter case, since he dies a natural death, he attains no forgiveness (by mere death without repentance). However, in the former case, since he does not die a natural death, he obtains forgiveness (by the execution). In proof thereof, it is written, 'A Psalm of Asaph, O G-d, the heathen are come into Thine inheritance; they have defiled Thy Holy Temple . . . They have given the dead bodies of Thy servants to be food unto the fowls of the heaven; the flesh of Thy saints unto the beasts of the earth.' Who are meant by "Thy servants," and who by "Thy saints"? Surely, "Thy saints" means literally, saints, whereas, "Thy servants" means those who were at first liable to sentence (of death), but having been slain, are designated "servants."

In accordance with this point of view, the victims of the Holocaust could certainly be designated saints or *hasidim*. In popular usage, people utilized the more familiar term of *kedoshim* rather than *hasidim*. Since *kedoshim* was applied to those who chose to be martyrs it was likewise used for the Holocaust sufferers.

It may also be that the status of *kedoshim* is achieved not only in a negative sense but also in a positive fashion. It is not only the courage to choose death which grants this title, but also the ability to live properly. The Talmud states:

Abaya explained: As it was taught: "And thou shalt love the L-rd thy G-d (Duet. 6:5), i.e. that the Name of Heaven be beloved because of you. If someone studies Scripture and Mishnah, and attends on the disciples of the wise, is honest in business, and speaks pleasantly to persons, what do people say concerning him? "Happy the father who taught him Torah, happy the teacher who taught him Torah; woe unto people who have not studied the Torah; for this man has studied the Torah—look how fine his ways are, how righteous his deeds!" Of him does Scripture say: "And He said unto me: Thou art My servant Israel, in whom I will be glorified." (Isaiah 49:3; Yoma 86a).

Maimonides, while codifying this concept, also stresses that exemplary living constitutes a *Kiddush Hashem*. He stated:

Likewise, if the sage conducts himself in a pleasant fashion with his fellow man . . . is honest in his business dealings, and constantly is seen studying the Torah, adorned in *Tallit* and *Tefillin* . . . such deportment is a *Kiddush Hashem*. Regarding such an individual, the Scripture states, "And He said unto me: Thou art My servant Israel, in whom I will be glorified." ("Hilkhot Yesodei ha-Torah" 5:11).

Likewise, in his *Igeret Shemad* which was also known as *Mamar Kiddush Hashem*, the Rambam stresses this positive concept of the Sanctification of G-d's name.⁷ During the Holocaust, this positivism took on special significance. Despite the vicissitudes of daily life under the German conquest, the Jew continued to evolve a purposeful existence. This concept was aptly expressed by Rabbi Isaac Nissenbaum in the Warsaw Ghetto. The latter, a Volozhin Yeshiva graduate, was a central figure in the Zionist movement, particularly among the Orthodox Mizrahi element. During the trying days of life in the Warsaw Ghetto he was reported to have stated:

This is the time for the Sanctification of Life and not for the Sanctification of G-d's Name through death. In the past our enemies demanded our souls. Under such conditions, the Jew sacrificed his life for the Sanctification of G-d's name. Now the enemy demands the Jewish body. Under such conditions it is obligatory for the Jew to defend his being, to protect his life.⁸

Rabbi Nissenbaum's words were widely quoted in the Ghetto and were a source of encouragement to its inhabitants. A similar notion was reportedly put forward by Rabbi Menachem Zamba. The latter was a hasidic Talmudic scholar who became a member of the Warsaw rabbinical council in 1935. At the meeting of the surviving Ghetto leaders on January 14, 1943, Rabbi Zamba gave rabbinic approval for the uprising. Among the thoughts he expressed were the following:

Of necessity, we must resist the enemy on all fronts. . . . We shall no longer heed his instructions. Henceforth, we must refuse to wend our way to the Umschlag-platz, which is but a blind and a snare—a veritable stepping-stone on the road to mass annihilation. . . . Had we lived up to our presumed status of a "people endowed with wisdom and understanding," we would have discerned *ab initio* the enemy's plot to destroy us as a whole, root and branch, and we would have put into operation all media of information in order to arouse the conscience of the world. As it is now, we have no choice but to resist. We are prohibited by Jewish law from betraying others, nor may we deliver ourselves unto the hands of the arch-enemy.

Sanctification of the Divine Name manifests itself in varied ways. Indeed, its special form is a product of the times we live in. Under the sway of the first crusade, at the end of the eleventh century, Halakhah—as an echo of political events of the times—determined one way of reacting to the distress of the Franco-German Jews, whereas in the middle of the twentieth century, during the onrushing liquidation of Jews in Poland, Halakhah prompts us to react in an entirely different manner. In the past, during religious persecution, we were required by law "to give up our lives even for the least essential practice." In the present, however, when we are faced by an arch foe, whose unparalleled ruthlessness and total annihilation purposes know no bounds, Halakhah demands that we fight and resist to the very end with unequalled determination and valor for the sake of the Sanctification of the Divine Name.⁹

In conformity with this viewpoint, that a proper and significant lifestyle constitutes a Sanctification of G-d's Name, then the Holocaust victims may generally be termed *kedoshim*. Many retained their human dignity under the most trying of conditions. Legendary are the stories about concentration camp inmates who smuggled in prayer books and scraps of rabbinical texts. Even in the "valley of the shadow of death,"

prayer and the study of Torah did not cease.¹⁰ An entire gamut of Holocaust Responsa literature evolved reflecting the determination of the victims to safeguard the sanctity of the Halakhah during the Nazi Inferno.¹¹ Indeed they were worthy of the *kedoshim* appellation.

In instances of those who fell while actively fighting the Germans there may be another explanation for their gaining the title of *kedoshim*. This reason could apply both to those who joined the Partisans and those who fell during the uprisings. When defining the concept of wars commanded by the Torah, Maimonides included "saving the Jewish people from an enemy that has come upon them" among such conflicts.¹² There is even a contemporary opinion that fighting the Germans was subsumed under the commandment to wipe out Amalek. "The concept of Amalek does not mean only those actually descended from Amalek. It rather refers to any people who continue the tradition of Amalek to destroy the Jewish people. . . . Therefore the cursed Germans were like Amalek and it was an obligatory war to wipe them out."¹³ Those who fight such wars are advised by Maimonides to do so with total devotion and the intention of sanctifying G-d's Name. He wrote:

Once the soldier is on the battlefield he must rely upon the Hope of Israel and its Savior at times of despair. The soldier must know that he is fighting for the principle of the unity of G-d. He must be brave and not allow himself to be distracted from his military tasks. The soldier should not think about his wife and children, but should rather totally concentrate on his military tasks. . . . Whoever fights with all his heart, without fear, and with intention to sanctify the Name of G-d may be assured that no harm will befall him. He will build a faithful house in Israel and gain everlasting life for himself and his children. This is in accordance with (Abigail's blessing to King David): "For the L-rd will certainly make my lord a sure house, because my lord fighteth the battles of the L-rd . . . yet the soul of my lord shall be bound in the bundle of life with the L-rd thy G-d."¹⁴

Since those Jews who did resist fought an obligatory war in defense of the Jewish people, the exhortation of Maimonides would apply to them. If their intentions were to uphold the unity of G-d and the sanctification of His Name, they may certainly be termed *kedoshim*.

Granted that this title can be applied to the religious victims of the Holocaust, but is it likewise applicable to those who deviated from the path of Torah? Such individuals generally do not think in terms of the Sanctity of Life and G-d's Name. Notwithstanding these differences, the Remah did equate them. After ruling that one does not mourn for a habitual sinner, he still held that mourning is applicable for such an individual when murdered by gentiles. The Remah ruled:

It is not customary to mourn for a habitual sinner and certainly not an idol worshipper. . . . When such sinners are murdered by gentiles the mourning rituals are observed (Yoreh Deah 340:5).

The Taz (3) learns that the reason is that "such a death was an expiation for their sins." The Shach (10) explains that we can "assume that they repented before their death." Similarly it could be assumed that the Holocaust victims either repented or that their death was an expiation for their shortcomings. Under these circumstances, they too would be considered *kedoshim*. A contemporary religious Zionist leader, Shlomo Zalman Shragai, similarly equated all the Jewish Holocaust victims. He wrote:

The *Mei he-Shiloach* already stated: "Even when a Jew falls—he falls into the lap of G-d." This is the secret of repentance. No Jew is ever totally cut off and alienated from G-d. Even when he stumbles, he still remains in G-d's abode. Therefore, the gates of repentance are never entirely closed . . .

Those killed by the gentiles in our generation were not executed because of their refusal to transgress the Torah. They were rather murdered because they were Jews, the children of Abraham, Isaac, and Jacob—an integral part of the nation of the L-rd of Abraham. This nation is always holy since G-d dwells in their midst even when there is defilement . . .

May I also stress that at the time when Jews were led to the gas chambers they all sang the refrain "Ani Ma'amin." Certainly there were among them some who were not totally committed. Nevertheless, their Jewish sparks were also ignited at this moment. They too sang, "Ani Ma'amin."¹⁵

In accordance with these viewpoints, the designation of *kedoshim* is appropriate for all the Jewish Holocaust victims.

NOTES

1. *Terumot ha-Deshen*, question 199 in the appendix.
For details of Rabbi Israel Isserlein and his period see Shlomo Eidelberg, *Jewish Life in Austria in the XVth Century* (Philadelphia: the Dropsie College, 1962); and Eric Zimmer, *Harmony and Discord* (New York: Yeshiva University Press, 1970).
2. This problem was also raised by Jonathan Gerard, *Sh'ma*, April 16, 1982, p. 94; and Zev Rab-Hon, *Amudim*, Iyar 5742, p. 264.
The *Hebrew Encyclopedia* 29:148 also alludes to this problem. It stated, "During the Holocaust the term *kadosh* was applied for the first time to Jews killed because of their Jewishness, although they had no choice in avoiding their fate by transgressing religious precepts."
3. Simon Huberband, *Kiddush Hashem* (Tel Aviv: Zechor established by Simcha Holtzberg, 1969), p. 23.
This passage was later cited by Yitzhak Raphael in his opening remarks to the *Torah She-be-al-peh* Conference of Mossad Harav Kook, 1972. See *Torah She-be-al-peh* (1972), 14:7.
4. Pesach Schindler, "The Holocaust and Kiddush Hashem in Hassidic Thought," *Tradition*, Spring-Summer 1973, p. 88. See his footnote (5) on p. 99 in which he stated: "A search of Maimonides' works and consultation with scholars failed to reveal such a source."
This author has likewise reached the same conclusion after a thorough search of Maimonides' writings and consultation with the leading Jerusalem scholars.
5. *Shea'lot U-Teshuvot Hatam Sofer: Yoreh Deah*, responsum 333.
The concept of burying those who have incurred a more severe penalty in a separate area is found in Sanhedrin 6:5. It is based upon the principle that "a wicked person may not be buried beside a righteous one" (Sanhedrin, 47a).
6. Sanhedrin 47a citing Psalms 79:1-2.
My *rebbe muvhak*, Rabbi Joseph B. Soloveitchik, explained that this Talmudic text is the source for granting the status of *kedoshim* for all Jews killed by gentiles. My conversation with my *rebbe* took place on February 2, 1983, when I visited Yeshiva University in New York.
7. *Igeret Shemad* (Rambam Le-Am edition of Mossad Harav Kook), p. 55. Also see the discussion of this idea by Rabbi Shlomo Goren, *Torat ha-Moadim* (Tel Aviv: Abraham Zioni, 1964), pp. 202-03.
8. Nathan Eck, *Sho'at ha'Am ha'Yehudi be-Europa* (Jerusalem: Yad Vashem u-kibbutz ha-Meuchad, 1975), p.74; and Isaac Nissenbaum, *Alei Haldi* (Jerusalem: Reuven Mass, 1969), p. 360.
9. Hillel Seidman, *Diary of the Warsaw Ghetto* (New York: the Jewish Week, 1957), pp. 219-21, 281-85; and Aaron Rothkoff, "Rabbi Menachem Ziemba of Warsaw," *Jewish Life* (November-December 1969), pp. 41-46.

10. *Ani Ma'amin*, ed. Mordecai Eliav (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1965), pp. 91-136.
11. Among the books entirely devoted to Holocaust Responsa Literature are the five volumes of Rabbi Ephraim Oshry, *She'elot u-Tshuvot Mi-Ma'amakim* (New York, 1959-1978); and the two volumes of Shimon Efrati: *Me-Emek ha-bacha* (Jerusalem, 1948), *Mi-geh ha-Haregah* (Jerusalem, 1961).
12. "Hilkhot Melakhim" 5:1. For a detailed analysis of the principle see Shlomo Joseph Zevin, *Le-Ohr ha-Halakhah* (Tel Aviv: Abraham Zioni, 1957), pp. 9-16.
Also see Eliyahu Ben-Zimra, "Kedushat ha-Hayyim u-Mesirov Nefesh bimei ha-shoah al-pi Halakhah," *Sinai* 80: 3-4 (Kislev-Tevet, 5737), pp. 3-5.
13. Rabbi Yehudah Gershuni, "Milchemet Reshut v-Milchemet Mitzvah," *Torah shel-beal Peh* (1971) 13:151-153. On p. 151, he cites the tradition that Amalek is more than just a lineage in the name of Rab Hayyim Soloveitchik of Brisk.
14. "Hilkhot Melakhim" 7:15, citing I Samuel 25: 28-29.
The inferences of this ruling of Maimonides would certainly apply to those who fall in defence of the State of Israel. See Rabbi Hayyim Schmuelowitz, "Torah Hayyim: Sichot Mussar me'Maran," *Sefer ha-Zikaron le-Rebbe Hayyim Schmuelowitz*, ed. Joseph Buksbaum (Jerusalem: Moriah, 1980), p. 209.
15. Unpublished letter to Isaiah Furstenberg, student in the Ma'aleh Adumim Hesder Yeshivah, 21 Kislev 5742.
The *Mei ha-Shiloach* was authored by the Hasidic Rebbe Mordecai Joseph Leiner of Izbica. For details of the hasidut of Izbica see Shlomo Zalman Shragai, *be-Netivei Hasidut Izbica-Radzyn* (Jerusalem, 1972-1974), 2 volumes.

Stanley M. Wagner

Rabbi of BMH Congregation, Denver, Colorado; Director, Center of Jewish Studies, University of Denver; Eva and Emile Hecht Professor of Jewish Studies.

THE APIKOROS— EPICUREAN, ATHEIST OR SCOFFER

Beginning with Biblical times and down to the present, a very special nomenclature has been applied to Jews who did not conform to the established norms of religious behavior. Thus, for example, in the Bible we find references to the Naval¹ and Bnai Belial;² in Talmudic literature to the Mumar,³ the Meshumad⁴ and Poresh MiDarkei Tzibur;⁵ in Maimonidean times we find references to a whole classification of Jews who had "no share in the world to come";⁶ and today, we speak colloquially of the "Shoygetz" and the "Kopher." Some appellations for dissidents have tenaciously remained part of the popular jargon for centuries. But it is interesting to note that often the precise meanings of the terms changed with the passage of years.

One such name, accorded to the Jewish non-conformist as early as the second century of the common era, the Apikoros, shall be the subject of our analysis in this paper. It must be at once made clear that the Apikoros of today is not the Apikoros of the Tannaitic literature. Nor is he the Apikoros of Amoraic literature, as shall be shown, nor of post-Amoraic literature. Thus, for example, Maimonides classifies the Apikoros as a theological dissenter (see *infra*, p.115) and Rashi considers him to be an insolent person (Erubin 63a). A person who is called an Apikoros today is a Jewish "free thinker," an "atheist," one who does not consider the Torah teachings valid and who is not, therefore, a practicing Jew.

But it is the origin of the term Apikoros that intrigues us most, the manner in which this appellation was first applied, and the way in which its meaning was subsequently broadened.

There is little doubt that the word Apikoros is Greek in origin, and that by no strange coincidence corresponds with the name of the founder of a great Greek philosophical school, Epicurus.⁷ Its verbal and adjectival forms, as shall be shown, develop only later, as the word becomes inclusive of a wider scope of dissident behavior. Since, therefore, there exists an intrinsic connection between the word Apikoros and the Greek philosopher Epicurus, it will be necessary to examine how this association came about. Was Epicureanism extant in Judea? Did it pose any threat to the Jewish community?

The Epicurean school was, by no means, one of minor proportions. It was founded by Epicurus in Athens precisely at the time that the Hellenistic culture began its world-conquering advances⁸ and, among all the Grecian philosophies,

"his was the only creed that attained to the dimensions of the world philosophy. For the space of more than seven centuries, three before the common era and four afterwards, it continued to command the devotions of multitudes of men. It flourished among Greeks and barbarians alike, in Greece, Asia Minor, Syria, Judea, Egypt, Italy, Roman Africa, and Gall."⁹

The penetration of this philosophy into Judea can be more specifically traced to the establishment of a flourishing school in Antioch in the second century C.E. which served as a "base of operations for the forceable introduction of Epicureanism into" the Jewish community.¹⁰ Since the Hellenistic culture had, in general, no small effect upon Jewish life, it is not unreasonable to assume that Epicureanism, in particular, made some impress upon the Judaism of that period. Thus, for example, the author of the Wisdom of Solomon in his tirade against the wicked in Chapter 2 obviously refers to the Epicureans, although without mentioning them by name, when he states:

"For they said within themselves . . . none was ever known that returned from Hades . . . come therefore and let us enjoy the things that now are . . .

let us fill ourselves with costly wine and perfumes . . . let there be no meadow without traces of our proud revelry . . ."¹¹

Josephus, too, takes pains to point out that, by virtue of the fulfillment of Daniel's prophecies,

"Epicureans are in error who cast Providence out of human life; and do not believe that God takes care of the affairs of the world; nor that the Universe is governed and continued in being by that blessed and immortal nature; but say that the world is carried along of its own accord, without a Ruler and Curator . . ."¹²

Philo, the great first century Jewish philosopher of Alexandria, openly disagreed with the Epicureans on the most essential points in their doctrine.¹³ In physics, he rejected their notions of atomism; in theology he denounced the belief in the existence of Gods in the form of human beings, as taught by Epicurus in his popular writings; and he denounced also the denial of Providence and the doctrine that the world is governed by chance, as taught by Epicurus in his philosophic writings.¹⁴ The Gospel literature also reflects a profound awareness of Epicureanism. In Paul's exhortation to the Corinthians, for example, he reasons, "if the dead are not raised, let us eat and drink for tomorrow we die,"¹⁵ which precisely echoes the Epicurean sentiments.

It should not be surprising, then, to learn that there were Jews in the second century of the common era who were sufficiently influenced by the Epicureans to adopt both their beliefs and their behavioral patterns. Unfortunately, we find but one clear-cut reference which links the Apikoros with Epicurean doctrine. In the Mishna, Rabbi Elazar, disciple of Rabbi Yochanan Ben Zakkai, sage of the late first century of the common era, states:

הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורוס ודע לפני מי אתה עמל ומי הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך.

"Be eager to study the Torah; know what to answer an Apikoros; know before whom you toil, who your employer is, who will pay you the reward of your labor."¹⁶

In this passage the Apikoros is clearly linked to the Epicurean denial of reward and punishment. It is interesting to note that the exhortation does not suggest to refrain from coming into

contact with the Epicureans, who were probably too ubiquitous to make such a recommendation feasible, but it rather specifies that one become prepared to refute them. Moreover, since the word Apikoros is found in an early Mishna, in which other categories of Jewish heretics are mentioned,

ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקרוס רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים וכו'.

"These have no share in the world to come: he who denies resurrection, he who says that the Torah is not divine, and the Apikoros; Rabbi Akiva says: He who reads Greek literature, etc."¹⁷

it is clear that the Apikoros referred to in Tannaitic literature is a Jew. This is true despite the fact that the Talmud encourages, as well, the refutation of the non-Jewish Epicurean.¹⁸

Whether the Apikoros was originally an *avowed member of the school*, or merely held some of the views espoused by the Epicureans, is difficult to determine, especially in view of the fact that the meaning of Apikoros was quickly extended to include other types of dissident behavior. It is probable, however, that the word Min connoted, in Tannaitic literature, a sectarian—i.e., a Jew who abandoned the Jewish community and committed himself to a new set of doctrines or principles—and that the Apikoros was a Jew, living very much within the Jewish community, who merely accepted some of the doctrinal philosophy, and/or the behavior patterns, of the Epicureans.¹⁹

It is worth noting, too, that the Apikoros could theoretically, as far as Mitzvah performance—that is, fulfillment of the Jewish law—is concerned, behave like his less dissident Jewish brother within the Jewish community. The true Epicurean was encouraged not to depart from the mores of the society in which he found himself. Thus, Epicurus announced to his own school concerning their role in Greek life, "let us, Epicureans, sacrifice piously and properly where it is required and let us do everything else according to the laws, not troubling ourselves about popular opinions in respect to the things that are highest and holiest."²⁰ As Plutarch admitted, "The Epicurean may go through the ritual of religion . . . (but) he regards it as an

empty mummery."²¹ This may be the reason that we find no Talmudic injunctions against the Apikoros, as we find concerning the Meshumad, the Min and the Sadducee. We do, however, find that they are considered (1) excluded from the world to come,²² (2) condemned to receive an eternal punishment,²³ (3) impugned as transgressors,²⁴ and (4) characterized as bothersome persons.²⁵ There is little doubt, therefore, that the Apikoros was looked upon with disfavor.

What is strange in the use of the term Apikoros is its adjectival Hebraization. The adjectival form of אפיקורוס should be צדוקי or אפיקורוסי as צדוקי from צדוק, and בייתוסי from ביתוס. The following reasons may be offered, however, for this particular construction: (1) as previously indicated, the term did not necessarily apply to a member of the sectarian Epicurean philosophical school, but rather to the Jew who accepted certain principles of their doctrine. Its adjectival form, therefore, need not follow the pattern typified by צדוקי and בייתוסי, for referring to members of the Sectarian group; (2) Since it is a wholly borrowed Greek word which is being used as a descriptive term, Rabbinical departure from strict grammatical structure would not be unusual; (3) אפיקורוס may be a shortened form of אפיקורוסי as in ישראל-ישראלי; and (4) the use of אפיקורוס has been preserved in its singular form and in its pluralization.²⁶ At any rate, since the Rabbis were not primarily concerned with Hebrew grammar, certainly no historical importance may be attached to the unusual adjectival form which is found only in Amoraic literature.²⁴

It is rather apparent, however, from the Amoraic descriptions of the Apikoros during the third to fifth century of the common era, that the word was soon accorded a number of connotations. In a discussion concerning the meaning of Apikoros, the Rabbis offered no less than ten definitions of the word:²⁸ (1) One who insults a scholar; (2) One who insults his neighbor in the presence of a scholar; (3) One who jibes "of what use are the Rabbis to us? For their own benefit, they read (from Scripture) and for their benefit they study"; (4) One who

neglects to quote his teacher in issuing a statement; (5) One who says: "of what use are the Rabbis to us? They have never permitted us the raven nor forbidden us the dove." (6) One who speaks irreverently to the Rabbi; (7) One who renders an opinion without consulting his teacher; (8) One who calls his teacher by name; (9) One who is a plagiarist; and (10) One who derides the words of the Sages.

It may seem strange that among all of these definitions of Apikoros none approximate the meaning of the word in its original usage. This has led many to assert that, even originally, the word Apikoros encompassed all of these meanings. The fact remains, however, that the Seder Olam Rabba, a Tannaitic work, speaks of eternal perdition for a group of heretics including the Apikoros and *those who deride the Sages*.²⁹ This indicates that their dissidence was originally mutually exclusive. Secondly, Amoraic association of the root פקר with אפיקורס points to an extension of meaning, as we shall see. There is no Tannaitic source which contains the form פקר in describing the behavior of the Apikoros.³⁰

Since, then, the Amoraim did describe the Apikoros as a scoffer and a disrespectful person, the cause for such an extension of meaning must be established. It would seem that the Rabbis associated ridicule and irreverence with Epicurean behavior. Epicurus himself paved the way for such demeanor by flouting his own teachers and masters.³¹ There is, furthermore, ample proof in the Gospel that the Epicureans behaved in this manner.³² In regard to their relationship with the Sages, it is quite conceivable that they held Rabbis and tradition in contempt for the following reasons: (1) The Rabbis belittled and prohibited the study of Greek culture. The Epicureans who were, undoubtedly, saturated with Greek culture, scorned such attitudes; (2) The Rabbis emphasized the necessity of living a Godly life in this world so that one would be assured of a portion of the world to come. The Epicureans scoffed at such notions; (3) The Epicureans viewed Rabbinic attempts to preserve

Torah and its disciplines as an infringement upon their personal freedom; and (4) they resented Rabbinic attempts to estrange Epicureans from the Rabbinic community by virtue of their constant castigations. That such condemnation was directed essentially against the Rabbis and not against Scripture or Pentateuchal law made their attitude the more dangerous, since this did not involve a complete alienation from Judaism.

It is no small wonder, therefore, that the Rabbis seized the opportunity, when defining Apikoros, to utilize the root פקר, meaning to abandon, and characterize their behavior in terms of disrespect for the Rabbis.³³ Thereafter, all such irreverence, whether stemming from the Epicureans or not, was deemed behavior becoming of an Apikoros.

It must be pointed out, however, that such behavior was, more often than not, termed אפקרותא, which, save for a phonetic similarity, has nothing to do with the word אפיקורוס. Neither does the root פקר stem from the Greek אפיקורוס nor is the word אפיקורוס Semitic in origin. Thus, passages such as נשכיחי אפיקורי דמצערי רבנן³⁴, and מי מתחזא כאפקרותא³⁵ and מי פקירי כולי הוי³⁶, may refer to any type of dissident behavior involving an antipathy towards the Sages, not particularly Epicurean. And, owing to the phonetic similarity between פקר and אפיקורוס, the original meaning of Apikoros gradually lost its identity. Even the Amoraic sources containing the word in its original form infer a general type of antagonism towards the Rabbis.

The definition of Apikoros was, in post-Amoraic generations, extended to include those antagonistic not only to the Rabbis, but to Jewish theology in a far broader sense. Maimonides asserts that:

"There are three who are called Apikorsin; one who says that there is no prophecy at all and there is no science that stems from the Creator and enters the hearts of men, he who contradicts the prophecy of Moses our teacher, one who says that the creator is not aware of the works of man. Each one of these three is in the class of Apikorsin."³⁷

The conspicuous omission of a Talmudic source here indicates the extent of the departure from the Talmudic meaning of the word. The modern interpolation of the Apikoros as a "free-thinker" is but slightly removed from this nomenclature.

