

דרך הפשט של רבי אברהם אבן עזרא

אוריאל סימון

מום שיש בי אודיעהו
ולפני אשלח מלאכי
טרם ישאלוני אומר:
'עבד אברהם אנכי'
ר' יוסף בן אליעזר¹

פרופ' שרה יפת ראויה להערכה רבה על העזתה לבדוק את הדעה המקובלת (שגם היא עצמה אחזה בה, כדבריה בעמ' 294), אשר לפיה היה ר' אברהם אבן עזרא לא רק 'פרשן פשט' מובהק, אלא אף מגדולי 'אסכולת הפשט'. בדומה לראב"ע, המזהיר את קוראיו בשתי הקדמותיו לפירושו לספר בראשית, שהוא לא יישא פנים בתורה, כלומר שהוא יפרש את התורה ללא משוא פנים, כמו שופט צדק שאין לפניו אלא מה שענינו רואות, נמנעת גם שרה יפת מלשאת פנים בתורה – לא את פני אבן עזרא, לא את פני מפרשיו וחוקריו, ולא את פניה שלה עצמה.

א. סיכום הטיעון של שרה יפת

בפתח דבריה מעמידה שרה יפת את שאלתה המפתיעה: 'האם אפשר ונכון להגדיר את אבן עזרא 'פרשן פשט'?' (עמ' 293). כבסיס לדיון היא מציעה אפיון זה של הפשט:

* בעקבות דברים שאמרתי בסימפוזיון של החוג למקרא של האוניברסיטה העברית בירושלים, ביום הזיכרון הארבעים לנפילתו של ד"ר אריה טוויג עליו השלום (י"ג תשרי תשע"ד), כמענה לדברים שאמרה פרופ' שרה יפת ב'בית אבי חי' בערב שהוקדש להופעת ספרי, אֶנֶן מְלִין תִּבְחֶן. ראו: ש' יפת, 'בעקבות ספרו של פרופ' אוריאל סימון: 'אֶנֶן מְלִין תִּבְחֶן': מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא', שנתון כג (תשע"ד), עמ' 293–298, להלן: יפת.

1 אני מאמץ בזה את האירוניה העצמית שאותה ביטא ר' יוסף בן אליעזר, גדול מפרשי אבן עזרא, בְּשִׁנְיָה שהציב בראש המבוא לסופרקומנטר שלו, צפנת פענח, מהד' דוד הרצוג, קרקוב–הידלברג תרע"ב, עמ' 6.

נראה לי שהמאפיין העקרוני החשוב ביותר של הפשט [...] הוא הסוברניות של הפשט. העיקרון הקובע בהערכת הפשט כמתודולוגיה פרשנית הוא הנחת היסוד שאין לפשט אדון ואין לו סמכות מלבד עצמו (עמ' 294–295, הפיזור במקור).

תוך כדי דיבור היא מציעה אפיון אחר, הממיר את הריבונות העצמית של הפשט (שאין בה כשלעצמה שום סייג בפני פרשנות דמיונית או שרירותית) בכפיפות שלו לטקסט:

האדון היחיד של הפשט הוא הטקסט, המדובר או הכתוב, שהוא האמצעי האוניברסלי לקומוניקציה בין בני האדם באשר הם, ומהותו זאת של הטקסט היא הקובעת את מאפייניו והיא המחייבת את דרך פירושו (שם, עמ' 295, כנ"ל).

ואם כי שני האפיונים נראים כמנוגדים, הריהם משלימים זה את זה: מה שקרוי 'הסוברניות של הפשט' הנו לאמתו של דבר כפיפותו הבלעדית למתודה שלו, והיא מצדה כפופה בלעדית למכלול התכונות של הטקסט המתחייבות מאופיו הקומוניקטיבי-האקספרסיבי. על בסיס ההגדרות האלה מבררת שרה יפת מהו יחסו של ראב"ע לפירושי חז"ל, וביתר דיוק – איזה עיקרון מנחה אותו בפירוש החלקים החוקיים-הלכתיים של התורה. זוהי מסקנתה:

[...] כשאנו בוחנים את עמדתו של אבן עזרא כלפי פירושי חז"ל, ובעיקר כלפי מדרשי ההלכה, מתברר שהוא אינו רואה את עצמו מחויב לעקרון הסוברניות של הפשט ויש שהוא מבטל אותו מכול וכול. לפשט של אבן עזרא יש אדון מחוץ לו, וזהו ההלכה (שם, עמ' 295).

הראיה העיקרית שלה למסקנתה זו הם דברי אבן עזרא בהקדמת הפירוש הארוך לתורה (מקראות גדולות הכתר, עמ' כט):

הדרך החמישית / יסוד פירושי עליה אשית / לבאר כל כתוב כמשפטו / ודקדוקו ופשוטו / רק במצות וחוקים אסמוך על קדמונינו / וכפי דבריהם אתקן [אתאים] דקדוק לשוננו.

כדוגמה מובהקת ליישום הפרשני של עיקרון זה היא מביאה את דברי ראב"ע בפירושו השונים על 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך' (שם' יג 9), שלפיהם אין לפרש

את מילות הכתוב באופן מטפורי (כפי שמתבקש מן ההקשר), אלא באופן קונקרטי-ממשי (בתיים של תפילין), וזאת בגלל עדותם המהימנה של חז"ל שזאת כוונת הכתוב. בשלב הבא של טיעונה משווה שרה יפת את קבלת סמכות-העל של המדעים על ידי ראב"ע לקבלתו את סמכות-העל של ההלכה:

הכפפת הפשט לאמת ההלכתית היא רק פן אחד של שלילת עקרון הסוברניות של הפשט שאבן עזרא מאמץ. פן אחר של סטייה זו הוא יחסו למדעים, ובעיקר למדעי המתמטיקה והאסטרונומיה של זמנו (עמ' 296).

באין היגד מפורש של אבן עזרא על מעמד זה של המדעים, היא מסתמכת על ההסתייגות שלי הכפולה – עקרונית ומעשית – מדרכו זו של ראב"ע: 'הכפפה זו של פירוש התורה למדע הביניימי קשה להצדיק מבחינה תיאולוגית, והיא מועדת להניב פרשנות מאולצת ופשטים דחוקים'.² והיא מוסיפה על כך שהיא [ההכפפה] עומדת בניגוד מהותי לעקרון הסוברניות של הפשט' (שם, שם).

על רקעם של שני הממצאים האלה מציגה שרה יפת את השאלה: 'מה באמת הייתה מטרתו של אבן עזרא בפירושו?' (שם, עמ' 297). והריהי טוענת, שבעוד מטרת רשב"ם הייתה הפשט (כאומרו בפירושו לשם' כא 1: 'ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי'), הרי מטרתו של ראב"ע הייתה אחרת –

[...] להגיע אל 'סוד האמת' – להיות 'איש אמת'. [...] ו'אמת' זו היא מושג אחר, רחב הרבה יותר מאשר הפירוש הפשטי של המקרא. [...] ה'אמת' של אבן עזרא, שאליה הוא מתחבר ובשמה הוא מדבר, איננה האמת הדתית, המוסרית וההיסטורית של פשט המקרא, אלא 'אמת' מדעית ופילוסופית, המבוססת על המדע היווני-ערבי והפילוסופיה היוונית-ערבית של זמנו (שם, שם).

שרה יפת שוללת מכול וכול את הלגיטימיות הפשטית של השלכת המדעים הביניימיים על הכתובים, ומצטטת את ההשוואה שלי של ההשלכה המדעית עם ההשלכה המדרשית: 'ממש כמו חכמי המדרש השליך החכם הביניימי על המקרא את גופי הדעת שהוא היה בטוח לחלוטין באמיתותם' (סימון, עמ' 26), והריהי מוסיפה על כך מצדה: 'אבל אלה ואלה הם בחזקת מדרש על הכתוב המקראי' (יפת, עמ' 298) ומתרעמת עליי על שאינני מגדיר אותם כך. בקטע הסיום חוזרת שרה יפת אל השאלה שבה פתחה – 'האם נכון ואפשר להגדיר את אבן עזרא כ"פרשן פשט"?', והיא משיבה עליה בזו הלשון:

2 א' סימון, אֵיזוּן מִלִּין תִּבְחָן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא (מקורות ומחקרים יג), רמת גן תשע"ג, עמ' 30, להלן: סימון.

אפשר לתת לכך שתי תשובות: התשובה העקרונית היא 'לא', אבל התשובה המעשית היא 'כן', בעירבון מוגבל'. לא רק מטרותיו הפולמוסיות [ר"ל הגנת התורה שבעל-פה מפני שולליה הקראיים] אלא כלל אישיותו האינטלקטואלית [ר"ל בקשת ה'אמת' הגדולה] ומטרותיו בפירוש הטקסט, מנעו ממנו להעריך את מלוא משמעותו של הטקסט המקראי והובילו אותו למחזות אחרים (שם, שם).

והריהי מבקשת להיחלץ מן הפרדוקס הזה – תפיסה הרמנויטית מדרשית המניבה שפע של ביאורים פשטיים – בעזרת מובאה מדבריי: 'אני מאמצת אפוא את הערכתו של סימון, "הקורפוס הגדול של פירושו הפשטיים, המיועד לקהל הרחב, [הוא] (כ) בעל קיום נפרד ועצמאי, ועליו אכן עומדת תהילתו כבעל הפשט" [סימון, שם] (שם, התוספת והמחיקה במקור), ואלה היא מצמידה את מילות הסיום שלה: 'אבל אין זה נכון להגדירו – לא על פי מטרותיו ולא על פי המתודולוגיה שנקט – "פרשן פשט" (שם).

ב. בחינה הרמנויטית של הגדרת הפשט המוצעת ובחינה מתודולוגית של דרכו הפרשנית של ראב"ע

שרה יפת מבחינה, בצדק רב, בין ראיית הפרשן את עצמו כבעל פשט לבין מה שעולה מבחינה של גוף פירושו. והריהי מבהירה שהיא באה להעריך את מפעלו של אבן עזרא על סמך הגדרת הפשט שלנו. הפרספקטיבה ההזויה הזאת לא רק לגיטימית, אלא גם הכרחית. היא נחוצה לשם תיאור אמין של הדרך הפרשנית הנדונה, ובעיקר לשם הערכה נאותה של הישגיה ומגבלותיה. אולם עלינו להישמר מאבסולוטיזציה של הגדרת הפשט שלנו, העלולה לגרום לכך שייעלמו מעינינו היבטים חשובים של הפירוש הביניים, המתחייבים מראיית הפרשן את עצמו כבעל פשט.

