

מכילתא

כתב עת לתורה ולחכמה

העורכים

עדיאל ברויאר • הרב יעקב ישראל סטל • משה דוד צ'צ'יק

מזכיר המערכת

מנחם טייטלכאום

גליון ג • אלול תשפ"א

כתובת המערכת:
mekhilta@mekhilta.com

ISSN: 2707-4900

© כל הזכויות שמורות
ירושלים תשפ"א

המחברים מתבקשים לשלוח את מאמריהם ערוכים, מוקלדים
ומותקנים על פי כללי התקנה מקובלים ועקביים
אין לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר
תוכן כל מאמר הוא על אחריותו של המחבר בלבד, כולל
מאמרים ותגובות של חברי המערכת

המאמרים

קטע חדש ממדרש ילמדנו לפרשת קורח	עזרא שבט	5
'נצר בני אמונים למען תנצור': השלמה נוספת לספר המשלים של סעיד בן באבשאד	הרב יעקב ישראל סטל	11
פירוש קדום למסכת תענית	אהרן שטיינר - עדיאל ברויאר	25
ר' אברהם בר' יואב מהר-אלצינו: תולדותיו ושתי תשובות חדשות מכתב-יד	אלון ברנד	61
על אקדמיות באיטליה ואם מותר "לעשות אקדמיאה ביום שבת": תשובת ר' יצחק ב"ר אשר פאציפיקו	יעקב שמואל שפיגל	79
בין נוסח להגייה: על ברכת 'אשר קדש ידך מבטן'	משה שוחט	125
"מאורעות צבי": חיבור פסידו-אפיגרפי אנטי שבתאי מבית היוצר של עמנואל יעקב ואן דורט	הרב משה הלל	163

ביקורת

ההלכה בהיכל המחשבה האוניברסלית: ביקורת על הספר 'כמעין המתגבר'	הרב יהודה זייבלד	325
---	------------------	-----

המשתתפים

Ezra.Chwat@nli.org.il	ד"ר עזרא שבט
alfabita99@gmail.com	הרב יעקב ישראל סטל
Aharonsteiner@gmail.com	אהרן שטיינר
calev72@gmail.com	עדיאל ברויאר
alondbrand@gmail.com	אלון ברנד
Yaakov.Spiegel@biu.ac.il	פרופ' יעקב שמואל שפיגל
moshe@shochat.co.il	משה שוחט
345hillel@gmail.com	הרב משה הלל
yehuda10@enativ.com	הרב יהודה זייבלד

ההלכה בהיכל המחשבה האוניברסלית: ביקורת על הספר 'כמעין המתגבר'

מאת

הרב יהודה זייבלד

יצחק טברסקי, כמעין המתגבר: הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים; אסופת מאמרים בתרגום לעברית, בעריכת כרמי הורוביץ, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תש"פ. 749 עמודים.

העיסוק ביצירתו של הרב פרופסור יצחק טברסקי¹ מקנה לקורא תמונה מעמיקה של דמותו, לצד התובנות המחקריות העולות מן החומר. תמונה חלקית ועקיפה זו מפצה במידת מה על חוסר ההיכרות האישית. בעמודים הקרובים אשתדל להציג רשמים של קורא, שעד כה הכיר את ה"מבוא למשנה תורה לרמב"ם", פגש מאות פעמים אזכורים של מחקרים מפרי עטו, וכעת מסוגל ליהנות מגישה כמעט בלתי אמצעית (אם תרגום אמנם יכול להיחשב ללא תיווך) למעין השופע.

העורך, פרופ' כרמי הורוביץ, מתלמידיו המובהקים של טברסקי, בחר מתרגמים מהשורה הראשונה, עורכי לשון מקצועיים, והגהות חוזרות ונשנות כדי להשיג יצירה מושלמת, ככל שניתן ביחס למלאכה מורכבת כל כך. שנות ההכנה המרובות לא נגרמו רק בשל מחויבויות אחרות, כפי שמציין העורך (עמ' 10), אלא גם – כפי שעולה מבין בתרי דבריו – בשל מורכבותה של המלאכה. על כל מתרגם, כפי שלימד אבי המתרגמים רבי יהודה אבן תיבון², לשלוט בשפת המקור, בשפת היעד ובתכני החומר המתורגם. טברסקי כתב במשלב אנגלי גבוה, באופן המצמצם משמעותית את הצע המתרגמים. שתי הדרישות האחרות, ההבנה המעמיקה של החומר המתורגם והשליטה בשפה העברית,

1 להלן בקיצור: טברסקי, למרות המודעות לביקורת של טברסקי על מי שאינם מזכירים רבנים בתואריהם בכתיבה המדעית (עמ' 47). ההפניות לפרקים ולעמודים בלי ציון שם הספר, מכוונים לספר "כמעין המתגבר".

2 ר' יהודה אבן תיבון, פתיחת המתרגם, חובות הלכות. טברסקי (עמ' 395) גילה שהראב"ד הכיר את ההקדמה הזו.

מצמצמות את המתרגמים הפוטנציאליים ליחידת עילית נבחרת - זו שנבחרה לתרגם את המאמרים שבאוסף המאמרים, בו נחשף הקורא העברי לראשונה להיקף יצירתו של "אחד המלומדים והחוקרים הבולטים בדורו, במדעי היהדות בכלל ובחקר תרבותם של יהודי ימי הביניים בפרט"³. ביצירה זו ניכרת המחשבה הרבה שהושקעה בכל פרט - למן סידור המאמרים למחלקות, עובר דרך ההקדמה מאירת העיניים וכלה במאמרו של העורך המשרטט דיוקן אקדמי ואישי מפורט של הרב פרופסור יצחק טברסקי. יצירה כלולה בהדרה.

למשמעותה החיובית של החלקיות הביבליוגרפית

יותר מהספר מציג עיונים בהיסטוריה אינטלקטואלית של הוגי ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת ובהגותם, מציג הוא את תחומי העניין הרבים והמגוונים של המחבר⁴. העורך מוסר גילוי נאות, הבולט מאליו בספר: לא בוצעו עדכונים ולא נוספו הפניות למחקרים חדשים העוסקים בתחומי המאמרים שבספר זה⁵. חסרונם של העדכונים הופך לאקוטי כשמדובר במאמרים שפורסמו לפני עשורים, כאשר מאז התחברו מאמרים חשובים ומקיפים במרבית הנושאים הנידונים⁶.

לצד היעדר ההשלמות בתחום הביבליוגרפי, מוכרת הביקורת שכתב גיסו של טברסקי, יבל"ח פרופ' חיים סולוביצ'יק⁷, על ספרו הראשון של טברסקי עצמו - על הראב"ד⁸ (עיבוד של הדיסרטציה שראתה אור לראשונה ב-1962 ושוב ב-1980). סולוביצ'יק הצביע על בעיות מתודולוגיות בעבודתו של טברסקי, בהן התעלמות מיסודות ביבליוגרפיים ומהקשרים היסטוריים. אופיו הייחודי של החיבור אינו אם כן בהיותו ריכוז של מחקרים מקיפים ועדכניים על כל אחד מהתחומים הנידונים במאמריו. המבקש להרחיב דעתו בתחומים אלו ייטיב לעשות אם יחפש אותם במקומות אחרים.