The metamorphosis in the usage of the appellation Apikoros is by no means atypical, especially in the nomenclature used by Rabbinic authorities for describing the Jewish non-conformist. A study of the diverse connotations accorded in different ages to many of the other terms merits our consideration.

NOTES

1. As in II Sam. III, 33; Is. XXXII, 6; Jer. XVII, 11; Psalms XIV, 1.
2. As in Deut. XIII, 14; Jud. XIX, 22; I Sam. I, 16; II Sam. XVI, 7.
3. As in B.T. Sanhedrin 27a; B.T. Erubin 69b; B.T. Hullin 4b; B.T. Horayot 11a.
4. As in Tos. Hullin I, 1; Tos. Horayot I, 5; Sifra, ed. Weiss, p. 21b; *Tanna D'be Eliahu*, ed. Friedman, Wien, 1902, Chap. 7 (6), p. 35.
5. As in *Seder Olam Rabba*, ed. Rattner, Wilna, Chap. III, p. 16; B.T. Rosh Hashana 17a; B.T. Semachot II, 10; B.T. Taanit 11a.
6. Hilchot Teshuva, II, 6-14.
7. Greek, *Ἐπικύρως*; See *Aruch Completum*, ed. Kohut, s.v. אפיקורוס, Vol. I, p. 233; Krauss, S., *Lehnwörter*, s.v. אפיקורוס, Vol. II, pp. 107-108; See also Krauss, loc. cit., Vol. 1, p. 193, where he describes many Talmudic Greek borrowings ending in ויט.
8. Paul E. More, *Hellenistic Philosophies*, London, 1923, p. 18.
9. Norman W. Dewitt, *Epicurus & His Philosophy*, University of Minnesota, 1954, p. 3.
10. *Ibid.*, p. 29 & p. 334.
11. *Apocrypha & Pseudipigrapha of the Old Testament*, ed. R.H. Charles, Oxford, 1913, Vol. I, p. 537.
12. *Jos.*, Ant. X, 2,7.
13. Wolfson, *Philo*, Harvard University Press, 1948, Vol. I, pp. 108-109. See also, notes.
14. See *Ibid.*, Index, Vol. II, Epicurus & Epicureans, pp. 511-512, for further references concerning the extent to which Philo dealt with the Epicurean philosophy in his writings.
15. I Cor. 15, 5. For a comprehensive study of Christianity & Epicureanism see Norman W. Dewitt, *St. Paul & Epicurus*, Minneapolis, 1954, who concludes that "Epicureanism functioned as a bridge of transition from Greek philosophy to the Christian religion" (p. 5).
16. Mishna, *Abot II*, 19, ed. Herford, p. 61; also, see note 19.
17. Mishna, *Abot X*, 1. ~~Sanhedrin~~
18. B.T. Sanhedrin 38b; Also see A. Marmorstein, "Les 'Epicuriens' Dans La Literature Talmudique, *REJ*, Vol. 54, p. 188.
19. R.T. Herford, *Christianity In Talmud & Midrash*. "The Talmud speaks of the Minim as a definite or distinct body or sect." (pp. 365-367). See also Gratz's article in the *REJ*, XXXVIII, pp. 194-203, "Encore Un Mot Sur Minim, Minout et Grulinim Dans Le Talmud."
20. Ulsener's *Epicurea*, 387; also, see Cicero, *De Nat. Deor.* I, 85.
21. Quoted by E. Taylor, *Epicurus*, N.Y. 1910, p. 30, M.I.
22. Mishna, *Sanh.* X, I; J.T., *Sanh.* 27d.
23. *Seder Olam Rabba*, loc. cit.; *Tos. Sanh.* XIII, 5; B.T. *Sanh.* 17a.
24. Sifri on Numbers, ed. Friedman, Chap. 112, p. 33a.
25. Targum Jonathan on Deut. I, 12; also see Sifri on Deut., ed. Friedman, Chap. 12, p. 67b.
26. J.T. *Sanh.* 27d and Sifri on Deut., loc. cit., Mishna, *Sanh.* X, 1.
27. The conjecture of Kaempf, "Horae Semiticae," *Monat.*, 1863, pp. 145-148 to identify the Apikoros with the Min is unacceptable since the *Seder Olam Rabba*, loc. cit., includes both as separate categories of heretical behavior.
28. B.T. *Sanh.* 99b and 100a.
29. *Seder Olam Rabba*, loc. cit.
30. The one seeming exception is the word אפיקורוס found in the Targum Jonathan on Deut. I, 12. This, however, is a denominative of the noun אפיקורוס (Dictionary, Jastrow, Vol. I, p. 104) rather than a verbalization of the root.
31. Cicero, *De Nat. Deor.*, I, 26.
32. For example, see II Peter III, 3, 4 ("knowing this first, that there shall come in the last days scoffers walking after their own lusts and saying, where is the promise of his coming? For since the fathers fell asleep, all things continue as they were from the beginning of creation"); see, also, Dewitt, *St. Paul & Epicurus*, pp. 54-56; 77-78; 125-127, where he associates the "scoffers" in the Gospels with the Epicureans.
33. For an analysis of the Semitic origin of פקר, and its usage in Talmudic literature, see Kaempf, *op cit*, pp. 143-144; and Ben Yehuda's *Dictionary*, Vol. X, p. 5126, note 1.
34. B.T. *Nedarim* 23a.
35. B.T. *Erubin* 63a.
36. B.T. *Sanh.* 60a.
37. *Hilchot Teshuva*, III, 8.

Adjunct Professor of Philosophy at Yeshiva College.

THE MAIMONIDEAN MATRIX OF RABBI JOSEPH B. SOLOVEITCHIK'S TWO-TIERED ETHICS*

Rabbi Soloveitchik's philosophy revolves around the primacy of the Halakhah. Because Halakhah figures as the revealed will of God, all other considerations are subordinated to its dictates. This approach to Halakhah is typical of Orthodox thinkers. But for Rabbi Soloveitchik, Halakhah's role is not limited to providing evaluative standards; instead, it functions as the matrix of his entire philosophy.

One may, therefore, seriously question whether one is at all justified in employing the term "ethical" within the context of such a thoroughly theocentric system, where the property of being commanded by God is the only relevant criterion for determining the validity of any norm. After all, *Chukim*, positive laws obeyed solely on the basis of their being commanded by God, enjoy no less authority than so-called ethical laws, which, apart from the authority deriving from their being commanded by God, can also be buttressed by appeals to reason, conscience, or moral sentiment. But since in such a monistic system the property of being commanded by God is both a necessary and sufficient condition of normative significance, one is hard-pressed to assign any real significance to the ethical qua ethical.

To complicate matters even further, Rabbi Soloveitchik displays a somewhat ambivalent attitude toward secular ethics. Occasionally, he points to the development of ethical norms as a legitimate manifestation of human creativity, which itself forms an integral part of the human quest to impose order

*Reprinted with permission of the publisher from "Through the Sound of Many Voices: Writings Contributed on the Occasion of the 70th Birthday of W. Gunter Plant", Lester and Orgen Denny's Limited, Toronto, 1982.

upon the raw data of our experience, in keeping with the divine mandate "to conquer the universe."¹ At other times, however, he calls attention to our inability to ground ethics in reason.² In his view, any attempt to establish a purely secular ethics is doomed to failure. It is, however, not quite clear whether in his opinion, the failure of secular ethics is due to its inability to provide the kind of incentives and motives for ethical conduct which religion can supply; or to the intrinsic limitations of secular ethics which preclude the construction of an adequate system; or to the one-sidedness of a success-oriented secular ethics that fails to account for the dimension of the "ethics of humility," which, according to Rabbi Soloveitchik, represents one of the indispensable components of morality.

The ambivalence encountered in Rabbi Soloveitchik's thought can in large measure be attributed to the fact that the various components of his "system" are not in a state of equilibrium, but in constant dialectical tension. Because he is willing to reconcile himself to the irreducibility of this tension, he is under no pressure to force disparate experiential data into a procustean bed for the sake of forming a neat and coherent system. Instead, he unabashedly advocates a pluralistic, multi-tiered ethics, eschewing the pitfalls of a reductionist approach, which in the interests of neatness and economy glosses over the disparities and incongruities that abound in the human condition.

The emphasis upon the irreducibility of dialectical tensions, which are grounded not in socio-cultural factors but in the very nature of the human condition, permeates not only Rabbi Soloveitchik's ethics, but all facets of his philosophy. To resort to the typology of "The Lonely Man of Faith,"³ Adam I and Adam II represent two disparate components of human nature which account for the dialectical tension within man. Reflecting the distinctive features assigned to them in the respective chapters of Genesis, Adam I, as portrayed in Genesis, chapter 1, creatively utilizes his reason and imagination to subdue the forces of nature and harness them to his purposes. Adam I engages in the process of "filling the earth and conquering it" in order to realize his potential as a creature

bearing the image of God, the Creator. By exercising dominion over the forces of nature, man not only asserts his dignity but responds to the mandate of becoming a co-creator with God, who relegated to man the task of helping perfect the universe.

In striking contrast with the Promethean myth, which disparages human creativity as an arrogant intrusion upon the divine realm, the Bible encourages man to employ his rational faculties to mold his environment in accordance with his needs. In the biblical conception, man is not intended to be a passive victim of circumstances or conditions. The function assigned to him in the divine economy is to achieve majesty by dint of his skill, resourcefulness, and creativity. Hence, science and technology reflect not human hubris, the improper arrogation of powers reserved for a higher being, but the fulfillment of a divine imperative mandating "conquest" of the natural universe.

But there is another facet of human nature where scientific triumphs or technological accomplishments play no role whatsoever. Success in manipulating the universe cannot assuage the existential loneliness of Adam II, who even under the idyllic conditions enjoyed in the Garden of Eden must come to grips with the fact that "it is not good for man to be alone" (Gen. 2:18). But in the final analysis, it is only through formation of a covenantal community with God that Adam II's sense of isolation can be overcome. Unlike Adam I, who seeks dignity through control over his environment, Adam II yearns for redemption through self-surrender and self-sacrifice.⁴

Halakhah, in Rabbi Soloveitchik's opinion, recognizes the legitimacy of the two separate domains.⁵ Since the dialectical tension between Adam I and Adam II is inevitable, Halakhah makes no attempt to resolve it, but seeks to provide a normative framework designed to make man function as a citizen of two worlds—the majestic as well as the covenantal community.

Similar considerations rule out the construction of any homogeneous ethics that would accommodate the requirements of the disparate components of human nature. In Rabbi

Soloveitchik's opinion, in order to be adequate, ethics must involve continuous oscillation between the ethics of victory and the ethics of defeat.⁶ Purely rationalistic ethics as formulated by Kant or Hermann Cohen is marred by one-sidedness. While taking account of the human quest to impose rational structure upon the world of experience, it is totally oblivious of those dimensions of the human personality that strive not for autonomy, mastery, and control, but for redemption through self-sacrifice.

In the light of Rabbi Soloveitchik's ethical doctrines as set forth in his recently published "Majesty and Humility,"⁷ we must reject Professor Lawrence Kaplan's thesis that, according to Rabbi Soloveitchik, only ritual *mitzvot* qualify as sacrificial acts which, because they are performed in humble submissiveness to an incomprehensible divine will, involve the covenantal community.⁸ Ethical *mitzvot*, on the other hand, supposedly address themselves exclusively to man qua member of the majestic community, since ethical norms express the majestic human quest to impose rational order upon conduct. But such a sharp line of demarcation between the ethical and the ritual spheres can hardly be maintained on the basis of the opinions expressed by Rabbi Soloveitchik in his "Majesty and Humility." As the very term ethics of defeat suggests, the need for humble submission to an unfathomable divine will characterizes not only the ritual sphere, but applies to the ethical sphere as well.

In fairness to Professor Kaplan, it should, however, be pointed out that he offered his interpretation of Rabbi Soloveitchik's doctrine long before the appearance of "Majesty and Humility," which in our opinion is crucial for an understanding of the latter's position. We must also concede to Professor Kaplan that the specific illustrations provided for his ethics of humility in the essay "Majesty and Humility" really involve *Chukim*, the ritual laws, and not ethical requirements. But Rabbi Soloveitchik's repeated emphasis upon the inadequacies of a one-sided, success-oriented ethics further confirms our opinion that for Rabbi Soloveitchik the ethical domain involves both the majestic and the covenantal communities.

It has been suggested that Rabbi Soloveitchik's conception of the dialectical tension arising from man's ontological status mirrors the tensions between the neo-Kantian (Adam I) and the existentialist strands (Adam II) of his thought. In Professor Kaplan's view, the emphasis upon human creativity which predominates in the "Ish Hahalakhah"⁹ and which characterizes the typology of Adam I can be traced back to the impact of Hermann Cohen's neo-Kantianism.¹⁰ The influence of existentialist thinkers, on the other hand, supposedly makes itself felt in his Adam II, who, a la Kierkegaard, surrenders in a spirit of sacrificial submission to an unfathomable divine will. Professor Kaplan contends that a gradual shift can be detected in Rabbi Soloveitchik's thought, with existentialist elements acquiring increasing prominence.¹¹

Actually, this is a misconception that has arisen largely because of historical accidents relating to the publication of Rabbi Soloveitchik's writings. For many years, "Ish Hahalakhah" was his only major contribution to religious philosophy that was accessible to the general public.¹² Moreover, without the balance provided by some of his later writings, the thrust of his thought lent itself to misunderstanding. Regrettably, some interpreters were not aware that an early draft of his existentialist "Ubikashtem Misham" was already completed by the time "Ish Hahalakhah" had made its first appearance.¹³ Small wonder, then, that in many circles the impression prevailed that Rabbi Soloveitchik's description of Halakhah as a discipline calling for the exercise of activity, spontaneity, and innovativeness, rather than blind submission to the divine will, betrayed the influence of Hermann Cohen, to whom the "given" was merely a question posed to the human mind.

Similarly, Rabbi Soloveitchik's enthusiasm for science and technology was seen as evidence of Hermann Cohen's influence, especially since Rabbi Soloveitchik's views on this issue diverge so much from those prevailing in his early environment. To cite a telling example: from the premise that man is mandated to emulate his Creator, he draws conclusions which

have little in common with those inferred by his ancestor, Rabbi Chaim of Volozin. The latter, employing Kabbalistic categories, was concerned with an entirely different sort of creativity. For him, the study of the Torah and the performance of *mitzvot* were deemed creative acts because, in keeping with the doctrine that "stirrings below precede stirrings above," they initiate chain reactions extending to the highest reaches of being. Human creativity manifested itself in the creation of spiritual values which affect the relationship of God to His world and are instrumental in helping bring about the reunification of the Holy One Blessed Be He and His Shekhinah.¹⁴ When human creativity is interpreted in such pietistic fashion, it obviously cannot provide religious justification for science and technology. What mattered to Rabbi Chaim were not the empirically observable consequences of human actions, but their supernatural repercussions.

In contradistinction to this approach, which even nowadays permeates the "yeshivah world" and results in total indifference to scientific pursuits, Rabbi Soloveitchik extols the merits of whatever activities enlarge the human capacity to exercise control over the environment and to achieve the dignity due to man as the bearer of the image of God.¹⁵ Science and technology no longer are dismissed as purely secular enterprises. They are cherished as invaluable instruments facilitating the religious quest of imitating the creative "ways" of the Creator.

There can be no doubt that this openness to science represents a major shift from the ethos and value system of Eastern European Orthodoxy. But we must not jump to the conclusion that this transformation was due to the influence of Hermann Cohen. Perusal of the "Ubikashtem Misham" clearly reveals that Maimonides (especially in relation to the apparent conflict between the first and second chapters of *Hilkhot Deot*), rather than Cohen, provided the matrix for the development of Rabbi Soloveitchik's philosophy. In this context, it should also be borne in mind that, as Aharon Lichtenstein has pointed out, Rabbi Soloveitchik had originally planned to submit a dissertation on Maimonides, not on Hermann Cohen.¹⁶ Rabbi

Soloveitchik was forced, however, to abandon the project because no member of the Philosophy Department in Berlin possessed sufficient expertise to supervise such a thesis.

It must, however, be admitted that some aspects of Rabbi Soloveitchik's own highly original approach to Maimonides, which in turn provides the basic foundation of his entire religious philosophy, can in some measure be traced back to Cohen's insistence upon the predominance of Platonic elements in Maimonidean ethics.¹⁷ Rabbi Soloveitchik subscribes to Cohen's basic premise that, notwithstanding the prevalence of Aristotelian notions and categories in his ethics, Maimonides could not accept the basic premises of Aristotle, which relegated ethics to an inferior branch of knowledge. In the Aristotelian scheme, ethics figured as a prelude to politics. As a low-grade science, its function was to provide practical guidelines, useful for the attainment of personal or communal well being, but unworthy of the high status commanded by a theoretical science. But for Maimonides, ethics transcends teleological or eudaemonistic considerations. Acquisition of virtue is not merely a prudential requirement, but a religious obligation (in other words, *imitatio Dei*).¹⁸ Moreover, the concluding chapter of Maimonides' *Guide of the Perplexed* treats moral virtue not merely as a means to an end, that is, knowledge of God, but as an integral part of the *summum bonum*.¹⁹

Although Rabbi Soloveitchik agrees with many features of Cohen's approach, there are vital differences. Of special importance are their divergent views concerning "middle road" ethics. Cohen had contended that only the ethics of the pious really qualified as genuine religious ideals. Whatever features of the Aristotelian golden mean Maimonides had incorporated into his *Hilkhot Deot* were dismissed as totally incompatible with the ethico-religious ideals that reflect the ultimate thrust of Maimonides.

In Cohen's view, the standards contained in the ethics of the wise are merely counsels of prudence which fail to satisfy the higher requirements of a religious ethics based upon

imitatio Dei. Hence, according to Cohen, there are strata of Maimonidean ethics which are mere "survivals" of a prudential ethics; they should be overcome and transcended in the quest for religious ideals.

Rabbi Soloveitchik categorically rejects this doctrine. He shares Shimon Rawidowicz's view that the middle road cannot be dismissed as the intrusion of Greek elements upon biblical morality,²⁰ especially since Maimonides explicitly mentions the middle road as one of the features included in "Walking in His Ways."²¹

The ethics of the wise, not merely the ethics of the pious, constitutes *imitatio Dei*, because for Maimonides it is indispensable to *Yishuv Haolam*, the settlement of the world. Cultivation of traits of character that are required for the proper functioning of society ceases to be merely a prudential dictate of social utility. It is transformed into a religious imperative which is based upon the obligation to pattern ourselves after the model of the Creator. In keeping with this interpretation, Maimonides allows no dichotomy between a religious and supposedly secular (Aristotelian) ethics. Rather, there are two separate strands of religious ethics which are in a state of dialectical tension. If my thesis is correct, it can be put schematically: the ethics of the wise represents *imitatio Dei* on the part of Adam I (the majestic community), whereas the ethics of the pious reflects the quest for redemption through self-sacrifice characterizing Adam II (the covenantal community). But, according to Rabbi Soloveitchik, both ethics seek to appropriate divine moral attributes. Adam I emulates divine creativity. Through his acts of renunciation and withdrawal, Adam II imitates the divine *Tzimtzum*, self-contraction, which Kabbalistic doctrine regards as the precondition of the act of Creation.²² Significantly, Maimonides, in chapter 2 of *Hilkhot Deot*, advocates extremism rather than the middle road precisely in those areas that come under the purview of the ethics of humility.

To be sure, it is no simple task to satisfy the claims of two distinct levels of ethics which at times confront us with conflicting demands. But it should be realized that even without

the superimposition of an ethics of the pious, the ethics of the wise would still be plagued with all sorts of moral ambiguities and dilemmas. There is no formal principle that can be invoked to determine the precise nature of the golden mean. Aristotle already noted that guidance on matters pertaining to virtue can be provided only by the experience of individuals who excel in practical wisdom.²³ What renders the task of determining the requirements of the middle road even more difficult in the Maimonidean system is the fact that for him the conception of the middle road is dynamic rather than static. Whereas for Aristotle the golden mean is patterned after the Greek ideal of balance attained in a state of equilibrium, the Maimonidean religious ideal of the middle road reflects creative tension arising from oscillation between polar values.²⁴ Maimonides, like Aristotle, was unable to furnish a satisfactory definition of the desirable traits of character. It is only through the imitation of the proper model, the Torah scholar, that we can develop the intuitive faculties needed for the formation of proper ethical judgments.²⁵

To be sure, the addition of another tier (in other words, the ethics of the pious) to the structure of morality further exacerbates the difficulties. If decision-making at the level of the ethics of the wise is beset by problems, they become compounded when we must wrestle with the additional question whether, in a given existential situation, we should invoke the standards of the ethics of the wise or those of the ethics of the pious. But these added difficulties amount merely to differences of degree, not of kind. As we have noted previously, because it must accommodate numerous conflicting values, the entire ethical domain is replete with moral ambiguities and dilemmas. Unfortunate though this may be, there is no magic formula that can be applied to settle conflicting ethical claims.

Our analysis so far has proceeded on the assumption that Rabbi Soloveitchik's ethics of majesty (Adam I) is the equivalent of Maimonides' ethics of the wise, while the ethics of humility (Adam II) is the counterpart of the ethics of the pious. But it must be admitted that for all their plausibility,

these assumptions are beset by serious difficulties, inasmuch as Rabbi Soloveitchik maintains that the dialectical tension between Adam I and Adam II is at least in principle capable of resolution. Extraordinary individuals, such as the Patriarchs, find it possible to live simultaneously in the majestic and redemptive communities.²⁶ But it is difficult to envisage even the theoretical possibility of acting simultaneously in accordance with the requirements of both the ethics of the pious and the ethics of the wise since, by definition, the ways of the pious deviate from the middle road.

Notwithstanding the seriousness of this problem, there is no question that Rabbi Soloveitchik totally disagrees with the thesis of Hermann Cohen and Steven Schwarzschild, who reduce the ethics of the wise to a second-class ethics, which is intended merely as a stepping-stone to the higher plateau of the ethics of the pious.²⁷ According to Rabbi Soloveitchik, the dialectical tension between the two indispensable elements of religious ethics, both of which reflect polar phases of *imitatio Dei*, does not disappear even in the ideal situation.

To be sure, in any given situation we cannot be certain whether we should act in accordance with the standards of the ethics of the wise or those of the ethics of the pious. But uncertainty and ambiguity characterize the entire ethical domain. There are numerous instances when conflicting moral claims leave us no alternative but to rely on our admittedly exceedingly fallible intuitions for guidance in ethical decision-making.

There is a corollary of our analysis with important ramifications for contemporary moral issues. Since, according to our interpretation of Rabbi Soloveitchik's ethics, the dialectical tension between the two types of ethics is inherent in the human condition itself, the ethics of the wise can never be totally transcended. Hence, Rabbi Soloveitchik is bound to reject the utopian, messianic ethics of Hermann Cohen, which contributed so much to the latter's utter disdain for Zionism. Professor Schwarzschild, following in the footsteps of Hermann Cohen, went so far as to identify Maimonides' ethics of the pious with messianic ethics which, in his opinion, ideally should totally supersede the ethics of the middle road.²⁸ This

messianic perspective accounts for Professor Schwarzschild's aversion to the "militarism" of the State of Israel, which obviously does not conform to his standards of a utopian, messianic ethics.

Fortunately, Rabbi Soloveitchik's ethics is far more realistic. He would oppose any form of pacifism that would deny the legitimacy of Israel's policies to secure survival, if necessary, through reliance on military means. In his view, it would hardly make sense to apply to an unredeemed world the kind of moral norms that are suited to a perfect, redeemed world. Nonresistance to evil, be it on the individual or the collective level, can hardly qualify as a moral desideratum. To invite the liquidation of the State of Israel through the advocacy of a radical, utopian ethics would be utterly incompatible with the requirements of an ethics that mandates continuous oscillation between the claims of majesty and humility.

To be sure, even for Rabbi Soloveitchik, the messianic doctrine is not just an eschatological article of faith, but possesses ethical significance.²⁹ It is the matrix of the ethical postulate to strive for everything possible to help bring about the realization of the messianic goal. But this kind of messianism has nothing in common with utopian ethics. It rather reflects the realism of a Maimonides, according to whom the need for a state will not wither away completely even in the messianic era.³⁰ Not the abolition of power but its exercise in accordance with ideals of the Torah is the ultimate objective of the ethico-religious thrust of halakhic Judaism.

NOTES

1. Joseph B. Soloveitchik, "The Lonely Man of Faith," *Tradition*, Summer 1965, p. 15; idem, "Majesty and Humility," *Tradition*, Spring 1978, pp. 34-35.
2. Soloveitchik, "Ubikashtem Misham," *Hadarom*, Tishri 5739, pp. 25-26; Joseph Epstein, ed., *Shiurei Harav*, pp. 47-48, 60-63; Abraham R. Besdin, *Reflections of the Rav*, pp. 104-5.

3. Soloveitchik, "The Lonely Man," pp. 11-20.
4. Ibid., pp. 23-25.
5. Ibid., pp. 50-51.
6. Soloveitchik, "Majesty and Humility," p. 36.
7. Ibid., p. 26.
8. Lawrence Kaplan, "The Religious Philosophy," *Tradition*, Fall 1973, p. 58.
9. Soloveitchik, "Ish Hahalakhah," *Talpiot*, 1944, pp. 651-735.
10. Kaplan, "The Religious Philosophy," p. 44.
11. Ibid., p. 59.
12. Soloveitchik, "Ubikashtem Misham," pp. 1-83.
13. Ibid.
14. Chaim of Volozin, *Nefesh Chaim* 1, no. 4.
15. Soloveitchik, "The Lonely Man," p. 15-16. See also David Hartman, *Joy and Responsibility* (1978), pp. 198-231.
16. Aharon Lichtenstein, "R. Joseph Soloveitchik," in *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, ed. Simon Noveck (1963), p. 285.
17. Hermann Cohen, "Charakteristik der Ethik Maimunis," *Jüdische Schriften III* (1924), 221-89.
18. Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhhot Deot*, 1:5, *Sefer Hamitzvot, Mitzvot Aseh*, 8.
19. Maimonides, *Guide of the Perplexed*, III, p. 54.
20. Shimon Rawidowicz, "Perek Betorat Hamussar Larambam," in *Sefer Hayovel Lichvod Mordekhai Menachem Kaplan* (1953), p. 236. But there is a pronounced difference between Rabbi Soloveitchik's and Rawidowicz's views, inasmuch as the latter regards the "middle road" as an inferior brand of religious ethics, which serves merely as the gate to the higher ethics of the pious.
21. See my "Alienation and Exile," *Tradition*, Spring-Summer 1964.
22. Soloveitchik, "Majesty and Humility," pp. 35-36; 48-50.
23. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book III.
24. I have elsewhere discussed Rabbi Soloveitchik's view that for Maimonides the "middle road emerges as the resultant of an ongoing creative tension"; see my essay "Alienation and Exile," *loc. cit.*
25. Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhhot Deot*, 6:2.
26. Soloveitchik, "The Lonely Man," p. 52.
27. Cohen, "Charakteristik"; Steven S. Schwarzschild, "Moral Radicalism and 'Middlingness' in the Ethics of Maimonides," *Studies in Medieval Culture*, pp. 65-92. While not going quite as far as Schwarzschild, Rawidowicz also essentially adopts this approach; see Rawidowicz, "Perek Betorat," p. 236.
28. Schwarzschild, "Moral Radicalism," pp. 81-83.
29. Soloveitchik, "Ish Hahalakhah," p. 722-23; idem, "Ubikashtem Misham," p. 39.
30. Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhhot Melakhim*, chapter 11.