בגישתנו להעריך את דרכו הפרשנית של פרשן מסוים עלינו להקפיד על הבחנה ברורה ותקיפה בין הערכת המתודה הפרשנית (האומנם היא בגדר פשט?) לבין הערכת פירותיה (האומנם הביאור המוצע הוא נכון לדעתנו?). בשיח העממי אכן רווח השימוש במילה 'פשט' בהוראה של 'נכון', וזאת מחמת הערכת-יתר של דרך הפשט. אך בלשון מושגית בלתי מוטת צריך להגביל את השימוש במילה 'פשט' לאפיון שיטת הפירוש. והאומר שביאור מסוים הוא 'פשטי', אינו אומר אלא שהמתודה הנקוטה בו היא פשטית, מבלי לחרוץ משפט לגבי מידת הנכונות של הביאור עצמו. וזאת משום שמתודה פשטית מניבה לעתים (קרובות) ביאורים מוטעים, ומתודה לא-פשטית מניבה לעתים

(רחוקות) ביאורים פשטיים (כפי שמצינו במדרשים לא מעטים). הפרשנות המדעית כולה היא בחזקת פשט, ואף על פי כן מועטת בה הסכמה כללית, ומרובה בה מחלוקת החוקרים, ולא-מעט ממסקנותיה נדחו על ידי יחזקאל קויפמן כ'פיוט מחקרי'.³ מהבחנה עקרונית זאת מתבקש שפשט הנראה לנו כמוטעה הוא בגדר של 'פשט בלתי סביר', אך אינו ראוי להיחשב בשל כך ל'מדרש', כפי שמדרש התואם את הפשט אינו חדל להיות 'מדרש'. נדגים זאת על ידי שני ביאורים, האחד של ראב"ע והשני של רשב"ם, המוסבים על כתובים שונים, ואשר הדבר היחידי המשותף להם הוא היותם מאולצים. בפרשת 'חתן דמים למולת' כותב ראב"ע ב'פירוש הארוך' לשמות ד 24:

[...] והנה טעם ויפגשהו – שבא חלי על משה מהשם, שלא עלה על לבו [למול את בנו]; ויבקש המיתו – אם לא יומל בנו. ובעבור שאחזתו רעדה (ע"פ תה' מז), לא יוכל הוא עצמו למולו, ומלה אותו צפורה (ראה להלן, כה), כי הוא גלה לה זה הסוד. [...](מקראות גדולות הכתר, שמות, א, עמ' 35).⁴

ובפרשת שבירת הלוחות כותב רשב"ם בפירושו לשמות לב 19:

וישלך מידו – כשראה את העגל תשש כחו, ולא היה בו כח (ע"פ ברכות לב ע"א) והשליכם רחוק ממנו קצת, שלא יזיק את רגליו בנפלים, בדרך כל משליכי משאוי כשאינן בהם כח לשאת. וכן ראיתי בפרקים של רבי אליעזר (פר"א מה), ועיקר פשוטו כך (שם, ב, עמ' 144).

כפי שראב"ע לא יכול היה לקבל, שאישה מדיינית הבינה מדעתה שסכנת המוות המאיימת על בעלה נובעת מאי-קיום מצוות מילה, כך לא יכול היה רשב"ם לקבל שרבן של ישראל השליך את הלוחות הברית ארצה כדי למנעם מעובדי העגל. כפי שעושים כל בעלי הפשט לדורותיהם, מייחסים שניהם לכתוב את מעצוריהם ההשקפתיים – האחד לגבי כוח ההבנה של נשים, והשני לגבי קדושתם המוחלטת של הלוחות השמימיים – וביקשו לגבור עליהם בעזרת מילוי פערם, שהוא לגיטימי לגופו אך בלתי סביר ביישומו. העובדה שהקשיים ההשקפתיים האלה נראים לנו כמופרזים, וכך גם השימוש בכלי הספרותי של מילוי פערם ליישובם, עושה את שני הביאורים האלה ל'פשטים דחוקים'⁵ אך לא ל'מדרשים'. 'מדרש' אינו מילת גנאי לפשט גרוע, אלא דרך פירוש

3 ראו למשל י' קויפמן, ספר שופטים, ירושלים 1962, עמ' 59.

4 רוב פירושי המקרא שלהלן מובא מתוך מקראות גדולות הכתר, בעריכת מ' כהן, רמת-גן תשנ"ב-תשע"ג; מיעוטם מובא מתוך מאגר הכתר: מהדורה מקוונת, מפעל מקראות גדולות הכתר, אוניברסיטת בר-אילן, 2009.

5 בכתבי אבן עזרא התופעה הזאת ניכרת אך שולית. ראו בספרי, און מלין תבחן (לעיל הערה 2),

חלופית, שמטרותיה אחרות וכליה שונים: לקרוא בין השורות של התורה שבכתב על מנת למצוא שם את השלמתה ההכרחית – התורה שבעל-פה.

בהגדרת הפשט של שרה יפת, שלפיה 'האדון היחיד של הפשט הוא הטקסט' (עמ' 295), חסרה התייחסות לגבולות הסופיים של הטקסט הזה ולקורפוס שאליו הוא שייך. האם ההקשר האמתי של הטקסט הוא הספר המקראי שבו הוא מופיע? או שמא כ"ד הספרים? או התורה שבכתב והתורה שבעל-פה? או הברית הישנה והחדשה? אם נעדיף בפשיטות את הציורף של האפשרות הראשונה והשנייה (כהנחתה המובלעת של שרה יפת), נעניק יתרון מהותי לפרשנות הקראית, ונתעלם מכך שהתמקדותה הבלעדית במקרא הביאה אותה לאנרכיה פרשנית,⁶ ובד בבד אילצה אותה למצוא במקרא הרבה מעבר למה שיש בו, על מנת לעשותו ל'תורת חיים'. ואם נאמץ (כראב"ע ו'כרשב"ם) את האפשרות השלישית, נצטרך לבצר את מעמדו העצמאי של פשט הכתובים כנגד או בצד תוקפם של המדרשים. על דרך זאת אין עצם ההרחבה הנוצרית של הקורפוס המקודש חוסמת בהכרח בפני מפרשים וחוקרים נוצרים את הדרך אל פשוטו של המקרא. לפי זה השאלה המתודולוגית המכרעת אינה – האם מרחיב הפרשן את היקפו של הקורפוס המפורש? אלא – כיצד הוא מבצע את ההרחבה הזאת להלכה ולמעשה? (כמו שעוד נראה בהמשך).

כפי שאין בכוחה של דרך הפשט כשלעצמה לגדור באופן מחייב את היקפו של הקורפוס המפורש, כך אין היא יכולה לקבוע עקרונית באילו נתונים חיצוניים רשאי (ושמא אף חייב) פרשן הפשט להיעזר, מבלי שיפר בכך את 'הסוברניות של הפשט'. ברי, על כל פנים, שנוסף על אוצר לשון המקרא ודקדוקו עליו להיזקק גם ללשון חכמים ולבלשנות השמית בכללותה. כמו כן אין בעל הפשט רשאי להסתפק בראליה המקראית, ועליו להשלים את מה שעולה מן הכתובים בעזרת הממצאים של הארכאולוגיה של ארץ-ישראל והמזרח הקדום. ומכאן שאין לומר על פירוש מדעי של ספר יהושע, הגדוש בממצאים ארכאולוגיים, שהוא חורג מן הפשט אל עבר 'האמת' שמחוצה לו, כל עוד ברור שהארכאולוגיה אכן משרתת את הבנת הכתובים ואינה הופכת לנושא בפני עצמו. ואם אכן כך הדבר, אין פסול מתודולוגי בעצם ההתייחסות של ראב"ע ורלב"ג – המחויבים שניהם לאמתות הגמורה הן של המקרא הן של האסטרונומיה הפתולומאית – לסתירה שבין מהלכם הקבוע של גרמי השמים בגלגליהם לבין הכתוב 'שמש בגבעון דום, וירח בעמק אילון' (יהו' י 12) כמשמעו.⁷

מפתח העניינים, הערך 'ראב"ע', ערך 'המשנה' 'ביאורים דחוקים מטעמי השקפה וסניגוריה'.
 6 כפי שמיטיב ראב"ע לנסח בהקדמת הפירוש הקצר לתורה, 'הדרך השנית: ... ואיך יסמכו במצוות על דעתם / וכל רגע יהפכו מצד אל צד כפי מחשבתם' (מקראות גדולות הכתר, עמ' כד).
 7 ראב"ע כותב בפירושו לדב' לב' 4: 'כי כל דרכי משפט – שלא ישתנו, רק [אלא] הם על משפט אחד,

הגדרת דרך הפשט כנאמנות בלעדית לטקסט לבדו מעוגנת בהנחות ובתפיסות של אסכולת 'הביקורת החדשה', בדבר האוטונומיה הגמורה של הטקסט הספרותי (שמאיר וייס היה להן לפה בעברית⁸). אך מבקרי האסכולה טענו בצדק רב, שזוהי גישה רומנטית כלפי היצירה וכלפי הבנתה, ושגישה יותר ראלית מחייבת את פרשן הספרות להיעזר במידע חוץ-טקסטואלי (בעיקר ביוגרפי והיסטורי), כאשר הוא רלוונטי להארת סתומות היצירה. דוגמה להסתמכות של המשורר על ההתמצאות הפוליטית של קהל קוראיו משמשת כותרת המשנה של 'בעיר ההריגה' מאת חיים נחמן ביאליק – 'משא נִמְרוֹב'. הקורא העברי אמור היה להבין שהמילים האלה נועדו לשוות לפואמה אופי היסטורי מדומה, המסתיר את אופייה האקטואלי המתריס מעיני הצנזור הצאריסטי. לפי זה נוכל לקבל את האפיון השני של הפשט, שלפיו 'האדון היחיד של הפשט הוא הטקסט', רק בתנאי ש'האדנות' הזאת אין פירושה שהטקסט לבדו ואין בלתו מונח לפני הפרשן, אלא – שהמאמץ הפרשני כולו חייב להיות משועבד להבנת הטקסט. אמור מעתה: 'הסוברניות של הטקסט' אינה זהה כלל ועיקר עם האוטורקיה שלו. לפיכך אין הפרשן סוטה מדרך הפשט כאשר הוא מסיק מאופיו הקומוניקטיבי-אקספרסיבי של הטקסט, שהוא לא נועד מעיקרא להיות מובן מתוכו בלבד, ושעל כן אי-אפשר להגיע להבנתו השלמה מבלי להסתייע במידע חיצוני. ואכן זאת אומר ראב"ע בפירושו הארוך לשמות כג 25–26, בראש תרחיב (אקסקורס) ארוך למדי, שבו הוא מביא מידע בסיסי מ'חכמת הרפואות' ומ'חכמת המזלות' (אסטרולוגיה):

אמר אברהם המחבר: יש חכמים גדולים, חכמי השתי תורות [זו שבכתב וזו

וזאת היא התהלה. וכל הנבראים [בעולם התת-ירחי] – ישתנו מעשיהם כפי צרכיהם. ומעשי השם [בעולם העל-ירחי] לכבודו בגבורה, כפי החכמה. ואין לטעון מעמידת השמש, כי סודו ברור במלת 'ירח בעמק אילון' (יהו' י, יב), כאשר פרשתיו [ר"ל בביאור על אתר בפירושו האבוד לנביאים ראשונים, שנכתב בראשית דרכו באיטליה ומאוחר בפירושו לתורה (1142–1145)] ולישעיה (1145)]. בביאור הקצר הזה ראב"ע מסתפק בהפניה למקום שבו נידונה סוגיית 'שמש בגבעון דום' לגופה, ואנו יכולים רק לשער, שלדעתו 'סודו' [ר"ל מובנו האמתי] של הכתוב הזה מצמצם מאד את החריגה מסדר הבריאה. ייתכן שהוא עשה זאת בדרך דומה למה שעתידי היה לעשות רלב"ג בפירושו ליהו' י 12–14: 'ולא אץ לבא (בנוסחנו לבוא), רוצה לומר שלא מהר לבא, וזה לא ישלול ממנו התנועה, אבל ישלול ממנו מהירות התנועה; [...] ולזה הוא מבואר, שזה המופת [נסיגת הצל במל"כ כ 10] היה בזולת שינוי סדר תנועת השמש, וזה יהיה לפי מה שאוקר, והוא שכבר יתבאר בחוש שכאשר יהיו עננים תחת השמש באופן שירשם בהם ניצוצו, וירוצו [העננים] הנה הם יראו שיהיה השמש בזולת מקום שהוא, עם שכבר יראה אז נטות צל השמש שיעור רב במעט זמן, למזרח או למערב, לצפון או לדרום, לפי מצב העננים ההם וצד תנועתם [...]'.