3 עמ' 29.

4 כפי שמוצג על כריכתו האחורית של הספר.

5 עמ' 11: "בהערות השוליים לא הוספנו הפניות למחקרים חדשים שיצאו לאור לאחר פרסומם המקורי".

6 מיותר יהיה לעבות את הסקירה הזו בעשרות עמודים של הפניות לדוגמה, שהיו עשויות להועיל לקורא שהיה מבקש למצוא בספר זה מידע מקיף על התחומים הנידונים בו, אלא שקל היום מאוד לאחזר את המידע הזה באמצעות חיפוש במערכות דוגמת "מרחב", והננו פטורים מלהרחיב בכך.

7 ראה: Haym Soloveitchik, 'History of Halakhah: Methodological Issues A Review Essay of I. Twersky's 'Rabad of Posquières'', *Jewish History*, 1, (Spring, 1991), pp. 124-75. תודתי לפרופ' יצחק מלמד שהפנה את תשומת ליבי לסקירה מרשימה זו.

8 ראה: Isadore Twersky, *Rabad of Posquières: A Twelfth-Century Talmudist*, Cambridge, 1962; Philadelphia, 1980.

בנוסף, אירע לטברסקי מה שאירע לגדולי רוח אחרים, שראשוניותם בתחומם גרמה למשנתם להשתרש עמוק בכסיס חיבורי הבאים אחריהם, עד שמי שאינו מכיר את מקומם ושעתם מתקשה להעריך נכונה את החידוש שהיה בדבריהם בזמנם. כה רבות נכתב על הרמב"ם, יצירותיו, השפעותיהן ומגמותיהן; על היבטים שונים בספר משנה תורה; על השגות הרמב"ד למשנה תורה ויחסו לחכמות; על רבי יוסף קארו וחיבוריו, ועל הרמב"ן ויצירתו. התברך דורנו במחקרים עדכניים ומעולים שראו אור בעשורים האחרונים בתחומים אלו, והמוצא את דרכו אליהם לא ימצא עניין רב במאמרים המכונסים בספר זה, שיצא לאור רק עתה בעברית.

אך האם משמעות הדברים היא, שתועלת הספר אינה אלא במישור הנוסטלגי, בדומה לחוגים אחרים, מחוץ לאקדמיה, המהדירים את תורת רבותיהם גם כשהיא חסרת ערך אקדמי ומשוללת תרומה ייחודית? בדברים הבאים אנסה להצביע על התרומה האקטואלית של החיבור.

בדברי ההערכה המדודים של פרופ' עזרא פליישר על טברסקי⁹ נמסרו מעלותיו בתמציתיות: "עומק העיון שאפיין את מחקריו של טברסקי היה מאז מן המפורסמות. היקף בקיאותו במקורות, בין משלנו ובין משל אומות העולם, היה מושלם. הבנתו בטקסטים הייתה חדה כתער ורוחב דעתו בארגונם של המקורות ובהתייחסותו אליהם, בין לחיוב ובין להפך, היו לשם דבר... ניקיון דעתו, ניקיון קולמוסו, סגנונו הנישא, לשונו העשירה, קבעו את מקומו בראש אותם מעט בכירי המחקר שכשיעור העומק של תוכני דבריהם כן מידת הנוי של לשונם".

בשורות הבאות אבקש להפך בהגדרותיו של פליישר, המייצגות באופן הולם את הרושם הכללי העולה מספר זה. אדרוש במה שנאמר בהן ובמה שלא נאמר בהן, ומתוך כך אציע זווית אישית על תרומתו הייחודית של טברסקי, על התפקיד שראה כתפקידו, ועל תרומתו הגדולה של הספר שלפנינו, "כמעין המתגבר", לעוסקים בהיסטוריה של היהדות, במטה-הלכה ובהיסטוריה שלה. אציג את תועלת הספר כספר יסוד בביסוס ההלכה ולומדיה בהיכל האקדמיה. אפרוש את הרעיון בשלבים.

היסטוריוציזם רחב של רוח-הדור

סולוביצ'יק הצביע על התעלמותו של טברסקי משאלת מהדורות ספר בעלי הנפש של הרמב"ד¹⁰, הגלויה כיום לכל לומד מסכת נדה או הלכות טהרה מתוך מהדורת הרב בוקוולד¹¹. אך התעלמות זו אינה כשל נקודתי, ולכן מן

9 עמ' 29, הערה 2.

10 הנ"ל הערה 7, עמ' 82.

11 ספר בעלי הנפש: ... על הלכות נדה, מקואות וקדושה / לרבינו הרמב"ד ... סודר מחדש עפ"י חמש מהדורותיו השונות בהשוואת השינויים ... ששינה הרמב"ד עצמו

ההכרח שלא לראותה ככשל, אלא גישה שקולה ומחושבת. טברסקי עסק בהלכה של הראב"ד לא כפי שהיא נכתבה על ידי הראב"ד, אלא כפי שהיא נקלטה ונלמדה במהלך הדורות. הוא עסק בהתקבלות ולא ביצירה. עיסוקו לא היה בספר בעלי הנפש שיצא, על מהדורותיו השונות, מקולמוסו של הראב"ד; אלא בספר בעלי הנפש כפי שעמד לפני הלומדים, מאז צאתו ממכבש דפוסו של דניאל ואניטי בוונציה בשנת 1602, ועד זמנו - לפני הופעת מהדורת בוקוולד. ככזה נודעה ל"בעלי הנפש" השפעה כבירה וישירה על כל העוסקים בהלכה, והשפעה עקיפה רבת-משמעות על כל שדרות העם, בלי שתהיה למהדורותיו משמעות כלשהי.

העיסוק בבעלי הנפש בפן זה הוא דוגמה לעקרון רחב יותר. טברסקי עסק בהיסטוריה של ההלכה לא לשם התחקות אחרי הלכי רוחם של אנשים פרטיים. המבט הוא אכן היסטוריוציסטי, אלא שאין הוא מתמקד באישים בודדים אלא בהשפעות רוח של דורות שלמים, וזהו למעשה אחד מהמאפיינים המרכזיים של דרכו של טברסקי במחקר. כאן, לא הראב"ד האיש מעניין אותנו; אלא הדמות המייצגת את רוח דורה בפרובנס, אותה רוח שספגה השפעות מדורות קודמים ומחכמים אחרים בני הזמן, והשפיעה עמוקות על הדורות הבאים. רוח זו היא המעניינת את טברסקי, ויודה הקורא שהיא גם אמורה לעניין במידה רבה יותר את החוקר המצוי.