ג ש ר

יו"ל ע"י הסתדרות תלמידי ישיבת ר' יצחק אלחנן
ישיבה אוניברסיטה

סיון תשמ"ה

עורך ראשי
שלמה האטלער

ועד המערכת
יוסף האטלער
אליעזר קוואס
דוד סילבר

עורכי משנה
אפרים א. סטאדמאור
יעקב צימרמן

- בענין איסור נטירה לפי הרמב"ם משה בן ציון דראטש 179
„הוכיח תוכיח את עמיתך“ נחום לאם 176
האגדה ביצירת הרמב"ם מאיר חבצלת 169

משה בן ציון דראטש

רב של בית כנסת בוקה רטון,
בוקה רטון, פלורידה

בענין איסור נטירה לפי הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות דעות פ"ז ה"ח כתב וז"ל: וכן כל הנוטר לאחד מישראל עובר בלא תעשה שנאמר ולא תטור את בני עמך. כיצד היא הנטירה, ראובן שאמר לשמעון השכר לי בית זה או השאילני שור זה ולא רצה שמעון. לימים בא שמעון לראובן לשאול ממנו או לישכור ממנו, ואמר לו ראובן הא לך הריני משאילך ואיני כמותך לא אשלם לך כמעשיך, העושה כזה עובר בלא תטור. אלא ימחה הדבר מלבו ולא ייטרנו, שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום. לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרנו כלל. וזו היא הדעה הנכונה שאפשר שיתקיים בה יישוב הארץ ומשאם ומתנם של בני אדם זה עם זה, עכ"ל.

מדברי הרמב"ם נראה שאיסור נטירה הוא סייג לאיסור נקמה. וקשה, הלא בספר המצות (מצות לא תעשה ש"ד וש"ה) מנה איסורי נקמה ונטירה כשני איסורים נפרדים, ובפירושו כתב הרמב"ם שם, „האזהרה שהזהרנו מלנטור ואע"פ שלא ננקום”.

עוד קשה, שלפי הרמב"ם שם האיסור של נטירה הוא דוקא באמירה ולא בלב כמו שכתב, „והוא שנשמור את החטא שחטא לנו החוטא ונזכרנו לו”. ושיטתו של הרמב"ם היא בניגוד לשיטת ספר החינוך מצוה רמ"ב שהגדיר את איסור נטירה כאיסור שבלב דוקא, וז"ל: כלומר, שנמנענו מלנטור בלבבינו מה שהרע לנו אחד מישראל ואע"פ שנסכים בנפשותינו שלא לשלם לו גמול כמעשיו אפילו בזכירת חטא בלב לבד נמנענו ע"כ. וקשה, שהרי הרמב"ם בהלכות דעות עירב זה בזה, דהיינו איסור אמירה באיסור זכירה בלב.

הרב פרלאו זצ"ל בפירושו על ספר המצות לרס"ג ז"ל ל"ת נג, נד, נה כתב, שעיקר איסור נטירה לשיטת הרמב"ם הוא נטירה שבלב שהרי כתב במשנה תורה, „העושה כזה עובר בלא תטור אלא יניח הדבר מלבו ולא יטרנו

וכו... וגם בדברי הרמב"ם בספר המצות משמע הכי לפי דעתו שהרי כתוב שנוכח לו ולא כתוב שנוכח לו. דבריו לאו דוקא הואיל ויש גרסאות אחרות שכתוב בהן נוכח. ונ"ל ששיטת הרמב"ם היא שאיסור נטירה הוא באמירה בלבד כדמשמע בסה"מ וזהו דעתו ג"כ בהל' דעות. והמתבונן במ"ש הרמב"ם שם בפ"ז מהל' דעות ה"ח יראה שיש לחלק הלכה זו לב' חלקים. בחלק הא' הגדיר הרמב"ם את האיסור דאורייתא של נטירה שבאמירה, ועל האמירה הזאת כתב, „העושה כזה עובר בלא תטור“. ובחלק הב' הביא הרמב"ם סייג דרבנן, שאסור לנטור בלב שמא יבא לנקום: „אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום“. ולא נזכר סייג זה בסה"מ, הואיל ולא נזכרו בו איסורי דרבנן, כדאיתא שם בשרש א', עיי"ש.

ואל תתמה מדברי הרמב"ם בהל' דעות שכתב „לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרנו כלל“ שמשמע שגם נטירה בלב אסור מדאורייתא ולא סייג מדרבנן כדאמרנו; הואיל וי"ל שכוונת המצוה ותכליתה היא להסיר כל שמץ של נטירה מן הלב, אבל אסרה תורה רק מעשה הנטירה, והוא באמירה כמו שהסביר הרמב"ם בהלכה הנ"ל כשמתרץ כיצד היא הנטירה ומפרט רק נטירה באמירה.

אבל א"כ קשה למה גזר נטירה שבלב משום נקמה, הלא יותר מוסבר הוא להיות סייג לנטירה באמירה. אלא נ"ל שהואיל ויכול לעבור על מדותיו ולמנוע את עצמו מלהגיד לו „איני כמותך“, אין חשש שיעבור על האיסור של נטירה באמירה. אבל איסור נקמה יכול לעבור עליו ג"כ בשתיקה, וכן כתב הרב פרלאו שם „משא"כ נקימה דאפי' בלא שום דיבור בפה יודע חברו שלכך לא השאילו משום שהוא לא השאיל לו ומעשהו מוכיחה על מחשבת לבו“. וא"כ חיישינן שאם יטור בלבו שמא יבא לנקום.

אולם קשה, הלא אסור לו לשתוק כשיחטא איש כנגדו, אלא חייב הוא להודיעו ולהוכיחו משום מצות לא תשנא, וכדאיתא בהל' דעות פ"ו, וא"כ ממה נפשך נכשל: אם יוכיח אותו ויאמר לו איני כמותך יעבור על איסור נטירה ואם לא יוכיחו יעבור על איסור לא תשנא. וא"ת שחל חיוב תוכחה

דוקא מעשה עבירה ממש, משא"כ בנידון דידן, נ"ל שאינו כן לפי דברי מו"ח שליט"א במאמרו על דין הוכיח תוכיח (שנדפס בגליון זה), שחילק בין דברים שאינם עבירות ממש רק דברים אישיים בין אדם לחבירו, ובין דברים שהם עבירות ממש בין שהם בין אדם למקום בין שהם בין אדם לחברו, שקורא להם הרמב"ם „דברי שמים“, שהראשונים הם בבחינת לא תשנא והשני בגדר הוכיח תוכיח.

אלא נראה שלא כל טענה של אדם כלפי חברו היא בגדר שנאה, וייתכן שלא שונא אותו ואין עליו להוכיחו כלל. ועוד, אפילו הוא כן שונא אותו וחייב הוא להוכיחו, צריך הוא להוכיחו בשעה שהוא לא שואל ממנו דבר ולכן לא יעבור על לא תטור.

„הוכיח תוכיח את עמיתך“*

א. מהות המצוה ובירורים בלשון הרמב"ם

ההלכות הונגעות למצות הוכח תוכיח (ה"ת) מובאות ברמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ז — ה"ט והן בחינת מועס המחזיק את המרובה. והמעייין בהן יראה שיש כמה קושיות בדברי המרב"ם על מצוה זו. בה"ח כתב: „המוכיח את חברו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימונו . . . במה דברים אמורים, בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אמלא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים" וכו'. מקור הלכה זו היא ברייתא ערכין ריש ט"ז ע"ב, „מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו שנאמר ה"ת . . . יכול אפילו משתנים פניו ת"ל לא תשא עליו חטא". והרמב"ם סובר שזה רק בין אדם לחבירו (באל"ח). והקשה בלח"מ דהנה מ"ש „המוכיח את חברו תחילה" אי אפשר שמדבר בענין באל"מ, דהא בפירוש כתב אח"כ שבאל"מ מכלימו. אבל אם מדבר בבאל"ח, מדוע כתב, „בתחילה לא ידבר לו קשות", וכו', הא גם לבסוף אסור להכלימו? והלח"מ הביא בשם גדול אחד שחילק בין מכלימו בינו לבינו, לבין מכלימו ברבים, שבבאל"ח תחילה לא ידבר קשות וכו' אך לבסוף יכול להכלימו אם כי לא ברבים, ואילו בבאל"מ מכלימו אף ברבים. (וכ"כ בשו"ת שער אפריט סימן ס"ה.) אבל הלח"מ תמה, מה המקור לחילוק זה, וגם שלשון הרמב"ם אינו משמע כן, והניחו בצ"ע.

נוסף לקושיא זו, הננו נתקלים בכמה קשיים סגנוניים שאינם אומרים אלא דרשני.

בה"ז כתב: „המוכיח את חברו בין בדברים שבינו לבינו בין בדברים שבינו לבין המקום". ומדוע לא השתמש בביטויים הרגילים: באל"ח ובאל"מ? וכמו"כ בה"ח כתב: „במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים . . .", וג"כ סטה מן הסגנון המקובל בש"ס (וגם בדמב"ם עצמו; ראה לדוגמא פ"ב מהל' תשובה ה"ט).

* שער שהרציתי בו עידית מוסמכי ירי"א חשן תשד"מ.

קושיא שלישית: בה"ח כתב שבעבירות באל"ח אסור להכלימו אבל „בדברי שמים . . . מכלימין אותו ברבים". והנה לא מצאתי מקור לחילוק זה, ומנין לו להרמב"ם להתיר לעבור על „ולא תשא עליו חטא" כשמוכיחו על „דברי שמים", כלומר עבירות שבאל"מ? אלא ודאי שמקורו הוא מכל ספרי הנביאים, וכמ"ש, „כמו שעשו על הנביאים בישראל". אבל על זה קשה טובא, שהלא הנביאים הוכיחו את ישראל גם על עבירות שבאל"ח וגם על עבירות שבאל"מ — ואדרבה, הדגישו עבירות שבאל"ח אף יותר מבאל"מ!

ולבסוף, כנראה שה"ט — שאם „מחל לו בלבו ולא שטמו ולא הוכיחו הרי זו מידת חסידות" — אינה במקומה, ומקומה הנכון הוא מיד אחרי ה"ו. ובישוב הקושיות האלו, נראה שה"ת משמש לשתי מצוות נפרדות. הפסוק הוא, „לא תשנא את אחיך בלבבך — הוכח תוכיח את עמיתך — ולא תשא עליו חטא" (ויקרא, י"ס: י"ז). ושלשה חלקי הפסוק מהווים ב' מצוות, כשהחלק האמצעי נקרא גם מלעיל וגם מלרע. המצוה הראשונה היא: לא תשנא את אחיך בלבבך, וזה העיקר. והיאך יכולים לקיים מצוה זו לעקור את השנאה שבלב? ע"י ה"ת, שמוציא את רגשותיו בפיו ומציע טענותיו לאחיו בפה מלא. המצוה השניה היא: ה"ת את עמיתך, וזה העיקר. אבל בתנאי — ולא תשא עליו חטא, שלא יכלימו חנינם עד שפניו משתנים (וה„לא תשא" מתיחס לפעמים גם ללא תשנא את אחיך בלבבך גם לה"ת, וראה להלן). והנה, צמצוה הראשונה נזכרת ברמב"ם בה"ה וה"ו — שאסור לשנוא ושהתקנה לזה היא ע"י ה"ת (ואולי יש לפדש הפשט בפסוק, לשם המצוה הראשונה, ש„הוכח תוכיח" הוא מלשון ויכוח, „את" עמיתך מלשון „עם" עמיתך, שתתוכח עמו אם יש בלבבך עליו). והמצוה השנייה, שעיקרה מצות תוכחה, היא בה"ז וה"ח, ועד נחזור לזה להלן.

ודאא לדברינו מדברי הרמב"ם עצמו בסה"מ מ"ע ר"ה (מהדורת הרב קאפח) שכתב, וז"ל: „הצווי שנצטוינו למחות בעושה עבירה או במי שזומם לעשותה, ולהזהירו על כך בדברים ולהוכיחו . . . והוא אמרו יתעלה ה"ת את עמיתך. גם נכלל במצוה זו שנתרעם זה על זה אם הרענו זה לזה ואל נטור לו ונחשוב לו חטא אלא נצטונו להתרעם עליו בדברים, כדי שלא ישאר מאומה בלב". עכ"ל.

והנה באמת אין הרמב"ם מחלק כלל וכלל בין עבירות שבאל"ח ובאל"מ, ולפיכך אינו משתמש בסגנון המקובל הזה. אלא החילוק הוא בין רגשי עלבון שאדם מרגיש שחברו גרם לו, אף כי אין במעשיו שום עבירה כגון לשון הרע או גזל, רק שגרם לו צער — לבין אדם שרואה שחבירו חוטא

בזה שעושה עבירה שתורה מחשיב כחטא, בין שהוא באל"ח בין שהוא באל"מ. והסיבה לזה הוא שהסוג הראשון (מה שהרמב"ם מכנה בה"ז, „בינו לבינו“) מתייחס למצוה הראשונה של לא תשנא, והסוג השני מתייחס למצוה השנייה — ה"ת (מה שהרמב"ם מכנה בה"ח, „דברי שמים“). דהנה עבירה שבאל"ח — כגון לשון הרע או גזל — הלא היא ג"כ חטא למקום. ולכן לצורך הדין של ה"ת נכללים יחד באל"ח ובאל"מ. אבל לשם המצוה הראשונה אנו עוסקים רק ביחסים חברותיים שבין שני בני"א כשאין בזה ענין של חטא במונח הלכתי, ואפי' לא באל"ח (ועי' בפר"מ אשל אברהם או"ח סי' קנ"ו ס"ק ב' שהרגיש בזה).

וא"כ מרוצת הדברים כך הוא: בה"ה וה"ו מדבר הרמב"ם על מצות לא תשנא, וה"ת הוא רק אמצעי להמלט מאיסור לא תשנא. בה"ז מתחיל לדבר על המצוה השנייה, ה"ת כשלעצמה, אבל אגב מתייחס גם לה"ת בתור תיקון למצוה ראשונה, ואומר שבשניהם, „בין בדברים שבינו לבינו בין בדברים שבינו לבין המקום צריך להוכיחו בינו לבין עצמו“, ושהתוכחה תהיה בנחת. ואח"כ, בסוף ההלכה, חוזר לדבר אך ורק במצוה השנייה של ה"ת שמוכיחו עד שיכהו, „וכל שאפשר בידו למחות“ וכו', שזה שייך רק לחטא ולא לטענה אישית. ובה"ח מרחיב את הדיבור של ה"ו, ועוד הפעם מתחיל בהלכה השייכת לשתי המצוות — „המוכיח את חברו תחילה לא ידבר לו קשות“ וכו', ואח"כ עובר לה"ת מסוג המצוה השנייה: „בד"א בדברים שבין אדם לחבירו (וכוונתו בזה לעלבן או לנזק אישי, שחברו לא עבר על איסור ידוע דק שציער אותו) אבל בדברי שמים (דהיינו גם באל"ח גם באל"מ כל זמן שעבר על איסור ידוע) ... מכלימין אותו ברבים ... כמו שעשו כל הנביאים בישראל“ — שהם הוכיחו את העם על חטאותיהם באל"מ ובאל"ח ללא הפלייה ביניהם. ואח"כ, בה"ט, אומר שלגבי המצוה הראשונה אין חיוב להוכיח ויכול למחול, שהלא מדובר רק בצער אישי ולא בחטא להקב"ה, „ולא הקפידה תורה אלא על המשטמה“, ולכן רשאי למחול, וזהו דוקא מידת חסידות. אבל כשרואה בחבירו שחטא חטא גמור א"א למחול ומחויב להוכיח — אפילו אם המוכיח הוא יתום או אלמנה בתנאי שירחם עליהם וכו' — וזהו תכנה של ה"י. ולפ"ז מתורצות כל הקושיות שהקשינו. ולגבי קושיית הלח"מ על הרמב"ם ה"ח בענין המלה „תחילה“, אמנם לפי דברינו אפשר לחלק כמ"ש הלח"מ, אבל החילוק הוא לא בין באל"ח ובאל"מ כרגיל, אלא בין „בינו לבינו“ לבין „דברי שמים“, ולפי זה הכל על מקומו יבוא בשלום.

ונראה שלפי דברינו יש ליישב תמיהת בעל תורה תמימה (בראשית פדק כ"א פס' כ"ה אות ט"ו) על הגמ' ערכין ט"ז ע"ב שריב"נ מביא פסוק במשלי (ט: ח), „הוכח לחכם ויאהבך“, ולמה לא הביא ראייה מן התורה „והוכיח אברהם את אבימלך על אודות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך“ (ברא' כא: כח), ובפרט שבספרי דברים (פ' ב') אמנם אומר כן על הפסוק „והוכיח אברהם“ וכו', „וכתיב בתריה ויכרתו שניהם ברית, מלמד שהתוכחה מביאה לידי שלום“. ומדוע לא אמר ככה ריב"נ כסמך לר"ע שקיבל תוכחתו והוסיף לו אהבה?

אלא נראה דריב"נ מיירי בתוכחה לעבירה, „מצוה ב"י שכתבתי, ואילו באברהם הוי תוכחה על „מצוה א"י, כלומר, „לא תשנא את אחיך בלבבך“, שמחלוקת שלו עם אבימלך התבוססה על חוסר ישרותו של אבימלך ולא על עוון פלילי. ומ"ש „אשר גזלו עבדי אבימלך“ דמשמע דהוי גזילה ממש, זה אינו, דהא הגמ' סוכה ל' ע"ב ס"ל דקרקע אינה נגזלת (ועי' תורה שלמה כאן סי' קי"ט בשם הרביד הזהב שמביא מכאן ראייה לתוס' סוכה שם דאף שקרקע אינה נגזלת, נקראת „גזל“). ויתירה מזו נלע"ד שאברהם לא האשים את אבימלך עצמו בגזילה, אלא עבדי אבימלך, ובכ"נ יש שליח לדבר עבירה ולכן חייב אבימלך, וא"מ התוכחה של אברהם היתה על עבירה ממש. אבל אבימלך השיב, „לא ידעתי מי עשה את הדבר הזה“ וכו', וממילא לא היה הוא המשלח. וא"כ חף מכל פשע פלילי, אך עדיין אחראי לזה שע"א עבדיו נפגעו אברהם. ולכן התוכחה שהוכיח אברהם את אבימלך הפכה, ע"י חשבתו של אבימלך, ממצוה ב' למצוה א'. ולכן לבסוף כרתו ברית ונעשו אוהבים זל"ז. ולכן לא הביא ריב"נ ראייה מפסוק זה. (ואגב, עי' רש"י על פסוק זה „והוכיח אברהם“ ז"ל, „נתוכח עמו על כך“. וזה על דרך מ"ש הפשט בפסוק ה"ת את עמיתך לעיל.)

ב. אם קיום המצוה תלוי במוכח

במצוות ה"ת, הכל מודים שכשיש למוכיח ספק אם המוכח יקבל דבריו, יש לו חובה להוכיח. אבל, כשודאי לא יתקבלו דבריו, אז יש מחלוקת ראשונים אם חייב להוכיח אם לאו. ועי' בהג"מ לפ"ו מהל' דעות שהביא ב' שיטות. הרא"מ ס"ל שמ"מ חייב להוכיח, ואם נמנע פטור מעונש, אבל ביטל מ"ע של ה"ת. וכן יש ראשונים אחרים הסוברים כן, כמו הסמ"ק (בס' עמודי גולה). ולעומת זה יש שיטת ה"ר משה מקוצי שאינו חייב כלל, אף על ביטול מ"ע, אם לא הוכיח כשבריו לו שלא יתקבלו דבריו, וכ"כ המאירי (יבמות

ס"ה ע"ב): „אע"ה שאמרו ה"ת את עמיתך אפילו מאה פעמים. דוקא בשידוע שהוא מקבל, או בסתם, ר"ל, שאינו יודע אם יקבל או לאו. אבל כל שידוע בו שאינו מקבל, אינו חייב בכך, אדרבה מוזהר הוא שלא להשליך פניו לפניו או לפניהם“.

ונראה דעיקר מחלוקת ראשונים אלה תלויה בשתי סוגיות בש"ס שכל אחת מדגישה יסוד אחר. הראשונה היא הגמ' יבמות ס"ה ע"ב: „ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר ב"ר שמעון, כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר-חובה (שלא לאמר), שנאמר (משלי ט: ח) אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך“.

מכאן שהש"ס נוטה לשתוק במקום שאין דבריו קולעים אל המטרה. ולעומת זה, מצינו בגמ' שבת נ"ד ע"ב: „כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה, נתפס על אנשי ביתו; באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו; בכל העולם כולו, נתפס על כל העולם כולו“.

וכאן הדגש על הפעולה עצמה, על אקטיביזם בלע"ז, על מחאה עצמה מבלי להתחשב ביעילותה. א"כ הר"מ מקוצי והמאירי נוטים לגמ' יבמות והרא"מ והסמ"ק לגמ' שבת. ונראה שיסוד גדול בהבנת ענין ה"ת מונח במחלוקת ראשונים זו. וזהו האם מצות ה"ת מגמתה לתיקון העולם, לשיפור החברה והזולת — או לתיקון הנפש ולמעמדו המוסרי של המוכיח. הר"מ מקוצי והמאירי, לפי הגמ' יבמות, יסברו שמצות ה"ת היא תפקידית, ענינה תיקון הזולת, ולכן אם התוכחה אינה יעילה, אין חיוב — ואדרבה, כמ"ש המאירי, יתכן שהיא אסורה, שהיא גורמת את ההיפך. והרא"מ והסמ"ק יסברו שכוונת המצוה היא לשם תיקון מידותיו של המוכיח, שצריך לפתח את מאותו ענין כדי כך שלא יוכל לסבול כל דבר מגונה, כל עוולה, וכל חטא. ואע"פ שאין דבריו מועילים כלום, עליו למחות, שאל"כ יפול ממדרגתו ויהא נתפס באותו עון.

והנה יש לעיין בגמ' ערכין ט"ז ע"ב מחלוקת תנאים בענין ה"ת, וז"ל: „תניא א"ר טרפון תמיצני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, אם אמר לו טול קיסם מבין שיניך אמר לו טול קודה מבין עיניך. אמר רבי אלעזר בן עזריה תמיהני אם יש בדור הזה שידוע להוכיח. ואמר רבי יוחנן בן נורי, מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי שהייתי קובל עליו לפני רבן שמעון ברבי וכל שכן שהוספתי בו אהבה לקיים מה שנאמר, אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך“.

והנה, בגירסא בנדפס יש ג' שיטות — ד"ט, ראב"ע, ריב"נ. ובגירסת רגמ"ה, וכן בספרא (קדושים פרש' ב' פר' ד': ט) ובספרי (ריש דברים) יש כמה גירסאות — וד' שיטות. ואלה הם הדעות (המיוחסות לר"ט, לראב"ע, לריב"נ, ולר"ע):

א) „תמיהני (או: „העבודה“) אם יש בדור הזה שיכול להוכיח“ — והפירוש: שיש לו יוקרה מוסרית כך שהשני ירצה לקבל ממנו, ולא ישיב פניו ריקם באמרו „טול קודה מבין עיניך“. (אגב, פי' המהר"ל מפראג כך הוא: אם המוכיח אומר למוכח „טול קיסם מבין שיניך“ — הנך עובר על איסור שאין אחרים מכירים בו והוא כמוס כקיסם דק בין השיניים, עונה לו — ובאיזה זכות אתה הוא המוכיח, „טול קודה מבין עיניך“, העבירות שלך גלויות לכל.)

ב) „אם יש בדור הזה מקבל תוכחה“ — שהתוכחה בלתי-יעילה בגלל חוסר הכשרון של המוכיח, או חוסר יראת שמים במוכח.

ג) „אם יש בדור הזה שידוע להוכיח“ — שיש סכנה של אי-רגישות והמוכיח יעבור על לאו דלא תשא עליו חטא בזה שיכמים את המוכח יותר מדי.

ד) ר' יוחנן בן נודי (לכל הגרסאות) שדוחה את כל ההיסוסים האלה ואומר „מעיד אני עלי את השמים והארץ“, שאמנם אפשר ואפשר להוכיח „בדור הזה“, ומביא מעשה מר"ע.

ולכאורה יש בזה נ"מ להלכה, שלפי ג' שיטות הראשונות כנראה אין חובה להוכיח בזמן הזה, ודיב"נ חולק עליהם ולפיכך מתבטא בביטוי כה חזק „מעיד אני עלי“ וכו'. ומדברי הרמב"ם בפ"ו מס' דעות, שלא הזכיר כלום משיטות ר"ט וראב"ע ור"ע, משמע שפסק כריב"נ. ואמנם כך פסק שמצוה להוכיח.