מ' וייס, המקרא כדמותו: שיטת מחקר והסתכלות במקרא על-פי עיקרי מדע-הספרות החדש, ירושלים תשכ"ב.

שבעל־פה], ולא התעסקו בחכמת התולדות [הטבע]; על כן לא יכולתי לפרש אילו הברכות [פס' 25–31], אם לא אזכיר מעט [!] מן החכמות [...] (מקראות גדולות הכתר, שמות, ב, עמ' 56).

הפירוש הארוך לשמות נכתב בצפון־צרפת, אשר גדולי חכמיה – כרש"י ורשב"ם – כתבו פירושים לתלמוד ולמקרא כאחד, ועל כן אי־אפשר לומר עליהם, שהם בגדר של חכם התלמוד שהוא ר'יק מחכמת המקרא'.⁹ אך אפשר ואפשר לומר עליהם, שהם לא למדו את המדעים (הערביים) שהם הכרחיים, לדעת ראב"ע, להבנת עניינים שונים בתורה. התנצלות דומה על ההכרח הפרשני להסתייע בחכמות חיצוניות, משום שרק באמצעותם ניתן ליישב כתובים שסותרים זה את זה, מצינו בפירושו לקה' ז 3:

טוב כעס – כבר בארו חכמי הראיות [אנשי המדע המתבססים על ראיות] שיש באדם שלש נפשות. [...] ואין זה הספר [פירושו לקהלת] מוכן [מיועד] לדבר על סוד הנפש כי עמוק הוא, ולא יוכל מבין לעמוד על האמת, כי אם אחר קראת (נוסח אחר: קרא) ספרים רבים. ולולי שהוצרכתי להזכיר חלקי הנפשות בעבור פירוש הפסוקים, לא רמזתי לכלל אף כי לפרט. ועיקר הצורך הוא, שיראו בדברי שלמה בספר הזה דברים קשים, מהם שיאמר במקומות רבים דבר ויאמר הפך הדבר. [...] ואחר שהעיד הכתוב לשלמה שאחריו לא יקום כמוהו (ראה מ"א ג, יב), ידענו שאין בדבריו הפך, רק הם 'כלם נכוחים לַמבין, וישרים למוצאי דעת' (מש' ח, ט) [...].

ההתנצלויות האלה על הכללת עניינים מדעיים בפירוש מקראי אכן נחוצות מפני שראב"ע שלל לחלוטין את ראיית ספרי המקרא כמקור לאמת מדעית והתנגד בחריפות לעשיית פרשנות המקרא לכלי להוראת המדעים. תוקפו של המדע עומד על כוח השכנוע של הראיות (ההגיוניות והמציאותיות) המובאות לביסוסו. אך דברו של המקרא אינו מלווה בראיות, ומכאן ברור ומחזור שכתבי הקודש לא באו להרחיב את דעתנו על אודות החוקיות הנסתרת השולטת בעולם העליון ובעולם התחתון, אלא ללמדנו אמת רוחנית ומוסרית, המתייחסת רק לתופעות הטבע המוכרות לכול (ואינן טעונות לימוד שיטתי). כאמרו ב'פירוש הקצר' לבראשית א 2: 'כי לא דבר משה על העולם הבא [העליון], שהוא עולם המלאכים, כי אם על עולם ההיות והשחתה [בכתבי־יד: ההויה וההשחתה]' (מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' 6). וכפי שהוא מבהיר

9 כאמרו בשער הראשון של ספרו יסוד מורא וסוד תורה², מהד' יוסף כהן ואוריאל סימון (מקורות ומחקרים יא), רמת גן תשס"ז, עמ' 77.

בפתח פירושו לקהלת (ספרו הראשון על אדמת איטליה), בביאור ל'כל הנחלים הולכים אל הים' (א 7):

ולא באר שלמה סבת שוב המים אל מקומם [מחזור המים], כאשר לא באר סבת [מהו הגורם ל]שוב השמש ממערב [שבו היא שוקעת בערב] אל מזרח [שבו היא זורחת בבוקר] (ראה לעיל, ה), אם למעלה מהרקיע, או על הצדדים, או על דרך שהארץ עגולה והיא באמצע [במרכז] הגלגל העליון. כי כל אלה הדברים צריכים ראיות, ושורש ספרו – לדבר על כל דבר נראה לעין [התופעות הגלויות] ולא יצטרך לראיות.

כמו שהעדרן של ראיות בספרי המקרא מעיד עליהם שהם אינם ספרי מדע, כך מעיד העדר הראיות בפירושי המקרא של הגאונים על שהמידע המדעי הגודש אותם הוא לאמתו של דבר פסידו־מדעי. ראב"ע אומר זאת בהקדמת פירושו הקצר לתורה, 'הדרך האחת' (מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' כד), שבה הוא מבקר קשות את הארכנות של פירושי הגאונים, שהעמיסו על ביאוריהם מידע מיותר, שבניגוד ליומרתם אינו מדעי, באשר הוא לא מוכח, לא מבוסס ולא אמין:

[...] ואין תועלת לפירוש הזה כי אם אורך. [...] והרוצה לעמוד על חכמות חיצונות / ילמד מספרי אנשי התבונות / אז יתבונן בראיותם [בכתבי־יד רבים: בראיותם] אם הן נכונות / כי הגאונים בלי ראיות בספרם הביאום / ויש מהם שלא ידעו דרך חכמי קדם [המזרח ר"ל: הודו] ומאין הוציאום.

אם כי אין ללמוד את המדעים מן המקרא, ברי שיש התאמה מלאה בין הכתובים לבין המדעים. וזאת מכוח הנחת היסוד המובנת מאליה, שלא תיתכן סתירה בין דברו המובלע של האל, המשתקף בבריאה (חוקי הטבע), לבין דברו המפורש, הרשום בכתבי הקודש (הנבואה).¹⁰ ולא זו בלבד שהפרשן חייב להבליט ולאשרר את ההתאמה הזאת בעבור המשכילים שבקוראיו, אלא שמוטל עליו גם לחשוף את התשתית המדעית החבויה מתחת ללשון העממית של כתובים לא־מעטים.¹¹ כך למשל מבהיר ראב"ע

10 יתרה מזו: בפירושו ל'עדותך נאמנו מאד' (תה' צג 5) מבהיר ראב"ע, שעדות הכתוב מהימנה יותר מעדות הבריה: 'עדותך – כדרך "השמים מספרים כבוד אל" (תה' יט, ב); כי יותר נאמנים הם עריך, שהם ה"עדות", מעדות השמים והארץ והים; על כן הוסיף: מאד [...]'.

11 פירוש ראב"ע לקהלת – המגילה העיונית – מונחה באופן מובהק על ידי תפיסות נאו־אפלטוניות, ומרובים בו במיוחד ביאורים מדעיים (בעיקר אסטרולוגיים), כפי שמראה, M. Gomez Aranda, 'The Meaning of Qohelet according to Ibn Ezra's Scientific Explanations', *Alef* 6 (2006), pp. 339-370. ברם דומה שאבן עזרא עצמו היה משוכנע שהוא הצליח להישמר מלייחס לכתובים מה שלא רמוז בהם, כפי שעולה מהסתייגותו מביאור של רס"ג, הבאה בפירושו

לקורא המשכיל, שאף על פי שבכתוב (קה' א 4–7) מדובר על חלקי היקום (השמים והארץ) ועל תופעותיו הנראות לעיני כול (הרוח והמים), הכוונה האמתית היא לארבעת היסודות (שלפי אריסטו מרכיבים, ביחסים כמותיים שונים, כל חומר על פני האדמה). כאמרו בספרו יסוד מורא (א, ו, מהד' כהן וסימון, עמ' 82–83):

[...] וככה דברים רבים במקרא צריכים פירוש [מדעי], כמו שהזכיר קהלת הארבעה שרשים, שהן שמים וארץ ורוח ומים. והנה 'זורח השמש' [שהיא האש] (קה' א, 5) – כנגד השמים; 'והארץ' – לעולם עומדת' (שם, 4) [העפר]; ו'סובב סובב הולך' – הרוח' (שם, 6), ואינינו פיאה כלל [איננו כיוון אלא האוויר]; ו'כל הנחלים הולכים אל הים' (שם, 7) [המים]. ואלה ארבעתם נזכרים בפרשת בראשית: 'את השמים, ואת הארץ, ורוח אלהים מרחפת, על פני המים' (בר' א, 1–2). [...] והכל נכון [תואם את האמת המדעית] למשכיל.

ברם, אבן עזרא מסתייע ב'אמת' המדעית החיצונית לא רק לשם פירוש הכתובים והבנתם לעומקם, אלא גם לשם חשיפת ה'סודות' המדעיים הרמוזים בהם בעבור לומדיהם המשכילים. לשונם של רוב רובם של הכתובים היא עממית, כדי שהכול יבינום. אך בצדם יש כתובים שלשונם חידתית, כדי להעלים מעיני הרבים מידע חלקי, המביא את אלה שאינם יכולים להשלימו לידי ספקות ומבוכות. כך למשל כותב אבן עזרא על טיבם החידתי של האפוד והחושן (בפירוש הארוך לשמ' כח 6, מקראות גדולות הכתר, ב, עמ' 99):

[...] וסוד עמוק הוא דבר האפוד והחושן, רק ארמוז קצת הסוד, אולי יבינו מי שהוא יודע דעת עליון [אסטרונומיה ואסטרוולוגיה]. [...] (וכאן באה – בלשון רמזים קשה מאד לפענוח – השוואה בין תיאורי האפוד והחושן מכאן לבין מערכת השמים הגיאוצנטרית ומבנה האצטרולב הביניימי מכאן). ואילו הוואלתי [רציתי] לגלות זה הסוד, לא יכולתי לכותבו כפי המכתב [המתכונת] שחברתי בפירוש ספר כולו, כי לא יבינו [את הסוד] מי שלא למד ספר המדות [גאומטריה] וסוד מלאכת שמים [אסטרונומיה ואסטרוולוגיה]. [...]