חוקרים נסחפים לפעמים בלהט הקדחתני של בירור אנקדוטה בה פגשו במהלך מחקר רחב. מתוך סחף זה הם הופכים כל אבן ומבררים כל פרט, ולעתים אף זוכים לחשוף פרט שנעלם מעיני המחקר עד עתה. לפעמים אותו פרט משפיע בתורו על נקודות נוספות בתחום המחקר. הסחף הזה ממכר, אינו נותן מנוח עד שתושלם כל התמונה וכל חלקי הפאזל יתחברו ויתמקמו באופן מושלם. בדרכו ליעד זה פונה החוקר לעמיתיו המתמחים בתחום זה ומבקש מהם פרטים נוספים. היעד יהיה אכן מדויק בהרבה ועשיר בהפניות ביבליוגרפיות ופרטים שונים, אך הוא יהיה כל כך אנקדוטאלי, שאילו היה חורחה לואיס בורחס רואה אותו בשעת מעשה היה כותב עליו את הפואמה שלו על הנזיר הסכולסטי המכלה את ימיו בביאור הערת שוליים של הוגה נוצרי אזוטרי. בשעת מעשה אינו חש בכך. החוקר שקוע במחקרו וחש בערכו של בירור האמת. רק לאחר מעשה הוא יגלה במסגרת ביקורת עמיתים כמה מעט הוא העניין שהקהילה מגלה בפרט שולי זה, והצדק עמה. חסד עשה הקב"ה עם

בין כל מהדורה ומהדורה, עפ"י דפוסים ישנים, כתבי יד, הבית יוסף וספרי הראשונים, סודר ונערך ... ע"י אפרים אריאל בלאאמו"ר ר' יהושע בוקוולד, בני ברק תשע"א. בהקדמתו, עמ' 8-14, עומד המהדיר על חמשת המהדורות השונות של הראב"ד, ובתוך חיבורו ישנו סימון עקבי לחלקים המופיעים רק במהדורה האחרונה. בירורו מקיף בהרבה מבירורו של סולוביצ'יק.

החוקרים שבזמן אמת אינם יודעים להבחין בין עיקר לטפל, שאלמלא כן לא תימצא ביצה בת יומה בכל ארץ ישראל. הכרת חוסר החשיבות של העיסוק בפרטי פרטים עלולה לעקור את חדות היצירה המחקרית ונמצא המחקר נפסד. מאידך גיסא, נדרש רוחב דעת מיוחד בארגון המקורות ובהתייחסות אליהם, בין לחיוב ובין להפך. נדרש אומץ מיוחד ליצור ז'אנר של מחקר היסטורי, הממעט בהפניות ביבליוגרפיות ובמחקרים צדדיים, ומפנה את רוב עיסוקו לעיקר. זו אפוא היתה גישתו המחקרית הייחודית של טברסקי, שדעתו לא הוסחה מן העיקר גם במרוצת המחקר.

מפעל העתקת בית המדרש לתוך היכל האוניברסליות

לדידו של טברסקי, העיקר הוא עצם הכללת ההיסטוריה של ההלכה הפרטיקולרית במהותה, הרוברת עברית או שמא "לשון הקודש", בתוך היכל החכמה האוניברסלית, הרוברת אנגלית גבוהה. אם בזמנו של הרמב"ם ייצוגה העליון של האוניברסליות היה בפילוסופיה הכתובה ערבית¹², וחזונו של הרמב"ם היה למצוא ליהדות מקום של כבוד בתוך עולמה של הפילוסופיה הזו, הרי שבימינו ייצוג זה הוא במחקר הפנומנולוגי הרובר אנגלית. נדבך נוסף בבניין זה הוא הקמת פקולטה עצמאית באוניברסיטת הרווארד¹³. שיאו של המהלך מגיע בקריאה מפורשת וצלולה על הצורך להתנער מסבל הירושה המשכילית של חכמי "חכמת ישראל", שראתה את לימוד התלמוד כ- *geistestotendes Geschäft*, כלשונו של שלמה מימון¹⁴, ואת ענייני ההלכה כיוצרים שגרה עגומה וצרה של מצות אנשים מלומדה¹⁵. תפיסה שגויה זו נובעת מהיכרות שטחית עם ההלכה. זהו גם הקול הקורא על הצורך בעתודה של בני תורה מבית המדרש שישתלבו במחקר, מאחר ואביזרים מדעיים אינם משמשים תחליף לידיעות יסודיות ביהדות והשקפות פילוסופיות אינן מחפות על עם-הארצות¹⁶.

את עיקר ייעודו ראה טברסקי בהעמדת חוקר מוערך ובעל שיעור קומה בתוך הרווארד, שיקרא את הקריאות הללו, בהצגת התזה ובמימושה בפועל של מתורת מחקר ההלכה על ידי תלמיד חכם, בהצגת הפירות המושגים רק כך, ובהעמדת תלמידים ההולכים בדרך זו. יתכן שלכן סבר תחילה שאין טעם לתרגם את מאמריו האנגליים לעברית, כיון שסבר שרק קוראי האנגלית זקוקים

12 עמ' 78.

13 פרק עשרים ותשעה, בפרט עמ' 646.

14 אותו מתרגם טברסקי פעם אחת, לפי התרגום לעברית, בצורה מדוייקת: עיסוק היוצר מחנק אינטלקטואלי (עמ' 440), ופעם אחרת, בפרפרזה: משהו עקר ואונן (עמ' 656).

15 עמ' 656.

16 עמ' 661.

לשמוע את הקול הזה. שנתיים לפני פטירתו שינה את דעתו¹⁷, ובצדק. גם האקדמיה בישראל זקוקה לתזכורת על חשיבותה של הידיעה המקיפה ועל הצורך בשילוב עתודה של בני תורה במחקר.

הסגולות שציינ פליישר במחצית הראשונה של הערכתו: עומק העיון, היקף הבקאות במקורות, ההבנה החדה כתער בטקסטים, ורוחב דעתו בארגון המקורות ובהתייחסות אליהם, הן סגולות המשותפות גם לגדולי קומה מתוך בית המדרש ששילבו בחיבוריהם גישה מחקרית. דברי פליישר בסיפא – על ניקיון הקולמוס, הסגנון הנישא והלשון העשירה – מצביעים על השימוש המתודי שנעשה בהם על מנת להתאים את תכני בית המדרש לצורת החשיבה של האקדמיה.

