

## תוכן העניינים

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

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

## פתח דבר

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

מאת

חגי בן-שמאי

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

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

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

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

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

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

במאמר שפרסמתי לאחרונה<sup>4</sup> דנתי בעשרת עיקרי האמונה שניסח רס"ג בפירושו לשירת דוד (שמ"ב כב, ב-ג). לא דנתי שם בשני עניינים הקשורים לפרשה ההיא וקשורים בינם לבין עצמם: האחד, פירושו של רס"ג להקשר הספרותי של השירה והמידה הפרשנית הייחודית שהוא נוקט בנידון זה, והשני המידה הפרשנית שמשמשת אותו בהסקת עשרת עיקרי האמונה משני הפסוקים הראשונים של השירה. אולם קודם הדיון בגופי הדברים אפתח בכמה שאלות כלליות הנוגעות לדרך פרשנותו של רס"ג, לאחר מכן אתאר בקיצור את החיבור שבו נמצא הפירוש לשירת דוד, ואביא תרגום מדויק ומוער של הפסקאות הנידונות. על יסוד כל אלה ניתן לבחון את השאלות שהן מטרת דיוננו כאן.

איני מתכוון לדון כאן בפירוט בדרכו הפרשנית של רס"ג. בשאלה זו נעשה כבר לא מעט, ועוד יש לעשות.<sup>5</sup> אומר בקיצור שבדרך כלל מתואר רס"ג כנציג מובהק של פרשנות הפשט, אם לא כאביה מייסדה. נכון הדבר שזוה אחד הפנים של פרשנות רס"ג, אולם פרשנות זו פנים הרבה לה, ותיאורים מעין אלה הם פשטניים. רבגוניותה של פרשנות רס"ג מתבחרת והולכת ככל שנחשפים חיבורים נוספים שלו, וככל שנחקרים פירושו ביתר דיוק ודקדוק. הוא אינו הולך בדרך הפשט של הספרדים או הצרפתים שמן המאות הי"א-הי"ב ואילך. אין ראי עקרון הפירוש הגלוי לעין<sup>6</sup> שלו כראי תודעת הפשט שיש להם, ואין צריך לומר שהמינוח שהוא משתמש בו שונה משלהם תכלית שינוי. על המשקע הכבד של מסורת חז"ל בפירושי רס"ג, על מחויבותו למסורת זו, ועל הדרך שבה הוא

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

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

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

6 שאותו מגדיר רס"ג במונח הערבי 'טאהר'.

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

### פירוש רס"ג לשירת דויד: תיאור כללי

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

- 7 ח' בן שמאי, 'הספרות המדרשית-רבנית בפירושי רס"ג: המשך וחינוך', בתוך: מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים (דברי הוועידה השישית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית), בעריכת י' בלאו וד' דורון, רמת גן תש"ס, עמ' 33-69; והשווה R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, pp. 312-315
- 8 ראה ח' בן שמאי, 'מציאה אחת שהיא שתיים: פירוש האזינו לרב שמואל בן חפני ופירוש ויושע לרב סעדיה גאון בכתב יד נשכח', קרית ספר, סא (תשמ"ז-תשמ"ז), עמ' 313-314, 320-327.
- 9 ליתר דיוק לחלק הראשון של ספר שמות. בימי הביניים היה מקובל לחלק את החומשים לשני חלקים, שכל אחד מהם נקרא לעתים על שם הפרשה הראשונה שבו. חלקו השני של ספר שמות מתחיל בפרשת משפטים. כאשר מוצאים ידיעה שפלוגי כתב פירוש למשפטים, משמעות הדבר יכולה להיות שהפירוש הוא לחלק השני של שמות, כפי שאומר רס"ג במפורש בהקדמתו. קטעים מההקדמה לחלק השני של שמות ראה H. Hirschfeld, 'Fragments of Sa'adyah's Arabic Pentateuch Commentary,' *JQR*, n.s., 6 (1915-1916), pp. 365-371 (=Engl. 374-382); תרגום עברי (בלבד) ראה י' קאפח, פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, ירושלים תשכ"ג, עמ' קעו-קפ. אין זה המקום לדינונים מפורטים בשאלת הכרונולוגיה של פירושי רס"ג. אומר רק בקיצור נמרץ: בכל קטעי הגניזה, ויש ביניהם קטעים ארוכים ששרדו מפירושו של רס"ג לחלק הראשון של שמות, אין שום הפניה לחיבורים אחרים, בעיקר לא לכתאב אל-אמאנאת (האמונות והדעות). מה שאין כן בפירושו לחלק השני (קטע ארוך מאוד נשתמר בסנקט פטרבורג, סימנו RNL Yevr.-Arab. I:129), שבו קיימות הפניות כאלה, ואם כן נכתב אחרי 933.
- 10 לעומת זאת, המיקום של הרשימה בפירושו, וכן דינו ברשימות השונות, המקביל בדיוק לדיון במכילתא, מעיד שבוודאי הכיר את המכילתא (אפשר בגרסה שונה); על כל העניין ראה במאמרי