סודות התורה גלויים אך ורק למי שלמד את המדעים בשלמות ובביקורתיות מתוך ספרי המדע. אך ברור שזהו תנאי הכרחי אך לא מספיק, כפי שמעיד פירושו למזמור כה, שהוא מבארו כתפילת המשכיל, ובמיוחד ביאורו על פס' 4, 'דרכיך ה' הודיעני,

לאיוב לח 23: 'והגאון רב סעדיה פירש "אי זה הדרך ישכן אור" (לעיל, יט) [...]. אף על פי שדבריו נכונים [כשלעצמם], אינם מעניין הפסוקים' (מאגר הכתר).

ארחותיך למדני', שבו הוא מוצא את שלושת תחומי הלימוד: 'דרכיך – הם דרכי השם [בהיסטוריה ובביוגרפיה], והתולדות שברא בדרך חכמה [חוקי הטבע]. וארחותיך – על יד הנביא, והם ארחות שצויות [המצוות שנודעו בהתגלות נבואית]'. ומאחר שאין להפוך את פירוש התורה לספר מדע, לא נותר למחבר אלא לרמוז לקורא המשכיל כיצד יש להבין את סתומות התורה בעזרת המדעים שלמד, ולהבטיח בכך לקורא שאינו משכיל שגם לסודות התורה יש מובן רציונלי סמוי.¹²

בצדק רב השוותה שרה יפת את קבלת דינו של המדע היווני-ערבי עם קבלת דינה של הלכת חז"ל, ואכן בשתי אלה ראב"ע מעדיף להתאים את הכתוב לאמת חיצונית מאשר לפרשו כמות שהוא בלעדיה. והריהו רואה את שתי אלה כעדייות לכך, שמטרתו מעיקרא לא הייתה לפרש את הכתובים כפשוטם, אלא להעמיד 'אמת' חוץ-מקראית גדולה ורחבה. ואילו אני רואה בהן שתי מסקנות מתודולוגיות, המתבקשות מהנחת היסוד ההרמנויטית, שהטקסט המקראי כשהוא לעצמו אינו נהיר דיו (מחמת עממיותו ומפני שלשונו היא קצרה, מטפורית, רב-משמעית ורב-רבדית), ועל כן אי-אפשר לפרשו כפשוטו ללא הסתייעות במידע חיצוני. מה שנראה לשרה יפת כנטישת דרך הפשט (על סמך הנחתה שהכתוב אכן אוטרקי), נראה לי כמימוש לגיטימי של דרך הפשט, בידי פרשן שבעבורו המקרא הוא תורת חיים, שלומדיה מקבלים על עצמם לקיימה רוחנית והלכתית. ואכן במקביל לדבריו על הצורך הפרשני בהשלמה המדעית (שכבר הובאו לעיל), מדגיש ראב"ע (יסוד מורא ו, א, עמ' 130–131), שאי-אפשר לקיים את מצוות התורה ללא הביאור המהימן של 'הקבלה' (מסורת האבות):

יש מצוות מבוארות בתורה, ויש מצוות לא ידענו פירושם באמת רק מפי הקדושים המעתיקים [קדושתם היא ערובה לאמתות העתקתם], שקבל בן מאביו ותלמיד מרבו [במסירה רצופה], ולולי הקבלה יוכל אדם לפרש אותם פירוש אחר [אי-הוודאות הפרשנית מאפשרת פשוטות חלופיים]; ויש מצוות קבלנום מהם, ואין זכר להם בתורה [והם בגדר של תורה שבעל-פה]. וכלל אומר: לולי אנשי כנסת הגדולה ואנשי המשנה והתלמוד כבר אבדה תורת אלהינו ונשכח זכרה, כי כל אלה העמידו הדבר על בוריו וביארו לנו המצוות באר היטב וכל המשפטים כאשר קבלום. ויש שימצאו עדות ברורה מהתורה [התאמה מלאה בין הקבלה והפשט], ויש דרך דרש, ויש דרך אסמכתא בעלמא. ומי שיש לו

12 בשער התשיעי של יסוד מורא [לעיל הערה 9], עמ' 162–172) מאיר ראב"ע באור הדעת, אם כי בלשון רמזים עמומה, מצוות רבות שטעמן לא מפורש בכתוב או שהן בגדר 'סוד', כמו 'סוד המשכן וסוד הארון' (עמ' 168) ו'סוד האפוד [שהוא] נכבד מאד' (עמ' 170). מהי מטרתו בכך הוא מבהיר באמצעות הכתוב שהוא מציב בראש השער: 'גל עיני ואביטה נפלאו[ת] מתורתך' (תה' קיט 18).

לב [שכל והשכלה] יוכל להכיר מתי אומרי' פשט ומתי אומרים דרש, כי אין כל דבריהם על דרך אחת [כפי שטוענים שוללי הדרש הקראים מכאן ומקדשי הדרש הרבניים מכאן]. וה' שנתן להם חכמה / הוא יתן משכרתם שלמה [בעולם הבא].

החכמה של חז"ל אכן רחבה ושלמה, אך התוקף של התורה שבעל־פה אינו עומד על חכמתם, אלא על קבלתם,¹³ המוסרת במהימנות את המידע המשלים, שמשם קיבל בהתגלות מקבילה (כאמרו ביסוד מורא ב, יד; עמ' 110: 'והכל מפי השם ליד משה', וכזאת גם בפירוש הארוך לשמ' לא 18). ראב"ע, שכידוע לא היה חכם תלמודי, אינו מעתיק את מרכז הכובד מן התורה שבכתב אל התורה שבעל־פה, אלא מפרש את הראשונה לאור השנייה. והוא עושה זאת מפני שהוא משוכנע באמתותה ההתגלותית, בנחיצותה הפרשנית ובהתאמתה העקרונית לדרך הפשט. מהתאמה זו נובע בהכרח שמדרשי ההלכה, וכל שכן מדרשי האגדה, אינם חלק של הקבלה. ואכן, בעקבות גאוני בבל הבחין ראב"ע בין ההלכות עצמן, שנמסרו בקבלה שמקורה התגלותי, לבין מדרשי ההלכה של החכמים, שרק מסמיכים את ההלכות בדיעבד על הכתובים.¹⁴ ומכיוון שהקבלה לחוד והמדרש לחוד, ברי שאין הנאמנות לקבלה כוללת את כפיית המדרש על הכתוב.

מכוח הרציונליזם הרדיקלי, שאבן עזרא דבק בו בכל מאודו, שררה הרמוניה מרהיבה בעולמו הפיזי והמטפיזי: האסטרונומיה הפטולמאית מקבילה לאריתמטיקה העשרונית; המיקרוקוסמוס (האדם) משקף את המיקרוקוסמוס (היקום); האמת המדעית הולמת את האמת המקראית ומסייעת בפיענוח סודותיה; התורה שבעל־פה תואמת את התורה שבכתב ומשלימה אותה; וההלכות המסורות בקבלת חז"ל תואמות את פשט הכתובים.

עולמו של אבן עזרא היה הרמוני, אך רחוק מלהיות מושלם. מעידות על כך עמדותיו הברורות בסוגיות כאובות: הגבולות הברורים של המדעים;¹⁵ קוצר ידו של

13 ב'פירוש הארוך' לשמ' כה 5 ראב"ע מבהיר, שלא תמיד אפשר להבחין בין המסורת (המחייבת) שחז"ל 'העתיקו' לבין פרשנותם העצמית (שמותר לחלוק עליה): '[...] והנה לא ידענו: אם ק ב ל ה היא ביד אבותינו, שממצרים הוציאום [את עצי השיטים], גם אנחנו נסור אל משמעתם; ואם דרך ס ב ר א, יש לבקש דרך אחרת [...]'] (מקראות גדולות הכתר, ב, עמ' 69). יחד עם זאת הוא מציין (בפירושו לבמ' ה 7, לא 23), שהוא מבטל את דעתו מפני דעתם באשר 'דעתם רחבה מדעתנו'.

14 הרחבתי על כך בספרי, און מליץ תבחן (לעיל הערה 2), עמ' 115–120.

15 הטיעון הנרחב להוכחת העליונות הגמורה של המלאכים על בני האדם (בפירוש הקצר לשמ' כג 20) כולל דיון רב־פנים על גבולות החכמה האנושית. הוא פותח במשפט: 'ואני אומר: אל יתגאה ילוד אשה (ע'פ איוב יד, א) שיחשוב כי השיגה ידו בחכמתו אל מדרגה גבוהה', והוא מסתיים במשפט:

הפשט להגיע לוודאות פרשנית (שגרם לו להרבות בביאורים חלופיים וגם לשנות תדיר את דעותיו); סבלו של הפרט מחמת טבעו המעוות ומחמת גזירת הכוכבים בלידתו (בפירוש לקה' א' 15); צערם של ישראל בגולה, המוחרף על ידי הפער הבלתי מובן שבין הבטחות הנביאים לישועה קרובה לבין התמשכותה של הגלות למעלה מאלף שנים;¹⁶ האימוץ המביך של דרך הדרש על ידי חז"ל כדי להעשיר את הכתובים, כדי להעגין את ההלכות בכתובים וכדי להיענות לצרכים חינוכיים ולמצוקות אמוניות (כמפורט בהקדמת שפה ברורה); ובזיקה לענייננו כאן – אי־ההתאמות המוקשות שבין הקבלה המחייבת לבין הפשט הסביר.

לא זו בלבד שאבן עזרא לא התעלם מן הקשיים האלה ולא העלים אותם מקוראיו, אלא שהוא אף הבלית אותם. ודומה שהמניע לכך היה הצורך שלו לדעת ולהודיע, שהוא איננו רציונליסט תמים, אלא רציונליסט ביקורתי, המקפיד להעמיד במבחן את האמיתות התבוניות הכוללות, ולעמת אותן עם מראה עיניו ושיקול דעתו.

זוהי דרכו גם בתחום הפרשני, ושמא אף ביתר שאת. שכן כאשר הוא מציין, ש'לפי הדעת' (בפירוש הקצר לשמ' כב' 13) או 'על דרך הפשט' (בפירוש הארוך, שם) מובנו של הכתוב שונה מן הנמסר ב'העתקה', הריהו בא להבהיר שנאמנותו לקבלת חז"ל בכללותה ובפרטיה אינה מחלישה את דבקו האיתנה בדרך הפשט, הסומכת בבטחה על אמתה המוכחת של חכמת הלשון ועל כוח השיפוט של המפרש (כאמרו בהקדמת הפירוש הקצר לתורה, הדרך השלישית: 'והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו' [מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' כה]).