כך מתממש שיאו של המקף המחבר בין הרב לבין הפרופסור, בין ההוראה בהרווארד לבין האדמו"רות בשטיבל הטולנאי. לא מדובר בחיבור של הפריה בין תחומים שונים שההיסטוריה זימנה בתוכו של אדם משכיל אחד. מדובר בהטלת ארבע האמות הפרטיקולריות לתוך אולם סמינריון אוניברסלי. לשם כך נדרשים התרגום לשפה האקדמית והסטנדרטיזציה האוניברסיטאית, אבל המבנה שהועתק לתוך קיימברידג' שבמסצ'וסטס משמר את ההיררכיה של סביבת הגידול המקורית שלו, בתוכן ובצורה. בתוכן – בכרירת המקורות ותחומי המחקר; בצורה – ב"משהו מן המסורת העתיקה, החזו"לית, של אהבת הרב לתלמידיו והערצת התלמידים את רבם", ש"ליווה את מערכות יחסיהם של טובי בוגרי המרכז בהרווארד עם מי שטבע עליהם, בצנעה ובענווה, חותם בל יימחה"¹⁸.

17 עמ' 9.

18 פליישר, מצוטט בעמ' 33. הורוביץ עומד על רעיון דומה בעמ' 57-58, בתשובה השניה לשאלת היחס שבין הפרטיקולריות של טברסקי, שמוקדה בעולמו התורני-הלכתי-חסידי כאדמו"ר מטולנא, לבין האוניברסליות שלו שמוקדה בעיסוקיו האקדמיים. הורוביץ קושר את היחס לגישתו של הרמב"ם בפרשנות האלגורית לדברי חז"ל ובתורת טעמי המצוות, שנועדה לקיום "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". כך, בהעמדת מקורות ההלכה בהקשר הכללי של מדעי הרוח, איפשר טברסקי "הבנה של חיי תרבות יהודיים לציבור האמון על מושגים היסטוריים-ספרותיים כלליים, וכן לציבור שחונך על פי כללי מדעי הרוח. הוא אפשר לו להבין את התרבות היהודית, ההלכתית, הפילוסופית, המוסרית והרוחנית בעזרת כלים וקטגוריות אוניברסליים העושים שימוש בניתוח ספרותי, פילולוגי והיסטורי". לענ"ד הדברים נכונים, אך לא רק כמטרה שולית הפונה כלפי חוץ ומבקשת להראות העמים והשרים את יופיה של התורה, אלא הרבה מעבר לכך. ניסוח הרעיונות של ההלכה בשפת החכמה הכוללת, הכללת ההלכה בכלכלת ההיות הכללית, מעניקים לה תוקף שאינו נחלתה של הגות המסתגרת בפרטיקולריותה.

הלכה ומטה-הלכה: עקרונות-העל של ההלכה

כאן נמצאת תרומתו הייחודית של טברסקי, הוא יישם באופן מלא גישה ייחודית אודות הפילוסופיה של ההלכה.

בעשרות השנים האחרונות הולכות ומתגבשות דיסציפלינות מחקר העוסקות בפילוסופיה של ההלכה ובמטה-הלכה. במסגרת המחקר המטה-הלכתי (שלמעשה מקיים זיקה עם הדיסציפלינה ההיסטורית) משוחזרות תמונות העולם התרבותיות, הערכיות והפילוסופיות שבמסגרתן פעלו אנשי ההלכה, תמונות הצובעות באור חדש את טיב פסיקתן. שחזור זה מבקש לגלות רגישות גם למגוון הגורמים החוץ-הלכתיים המשפיעים על הפסיקה. כנגד העוסקים בתחום נמתחה ביקורת מצד העוסקים בהלכה עצמה, שטענו שאי אפשר להניח קשר דטרמיניסטי בין ההלכה לבין גורמים חיצוניים המשפיעים עליה. אך מרבית העוסקים בפילוסופיה של ההלכה עוסקים בפועל במחקר מטה-הלכתי¹⁹.

הפילוסופיה של ההלכה עוסקת בשני תחומים בעלי קשר רופף. התחום האחד עוסק במשמעות ההלכה והעשייה הדתית המודרכת על פיה באופן דקדקני ומפורט. פילוסופיה זו מבקשת את משמעותה הפסיכולוגית-אנתרופולוגית של ההלכתיות, לא של ההלכה. בין ההוגים הגדולים שעסקו בתחום זה ניתן למנות את הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג, מרטין בובר, הרי"ד סולוביצ'יק, ישעיהו לייבוויץ ועמנואל לוינס.

התחום השני של הפילוסופיה של ההלכה מבקש לחשוף עקרונות פנימיים ומבני עומק במערכת ההלכתית, ועורך גם ניתוח אנליטי של מושגי היסוד של ההלכה. תחום זה נחלק לשני תתי-תחומים. תת-תחום אחד עוסק במתודולוגיה, בכלים בהם משתמש פוסק ההלכה במהלך עיסוקו ההלכתי. פילוסופיה של המתודולוגיה ההלכתית מתחקה אחרי מבנים של עקרונות פסיקה, כללי היסק לוגיים וכדומה. העוסקים בתחום זה דנים בעקרונות פסיקה, כגון ההתחשבות בהפסד מרובה, בשוויון מעמדות, בנתינת מקום למנהג העם וכדומה; וכן, לעתים נדירות יותר, בכללי היסק לוגיים, בסוגיות לוגיות נבחרות, או בהגותם של אנשי הלכה שהדגישו את חשיבות ההתייחסות למבנים הלוגיים של תורתם. גם בתחום זה איננו עוסקים כאן.

תת-התחום השני של הפילוסופיה של ההלכה - שהעסיק את טברסקי במרבית יצירתו הכתובה - עוסק בנימוקיהן של הלכות ספציפיות, מתוך מאמץ המבקש לחשוף את העקרונות העומדים בבסיסם - עקרונות אתיים בדרך כלל. לא מדובר בטעמי מצוות שאינם חלק מההלכה התלמודית, הכוללים רכיב

19 אבינועם רוזנק, 'מטה-הלכה', פילוסופיה של ההלכה ויוסף שוואב', בתוך: הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, אבינועם רוזנק (עורך), ירושלים תשע"א, עמ' 17-26.

ספקולטיבי והם משניים וטפלים ביחס לעיסוק ב"בשר ולחם" של ההלכה. מדובר בעקרונות המהווים חלק אינטגרלי מההלכה, כשההלכה עצמה מכירה בהם כערכי-על, והולכת ומולידה מתוך העקרונות הללו הלכות והלכי-הלכות. הנחת היסוד המדריכה את העיסוק המחקרי הזה, ההנחה שהיהדות היא בראש ובראשונה יהדות-הלכה, ולא ניתן להבינה לאשורה בלי הבנה פנימית של ההלכה – היא ההנחה המוכרזת בקול צלול וייחודי על ידי טברסקי, ומיושמת על ידו ועל ידי תלמידיו. לשם היכרות עם קול חשוב זה, אין אלא להמליץ על קריאה מלאה ומעוררת בספר שלפנינו.