והנה בדור שלשיטת ריב"נ והרמב"ם שפסק כמותו יש מקום למחלוקת הראשונים שהזכרנו, אם כשידוע שדאי לא יתקבלו דבריו אם מחויב להוכיח אם לאו. דרק אם פוסקים שיש דין תוכחה היום יש מקום להסתפק מה אם לא תתקבל. אבל האם יש טעם למחלוקת זו לפי דעות שאר התנאים? לכאורה, לשיטה שאין בדור הזה שידוע להוכיח — שסכנה שיעבור על לא תשא עליו חטא — אין מקום למחלוקת זו, דהלא אפילו אם יודע שדאי יתקבלו דבריו, ולא רק כשיש ספק, אסור להוכיח. אבל לשיטות „יכול“ (דהיינו, שאין למוכיח יוקרה מוסרית) ו„מקבל“ (חוסר יעילות) יש מקום, שהרא"מ והמאירי יסברו שאם כי לא ישיג המוכיח את המטרה („מקבל“), ואם כי המוכח ידחה את דבריו („יכול“), מ"מ עליו למחות.

ובספר החסידים (סי' תתקל"ח) כתב שכשידוע שדאי לא ישמעו לו לא יוכיח (כשיטת הר"מ והמאירי, אם כי לא הזכירם). והקשה מגמ' ערכין ט"ז ע"ב, „עד היכן תוכחה? רב אמר עד הכאה, ושמואל אומר עד קללה, ורבי יוחנן אומר עד נזיפה...“ והלא מכאן ברור שאף שידוע שלא ישמעו לו

חייב להוכיח, שהלא מכים ונזופים ומקללים, ומ"מ יוכיח. ותירץ, שזה רק בן ואב או רב ותלמיד (והראייה היא גם מהפסוק שמביא בסוגיא שם — משאול ויהונתן) ש„לבו גס בו“ (כלדמר, אוהבים זה את זה), וכיון שכן, אחרי שיעבור הזעם ישלים א, אבל אדם אחר לא.

ועיין בחזון איש (פ"ו דעות ה"ג) שכתב על ההג"מ (שם אות א') שכתב שמצות ואהבת לרעך היא דוקא לרעך בתורה ובמצוות, „אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאתו“. והחזו"א הדגיש שהמצוה לשנוא אותו (המקור הוא בפ' ערבי פסחים ק"ג:) היא רק „כשאינו מקבל תוכחה“. והביא ממוהר"י מולין דמהאי טעמא מצוה לאהוב את הרשעים, דהלא מצות השנאה היא רק לאחר שאינו מקבל תוכחה, ואצלינו היום כל אחד בבחינת שלא הוכח, וכלפני תוכחה, דאין לנו בדור הזה וכו' (וכן הביא ממהר"ם לובלין). ומכאן, אומר החזו"א, שדיינינן לכל רשע כאנוס. ועוד כתב שם שיש ג"מ להלכה, ששיטת הגאונים היא שאין מומר זוקק ליבום, אבל זה ברשע גמור, אבל אם דינו כאנוס יש לו זיקה, ולכן בזמן הזה שאין תוכחה אין רשע מומר ותמיד חייבת חליצה.

עכ"פ מדברים אלה של המוהר"י מולין, מהר"ם לובלין והחזו"א, אנו בגדר שאין בדור הזה וכו', שלא כהרמב"ם וכריב"נ (שהרמב"ם פוסק כמותו).

מאת הר"ז בכר —

תרגום ונוספות מאת מ. חבצלת

פרופסור של תנ"ך, מכללה לנשים על שם שטערן

האגדה ביצירת הרמב"ם

משה קיבל מסיני תורה ו„סתרי תורה“ המבוססים על שיטה צסועפת של כללים ופרטים, מושגים והגדרות, שנשתמרה ברציפותה אצל יחידים, „מאחד לאחד בקבלה . . . והוא שמתעורר ומבין הענים מעצמו וכו' רומזים לו על פיו, וזה ענין אמרם שונים לו ראשי פרקים“ (פיה"מ חגיגה ב, א, מהד' ר"י קאפח עמ' רנ). ועין היטב גם בדברי רבינו בהקדמה לפיה"מ מה' קאפח עמ' יט ואילך, ובדברי הגאונים, אוצה"ג חגיגה, ע' 12, ועמ' 60).

הרמב"ם השתוקק לתת ליחידים „המבינים מדעתם“, „פירוש הדרשות“ המבוסס על מסורות הגאונים וחכמי הראשונים, רבותיו ר"י אבן מיגש, אביו רבינו מימון, ואחרים כגון ריה"ל. לבסוף משך ידו מתכנית זו — „וירא משה מגשת“, כעדות בנו ראב"ם (רבינו אברהם), שקיבל ממנו, במאמר „על אודות הדרשות“ (ר' ר. מרגליות, מלחמות השם, ירושלים תשי"ג, ע' פא ואילך). כבשיטת סידור המורה סבר כנראה רבינו לבאר ב„פירוש הדרשות“ את המונחים וההגדרות של ערכי ההגדה, כפי שעשה ראב"ם במאמר על הדרשות (שם): הסדר הכלול בכתוב; ה„מליצה“ למוסר השכל; החלום; ה„תוך“ וה„חיצון“; אגדות סותרות; לשון הבאי; „שרח“ שהוא המובן המילולי של הכתוב; „תאויל“ שהוא דרש הכתוב ופירוש מה שנראה לכאורה לא מובן; ה„מעשה“ היינו עובדה מוכרחה, שאינה נוגדת את השכל והטבע; „האגדה“ שאירעה או שקרתה בחלום; ועוד. כל אותן החששות שהיו לרבינו בחיבור „המורה“ היו לו גם לגבי „פירוש הדרשות“ ולגבי חיבור „על עיקרי האמונה“; החששות לגבי שני האחרונים גברו עד שהחליט לגנוז שתי התוכניות ולפזר את כל החומר שאסף לבנין שניהם, לבלולו ולשקעו בתוך שאר יצירותיו.

חשיבות יתירה לחומר שבמבואות ולהקדמות הקטנות והגדולות בפירוש המשניות, שכן אלו מהוות חשיבות ספרותיות שלמות המאירות את השקפתו על האגדה בכלל ושופכות אור על הבנת מושגים ועקרונות יסוד באגדה. במבוא

הנביאים ובעלי הדרשות, היינו ביאר את המעורפל במעורפל יותר, ואת המשל במשל אחר. רבינו מתנחם שתוכן הספר על הנבואה נכנס במו"נ, אמנם בדרך שונה ממה שהתווה בתוכניתו הראשונה. לדעת רבינו לא היה קולע החיבור על הדרשות למטרה שהציב לו, לבטל אצל המאמינים ספקותיהם בדרשות⁹; ועוד, מחוסרי ההשכלה לא יתקשו כל עיקר בדברי הדרשות כמות שהן; ולעומתם המשכילים השלמים אם יבינו את האגדות במשמעותן החיצונית יאשימו את בעל הדרשות בלבד כטועה, או אפשר יחפשו אחר מובן הפנימי הנסתר, ואז לא יזלזלו בכבוד בעל הדרשה בין שנתבאר או לא נתבאר להם תכנה; ולא תצא להם בשום פנים סתירה בעיקרי האמונה.

ראב"ם מזכיר בקיצור¹⁰ שאביו התכוון לחבר חיבור בפירושו עניני האגדה, כדבריו בפיה"מ, ולבסוף חזר בו, כעדותו במו"נ — „ורא משה מגשת אליו“¹¹. ראב"ם הוסיף, שאחר מות אביו, הוסיף הוא מעט בענין ולא יספ מהיותו טרוד בעבודה חשובה ממנה¹². יש להניח כי הדעות המובאות במאמר ראב"ם על הדרשות מבוססות ברובן על דעות אביו. תוכן המאמר זהה עם דעות הרמב"ם, ביחוד החלוקה של הדרשות לחמשה סוגים והמעשים לארבעה¹³. עיקר חלוקה זו כבר מצויה בפיה"מ במקום בו מביע רבינו רצונו לחבר חיבור על האגדה, לבאר בו הדרשות שהן כפשוטן, את משמעות המשל, וכן את מובן החלום¹⁴. הראשון משלושה אלה זהה עם סוג המעשיות אצל ראב"ם; השני והשלישי שם זהים עם סוג המעשיות של ראב"ם. ראב"ם משתמש בסוג הדרשות הרביעי, בדעה יסודית של הרמב"ם, היינו במשל על אפים השירי והפיזי של כמה אגדות¹⁵. מזה נובע הסוג החמישי של הדרשות והשלישי של המעשיות. בסוג השני של המעשיות כלל ראב"ם בסיפורי חלומות מסופרים כמאורעות היסטוריים גם אגדות וחלומות על שדים ורוחות, והוא משום שהרמב"ם לשיטתו לא האמין במציאותם¹⁶.

כאמור, כתב הרמב"ם בהקדמה למו"נ שעיקר הספר על הנבואה ייכנס בו. אבל ביחס לספר על האגדה הריהו מביא ביאורים לאגדה ביצירתו הפילוסופית והדתית רק בדרך אגב ולעיתים ברמז בלבד. חשיבות רבה לאגדות שהשתמש בחיבוריו משום שהן אשנב לראות דרכו ולהסתכל הסתכלות עמוקה ביחסו לאגדה. הדיון באגדות אלו הוא נושא עבודה זו.

ל„חלק“ סדר רבינו את עקרוני האמונה הישראלית שאובים מכבשן האגדה, ונתן על יסוד אגדת חז"ל עיקרי האמונה כהלכות קבועות. מבואו ל„אבות“ תופס מקום מיוחד בפירושו אגדות חז"ל. רבינו בנה בו ממאמרי חז"ל שיטה חינוכית שלמה בתורת המדות. בחומר ששיקע ב„חיבור הגדול“ חידוש גדול בשילוב האגדה בהלכה, לא רק בראשי ההלכות הגדולות ובסיומן אלא אף ברוב ההלכות הקטנות. בתות יריעת ההלכה מפוזר ושזור למכביר חומר אגדי בעניני או"ד, מוסר ומדות ומנוסח כהלכות פסוקות (ר' להלן ביחד בה' דעות וה' יסה"ת ובספר המדע בכלל).

הר"ז בכר, שהיה מגדולי חוקריה של חכמת ישראל בדורות האחרונים, מעביר בחיבור זה לעיני הקורא את יסודות האגדה בלשונותיה כסדרם בחיבורי הרמב"ם, והקורא נוכח לדעת שכל הלכה וכל רעיון רתי צמודים לדעה או למדה שנגעה בהן האגדה. חיבורו זה של בכר מהחיבורים החשובים שנכתבו על הרמב"ם ביחסו לאגדת חז"ל. ויש לציין בתמהון שמ. נ. צוובל בערך „בכר בנימין זאב“ שכתב בהאנציקלופדיה העברית (כרך ח, עמ' 114—117) לא הזכירו כלל.

אני תקווה שההוספות וההערות שהוספתי באריחיים מרובעים בגוף הטקסט או בהערות, משלימות ומערכנות חיבור חשוב זה של הר"ז בכר. אני מקדיש עבודת זו לנשמת מו"ר הר"ש אסף ז"ל שהרריכני בחקר ספרות הגאונים והרמב"ם בהכנת עבודתי לדוקטוראט באוניברסיטה העברית בירושלים.

מ.ח.

מבוא

בין תוכניותיו המוקדמות של הרמב"ם היה גם חיבור על האגדות הצריכות פירוש. בהקדמה לפיה"מ פרק „חלק“ (סנהדרין פרק י'¹), הביע רבינו את כוונתו לחבר ביאור² על הדרשות³ שבתלמוד ובמדרשים השונים⁴, „שהיו נאותים לאמת הענינים“⁵. ב„יסוד“ השביעי שם הוא כותב שוב על תוכניתו זו, ומזכיר עמה עוד שתי יצירות שהתכוון לחבר: ספר על הנבואה ופירושים על עיקרי האמונה⁶. כאן גם נקב בשם „פירושו הדרשות“⁷. ולאחר מכן העדיף השם „ספר ההשוואה“⁸. על חיבור זה ועל ספר הנבואה הוא כתב בהק' למו"נ, שהוא עוסק בחיבורם כמה שנים אבל לבסוף משך ידו מביצועם, לאחר שנוכח לדעת שלא ישיג בהן את המטרה שהציב לו, היינו בחוגי העם נעורי השכלה פילוסופית; כי בביאורו הלך בדרך

א. האגדה בהקדמות הרמב"ם ליצירותיו

א. ההקדמה לפיה"מ. בראש פירוש המשנה עומדת ההקדמה הגדולה. חלקה הראשון הוא מעין תולדות המסורת. רבינו מגלה לעיתים עובדות היסטוריות ביסודות מן האגדה שהביא בהקדמה. תיאור סדר הלימוד של משה רבינו בראש ההקדמה מבוסס על ברייתא דאגדתא¹. לתיאור זה מצורפת הי יעה שהיו כותבים את התורה חלקים חלקים, והן הבסיס להוראת התורה לעם. ידיעה זו הסיק רבינו כנראה ממאמר רבי בנאה² שהתורה ניתנה מגילות מגילות. רבינו כותב בהמשך שמשה היה חוזר ושונה חלקים מהתורה שעלולים היו להשתכח. מקורו מדרש תנאים לדברים א, ח³. ועל יסוד מאמר אגדה של אמורא⁴ הוא כתב שמשה כתב ומסר לכל שבט ספר אחד, ואחד ללויים⁵. מספר אנשי כנסת הגדולה, ובכללם הידועים בשמותיהם, מאה ועשרים⁶. והם המכונים „החרש והמסגר“ (מ"ב כד, טז). מקורו פירוש רז"ל לשני כינויים אלו שהם מציינים חכמים בעלי סמכות⁷.

רבינו מביא בלשונו המקורית את המאמר הבא: „משה לא מת אלא עלה למרום ומשמש שם“⁸. ומוסיף „והדברים באלו העינים ארוכים מאד ואין זה מקומם“⁹. כנראה לא רצה רבינו לסטות מהנושא בענין שצריך היה לבאר בספר האגדה. ובהביאו במו"נ את הפסוק השייך לזה (דברים לז, ה) בהקשר למאמר התלמידי (ב"ב יז, א) על משה שמת מיתת נשיקה, מסתפק רבינו ברמזים על הפירוש האליגורי של הנשיקה¹⁰.

במקום אחר בהקדמה סטה רבינו סטייה ארוכה במאמר אגדה; סטייה זו היא דוגמה לשיטה ולצורה של הפירושים הרחבים שביקש לכתוב בספר האגדה. הוא מחלק בהקדמה שם חלוקה כללית את תוכן התלמוד הבבלי. החלוקה לד' קבוצות לפי העינים, והקבוצה הד' הן הדרשות¹¹ — „אגדה“ בלשונו¹². רבינו משתמש בהזמנות זו לדבר בשבח מאמרי אגדה הנראים בלשונם מנוגדים לשכל. ברם „כשיסתכלו בהן הסתכלות שכלית יובן בהן מהטוב האמתי מה שאין למעלה ממנו“. כדוגמה הוא מביא בתוספת ביאור מפורט את המאמר: „אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה¹³ בלבד“. תמצית ביאור¹⁴: לכאורה נראה כמשמעו המילולי של המאמר שהתכלית הרצויה היא ההלכה בלבד ושאר המדעים רחויים אצלה; אולם יש לחדור בעיון מעמיק¹⁵ לתוך המאמר כדי לעמוד על רעיונו האמתי. הקדמונים¹⁶ הבינו וקבלו את הכלל הגדול שכל דבר נברא לתכליתו. מטרת כל דבר מוצר בידי אדם — כגון כלי האומן — מסוימת וברורה. לעומת זאת „מה שהמציאתו

האומנות האלוהית" ניתן להשיג תכליתה חלקה בחקירה וחלקה רק בחזון בלבד או בידיעת הנסתר¹⁷. לדוגמה, „מדוע המציא הטבע מן הנמלים בכנפיים ומהן בלי כנפיים“. רמת מעלתם הרוחנית של בעלי החכמה ניכרת לפי ידיעתם את תכלית הנמצאים; חכמת שלמה הנדירה היתה בהכרתו הכרה מקיפה את תכלית כל נברא (ר' מ"א ד, יג). כל הנמצא תחת גלגל הירח קיים למען האדם¹⁸. אולם מהי תכלית קיום האדם גופו? הקדמונים מצאו כי האדם פועל פעולות מרובות ביותר המבדילות אותו מהחיות המשוללות בחירה חפשית. כל פעולות האדם חוץ מהאחת לשמור על קיומו למען יהיה שלם לפעולה ההיא¹⁹, שבה בלבד מתבטאת היצירה של מושגים שכליים²⁰ והכרת הדעות האמיתיות. הנכבד במושגים השכליים הוא הציור שיצייר האדם בנפשו „אחדות הקב"ה“. וכל המדעים משמשים הכנה לדעת חכמת האלוהים. בניגוד לפעולה ההיא — ההסתכלות העיונית וציור המושכלות — להיות שטוף בתענוגות הגוף המורידים את האדם לדרגת הבהמה. ותכלית עולמנו — כפי שזו מובעת בכל ה„הקדמות“ — היא „איש מלומד בעל מדות טובות“²¹. זאת אמרו הנביאים ואף חכמי העמים הקדמונים, היינו שתכלית העולם אדם השלם „[במדע ובמעשה]“²². אבל מתעוררת השאלה: משום מה נבראו רוב האנשים שאינם מסוגלים להגיע לתכלית זו? התשובה היא שהם נבראו לשתי סיבות: לעסוק ביישוב העולם וליצור התנאים הנחוצים לקיום החכם שימצא צרכיו מזומנים לפניו ולהרחיק ממנו יסורי הבדידות²³.

תכלית הבריאה שהיא האדם השלם נובעת מדברי חז"ל בפירוש, בחידה ובמשל. זו כוונת המאמר „אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד“, זו ההלכה הכוללת חכמה עיונית ומעשית כאחד. ויש לציין שרבינו השמיט ראשית המאמר: „מיום שחרב בית המקדש“²⁴.

פרק זה השונה בתכונותיו מדברי רבינו בסוף מו"נ על שלמות האדם היא דוגמה לפרושים דומים שהתכוון לכלול במאמר על האגדה²⁵. וכן הוא אומר בפירוש בהקדמה ל„חלק“²⁶.

נסיים בהערה על שני מאמרי אגדה שהביא רבינו בהקדמת הפירוש למשנה בביאור הנבואה²⁷, ומאמרו של רשב"י²⁸, הקובע שאין הנבואה מן הכזב שבחלום ובניחושי העתיד²⁹.

ב. ההקדמה ל„חלק“. הקדמה זו לפי מהותה מקומה הולם בספר האגדה. רבינו מחלק ומגדיר בה ג' כתות בהבנת „דברי חכמים“¹¹, במדרשים ובאגדות. „הראשונה — והם רוב אשר נפגשתי ואשר ראיתי ואשר שמעתי עליהם“ — מאמינים בדרשות חז"ל כמובנם המילולי ואינם נרתעים מליחס לרז"ל דברים הרחוקים מן השכל, דברים שאפילו עמי הארץ נרתעים מהם ותמהים עליהם. אנשי כת זו ראויים לרחמנות כי הם מתכוונים לכבד את החכמים, ולמעשה הם משפילים כבודם וגורמים לזלזול בכבוד התורה. וכאשר בני אוה"ע שומעים דבריהם הם אומרים „רק עם סכל ונבל הגוי הקטון הזה“, להיפך מהכתוב (דברים ד, כו). אנשי כת זו הם הדרשנים² המפרשים להמון העם בפומבי „דרשות החכמים“ במסכת ברכות או בפרק „חלק“ וכיו"ב לפי מובנם המילולי³. אנשי הכת השנייה המרובים גם הם, מניחים כי כוונת החכמים במאמריהם רק הבנת הדברים כפשוטם, ובאים לגנותם כדברי סכלות, ומלעזיזים על מחבריהם שהם בורים בעיני טבע המציאות. לכת זו שייכים ביחוד הרופאים והאסטרונומים⁴.

הכת השלישית⁵ אנשיה מועטים „עד שאין לקרותם כת“, והם בני העליה המועטת המכירים גדולת חכמינו וחכמתם העליונה. הם יודעים שדברי חז"ל אינם מהתלות, אלא שנוסף על מובנם החיצוני הפשוט יש להבינם כחידות וכמשלים שצפון בהם רעיון פנימי, כדרך לשון חכמינו מתמיד בפירושי פסוקי המקרא הסתומים שהוציאו מפשוטם וגילו הסוד הגנוז בהם. רבינו מביא דוגמה, הפסוק בשמואל ב כג, כ המובא בברכות יח, ב; שם שם פסוק טו, מובא בב"ק ס, ב. וכן מאמר חז"ל⁶ שכל ספר איוב משל⁷. „וכן מתי יחזקאל (אמרו קצתם) [אמר אחד מהם] משל היה“⁸. רבנו מסיים בפנייה לאנשי הכת השלישית במלים נרגשות המעידות כמה היה קרוב ללבו פענוח חידות ומשלים שבאגדות מסוימות. רבינו מפרש ברוח השקפתו זו את ענין עוה"ב והשארת הנפש⁹. תחילה הוא מביא את מאמר רב המפורסם על רוב הטוב הצפון לצדיקים בעוה"ב: „העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשיש ולא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה“. הכוונה ב„עטרותיהן בראשיהם“ להמשך קיום הנפש עם המושכל שהשכילה בחיים. ה„עטרה“ לרבינו היא ביטוי אליגורי להכרת ה', שהיא כעטרה לנפש האדם בראשה תמיד משהכירה את המושכל הוא הבורא על אמיתותה; אז היא נצחית כמושכל עצמו, כי משהשכילה להכיר המושכל נעשו שניהם לאחד¹⁰; „ונהנים מזיו השכינה“ כלומר שהנשמות הן מתענגות מהכרת האמתות הנעלות¹¹.

נצחיות הנפש הוא כפירוש חז"ל את הכתוב „והארכת ימים“ — שהוא לעולם שכולו ארוך¹², הקיום הרוחני לעוה"ב הוא כפירוש המאמר המיוחס לר' יוחנן על הפסוק בישעיה סד, ג¹³. ה„גיהנם“ הוא הצער הבא על הרשעים אחר מותם. אמנם בתלמוד לא תואר עונש זה אבל כמה חכמים פירשוהו בדרך מוחשית¹⁴.

בביאוריו (לפני כן)¹⁵ לדרך האמיתית לעבודת הבורא מביא רבנו את הכתוב „במצותיו חפץ מאד“ (תהלים קיב, א) ומאמר ר' אלעזר „ולא בשכר מצותיו“, ומוסיף רבנו על זה ומכריז: „וכמה עצומה הראיה הזאת וכמה היא מבוארת“. יתר על כן הוא מה שאמרו חז"ל „שמא תאמר, הריני לומד תורה בשביל וכו' שאקבל שכר לעוה"ב, ת"ל לאהבה את ה' אלהיך (דברים יט, ט), כל שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה“¹⁶.

החלק החשוב בהקדמה ל„חלק“ הם י"ג העיקרים, מהם מוארים במאמרי אגדה, כמו העיקר הג' והעיקר הי"ב. בעיקר הג' שנושאו שלילת הגשמיות מהבורא הוא מביא מאמר קדמון בחגיגה טו, א¹⁷. בעיקר הי"ב שנושאו ימות המשיח, הביא מאמר ר' יוחנן מסנהדרין צו, ב¹⁸.

ג. הקדמה למסכת אבות. ב„שמונה פרקים“ שהקדים רבינו לאבות בנה רבינו את שיטתו במוסר היהדות. בהקדמה זו מאמרי חז"ל מועטים, מהם נציין את הבאים להלן. פרק ד. רבינו הביא בדבריו נגד הסיגופים והעינויים את מה שכתוב בתורה בנויר (במדבר ו, יא) ומה שאמרו חז"ל (תענית יא, ונדרים י, א). ובהתפעלות הביא מאמר ר' יצחק בירושלמי בגנות מי שמוסיף על עצמו איסור על איסור וגדר על גדר, יותר ממה שהטילה עליו התורה. ומסיים את הפרק במאמר ריב"ל² בדרשת הכתוב „ושם דרך אראנו בישע אלהים“ (תהלים נ, כג), אל תקרי ושם, אלא ושם, היינו שיעיין וישקול מעשיו בדרך האמצע — בלשון רבינו בדרך „השעור והסברא“ — ואז יגיע לשלמות מוסרית. פרק ה. מביא רבינו סמוך לסוף הפרק דרשת חז"ל על הכתוב „בכל דרכיך דעהו“ (משלי ג, ו) הנראית תמוהה: — „ופרשו החכמים ז"ל ואמרו אפילו לדבר עבירה“³ — ר"ל שתשים תכלית הפעולה, אפילו שיש בה מהעבירה, את הידיעה האמיתית, ידיעת ה'⁴. פרק ו. רבינו מביא מאמר רשב"ג השונה מעט ממאמר ר' אליעזר בן עזריה, ספרא קדושים⁵. דברי אגדה בסוף פיה"מ אינם נושא לביאור מיוחד, כגון ר"ה ג, ח וסוטה א, ז"ח. מאידך האריך בפירוש ברכות ט, ג וה, ובמקומות אחרים שהביא דברי אגדה קצרים או ארוכים.

בחלקו מאמרי חז"ל באגדה. לדוגמה, ה' ע"ז שפותח רבינו בסקירה על השתלשלות העבודה הורה. „בימי אנוש¹⁸ טעו ב"א טעות גדולה"¹⁹ וחלקו כבוד אל הכוכבים²⁰. תחילה לא כפרו בה', אבל במרוצת השנים התפתחה ע"ז לצורות שונות עד שנשתכח השם הנכבד והנודא, מלבד אצל יחידיים, כגון חנוך, מתושלח, נח, שם ועבר²¹. עם אברהם, „עמדו של עולם"²² בא מפנה גדול בתרבות העולם. „כיון שנגמל איתן"²³ התחיל להתבונן ולחקור בסוד הבריאה ובתוך אומות עכו"ם הגיע לדרך האמת²⁴. בן ארבעים הכיר אברהם את בוראו²⁵. עמד והכריז בפומבי דרך האמת „ושבר את הצלמים"²⁶ וכו'. בקש המלך²⁷ להרגו ונעשה לו נס ויצא לחרן וכו'. היה מהלך „מעיר לעיר ומממלכה לממלכה"²⁸, עד שהגיע לארץ כנען והוסיף להכריז ולפרסם שמו של אל עולם ככתוב בבראשית כא, לג²⁹, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות וכו'³⁰ ושחל בלבם העקר הגדול הזה וחבר בו ספרים"³¹. יצחק ויעקב למדו ממנו דרך האמת. יעקב הבריל את לוי ללמד את התורה והמצוות³². במצרים חזרו בני „ללמוד מעשיהם ולעבוד כוכבים"³³ כמותם, חוץ משבט לוי, ומשה הציל את אמונת היחוד וישראל היה לעם עולם³⁴.