בסיכום תמציתי אפשר לומר, שראב"ע ניסה לגבור בארבע דרכים שונות על המתח הזה שבין עקרון ההתאמה ההכרחית של הקבלה ההלכתית לפשט, לבין החריגות הפרשניות ממנה. הדרך האחת היא להודות, שכנגד הביאור הפשטי ש'היה נראה' במבט ראשון כסביר, עומדת העדות של חז"ל שיש להעדיף ביאור חלופי, הסביר באותה מידה (בפירוש הקצר לשמ' כב' 2; וביסוד מורא ו, ב, עמ' 133 הוא נותן לכך כמה דוגמות). אולם לא תמיד הוא קובע שיש יתרון התחלתי לביאור האחר, ואזי נקודת המוצא של הביאור היא אכן אי־ודאות פרשנית ממשית (כמו בפירוש הקצר לשמ' יג' 9, כא 19, 20, 26, ל' 34). הדרך השנייה היא לאמץ את הביאור ההלכתי

¹⁶ ז'מי שלא יבינו נפשם, חכמת מֶה להם (ע"פ יר' ח, ט), ואף כי דעת אלהים, שלא יבינו וישכילו בליבותם, חוץ הדיבור הדבק בפהם להשמעות אוזנים (ע"פ יח' כד, כו') (מקראות גדולות הכתר, ב, עמ' 52–53).

¹⁶ ראו את ביאוריו הנרגשים ליש' נב' 14, נג' 7–9, וכן את הפיוט 'אם אויבי יאמרו רע לי' (הוהדר על ידי ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס², א, ירושלים ותל אביב תשכ"א, עמ' 617–618; ובשנית על ידי י' לזין, שירי הקודש של אברהם אבן עזרא, ב, ירושלים תש"ם, עמ' 24–26).

'תוך מחאה' פשטית, ולציין ש'גם הוא נכון', רוצה לומר שהוא אמנם פחות סביר אבל בכל זאת קביל (כגון בסיפא של הפירוש הקצר לשמ' כב 13; ובפירוש הארוך לשמ' כה 16). הדרך השלישית היא להכיר בקיומה של הסתירה מבלי ליישב אותה (כמו בפירוש הארוך לשמ' כב 13; כך הוא משוכנע שלפי פשט הכתובים חובה לאכול מצות שבעה ימים, ולא רק בלילה הראשון ובששת הימים – רשות. ראו: הפירוש הארוך לשמ' יב 15, 20, כג 15, מ 2; יסוד מורא ד, ד, עמ' 122). והדרך הרביעית היא להתאים את הפשט הפילולוגי (בתחום המצוות והחוקים) לקבלת חז"ל, באשר היא נכונה ומחייבת. ומאחר ששרה יפת רואה בהתאמה הזאת – ובעיקר בעצם ההכרזה עליה – עדות מובהקת להכפפה עקרונית של הפשט לקבלה (עמ' 295–296), עלינו לדון בדרך הרביעית ביתר הרחבה.

בסוגיית היחס שבין החופש לבקש את הפשט לבין החובה להישמע לקבלת חז"ל אומר ראב"ע דברים שונים בשתי הקדמותיו לשני פירושו לתורה. בשתייהן הנושא הזה נידון ב'דרך החמישית', שבה מתוארת הדרך הפרשנית שלו עצמו על רקע דברי ביקורתו על ארבע הדרכים של קודמיו. ואלה דבריו בנידון בהקדמת 'הפירוש הקצר' (מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' כו):

והדרך החמישית / מוסד פירושי עליה אשית / והיא הישרה בעיני / נכח פניי' (ע"פ איכה ב, יט) [...] ואחפש היטיב דקדוק כל מלה בכל מאדי / ואחר כן אפרשנה על פי אשר תשיג ידי (ע"פ וי' כז, ח) / [...] ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה / כי שבעים פנים לתורה. / רק[אך] בתורות ובמשפטים ובחקים / אם מצאנו שני טעמים [פשטיים] לפסוקים / והטעם האחד כדברי המעתיקים / שהיו כולם צדיקים [צדקתם היא ערובה למהימנותם כמעבירי המסורת] / נִשְׁעָן על אֱמָתָם בלי ספק בידי חזקים. / וחלילה חלילה להתערב עם הצדוקים / האומרים כי העתקתם מכחשת הכתוב והדקדוקים! רק [אלא] קדמונינו היו [אנשי] אמת / וכל דבריהם אמת / וי' אלהים אמת (ע"פ יר' י, י) / ינחה עבדו בדרך אמת (ע"פ בר' כד, מח).

המחויבות הטוטלית של המחבר לדבוק בפשט הדקדוקי בכל רחבי המקרא אינה מאוימת, לדבריו, על ידי מדרשי החכמים, משום שמכוח רב־המשמעות של הכתובים המדרש לחוד והפשט לחוד. אך למחויבות הזאת יש מגבלה אחרת – ההכרח להעדיף בפרשות המשפטיות של התורה את הפירוש הנמסר בקבלה על פני הפירוש הפשטי החלופי. וזאת מכוח האמונה בתורה שבעל־פה, והביטחון הגמור הן במהימנות של מסורתיה הן בהתאמתן לפשט. ולשם יתר הבהרה הריהו דוחה מכול וכול את הכפירה הקראית, הטופלת על הקבלה שהיא סותרת את חוקי הדקדוק ואת פשט הכתובים.

מכלל לאו אתה שומע הן: חכמי ישראל חתרו אל האמת לבדה, וכל מה שנמסר מפיהם הוא אמת לאמתה. והריהו מתפלל לאלוהי האמת שיוליך אותו בדרך האמת בכתיבת פירושו לתורה.

מארבע הדרכים שמנינו לעיל מיוצגת בהקדמה זו רק 'הדרך הראשונה' בגרסתה הלא-בעייתית – העדפת הפירוש של חז"ל מתוך שני פירושים שהינם סבירים באותה המידה. אך בגוף 'הפירוש הקצר' מצינו גם את הגרסה שהיא יותר בעייתית – העדפת הפירוש של חז"ל כאשר הוא פחות סביר (מראי-מקום ניתנו לעיל). ואילו 'הדרך השנייה', המרחיקה לכת יותר באשר היא מקנה יתרון לפירוש של חז"ל גם כשהוא בקושי 'נכון', אינה נזכרת בהקדמה כלל. אך גם היא מצויה בגוף 'הפירוש הקצר' (כמצוין במראי המקום). לעומת זאת אין בו זכר, ככל שיכולתי לברר, לשתי הדרכים הנוספות: 'השלישית' – להודות בסתירה שבין שתי התורות מבלי ליישבה, ו'הרביעית' – להכריז על מגמתו לגשר על פני הפער שביניהן באמצעות גשר פילולוגי. את שתי הדרכים האחרונות מצאנו רק ב'פירוש הארוך', מה שמעיד עד כמה המשיכה סוגיה זו להעסיק את אבן עזרא באחת עשרה השנים שחלפו בין כתיבת ההקדמה הראשונה (לוקה, 1142) לכתיבת השנייה (רוֹאן, 1153). נבחן עתה את דבריו הפרוגרמטיים בנושא הזה בהקדמת 'הפירוש הארוך' (שם, עמ' כט):

הדרך החמישית / יסוד פירושי עליה אשית / לבאר כל כתוב כמשפטו / ודקדוקו ופשוטו. / רק [אך] במצות וחוקים אסמוך על קדמונינו / וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשוננו. / וחלילה לי מחטוא לקוני / לשלוח יד לשוני / ברבים ונכבדים בחכמתם ובמעשיהם [ומכאן שדבקותם בפשט ההגייוני ומהימנותם במסירתו מובטחות] / מכל חכמי הדורות הבאים אחריהם [יתרונם עלינו מחייב את הסתמכותנו עליהם]! / כי כל חוטאם חומס נפשו [החוטא כלפיהם פוגע בעצמו] (ע"פ משלי ח, 36) / והיוצא מדבריהם החוצה דמו בראשו (ע"פ יהו' ב 19), / והוא יבדל מקהל הגולה (ע"פ עז' י 8) / וירד חי שאולה (ע"פ במ' טז 30); [אין לו חלק בקהילות ישראל כמו לוקחי הנשים הנכריות, ואין לו חלק בעולם הבא כמו קורח ועדתו] / רק בכתוב שאין שם מצוה, אוכיר הפירושים הנכונים [הפשטיים] / שהם לראשונים או לאחרונים / ומהשם לבדו אירא / ולא אשא פנים בתורה [בבואי לשפוט ביניהם] [...]

כפי שעשה בהקדמה הראשונה, כך גם בשנייה הוא פותח בהצהרת מחויבותו השלמה 'לבאר כל כתוב כמשפטו [ר"ל: על-פי חוקיותו] ודקדוקו ופשוטו [ר"ל על פי הוראתו הגלויה והסבירה]'.¹⁷ אך בהמשך דבריו כאן הוא אינו מוצא לנחוץ להזכיר את הסכנה

17 יושם לב עד כמה דומה הגדרת הפשט של אבן עזרא בעיקרה לזו של שרה יפת.

המדומה הנשקפת לפשט מן הדרש (כפי שעשה שם), והריהו מתייחס במישרין להגבלה היחידה שחלה על המחויבות לפשט, והיא המחויבות המקבילה לפירושים ההלכתיים של חז"ל. אלא שבמקום לדבר על ההכרעה בין שני פשטות חלופיים בעזרת קבלת חז"ל, הוא אומר כאן משהו חדש לגמרי – שהוא לא יסתפק בהישמעות לקבלה, אלא 'יתקן' את הפילולוגיה על מנת שתהלום את הקבלה. בספרי, און מלין תבחן (עמ' 112), ביארתי את השימוש המיוחד הזה בשורש תק"ן בהוראה של 'הגמשת הפשט הפילולוגי', שממנה משתמעת הכוונה להשתמש בו באופן מניפולטיבי. ברם היום נראית לי הוראה זו כחורגת מן השימוש של ראב"ע בשם העצם 'תיקון', שכידוע הנו התרגום שלו לשם העצם הערבי 'תאוויל', המורה על 'הרחבה פרשנית'.¹⁸ לפי זה אומר כאן אבן עזרא, שהוא מקבל על עצמו להרחיב את דקדוק הלשון, כדי להתאימו לאילוצים הפרשניים שמעמידה הקבלה. ומאחר שקשה להבין ממילים ספורות אלה למה בדיוק הוא מתכוון בהתאמה הזאת, עלינו לבדוק כיצד הוא הגשים בפועל בביאוריו לפרקי החוק שב'פירוש הארוך' לשמות את מה שהוא הבטיח בלשונו הקצרה בהקדמה.