הערות נקודתיות

בחלק זה של הסקירה אבקש למקד את העיון בהערות נקודתיות:
א. היסטוריה תועלתית. בעמ' 41 הוצגה תפיסתו ההיסטורית של הרמב"ם, שאינה רואה בעין יפה עיסוק בהיסטוריה לשם שעשוע או לשמה, אך כן רואה בחיוב עיון היסטורי המכוון למטרת התועלת. הדברים נאים ועולים יפה בדעת הרמב"ם, ואין אלא להוסיף שככל הנראה הם נובעים ומתמודדים עם דברי רס"ג בהקדמתו לספר הגלוי²⁰. גם מה שהביא טברסקי מדברי הרמב"ם אודות מנשה שדרש דרשות של דופי בתורה, ולא ידע להפיק ממנה תועלת, מושרש כבר בדברי רס"ג בהמשך הקדמתו לספר הגלוי²¹. מסיבה זו קרא רס"ג בערבית לספרו הזה "כתאב אלאעתבאר", ששיעורו התבוננות לשם הפקת לקחים²². אכן, אין לטשטש את ההבדל בין רס"ג לרמב"ם, "וחשוב להדגיש את הדבר כדי לא להיאחזו בבולמוס של חיפוש מקורות וכתוצאה מכך להתעלם ממקוריות"²³. הם חלוקים בתפיסת "אעתבאר", אם כהתבוננות לשם הפקת לקחי מוסר, או כהתבוננות פילוסופית המובילה לדעת ה'²⁴.

20 רב סעדיה גאון במוקד של פולמוס בין רבני בבגדאד: ספר הגלוי של הגאון ושני ספרי השגות של מבשר הלוי עליו, מהדורת י' בלאו וי' יהלום, ירושלים תשע"ט, עמ' 85. בספר הגלוי העלה רס"ג על הכתב את ההיסטוריה היהודית מראשיתה ועד זמנו, כשהוא מרחיב במאורעות הפולמוס עם דוד בן זכאי ראש הגולה. רס"ג מבאר בהקדמתו את התועלת שיפיק הקורא מהתבוננות במאורעות היסטוריים המתוארים בספר, ואלו לקחים יפיק מכך, על אורך הרוח בו יש להתאזר בשעה שרשעים קמים על האדם.

21 רב סעדיה גאון (הערה קודמת), עמ' 101-109.

22 זאב אלקין, 'ספר הגלוי', בתוך: הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה, בעריכת מנחם בן-ששון ואחרים, ירושלים תשע"א, עמ' 270-280.

23 עמ' 219.

24 זאב הרוי, 'אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית (אעתבאר)', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 75.

טברסקי הכיר את הקדמת רס"ג לספר הגלוי, שכבר פורסמה על ידי הרכבי בשנת 1892²⁵. אך נראה שטברסקי לא הכיר בחשיבות העיסוק בתורת הגאונים, גם לא לשם עמידה על עומק שיטת הרמב"ם, והפניותיו בספר זה לספרות הגאונים ספורות ממש. גם בכך נוהג טברסקי כתלמיד נאמן של הרמב"ם, שהתייחס לתקופת הגאונים כתקופה עגומה וחשוכה.

ב. חיבורי ראב"ם. בעמ' 64 נמנים חיבוריו של רבי אברהם בן הרמב"ם הספוגים מתורתו של אביו: המספיק לעובדי השם, מאמר על דרשות חז"ל, ושפע מכתביו ותשובותיו. למעשה, המאמר על דרשות חז"ל הוא חלק מספר המספיק²⁶, בעוד שני חיבורים אחרים מוקדשים לתשובות להשגות על הרמב"ם - ברכת אברהם ומעשה נסים - ונכון היה אולי שלא לכלול אותם בכלל "שפע מכתביו ותשובותיו", אלא לבדלם באזכור מפורש.

ג. עיסוק נקודתי של הרמב"ם במענה לקראים. בעמ' 70 מוצג מפעלו של הרמב"ם בהנמקת אפשרות המחלוקת וריבוי הדעות בהלכה, כתשובה לצרכי הזמן העולים מדברי יהודי שהתאסלם במאה ה"ב. האמת היא, ככל הנראה, כדברים המבוארים במאמר אחר, בעמ' 89 - יש כאן תשובה לטענת הקראים. נכון שהמגמה הכללית בחיבור משנה תורה אינה לשם מלחמה בקראים, כמבואר שם, אך די במובאות ששם כדי להצביע על קיומן של התנגדויות נקודתיות לקראות, מה גם שהרבה יותר מהמובא שם מופיע בכתביו השונים של הרמב"ם²⁷.

ד. רוחב תחום העיסוק של חיבורי הרמב"ם בימי נעוריו. בעמ' 73 נאמר על דרכו של הרמב"ם במשנה תורה: "הרמב"ם התנגד לנטייה הרווחת, שהשתקפה בביאוריו שלו מימי נעוריו, ללמוד רק את אותם חלקים בתלמוד שהיו בעלי ערך מעשי ושייכות מיידית". לא ברור באלו חיבורים מימי נעוריו של הרמב"ם השתקפה מגמה העוסקת רק בחלקים בתלמוד שהיו בעלי ערך מעשי ושייכות מיידית. פירוש המשנה ודאי אינו כזה. הכוונה ככל הנראה לפירוש התלמוד, שלפי האמור למעלה (עמ' 67), בימי נעוריו כתב הרמב"ם "פירוש קצר על אותם שלושה חלקים מן התלמוד הבבלי אשר נלמדו דרך קבע בישיבות בספרד". אך גם משפט זה נסמך על דעות יחיד במחקר, ונושאי פירושו של הרמב"ם לתלמוד, היקפו וזמן חיבורו, עמומים עדיין.

ה. פענוח קטרוגו של ר"י אשכנזי על משנה תורה. הפרק החמישי כולל דיון נרחב בפענוח משפטים סתומים מאת רבי יוסף אשכנזי, הכותב בחיבורו נגד

25 א"א הרכבי, זכרון לראשונים ה, חוברת ראשונה: השריד והפליט מספר האגרון וספר הגלוי, פטרבורג תרנ"ב. טברסקי מצטט מחיבור זה בעמ' 97, הערה 49.

26 ראו בהרחבה במבואו של ר' משה מימון, מאמר על דרשות חז"ל לר' אברהם בן הרמב"ם, לייקווד תש"פ.

27 ראו דניאל לסקר, 'השפעת הקראות על הרמב"ם', ספונות ה (כ) (תשנ"א), עמ' 145-161.

