

**מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים":
היחס למסורת חז"ל בפירוש "אוצר נחמד" של ר' משה בן יעקב מקייב
על פירוש התורה של ר' אברהם אבן עזרא**

יאיר האס*

מבוא: ר' משה בן יעקב מקייב וספר "אוצר נחמד"

במאמר הנוכחי אנו מבקשים לעסוק בחכם רב-גוני ומרתק, שמפעלו הספרותי-האינטלקטואלי המגוון כמעט שלא נחקר. בימי חייו, ר' משה בן יעקב מקייב (להלן: רמב"ק; 1449–1520) נחשב לאחד ממנהיגי הרוחניים של הדור,¹ ואילו היום שמו ידוע רק למתי מעט. סקירת מפעלו הספרותי של רמב"ק מבליטה את למדנותו הרחבה ואת הוורסטיליות העצומה שלו. במהלך חייו מלאי התהפוכות במישור האישי חיבר רמב"ק ספרים בתחומים רבים ומגוונים: פולמוס אנטי-קראי,² מחזור תפילות,³ קבלה,⁴ אסטרונומיה

* ד"ר יאיר האס, האקדמיה ללשון העברית. מחקר זה נתמך על-ידי הקרן הלאומית למדע (מס' 350/19). נושא המחקר: פרשנות המקרא היהודית בשלהי ימי הביניים בביזנטיון: פרק שטרם נכתב בתולדות פרשנות המקרא היהודית. חוקר ראשי: אריק לווי. כמו כן, המחקר נערך בתמיכת הקתדרה לחקר פרשנות המקרא היהודית בימי הביניים על שם הרב ד"ר אשר ויזר. לסקירה קצרה של חייו, ראו: Golda Akhiezer, *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism Among the Karaites of Eastern Europe*, Leiden and Boston 2018, pp. 60-63 (להלן: תודעה היסטורית), והמקורות הנוספים המצוינים שם.

¹ בצורת גלוסות לספר "גן עדן" של החכם הקראי ר' אהרן בן אליה. גלוסות אלו חוברו בקייב לפני שנת 1482 (ראו: אברהם עפשטיין, "ר' משה הגולה בן יעקב בן משה", האשכול 1 [1898], עמ' 146) (להלן: "ר' משה הגולה").

² ר' משה הנהיג נוסח תפילה חדש המוכר כ"נוסח כפא", המפשר בין נוסחיהן של הקהילות השונות שחיו בקרים באותה העת (ראו: Moshe Taube, "Transmission of Scientific Texts" (in 15th-Century Eastern Knaan", *Aleph* 10.2 [2010], p. 324 (להלן: "מסירה").

³ רמב"ק כתב פירוש על "ספר יצירה" וספר בשם "שושן סודות", הכולל 656 (כמניין שוש"ן) סודות על דרך הפשט והקבלה. על פי הקולופון של "שושן סודות", הספר הושלם בקרים בב' אלול שנת 1511 (ראו: ספר שושן סודות, ערך וביאר: יוסף הכהן, ירושלים תשע"ב, עמ' תיד [להלן: שושן סודות]). תפיסתיו הקבליות של רמב"ק נדונו בקצרה אצל Moshe Idel, "The Kabbalah in Byzantium: Preliminary Remarks", in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Robert Bonfils et al. (eds.), Leiden and Boston 2012, pp. 693–697. אין בסיס לטענתו של צינברג (Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature: The German-Polish Cultural Center*, Cincinnati and New York 1975, p. 19 [להלן: היסטוריה]) שספר "אוצר ה'" (ראו להלן הערה 9) הוא יצירה קבלית. כמו כן, לא מצאנו ביסוס לטענתו (שם), שבספר "שושן סודות" רמב"ק מזכיר יצירה קבלית בשם "ספירות עליונות". גם את ספר "שערי צדק", שלא רמב"ק חיברו (ראו להלן הערה 9), מגדיר צינברג כיצירה קבלית.

ואסטרוולוגיה,⁵ פרשנות המקרא,⁶ שירה,⁷ דקדוק⁸ ועוד.⁹ כאן נעסוק בסופרקומנטר שהוא חיבר על "ספר הישר", הלוא הוא פירוש ר' אברהם אבן עזרא (להלן: ראב"ע; 1089–1164) על התורה.¹⁰ פירוש זה, המכונה "אוצר נחמד",¹¹ מיוסד על אדני הפרשנות

5 ספר בשם "יסוד עבור", העוסק לא רק באסטרונומיה ולוח השנה אלא גם באסטרוולוגיה, ופירוש על ספר "שש כנפים", הלוחות האסטרוולוגיות של ר' עמנואל בן יעקב טוב עלם (מאה י"ד; ראו טאובה, "מסירה", עמ' 324–326).

6 פירוש על התורה, שלא שרד, מוזכר בפירוש ל"ספר יצירה", ב"שושן סודות" וב"אוצר נחמד". פירושו לקהלת מוזכר ב"אוצר נחמד" (ראו דוד לחנו, "חכמי ישראל בקריים", הכרמל 3, בינואר 1862, עמ' 62), שבו הוא מזכיר גם את הפירושים של ראב"ע ורלב"ג לספר זה.

7 ראו טאובה, "מסירה", עמ' 320.

8 ב"אוצר נחמד", פרשת בלק, הוא מזכיר חיבור קצר בדקדוק (ראו: אברהם שמואל פירקוביץ, "ע"ר המחבר ס' שושן סודות", הכרמל, 7. באוגוסט 1861, עמ' 39 [להלן: "ע"ר המחבר"]).

9 ב"שושן סודות", בפירוש על "ספר יצירה" וב"אוצר נחמד" רמב"ק מזכיר לעיתים ספר בשם "אוצר ה'" כיצירה המוקדשת לחקירות מקיפות ומעמיקות במיוחד שקצרה היריעה מלהביאן במקומותיהן, ולעיתים לנושאים קשים מאוד שטרם עלה בידו לפענח אותם. פעמים שהוא מפנה את הקורא לדיון שקיים כבר ביצירה זו, ופעמים שהוא מבטיח לדון בה בנושא מסוים (ראו: פירקוביץ, "ע"ר המחבר", שם), ונראה שמדובר במעין יצירה מאספת שאותה הוא חיבר במקביל לשאר יצירותיו. הטענה של עפשטיין ('ר' משה הגולה', עמ' 150) שרמב"ק מזכיר את חיבורו "שערי צדק" ב"שושן סודות" – בטעות יסודה, שכן האזכור מופיע בציטוט מתוך דבריו של חכם אחר (ראו: שושן סודות, עמ' שג).