רבנו מסדר את המצוות דלקמן בסדר השתלשלותן על יסוד מאמרי חז"ל שונים. מצות ברית מילה³⁵, גרות בימי המקרא³⁶, שחיטה³⁷, שמיטה ויובל³⁸, בנין ביה"ב³⁹, הארוך⁴⁰; לז' מצוות ב"נ מקדים רבינו סקירה על התחוקה האלוהית בכל דור, מאדם עד משה⁴¹. בביאור טעם איסורי ביאה מביא רבינו גזרת דוד על יחוד הפנויה⁴². בה' סנהדרין הביא שדוד תקן ל' אלפים תקנות⁴³. החובל בחבירו שחייב תשלומים ולא אבר ממש, היא הלכה בידי אבותינו מימי משה⁴⁴, „וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל ב"ד וב"ד שעמדו מימי משה רבינו ועד עכשיו".

ב. האגדה בתוך החיבור הגדול

ה' יסודי התורה וה' דעות. שתי הלכות גדולות אלו בס' המדע, שהוא הראשון ליי"ד ספרי היד החזקה, עוסקות ביסודות אמונת ישראל, וכן בתכונות היסודיות של ב"א¹; על שתי הלכות אלו נלוו ה' ת"ת, ה' ע"ז — שהן הלכה במובן המצומצם — וה' תשובה². ההלכה האחרונה שאובה כשתי הראשונות מדרשות חז"ל, במידה שנוקק רבינו למקורות תושבע"פ. לא תמיד גילה רבינו מקורות המאמרים בפירוש ויש לזהותם ולכברם, ללבנם ולנתחם. וזאת להוי ידוע: רבינו השתמש בבנין חיבורו הגדול במאמרי חז"ל באגדה כשם שהשתמש במאמריהם ומקורותיהם בהלכה;

ד. הקדמה למ"ת. נושא הקדמה זו תולדות תושבע"פ, ונכתב לא באריכות כמו בהק' לפיה"מ, אלא בקיצור נמרץ. משה קיבל מסיני תורה ופירושה, היא תושבע"פ, כפירוש ריש לקיש את הכתוב (שמות כד, יב במסכת ברכות ת, א)¹. רבינו מוסיף על שלשלת הקבלה העומדת על משנה אבות א, א שורת חכמים בעלי קבלה². הוא מביא את אלעזר ופנחס בנו — תלמידי משה הישירים — עם יהושע וכסדרם: אלעזר, פנחס, יהושע; ופנחס גדול הדור אחר יהושע³ והמקשר הישיר של דורו למשה.

שנו במשנה שזקנים מסרו תורה לנביאים, וכתב רבינו כי עלי קבלה מזקנים ומפנחס, ושמואל מעל⁴. מעלי ואילך מופיעים גדולי הדורות ובית דינם. ורגילה האגדה להביא אצל כל מוסד ומוסד חכם מוסמך כדי להגדיל סמכות כח המסורת⁵. תקופת הנביאים בת י"ח דור, משמואל עד עזרא⁶; דוד ובית דינו הם דור שני, לא משום שדוד היה נביא אלא שהיו נביאים בבית דינו⁷. מדד קבל אחיה השילוני, לא שלמה. רבינו מיחד לאחיה מקום נכבד בשלשלת הקבלה, על סמך מאמר אגדה שאחיה חי בדור משה⁸ והיה מהלויים⁹, אולם הוא קיבל מדוד ובית דינו¹⁰. על סמך אגדה זו קובע רבינו גם שאליהו קיבל מאחיה ואלישע מאליהו, יהודע הכהן מאלישע וזכריה מיהודע¹¹. רבינו השלים חוליות חסרות בשלשלת הקבלה: יהודע ובנו ואחריהם נביאים שהיו בתקופה אחת וקיבלו זה מזה. רבינו מזכיר את הנביאים שספריהם נשמרו, מלבד עובדיה, יחזקאל ויונה (שאינו נמנה בין חכמי הקבלה כי הוא גיבור הספר ותו לא) שאינו מזכיר. סדר הנביאים עד החורבן: הושע, עמוס, ישעיה, מיכה, יואל, נחום, חבקוק, צפניה וירמיה, איש איש ובית דינו. ארבעה הראשונים הם בני דור אחר, כדברי האמורא ר' יוחנן, וראשון בהם הושע¹². והוסיף רבינו את יואל שספרו סמוך לס' הושע¹³. אחריהם מביא רבינו שלשלת האחרונים מתרי עשר הנביאים לפני החורבן, וירמיה החוליה המקשרת את א"י והגולה¹⁴. ברוך בן נריה קיבל מירמיה¹⁵ — לא יחזקאל — ועזרא מברוך¹⁶, בסוף תקופת הנביאים, והוא ראשון לאכנה"ג, שקיבלו מהנביאים, לפי המשנה. אנכה"ג היו עזרא ובית דינו, לפי רבינו, והוא קובע מספרם מאה ועשרים זקנים, כפי שכבר קבע בפיה"מ.

שיטת רבינו להביא כנראה ללא סימוכין על מקור קדום — בני דור אחר, זה אחר זה. יש אולי לבאר דבר תמוה זה ברצונו להגיע עד מ' דורות ממש עד רב אשי, מסדר התלמוד¹⁷, ולמנות בין בעלי מסורת הקבלה את הנביאים מנהיגי הדורות ומוכיחיהם. רבינו מביא בראש ההקדמה לחיבור את תולדות תושבע"פ כשם שמביא בראש כל הלכה גדולה הקדמה היסטורית. הקדמות היסטוריות אלו יסודן

הלבישם מחלצות לשונו המיוחדת, שהיא — באוצר לשונותיה, ניביה ובנין משפטיה — לשון המשנה המאוחרת. אפילו אותם מאמרים שמביא רבינו בפירוש בשם הקדמונים² * אין לשונם לשון המקור אלא לעיתים נדירות בלבד. ולא זו בלבד שטובע רבינו מטבע לשונו על המאמרים אלא הוא אף מצרפם לחטיבות. בפרקים הבאים נביא תחילה את המאמרים שצוינו מקודותיהם.

יטה"ת א, יא"ב. תחילה מביא רבינו זוגות תארים משיגי הגוף שאינם חלים על ה' ולאחריהם הוא מביא מאמר חז"ל הידוע חגיגה טו, א) המרחיק כל גשמיות מהמצוי הראשון² :

שם ב, ב. הדרך לקיום מצות אהבה לה' בהתבוננות במעשיו ובברואיו הנפלאים, כמאמר חז"ל³ שכבר הביא רבינו בספהמ"צ בשלמותו⁴ והביאו שוב כאן כדי להקיש הדרך לאהבתו בעיון בתורה ובקיום המצוות לדרך אהבתו בהתבוננות בשלמות הבריא⁵.

שם שם יב. דרשת ר' אבהו על הכתוב „כבשים ללבושיך“⁶ (תהלים כז, כו) ודרשת ר' יוסף⁷ עה"כ „דבש וחלב תחת לשונך“ (שה"ש ו, יא) שלא לדרוש ברבים בסודות הבראיה והאלוהות, בלשון חז"ל „מעשה מרכבה“⁸.

שם א, ט. „משה רבינו עצמו ראהו על הים כגבור עושה מלחמה, ובסיני כש"ץ עטוף“. רבינו הביא המשל במאמר חז"ל זה במגמה לבאר שכל ביטוי אנטרופומורפי ככה"ק הוא משל. מקורות המאמר מכילתא בשלח טו, ג ומאמר ר' יוחנן עה"כ שמות לד, ר'.

שם ה, ד. מי שקדש את השם ברבים כגון ר"ע וחבריו, מתקיים בו הכתוב „כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה“ (תהלים מד, כג) וכן „אספו לי חסידי כודתי בריתי עלי זבח“ (שם, נ, ה). מקורו מאמר ר"י בן קרח¹⁰ שמביא רק את הכתוב האחרון. המקור לכתוב הראשון מאמר האמורא ר' יהודה שראה בכתוב רמו „זו חנה ושבעת בניה“¹¹.

שם ז, ג. הנביא רואה מראה הנבואה ופתרון הנבואה, כגון „סלם“ יעקב, בו המשל מלאכים עולים ויורדים, והנמשל — מלכויות שישעבדו את ישראל¹². המקור מדרש על בראשית כח, יב¹³.

שם ז, ד. „שאינ הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה“. המקור מאמר שמאי בבבלי עה"כ ש"א י, ח¹⁴.

דעות א, ו. רבינו¹⁵ הביא פירוש חז"ל למצות „והלכת בדרכיו“ (דברים כח, ט) בלשון: „מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש“. אין מקור ללשון זה¹⁶. ר' חמא¹⁷ בר חנינא מסמיך למצוה בכתוב הנ"ל את הכתוב שמות יט, ה; ואבא שאול¹⁸ מסמיך את הכתוב שם יג, ג והכתוב ויקרא יט, ב — שצריך אדם להידמות לה' בדרכיו. רבינו אף העתיק גוף המאמר של אבא שאול ובסימוך למאמר ר' חמא ב"ח.

שם ב, ג. רבינו העתיק מאמר ר' יוחנן בקצת שינוי: „שכל המגביה לבו כפר בעיקר“¹⁹.

שם ג, א. מביא בשינוי, לשון חז"ל²⁰ נגד הפרישות היתירה וכתב: „אמרו חכמים ומה²¹ אם נזיר שלא פרש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו²² מכל דבר דבר עאכו"כ“.

שם ה, א. רב הונא דרש את הכתוב „וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם“ (מלאכי ב, ג) על המפריזים בתענוגות הגוף²³. רבינו שינה וכתב: „אלו ב"א שאוכלין ושותין ועושין כל ימיהם כחגים“. לשון רבינו „שאוכלים ושותים“ בשינוי מכוון כדי להסמיך את המאמר לכתובים שהביא בהמשך: „והם האומרים אכול ושתיה כי מחר נמות“ (ישעיה כב, יג) והוסיף „ושלחנות אלו הם שגנה הכתוב ואמר כי כל שחנות מלאו קיא צאה בלי מקום“ (שם כח, ט).

שם ה, ד. רבינו שינה כאן לשונו של רב²⁴ בדרשת הכתוב „ומגיד לאדם מה שחוו“ (עמוס ד, יג) על יחסי איש ואשתו שיהיו בצניעות, וכתב „אפילו שיחה קלה²⁵ שבין אדם לאשתו עתיד²⁶ ליתן עליה את הדין“.

שם ה, י. אמרו חכמינו: „כי ירחיב ה' גבולך (דברים יב, כ) למדה תורה ד"א שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון“²⁷. רבינו הביא הוראה זו כאיסור מדרבנן²⁸, ואת עצתו של רב אסי כיצד ינהג אדם בהוצאות ביתו, בשינוי לשון ליתר ביאור²⁹.

שם ג, יב. כדרשת רז"ל² עה"כ זאת התורה אדם כי ימות באהל (במדבר יט, יד) כתב רבינו: „אמרו חכמים דרך רזו אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי חכמים”³, ומוסיף מה ש„אמר שלמה בחכמתו” כפירוש הכתוב קוהלת ב, ט ע”י האמורא ר’ יוסי⁴ וכפירוש ר’ חנינא בר פפא⁵, „חכמה שלמדתי באף היא שעמדה לי”⁶. ומסיים שבח לימוד תורה בבית הכנסת⁷ ובצנעה, בשני מאמרים בירושלמי זה אחר זה⁸.

ג, יג. ג' מאמרים בשבח לימוד תורה כלילה, לר”י⁹, לר”ל¹⁰ ולר”א בן פדת¹¹.

שם ד, א. שני מאמרי חז”ל שלא ללמד תלמיד שאינו הגון¹² ולא ללמוד מרב שאינו הגון¹³. לרישא שהוא כמאמר רב הוסיף רבינו פירוש: „אין כבוד¹⁴ אלא תורה שנ’ כבוד חכ’ ינחלו” (משלי ג, לה).

שם ה, א. ד’ מאמרי חז”ל בענין כבוד הרב ומוראו¹⁵.

שם ב, א. מאמר ר”ל בשם רבי יהודה נשיאה, הוא ר”י השני¹⁶ — שאין העולם מתקיים אלא מהבל פיהם של תשב”ר”.

שם ג, א. „בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה, כ’ כהונה וכ’ מלכות”.

שם ג, ח. רבינו מביא פירוש הכתוב (דברים ל, יב-יג) כבמאמר ר”י: „לא בשמים היא — לא בגסי רוח היא מצויה ולא במהלכי מעבר לים היא”¹⁸.

שם ג, ט. דברי תורה משולים למים שני’ הוי כל צמא לכו למים (ישעיה כה, א) — לשון רבינו פפרוזה של מאמר רבי חנינא בר אידי בצורת משפט חיווי¹⁹.

שם ג, יג. רבינו כותב בשבח ת”ת: „כי דבר ה’ בזה (במדבר טו, לא) זה שלא השגיח על דברי תורה כל עקר, וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופרש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו”. רבינו צרף בלשונו כמה מאמרים בסימוך לכתוב²⁰.

שם ו ב. מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמד ממעשיהם, כענין שנ’ ובו תדבק (דברים י, כ) וכי אפשר³⁰ לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים” וכו’. רבינו צירף מאמר מספרי עקב עה”כ דברים יא, כב ומאמר ר”א בן פדת בכתובות קיא, ב עה”כ שם ד, ד ועה”כ ל, ב. אבל הביא במקום הכתובים האחרונים את הכתוב בדברים י, כ כדי לתת להוראה זו צורה של מצות עשה ולא רק עצה טובה בעלמא³¹.

שם ז, ג. מאמרים אחדים נגד לה”ר, והאחד מהם מאמר דבי רבי ישמעאל, בשינוי צורה ותוכן. זו לשון המאמר המקורי: „כל המספר לה”ר מגדיל עבירות, כנגד ג’ עבירות ע”ז ג”ע וש”ד”³². וזו לשון הרמב”ם: „על שלש עבירות נפרעין מן האדם בעוה”ז ואין לו חלק לעוה”ב, ע”ז, וג”ע ושפכ”ד — ולה”ר כנגד כולן”. שינוי לשון רבינו הוא לפי הירושלמי: „ארבעה דברים³³ נפרעין מן האדם בעוה”ז והקרן קימת לו לעוה”ב ואלו הן ע”ז וש”ד וג”ע, ולה”ר כנגד כולן”. — למאמר שנמצא בשני התלמודים³⁴ שהביא רבינו בהמשך: „ועוד אמרו: שלשה לשון הרע הורגת האומרו והמקבלו וזה שאומר עליו” הוסיף רבינו לחיזוק: „והמקבלו יותר מן האומרו”³⁵.

שם ב, סוף ה”ג. מופת הצדיקים הן התכונות שמנו חכמים³⁶ בדרשת הכתוב שופטים ה, לא.

שם ה, י. „ת”ח מכלכל דבריו במשפט” וכו’³⁷. תמצית מאמר רב אסי המובא בסוף הלכה זו בלשון „צו חכמים ואמרו”³⁸.

שם ה, יא. „דרך בעלי הדעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחלה ואח”כ יקנה בית דירה ואח”כ ישא אשה שני” וכו’. רבינו מסתמך על הכתוב דברים כ, ה—ז, בדברי השוטרים אל העם, ולא כסדר הבריתא סוטה מד, א, אלא כסדר התוספתא ז, יב³⁹.

ה’ ת”ת ג, ב. „אמרו חכ’ ממזר ת”ח קודם לכ”ג ע”ה שני’ יקרה היא מפנינים (משלי ג, טו) — מכ”ג הנכנס לפני ולפנים”. זו דרשה בבבלי סוף הוריות וכמסקנת הירושלמי¹.

שם ד, ט. אזהרה שלא לישון בביה"כ, וכל המתנמנם שם ידיעותיו נעשות מקוטעות ומעורפלות [„חכמתו נעשת קרעים קרעים“] כמאמר שלמה, משלי כג, כא. מקורו מאמר ר' זירא בסימוך עה"כ הנ"ל²¹.

שם ה, ד. „וכל תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה וכו' ועליו נ' כי רבים חללים הפילה (משלי ז, כו) וכן חכם שהגיע להוראה ואינו מורה ה"ז מונע תורה ונותן מכשולות לפני העורים ועליו נ' ועצומים כל הרוגיה“ (שם). מקור הלכה זו דרשת רב²².

שם ו, יא. רבינו מבאר גדול העון של מבזי ת"ח כמאמר ר"י ב"ר יחזקאל בדרשת הכתוב ובתוספת ביאור למסקנה²³.

ה' תשובה ז, ב. מאמר ד' אבהו¹, „מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמד בו“, בהשמטת דרשת הכתוב בישעיה נז, יט, ובהוספת ביאור: „כלומר מעלתם גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשין יצרן יותרמן“.

שם ח, ב. מאמר רב על חיי עוה"ב. [אף כאן השמיט רבנו הפסוק במאמר רב, שמות כד, יא]²

שם ח, ד. „החכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים, סעודה“³.

שם ח, ז. רבינו כותב לפי מאמר ר' יוחנן על הנביאים שלא נבאו על עוה"ב ואין לבן תמותה ידיעה על עוה"ב⁴.

שם י, ד. לא יאמר אדם שלומד תורה ע"מ לקבל שכר. מקורו ספרי⁵, וכן הדרש על תהלים קי, ב מקורו שם⁶.

שם ב, י. הגבעונים לא מחלו לשאול שהמית מהם (ש"ב פכ"א), ולא נתפייסו לדוד לאחר מכן משום שלא מבני"י המה וכהדגשת הכתוב (שם פסוק ב). מקורו אגדת חז"ל⁷.

שם ג, ה. עוונות יחיד משלישי ואילך, ברם עוונות הציבור תולין מהעון הראשון, כדרשת ר"י בר יהודה בבביתא, על איוב לג, כט ועמוס ב, ו⁸.

שם ד, א. כ"ד דברים המעכבים את התשובה. הרי"ף מביאם בשם ברייתא⁹ ומקורו מסכת ד"א¹⁰. רבינו לשיטת סידורו לא העתיקם כסדרם וכלשונם אלא סדרם לקבוצות¹¹.

שם ז, א. „ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה“. זו דעתו הראשונה של ר"א בן הורקנוס¹².

שם ו, „גדולה התשובה שמקרבת את האדם לשכינה“. מאמר ר' לוי עה"כ הושע יד, ב¹³.

מאמרי אגדה מועטין בספרי יד החזקה האחרים, להלן החשובים בהם.

ספר אהבה. ה' ק"ש א, ד. „מסורת¹ היא בידינו להוסיף בשכמל"ו אחר הפסוק הראשון של שמע על ייחוד שמו“. לפי מסורת זו² שאל יעקב את בניו שמא יש בהם פגם ופסול³ והם ענו לו בפסוק הראשון של ק"ש⁴, וקרא בשכמל"ו.

שם ה' ברכות י, ג. „וחייב אדם לברך על הרעה בטוב נפש כדרך שמברך על הטובה בשמחה שני' ואהבת“ וכו' (דברים ו, ה)⁵, והוסיף רבינו ביאור: „ובכלל אהבה זו היתירה שנצטוינו בה שאפילו בעת שיצר לו יודה וישבח בשמחה“.

ספר זמנים. ה' קדה"ח א, א. רבינו מביא את הפירוש הקדמון לכתוב שמות יב, ב, שהראה ה' למשה צורת הלבנה בראש חודש שהיה ב„מראה הנבואה“⁶. יש לציין שימוש בלשון זו כאן שזו מלשונות ה„נבואה“⁶.

ספר נשים. אישות טו, יז. רבינו מביא כאן את דרשת דבי רבי ישמעאל על במדבר ח, יד, כפי' רב אשי (סוטה ג, א).

ספר קדושה. ה' א"ב יג, יח. רבינו מביא בלשון „אמרו חכמים“ את מאמרו של ר' חלבו [יבמות מז, ב] — קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת. במקור המאמר

לפנינו, "כספחת" ואצל רבינו, "כנגע צרעת". כמו כן הוסיף רבינו את הנמוק "שרובם חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל". [פירוש: שחוזרין בשביל מקרה כל שהוא].

ספר קרבנות. ה' חגיגה א, ה. "וכל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר נוגי ממועד אספתי" (צפניה ג, יח). בגמרא ברכות כח, א פירשו פסוק זה על המאחר בתפילה שהיא חובה ורבינו פירשו על המאחר להביא קרבן החג. [בגמרא שם: כדמתרגם רב יוסף תברא על שונאיהון דבית ישראל על דאחרו מועדיא דבירושלים]. היינו על שאחרו את זמני המועדים בירושלים. ומפרש רבינו שזמני המועדים הם קרבנות הרגלים. והשוה שם תוד"ה "כדמתרגם" וחדושים ומקורים להרש"ש על הרמב"ם כאן].

ספר נזיקין. ה' גזילה ואבידה א, יא. "התאוה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גול". במכילתא דרשב"י מהד' הופמן ע' קיב [מכילתא יתרו פרשה ח (על שמות כ, יז)]: "רבי אומר וכו' ולומר לך שאם התאוה סופו לחמוד, שני ולא תאוה ולא תחמוד, ואם חמד סופו לאנוס ולגזול שני וחמדו שדות וגזול" (מיכה ב, ב). והוסיף הרמב"ם על זה ממעשה אחאב ונבות [מלכים א, פרק כא] שיבוא גם לידי שפיכות דמים: "ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממנו וכו' יבא לידי שפיכות דמים. צא ולמד ממעשה אחאב ונבות".

ה' חובל ומזיק ג, ז. "שכל המלכין פני אדם כשר מישראל בדברים — אין לו חלק לעולם הבא". מאמר זה הביא בשם "חכמים הראשונים". והוא מאמר רבא ב"מ נט, א המייחסו לדוד המלך. הלשון שם "המלכין פני חבירו ברבים". ויתכן ש"בדברים" בלשון הרמב"ם הוא שיבוש מ"ברבים" בהשפעת הלשון ברישא של ההלכה ברמב"ם שם: "שהמביש שאר העם ברבים". [אבל ראה לשונו שם ה"ו: "המביש את חבירו בדברים" מב"ק צא, א]. בה' דעות ו, ח מביא רבינו את לשון מאמרו של ר' אבא במקורו.

ה' רוצח יב, טו. דניאל נענש [והושלך לגוב אריות] על שהשיא עצה טובה לנבוכדנצר (דניאל ד, כד) לכפר על עוונותיו במעשה צדקה. מקורו מאמר באגדה ש"רוב או של ריב"ל (ב"ב ד, א). רבינו שינה מלשון המקור "נענש" וכתב — "נתנסה" שראה לשון זה יותר הולם למסופר על דניאל שם.

ספר קנין. ה' מכירה יד, יג. בדיני הוניה בדברים מביא רבינו כגון ש,היו חלאים ויסורים באים עליו או שהיה מקבר את בניו — לא יאמר לו כדרך שאמרו חבריו לאיוב: "הלא יראתך כסלתך וכו' זכר נא מי הוא נקי ואבד" (איוב ד, וז). מקורו ברייתא ב"מ נח, ב.

שם יד, יח. רבינו צירף מאמריהם של רשב"י, רבי אלעזר בן פדת ורבי שמואל בר נחמני ובסדר הפוך מסדורם ב"מ שם. [ומסיים את ההלכה שם בסיכום שסכמו בגמרא שם: "הא למדת: כל דבר שהוא מסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך, וכל הצועק מאונאת דברים נענה מיד"].

ספר משפטים. ה' נחלות ו, יג. "צו חכמים שלא ישנה אדם בין הבנים בחייו אפילו בדבר מועט, שלא יבואו לידי תחרות וקנאה כאחי יוסף עם יוסף". שינה רבינו מלשון מאמר אגדה של רב (שבת י, ב), "משקל ו' סלעים של מילת" היינו כתונת הפסים של יוסף שגרמה לשנאת האחים העמוקה וכתב, "אפילו בדבר מועט"; וכן הוסיף "בחייו".

ספר שופטים. ה' סנהדרין ג (ז) [ח]. "כל המעמיד לישראל דיין שאינו הגון כאלו הקים מצבה, שנא' ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך (דברים טז, כב). ובמקום תלמידי חכמים כאילו נטע אשרה שני' לא חטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך (שם כא)". בסנהדרין ז, ב דרש ר"ל על המעמיד דיין שאינו הגון את הפסוק כא שם ור' אשי דרש את הפסוק הזה במקום תלמידי חכמים: שני' אצל מזבח ה' אלהיך. כנראה שסבור היה רבינו שפסוק זה יותר הולם לדרשת ר"ל משום שלשון הפסוק "ולא תקים" דומה ללשון המאמר של ר"ל "כל המעמיד". [אולם ראה תיב"ע שמתרגם "ולא תקים לך מצבה" — והיכמא דליתכון רשאין למקמא קמא (היינו מצבה) היכדין ליתכון למנאה לפרנסא גברא זידנא דרחקיה ה'. ועי' כ"מ]. — "וכן אמרו חכמים, לא תעשון אתי אלהי כסף (שמות כ, כג). אלוה הבא בשביל כסף וזהב, זה דיין שמנוהו מפני עשרו בלבד". במאמר רב אשי שם: "אלוה הבא בשביל כסף ואלוה הבא בשביל זהב. שינה רבינו וכתב: "זה הדיין שמנוהו מפני עשרו בלבד". [פירוש, שנתן למלך כסף על כך, ר' בגמרא שם וברש"י].

שם כב, ד. "מצוה לומר לבעלי הדין בתחלה: בדין אתם רוצים או בפשרה וכו' וכל ביי"ד שעושין פשרה הרי זה משבח" וכו', כריב"ק סנהדרין ו, ב.

שם כג, ח. „לעולם יראה ריין עצמו כאלו חרב מנחת על צוארו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו“. והוא מאמר ד' יונתן סנהדרין ז, א-ב. אבל רבינו השמיט את הדרשה של ר"י למאמר זה בשה"ש ג, ח. כנראה שראה הדרש דחוק. וכן שינה מלשון המאמר „בין ירכותיו“ וכתב „על צוארו“ כדי להמחיש יותר את הפשט [נוסח הרמב"ם כגרסת הרי"ף שם].

שם כג, ט. ההלכה בנויה משלושה מאמרים, הראשון והאחרון הם הרישא והסיפא של מאמר ר' יונתן, והאמצעי ממאמר אחר שלו, בסנהדרין שם.