# CONTENTS

## ENGLISH SECTION

CARMİ HOROWITZ: A Bibliography of the Works of Professor Isadore Twersky	1
WARREN ZEV HARVEY: The <i>Mishneh Torah</i> as a Key to the Secrets of the <i>Guide</i>	11
MENACHEM KELLNER: The Literary Character of the <i>Mishneh Torah</i> : On the Art of Writing in Maimonides' Halakhic Works	29
JOEL L. KRAEMER: Naturalism and Universalism in Maimonides' Political and Religious Thought	47
BERNARD SEPTIMUS: What Did Maimonides Mean by <i>Madda</i> ?	83
HERBERT A. DAVIDSON: The Authenticity of Works Attributed to Maimonides	111
DAVID BERGER: How Did Naḥmanides Propose to Resolve the Maimonidean Controversy?	135
EPHRAIM KANARFOGEL: Medieval Rabbinic Conceptions of the Messianic Age: The View of the Tosafists	147
MOSHE IDEL: The Kabbalah's 'Window of Opportunities', 1270–1290	171
MARC SAPERSTEIN: Exile in Amsterdam: The Evidence of the Sermons of Saul Levi Morteira	209
SID Z. LEIMAN: When a Rabbi is Accused of Heresy: The Stance of the Gaon of Vilna in the Emden-Eibeschutz Controversy	251
JAY R. BERKOVITZ: Authority and Innovation at the Threshold of Modernity: The <i>Me'orei Or</i> of Rabbi Aaron Worms	265

## HEBREW SECTION

PREFACE	י
HAGGAI BEN-SHAMAI: Prognostic <i>Midrash</i> in the Works of Se'adya Gaon as Exemplified in his Introduction to the Commentary on the Song of David (2Sam. 22)	1
EZRA FLEISCHER: An Early <i>Siddur</i> of the Erez Israel Rite	21

ISRAEL M. TA-SHMA: Toward a History of the Cultural Links Between Byzantine and Ashkenazic Jewry	61
MENACHEM SCHMELZER: Miracles Juxtaposed: Creation, Exodus and Redemption in an Ancient <i>Piyyut</i>	71
AVRAHAM GROSSMAN: Changes in the Status of Jewish Women in Eleventh-Century Spain	87
MALACHI BEIT-ARIÉ: How Scribes Disclosed their Names by Means of their Copied Text	113
YAAKOV SUSSMANN: Rabad on <i>Sheḳalim</i> ? A Bibliographical and Historical Riddle	131
GERALD BLIDSTEIN: Residence in the Land of Israel in Maimonidean Law: A Study of <i>Hilkhot Melakhim</i> 5:9–12	171
MORDECHAI A. FRIEDMAN: Two Maimonidean Letters: From Maimonides to R. Samuel the Sage; To Maimonides on his Marriage	191
Y. TZVI LANGERMANN: On Some Passages Attributed to Maimonides	223
SHLOMO Z. HAVLIN: Establishing Correct Manuscript Readings: Quantity or Quality?	241
TSVI GRONER: Legal Decisions of <i>Rishonim</i> , and their Attitudes Towards their Predecessors	267
JEREMY COHEN: Raimundus Martini's <i>Capistrum Judaeorum</i>	279
ḤAIM KREISEL: Philosophical-Allegorical Interpretation of the Torah in the Middle Ages: <i>Ma'aseh Nissim</i> by R. Nissim of Marseilles	297
SARAH KLEIN-BRASLAVY: The Opinions that Give Rise to the Apories in Gersonides' <i>Wars of the Lord</i>	317
DANIEL LASKER: Jerusalem in Later Karaite Thought	341
JOSEPH HACKER: Local Patriotism of Spanish Exiles in Sixteenth- Century Ottoman Empire	349
MOSHE HALLAMISH: Exploring Kabbalistic Regulations in Safed	371
JACOB ELBAUM: Abraham 'Akrah's <i>Rules for the Study of Midrash Rabba</i>	387
SHMUEL FEINER: Out of Berlin: The Second Phase of the Haskalah Movement	403

# The *Mishneh Torah* as a Key to the Secrets of the *Guide*

WARREN ZEV HARVEY

## I

Perplexed by its perplexities, students of Maimonides' *Guide of the Perplexed* often find themselves wondering how to go about unraveling its mysteries and solving its puzzles. What keys are available for unlocking its secrets?