10 סביר להניח שעניינו של רמב"ק בפירושי ראב"ע התערער בצעירותו בעת לימודיו בקושתא, שמשכיליה החשיבו את ראב"ע לגדול פרשני המקרא (ראו צינברג, היסטוריה, עמ' 16). ב"אוצר נחמד" רמב"ק מספר שהוא התווכח עם מורו וחמיו, ר' אברהם צרפתי, מאנשי המקום, בנוגע לכוונת ראב"ע בפירושו למילה "ישל" (דב' כח 40) (א321). והשוו להלן הערה 57. עם זאת, אין ספק שגם אנשי קרים, מקום חיבור הספר, קידמו בברכה פירוש על ראב"ע. בקרים מצא רמב"ק ספרים חדשים שלא היו מוכרים לו קודם לכן, ובהם הוא נעזר בחיבור הספר (ראו המובאה בהמשך הדברים). הוא אינו מבהיר את טיבם של ספרים אלו, אבל סביר להניח שביניהם היו גם פירושים על ראב"ע שלא היו מוכרים לו קודם לכן (ראו אוריאל סימון, און מלין תבחן, מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת, רמת גן תשע"ז [להלן: און], עמ' 394, שר' משה הושפע רבות מהסופרקומנטר של ר' אלעזר בן מתתיה, שחובר בבזונטון במאה ה"ג, ושהשפעתו אינה ניכרת אצל המפרשים שכתבו במערב). כמו כן, החיבור המקורי היחידי הידוע לנו מקרים לפני "אוצר נחמד" הוא פירוש התורה של ר' אברהם קירימי, המכונה "שפת האמת" (משנת 1358; ראו Golda Akhiezer, "The Intellectual Life and Cultural Milieu of Jewish Communities in Medieval Kaffa and Solkhat", *AJS Review* [2019], p. 12). בחינת פירוש זה להיבטיו מראה מעל כל ספק, שראב"ע היווה ההשפעה הפרשנית העיקרית על המחבר. ממנו הוא שאב רבים ממונחיו, מתפיסותיו הדקדוקיות, הסמנטיות והסגנוניות, ומביאוריו, וגם את יחסו למדרשי חז"ל ואת גישתו הפרשנית הכללית. אנו מתכוונים להרחיב על עניין זה במחקר עתידי.

11 הפירוש הושלם בקרים בשנת 1514 או 1515, כפי שהוא מעיד בהקדמה: "זה הפירוש – פירוש לפירוש ספר הישר שחברו החכם כ"ר אברהם בן עזרא ז"ל על התורה האלהית [...] והיתה השלמתו בשנת ה' אלפים רע"ה ליצירה. וסימן לדבר: 'האלהים הרע"ה אותי מעודי עד היום הזה'" (א1). הפירוש שרד באופן מלא או כמעט מלא בחמישה כתבי יד (כ"י סט' פטרבורג – האקדמיה הרוסית למדעים B063, כ"י סט' פטרבורג – האקדמיה הרוסית למדעים C112, כ"י סט' פטרבורג – הספרייה הלאומית של רוסיה Ms. EVR I 71, כ"י סט' פטרבורג – הספרייה

מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים"

הפשטית, כיאה לפירוש על ראב"ע, שהיה אחד מן העקביים שבפרשני הפשט המסורתיים. שכן, על אף מרכזיות הסוד הקבלי בהשקפת עולמו וביחסו לכתבי הקודש של רמב"ק עצמו, הוא הבחין בצורה ברורה בין פשט לסוד, בין פרשנות רציונליסטית לפרשנות מיסטית. לא זו אף זו, לאורך הספר כולו בולטת בקיאותו הרבה במקרא, בלשון ובפרשנות המקרא הפשטית לדורותיה – בקיאות שבזכותה הוא הפך להיות אחד מן המעולים שבין מפרשי ראב"ע. בקטע הסיום לספר "אוצר נחמד" רמב"ק מתאר כיצד הוא נשבה בידי הטטרים והוגלה לחצי האי קרים, וכיצד פדוהו אחיו הרבנים והקראים במאמץ משותף. בסוף הקטע הוא מספר שאחרי שחרורו הוא מצא בקרים ספרים שלא היו ידועים לו קודם לכן, שבהם הוא נעזר בחיבור ספרו:

אני הגבר ראה עני בן שבע וחמשים שנה. בימי אדוננו הדוכס אלכסנדר, בשנת מזבחתיך הרס"ו לפ"ג, בבואם הטטרים ומחמט בן מלכם בראשם בחיל כבד להלחם על עיר לידא. ואני יליד עיר שאדוב באתי שם לעשות מלאכתי מלאכת שמים, ונתפשת גם אני בידם [...] והגלו אותי פה עיר קירים ממלכת קדרים. ויפדוני אחינו הרבנים והקראים יצ"ו, זכרה להם אלהי לטובה, אמן. וזכיתי לעבוד במלאכת הקדש, ומצאתי את שאהבה נפשי ספרים רבים ונכבדים בכ"י לא ראיתי כהמה בארץ מולדתי, ומהם נעזרתי ובארתי סתומות אבי הפשטנים אדוני אברהם הספרדי נ"ע, ברוך השם. נכנסתי בשלום ויצאתי בשלום.¹²

רמב"ק מכנה את ראב"ע "אבי הפשטנים", כלומר הגדול והעקבי שבפרשני הפשט. אולם, כפי שנראה, רמב"ק לא החשיב את עצמו לאחד מהפשטנים, ונראה שדווקא היכולת להבחין בצורה ברורה בין פרשנות פשט לפרשנות סוד היא שסייעה בידו לבאר את פירושי ראב"ע בצורה אובייקטיבית בלי לערב תפיסות מיסטיות לתוך ביאוריו. אולם, בתחום אחד – היחס למסורות ההלכתיות של חז"ל – נראה שתפיסותיו המיסטיות של רמב"ק השפיעו על פרשנותו והקשו עליו להבין את גישתו העקרונית של ראב"ע כפי שהיא השתקפה בפירושו. בדברי הקדמתו רמב"ק מצהיר שעיקר מטרתו של הספר הוא להוות ביאור כולל ומקיף לפירוש ראב"ע לשלושת היבטיו העיקריים: "עוררתנו רוחינו הנדיבה לפרש דברי החכם השלם ראב"ע ז"ל בפירושו לשלושת חלקי ביאוריו – בדקדוקיו, ופשטיו, ובסודותיו" (ב1). המטרה המשנית של הביאור היא להדוף את טענותיהם של אנשים שהאשימו את ראב"ע בכפירה בקבלת חז"ל: "ומפני שנמצאו בעמינו אנשים אשר לא העמיקו בדבריו, ודברו עליו תועה לאמר כי הוא מן הכופרים

הלאומית של רוסיה Ms. EVR II A 3, וכ"י ירושלים – מכון שוקן 70134 [הרבה דפים קרועים], ודפים בודדים שרדו בכתב יד אחד (כ"י סט' פטרבורג – הספרייה הלאומית של רוסיה Ms. EVR I 72). לצורך הכנת מאמר זה הסתמכנו על כ"י סט' פטרבורג B063. הקטע אינו מצוי בכתבי היד הקיימים. אנו משלימים אותו על פי פירקוביץ, "ע"ר המחבר", עמ' 39, שהעתיק אותו מתוך כתב יד שהיה ברשות ר' יצחק אוכסו. תוכנו מעיד על מקוריותו.

¹²

יאיר האס

בדברי קבלה, שרי להו מרייהו" (א2).¹³ הן בהקדמתו והן בשירי הסיום רמבי"ק מצהיר על הצלחתו בהשגת המטרה העיקרית.¹⁴ לעומת זאת, לא נאמר דבר על השגת המטרה המשנית בדבריו ובשירי הסיום לספר. הייתכן שביטחוננו של רמבי"ק ביכולתו להוכיח את מחויבותו של ראב"ע לקבלות ההלכתיות של חז"ל התערער במהלך מלאכת הביאור, ועל כן הוא התעלם לחלוטין מעניין זה בסוף הספר? אנו סבורים שהתשובה לשאלה זו היא חיובית, ובדברים שלהלן נשתדל לנמק מדוע.