ה' אבל יד, ב. „וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה שני וירא והנה שלשה אנשים“ (בראשית יח, ב). הוא מאמר ר' יהודה אמר רב, שבת קכז, ב. [המשך הכתוב שם וירא וירץ לקראתם, הרי שהניח את השכינה והלך לקבל פני האורחים].

שם, יד, כה. „ומושיבין ישיבה על קברו שבעה ימים, שני וכבוד עשו לו כמותו (רבה"י ב, לב, לג), זה שהושיבו לו ישיבה על קברו“. בתלמוד ב"ק (טז, ב) זה נאמר על חזקיהו המלך, ורבינו קבעה הלכה על כל מלך, בהביאו פירוש הכתוב בגמרא שם. [ועי' ברמב"ם שם יג, ט, אע"פ שאסור לעסוק בדברי תורה בפני המת או בבניה"ק, משום „לועג לרש“, אם הוא לכבוד המת, כגון תלמידים לכבוד רבם — מותר].

הל' מלכים ה, יא. „אמרו חכמים, כל השוכן בא"י עונותיו מחולין, שני ובל יאמר שכן חליתי העם הישב בה נשוא עון (ישעיה לג, כד). רבינו שינה כאן לשון המאמר של ר' אלעזר בן פדת (כתובות קיא, א) „הדר בא"י וכתב „השוכן בא"י כלשון הכתוב „ובל יאמר שכן“, ושינה הלשון „שרוי בלא עון“ וכתב „עונותיו מחולין“ שמתאים יותר ללשון הכתוב „נשוא עון“. [והשוה בפירש"י שם: שכולם נשואי עון].

ג. דרשות מוסר בסיומי ההלכות במשנה-תורה

סופי פרקים הרבה בקדקס המימוני מסתימים בדרשות, הממצים את ההלכות שבפרק מבחינה מוסרית ובאים לזרז על קיומן. סיומים אלו הם דרשות קטנות העשויות במתכונת מיוחדת, הן בנויות על יסודות מן האגדה וכתובות בלשון נמלצת

ונמרצת. הן מכילות את הגרעין הפנימי, המוסרי שבהלכות שבכל פרק, ואת יסודי השקפתו הדתית של המחבר. סיומים אלו שבהם גם דרשות כתובים הרבה, שלא עמדו עליהן כראוי, תורמות תרומה גדולה להערכת החיבור הגדול ואישיות מחברו.

ספר המדע. ה' תשובה י, ג—ו. סוף ה' תשובה שהוא סיום ספר המדע, עוסק במידה של אהבת ה'. — „וכיצד היא האהבה הראויה? — הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה עוה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד“. לעיני הרמב"ם עמד הפסוק במשלי „באהבתה תשגה תמיד“. אבל אין זה ביטוי מקראי גרידא שהשתמש בו הרמב"ם אלא מושג יסודי בהשקפתו על משלי ושה"ש שהם משל לאהבת ה' וכמו שהוא כתב בסוף הלכה זו: „והוא ששלמה אמר דרך משל: כי חולת אהבה אני (שה"ש ב, ה), וכל שה"ש משל הוא לענין זה“. וכמו שהביא את הפסוק משלי ה, יז במו"נ ג, נד [ראה מהדורת מהר"י קאפח ע' תטו וכן הע' 52* בעמ' תטז שם]. „שגה“ בעיני הרמב"ם היינו לעסוק ולהגות באותו ענין ולהתעלם מכל הענינים האחרים, כפירושו של אבו אלואליד בכיתאב אלאוצול עמ' 702, א [ר' יונה אבן גנאח, ספר השרשים]: „אלאשתגאל בחבהא ען מא גיראהא“, ובתרגום אבן תיבון ע' 497: „ההתעסקות באהבתינו מאהוב זולתה“. [א. ז. רבינוביץ, פירוש לכתבי הקודש לר"י אבן גנאח ע' 231]. הראב"ד והכ"מ לא ירדו לסוף כוונתו ופירושו של הרמב"ם, השערתו של הראב"ד כפירוש הרד"ק למשלי במקום. פירוש הכ"מ „שישמח באהבתה“ הוא כפירוש הראשון של אבן גנאח [שם: „תהיה לך שמחה וערבות“]. שאר הפרקים בספר המדע לא היו צריכים לדרשות מיוחדות.

ספר האהבה. סוף הל' תפילין, מזוהה וס"ת. שתי ההלכות הקודמות [ה' ק"ש, תפילה ונש"כ] לא היו צריכות לדרשות מיוחדות. לעומת זה מסתיימות ה' תפילין, מזוהה וס"ת, כל אחת מהן, בהערכת חשיבותן.

סוף הל' תפילין. — „קדושת תפילין קדשתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו וכו' הוא עניו וירא שמים וכו' לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום וכו'. אמרו עליו על רב תלמידו של רבנו הקדוש, שכל ימיו לא ראוהו שהלך ד' אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין“. מקור מאמר זה אינו ידוע לי. בבבלי, סוכה כח, ב נאמר על ריב"ז „שלא הלך ר"א בלא תורה ובלא תפילין“, [ועל ר' זירא במגילה כח, א]. כנראה שהיה לעיני הרמב"ם המקור שהיה לפני ר"א זכותו

אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות. וכן דוד אמר בכל יום אברכך (תהלים קמה, ב). "אזהרה דומה לזו גם בסוף הפרק הקודם, פ"י [וכל המרבה להודות את ה' ולשבחו תמיד — הרי זה משבח". בירושלמי קידושין פ"ד, ה"ב אמרו: „עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל". ופירש הפני משה שם: משום שאינו נותן לבו לברך ולהודות את ה' שברא מינים אלו להחיות בהם ב"א].

סוף ה' מילה ג, ט. הסיימת של ה' מילה פותחת במאמר אגדי של ריב"ק (נדרים לא, ב). — „בא וראה כמה חמורה מילה! שלא נתלה למשה רבנו עליה אפלו שעה אחת אע"פ שהיה בדרך". שינה רבנו מלשון המקור „גדולה מילה" וכתב „בא וראה כמה חמורה מילה. לאחר זה כותב רבינו מאמר אגדי שהוא כנראה מקורי לו: „וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלש ברייתות שני' וכו' (דברים כח, טט; שם כט, ט—יא). ועל המילה נכרתו שלש עשרה ברייתות וכו' (בראשית פרק יז). [מקור כל הלכה זו בנדרים פ"ג מ"א].

ספר זמנים. סוף ה' שבת ל, טו. רבינו מסכם בסיומת זו את חשיבות השבת בדברים הבאים: השבת וע"ז שקולות כנגד כל המצוות. (הכ"מ מציין מקורו חולין ה, א. ור' שמו"ר כה, ז.) [על השבת ר' ירושלמי נדרים פ"ג ה"ט. ועל ע"ז הוריות ח, א]. „והשבת היא אות שבין הקב"ה וביננו לעולם". (כמו שני' בשמות לא, יז). „לפיכך משבח הנביא ואומר: אשרי אנוש יעשה זאת ובין אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו וג' (ישעיה נב, ב) וכל השומר את השבת כהלכתה ומכבדה ומענגה כפי כחו כבר מפורש בקבלה שכרו בעה"ז יתר על הצפון לעוה"ב" וכו'. ע"י שמו"ר שם.

ה' עירובין אין להן סיומת הומולטית, היות והן שייכות להלכות שבת. וכן הדבר בה' שביבת עשור, שערכו הפנימי של חג זה כבר תואר בהלכות תשובה וכן הקדיש רבנו ליום זה הלכה מיוחדת בספר עבודה [והיא הלכות יום הכפורים].

ה' יום טוב גם להן אין סיומת הומולטית, אבל בפ"ו, יח—כ משלים את החסר. ושני הפרקים האחרונים — פרק ז ופרק ח — כבר אין עוסקים בגופו של החג אלא בחוה"מ.

ו, יח: „מי שנעל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש — אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כרסו. ועל אלו נ'

בס' היוחסין ע' „רב" (מה' פיליפובסקי ע' 180) [תשובות הגאונים „נהרות דמשק" סי' קעת, „בריתא"], המונה עשרה דברי חסידות שנהג רב, וזו אחת מהן. ביוחסין שם הוא מציין המקור בערוך ע' חסיד, וכוונתו לערוך של רב צמח בר פלטי גאון ע"י הקדמת קהוט במהדורתו של ספר הערוך לר"ג. רבינו מסיים במאמר אגדה של רב ששת (ברכות יד, ב) ושל ר"ל (מנחות מד, א).

סוף ה' מזוזה, שם ו, יג. רבינו מסיים את ההלכה בהדגשת חשיבות המזוזה — „וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם, שמו של הקב"ה, ויזכר אהבתו ויעור משנתו ושגיתו בהבלי הזמן. וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם, ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". (לשון רבינו „שגיתו [שגיתו] בהבלי הזמן" ע"י במדריך של ר"ת הירושלמי ע' קלח). ומוסיף מאמר „חכמים הראשונים: כל מי שיש לו תפילין בראשו ובורועו, וציצית בכגודו ומזוזה בפתחו — מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים". הוא מאמרו של רבי אליעזר ברבי יעקב, יבמות מג, ב. רבינו שינה הלשון „בחזיווק" וכתב „מוחזק הוא". ותחת בדרשה [שמקורה לא ידוע] על המצוות תפילין, ציצית ומזוזה — „שהרי יש לו מזכירין רבים והן הן המלאכים שמצילין אותו מלחטוא שני' חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם" (תהלים לד, ח). [חז"ל שם קראו עליו את הפסוק: „והחוט המשלש לא במהרה ינתק"].

סוף ה' ס"ת, שם י, יא. מסיים רבינו במצות כיבוד ס"ת — „ויכבדהו בכל כחו. אמרו חכמים הראשונים, כל המחלל את התורה — גופו מחלל על הבריות, וכל המכבד את התורה — גופו מכבד על הבריות". מקורו אבות (פ"ג, מ"ז) [פ"ד, מ"ו]. ויש לציין שהפך רבינו סדר המשנה שם והוא כדי לסיים בדבר טוב כמנהגו בסוף כל הלכה.

סוף ה' ציצית ג, יב. ההלכה מסתיימת בהערכת מצות ציצית „שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצוות כלן, שני' וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה'" (במדבר טו, לט). מקורו, אגדת תנאים במדבר טו, לט. ובמנחות מג, ב אמרו: „שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות" ושנה רבינו בכוונה וכתב: „לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה" וג'.

סוף ה' ברכות יא, טז. הסיימת של הלכה זו היא אזהרה כללית: „ולעולם יזהר

זבחייהם כלחם אונים להם כל אכליו יטמאו כי לחמם נפשם (הושע ט, ד). ושמחה זו קלון היא להם שני זוריתי פרש על פניכם פרש חגיכם" (מלאכי ב, ג). ושייך לכאן גם ה' חגיגה ב, ד.

ה' יט. — יש להקדיש מחצית מיום המועד לתענוגות ומחציתו לתורה ולתפילה כדברי רבי אליעזר" (ביצה טו, ב). [ורבי יהושע שם: „חלקהו, חציו אוכל ושותה וחציו יושב ושונה“].

ה' כ. — אזהרה מלהפריז בשמחת הרגל בין ובשחוק. „שהשכרות והשחוק הרב וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות; ולא נצטיינו על ההוללות והסכלות אלא אל השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל" וכו'.

לה' חו"מ אין סיומת הומולטית, אפשר משום שצרף להן את נוסח ההגדה.

סוף ה' שופר, סכה ולולב. אף להן אין סיומת הומולטית, אולם הן נחתמות בתיאור שמחת בית השאובה בירושלים ובמקדש. „מצוה להרבות בשמחה זו ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכו' אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדים ומספקים ומנגנים" וכו'. השמחה היא יסוד בעבודת ה'. „וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, כמו שני' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב (דברים כח, מז). וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו — חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר בפני מלך (משלי כה, ו), וכל המשפיל עצמו ומשפיל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני (ש"ב ו, כב) וכו'. ה' שקלים אין בסופן סיומת כוללת ומסכמת.

הסיומת בהלכה הקטנה האחרונה (יט, טז) היא הבעת שמחה ורצון על הצלחתו להקיף את הנושא במידה שלמה עד שלא יזקקו לספר אחר. „הרי בארנו חשבונות כל הדרכים שצריכין להם וכו' כדי שיהיה הכל ידוע למבינים ולא יחסרו דרך מדרכי התורה, ולא ישוטטו לבקש אחריה בספרים אחרים". וחותרם בכתוב מישעיה לז, טז: „דרשו מעל ספר ה' וקראו אחת מהנה לא נעדרה". [ברפוס קושטא ודפוס רומי ר"מ מסתיים הענין במלים: בריך רחמנא דסייען].

סוף ה' תעניות. רבינו חותם בתקוה עפ"י מה שהבטיח זכריה הנביא: כל הצומות עתידים להבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות יום טוב וימי ששון ושמחה, שני' כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וכו' יהיה לבית יהודה לששון וכו' (זכריה ח, יט). [כן הוא גם בר"ה יח, ב ובתוספתא תענית פ"ג].

סוף ה' מגילה וחנוכה. חציה של הלכה זו (שני הפרקים הראשונים) — ה' מגילה. וחציה האחרון (שני הפרקים האחרונים) — ה' חנוכה. ה' מגילה מסתיימת בהצהרה: „ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל וכו' ימי הפורים לא יבטלו שני' וימי הפורים האלה לא יעברו (אסתר ט, כח) וג'. [ירושלמי מגילה פ"א ה"ה]. ה' חנוכה מסיים רבינו בהלכה שהיא משום שלום בית וחותרם בשבח השלום: „היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה וכו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו וכו'. גדול השלום שכל התורה נתנה לעשות שלום שני' דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום (משלי ג, יז). [ד' גיטין נט, ב].

ספר נשים. סוף ה' אישות כה, יג. ההלכה חותמת בפסוק מתהלים קכח, ו. אין כל קשר בין הפסוק והדברים לפניו. כנראה הובא לסיים בדבר טוב, ויתכן שרומז לכל הפרק קכח המעלה על נס חיי המשפחה המאושרים וברכת הילדים. [בכ"י התימנים ל' ואולי היא תוספת מאוחרת לסיים בדבר טוב, ר' כתובות נ, א: „כין שבנים לבניך שלום על ישראל" וכו'].

ה' גרושין יבום וחליצה ונערה המאורסה ללא סיומת הומולטית.

ה' סוטה ד, יט. הסיומת אזהרה להקפיד על אשתו ובני ביתו, לבדוק ולבקר התנהגותם וחותרם בפסוק מאיוב ה, כד: „וידעת כי שלום אהליך ופקדת נוך ולא תחטא", אהלך זו אשתו, ונוך אלו בני ביתו. פסוק זה הביא ריב"ל למשנה שבת לה, א, שחייב אדם לומר לביתו ערב שבת עם חשיכה ג' דברים.

ספר קדושה. סוף ה' איסורי ביאה כב, יח—כא. הסיומת מאמר ארוך שתחילתו ג' מאמרי חז"ל, וחותרם באזהרה על העריות והביאות האסורות, שאין דבר קשה מהן. תחילה מביא רבינו את האגדה ש„אמרו חכמים" בדרשה על במדבר יא, י. כיצד בכו בני"י כאשר נצטוו על העריות (ה' יח). „ואמרו חכמים גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן. [ועוד] אמרו חכמים רוב בגזל ומעוט בעריות

(יט). לפיכך ראוי לאדם לכופ יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה וברעה נכונה ויזהר מן היחוד שהוא הגורם הגדול. גדולי החכמים היו אומרים לתלמידיהם הזהירו בי מפני בתי, הזהירו בי מפני כלתי — כדי ללמד לתלמידיהם שלא יתיישו מדבר זה" וכו' (כ). ומסיים בעצת חז"ל שיעסיק דעתו בתורה ובחכמה, „שאיין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעל חן ודיה ירווך בכל עת באהבתה תשנה תמיד (משלי ח, יט). [ר' קדושין פא, ב ואבות פ"ג מ"ג].

ה' מאכלות אסורות יז, לב. הסימות אמנם מתיחסת לדברים שנאמרו לפני כן, אבל כתובה כאזרה כללית ומסכמת על הקדושה וטהרה: „וכל הנוהר בדברים אלו מביא קדושה וטהרה יתרה לנפשו וממרק נפשו לשם הקב"ה שני' והתקדשתם והייתם קדושים (ויקרא יא, מד)“. [ור' מה שכתב בה' דעות פ"ד וסה"מ שורש ד].

סוף ה' שחיטה יד, טז. גם הלכה אחרונה זו בספר קדושה מסיימת באזהרה על הדברים שנאמרו לפני כן, ומשמשים כאזהרה כללית על כל המצוות שלא יהיו בזויות עליו אף אם אין בהן קדושה. „שאיין הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שצוה בהן ב"ה וערך אותנו [כ"י תימן: „אותם] נר לישר המעקשים ואור להורות נתיבות היושר וכן הוא אומר דברייך אור לנתיבותי“ (תהלים קיט, קה). [ר' מו"ג ג, כו. ובשבת כו, ב אמרו: „אבוהון דכולהו דם“, כלומר כל המצוות למדים מכיסוי הדם].

ספר הפלאה. סוף ה' שבועות יב, יב. אין למהר להתיר שבועה אלא לצורך גדול. אע"פ שמותר לו לישבע אחר שמצא חכם היתר לשבועתו ואין בזה כל פגם וספק, מוטב ליזהר בה ואין להתירה אלא לדבר מצוה או צורך גדול. „וטובה גדולה שלא ישבע כלל. ואם עבר ונשבע — שיצטער בשבועתו, שני' נשבע להרע ולא ימר, וכתוב אחריו, עושה אלה לא ימוט לעולם“ (תהלים טו, ד-ה) [והש' למטה סוף ה' נדרים, והראב"ד כאן].

סוף ה' נדרים יג, כג-כד. „מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו“ וכו'. כלומר נדרים שמטרתם להכשיר מדותיו ולבססן — „הרי זה זריז ומשובח“. ומביא רבינו כמה דוגמאות, כגון זולל בשר, ומי שלהוט אחר היין עד שכחה עצמית, או מי שרדף שלמונים ואין להעשיר, או מי שמתגאה בפייו [ר' המעשה בשמעון הצדיק נדרים ט, ב] ועוד שנדרו נדר, „כולם דרך עבודה לה' הם, ובנדרים אלו וכו"ב אמרו

חכמים נדרים סייג לפרישות“. אעפ"כ לא ירבה בהם ולא יתרגל שמא יכשל ולא יוכל לעמוד בהם (ה' כד). והש' נדרים כ, א: „לעולם אל תהי רגיל בנדרים שסופך להיות מועל בשבועות“. רבינו מסיים בהבחנה בין נדרי איסור — ומי שמוסיף מה שאסרתו תורה שהוא כאלו בנה במה — משום שהוא מוסיף בקרבנות אע"פ שצוותה תורה רק להקדיב בפנים המקדש — ובין נדרי קודש היינו שנודר לטובת הקדש או צדקה ש, מצוה לקימם ולא ישאל עליהם אלא מדוחק“, כלומר שרואה שאינו יכול לקיימם שני' „נדרי לה' אשלם“ (תהלים קטז, יד).

סוף ה' נזירות י, יד. ההלכה מסתיימת בהבחנה בין נדר ונזירות שאינו לה' ולא לכונן דעותיו או לתקן מעשיו (הש' למעלה סוף ה' נדרים) שהוא נדר רשע, ומעלת הנודר נזירות לה' דרך פרישות ונזירות שהיא שקולה כנגד הנבואה שני' בעמוס: „ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים“. (ספרי זוטא נשא ו, א) [ור' פי' רד"ק עמוס שם].

סוף ה' ערכין וחרמין ח, ח. אזהרה לאדם שלא יקדיש כל נכסיו, והעושה כן הריהו חסיד שוטה (ר' משנה סוטה כ, א וגמרא שם) ו, מכלל מבלי עולם. [בכ"י התימנים: „מכלי עולם“. ופיה"מ שם: „מבלי עולם או מכלי עולם — שאלו הדברים מפסידים מציאות האדם“]. ולא יפזר יותר מחומש למצוות „קו"ח לדברים שלא נתחייב בהם אלא מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי שני' איש כמתנת ידו כברכת ה' אשר נתן לך“ (דברים טז, יז). [והש' ה' דעות ה, י למעלה וה' חגיגה א, ב].

ספר זרעים. סוף ה' מתנות עניים י, יט. רבינו אסף כמה הלכות לחטיבה אחת מוסרית-חינוכית במצוות הצדקה. חייבין ליזהר במצוות הצדקה יותר מכל המצוות (ה' א-ב). דין המעלים עינו מן הצדקה או הנותנה בסבר פנים רעות (ג-ו). שמונה המעלות במצווה, זו למטה מזו (ז-יז). סדור זה בסדר יורד מהחשוב לפחות חשוב, אופייני לרמב"ם. — שידחוק אדם את עצמו ואל יצטרך לבריות (יח). ועונש על מי שאינו צריך ליטול ונוטל, ומי שצריך ליטול ואינו נוטל (ר' גירסת הירושלמי במשנה פאה ח, ט ובר"ש שם). ומסיים רבינו במי שצריך אבל לא כדי חייו ואינו נוטל: „וכל מי שצריך ליטול וציער עצמו ודחק את גשעה וחיה חיי צער כדי שלא יטריח את הצבור — אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו ועליו ועל כיו"ב נ' ברוך הגבר אשר יבטח בה' (ידמיה יז, ז)“. [ועי' בר"ש שם שחילק בין אם אינו יכול

להספיק פרנסתו שהוא כשופך דמים לבין אם יכול להספיק, שהוא בכלל ברוך הגבר וכו'.

סוף ט' זרעים וה' שמיטה ויובל יג, יבייג. תחילה מבאר רבינו משום מה לא זכה שבט לוי בנחלה בא"י, אלא הם חיל השם שני ברוך ה' חילו (דברים לג, יא). והוא ב"ה זוכה להם שני אני חלקך ונחלתך (במדבר יח, כ). "ר' קרית מלך כאן מביא מב"ר סי' יב: "שאינן שבחו של מלך שימנה לגיונו עם הלגיונות". ומסיים רבינו בדברי שבח נלהבים, "לכל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו והבינו מדעו להבדל לעמו לפני ה' לשרתו ולעברו" ולא שבט לוי בלבד. איש כזה, נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ו דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים. הרי דוד ע"ה אומר: "ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומך גורלי" תהלים טז, ה) (ר' רדב"ז כאן].

סוף ספר עבודה וה' מעילה. הסיום אמנם מתייחס לה' מעילה אבל הוא גם סיום לכל תשע ההלכות הגדולות שבספר, דרשה ארוכה על המדות הישירות והחובות המוסריות הנלמדות מהמצוות שטעמן אינו גלוי. — "כמה החמירה התורה במעילה! ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם ארון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכו' קו"ח למצוות שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן ולא יחפה בדברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול". (ועי' ספרי, הרמב"ם פרשן המקרא [גרמנית] ע' 99). [ומסיים רבינו: "אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד" וכו', כפירושו לאבות ג, ב, "על העבודה" שהכוונה לעבודת הקרבנות].

סוף ה' איסורי מזבח ז, יא. לאחר שהורה שכל השמנים היוצאים מהזית ואפילו מהמין החשיעי שהוא הפחות בכולם, כשרים, מסיים רבינו במוסר השכל לכול: "ומאחר שכולם כשרים למה נמנו? כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו, והשוה, והפחות — שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא מן היפה וכו' הרי נ' בתורה והבל הביא מבכורות צאנו ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו (בראשית ד, ד). והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפלה — יהיה נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב יאכיל מן הטוב והמתוק שבשלאנו. כסה ערום — יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר — יקדיש מן היפה שבנכסיו, וכן הוא אומר כל חלב לה' וגומר". אין הכוונה לכתוב בויקרא ג, טז, אלא לשמות יח, יב: וכפי' הראב"ע, "חלב" — הנכבד והמוטב. [והעיר הכ"מ: "הם דברי רבינו ראויים אליו"].

סוף ה' מעשה הקרבנות יט, טז. "הגוים מותרין להקריב בכל מקום" — כמפורש בכריחא זבחים מה, א; ספרא פרשת ח, ד. ואע"פ שאסור לנו לסייען ולעשות שליחותן הרי, "מותר להורות להם וללמדם היאך יקריבו לשם האל ברוך הוא", כמאמר ר' יעקב בר אחא אמר רב אסי ומאמר רבה, שם.

סוף ה' פסולי המוקדשין יט, טז. היה מקריב עמו בזבחים ועודן בידו ואמר לו "נתפגלו" — נאמן, וכן בטהרות. אבל א"ל, "זבחים שהקרבתי באותו היום נתפגלו וכו' אם היה נאמן סומך על דבריו וכו' ורוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח". כר' אמי הסובר כאביי, גיטין נד, ב.

ספר קרבנות. שש הלכות גדולות בספר זה וכולן עוסקות בדיני הקרבנות.

סוף ספר קרבנות וה' תמורה. הסיומת הולמת כסיום לכל הספר, וכך נשמע בפירוש בלשון רבינו. רבינו קובע: אע"פ שכל חוקי התורה הן גזרות ואינן לפי הבנתו של האדם — "ראוי להתבונן בהם וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם, תן לו טעם". הרי אפילו שלמה המלך הבין רוב טעמי המצוות ולא את כולן. וכך ירד רבינו לסוף חוק התורה בויקרא כז, י וטו. חו לשונו: "ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע וכו' וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו" וכו'. העיון מסתיים בפסוקים ממשלי כב, כא-כב, הרומזים על טעמם הכמוס של חוקי התורה: "ורוב דיני החורה אינם אלא עצות מרחוק, מגדול הדעה, לתקן הדעות ולישר הטעמים, וכן הוא אומר הלא כתבתי לך שלשים . . . קשט אמרי אמת להשיב אמת לשלחך".

ספר טהרה. סוף ה' טומאת צרעת. תחילה קובע רבינו שהמושג צרעת הוא הומונים, שם משותף, "כולל ענינים הרבה שאין דומים זה לזה" — לפגעים שבגוף, בבגד וכביית. צרעת הבגד והבית, "אינו מנהגו של עולם אלא אות ופלא בישראל כדי להזהירן מלשון הרע" (הש' רמב"ן ויקרא טו, יד וכן שם יד, ה).