הרמב"ם²⁸: "ובודאי ענין ספר המיימוני מתמיה עין הרואה כי בו החמיר מאד ודקדק על כל. אבל לפי מה ששמעתי על ענין קריאת שם הספר מיימוני, שלא נקרא בשמו של הרב או בשם שקרא אותו, אינה תמיה כלל והמבין יבין. ובודאי כאשר שמעתי כן הוא. כי הלא עינינו רואות שכל ספריו עשה בלשון ערבי והעתיקום, כגון ספר המורה ופירוש המשניות, וזה הספר היתה התחלתו בלשון הקדש. וגדולה מזאת כי אף במקומות שכתב לשון הקדש ערב הלשון במקצת תיבות בדויות, בלתי מובנות לכל, כגון שלילת החיוב או נושא ונשוא וכדומה להם, תיבות רבות שהם נאמרות בלשון ערבי כמו שאתה רואה אפילו הקדמת הספר ההוא שהיא באופן זה. אך הספר עצמו נכתב בלשון הקדש באר היטב טוב ויפה. ועל כן המבין יבין".

טברסקי מסביר את ההאשמה כמסתמכת על הפער בין שתי עובדות: מצד אחד ניכרת יומרנותו הגדולה של הרמב"ם בקריאת ספרו בשם "משנה תורה" וכתיבתו בעברית משנאית, כדי להציגו כספר קאנוני, ומאידך ניכר שעם ישראל לא קיבל את הספר ככזה, והוא סירב לקרוא לו בשם "משנה תורה". טברסקי מתבל את הדברים בבקיות רבה ומועילה בתולדות ההתנגדות לכינוי ספר "משנה תורה" בשמו ובעיון מקורי בטעם חיבורו בלשון המשנה. אך בעיקר הסבר טיעונו של ר"י אשכנזי יש החמצה גדולה, והפירוש שמציע טברסקי לנקודות שצירף ר"י אשכנזי להאשמתו אינו עומד במבחן הפשוט. מגוף דברי ר"י אשכנזי, ובמיוחד מהתשובה לדבריו שפורסמה מאוחר יותר וחוברת על ידי חכם איטלקי בן דורו, עולה שהטענה של ר"י אשכנזי דומה במהופך לטענת רבי יעקב עמדין:

ר"י עמדין טען שלא יתכן שמחבר מורה הנבוכים הוא מחברו של משנה תורה, ומכאן שהרמב"ם לא חיבר את ספר מורה הנבוכים²⁹. ר"י אשכנזי הסיק

28 פכ"ו מכתב הפולמוס שלו. מתוך: גרשם שלום, 'ידיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי, התנא מצפת', תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 83. ר' יוסף אשכנזי למד בסוף ימיו בחברותא עם האר"י ז"ל, עלה מפולין לארץ ישראל דרך איטליה, ובבחרותו העמיק בתורת הרמב"ם, ואחר נישואיו היה מגדולי המתנגדים לו, ובדרכו לארץ ישראל, בהיותו באיטליה, כתב חיבור נגדו.

29 בירת מגדל עוז, בית מדות עליית הטבע, אות ה, לבוב תר"ך, ז, א; מטפחת ספרים, לבוב תר"ל, עמ' 61-62; לחם שמים, אבות ב, יד, ירושלים תשמ"ט עמ' לד. טברסקי מביא טיעון זה בעמ' 197, הערה 8, מתוך לחם שמים, ומעיר שמבשר חלקי של גישה זו נמצא כבר בפירושו של ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב למורה נבוכים ג, נא. כוונתו ככל הנראה למה שכתב שם: "אמר שם טוב, רבים מהחכמים הרבנים אמרו כי זה הפרק לא כתבו הרב, ואם כתבו צריך גניזה, והיותר ראוי לו השרפה". ברם, פער גדול מצוי בין טיעונו של היעב"ץ, לבין טענה זו על פרק בודד במורה נבוכים, שנימתה מבהירה שאין פניה מועדות לברור היסטורי-ביבליוגרפי האם הרמב"ם כתב

את המסקנה הפוכה: הרמב"ם חיבר רק את מורה הנבוכים ולא את משנה תורה. משנה תורה חובר על ידי רבי מיימון אבי הרמב"ם, ולכן אין העם קורא לו אלא בשם "מיימוני", על שם מחברו "האמיתי". הרמב"ם כתב את כל חיבוריו בערבית, ולא שלט בעברית ברמה הנדרשת לכתיבת משנה תורה. רק את הקדמת הספר כתב הרמב"ם, כדי לייחסו כולו לעצמו, ואכן לשונה של ההקדמה מצביעה, לטענת ר"י אשכנזי, על ידיעה נחותה בעברית. על כך משיב החכם האיטלקי³⁰: "אחרי שכתב החכם ההוא כל זה, שב אח"כ וכתב ברמז כאילו הספר ההוא גנוב הוא איתו ואינו מפעולתו רק על שם אביו ייקרא, וסמך על קריאתו 'ספר המיימוני', וכאלה דברי הכל. הנה כל קדמונינו ז"ל היה זה נעלם מאיתם, ובהביאם הלכה פסוקה משמו כתבו 'הרמב"ם ז"ל', ולו לבדו נגלה דברים שכיסן עתיק יומין". אין כל ספק שלכך כוונת ר"י אשכנזי, וכל אריכות הדברים שהאריך טברסקי בפרק זה, שראה אור עשר שנים לפני פרסומו של קופפר - אך למותר, ושמה מוטב היה שלא לפרסמם שוב.

ו. מקום לימודו ותפילתו של הרמב"ם. בעמוד 199 עומד טברסקי על הניסוח המעניין של הרמב"ם למימרת חז"ל, שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, והרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג הי"ב) מנסח: אלא במי שממית עצמו באהלי החכמה³¹. לדעת טברסקי יש לראות כאן הדגשה של החכמה, שהיא החשובה יותר בעיני הרמב"ם. טברסקי ער לכך שבספרות הגאונים מסתיימת המימרא במילים "בבית המדרש"³², אך הוא עדיין רואה ייחוד בניסוחו של הרמב"ם המאפשר לחכמה שאותה הוא מדגיש במיוחד, שתופיע בעוצמה ובכהירות.

לענ"ד, הסבת בית המדרש המוזכרים בדברי הגאונים לאהלי החכמה שבדברי הרמב"ם, אין דינה להתפרש רק מתוך העצמת ערך החכמה. אין מדובר כאן בהחלפת התורה בחכמה, שהרי בשום מקור לא נאמר שאין התורה מתקיימת

את הפרק אלא לטיעון רטורי נגד המסרים שבו, כאשר לצד טיעון זה מופיעות ההמלצות לגנוז את הפרק או לשרוף אותו.

30 א' קופפר, 'השגות מן חכם אחד על דברי החכם הר"ר יוסף בהק"ר יוסף הלועזי שכתב וקרא בקול גדול נגד הרמב"ם', קובץ על יד, סד"ח יא (כא), א (תשמ"ה), עמ' 259.