היחס לפרשנות הלא הלכתית של חז"ל

העיון ביחסו של רמבי"ק לפרשנות הלא הלכתית של חז"ל הוא רב-תועלת כהקדמה לעיון ביחסו למסורות ההלכתיות שלהם. ברמה הבסיסית הוא מספק לנו דוגמאות לביאורים אויביקטיביים של פירושי ראב"ע על פי אמות מידה פשטניות-רציונליסטיות. הוא מראה גם שבהיעדר הסוגייה התיאולוגית כבדת המשקל של תוקף ההלכה הרבנית בעיני ראב"ע, רמבי"ק לא ראה לנחוצו להגן על חכמי התלמוד מפני "ביקורתו" של ראב"ע. נוסף על כך, הדוגמאות שנביא מצביעות על נטייתו של רמבי"ק ליחס לראב"ע בקיאות גדולה יותר בספרות התלמודית ממה שכנראה הייתה לו באמת,¹⁵ ובעקבות כך על נטייתו לראות בשיחתו לפי תומו פולמוס נגד פרשנות חז"ל. הדוגמה האחרונה תספק לנו גם הצצה חטופה של הגישה המיסטית ההולכת ומתפתחת אצל רמבי"ק כשסוגיות בעלות חשיבות תיאולוגית-אמונית מונחות על כף המאזניים.

בשמ"ב 14 כתוב: "וַיֹּאמֶר מִי שָׁמַךְ לְאִישׁ שֶׁר וְשִׁפְט עֲלֵינוּ הַלְהַרְגֵנִי אֶתָּה אִמֵּר פְּאֶשֶׁר הִרְגַתְּ אֶת־הַמְצָרִי וַיֵּרָא מִשָּׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדְּבָר". ראב"ע מפרש: "אתה אומר" – בלבך.¹⁶ הערה זו אופיינית מאוד לראב"ע, המגדיר את החשיבה כ"דיבור הלב". כלומר הדיבור האמיתי – יצירת המושגים – מתרחש בשכל, ותפקידו של דיבור הפה אינו

¹³ בשיר הפתיחה השני הוא אף מקלל את האנשים הללו: "אברהם בנו מאיר בנו עזרא כמו / שרביט זהב אופיר ביד מושלת // מצא אמת אך באמת הוא האמת / לדת ויושר לבוש מכלולת // תבוא מארה אל משנאים יאמרו / כפר בקבלה כאש אוכלת" (שורות 4-6; ב2).

¹⁴ בהקדמה: "ואני בוטח במי שאמר והיה העולם כי מעט מזער שגיאה בו בערך אל פרשנים אחרים, והבחינה תוכיח" (א3); בשירי הסיום – ראו להלן סעיף הסיום של המאמר.

¹⁵ הרבה נאמר על חוסר בקיאותו של ראב"ע בספרות חז"ל (ראו למשל: יעקב רייפמאן, עיונים במשנת הראב"ע, ליקט והוסיף הערות: נפתלי בן מנחם, ירושלים תשכ"ב, עמ' 89-93; אוריאל סימון, ארבע גישות לספר תהלים: מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשמ"ב, עמ' 135, הערה 42; ישעיהו מאורי, "על משמעות המונח 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל", סוגיות בנוסח המקרא ובפרשנותו, חיפה תש"פ [=שנתון יג (תשס"ב)], עמ' 234 ושם הערה 21). לדעתנו, פירושי ראב"ע מעידים על כך שהוא רכש השכלה תלמודית רחבה ויסודית בצעירותו, אלא שתלמודו בימי נעורו לא תמיד התקיים בידו בימי זקנותו. דבר זה מתבטא בעיקר באי-דיוקים לא מעטים בהצגת דעת חז"ל (שכמה מהם מנותחים במאמרו של מאורי).

¹⁶ כל הציטוטים מפירושי ראב"ע נסמכים על מקראות גדולות 'הכתר' של אוניברסיטת בר אילן, מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן.

מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים"

אלא לתקשר אותם לסביבה.¹⁷ בהתאם לכך, ראב"ע מקפיד במקומות רבים להבהיר שהפועל אמ"ר בא בהוראת 'מחשבה, כוונה', כמו בפסוקנו.¹⁸ אין אפוא כל עילה לראות בהערתו מגמה פולמוסית. אבל רמב"ק הבין אחרת: "אתה אומר בלבך" – מנגד למדרש שהרגו בשם המפורש.¹⁹ והמדרש בלתי מפורש, והלא עדיין לא גלה לו הש"י את שם המפורש, וזקני ישראל²⁰ כמוהו בחסרון ידיעתו.²¹ (א72). לא זו בלבד שרמב"ק מניח שראב"ע דוחה את הפרשנות של חז"ל, אלא הוא אף מנמק את פירושו ומצדיקו. השם המפורש נמסר למשה רק בשמ' ו 2, ואיך ייתכן אפוא שמשה הרג את המצרי בשם המפורש?!

בדוגמה הבאה רמב"ק אינו רק מצדיק את "ביקורתו" של ראב"ע על חז"ל, אלא אף משבחו עליה. בדב' כח 36–37 כתוב: "וְיִלְחָף ה' אֶתְךָ וְאֶת־מַלְכְּךָ אֲשֶׁר תִּקֶּיֶם עָלֶיךָ אֶל־גּוֹי אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אֹתָהּ וְאֶבְתִּיךָ וְעַבְדְּתָּ שָׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים עֵץ וְאֶבֶן. וְהָיִיתָ לְשִׁמָּה לְמַשָּׁל וְלִשְׁנִינָה בְּכָל הָעַמִּים אֲשֶׁר־יִנְהַגְּךָ ה' שָׁמָּה. ראב"ע מפרש: "ועבדת שם" – ולא יועיל לך, רק תהיה 'לשמה' – כל רואיך ישומו". רמב"ק מבאר:

"ועבדת שם אלהים אחרים ולא יועיל לך רק תהיה לשמה כל רואיך ישומו" – האריך בלשונו הקדושה לנגד לחז"ל שלא שמוהו כפשוטו, רק [אלא] שיהיו עבדים לעבדי אלהים אחרים.²² והחכם שמהו כמו שהוא. ויפה פירש. ולפי כונתו שעור הכתו' כן הוא: "ועבדת שם אלהים אחרים" וגו' "והיית לשמה" וגו' – למי תהיה לשמה? לכל רואיך אותם בעצמם, שהחלפת [ל]עניניהם עבודתי בעבודת אלהי(ב)[ה]ם (א321).

כמו במקרים רבים, ראב"ע מבאר את הכתוב לפי הפשט כראות עיניו, ועצם העובדה שפירושו מנוגד לפירוש המצוי בספרות חז"ל הביאה את רמב"ק לחשוב שהוא מזכר "נגד חז"ל". רמב"ק משבח את ראב"ע על כך משום שהוא בעצמו היה סבור שחז"ל לא פירשו לפי הפשט האמיתי.

בדוגמה האחרונה שנביא בסעיף הנוכחי ראב"ע באמת מתווכח עם חז"ל, וגם במקרה זה רמב"ק מצדיק אותו. אלא שכאן רמב"ק טוען שלדעת ראב"ע חז"ל לא התכוונו לבאר את הכתוב על פי פשוטו. בדב' לא 16 כתוב: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה שָׂכַב עִם־אֶבְתִּיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרַי אֱלֹהֵי נְכַרְהֶאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בְּאִשְׁמָה בְּקִרְבוֹ וְעִזְבוּנִי וְהָפַר

17 עיינו לדוגמה הפירוש לתה' ד 4: "ודבור הלב הוא העיקר, והלשון איננו רק [אלא] מליץ בין הלב ובין השומעים".