הרמב"ם מסיים בסיום נאה ומלכב על פי מקורות חז"ל ומבאר את האזהרה שניתנה בהדרגה, "אם חזר בו — יטהר הבית; אם עמד ברשעו . . . משתנין כלי העור . . . ואם עמד ברשעו וכו' משתנה עורו ויהיה מבדל ומפרסם לבדו עד שלא יתעסק בשיחת הרשעים שהיא הלצנות ולה"ר". ולזה גם רמזה תורה באזהרתה בספר דברים (כד, ח-ט) היינו לצרחה של מרים. ומסיים רבינו בסיום דידקטי ארוך של דברי מוסר וכיבושים.

סוף ה' מקואות וסוף ה' ס' טהרה. רבינו מסיים הלכה זו בביאור קצר על מטרות חוקי הטהרה בכלל, ביחוד הטבילה מטומאה. דיני הטהרה מאותן המצוות שאין מקורן בשכל, ביחוד הטבילה שעיקרה כוונת הלב בשעה שמקיימים מצווה זו. (ד' הרמב"ם פרשן המקרא ע' 103 הע' 3). אולם במצווה זו טמון רמז סמלי: כשם שהמכוון לבו לטהרה, כיון שטבל — טהור ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוון נפשו לטהרה מטומאת הנפשות שהן המחשבות הרעות, כיון שהסכים בלבו ולפרוש מאותן העצות והביא עצמו במי הרעת — טהור. ומסיים רבינו בפסוק מיחזקאל (לו, כה): וזרקתי עליכם מים טהורים וכו' ומכל גלוליתם אטהר אתכם ובתפילה: „השם ברחמיו הרבים מכל חטא עון ואשמה יטהרנו אמן“.

סוף ספר נזיקין וה' רוצח יג, יד. ההלכה האחרונה בדין מי שראה לבדו ישראל עובר עבירה שמוותר לשנאו עד שיעשה תשובה. „ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה וכו' מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו למות וכו' והתורה הקפידה על נפשות ישראל, בין צדיקים בין רשעים, מאחר שהם נלויים אל ה' ומאמינים בעקר הדת, שני: אמור להם חי אני נאום ה' אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה“ (יחזקאל לג, יא). סיים רבינו בשמירת הנפש ובהערכת חיי אדם מישראל שהתורה חסה עליהן ורוצה בקיומן.

ספר קנין. סוף ה' זכיה ומתנה יב, יז. סיים במידת, „הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה שלא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בה' ב"ה, לא בנדיבים והרי נ' ושונא מתנות יחיה“ (משלי טז, כז). ד' קידושין נט, א מעשה ברב גידל שלא רצה לקבל מתנה, וחולין מד, ב ברבי אלעזר החולק על ד' זירא שאפילו הזמינו אותו לסעודה מבית הנשיא לא היה הולך. וכתב בעל מ"ע שכתב רבינו דברים אלו כאן כדי לחתום ההלכות האלו בענין יפה.

סוף ה' שכנים יד, ה. שכן וקרוב שבאו לקנות קרקע „השכן קודם“, שגם זה בכלל הטוב והישר הוא. (זו בעיה שנפתרה בב"מ קח, ב. מן הפסוק „טוב שכן קרוב מאח רחוק, משלי כז, י). „קדם אדם וקנה — זכה ואין חברו שראוי לקדם לו יכול לסלקו וכו' שלא צוו חכמים בדבר הזה אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך“. (כדעת הרי"ף, ר' הגה"מ).

סוף ספר קנין וה' עבדים ט, ח. סיים רבינו במסה ארוכה על מידת הרחמנות על

הבריות שהיא „מדת חסידות ודרכי חכמה“ שהצטיינו בה ישראל אף לעבד כנעני שמותר לעבדו בפרך. „ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגוים עובד ע"ז; אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים — רחמנים הם על הכל. וכן מדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו (תהלים קמת, ט) וכל המרחם מרחמין עליו שני' ונתן לך רחמים ורחמך והרבך (דברים יג, יח).“ סיים רבינו בכרייתא בשם ר' גמליאל ברבי, שבת קנא, ב, ולא הביא את המשכה „וכל מי שאינו מרחם“ וכו' לסיים בדבר טוב.

סוף ספר משפטים, וה' נחלות יא, יב. האפטרופוס „צריך לחשב בינו לבין עצמו לדקדק ולהזהר הרבה מאביהם של אלו היתומים שהוא רוכב ערבות, שני' סלו לרכב בערבות וג' אבי יתומים וגו' (תהלים סח, ה"ו). סיים בהוראה מוסרית זו לאחר שקבע דין „אע"פ שאין האפטרופוס צריך לעשות חשבון“ וכו'.

סוף ספר שופטים, שני הפרקים האחרונים בה' מלכים (פי"א ופי"ב) שהם סיומת רבינו למשנה תורה. שני הפרקים האחרונים מוקדשים לימות המשיח. המלך המשיח יחזיר מלכות בית דוד ואת משפטי התורה. וכן הכופר בו כופר בתורה (יא, א"ב) . . . „ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים . . . ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד וכו' יחלם מלחמות ה' — הרי זה בחזקת שהוא משיח וכו' (שם ג"ד). [ואם לא הצליח וכו' בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו התורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו וכו'. אף ישוע הנוצרי שדימה שהוא משיח ונהרג בכי"ד וכו' גרם לאבד ישראל בחרב ולפור שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה וכו'. וכל הדברים האלו שלישוע הנוצרי ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינן אלא לישר דרך מלך המשיח (כלומר דבריהם ומעשיהם יוכיחו על שקרם, ולאחר שיתאכזבו מהם ידעו להבחין ולהכיר באמתת משיח ה') — וכשיעמד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולם חוזרים ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעו].“ (כל הקטע הזה ששמנוהו באריחיים הם מכ"י תימן שבידי מהר"י קאפח וחסרים מדפוס ויניציאה שלד והדפוסים אחריו, שהושמטו מעטמי צנזורה, אבל נמצא בדפוסים לפני זה, כגון רומי). בפרק האחרון רומז הרמב"ם כמה אקטואלית וקרובה להתגשם אמונת המשיח. המציאות לא תשתנה כלל והעולם כמנהגו נוהג (א. ור' פיה"מ „חלק“ בהקדמה). לא יתעסק ולא יאריך אדם באגדות ובמדרשות בביאת המשיח ולא יחשוב זמן הקץ (ב). ומסיים רבנו שוב בהארה חינוכית מעשית שבעצם לא

נתאו חכמים לימות המשיח אלא, „שיהיו פנויין בתורה וחכמתה“ בלא טרדה, כרי שיזכו לחיי העוה"ב, כמו שבארנו בה' תשובה". זו לשונו שם ט, א: „שאם לא יקנה פה חכמה ומע"ט אין לו, במה יזכה?". „ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה . . . ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים . . . ושיגו דעת בוראם . . . שני' כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (ישעיה יא, ט)". (ור' הקדמת רבינו ל, חלק"ק מה' הר"י קאפח עמ' קצו וה' תשובה ט, ב).

תמו עיונינו בדברי רבינו בהקדמותיו ובסיומי ההלכות והספרים, וכולם הם חוליות של השקפתו הכללית שכל המצוות מטרותן להוביל את האדם לשלימות העליונה עד כמה שכן תמותה יכול להגיע אליה.

1. המקור הערבי מהדורת פיקוקה: פורטא מוויס עמ' 162; וכן הולצן (גרמנית), „תורת הדוגמות“ עמ' 19. [ועכשיו מהדורת ד' י. קאפח עמ' דיב-ריג: והיסוד השביעי נבואת משה רבינו . . . ולא יספיק לענין זה לבדו ואפילו אקצד תכלית הקצוד מאה דפים].
2. לכתחילה צריך היה להיות חיבור ורבונו כנהו „תאליף“. ובהמשך שם הוא כותב: „אניחנו למקומו או בספר ביאורי הדרשות שהתחלתי בו“ ואולם, לפני כן, בהקדמה שלפנינו, כותב הוא שהוא מתעתד לחבר חבור זה (ע"ל הע' 4). כנראה שעמד אז בראשית דרכו באיסוף החומר שאסף משך כמה שנים. ולבסוף שיקע את כל החומר של האגרות הדרשות לתוך המו"נ (ר' להלן).
3. רבינו השתמש במונח „דרשות“ בגוף הטקסט העדכי וצריך להשלים „אגרות“. צידוף שתי הלשונות מציין את היסודות הבלתי-הלכתיים של ספרות התושבע"פ, שביקש לקבץ ולערוך למסכת אחת. — „דרשות“ רבים של „דרשה“ ולא של „דרש“, שכן מקורה הדרשא באדמית, כדוגמת „בתי מדרשות“ (ר' פירש"י במדבר לג, א: ומ' נחומא דדש בו דדשא אחרת). הלשון המדרכת, „דרשות ואגרות“ מוצאים לראשונה אצל דש"ג ודה"ג, ר' תג"ה (= תשובות הגאונים מה' א. הרכבי) סי' שנג, עמ' 179; „כולן מדרשות הן ואגרות“. רבנו משתמש בלשון זו לציין ספרות המדרש (ר' ז. בכר, „הרמב"ם פרשן המקרא“ גרמנית עמ' 35). ולספרות זו התכוון באזהרתו שלא להתעמק במאמרי הקדמונים על הקץ: לא יתעסק אדם בדברי הגדות ולא יאריך בדברי מדרשות האמורים בענינים אלו“ (ה' מלכים יב, ב). [בהוצאות המאוחדות וגם במה' רומי ד"ם: „במדרשות“ ובכ"י תימן, במ"ת הוצ' שולזינגר, אחרית דבר עמ' יח: בדברי ההגרות-בדברי מדרשות]. רבינו השתמש בלשון דרשות והגדות בסוף ההקדמה למו"נ וכמה פעמים במאמר תחיה"מ (תשובות ואגרות הרמב"ם קובץ ליפסיה, חלק האגדות מעמ' ג בדף ז) וכן בתשובה לגר צדק שם (לד, ג). „בהגדה מן ההגרות“ או „במדרש מן המדרשים“. [ועי' תשו' הרמב"ם מה' פריימן עמ' 310 וח"נ שם]. לפני רבנו השתמשו בכינוי זה חכמי הספרדים ראב"ע (ר' יוסט, ציון, ב, קלו) וריה"ל בכוזרי, ג, סח המצטרף לו הכינוי „מעשיות“, שהן בכלל הגדות: „מה שזכרו פעם . . . במדרשות וכן כל מה שיש להם מהגדות

- ומעשים רבים“ [מה' צפרוני עמ' 210]. והש', „הדרשות והמעשים“ במאמר תחיה"מ (ליפסיה שם עמ' ח, א) וכן: „הדרשות וההגרות“ (שם שתי שורות לפני כן). על מטבע לשונית זו מבוססת ההבדלה בוהר בין „דרשה“ ו„הגדה“, זוהר ב, צז, א. ר' בדיווי הצדפתי כרך כב, עמ' 37, כרך כג עמ' 311: „הרמב"ם פרשן המקרא עמ' 34). וכן יש להוסיף: „דרשות רבות על פשוטיהן“ (ליפסיה שם ח, א); „עלי טריק אלדרש“ „פיה"מ פאה ה, ו) והוא רגיל אצל ראב"ע; „עלי גהת אלדרשות“ (מו"נ א, מג ופיה"מ מדות ג, ד); „דברי חכמים“ היינו אגרות חז"ל (ור' עוד על מושגים אלו אצל דה"ג, דיה"ל וראב"ע — ז. בכר ב„הצופה“ הצרפתי כרך כב, ע' 14 וכרך כג ע' 311). ראב"ם מביע את הסברה, כנראה על פי דעת אביו, שיש הבדל בין שני המושגים ולמרות זה הוא מזכירם כזהים, ר' ראש מאמרו על הדרשות, מבריל תחילה בין דרשות, אגרות ומעשים ואח"כ כוללם יחד ב„דרשות ואגרות“.
4. „ועוד אחבר חיבור ואקבץ בו כל הדרשות הנמצאות בתלמוד חולתו ואבארם“.
 5. ואסבירם הסבר מתאים לאמת. במקור העדכי: „ואתאולהא תאויל יטאבק אלחאקי. (על יסוד הפועל „טאבק“ המופיע כאן מבוסס השם „כתאב אלמטאבקה“ שנתן ליצירתו. [בתרגום אבן תבון „ספר ההשוואה“; אלחריו; „קשר הענין עם השכל“].
 6. „אניחנו במקומו אם בספר „פירוש הדרשות“ או ב„ספר הנבואה“ שאחבר אותו בפרוש אלו היסודות“ (מה' קאפח ע' דג), ר"ל העיקרים שהביא כאן בקיצור וללא פירוט].
 7. כתאב תאויל אלדרשות.
 8. ר' הע' 5.
 9. אלרובאני. בתרגום חיבון: הרבנים. מונק; „ראבינס“ (גרמנית) וצ"ל: ראביניטיס“ [וכן פרידלנדר, ר' מהדורתו ע' 13 הע' 1. ועי' בכר הרמב"ם פרשן המקרא עמ' 32 הע' 2].
 10. עי' במאסף הגרמני על הרמב"ם, ח"ב ע' 40; ספר כפאתי אלעבדין מכ"י נויבאווער בבחיליאנה מס' 4.1648 [במאמרו על אגרות חז"ל, אגרות הרמב"ם ח"ב עמ' 40, וכן מה' ר' ראובן מרגליות הנ"ל עמ' פג: „ואבי מורי ז"ל חשב לחבר ספר בפירושים כאשר זכר בתחילת פיה"מ ולבסוף נטה מעליו, וירא משה מגשת אליו, כאשר אמד בתחילת המורה“].
 11. מורכב משני מקראות, שמות ב, יד ולד, ל. וכנראה כבר נמצא כך אצל רבינו אברהם במקור הערבי.
 12. „ואני אחר פטירתו פידשתי בענין זה מעט קט ולא נטייתי מפני שנתעסקתי בחבור הספר הזה“. המלים „ולא נטייתי“ צריכות השלמה. ואולי צ"ל ולא נטייתי מעליו אלא מפני . . . (הש' לפני כן: „ולבסוף נטה מעליו“.
 13. כולל גם „ההגדות“, עי"ל הע' 3.
 14. עי' מו"נ ג, מג ובכר שם ע' 32.
 15. שניהם נוגעים בדיבור ההיפרבולי „הפלגה“.
 16. ר' ש. פניקלשרד, יחסו של הרמב"ם לאמונות תפלות ולמיסטיקה (גרמנית) ע' 40. א.
 1. ברייתא, ת"ר כיצד סדר המשנה, עירובין נד, ב. הרמב"ם קבע, בעקבות ד"ר בר עילאי שם, שאהרן ישב לימין משה. [לכאורה חולק ר"י בר עילאי על הברייתא ואומר: לעולם אהרן לימין משה. אבל בפירש"י לדברי הברייתא, „נסתלק אהרן וישב לשמאל משה“ משום שהמהלך לימין הרב וכש"כ היושב לימינו ה"ז בור, ולאחר שישבו אלעזר ואיתמר עבר לישב לימין משה. ואולי משום כך דייק הרמב"ם „ירחור“, אחר שהסתלק בראשונה לשמאל, וכן גם לשון הגמרא שם: „לעולם אהרן לימין משה חחר“].
 2. גיטין ס, א [א"ד יוחנן משום רבי בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה].
 3. ספדי שם [וכלשון הרמב"ם: „וכן אמרו חכמים בספדי: כל מי ששכח הלכה אחת יבא וישנה, וכל

שיש לו הפרש — יבא ופרש".

4. פסיקתא מה' בוכר קצו, ב. [ילקוט יליך] ועי' בכר, אגרת אמוראי בבל, עמ' 53, הע' 3; אגדת אמוראי א"י ח"ג עמ' 453 הע' 3.
5. ר' שירת שהין על נסיעתו המופלאה של עזרא לבני משה ברזווי הצרפתי, כרך 55 (268) עמ' סט, על שני משוררים יהודים פרסיים. בהקדמה למ"ת אין הלויים מוזכרים אלא נאמר „וספר אחד נתנוהו בארץ לעד", ככתוב בדברים לא, כו.
6. הרמב"ם מביא נוסף על שלושת הנביאים אחר הגלות גם את דניאל וג' חבריו, את עזרא, נחמיה, מרדכי, יחזקאל. מפתיעים רק שמות דניאל וחבריו. כנראה השתמש הרמב"ם במאמר במ' שה"ש לח, ט, שהוא מרובה לצטט, לפיו עלו דניאל וחבריו לא"י. והש' סנהד' צג, א על נסיעה זמנית לא"י של דניאל [ועי' ב, יפה עינים" על אתר]. במקור הערבי ת'מאם מאיה ועשרין שיכא מן החרש והמסגר (פורטא מוסיס עמ' 34). המספר מאה ועשרים הוא במגילת יו, ב. ועי' גם אגרת השמר (קובץ ליפטיאה שם ב, יג, א) על גבורי הרוח בגלות בבל.
7. סדר עולם, כז. ועי' גם ויק"ר יא, ז [ובבבלי גיטין פח, א].
8. מקור המאמר סוטה יג, ב בשינוי: „וי"א לא מת משה... עומד ומשמש", ובמקבילה ספרי לד, ה: „לא משת משה אלא עומד ומשרת למעלה". במקום למעלה כתב הרמב"ם: „במרום".
9. במקור: „ואלכלאם עלי הגר'א טויל ג'רא ומא הד'ה מכאנה.
10. מו"נ ג, נא.
11. [והרביעי דרשות המתאימות לענין כל פרק שיודמן שראוי בו הדרש", מהדורת קאפח ע' יט].
12. רא' הע' 3 בהקדמה למעלה.
13. ברכות ח, א. השמיט ראשית המאמר: „מיום שחרב ביהמ"ק". למוכן המאמר ר' „אגדת אמוראי א"י" ג ע' 453 הע' 13.
14. המקור הערבי פורטה מוויס עמ' 90—105.
15. נטרא באנטא, (עיין שכל"י תרגום לא מדויק). [ור' י. אפרת מונחם פילוסופיים מנ"א אנגלית] עמ' 15. וקאפח תרגם שם: עיין מעמיק].
16. אלאקדמון הקדמונים. ר' רוזין „האתיקה המימונית", שהכוונה כנראה לסוקרטס ולפילוסופים הסטואיים. [ור' אפרת שם עמ' 97—98].
17. בואחי או ככהאנה [הבאתי לתרגום קאפח ע"ש ע' כא והע' 97].
18. ענין זה מבאר הרמב"ם באריכות.
19. רבנו מוכיח זאת בכיאוורו על ההבדל שבין האדם לחיה.
20. עי' מו"נ א, סח.
21. תרגום קאפח ובמקור אנסאן עאלם כ"יר היינו המושלם מבחינה שכלית ומוסרית.
22. תרגום קאפח ל„עלם" ו„עמל".
23. בסוף ביאור הסיבה הראשונה מעתיק רבנו מאמר בן זומא, ברכות נח, א ורשב"י סוכה מח, ב (מאמר רשב"י ב, הסבכה השנית").
24. [מהד' קאפח ע' כא]. למעלה הע' 13. והש' אגדת אמוראי א"י עמ' 96.
25. הש' רוזין שם עמ' 96.
26. ור' פורטא מוויס שם עמ' 91 כי יכון ד'אלך מת'אלא לסאיר מא ירד עליך (כדי שיהיה לך דוגמה לשאר מה שיבוא לידך).
27. במקור עמ' 92—93. מאמר ר' יוסי בר חלפתא: „כל דבור דבור שיצא מפי הקב"ה — אפילו על תנאי — אינו חוזר בו" (ברכות ז, סע"מ א). (שנוי הגרסה אצל רבנו: „כל דבר" במקום „כל דבור דבור" לא ציון ע"י רבינוביץ בדק"ס. ור' ה' יסה"ת י, ד). אחר זה הביא רבנו הערת ר'

האגדה ביצירת הרמב"ם

- יעקב בר אידי שאין לשאול ולהקשות מיעקב אבינו שכתוב אצלו „ויירא ויצר מאד" (בראשית כח, יז), לאחר שהבטיחו „ושמרתחך ככל אשר חלך" (שם שם טו). רבינו מביא את שני המאמרים בלשון „קולהם" („מה שאמרו רבותינו") כמנהגו. [ר' מה' קאפח ע' ו].
28. ברכות נה, א: „כשם שאי אפשר לבר לא חבן כך אי אפשר לחלוט בלא דברים בטלים".
 29. אלאשראת (בתרגום: הידעונים). [הש' קאפח ע' ה].
ב. הקדמה ל„חלק"
 1. „כלאם אלחכמים" (פורטא מוויס עמ' 144 והולצר עמ' 7 ומהד' קאפח ע' ר). „אלחכמים" של החכמים, הכוונה הדרשות.
 2. במקור „אלדרשנין" (פורטא מוויס עמ' 145, הולצר עמ' 8) וכן במו"נ ב, ל. חשו הרמב"ם מה' גייגר, „נטעי נעמנים" עמ' 17, סי' יג; „דרשנין אלוים" (בתרגום גריטין, מה' פריימן סי' שעג: „הדרשנים היונים", ועי' שם הע' 17). ועי' ז. בכר „הקדמת הראב"ע" גרמנית, וינה, 1876, עמ' 73. [אגרות הרמב"ם, מהד' בנעט, חוברת ראשונה, ירושלים תש"ו, עמ' 65].
 3. יעלנך עלי רווט אלגמהור בדרשות ברכות ופרק חלק וג'ירהמא עלי ט'והארהא חרפא בחרף.
 4. [אבל בתרגום קאפח שם דבריו נגד „הטוענים שהם רופאים", גם ר' רעתו החרפה נגד האסטרונוגיה במכתבו לעדת מרסיליאי (קובץ ליפטיאה ח"ב מעמ' 24)].
 5. שתי הכחות הראשונות צוינו בקיצור במו"נ ג, מג (ר' הרמב"ם פרשן המקרא עמ' 31). הכחה השלישית לא מוזכרת שם כלל, אבל רבנו עצמו מאנשי הכת השלישית בהשקפתו על האגדה וביאורה בדרך משל וחידה.
 6. במקור: קאל בעצ'הם (בתרגום בטעות: אמרו קצתם. וצ"ל: אחד מהחכמים והוא החכם האלמוני, לפי ירושלמי סוטה סופ"ה הוא רשב"י).
 7. רבינו לא יחס המאמר „משל היה" לאיוב גופו, גבור הספר, אלא לספר [ספר איוב בגמלתה — ספר איוב בכללו]. והוסיף רבנו; „ולא פרשו לאיזה דבר הושם המשל". (ועי' מו"נ ג, כב-כג).
 8. סנהדרין צב, ב. גם כאן במקור קאל בעצ'הם, והוא ר' יהודה שאמר מתים שהחיה יחזקאל באמת משל היה.
 9. ברכות יז, א.
 10. הש' מו"נ ג, נא בסוף: „ריבקי ד'אלך אלעקל בעד ד'אלך אלבקא אלדאים עלי חאלה' ואחרה'. [וישאר אותו השכל לאחר מכן אותה ההשאורות הנצחית].
 11. אן חלך אלנפס חסלד' כמא חעקל. הש' מו"נ שם: חלך אללד'ה אלעטי"מה [בראוהו העונג הגדול]. בה' תשובה ח, ב מבאר רבנו שני חלקי המאמר [א]. „וכן זה שאמרו עטרוהיהם בראשיהם כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העוה"ב, מצויה עמהם — והיא העטרה שלהם כענין שאמר שלמה בעטרה שעטרה לו אמו (שה"ש ג, יא), והרי הוא אומר ושמחת עולם על ראשם (ישעיה נא, יא) כשמחה זו שאינה גוף אלא שם מפשט „על ראשם" כך „עטרוהיהם בראשיהם" משל לדעת שעליהם. ב. „ונהנים מזוי השכינה — שיחיעים ומשיגים מאמיתת הקב"ה מה שאינם יחיעים והם בגוף השפל". [ור' משנה תורה מה' מהר"י קאפח, ירושלים תשמ"ד (להלן ר' מה' קאפח) מע' תרלו בהע'].
 12. קידושין לט, ב; חולין קמב, א.
 13. ברכות לד, ב. הש' ה' תשובה ח, ז מאמר ר"י בשם „אמרו חכמים" ופירושו.
 14. רבינו מביא בקיצור מאמר ריש לקיש (נדריים ח, א וע"ו ג, ב) — „כי השמש תקרב להם ותשרפם" — ומאמר ר"י בר עילאי (סנהדרין קח, א [יל' ישעיה ר' תקצג]) על הכתוב בישעיה לג, יא — „חמימות זרה תתחוש בנופותיהם ותשרפם".
 15. [סמך לראש ההקדמה בדבריו על אנשי הכת החמשיית שהשתמשו בתורת הגמול]. ע"ז יט, א. בה' תשובה י, ד.