ואכן מצאנו זיקה ברורה בין ההכרזה בהקדמת 'הפירוש הארוך' על פרוצדורה חדשה (הקרויה 'תיקון') לבין שיטה חדשה הנקוטה בפירוש הזה בגישור הקבלה עם הפשט. כזכור, אחז אבן עזרא ב'פירוש הקצר' (בהקדמה ובגוף הפירוש) בשיטת 'שני הפירושים שהקבלה מכריעה ביניהם'. לעומת זאת ב'פירוש הארוך' שיטה זאת אינה מוזכרת כלל בהקדמה, ובהתאמה לכך גם לא בגוף הפירוש, והיא בולטת בהעדרה בביאורים לחמשת הכתובים (יג 9; כא 19, 20, 26, ל 34), שבהם היא מצויה ב'פירוש הקצר' על אתר. בעבר הוא העמיד זה כנגד זה שני פירושים סבירים (פחות או יותר), אשר הדעת תקצר מלהכריע ביניהם, ואילו עכשיו הוא מעדיף הכרעה עצמית לטובת הפירוש של חז"ל, לרוב מבלי להזכיר את הפירוש החלופי. יתרה מזאת, בשניים מן הביאורים האלה אבן עזרא מעניק לפירוש הזה חיזוק פרשני, שאכן ראוי להיקרא בלשונו 'תיקון דקדוק הלשון', מפני שהוא מעמיד את ההתאמה שבין ההלכה לבין הפשט על בסיס פילולוגי איתן. נמחיש את השינוי הדרמטי הזה שחל בדרכו הפרשנית על ידי השוואת ביאוריו המקבילים לשמות יג 9, ונפתח ב'פירוש הקצר':

והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך – יתכן על שני פירושים. האחד – על דרך 'קשרם על גרגרותיך כתבם על לוח לבך' (מש' ג, ג), ויהי טעם לאות – כמו

18 ראו: M. Z. Cohen, *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi* (Études sur le judaïsme médiéval 26), Leiden 2003, p. 42

'סימן'. ומהו שיהיה לאות ולזכרון? הוא כי ביד חזקה... – שתאמר כן בלבך ולבנך. וכן הכתוב השני 'והיה לאות על ירך' (בנוסחנו ידכח) ולטוטפת בין עיניך' (להלן, טז) והוא 'כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים' (שם). [...] והפירוש השני – להיותו כמשמעו לעשות תפילין שליד ושלראש; ובעבור שהעתיקו כן חכמינו (מכיל' בא פסחא יז), בטל הפירוש הראשון, כי אין עליו עדים נאמנים כאשר יש לפירוש השני (מקראות גדולות הכתר, א, עמ' 102).

הדילמה הפרשנית שבין הפירוש המטפורי (זכירת יציאת מצרים) לבין הפירוש הקונקרטי (הנחת תפילין) היא אכן ממשית, וזאת מפני ששתי האפשרויות סבירות כאחת. לגבי הפירוש המטפורי הוא מראה, שהוא מתקבל על הדעת הן מבחינה סגנונית (כפי שמוכיחה ההשוואה עם הכתוב ממשלי) הן מבחינה תוכנית (כפי שמוכיח המשכו של פס' 16). ואילו לגבי הפירוש הקונקרטי ראב"ע מסתפק בקביעה, שמעלתו היא בכך שהוא איננו מצריך את הפקעת המילים 'ידך' ו'בין עיניך' ממשמען, באשר הן מורות על המקום הממשי שבו יש להניח את התפילין של יד ושל ראש. והביאור מסתיים בהכרעה חד-משמעית לטובת הפירוש השני מכוחו של נימוק חוץ-פרשני – העדות המהימנה של קבלת חז"ל, שלפיה מצוות תפילין אכן נלמדת מפסוק זה. לעומת זאת פותח הביאור של פסוק זה ב'פירוש הארוך' לא בהצגת הדילמה הפרשנית אלא בשלילת הלגיטימיות של הפירוש המטפורי באמצעות ייחוסו, בלשון בוטה, לקראים:

והיה – יש חולקין על אבותינו הקדושים, שאמרו כי לאות ולזכרון – על דרך 'לוית חן הם לראשך וענקים לגרורותיך' (מש' א, ט); גם 'וקשרתם לאות על ירך' (דב' ו, ח) – כמו 'קשרם על לבך תמיד' (מש' ו, כא); גם 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך' (דב' ו, ט) – כמו 'כתבם על לוח לבך' (מש' ג, ג); ומהו שיהיה לאות ולסימן ולזכרון? שיהיה שגור בפך, כי ביד חזקה הוציאנו ה' ממצרים; [...] ואין זה דרך נכונה. כי בתחלת ספרו כתב 'משלי שלמה' (מש' א, א), והנה כל מה שהזכיר [בגוף הספר] הוא דרך משל [!]; ואין כתוב בתורה כי הוא דרך משל, רק [אלא] כמשמעו, על כן לא נוציאנו מיד פשוטו. כי בהיותו כמשמעו איננו מכחיש שקול הדעת כמו 'זמלתם את ערלת לבבכם' (דב' י, טז) שנצטרך לתקנו [בפרשנות מטפורית] כפי הדעת [כדי שיתאים לדעת]. [...] (שם).

הפירוש המטפורי של פסוקנו פסול כמרי קראי ב'אבותינו הקדושים', שכן הפקעת מצוות תפילין ומזוזות [!] מממשותן הקונקרטית סותרת את הקבלה. יחד עם זאת אין בעל הפשט יכול להתעלם מכך, שהפירוש החתרני הזה אכן נשען על אנלוגיה חזקה עם

שלושה פסוקים דומים מספר משלי, שהם מטפוריים בעליל (באשר אי־אפשר לקיימם בפועל כלשונם, אך אפשר לקיימם בדיבור ובמחשבה). לאחר העמדה מפורטת של שני אגפי האנלוגיה, באה הקביעה הנחרצת: 'ואין זה דרך נכונה', אשר בניגוד לביאור ב'פירוש הקצר' אינה נשענת על העדות הנאמנה של הקבלה, אלא על טיעון פרשני מובהק המבוסס על שיטת המטפוריזציה הלגיטימית. לפי שיטה זו – שרס"ג לְמִדָּה מפרשנות הקוראן, וחכמי ספרד קיבלוה ממנו¹⁹ – בִּרְת המחדל הפרשנית חייבת להיות הבנת הכתובים כמשמעם, ומותר לפרשם באופן מטפורי או אלגורי (על דרך ה'תאוויל') אך ורק כשיש הכרח לעשות זאת. בעקבות קודמיו מנסח ראב"ע 'כלל' פרשני, הקובע מה הן שלושה הנסיבות שבהן אין מנוס מלפרש את המקראות או את דברי חז"ל ב'דרך משל'. וזו לשונו בהקדמת 'הפירוש הארוך' לתורה, 'הדרך הרביעית' (מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' כח):

והנה אומר כלל בתורה / גם בדברי המקרא [ספרי נ"ך] / גם במשנה / ובכל מסכתות / ובכל בְּרִיתֹת ומכילות / שאם מצאנו באחד [הטקסטים] הנזכרים / דבר שיכחיש אחד משלושה דברים, / האחד – שקול הדעת הישרה, / או כתוב מכחיש אחר בדרך סברא [סתירה הגיונית] / או יכחיש הקבלה הנגמרה [הוודאית] / או נחשב לתקן הכל כפי יכלתנו / בדרך משל או תוספת אות או מלה על דרך לשוננו [כהשלמה פרשנית של הלשון הקצרה של הטקסט]. [...]

על שלושת האילוצים האלה, המצדיקים ביאור מטפורי, מוסיף ראב"ע, ב'פירוש הארוך' לשמות יג 9, שבו אנו דנים, הבחנה סוגיתית,²⁰ שלפיה בִּרְת המחדל לגבי פסוקי התורה, אשר בהם 'המשל' (ר"ל המטפורה) הוא בגדר חריג נדיר, הפוכה מבִּרְת המחדל לגבי פסוקי ספר משלי, אשר כולו 'משלים'. מן ההבחנה הזאת מתבקש

19 מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה: פרשנות הלכה ופולמיקה בתרגום התורה של ר' סעדיה גאון (The Michael Higger Memorial Publications 11), ניו־יורק תשי"ט, עמ' 229–236.

20 הבחנות סוגיות שכיחות בפירושו: (1) בהקדמת פירוש ב' לשיר השירים: 'וחלילה חלילה להיות שיר השירים כדברי חשק [כמשמעו], כי אם על דרך משל [מטפורי], ולולי גודל מעלתו [התכנית] לא נכתב בסוד כתבי הקודש [הקנון]; ואין עליו מחלוקת כי הוא מטמא את הידים [יש קבלה לגבי קדושתו] (ראה משנה ידים ג,ה; שה"ר א,יא) (מקראות גדולות הכתר, עמ' כב); (2) בהקדמת 'השיטה האחרת' לתהילים: 'המחקר השלישי: אלה דברי דוד ודברי המשווררים – אם הם שירות ומזמורות ותפלות ממש [רגילות], אם נאמרו ברוח הקדש [נבואיות]? ויש מהם דברים שעברו, ומהם עתידים להיות?' (שם, עמ' לד). בהמשך הוא מכריע לטובת האפשרות השנייה, כפי שהוא עושה גם בהקדמת הפירוש הרגיל לתהילים (שם, עמ' לב); (3) בפירושו לקה' א 7: '[...] ולא באר שלמה סבת שוב המים אל מקומם, כאשר לא באר סבת שוב השמש אל מזרח (ראה לעיל,ה) [...]'. כי כל אלה הדברים צריכים ראיות; ושורש ספרו – לדבר על כל דבר נראה לעין ולא יצטרך לראיות'.

שכאשר אחד מכתובי התורה סותר את שיקול הדעת, או כתוב אחר או את הקבלה, ידם של שלושת אלה על העליונה, וצריך (ועל כן גם מותר) להתאים את הפסוק אליהם באמצעות הביאור המטפורי. אולם מילות התורה 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך' אינן מכחישות את שיקול הדעת, שכן ניתן לקיים אותן כמשמען על ידי הנחת תפילין. ועל כן אין שום הצדקה פשטית לביאורן המטפורי. אמת, אבן עזרא יכול היה לטעון גם שמילות הכתוב הזה אינן מכחישות את הביאור הקונקרטי שניתן על ידי הקבלה, ולכן צריך לאמצו. אך אילו עשה כזאת, היה הטיעון שלו חוזר אל ההתבססות על הסמכות של הקבלה שב'פירוש הקצר'. ואילו כאן הוא עושה בבירור את ההפך – ביסוס הקבלה על הפשט. בעזרת הכלל הפרשני, המוגן מפני האנלוגיה הסגנונית עם פסוקים ממשלי על ידי ההבחנה הסוגית.