Maimonides, as we all know, says that he will sometimes contradict himself in the *Guide* for the purpose of hiding his true views from the vulgar reader. Such contradictions are what he calls contradictions due to the Seventh Cause.<sup>1</sup> Now, suppose we come across contradictory propositions in the *Guide*. How are we to know which proposition represents Maimonides' true view?

One simple answer is that the more subversive of the two views is Maimonides' true view, for why would he hide the more conservative view? This answer has much to recommend it. Unfortunately, it is not always easy to distinguish *prima facie* the subversive view from the conservative one.

A better answer to the question of how to tell which of two contradictory propositions in the *Guide* represents Maimonides' true view is that the true view is argued logically, while the vulgar one is stated rhetorically. To be sure, it is sometimes tricky to distinguish between

\* This essay is based on a guest lecture given in Professor Twersky's graduate seminar at Harvard University, Fall 1987.

<sup>1</sup> *The Guide of the Perplexed*, I, trans. S. Pines, Chicago 1963, introduction, pp. 18, 20.

logic and rhetoric. But that is just Maimonides' point. Readers who cannot distinguish between them are, in his view, better off not understanding the secrets of the *Guide*.

There are yet other answers. In a series of important essays, Abraham Nuriel showed that careful examination of Maimonides' use of key words can clarify his true position.<sup>2</sup> Similarly, Maimonides' true position may sometimes be discovered by piecing together apparently unconnected chapters in which are quoted the same biblical verses, rabbinic dicta, or philosophic texts.

In my following remarks, I wish to suggest that the *Mishneh Torah* is a reliable key for unlocking the secrets of the *Guide*. Moreover, I believe that Maimonides intended readers of the *Guide* to use the *Mishneh Torah* as such a key.

This view may sound bizarre to some, especially to those who hold the mistaken opinion that the *Mishneh Torah* was written for the vulgar masses while the *Guide* was written for the elite. The *Guide*, of course, was indeed written for the elite, but the *Mishneh Torah* was written for *everyone*, the elite as well as the masses. But taking the *Mishneh Torah* seriously as a key to Maimonides' true doctrines should not surprise anyone today. Studies by Isadore (Yizḥaq) Twersky and others have made clear beyond a doubt the profound religious and intellectual seriousness of the nonhalakhic aspects of the *Mishneh Torah*.<sup>3</sup>

Scholars have more than once been impressed by the bold intellectual frankness of the *Mishneh Torah*, as contrasted with the elusive equivocations of the *Guide*. Over a hundred years ago, Karl Pearson, a theorist of the Freethought movement in Britain, lauded the *Mishneh Torah* in the History section of his *Ethic of Freethought*. In the *Mishneh Torah*, Pearson maintained, Maimonides set down his daring philosophical views, while in the *Guide* he occupied himself primarily with theology.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> E.g., A. Nuriel, 'Hiddush ha-'Olam o ḳadmuto 'al pi ha-Rambam', *Tarbiz*, 33 (1964), pp. 372–387; 'Ha-Razon ha-Elohi be-Moreh Nevukhim', *Tarbiz*, 39 (1970), pp. 39–61; 'Remarks on Maimonides' Epistemology', S. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 36–51; reprinted in A. Nuriel, *Galuy ve-Samuy ba-Filosofia ha-Yehudit*, Jerusalem 2000, pp. 25–63, 119–130.

<sup>3</sup> E.g., I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980.

<sup>4</sup> K. Pearson 'Maimonides and Spinoza', *Mind* (1883), pp. 338–353; reprinted in *The Ethic of Freethought*, London 1888, 1901, pp. 125–142. '[The aim of the *Guide* is] to explain...the many obscure passages of Scripture and apparently irrational rites instituted by Moses... [I]t is only concerned in the second place with philosophical ethics' (p. 339; p. 126). 'I should not be surprised to hear that the *More* was held more "orthodox" than the *Yad*. The latter...contains the germs of a truly grand philosophical system' (p. 352; p. 141).