18 ראו לדוגמה הפירושים לדב' לב 26; יש' י 8; עמ' ה 14; זכ' יא 9; תה' לט 2.

19 ראו תנחומא (ורשה), שמות י.

20 לפי המדרש, שני האנשים הניצים היו דתן ואבירם.

21 ולכן לא ייתכן שהם אמרו למשה שהוא הרג את המצרי בשם המפורש.

22 ראו מדרש לקח טוב, ואתחנן ת, ב.

אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ. רַאב־עַ הַעִיר: "וְקָם הָעָם הַזֶּה" – לֹא יִתְכַן הַיּוֹתוֹ דְּבַק עִם אֲשֶׁר לִפְנָיו,²³ כִּי מָה טַעַם הָעָם הַזֶּה וְזִנְהוּ?!". עַל כֵּךְ הַעִיר רַמְבַּ"ם:

"וְקָם הָעָם הַזֶּה" לֹא יִתְכַן הַיּוֹתוֹ דְּבַק עִם אֲשֶׁר לִפְנָיו – יֵרֵצָה, עִם "הַנֶּךְ שׁוֹכֵב עִם אֲבוֹתָיךָ", כְּדָרַשׁ חוֹז"ל: מִכַּאֲן רִמְזוּ לַתְּחִיית הַמֵּתִים מִן הַתּוֹרָה. וְאָמַר הַחֹכֵם: אִ"כ מָה טַעַם "הָעָם הַזֶּה...?!...!" [...], לְפִי שֶׁעַל דֶּרֶךְ הַפֶּשֶׁט לֹא יִתְכַן הַיּוֹתוֹ דְּבַק, אֲבָל סָמְכוּ דְבָרֵיהֶם לְפֶסוּק עַל דֶּרֶךְ הַשִּׁיר (!) (325ב).

בְּדוּגְמָה זֹאת, רַמְבַּ"ם מְאֵמֵץ גִּישָׁה שׁוֹנָה מִשְׁתֵּי הַדּוּגְמָאוֹת הַקּוֹדְמוֹת. בְּדוּגְמָאוֹת הַקּוֹדְמוֹת, הוּא מֵצֵא בְּדַבְרֵי רַאב־עַ וִיכּוּחַ נֶגֶד חוֹז"ל וְהַכְרִיעַ לְטוֹבָתוֹ. בְּדוּגְמָה הַנוֹכְחִית, לְעוֹמֵת זֹאת, רַמְבַּ"ם סָבוּר שֶׁרַאב־עַ לֹא בִּאֵמַת הַתּוֹכַח עִם חוֹז"ל. הוּא בֵּא רַק לְהַרְאוֹת שֶׁחוֹז"ל לֹא לָמְדוּ עַל תְּחִיית הַמֵּתִים מִפֶּסוּק זֶה, אֲלֵא הַסְמִיכוֹ אוֹתָהּ עַל הַפֶּסוּק בְּאוֹפֵן מְלֹאכּוֹתֵי. זֹאת הֵייתָה גִישָׁתוֹ הָעֵקְרוֹנִית שֶׁל רַאב־עַ לְמַסְרוֹת הַלְכָתוֹת הַמְנוּגְדוֹת לְפִשּׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא (רְאוּ בְּסֵעִף הַבָּא), וְכַאֲן רַמְבַּ"ם מֵיִשֵּׁם אוֹתָהּ בְּשֵׁמוֹ בְּהַקְשֵׁר לֹא הַלְכָתִּי, כִּכֵּל הַנִּרְאָה בְּגַלֵּל הַסּוּגִיָּה הַתִּיאוֹלוֹגִית שֶׁל תְּחִיית הַמֵּתִים. הַבִּיאוֹר שֶׁל רַמְבַּ"ם אֵינּוּ פּוֹרֵץ אֶת הַגְּדֵר שֶׁל הַפְּרָשׁוֹת הַפֶּשֶׁטִּית-הַרְצִיוֹנְלִיסְטִית. דְּבַר זֶה קוֹרֵה רַק כֹּאֲשֶׁר פִּשּׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא מְנוּגָד לְקַבְלָה הַהֲלָכָתִית שֶׁל חוֹז"ל. עַל כֵּךְ בְּהַמְשָׁךְ הַדִּיּוֹן.

גִישָׁתוֹ הָעֵקְרוֹנִית שֶׁל רַאב־עַ לְשֶׁאֵלֶת הַיַּחֲסָן בֵּין קַבְלַת חוֹז"ל לְפִשּׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא

עַל פִּי גִישָׁתוֹ הַפֶּשֶׁטִּית הָעֵקְבִית שֶׁל רַאב־עַ, סְפָרֵי הַקּוֹדֵשׁ אֵינָם נִבְדָּלִים מִשָּׂאֵר הַסְּפָרִים בְּאֲשֶׁר לְאוֹפֵן שֵׁישׁ לְקִרְוֵא וְלִהְבִּין אֶת הַטַּקְסֵט, שֶׁכֵּן "כֹּל מַחְבֵּר סֵפֶר, נִבְיָא הִיָּה אוֹ חֹכֵם, טַעַם [מִוְבָּן] אַחַד לְדַבְרֵיו".²⁴ הַמִּוְבָּן הַזֶּה הוּא הַמִּוְבָּן הַפִּשּׁוּט שֶׁל הַטַּקְסֵט כְּפִי שֶׁהוּא מֵתְגַלֵּה לְפָנֵינוּ לְאוֹר נִיתוּחַ מֵאִפְיֵינוּ הַדְּקוּקִים, הַתְּחִבֵּרִים, הַסְּמֵנְטִים וְהַסְּגֵנוּיִים. אוֹלַם הַדְּרָשׁוֹת הַתְּלִמּוּדִית הַמְעַגְנוֹת אֶת הַהֲלָכָה הַרְבֵּנִית בְּפִסּוּקֵי הַתּוֹרָה לְרֹב מְנוּגְדוֹת לְפִשּׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא, וְעוֹבְדָה זֹאת מְעַמִּידָה כְּבִיכּוֹל אֶת תּוֹקְפָן שֶׁל הַהֲלָכוֹת בְּסִימָן שְׁאֵלָה. הַפְּתָרוֹן שֶׁל רַאב־עַ מְבַדִּיל בֵּין שְׁנֵי סוּגֵי מִקְרָאִים: (א) כֹּאֲשֶׁר הַטַּקְסֵט עֲצָמוֹ פְּתוּחַ לְקִרְיָאוֹת פֶּשֶׁטוֹת חִלּוּפִיּוֹת, וְהַדְּרָשָׁה הַתְּלִמּוּדִית הוֹלֵמַת אַחַת מֵהֶן, רַאב־עַ מְבַטֵּל אֶת דַּעְתוֹ הָאִישִׁית בְּפָנֵי דַעַת חוֹז"ל: "וְיַבְעִבוֹר הַדְּרָשׁ דֶּרֶךְ הַפֶּשֶׁט אֵינְנָה סֵרָה [...] רַק בְּתוֹרוֹת וּבְמִשְׁפָּטִים וּבְחֻקִּים, אִם מִצָּאנוּ שְׁנֵי טַעְמִים לְפִסּוּקִים, וְהַטַּעַם הָאֶחָד כְּדַבְרֵי הַמְעַתִּיקִים, שֶׁהֵיוּ כּוֹלֵם צְדִיקִים, נִשְׁעָן עַל אֱמֶתָם";²⁵ (ב) כֹּאֲשֶׁר הַדְּרָשָׁה הַתְּלִמּוּדִית מְנוּגְדָה בְּאוֹפֵן בְּרוּר לְפִשּׁוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא, יֵשׁ לְהַנִּיחַ שֶׁהַפֶּסוּק הַנִּדְרָשׁ אֵינְנוּ מְקוֹר הַהֲלָכָה, שֶׁנִּמְסָרָה בְּעַל פִּה לְמֹשֶׁה בְּסִינַי, אֲלֵא הַדְּרָשָׁה מְשַׁמֶּשֶׁת כְּמַעֲיָן אֲמִצְעֵי מְנַמּוּטְכָּנִי: "קְדָמוֹנֵינוּ זְכוּרֹנָם לְבִרְכָה מְעַתִּיקֵי הַמִּצְוֹת פְּרָשׁוֹ