המקום השני ב'פירוש הארוך' לשמות שבו ראב"ע לא רק נוטש את שיטת אי"הוודאות הפרשנית שבה אחז ב'פירוש הקצר' על אתר ומבאר בבטחה בהתאם לקבלה, אלא גם מחזק אותה על ידי טיעון פרשני חדש, הוא ביאורו לקטורת הסמים (ראשיתו בפירוש ל"כ 6 והמשכו בפירוש ל"ל 34). השוואה מדויקת ומפורטת של ה'פירוש הקצר' לשמות ל 34 עם שני הביאורים האלה שב'פירוש הארוך' כבר נעשתה בידי איתמר כסלו.²¹ הוא מתאר בבהירות רבה את שינוי השיטה של ראב"ע, ותולה אותו בחילוף של בעלי המחלוקת שלו – באיטליה אבן עזרא התמודד עם הפרשנות הקראית על ידי הוכחת נחיצותה של הקבלה כדי להיחלץ מאי-הוודאות ההלכתית, ואילו בצפון צרפת 'ההתמודדות עם הגישה הפרשנית [...] שלפיה הפשט וההלכה אינם צריכים להתאים זה לזה, היא שהביאה ככל הנראה את ראב"ע לשכלל את דרכי הפירוש ולהראות שלא זו בלבד שהלכת חז"ל הולמת את פשוטו של מקרא, אלא היא הדרך היחידה לפירוש הכתובים' (עמ' 80). המילים שהדגשנו בדבריו מאשרות שהשכלול הפרשני שנוסף ב'פירוש הארוך' מעיד שראב"ע אינו מחליש את הפשט כדי שיתאים לקבלה (כפי שטוענת שרה יפת), אלא אדרבה, חותר לחזק את הקבלה על ידי הסתלקות מן הספק הפרשני ועל ידי העמדת ההתאמה שבין הקבלה והפשט על ודאות פילולוגית חדשה.

להשלמת התמונה ולאיונה, מן הדין לציין שגם ב'פירוש הקצר' לשמות ראב"ע אינו מסתפק בהישענות על הקבלה כעדות מהימנה, אלא מבקש להוכיח את סבירותה בעזרת ראיות לשוניות והגיוניות. בעוד רשב"ם אינו חושש לפרש את האמור על העבד הנרצע 'ועבדו לעולם' (שמ' כא 6) כפשטו המנוגד להלכה: 'לפי

21 א' כסלו, 'הזיקה בין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם: סוגיית מרכיבי הקטורת', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 61–80. הגבתי עליו בספרי, און מלין תבחן (לעיל הערה 2), עמ' 111–112.

הפשט (וראה מכיל' משפטים נזקין ב): כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל "וישב שם עד עולם" (ש"א א,ב) (מקראות גדולות הכתר, ב, עמ' 6), רואה אבן עזרא את עצמו מחויב ליישב על דרך הפשט (על סמך אותו הפסוק עצמו!) את 'לעולם' האמור כאן הן עם הכתוב בויקרא כה 40 על שחרור העבד העברי ביובל, הן עם ההלכה המסורה: 'אמרנו חכמינו (קידושין טו,א) כי הוא עולמו של יובל; ובפרשת "בהר סיני" מפורש "עד שנת היובל" (וי' כה,מ) [...] והנה מצאנו "וישב שם עד עולם" (ש"א א,כב) – והיה זמן קצוץ [הוא מסתמך, כנראה, על ישיבת שמואל ברמה, שמ"א ז 16–17] (שם, שם). חזיון של הסבירות של הקבלה מצינו גם ב'פירוש הקצר' על 'לא תבשל גדי בחלב אמו' (שמ' כג 19), שבו הוא מפריך את הפירוש הקראי, מראה כמה הגיוני הפירוש של חז"ל, ומסכם: 'והנה מה שהעתיקו קדמונינו (חולין קיג,א) [...] הוא אמת' (שם, עמ' 52).

גם בפירוש הפסוק 'אם יקום (המוכה) והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המקֶה' (כא 19) הדיקלמה הפרשנית היא אם לבאר את 'משענתו' כמשמעו (משענת ממשית) או כמטפורה (הישענות עצמית). ב'פירוש הקצר' הוא נוקט, כדרכו בפירוש הזה, את שיטת שני הפירושים שהקבלה מכריעה ביניהם. ואילו ב'פירוש הארוך' הוא נמנע, כצפוי, מלהביא את הביאור הקונקרטי, שהוא לא רק יותר סביר, אלא גם עדיף על פי שיטת המטפוריזציה הראויה. יחד עם זאת בולט כאן העדרו של כל ניסיון לחזק את אחיזתו של הפירוש ההלכתי בפשט הכתוב, כפי שהוא אמור לעשות כאשר הפסוק כמשמעו מכחיש את הקבלה. אין זאת אלא שמכוח מחויבותו לפשט, אבן עזרא נמנע מלהציע 'תיקון' בלתי ראוי, ואינו מעלים מקוראיו, שהוא מאמץ את הקבלה אך ורק בגלל סמכותה: 'אם יקום. על קדמונינו נסמוך (מכיל' משפטים נזקין ו), שפירשו, כי על משענתו – שלא ישען על אחר כמשפט החולים, רק [אלא] על עצמו' (שם, עמ' 14).

על אף מגמתו המוצהרת לבצר ב'פירוש הארוך' את ההתאמה של הקבלה ההלכתית עם הכתוב כפשוטו, אבן עזרא לא נמנע מלהודות בכך כשאין בכוחו להפיג את המתח שביניהם, ואף להסתייג מן התירוץ של חז"ל, בטענה שהוא מנוגד לראליה המקראית (האמורה להשתקף בנוהג בארצות ערב). בשמות ל 23 כתוב: 'ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור חמש מאות וקנמן בשם מחציתו חמשים ומאתים וקנה בשם חמשים ומאתים'. ואף שברור, לכאורה, שרק מן הבושם הראשון צריך להביא חמש מאות, ומן היתר – מחצית בלבד, כותב רש"י:

מחציתו חמשים ומאתים – מחצית הבאתו תהא חמשים ומאתים; נמצא כולו חמש מאות, כמו שיעור מר דרור. אם כן למה נאמר בו חצאין? גזרת הכתוב

היא להביאו לחצאין [בשתי שקילות], להרבות בו שני הכרעות [הוספות זעירות לשם הכרעה], שאין שוקלין עין בעין [בדיוק נמרץ]. וכך שנויה בברייתא (כריתות ה, א) (שם, עמ' 126).

ככל הנראה על סמך דברי רש"י, כותב ראב"ע:

וקדמונינו אמרו (כריתות ה, א) כי משקל הכל שוה, וככה נקבל; רק לא ידענו טעם, למה הוכיר מחציתו. וטעם החצאין לא אבין, כי אין מנהג בכל ארץ ישמעאל להוסיף על כל דבר שישקול אפילו במשקל חרדל, ואף כי [קל וחומר] בכל מעשה רוקח (שם, שם).

מרחיקת לכת יותר היא הנכונות של אבן עזרא להעמיד את קוראי 'פירוש הארוך' לשמות על הסתירה שבין הקבלה והפשט, מבלי לנסות כלל ליישב אותה (מה שקראנו לעיל 'הדרך השלישית'). על אודות דינו של שואל בהמה להרישה, החייב באונס רק כאשר 'בעליו אין עמו' (שם' כב 13) הוא כותב ב'פירוש הקצר': 'בעליו אין עמו – לפי הדעת היה נראה כמשמעו ["עמו" ממש, במקום של החרשה], וכאשר הסתכלנו מה שהעתיקו הקדמונים [ב"מ צה, ב: אפילו במקום אחר], ראינו שגם הוא נכון [אפשרי מבחינת הפשט] (שם, עמ' 34). ואילו ב'פירוש הארוך' יש רק רמז עקיף לפירוש המורחב של הקבלה, ולא זו בלבד שלא נאמר דבר לחיזוקו, אלא שהחיזוק ניתן דווקא לביאור הפשטי: 'וכי ישאל – על דרך הפשט: בעליו אין עמו – ["עמו" ממש] ויוכל לטעון על השואל שהכביד על בהמתו [וכאשר אינו עושה זאת הריהו נושא באחריות] (שם, שם).²²

קשה מאד להניח שדעתו הנחרצת של אבן עזרא, שלפי הפשט חובה לאכול מזה שבעה ימים (אשר עליה הוא חוזר ב'פירוש הארוך' לשמות ארבע פעמים: יב 15, 20, כג 15, 2; וכן ביסוד מורא, ד, ג, עמ' 122), נתגבשה אצלו רק באחרית ימיו, ושזאת הסיבה לכך שהיא אינה נזכרת ב'פירוש הקצר'. מתקבל יותר על הדעת, שהסיבה

22 אין הבדל בין שני הפירושים בדרך הביאור של דין גנב הבא במחתרת (שם' כב 1). בשניהם ראב"ע מבאר את 'אם זרחה השמש עליו' (שם, פס' 2) כמשמעו – 'ביום', מבלי להזכיר את הביאור של חז"ל, שלפיו זריחת השמש היא מטפורה למצב שבו יש ודאות שהגנב אינו בא להרוג את בעל הבית (סנהדרין עב ע"א). באין אזכור של אופציית הביאור המטפורי אין גם אחיזה להעלאת הטענה המתודולוגית, שלפי שיטת ה'תאוריל' הראויה, המטפוריזציה הזאת אינה לגיטימית באשר היא אינה הכרחית. לכאורה אין לדעת אם השתיקה הזאת של ראב"ע בשני הפירושים נבעה מכך שההלכה הזאת נעלמה ממנו, או מהעדפתו שלא להתעמת אתה. אך שתיקתו המקבילה בפירושו לדב' כב 13–21 (השייך ל'פירוש הקצר') לגבי השאלה אם יש לפרש את 'פרשו ה ש מ ל ה לפני זקני העיר' באופן ממשי או באופן מושאל מחזקת מאד את האפשרות השנייה.

לשתיקה הזאת היא שבאיטליה הוא העדיף שלא להתייחס לניגוד החזיתי הזה שבין הקבלה והפשט, מפני שחשש שישתמע מדבריו שבסוגיה זו הדין עם הקראים, שפירשו כך וגם נהגו כך הלכה למעשה.²³ ואילו בכתיבתו המאוחרת, בצפון צרפת ובאנגליה, מה שהועלם בעבר הופך להיות עיקר – להוכיח שהתורה מצווה בכתובים רבים על אכילת מצות שבעה ימים. ב'פירוש הארוך' לשמות יב 15 הוא מביא לכך כמה ראיות ומסכם: 'והנה הזכיר על הפסח: "שבעת ימים יאכל מצות" [שם' יג 6] – חיוב, על דרך הפשט' (שם, א, עמ' 87). וברור שהמילים שהדגשנו באות לומר שני דברים: שהפירוש ההלכתי איננו כך, ושהוא איננו על דרך הפשט. סביר להניח שאילו נשאל אבן עזרא כיצד יש לנהוג למעשה באכילת מצות, היה משיב שאין לפירושים שלו השלכות הלכתיות, כאמרו בעניין אחר: 'ואנחנו לא נסמוך על דעתנו במצות, כי אם על מעתיקי התורה' (פירושו לדב' טז 7). ברור, על כל פנים, שהוא אינו מביא את הפירוש ההלכתי ואינו דן בו לגופו, ושבניגוד למוצהר בהקדמה אינו מנסה כלל לגשר בין הפשט לבינו. אין זאת אלא שחשוב לו עד מאד לקבוע מהו הפשט החד-משמעי בסוגיה זאת, ולהבהיר במשתמע שאכן יש חריגים (מעטים) מן ההתאמה הכללית של הקבלה והפשט, אשר פרשן הפשט אינו רשאי להתעלם מהם ולהעלימם. אמור מעתה: דווקא בתקופת חייו שבה הייתה מגמתו הברורה לחזק את ההלימה שבין הקבלה והפשט, נמנע ראב"ע מלהיסתף אחרי האידאה שובת הלב והשכל, ונשמר מלשטש את הגבול שבין הכתוב כפשוטו לבין קבלה שאינה מתיישבת אתו.