# Authority and Innovation at the Threshold of Modernity: The *Me'orei Or* of Rabbi Aaron Worms

JAY R. BERKOVITZ

## I

The powerful forces that so thoroughly transformed the profile of western Jewry as it entered the modern world have, overwhelmingly, monopolized the attention of historians. However, while the impact of the French Revolution and of modernization in the areas of political status, social and economic history, religious reform and communal organization have been carefully studied, we know comparatively little of the rich cultural traditions, religious and liturgical rites, and patterns of Torah study that still suffused communal life in Alsace-Lorraine at the dawn of modernity. The voluminous rabbinic scholarship of the region, most of which is still in manuscript, has been entirely ignored, while the relatively few works that were published have escaped critical examination. In an effort to redress this imbalance, we shall examine *Me'orei Or* (Metz 1789–1831), a work of traditional rabbinic scholarship that offers a glimpse of the inner world of French Jewry in an era of social, political, and intellectual upheaval.

Published in Metz over the course of four decades, the seven-volume *Me'orei Or* consists of highly original and learned interpretations of talmudic and halakhic texts. Its author, Rabbi Aaron Worms (1754–

\* The present study is a very modest token of my deep appreciation and gratitude to Professor Twersky ז"ל for the generosity, kindness, and encouragement he extended to me over the course of many years, and for which I shall forever remain in his debt. I am also pleased to acknowledge Professors Michael A. Meyer, Robert Rothstein, Michael Swartz, and Eric Zimmer for their helpful comments on an earlier draft of this article.

1836), was arguably the foremost rabbinic scholar in Alsace-Lorraine in the era of emancipation, although he failed to gain a reputation comparable to that of his more senior colleague, R. David Sintzheim. Insofar as his life spanned the transition from the old order to the new, he was able not only to observe but also to help shape important events and developments that were crucial to the transformation of his coreligionists in France and beyond. In Metz he served first as an instructor in the yeshivah, later *dayyan* and *posek*, and finally as consistorial grand rabbi, a position he was denied for most of his life because of his reported inability to speak French, although he was long recognized as the community's supreme halakhic authority.<sup>1</sup> His efforts on behalf of the founding of the first Jewish public school in Metz, as well as his encouragement of vocational training, reveal his commitment to socio-economic modernization; at the Assembly of Jewish Notables and the Paris Sanhedrin (1806–1807), Worms assumed a leading role in the area of Jewish law. The halakhic discourse which he delivered there on the subject of Jewish-gentile relations, though never included in the official Sanhedrin transactions, served as the cornerstone for the delegates' declarations of loyalty to France and its citizens.<sup>2</sup> Combining public service with intensive scholarship, Worms was firmly anchored in the conceptual framework of classical talmudic learning while fully

<sup>1</sup> The seven volumes of *Me'orei Or* were published under the following titles: *Me'orei Or*, I–III, Metz 1790–1793; *Be'er Sheva'*, Metz 1819; *'Od la-Mo'ed*, Metz 1822; *Bin Nun*, Metz 1827; *Āan Tabor*, Metz 1831. On Worms's biography and scholarly career, see: N. Brüll, 'Ner la-Ma'or', *Oẓar ha-Sifrut*, 1 (1887), pp. 20–31; M. Catane, 'R. Aharon Worms ve-Talmido Eliāqim Carmoly', *Areshet*, 2 (1960), pp. 190–198; J. R. Berkovitz, 'Rabbinic Scholarship in Revolutionary France: The *Me'orei Or* of Rabbi Aaron Worms', *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1990, II, Division B, pp. 251–258; idem, 'Law and Custom in the Writings of Rabbi Aaron Worms', *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1994, I, Division C, pp. 65–72. Some fragmentary details of Worms's life and genealogy are noted in *Bin Nun* 186a–b and *Āan Tabor* 146b. He was born in the village of Geislautern near Sarrelouis. His father, R. Abraham Aberle Worms, was the author of *Pundaqa d'Avraham*, an unpublished volume of responsa. He was the great-grandson of R. Eliah Belin, *av beit din* of the community of Worms, and of the renowned R. Gershon Ashkenazi. On his maternal side he was the great-grandson of R. Eliezer Liebermann Renz, and the grandson of R. Samuel Phalsbourg. Worms studied in Alsace and later in the Metz yeshivah during the years when the renowned R. Aryeh Loeb Günzberg headed the institution; however, his relationship to Günzberg is unclear. According to some accounts, he was a disciple of the renowned talmudist, and was named to his first rabbinic position (Créhange, 1784) with Günzberg's help. However, in the entire *Me'orei Or* there are no more than a handful of references to either Günzberg or his works.