²³ "מִנִּיין שֶׁהַקּוֹדֵשׁ בְּרוּךְ הוּא מַחִייה מֵתִים? אָמַר לָהֶם: מִן הַתּוֹרָה, וּמִן הַנְּבִיאִים, וּמִן הַכְּתוּבִים [...]" מִן הַתּוֹרָה, דְּכָתִיב 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנֵּךְ שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיךָ וְקָם' (בְּבַלְי, סְנֵהֲדָרִין ז', ע"ב).

²⁴ יְסוּד דְּקִדּוּק, עֶרֶךְ, הַגִּיָּה וּבִיאָר וְצִירָף מְבֹאָה וְהַעֲרוֹת: נַחְמִיָּה אֶלּוֹנִי, יְרוּשָׁלַיִם תְּשִׁמָּה, עִמ' 86.

²⁵ הַקְּדָמָה לְפִירוּשׁ הַקְּצֵר עַל הַתּוֹרָה, "הַדְּרָךְ הַחֲמִישִׁית". וְרֵאוּ עַל עֲנִיין זֶה גַם: סִימּוֹן, אֶזֶן, עִמ' 14, הַעֲרָה 2; מְאוּרֵי, "דְּבָרֵי יַחֲדִיד", עִמ' 234.

פרשיות, גם פסוקים לבדם, גם מלות, גם אותיות על דרך דרש [...] ואין ספק שהם ידעו הדרך הישרה כאשר היא, על כן אמרו כלל: 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' [...] ושמו זה הדרש להיות לאות ולאסמכתא שלא ישכח".²⁶

רמב"ק הכיר את הבחנתו של ראב"ע בין הלכה הנלמדת מתוך הכתוב לבין הלכה המולבשת עליו באופן מלאכותי, וידע שהוא יישם אותה במקומות מסוימים. לדוגמה, בשמ' כא 8 כתוב לגבי אמה עברייה: "אִם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־לֹא לֹו יַעֲדָה וְהַפְּדָה לְעַם נְכָרִי לֹא־יִמָּשַׁל לְמַכְרָהּ בְּבִגְדֵי־בָהּ". בפירוש הארוך על אתר ראב"ע מבאר: "ואמת ונכון הוא, כי אין רשות לאדון למכרה לאיש אחר מישראל; וזה ידענו מהקבלה,²⁷ ושמו זה לזכר ואסמכתא". ראב"ע מאשש את ההלכה המקובלת שלפיה במקרה כמו זה המתואר בפסוק אסור לאדון למכור את האמה לאיש אחר מישראל, אך הוא רומז גם שהלכה זו ידועה לנו מן הקבלה המסורה ואיננה הפירוש הפשוט של המילים "לעם נכרי לא ימשל למכרה". את הפירוש האמיתי של מילים אלו הוא אינו חש צורך להזכיר. רמב"ק משלים את "החסר":

"ואמת נכון כי אין רשות לאדון וכו' עד "לזכר לאסמכתא" – ירצה, כי כפי הפשט "לעם נכרי" – הוא הגוי, וחוזר ל"כי ימסור איש בתו" (לעיל 7) – שהרשות נתונה למכרה לישראל אבל לא לגוי. אמנם, חכמי ע"ה בקבלתם אמרו שפי' "לעם נכרי" – שאין לו רשות למכרה לאיש אחר מישראל; ונמשכו אחר התרגום: "לגבר אחרן". והחכם אמר שזה הדבר היה להם בקבלה, שאין לו רשות למכרה לאיש אחר מישראל, והסמיכו על זה הפסוק; אך פשט הכתוב הוא כאשר פירש ש"לעם נכרי" – כמשמעו, ר"ל לעקר משפחת גר (122א-ב).

גישתו של רמב"ק ליחס בין הכתוב לקבלת חז"ל הייתה שונה מזו של ראב"ע. שוני זה מקבל ביטוי סמלי נאה בזעזוע הנפשי שאחז ברמב"ק לנוכח העובדה שראב"ע לכאורה כינה את התורה שבכתב והתורה שבעל-פה – "שתי תורות". באקסקורסוס בפירוש הארוך לשמות כג כתב ראב"ע: "אמר אברהם המחבר: יש חכמים גדולים, חכמי השתי תורות, ולא התעסקו בחכמת התולדת [הטבע, הפיזיקה]; על כן לא יכולתי לפרש אילו הברכות, אם לא אזכיר מעט מן החכמות". רמב"ק מתקשה להעלות על דעתו שראב"ע אכן יכנה את שני חלקי התורה – "שתי תורות",²⁸ והוא מעדיף להציע תיקון נוסח דחוק וחסר בסיס בכתבי היד מאשר להשאיר נוסח זה על כנו:

"חכמי שתי התורות" – לא ידעתי למי הרמז ב"שתי תורות". אם כוונתו בתורה שבכתב ובעל פה, למה יקראם "תורות", והיא תורה אחת?! ואם ירמוז על

²⁶ שפה ברורה, ההדיר והוסיף הערות וביאורים: מרדכי ש' גודמן, ירושלים תש"פ, עמ' טו-טז. וראו: סימון, און, עמ' 18-19; מאורי, "דברי יחיד", עמ' 235-236.

²⁷ ראו מכילתא דרבי שמעון בר-יוחאי כא, ח, ועוד.

²⁸ כפי הוא עשה במקומות נוספים, ראו לדוגמה פירוש א לשה"ש ד 5, "הדרך השלישית": "שני שדיך" – שתי תורות: תורה שבכתב ובעל פה."

יאיר האס

החולקים תורה אחת, יקראם בתימה²⁹ ולכן נראה שהגירסא הנכונה – 'שתי תודות', ולשון זה הוא בספר עזרא אצל נחמיא בן חכליה: 'ואעלה את שרי יהודה מעל לחומה ואעמידה שתי [תודות] גדולות' (נחמ' יב 31). ופי' ר' יונה ז"ל שפירש "תודות" כאן – "קהלות"³⁰. ולפי זה יהיה פירוש בכאן – 'חכמי שתי הכתות'. וירצה ב'כתות' – רודפי הפשט והמדרש; והוא העקר (131ב).

רמב"ק מתעקש שהתורה על שני חלקיה – "היא תורה אחת", ואסור להתייחס אליה כ"שתי תורות". הוא איננו מסביר מדוע הוא סבור כך, אך לא יהיה זה בלתי סביר להניח שהדבר קשור לעמדתו העקרונית הבסיסית שלפיה הדרשה התלמודית מבטאת את הכוונה האמיתית של הטקסט, אפילו במקרים שבהם היא מנוגדת לפשוטו של מקרא. כפי שניזכרת, רמב"ק מייחס גישה זו גם לראב"ע עצמו, ומכאן עולה שהוא לא השכיל להבין שהמקומות שבהם ראב"ע מגדיר דרשה של חז"ל כ"אסמכתא" משקפים את גישתו הכללית לנושא.