שרה יפת רואה בעצם הכפפת הפשט לתורה שבעל-פה את נטישתו העקרונית והמעשית. ואילו לי נראה שהדרך הנפתלת שבה מימש אבן עזרא את הנאמנות לקבלה בתחום המצוות היא עדות מובהקת לכך שהייתה זאת מלכתחילה נאמנות כפולה – לקבלה התגלותית שכולה תבונית ופשטית מכאן ולפרשנות התורה על דרך הפשט המחמיר מכאן. ודוק: אין זו מחויבות לקבלה מכאן ולפשט מכאן, אלא לקבלה פשטית מכאן ולפשט עצמאי מכאן. הפשט אינו מוצב על ידי אבן עזרא מול הקבלה, אלא אמור להימצא בשני האגפים של הנאמנות הכפולה, וזאת משום שראב"ע יכול היה להבין הן את התורה שבכתב הן את התורה שבעל-פה אך ורק באמצעות הפשט. הנפתולים הפרשניים שתעדנו לעיל הם פועל יוצא של הקושי של אבן עזרא לדבוק בציפיותיו המופלגות מדרך הפשט תוך הקפדה רבתי שלא לעקם אותה.

בקטע הסיום של מאמרה (המובא לעיל כלשונו בסוף הסעיף הראשון) מגיעה שרה יפת למסקנתה האמביוולנטית. מצד אחד היא מודה שרוב רובם של ביאורי הפסוקים

23 אסמכתות לכך שלפי ההלכה הקראית חובה לאכול מצה בכל ימי חג המצות ניתנות על ידי פ"ר וייס, 'אבן עזרא והקראים בהלכה', מלילה א (תש"ד), עמ' 41, על שם' יב 15.

של אבן עזרא הוא אכן פשטי; ומצד שני היא קובעת: 'אבל אין זה נכון להגדירו – לא על פי מטרותיו ולא על פי המתודולוגיה שנקט – "פרשן פשט"' (עמ' 298). ב'מטרותיו' היא מתכוונת בעיקר לשאיפה להעמיד 'אמת' מדעית והלכתית שהיא גדולה ורחבה מן הכתובים כפשטם, וב'מתודולוגיה' היא מתכוונת להכפפה הכפולה של הפשט להלכה של חז"ל ולמדע היווני-ערבי. ברם קשה עד מאד לקבל שמטרות ומטרות לא-פשטיות עשויות להניב שפע כזה של ביאורי פשט מובהקים. ואכן הן המתכונת הן התוכן של כתביו הפרשניים של ראב"ע מעידים עליו בבירור גמור שהוא כותב כפרשן מקרא ולא כאיש מדע והלכה. וגם הבחינה המתודולוגית שלנו של כמה היבטים של דרכו הפרשנית העלתה שהוא לא חיפש את 'האמת הגדולה' שמעבר לטקסט המקראי, אלא ביקש את פשט הכתובים התואם בהכרח את האמת הזאת. ואכן ידיעת המדעים הייתה בעיניו הבסיס שעליו עומדת ההבנה השלמה והעמוקה של המקראות, ובשום פנים היא איננה השלב העליון בסולם הדעת, כפי שהוא מבהיר בסיכומו של השער הראשון של יסוד מורא (עמ' 89–90):

והכלל – איך יחפש אדם לדעת נשגב ממנו, והוא לא ידע מה נפשו ומה גותו [חכמת הנפש וחכמת הגוף]? רק היודע חכמת התולדות [הטבע] וכל ראותיה וחכמת המבטא [ההיגיון] יוכל לדעת הכללים שהם שמורי' כחותם [בלתי משתנים]. וחכמת המזלות [אסטרונומיה] ידענה בראיות גמורות מחכמת החשבון [אריתמטיקה] וחכמת המדות [גאומטריה] וחכמת הערכים [פרופורציות אריתמטיות והנדסיות] – אז יוכל לעלות גבוה למעלה, לדעת סוד הנפש ומלאכי עליון והעולם הבא. ומהתורה ומדברי הנביאים ומדברי חכמי התלמוד יחכם, ויבין סודות עמוקים שנעלמו מעיני רבים, וקצתם אפרש. [...].

אמור מעתה: כפי שאין תורה ללא חכמה, כך אין חכמה ללא תורה. ועל כן יכירו גם חכמי העמים לעתיד לבוא בעליונות של דבר ה' על חכמת האדם ובהכרח ללמוד תורה, כפי שהוא אומר בפירושו לישעיה, על הפסוקים: 'הוי כל צמא לכו למים [...] למה תשקלו כסף בלוא לחם, ויגיעכם בלוא לשבעה? שמעו אלי ואכלו טוב, ותתענג בדשן נפשכם' (נה 1–2): 'הוי כל צמא – אלה דברי השם לאומות העולם בימים ההם, מי שירצה ללמוד תורה. [...] למה שיוגיעו עצמם בחכמות נכריות שלא יועילו [כשהן לעצמן]' (מקראות גדולות הכתר, עמ' 347–349).

אבן עזרא היה מודע לסכנה האורבת לדרך הפשט מן המחויבות למידע חיצוני מוסמך ככל שיהיה. כסייג בפני אבדן עצמאותו הפרשנית (שהיא אכן נשמת אפה של דרך הפשט) הוא הקפיד לציין במפורש כאשר מאמציו לעגן את הקבלה בפשט הדקדוקי לא תאמו את צפיותיו, מפני שהקבלה פחות סבירה מן הביאור הנראה לו, או

מפני שאינה סבירה כלל. ואכן ההודאות האלה הן עדות מובהקת לנאמנותו העקרונית לחוקי הלשון ולסבירות הרציונלית, שעליה הוא הכריז בחרויו הפתיחה להקדמת 'הפירוש הקצר' לתורה: 'זה ספר הישר [הפשט] לאברהם הָשָׁר / ובעבודות הדקדוק נקשר / ובעיני הדעת יכשר' (מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' כד).

בעקבות גאוני בבל מבחין אבן עזרא בין פרקי המקרא ההלכתיים, שלגביהם חלה חובת ההישמעות לקבלה, לבין פרקי המקרא הלא-הלכתיים (המהווים תשעים וחמישה אחוז ממנו), אשר לגביהם יש לבעל הפשט חופש פרשני גמור, באשר 'אין מקשין בהגדה'.²⁴ מדרשי האגדה הם בגדר של הבעה עממית ציורית של אמתות רוחניות ומוסריות מופשטות, וכל מדרש הנוגד את ההיגיון צריך לפרש באופן מטפורי או לנטרל כ'דברי יחיד'. עצם הריבוי הבלתי מוגבל של מדרשי אגדה, שנאמרו או שעדיין לא נאמרו על כתוב אחד, מעיד על העדר משמעת לשונית והגיונית, כפי שהוא ממחיש בפרודיה עוקצנית בוטה, המסתיימת במסקנה העגומה: 'וסוף דבר: אין לדרש סוף' (הקדמת 'הפירוש הקצר' לתורה, הדרך הרביעית, מקראות גדולות הכתר, בראשית, א, עמ' כה–כו).²⁵

על דרך הסיכום נוכל להעמיד את היותו של אבן עזרא בעל פשט מובהק על שלושה דברים:

- א. עצמאות מחשבתית המתבטאת בבחינה עצמית של כל ביאור וביאור, בספקנות לגבי מוסכמות (כגון שהשורש בר"א מורה על בריאה יש מאין), בביקורתיות כלפי המסורת שאינה בגדר קבלה (כגון 'סוד השנים עשר' וחלוקת ספר ישעיהו) ובשלילת הסמכות של ראשי המדברים (כגון רב סעדיה גאון בתחום הפרשני והעיוני ורבי יונה אבן ג'נאח בתחום הלשוני).
- ב. שליטה מלאה בתורת הלשון ובתורת הפרשנות, הכוללת מודעות הרמנויטית ומתודולוגית גבוהה, ומתבטאת בזהירות פרשנית (מתן ביאורים חלופיים לאותו פסוק ושינוי ביאורו בחלוף הזמן) ובשקיפות מרבית של הכרעותיו (על ידי דירוג של מידת הסבירות כגון: 'לפי דעתי ו'הנכון').

24 ראו: אוצר הגאונים – תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, מהד' ב"מ לוין, א, ברכות, חיפה תרפ"ח, עמ' 91 הערה י.

25 השלילה הזאת של התוקף הפרשני של מדרשי האגדה אינה חלה על הפירוש הראוי לשיר השירים. בהקדמתו לפירוש השני לשה"ש הוא מגדיר כקבלה מחייבת לא רק את תפיסת חז"ל לגבי אופייה של המגילה כמוסב על ההשתלשלות ההיסטורית של יחסי הקב"ה עם עמו, אלא גם את המתודה הפרשנית שלהם, שלפיה צריך לפרש את המגילה כולה 'על נתיבות המדרש'. וזאת מפני שלא ייתכן לפרשה כפשוטה, משום שעצם הכללתה בכתבי הקודש מעידה ש'חלילה שיהיה בדברי חשק'. ומאחר שאין פשוטה של המגילה כמשמעה, אין זאת אלא שיש בה 'סוד סתום וחתום', אשר המפתח לגילוי איננו בכתוב עצמו אך נשמר במסורת של חז"ל.

ג. הרציונליות של התהליך הפרשני (הקפדה על טיב הראיות ועל עקיבות הטיעון) והסבירות והראיות של כל ביאור וביאור. אולם הרציונליות של ראב"ע הפליגה אל עבר הרציונליזם הקיצוני, רוצה לומר ההשקפה שלפיה התבונה וההיגיון שולטים בכול, ומכאן שיש התאמה הכרחית בין התורה והמדע ובין הקבלה והפשט. למרבה האירוניה הפך רוחב הדעת הזה לנטל כבד על פירושיו של אבן עזרא עם ההתיישנות של המדע הביניימי, כפי שמתן תוקף מופרז לפשט גרם לעתים להחמצתו. ואכן ההחמצות האלה לא נבעו מכך שראב"ע נטש את דרך הפשט, אלא אדרבה, מכך שהעמיס עליה יותר משתוכל לשאת.