<sup>2</sup> Worms's Sanhedrin address was reproduced twenty-five years later in the final volume of *Me'orei Or*; see *Āan Tabor* 10b–11b; also see *Bin Nun* 106a, 111a.

same critical methodology to Lurianic rites as he did in the realm of Halakhah.

## V. Conclusion

In the two areas forming the central focus of *Me'orei Or – minhag* and Halakhah – Aaron Worms displayed the rudiments of a critical approach to tradition. Whether this was a reflection of the major political and intellectual changes around him is impossible to determine with certainty. Nevertheless, despite the absence of any direct reference to the French Revolution, *Me'orei Or* ought to be understood as a product of its time. The cumulative impact of rationalism, skepticism, and modern methods of textual criticism may be observed in the emergence of a reassessment of the religious and cultural legacies that the new world had inherited from the past. Worms's clear preference for the authority of talmudic and midrashic sources over medieval rabbinic writings mirrored the preeminence of classical antiquity in Enlightenment thought, and it provided the central criterion by which accretions to the halakhic tradition could be judged. In objecting to the invention of rites and the introduction of Lurianic customs, Worms could argue that they not only violated the standards of reason, but that 'matters such as th[ese] have no foundation in the Talmud and *midrashim*'. Equally significant in the crystallization of his thinking vis-à-vis the Jewish tradition was the importance of a centralized halakhic authority. In this respect, his views were consistent with one of the dominant forces of the revolutionary period. Concerned that a host of changes that had begun to transform the face of early modern Jewry threatened to undermine the faithful transmission of the halakhic tradition through ritual fragmentation and decentralization, Worms endeavored to reconstitute the authority of the *Shulḥan 'Arukh* as an agent of unity for communities across the continent. Although *minhagim* were viewed as an expression of legitimate cultural variegation that was resistant to the demand for halakhic uniformity, they too were threatened by the historical ruptures, shifts, and transformations that

<sup>103</sup> See, for example, *Be'er Sheva'* 21a–21b where Worms ascribed Luria's opposition to saying *Ve'ata yigdal na koah*, wherever it is forbidden to interrupt prayer, to the fact that it does not appear in the *Tikkunei ha-Zohar*. Luria's view appears in *Sefer ha-Kavvanot* 10b.

eroded the authority of Halakhah during the two centuries preceding the Revolution. Serving as a crucial repository of memories and values that were specific to a community or region, *minhagim* were a matter of communal pride and identity. They also represented continuity with past generations, which was of particular importance at a time of rampant social, cultural, and political transformation. For these reasons, *minhagim* demanded vigorous efforts to ensure precision. It is noteworthy that Worms's theory of *minhag* reflected the centrality of the textual tradition. Text, not practice, was what authenticated *minhag*.

While virtually every aspect of this criticism had its roots in the vast halakhic literature of the medieval and early modern periods, the fact that they were all assembled together in *Me'orei Or* in the revolutionary era is proof that Worms constructed – whether consciously or unconsciously – an enlightened traditionalism grounded in the intellectual underpinnings of his day. A close reading of *Me'orei Or* suggests, then, that the image of Worms conceived by the Haskalah, while certainly incomplete, was not entirely inaccurate. Although Worms's world – both in terms of learning and practice – was clearly circumscribed within the 'four cubits of Halakhah', it appears that several key elements of his outlook constituted a reversion to a rational, enlightened traditionalism that may have been rare among his contemporaries. Qualities such as his independence of mind, his refusal to follow tradition uncritically, and his insistence that customs with no textual basis nor rational foundation be discarded, all corresponded closely to the religious ideology of the French Haskalah and contain faint echoes of the new critical spirit of the Enlightenment. What the *maskilim* apparently failed to understand was that *Me'orei Or* was representative of the longstanding dialectic of tradition and innovation, and that its critical views were counterbalanced by a cautious conservatism and an unflinching commitment to the fundamentals of the Jewish faith. Limited by its own exegetical style, the work remained wedded to the texts it sought to elucidate, and cannot be regarded as having produced a new conceptual approach to the problematics of tradition. Nevertheless, in *Me'orei Or* we have an indication that the concerns voiced by contemporary *maskilim* and reformers were not only judged to be compelling by halakhic authorities, but that the manner in which the latter had begun to understand the halakhic and kabbalistic traditions reveals an appreciation for the process of historical development. These were only the very first steps anticipating the beginning of critical rabbinic scholarship in the modern era.