גישתו העקרונית של רמב"ק: התורה שבעל פה היא הפירוש האמיתי של התורה שבכתב

עמדתו של רמב"ק משתקפת, בין היתר, בביאורו לפירוש ראב"ע על במ' ה 17. הפסוק אומר: 'וְיִקַּח הַכֹּהֵן מִיָּמִים קְדָשִׁים בְּכָל־יְחִרְשׁוּ וּמִן־הַעֶפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקִרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל־הַמַּיִם'. ראב"ע מעיר: "'בקרקע' – ידוע; תחת הקרקע. ראב"ע מרבה לנקוט את המילה "ידוע" בהקשרים מילוניים כדי לומר שמשמעותה של מילה נתונה ידועה לכול, ולכן אין צורך להרחיב עליה את הדיבור.³¹ את ההיגד "תחת הקרקע" הבין רמב"ק כרמז למסורת חז"ל:

"בקרקע ידוע" – ירצה, מלת "קרקע" ידוע שהרמז בו למיזושב ובלתי מיושב, כאשר פירשנו, ועניינו עניין ריקוע, כמו "לרוקע הארץ על המים" (תה' קלו 6). ואמנם הבי"ת הנוסף יורה שהוא דבר הטמון בו, והוא בי"ת הכלי. וזהו אמרו "תחת הקרקע", כלומר: בתוך הקרקע. שאם היתה הלקיחה מן עצם הקרקע, היה אומר 'ומן עפר הקרקע', כמו 'מעפר שרפת החטאת' (במ' יט 17). ובא לרמוז בזה מה שארז"ל שהיה בהיכל מקום מוכן לכך, ובו טבלא של שיש וטבעת קבועה בו, מגביה הטבלא ולוקח העפר ונותנו על פני המים³² [...]. והפלא על עומק מחשבות לב החכם איך הבין הדברים על שלמות קבלתם ז"ל, שרדפו אחרי הפשט. זהו הנראה לנו בפירוש המאמר הזה, והוא מסכי' אל מאמרי רז"ל ומסכים אל האמת בעצמו, כי האמת עוזרת ואינה נעזרת, והרוצה לדרוש עליו לגנאי עונו ישא (240ב–241א).

²⁹ כלומר, אם הכוונה לקראים, אזי הכינוי "חכמי השתי תורות" הוא כינוי תמה.

³⁰ ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, תרגם לעברית: ר' יהודה בן תבון, ההדיר והוסיף הערות ומפתחות: בנימין זאב בכר, ברלין 1896, עמ' 190.

³¹ ראו למשל פירושיו לוי' יא 13; טו 8; יט 9, ועוד רבים.

³² ראו משנה סוטה ב, ב.

יושם לב, שרמבי"ק אינו מסתפק בקביעה שפירוש ראב"ע עולה בקנה עם מסורת חז"ל, שקבעה שעל הכהן לקחת מן העפר שבתוך הקרקע, אלא שראב"ע "הבין הדברים על שלמות קבלתם ז"ל, שרדפו אחרי הפשט". נראה שכוונתו לומר שהפירוש של ראב"ע לא נבע רק מרצונו לבאר את הכתוב על דרך הפשט, אלא גם משאיפתו להראות שמסורת חז"ל רמוזה בכתוב עצמו. כמו כן ייתכן שהמילה "פשט" כאן מורה לא רק על המובן הפשוט של הכתוב, אלא גם על כוונתו האמיתית, שבמקרה זה חופפים. התפיסה שתורה שבעל פה רמוזה בתורה שבכתב מובעת באופן מפורש בקטע אחד בספר "שושן סודות":

"משה מן התורה מניין? ת"ל: 'בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה' (בר' ו 3), כי משה בגמטריא – 'בשגם', והיה חי ק"כ שנה. מניין להמן מן התורה? ת"ל: 'המן העץ' (שם, ג 11) [...]"³³. הנך רואה שתמיד חוקרים החכמים מילתא דכתיבא בנביאי מי לא רמיזא באורייתא. והטעם – כי תורה שבעל פה שבה היו הנביאים מתנבאים היא דבוקה בתורה שבכתב, וא"כ כל דבריהם משם הם באים, א"כ בהכרח צריכים שיהיו רמוזים באורייתא כל הדברים שאמרו הנביאים ע"ה"³⁴.

רמבי"ק מגדיר את ספרי הנביאים כתורה שבעל פה, כנראה בגלל הצד השווה להם – שניהם מבארים את התורה שבכתב. החכמים חוקרים את דברי הנביאים כדי לגלות כיצד הם רמוזים בתורה משום שידוע ש"תורה שבעל פה [...] היא דבוקה בתורה שבכתב". גילוי אופן דיבוקה של תורה שבעל פה בתורה שבכתב הוא תהליך מתמשך ובלתי מושלם המוטל על החכמים.

לתפיסה שתורה שבעל פה רמוזה ומעוגנת בתורה שבכתב יש השלכות מרחיקות לכת על היחס לטקסט של התורה במקרים שבהם ההלכה התלמודית מנוגדת לפשוטו של מקרא. בוי"ט ז 4–3 כתוב: "בְּזֹאת יָבֵא אֶהְרֹן אֶל־הַקֹּדֶשׁ בְּפָרֹךְ בְּקָרָה לְחַטָּאת וְאֵיל לְעֹלָה. כְּתַנְתָּ בְּדִקְדוּשׁ וְלִבְשׁ וּמְכַנְסֵי בַד יְהִיוּ עַל־בְּשָׂרוֹ וּבְאֲבֵנֹת בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנַפֶּת בַּד יִצְנַף בְּגָדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרַחֵץ בְּמִים אֶת־בְּשָׂרוֹ וְלִבְשֵׁם". בפירושו לפס' 4 ראב"ע מבאר: "כתנת בד קדש – ולא הזכיר האפוד והחשן ומעיל האפוד"³⁵ כי כבר הזכירם: 'ונשמע קולו בבואו אל הקדש' (שם' כח 35). ומזה הכתוב למדו אנשי בית שני ששמשו בלא אורים ותומים;³⁶ גם נביאים היו שם". ראב"ע רומז שהלימוד של "אנשי בית שני", שלפיו הכהן הגדול רשאי להיכנס לקודש הקודשים בלי אורים ותומים, איננו פשוטו של מקרא. ולפי זה, נראה שכוונת ההיגד "גם נביאים היו שם" היא שהרשות לשמש בלי אורים ותומים היא בגדר הלכה מסורה שחז"ל הסמיכו על פסוקנו באופן מלאכותי, והעובדה שבתקופה זו עדיין התהלכו נביאים בקרב ישראל היא ערובה לכך שהמסורת בעניין זה שרירה ואיננה

³³ בבלי, חולין קלט, ע"ב.

³⁴ שושן סודות, אות רצ"א, "סוד מילתא דכתיבי בנביאים מי לא רמיזא באורייתא", עמ' רי.

³⁵ 'וְאֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה חֹשֶׁן וְאֶפֹד וּמְעִיל וְכַתְנֵת תְּשַׁבֵּץ מִצְנַפֶּת וְאֲבֵנֹת וְעֶשֶׂה בְּגָדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן וְלִבְנָיו לְכַהֲנֹתָיִם' (שם' כח 4).