31 גירסה זו מאושרת גם על ידי קטע הגניזה קיימברידג' T-S Misc. 10.38. טברסקי מעיד על קיומה של גירסה נוספת: באהלי החכמים, ואינו עומד על מהלך התהוותה. לכאורה הדברים פשוטים: בדפ"ר, ונציה ש"י, מופיע כראוי, "באהלי החכמה". דפוס רומי ר"מ קיצר ל"באהלי החכמ", ודפוס קושטא פענח את הקיצור באופן שגוי: "באהלי החכמי". בונציה של"ד, עוד לפני דפוס רומי, כבר מופיע "באהלי החכמים", ועלינו להניח שגם לפנייהם עמד כתב יד מקצר, שבו נכתב "באהלי החכמ".

32 טברסקי מפנה לקטע שפרסם לוי גינזבורג, גנזי שכטר, תרפ"ט, ב, עמ' 639. גירסה זו עולה מקטע גאוני נוסף, שלדעת הרב טוביה כצמן (בהערותיו בפרויקט הגניזה של פרידברג) הוא חלק מאגרת פרקוי בן באבוי, ופורסם ע"י גינזבורג שם, א, עמ' 21.

אלא במי שממית עצמו באהלי התורה. במקורות נאמר "בבית המדרש", ואת בית המדרש מחליף הרמב"ם באוהלי החכמים. בית המדרש בדברי חז"ל בכלל ובמשנה תורה לרמב"ם בפרט, הוא המקום שבו לומדים החכמים יחד מפי הרב³³. הרמב"ם עצמו לא קבע את לימודיו בבית המדרש אלא בביתו³⁴, ולכן התבקשה החלפת בית המדרש באוהלי החכמה באשר הם³⁵.

33 תלמוד תורה פ"ד ה"א: מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו; שם ה"ה: לא יהיה התלמיד בוש מחביריו ... נמצא נכנס ויוצא לבית המדרש והוא אינו למד כלום; ברכות פ"י הכ"ד: הנכנס לבית המדרש אומר ... וישמחו בי חברי; שבת פכ"ג הי"ט: אף לקרות בכתובים בשבת בשעת בית המדרש אסור, גזירה משום ביטול בית המדרש, שלא יהיה כל אחד יושב בביתו וקורא וימנע מבית המדרש.

34 משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת ר"י קאפח, ירושלים תשכ"ג, א, מבוא, עמ' 20, ע"פ פרשנותו המקורית לסיבת ציורי הרמב"ם בכתב ידו כשצד מערב כלפי מעלה. גם בחתימת הלכות מזוזה (פ"ו הי"ג) כותב הרמב"ם: "חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". נראה שהמילים "חוזר לדעתו" באים כהסבר ל"שיכנס" שברישא, שהיוצא לענייניו לשגות בהבלי הזמן רואה המזוזה ביציאתו ונייעור משנתו, ועי"ז הוא חוזר לדעתו, ושב לעסוק בענייני יחוד ה' וידיעתו ואהבתו, ומקום זה הרי הוא בביתו ולכן "חוזר" לשם ולכך נותן לבו בדרך כניסתו, ושוב "הולך בדרכי מישרים" ביציאתו אחר שחזר לדעתו. כפילוסוף וכמי שהגה בהנהגת המתבודד של אבן באג'ה, מובן למדי שהרמב"ם מצא את מקום לימודו באהל-ביתו כמתאים יותר מבית המדרש.

35 ככל הנראה אין מקור לשמועה שהרמב"ם לימד בבית הכנסת עזרא, הלא הוא בית הכנסת של קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט (א"מ הברמן, הגניזה והגניזות, ירושלים 1971, עמ' 23; M. Rustow, *Heresy and the Politics of Community - The Jews of the Fatimid Caliphate*, Ithica-London 2008, p. 12. תודתי למ"ע פרידמן על הפנייתו למקור זה. במאמרו שבכתובים העוסק בתרומת הגניזה לחקר הרמב"ם, דחה פרידמן את השמועות המאוחרות הללו והפנה לדברי ראב"ם דלהלן, שהרמב"ם היה מתפלל בבית מדרשו). הרמב"ם "בא למדרש בכל יום שבת" (אגרות הרמב"ם, שילת, עמ' תקסב; לפי קריאתו ותרגומו של מ"ע פרידמן, 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 526), כדי ללמד, ומכל מקום אין מדובר בלימודו לעצמו אלא בישיבה שבה לימד תלמידים, וזאת בזמנים מוגבלים, שלימים הצטמצמו ליום השבת בלבד (תיאור ישיבתו של הרמב"ם ותכני הלימודים של התלמידים, הועלה על ידי הרמב"ם עצמו, אגרות הרמב"ם, שילת, עמ' תלט. גם ראב"ם מוסר על מאורע באדם שבא "לבית מדרשו של רבינו משה זק"ל" בעת שמסר שיעור במשנה תורה, הובא בין היתר באגרות הרמב"ם, שילת, עמ' רנד-רנה. לעדויות נוספות על ישיבתו ראו מאמרו של פרידמן הנזכר בהערה הקודמת). בית מדרש זה היה פרטי, וכונה, כמנהג כינוי בתי מדרשות פרטיים בימיהם, "מגלס רבנו משה" (כן מוזכר בקטע גניזה שפרסם גיל, M. Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations*, from the Cairo Geniza, Leiden 1976, pp. 323-324), שהוראתו מכוונת לבית מדרש

ז. מקור קדום לערך שילוב ידיעת חכמות חיצוניות. בעמ' 214, לקראת סיום הדיון העשיר באיתור התייחסויות הרבות של הרמב"ם במשנה תורה לידע מדעי ולחכמה פילוסופית, מבקש טברסקי למצוא מקורות מוקדמים לגישה החיובית לשילוב תכנים אלו, ולראייתם כחלק מה"תלמוד" (תלמוד תורה פ"א הי"ב). טברסקי מוצא "גישה מטרימה, מאלפת אף יותר", בדברי רבי יוסף ראש הסדר, "בן זמנו המבוגר של הרמב"ם", שבהקדמתו לחיבור לתלמוד שהתחיל לכתוב, מנה חמישה יעדים שרב אשי הציב לעצמו כשערך את התלמוד הבבלי. החמישי שבהם הוא "חכמות חיצונות הנחקקין על מקצת משניות".