16. ספרי בדברים יא, כב [פרשת עקב, מח, א, והש' חדים סב, א עה"כ בדברים ל, כ]. רבינו הוסיף על התיבה „שכר“ את המלים „בעולם הבא“. וכן עשה גם בה' תשובה שם.
17. לבאור „עיפוי“ שאין לו אח במקרא ר', „הרמב"ם פרשן המקרא“ עמ' 148.
18. נוסח התלמוד: „תיפח עצמן" וגיר' הרמב"ם, „תפח רוחן" ואינו בדק"ס. [קאפח: תפח דעתן]. ג. מסכת אבות
1. כלאם לא ימר בי קט אגרב מנה (רבר לא שמעתי כלל יותר נפלא ממנו).
2. מועד קטן ח, א וטוטה ה, ב. [הגיר' חסרה וצ"ל כמו במה' קאפח כגירסת הר"ח ורש"י: „אל תקרי ושם ושם רך"]. הפירושו: אל תקרי ושם (ש שמאלית) אלא ושם (ש ימנית) נראה ללא שחר. ופלא שלא עמדו בכר והמהדירים על כך.]
3. ברכות סג, א. פורטא מוויס עמ' 219: „ואפילו ברבר עבירה“, במקום „ולרבר עבירה“. גם בפיה"מ; „ברבר“.
4. עי' רחין, „האתיקה המיומנית“ עמ' 100.
5. כך דעת רחין, אבל נראה שהיה לפני רבנו מקור אחר. וולף שמונה פרקים (עמ' 43) מציין מדרש רבה; רוייח בתרגום מסכת אבות (1910) אינו מציין כל מקור.
- ד. ההקדמה למשנה תורה
1. „תורה זו מקרא והמצוה זו משנה“. במקום „מקרא“ (ר' אגרת אמרדי א"י א, עמ' 352) כותב רבנו „תורה שבכתב“. „זו משנה“ הוא מכארי: „זו פרושה . . . ומצוה זו היא הנקראת תורה שבע"פ“. והוא מוכיח שמשנה קבע התושבע"פ למסרת זה שני: „את כל הרבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו“ (בדברים יג, א, „לא תסף“ וגו' לי בכמה מהדורות מ"ת) [ול' במה' ר"י קאפח].
2. אפשר שהשתמש גם ב„סדר תנאים ואמוראים“ (עי' ספה"י לר"ז פרנקל ברסלאו 1871 עמ' 27). [ועי' קאפח שם הע' ט].
3. אלעזר ופנחס השלימו ספר יהושע, אלעזר הוסיף סיפור מותו של יהושע, ופנחס הוסיף סיפור מות אלעזר (ב"ב טו, ב) ור' ההע' הקדמת. [ר' קאפח שם].
4. אפשר שהושפע רבינו מאר"י שנכנסו בו השופטים בין הזקנים והנביאים. רבינו העמיד את פנחס כגדול בתקופת השופטים הקדומה, ואת עלי כגדול בתקופת השופטים המאוחרת. [ר' קאפח שם הע' יב].
5. ר' מכות כג, ב: בית דינו של שמואל הרמתי ובית דינו של שלמה. ירושלמי ר"ה ב, ט: בית דינו של גדעון ושל יפתח ושל שמשון. דות רבה ב, ד: בועז ובית דינו. [ר' שם הע' יג].
6. סתו"א: י"ט דורות, והשמות שונים לחלוטין.
7. מו"נ ב, מה, כותב רבינו בפירוש שרד כשלמה דניאל אינו נמנה על הנביאים ממש אלא הוא מבעלי רוח הקודש מהגדרה השניה. אעפ"כ מכונה רוד נביא אצל חכמי ישראל. ואצל חכמי המוסלמים ר' לדוגמה כתאב אלתאריך אצל נרבווער ח"א עמ' 98; „דאר אלנבי“. הרמב"ם עצמו מכנה מחברי ספרי הכתובים „נביאים“, עי' הרמב"ם פרשן המקרא, ע' 6 הע' 5. [ר' קאפח שם הע' יד].
8. ב"ב קכא, ב: אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני, הש' סדע"ר סופ"א. [ור' קאפח שם הע' טו].
9. ר' דברי רב המנוא שם על הברייתא [קאפח שם]
10. וזה שכתב רבינו, „והיה קטן בימי משה“. במו"נ הביא זה ליד זה בשורת הנביאים הראשונים את נתן ואת אחיה.
11. על יסוד דברי הכתוב בד"ב כ, כר מביא רבינו במו"נ שם את זכריה כדגה של נבואת דוד. [ר'

- קאפח שם הע' טו—יח].
12. פסחים פו, א: ב"כ יד, ב [ר' סדע"ר פ"כ].
13. ייתכן שמסתמך על סדע"ר שם ה"ל שם: „יואל ונחום וחבקוק נתנבאו בימי מנשה“.
14. עי"ש בסע"ר.
15. [ירמיה לו, יח, מכילתא ריש בא ו, בבלי מגילה טו, א]. בסע"ר שם נמנים בזמן נבוכדנצר ברך. שריה דניאל.
16. שם טז, ב. [ורש"י שם].
17. נמצא (ממשה רבינו עד רב אשי) [מרב אשי עד משה רבינו עליו השלום] ארבעים דורות. הרמב"ם מונה מלבד י"ח דורות נביאים ר' דורות משה עד עלי, ו' דורות משמעון הצדיק עד הלל ושמאי, ו' דורות מרב שמעון בנו של הלל עד ר' יהודה הראשון, וה' דורות מרב עד רב אשי. בהקדמה לפיה"מ מונה רבינו בתקופת בית שני ו' דורות ומהמשך תקופת המשנה עד ר' יהודה ר' דורות, הרי הם י"א דוד, שהם פחות שני דורות מהמנין שעלה בהק' למ"ת. ואולי צריך להוסיף ברשימה הסתמית בהקדמתנו אחר „ורבינו הקדוש מרבי שמעון אביו“ — „ורבי שמעון מרבן גמליאל אביו ורבן גמליאל מרבן שמעון אביו“. [קאפח שם ע' מג הע' עט: בכמה כ"י הפוסים נשמטו בטעות שמעון וגמליאל. גם בהק' המשנה היה חסר במה"ק ותיקנו רבינו בכתב יד].
18. ר' ב"ר פכ"א. רמב"ם עצמו מעיד: „ואנוש עצמו מן הטועים היה“, אולי על יסוד מדרש. [ר' שבת קיח, ב: „אפילו עובר ע"ז כאנוש“ וקאפח שם ע' שנו הע' ג].
19. נוסח אוקספורד ה"ד „גדולה“ [וכן ברוב כ"י, ר' קאפח שם הע' ב].
20. עי' מו"נ ג, כט.
21. רמב"ם מזכיר אלה החמשה, המפורסמים כצדיקים בחורה [בראשית ח, כד; ו, ט] ובמאמרי אגדה (מתושלח: ב"ר פל"ב; שם ועבר: ע"ז לו, ב; ב"ר פל"ג ועי"ג מו"נ ב, לא וסופ"א). [וע"ע מסכת ר"א פ"א, מו"נ שם פל"ט וקאפח שם ע' שנט הע' יז].
22. רבינו משתמש בכינוי זה שמקורו בשמ"ר סופ"ב גם במו"נ ג, כט.
23. גם הכינוי „איתן“ מקורו במדרש, ר' ר"ה יא, א [ועי"ג ב"ב טו, א].
24. כרעת חז"ל נרדים כב, א [שם לב, א: „בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו“. ור' הע' הבאה וקאפח שם הע' יד].
25. דעת ר' יוחנן ור' חנינא ב"ר פ"ל. [ופס"ד: „תרויהו אמרין: בן ארבעים ושמונה שנה הכיר אברהם את בוראו“]. והוא כפי המסורת הכרונולוגית בסדע"ר פ"א. אין להניח שהיה לפני הרמב"ם מקור שונה, אלא ששינה מעצמו, אולי על יסוד המאמר באבות סופ"ה: „בן ארבעים לבינה“. הרמב"ם השתמש בשני התאריכים שבנרדים וב"ד. על הסתירה ביניהם העיר הראב"ד. ואין סתירה. ר' כ"מ, וכפי שיש לרדקך בדברי רבינו: „בן ג' התחיל שוטט בדעתו“ בלבד, אבל כשהגיע למ' שנה השלים הכרתו: „הכיד אברהם את בוראו“. מן קארו כותב בכ"מ שם: „צדיקיך לומר שרבנו היה גודס ר' יוחנן ור' חנינא דאמרי תרויהו בן ארבעים שנה“ וכו'. גירסה זו בשני כ"י של ב"ר (ר' שם מה' אלבק ע' 703 ועי"ש הע' 1, וסדע"ר מה' ר"ב ראטנער ע' 2 הע' יא; ר"ל גינצבורג, אגרות היהודים [אנגליה ע' 209-210; הע' 3, ותו"ש בראשית הע' כה). וכן מצאתי גירסה זו גם במה"ח לר"ז הרופא בכמה כ"י].
26. רבינו מוסר בקיצוד נמרץ כיצד החייע אברהם ייחד הקב"ה בעולם [ר' ב"ר לח, י].
27. נמרוד מלך בבל.
28. עדה"כ תהלים קה, יג. פסוק זה והבא אחריו מובאים בסע"ר ראש פכ"א, ללמד שהאבות היו נביאים.

29. [עי' סוטה י, א]. רבינו למד מהכתוב הוה כמו"נ ג (כג) [כט] על תעמולת אברהם.
30. ר' ב"ד פלי"ט על הכתוב בראשית יב, ה ור' שם פנ"ד.
31. אינני יודע לאיזה ספרים התכוון כאן הרמב"ם. [ר' ע"ו יד, ב].
32. עי' ב"ר פ"ע עה"כ בראשית כה, כב. [ונפר"א פל"ו עה"כ, עשר אעשרנו לך].
33. זו דיעה מקובלת במדרש שכל ישראל עברו לע"ז מלבד לשבט לוי, ר' לדוגמה ספרי במדבר ט, ה (פס"ו). [דוגמאות נוספות ר' שמו"ר פט"ו; ספרי ברכה עה"כ דברים לג, ט; יומא טו, ב. ועי' ב, אור שמח].
34. וע"ע מו"נ ב, לט.
35. א"ב יג, א—ג; ספרי במדבר ט, ה (פט"ו) וכריתות ט, א.
36. שם שם, יד—טו; יבמות עט, א; כד, ב [ועט, א] ושבת נו, ב.
37. שחיטה ד, יז; חולין יז, א.
38. שמיטה ויובל י, ב—ז, ועי' ערכין יג, א.
39. ביה"ב א, ב—ד; זבחים קיב, ב וק"ו, א.
40. שם ה, א ועי' סדע"ר פכ"ד.
41. מלכים ט, א. עי' סנהדרין נו, ב על אדם ונח. כל אחד מג' האבות, בסדר הרמב"ם, היה הראשון לתקן מצוה ותפלה אחת. אברהם תקן מצות מילה, בראשית פ"ו. יצחק תקן מצות מעשר, ר' ב"ר פס"ד ע"ה"כ שם כו, יב. יעקב תקן מצות איסור גיד הנשה, בראשית לב, לג. וכ"א מהם תקן תפילה אחת, ר' ברכות טו, ב. אחר זה כתב רבינו: „ונצטווה עמרם במצוות יחידות". לפי האמור למעלה על שבט לוי היה עמרם השומר על מסורת אברהם ומכונה ע"י חז"ל „גדול הדור" (סוטה יב, א). וכנראה מסתמך רבינו על כינוי זה ברבריו על עמרם.
42. סנהדרין כא, א: „באוחה שעה גזרו", ומפרש רמב"ם שהם „דוד ובית דינו".
43. סנהדרין ד, ז ולפי ירושלמי סנהדרין כט, א; מדרש שמואל פכ"ה; במב"ד ר, ב, פרוש רב אבא בר כהנא לש"ב ו, ב (עי' אגדה אמוראי א"י ע' 495 הע' 2). [בתרגום עברי כרך ב, ע' 187-188].
44. חו"מ א, ו.
1. וכלשונו בפתחה לה' דעות (א, א): „דעות הרבה יש לכל אחד ואחד מב"א; וכן „כל אדם שדעותיו כולן דעות בינוניות" (א, ח) וביחוד: „כל דעה דעה" (שם ב). רבינו השתמש במונח דעה במובן של חז"ל, היינו לא במובן אינטלקטואלי אלא מוסרי, הש' לדוגמה גיטין צ, א: „כשם שהדעות במאכל כך הדעות בנשים". [וע"ע לדוג' אבות ה, יא; תנחומא פנחס, י]. ועי' רוחי, „האחיקה המימונית" עמ' 32.
2. עי' צימליך „משה בן מימון" מע' 282.
3. בדרך כלל בלשון „אמרו חכמים" (כגון יסה"ת א, יא"ב). הוא מכנה חז"ל גם „חכמים ראשונים" (שם ב, יב) — משנה חגיגה יא, ב; ה' ת"ת ד, ה — אבות ה, י; ה' תשובה ח, ב — ברכות יג, א; שם ה"ו — ברכות לד, ב; הכינוי „הראשונים" תרגום „אלאואיל" בערבית שמשמש בו אבן גנח בצטטו ספרות מסורת (ר' חייו ויצירתו של אבואוליד — גרמנית — ע' 71 הע' 1). וראב"ע תרגמו „קדמונים".
32. כיו"מ הנוסח: „למעלה לא היה לא [עמידה ולא ישיבה ולא קנאה] ולא חחרות ולא עורף ולא עיפור". בגמרא שלנו ח', „ולא עמידה" וכן „ולא קנאה". אבל בגירסת הרמב"ם כאן ובהקדמה ל„חלק", „ולא עמידה". [ור' רש"י שם שלא לגרום „ולא עמידה" ועי' מ"ת מה' קאפח שם ע' צט, הע' סד].
3. „כמו שאמרו חכמים בענין אהבה: שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם".

4. המצוה השלישית בשם הספרי. ואינה בספרי שלנו אלא במכילתא דברים ו, ה (מה' הופמן ע' 26). התיבות האחרונות במאמר „ומדבק בדרכיו" שבמכילתא אין במאמר המקביל בספרי (מה' פרידמן [= רמ"א] ע"ד, א) ול' ברמב"ם. ועי' מכילתא דרשב"י ע"ד, א ס"ד. [ור' קאפח שם הע' א].
5. ומרעין זה ממשך רבינו מה"ג בתיאור הבריאה שממנה ניתן לראות חכמת הכבורא.
6. חגיגה יא, א, בשינוי: „דברים שהם כבשונו של עולם יהיו תחת לשונך". אבל לאחר שכתב רבינו „כך אמרו חכמים בפרוש משל זה" הוסיף דרשת ר' אבהו: „דברים שהם כבשונו של עולם יהיו ללבושיך", בתוספת ביאור: „לך לבדך ואל תדרוש אותם בדברים", עדה"כ משלי ה, יו. [ר' מו"נ סוף ההקדמה, על משלי שכולו משל לענינים הללו].
7. חגיגה שם, והביאו רבינו בלשון „כך פרשו חכמים", ובשינוי קצת „שהן כדבש וחלב", ולא בלשון המקור: „המתוקים כדבש וחלב". [הש' הק' פיה"מ חגיגה מה' קאפח ע' יט].
8. [ר' מו"נ ג, כא].
9. ר"ה יז, ב: „מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור", ובלשון רבינו: „כשליח צבור עטוף". למאמר ד"י עי' אגדות אמוראי א"י [מהדורה עברית כרך א, ע' 88].
10. סנהדרין ח"י, ב.
11. גטין נו, ב.
12. „הוא היה משל למלכות ושעבדך".
13. ב"ר סח, יט [ור' קאפח שם ע' קנח, הע' יז].
14. שבת ל, ב ופסחים ק"ז, א [ובמו"נ ב, לו ובהקדמה לאבות פ"ו]. אצל חז"ל שם עוד שלשה או ארבעה תנאים להשראת הנבואה. רבינו כתב „נבואה" במקום „שכינה". לשונו „מתוך שמחה" כנוסח כיו"מ שם. והש' סוף הלשון „של שמחה" בגמרא שם המאמר בברכות לא, א: „אין עומדין להתפלל וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה" ויסודו בכתוב מ"ב ג, טו. ור' גרם ירושלמי סוכה ה, א „שאין הנבואה שורה אלא על לב שמח". [קאפח שם הע' כג: ונראה נכח כנוס' רבנו דלא גריס „של שמחה" כי איזה שמחה יש אצל אלישע].
15. „כך למדו בפרוש מצוה ור". כמו"נ סופ"ד מביא רבינו מאמר זה בפרוש הכתוב ויקרא יט, ב (עי' מה' מונק ע' 224). [עי' מה' קאפח ע' פו הע' 60].
16. [ספה"מ ע' ח לשונו: נקרא המקום רחום-חנן צדיק-חסיד וכו', וצ"ע שם המקור ספרי (עקב, מט). ועי' ה' דעות מה' קאפח ע' קפה הע' לד].
17. סוטה יד, א.
18. מכילתא וספרא שמות וויקרא במקומם. ועי' אגדת התנאים ב ע' 367.
19. סוטה ד, ב: „כל שיש בו גסות רוח כאלו כפר בעיקר".
20. תענית יא, א; נויר כב, א (ברייתא של ר"א בן הקפור).
21. שם: „זה שלא ציער עצמו אלא מן היין".
22. שם: „המצער עצמו".
23. שבת [נא, ב: „אלו ב"א שמניחים דברי תורה ועושים כל ימיהם כחגים"].
24. חגיגה ה, ב.
25. שם: „שיחה יחירה".
26. שם: „מגידיים לו בשעת מיתתו".
27. חולין פד, א.
28. „צו חכמים בדרך ארץ". [נוסח קאפח: בדרכי ארץ].
29. בלשון המקור: „פחות ממש שיש לו", שינה רבינו: „פחות מן הראוי לפי ממנו"; במקור: „כמה שיש לו", שינה: „כראוי לו; במקור: „יותר ממה שיש לו", שינה: „יותר מן הראוי לו".
30. לשון השאלה של חז"ל, והתשובה: הרבך בחכמים ותלמידיהם.

31. בספה"מ ע' ו מביא רבינו המאמר מכתובת קיא, א באופן אחר [ר' מה' קאפח ה' דעות שם הע' ט"ז].
32. ערכין טו, ב.
33. פ"א ה"א [ע"י קאפח שם הע' ח].
34. ערכין טו, ב (במערבא אמרו) ובירושלמי שם. שם: „האמרו" וכן „זה שנאמר עליו".
35. אבל בפיה"מ אבות א, יז כתב רבינו בפירושו: „ואמרו המקבלו יותר מן האמרו". וע"י שבת נו, א „אלמלא קיבל דוד לשון הרע" וכו'.
36. שבת פח, ב [יומא כגא; גיטין לו, ב].
37. תהלים קיב, ה.
38. חולין פד, ב.
39. [הסדר בברייתא הוא לפי הסדר הנכח של הכתובים שם: בית, שדה, אשה. אבל בתוספתא כסדר הרמב"ם. וד' יישוב הענין במעשה רוקח על אחר בשם מהר"י אלדבי; ועכשיו ר"י קאפח בהערה ארוכה במקום ע' ר"ן]. לשון התוספתא, „נתמנה לאדם פרנסה", והרמב"ם: „מלאכה המפרנסת אותו".
1. ירושלמי שבת פ"א ה"ג וירושלמי סוף הוריות; רבינו מביא המסקנה גם בפיה"מ שם [ור' אור שמח על דרשת הכתוב].
2. ברכות סג, ב. שם: „אין דברי תורה מתקיימין" ורבינו: „אין התורה מתקימת". רבינו פתח בלשון המקור הלכה קטנה זו.
3. לשון רש"י: „באהלי תורה" [וכרמב"ם מה' קאפח כנוסח אוקספורד ועוד: „באהלי החכמה"].
4. קה"ר שם.
5. אגדות אמוראי א"י ח"ג ע' 150 הע' ט.
6. בלשון המקור: „תורה שלמדתי באף נתיקמה לי". רבינו התאים לשון המקור ללשון הכתוב. [אבל לשונו כגיר' כ"י ישן במתנות כהונה קה"ר שם].
7. כך נוסחת הירושלמי ברכות פ"ה ה"א. ובדפוסים אחרים ברמב"ם: „בית המדרש".
8. ירושלמי שם. המאמר הראשון של ר' יוחנן והשני של ר' יוחנן ענתנייתא [ור' גם מ"ק טז, א-ב].
9. נוסחת הירושלמי בגמרות שלנו בסוף המאמר השני כבסוף המאמר הראשון: „לא במהרה הוא משכח", ובלשון רבינו בנינו: „מחכים", אפשר משום שרצה להתאימו ללשון הכתוב הנדרש: „ואת צנועים חכמה", או אולי היתה לו גירסה זו.
9. ויק"ר פ' יט [מה' מרגליות חו' ב ע' תטו, ע"ש בכאורים והערות].
10. חגיגה יב, ב [ע"ז ג, ב]: „הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום", ושינה רבינו „חוט של חסד נמשך עליו ביום".
11. סנהדרין צב, א [ור' בפירוש"י כאן].
12. חולין קלג, א [ור' תענית ז, א].
13. חגיגה טו, ב [מ"ק יז, א].
14. בציון התיבה כבוד במשלי כו, ח וג, לה [בשניהם כבוד הוא תורה וכך הגיר' במסורת הש"ס ובעין יעקב. וע"י כ"מ ול"מ].
15. סנהדרין קיא, א [ור' גם ספה"מ ע' רט].
16. שבת (קיא, א) [ק"ט, ב]. הלשון שם: „בשביל הבל תינוקות", ובלשון רבינו „בהבל פיהם של תינוקות" מודגש יותר לשון הכתוב תהלים ח, ג שעליו מסתמך ללא ספק ההכנס בעל המאמר. ר' ילקוט המכירי תהלים, מה' באבר ע' 80, מובא ממדרש [וכפי שמוסר באבר אינו מ' תהלים]. מאמר ר' חלבו על הפסוק בתהלים שם ח"ל: מיום שחרב ביהמ"ק אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהם של תינוקות של בית רבן. [וע"י עוד אגדת אמורי א"י ע' סז הע' ג].

17. אבות ד, יז [אבר"נ פמ"א] יומא עב, ב. רבינו שינה מסדר שניהם. לפי סדר רשב"י הוא: כתר כהונה וכתר מלכות. ולפי ר"י הארון בין מזבח לשלחן. רבינו שינה מלשון ר"י „עדין מונח הוא" וכתב: „הרי מנח ועומד ומוכן". ובלשון ר"י בסופה: „שמא תומר פחות הוא" עשה פרפרה: „שמא תומר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה" וכו'. [וע"י קאפח שם ע' רטט, א].
18. עירובין נה, א. הלשון „לא בסחרים גדולים ולא בתגרנים" שינה: „ולא במהלכי מעבר לים".
19. „זה שלא השגיח על דברי תורה כל עקר (מימרא של ר' יונתן סנהדרין צט. א: כל מי שאינו משגיח על המשנה); „וכן כל שאפשר וכו' (שם, ד' נהוראי); או שקרא ושנה וכו' (שם, ריב"ק): הלשון האחרונה היא ניסוח חפשי של מאמר ריב"ק.
20. סנהדרין עא, א [סוכה כח, א]. רבינו שינה „הישן" וכתב „המתנמנם" שהולכת יותר ל„נומה" בכתוב, ומדויקת לתיאור הנרדם במשנתו.
21. סוטה כב, א [וע"ז יט, א. ד' כ"מ וכן פיה"מ אבות ד, ט]. רבינו הוסיף לחלקו של מאמר רק תוספת ביאור „הרי זה מונע" וכו' ע"ס „עצומים" בכתוב, היינו רבים. ר' גם ה' סנהדרין כ, ח.
22. שבת ק"ט, ב. רבינו עדה"כ „ובזוים דבריו" מבאר: „כלומר, בזים מלמדי דבריו". וכן הוא מבאר „אם בחוקותי תמאסו" (ויקרא כו, טו), „אם במלמדי חוקותי תמאסו". ע"י ספרא כאן [ובל"מ].
1. ברכות לד, ב.
2. [ר' הערת מהר"י קאפח במקום ע' תרמא הע' ט], ולמעלה עמ' 11 הע' 10.
3. ר' אבות ג, טו [וראב"ד וכ"מ כאן].
4. ר' למעלה הע' 12 הע' 13. [וע"יג באור שמח].
5. ר' למעלה עמ' 12 הע' 16.
6. למעלה הע' 2. [מאמר ר' אלעזר ע"ז יט, א].
7. יבמות ע"ח, כ—עט, א. נאמר שם שדרך נסה לפייסם כששאלם „מה אעשה לכם ובמה אכפר" — ולא נתפייסו. ור' גם ה' א"ב יט, יז [ריב, כד שם].
8. יומא פו, ב [כג"ה דר"ף וכ"מ — ר"י קאפח במקום הע' יח].
9. סי' תקפב. [הכ"מ הוא שצ"י: „בריייתא כתבה הרי"ף בפ' בתרא דיומא"]. חייב אני תודה לירידי ד"ר גוטמן שהראה לי המקור בס' „האגדה (קרקוי 1571) [מסכת יומא] שמוכא המאמר כברייתא מהתלמוד בזה"ל: „ת"ר כ"ד דברים מעכבים את התשובה ע"י בגמרא. גם ר' יונה ב, שער' תשובה" סוף שער ראשון מביא מאמר על כ"ד מכשולים בדרך תשובה, ופתח בלשון: „אמרו רבותינו ז"ל".
10. מחזור ויטרי ע' 724. והש' רמא"ש בנספחים לתד"א זוטא, בדו"ח השנתי של בית הספר התיאולוגי בין 1904 ע' 8 בהקדמה. [וע"ע תשובות הרמב"ם מה' רא"ח פריימן סי שסז והע' ארוכה שם בע' 333; ור"י קאפח במקום הע' א].
11. [וכפי שקבען בעל עבודת המלך, לחמש ואלו הן: א. שאין מספיקין בידו לשוב; ב. הנועלים דרכי תשובה; ג. שאי אפשר לשוב בתשובה שלמה; ד. העושן אין חזקתו לשוב; ה. שקשה לעובר לפרוש].
12. סנהדרין צז, ב: „ואם ישראל עושין תשובה נגאלין". ורבינו כתב: „ואין" וכו'. הכ"מ כאן מצ"יין מקור רבנו יומא פו, ב: „גדולה התשובה שמקרבת את הגאולה", ואינו מתאים לכאן. [אבל הגיר' עה"ג"ל של הגמרא: „שמביאה את הגאולה"].
13. יומא פו, א: „שמגעת עד כסא הכבוד" ורבנו: „לשכינה" [ר' קאפח שם הע' טז].
1. לשון זו אינה במקורות, ראה ג'ואיש קוטרלי רויזו [סדרה ישנה] x עמ' 574—580.
2. פסחים ו, א וע"י אגדת אמוראי א"י ב, ע' 352.
3. יעקב חשד בהם ואמר להם בלשון המקור: „שמא ח"ו יש במטתי פסול", ושינה רבנו: „שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד השם" ולזה הוסיף: „כענין שאמר לנו משה רבנו: פן יש

- בכס איש" וג' וסוף הכתוב: פן יש בכס שרש פרה ראש ולענה" (דברים כט, יז), הם כענין שאמר משה.
4. „שמע ישראל” — כלומר: שמע ממנו אבינו ישראל. [פסחים שם: „כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד”].
5. כפירוש ר"ע בכל מאדך בספרי (ר' אגדת התנאים א, ע' 210. [ור' ברכות פ"ט מ"ה בכל מדה וכו'].)
6. ר"ה כ, א: אמרו חכמים הראה הקב"ה במראה הנבואה וכו'. הש' מכילתא כאן [מכדרשב"י בא, מה' אפשטיין ע' 8 ועי"ש הע' 8] ואגדות התנאים שם ע' 215, הע' 4.