³⁶ ראו: בבלי, יומא כא, ע"ב.

יאיר האס

מוטלת בספק. אבל רמבי"ק לא כך הבין. לדידו, הקביעה "גם נביאים היו שם" באה לומר שאם יש סתירה בין הפשט לקבלה, הקבלה מנצחת:

"ולא הזכיר האפוד והחשן ומעיל האפוד כי כבר הזכירם ונשמע קולו בבואו אל הקדש" – נראה מתוך לשונו זה שגם ביום הכפורים בעבודת פנים היה משתמש בבגדי זהב. ומה שלא הזכירם כאן סמך על שנזכר בפסוק "ונשמע קולו בבואו אל הקדש" – שמשם משמע שכל זמן שיכנס לפני ולפנים לא יכנס בלתי הפעמונים, והוא מעיל האפוד. "ומזה הכתוב למדו אנשי כנסת הגדולה" וכו' – כאן רצה להכריע כדעת המעתיקי' שאפי' שלא היו אורים ותומים היו משתמשים בעבודת פנים. וא"ת שלא בדין עשו, משיב ואומר: גם נביאים היו בבית שני, ואם היו רואים שיש בזה נדנוד עבירה, היו מונעים אותם מזה. אלא בודאי סמכו על קבלתם, וא"כ ראוי לסמוך על דברי קבלה אע"פ שהפשט ינגד לה (199ב).

הניסוח "כאן רצה להכריע" מעיד על כך שלדעת רמבי"ק, ראב"ע התייחס לפשט ולדרשה התלמודית כשתי קריאות חלופיות של הטקסט עצמו. ומכאן שקביעתו של רמבי"ק בסוף המובאה: "ראוי לסמוך על דברי קבלה אע"פ שהפשט ינגד לה", איננה הוראה מעשית בלבד: אף על פי שהפשט מורה דבר אחד, בפועל יש לנהוג לפי קבלת חז"ל שהורו אחרת. אלא, כוונתה שלדעת ראב"ע, אם יש סתירה בין הפשט לבין הדרשה התלמודית, הדרשה היא המבטאת את ההבנה הנכונה של הטקסט. נדמה שרעיון זה מובע גם בקטע הבא בספר "שושן סודות":

אם איזה דיבור מדברי רוח הקודש בדבר המתקן את הקריאה בספר תורת אלהים לדרוש מזה איזה דרשה להסמיך אליו שורש אומרים יש אם למקרא ויש אם למסורת. וזה באה מדברי הקבלה אשר היא באה מתורה שבעל פה הנקרא 'אם', לכן אומרים אם למקרא ואם למסורת. ודע זה.³⁷

לא לגמרי ברור באיזה מובן רמבי"ק נוקט את המונחים "אם למקרא" ו"אם למסורת" בקטע זה, ואם הם זהים או שונים בהוראתם. אבל מן הביטוי "דבר המתקן את הקריאה בספר תורת אלהים" נראה שכוונתו שתורה שבעל פה, שהיא מ"רוח הקודש" (השוו לעיל), מבטאת את הכוונה האמיתית של התורה שבכתב, ושעלינו לתקן את הבנת הטקסט בהתאם להוראות התורה שבעל פה. רעיון זה הובע בצורה ברורה יותר כמאה שנים לאחר מכן בפירוש "אור החיים" על התורה של ר' משה אבן-עטר:

האדון ב"ה בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב. וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה ללבש ההלכות שנאמרו למשה

³⁷ שושן סודות, אות שס"ד, "סוד יש אם למקרא ויש אם למסורת, בנין אב או בנה א', עמ' רנו.

מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים"

בסיני והסודות והדרשות כלן – יתנו להם מקום בתורה [...] זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה.³⁸

חוסר עקביותו של ראב"ע מנקודת מבטו של רמב"ק

לאור תפיסתו של רמב"ק שהדרשה התלמודית מבטלת את ההבנה הפשוטה של הטקסט, שאותה הוא ייחס גם לראב"ע, לא ייפלא שהוא היה מוטרד מן המקומות הלא מעטים שבהם ראב"ע מפרש את הכתוב בניגוד להלכה, בלי להתנצל על כך ובלי להכריז על ביטול הפשט בפני המסורת ההלכתית. לדוגמה, בנוגע למצוות אכילת מצות בפסח: "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות פאשר צויתך למועד חדש האביב פיבו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם" (שמ' כג 15). בפירוש הארוך על אתר כתב ראב"ע: "והנה כתוב 'שבעת ימים תאכל מצות' – כמו 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים' (דב' טז 13): והנה הוא חיוב". רמב"ק, שהיה בקי הן בספרות חז"ל והן בספרות הקראית, הבחין בכך שלא זו בלבד שעמדתו של ראב"ע מנוגדת לדעת חז"ל, היא אף זהה לעמדת הקראים:

דע, כי דעת המכוון ממנו בענין אכילת מצה שהיא חובה כל שבעה – הפך דעת רז"ל, שאמרו שאין חובה לאכול מצה אלא ליל ראשון בלבד ושאר הימים רשות.³⁹ ואין ספק שזו הדעת – דעת הצדוקים. והתימה ממנו איך לא אמר בכאן: 'הקבלה תנצח'?! (128א-ב).

רמב"ק מתקשה להבין איך דווקא במקום שבו הקראים חלקו על המסורת ההלכתית של חז"ל ראב"ע לא רק הגדיר את העמדה הקראית כפשוטו של מקרא, אלא הוא גם לא טרח להדגיש שהקבלה התלמודית היא המבטאת את הכוונה האמיתית של הכתוב. אנו רואים אפוא שמצד אחד נטה רמב"ק לחשוב שגישתו של ראב"ע למשמעות פסוקי התורה הייתה זהה לגישתו שלו עצמו, אבל מצד שני הוא לא יכול להתעלם מן העובדה שראב"ע אינו מיישם גישה זו באופן עקבי. בסופו של דבר נאלץ רמב"ק להודות, בנימה לא מבוטלת של תסכול, שאינו מצליח להבין מה הניע את ראב"ע לפרש כמו שהוא פירש במקרים רבים:

במ' ו 21–27: זאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו לה' על-נזרו מלבד אשר-תשיג ידו כפי נדרו אשר ידר כן יעשה על תורת נזרו. וידבר ה' אל-משה לאמר. דבר אל-אהרן ואל-בניו לאמר פה תברכו את-בני ישראל אמור להם. יברכה ה' וישמרך. יאר ה' פניו אליך ויחנה. ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. ושמך את-שמי על-בני ישראל ואני אברכם.
וי' ט 22: וישא אהרן את-ידו וידו אל-העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים.

³⁸ פירוש "אור החיים" על ויק' יג 37 (על פי פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן). טרם עלה בידינו לאתר את התפיסה במקור שקדם לרמב"ק.

³⁹ ראו ירושלמי, פסחים ת, א [לה, ד]; קידושין א, ז [סא, ג], ועוד.

פירוש ראב"ע לבמ' ו 21: ונסמכה פרשת ברכת כהנים לפרשת נזיר: כאשר השלים תורת הנזיר, שהוא קדוש, הזכיר תורת כהנים, שהם קדושים. והמכחישים אמרו, כי זאת הברכה היה הכהן מברך לכל מביא מנחה, ונסמכה בעבור 'על פי אשר תשיג יד הנזיר'.⁴⁰ והאמת מה שהעתיקו הקדמונים; והעד: 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם' – 'ביום השמיני' (וי' ט 1), ונכתבה זאת הפרשה שהשם צוה בהקמת המשכן שיברך אהרן את העם. ושם כתוב 'נשיאות כפים',⁴¹ כי הכפים כידים, רק ידים – כלל.