ראשית, ספק רב אם היה ר' יוסף ראש הסדר מבוגר מהרמב"ם, וכנראה היה צעיר ממנו³⁶. בכל מקרה לא סביר שדבריו ישמשו מקור לרמב"ם, הן בשל גילו והן בשל היותו תלמידו של רבי שמואל בן עלי, שיחסו של הרמב"ם כלפיו ודעותיו על ערכו נחשפים במכתבו לר' יוסף בן יהודה³⁷. טברסקי מעיר³⁸ על הדמיון בין דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות לגבי תוכן חלקי התלמוד, לבין דברי ריריה"ס. שניהם מונים אותם ארבעה חלקים בתלמוד: ביאור עניני המשנה, קביעת ההלכה, מימרות הדומות לענייני המשנה, דרשות והגדות. עליהם מוסיף ריריה"ס גם את החכמות החיצוניות. כוונת טברסקי היא, אם כך, שכשם שבסידור ארבעת חלקי התלמוד נמשך הרמב"ם אחרי ריריה"ס, כך גם לעניין ראיית החכמות החיצוניות כחלק מהתלמוד נמשך הרמב"ם אחרי ריריה"ס. אלא שבקטע אחר, אף הוא אוטוגרף של ריריה"ס, שלא נכלל בגנזי שכטר של

פרטי (כן דעתו האחרונה של מ"ע פרידמן, 'מעריב של שבת בבית כנסת הירושלמי בפסטאט בימי ר' אברהם בן הרמב"ם', תרביץ פה (תשע"ח), עמ' 163). כשלימד בבית מדרשו, התפלל הרמב"ם "ביני עמודי" כהלכה (ברכות ח, א; רמב"ם תפילה פ"ח ה"ג), ונראה שלכך כוונתו של רבי אברהם בנו, כאמרו ש"אבא מארי זצ"ל ותלמידי חכמים אחרים היו מתפללים בבתי המדרשות שיש להם בנוסחי החובה שבברכות, בלי תוספת מגונה ועוד" (כפאיה' אלעאבדין, המספיק לעובדי ה', מהדר' דנה, רמת גן תשמ"ט עמ' 180, לפי תרגומו של פרידמן, הנ"ל בסוגריים, עמ' 164) - בבתי המדרשות שיש להם דייקא, והחידוש עליו מצביע רבי אברהם הוא, שגם בזמנים אלו, שהתפלל בציבור, לא כלל בברכותיו את הוספות הגאונים.

36 הוא היה תלמידו של רבי שמואל בן עלי, ראש ישיבת בבל (ליפא גינת, רבי יוסף ראש הסדר, זרקור אל הרב שנשכח ואל חיבוריו הנחשפים בגניזה הקהירית, חמ"ד, 2018, עמ' 40-41, בין היתר על סמך קטע הגניזה קיימברידג' TS AS 152.208 בו מכנה ריריה"ס את רשב"ע 'אסתאד' - מורי ורבי), שהיה בן גילו של הרמב"ם (רשב"ע נפטר 1198 בקירוב; הרמב"ם נפטר 1204). ריריה"ס עצמו היה פעיל בתקופת בנו של הרמב"ם, רבי אברהם (מ"ע פרידמן, 'עדות חדשה על ביטול התפילות ומנהגי התפילה הארץ ישראלים במצרים בימי הראב"ם', בתוך: אורי ארליך (עורך), התפילה בישראל: היבטים חדשים, באר שבע, תשע"ו, עמ' 315 והלאה).

37 אנרות הרמב"ם, שילת, עמ' שח.

38 ככל הנראה בעקבות מאנן וגינצבורג, גנזי שכטר, ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 403.

גינצבורג אך כן פורסם כבר בשנת 1922 על ידי מאנן³⁹, מופיע מבוא חליפי של רירה"ס לפירוש התלמוד, ובו נמנים רק ארבעה עניינים שבהם עוסק התלמוד - אותם ארבעה עניינים שהרמב"ם מונה. נראים אם כן דברי ליפא גינת, שדברי הרמב"ם הם המקור לחלוקה של רירה"ס ולא להיפך⁴⁰. ואילו המקור הן לדברי הרמב"ם על חשיבות ידיעת החכמות, והן לדברי רירה"ס על היותן חלק מהידע הנדרש להבנת המשניות, הוא ככל הנראה בדברי רס"ג בספר הגלוי⁴¹, שהרמב"ם הכירו והתייחס באיגרת תימן לדברי רס"ג בו בעניין חישוב הקיצין⁴².

סוף דבר:

הקריאה בספר מלווה בעונג וביראה. עונג על הדיונים המפורטים, על ההגדרות המדויקות ועל השפה הקולחת. ויראת-כבוד מפני רוחב הדעת והידע של אדם גדול, שאין תחום במדעי היהדות שלא סלל בו נתיב, ואפילו בפרק כיצד מבקרין הראה גבורותיו, בהלכות ביקורת והשגות והתחקות אחרי מניעה⁴³. שורת הדין מחייבת שלא לגשת לספר "בקצת עתות הפנאי מן השתיה והמשגל, כעברו על ספר מספרי דברי הימים או שיר מן השירים" (מורה נבוכים ח"א פ"ב), ולא לההיז להשיג עליו ולבקר מתוך התעלמות מהתהום הפעורה בין גדלותו של הכותב לקוצר דעתו של הקורא. אלא שדברי תורה פרים ורבים, ולא באו דברי הסקירה וצורר ההערות אלא לציין תכונה זו של דברי תורה, המתקיימת בספר זה - כמעין המתגבר.

39 קטע הגניזה שבספרייה הבריטית, לונדון, OR 5554A.18. פורסם ע"י מאנן: Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, 2, 1922, pp. 312-313.

40 גינת, הנ"ל הערה 36, עמ' 75.

41 רס"ג פירט בספר הגלוי את השתלשלות התורה ועריכתה וזמני העריכה, עסק בתיאור עניינה של המשנה וענייניו של התלמוד, וכלל גם את הצורך לדעת את "עיקרי המצוות", ששיערתיו במקום אחר שהם חכמות המתמטיקה והלוגיקה הנדרשות לצורך הבנת התורה. ראו: י' זייבלר, 'קטע חדש מספר הגלוי לרס"ג: פירוש משנת כלאים פ"ה מ"ה, ודרכי ישוב סתירות בפסוקים', קובץ בית אהרן וישראל, רו (כסלו-טבת תש"פ), עמ' ד-יא; הנ"ל, 'יהושע בלאו ויוסף יהלום (מהדירים), רב סעדיה גאון במוקד של פולמוס בין-רבני בבגדאד - ספר הגלוי של הגאון ושני ספרי השגות של ר' מבשר עליו, סקירה, גנזי קדם, טז (תש"ף), עמ' 272. לזיהוי מוחלט של קטעים אלו העוסקים בגיאומטריה ולוגיקה כחלק מספר הגלוי ראו עוד: הנ"ל, 'קטעים חדשים מ'ספר הגלוי'; ישוב סתירות במקרא, וחלקים מעניני הפולמוס, קובץ בית אהרן וישראל טז (סיון תמוז תשפ"א), עמ' ה-כו. רס"ג מדגים בספר הגלוי כיצד ידיעה בגיאומטריה נחוצה לשם הבנת משנה סבוכה במסכת כלאים, וכיצד ידיעה בלוגיקה נחוצה לצורך ישוב סתירות בין הפסוקים במקרא בשמונה דרכים שונות.

42 אנרות הרמב"ם, שילת, עמ' קמב.

43 פרק רביעי.