רמב"ק מבאר:

וכבר ידעת בכמה מקומות מחבורו בכאן ובשאר ספריו שהכללי ילקח במקום הפרטי, והפרטי במקום הכללי. וכל זה באר לבאר דברי חכמים שקראוהו 'נשיאות כפים' ולא 'נשיאות ידים', שלא ייוחס להם הטעות. ומי יתן והיה כן בכל המקומות מבאוריו, אך פעמים הקבלה תנצחהו או תנוצח ממנו, והאל היודע מה הנכסף אל לבו והנרצה אצלו ראשונה (א-244ב).

רמב"ק מבטא את חוסר העקביות שמצא בפירושי ראב"ע במילים 'פעמים הקבלה תנצחהו או תנוצח ממנו'. הכוונה היא שלעיתים ראב"ע מבטל את ההבנה האישית שלו של הטקסט בפני ההבנה המשתמעת ממסורת חז"ל, ולעיתים ההפך. האפשרות הנכונה, שלדעת ראב"ע פשוטו של מקרא תמיד מבטא את ההבנה האמיתית של הכתוב: 'ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה', אינה מובאת בחשבון.

מה מנע מרמב"ק להבין שיחסו העקרוני של ראב"ע, הפשטן-השכלתן הגדול, לטקסט של התורה היה שונה מיחסו הדרשני-המיסטי שלו עצמו? עם עליית תנועת פרשנות הפשט בימי הביניים, שאלת תוקפה של התורה שבעל פה, המבוססת ברובה על פרשנות דרשנית, הייתה לאחת השאלות התיאולוגיות-האמוניות הכבדות והטעונות ביותר בדת היהודית,⁴² כל שכן לאור הוויכוח עם הקראים, ששללו אותה מכול וכול. רמב"ק

⁴⁰ על פי הפירוש הקראי המובא כאן, ברכת הכהנים היא מעין הערת שוליים להיגד "אשר תשיג ידו", המתייחס להבאת קורבנות נוספים מלבד קורבנות החובה של הנזיר, ולהבאת קורבנות בהקשרים נוספים (ראו וי' יד 22, 31).

⁴¹ "כה תברכו את בני ישראל" – בנשיאות כפים. אתה אומר בנשיאות כפים או אינו אלא בנשיאות כפים ושלא בנשיאות כפים? ת"ל: 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם' (וי' ט 22) – מה אהרן בנשיאות כפים אף בניו בנשיאות כפים [...] (ספרי במדבר, נשא, לט).

⁴² ראו למשל הקטע הבא מתוך הקדמת המחבר ל"ספר החינוך" (המחצית הראשונה של המאה ה'ד'): "ומעיקרי התורה גם כן להאמין כי פירוש התורה האמתי הוא הפירוש המקובל בידינו מחכמי ישראל הקדושים הקדמונים, וכל שיפרש בה דבר הפך כוונתם הוא טעות ודבר בטל לגמרי, לפי שחכמינו קבלו פירוש התורה ממושה רבינו עליו השלום שקבלו מאת השם ברוך הוא כשעמד בשמים ארבעים יום [...] והפירוש האמתי שאמרנו הוא הפירוש הכתוב בתלמוד הבבלי והירושלמי [...] וכן יתבאר פירוש התורה האמתי מספרים אחרים שחברו קצת מחכמינו הקדמונים, ונקראים ספרא וספרי ותוספתא ומכילתא, כל אלה ספרים שכל ישראל מאמינים בהם וסומכים על דבריהם במה שיהיה שם בלי מחלוקת [...] (ספר החינוך, ההדיר והוסף מבוא, חילופי גרסאות, הערות וביאורים: חיים דב שעועל, ירושלים תש"ן, עמ' נ-נא).

מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים"

אימץ גישה שמרנית-מיסטית שלפיה הדרשות התלמודיות מבטאות את הפירושים האמיתיים של המקראות, ועל החכמים 'לתקן את הקריאה' לפיהן. גם עמדתו האותנטית של ראב"ע – הניתוק המוחלט של שאלת תוקפה של התורה שבעל פה מפשוטו של מקרא – מבטאת נאמנות מוחלטת של הפרשן הרבני לקבלת חז"ל. אולם בפועל פרשנותו של ראב"ע יוצרת רושם הפוך, הן משום שהניתוק הנ"ל הקנה לו חופש פרשני מוחלט לבאר את הפסוקים לפי פשוטם בלי להתחשב במסורת החז"לית שנסמכה אליהם, והן משום שבהרבה מקרים הוא לא הכיר או לא זכר את דעת חז"ל ולכן פירש בניגוד לה. דבר זה גרם לרבים וטובים להאשים אותו בכפירה בקבלת חז"ל. רמב"ק חפץ להדוף האשמות אלו מעל מושא הערצתו, ונראה שדחיפות העניין גרמה לו להשקיע את כוחותיו השכליים בעיקר כדי להוכיח שראב"ע החזיק בעמדה הלגיטימית היחידה שהוא עצמו הכיר – העמדה שלו. יתרה מכך, ייתכן שרמב"ק מצא חיזוק לכך באמירה אחת של ראב"ע, שהגיעה אליו בגרסה משובשת:

"כל סוד שיגיע לידך, ראשונה תפרשהו בד' יסודות, ואח"כ בגלגלים, ואח"כ במלאכים, ואח"כ ב' ספירות. ולכן בסוד נעליהו ממדריגה למדריגה [...] בדרך זה נאמר כי לא בא להכחיש המורגש. וכמו שאמר החכם השלם האלהי ראב"ע בפירושו: "ובעל הדעת סוד יונעם, והדברים אמת כמשמעה". ואם הוא, הרודף אחר הפשט, לא הכחיש הנגלה, וכ"ש אנו – אנחנו רודפים אחרי המקובל מפי אדון הנביאים".⁴³

מצד אחד, רמב"ק מבחין בצורה ברורה בין ראב"ע הפשטן לבין עצמו המקובל והמיסטיקן, המפרש לעיתים את הכתוב ברבדים אחדים ומייחס לו כוונות רבות בעת ובעונה אחת. מצד שני, רמב"ק מוצא בסיס לגישתו דווקא באמירה אחת של ראב"ע. האמירה המקורית: "ובעץ הדעת סוד יונעם, גם הדברים הם אמת כמשמעם",⁴⁴ היא טענה ספרותית פרטיקולרית הנוגעת למקרה בודד: הסיפור על עץ הדעת אירע באמת אבל נכתב בתורה לא כהיסטוריה גרידא, אלא כדי לרמוז לאמת פילוסופית עמוקה ("סוד").⁴⁵ בגרסה שהייתה מוכרת לרמב"ק: "ובעל הדעת סוד יונעם, והדברים אמת כמשמעם", אמירה זו הופכת לאוניברסלית. כלומר אפשר ללמוד ממנה שלדעת ראב"ע כל בר דעת מבין שפשוטו של מקרא אינו ממצא את המשמעות של כתבי הקודש, שאליהם מתלוות גם מסורת אורלית שנמסרה למשה בסיני. לדעת רמב"ק, מסורת זו כוללת רבדים פיזיקליים, אסטרונומיים, מטפיזיים וקבליים, כלומר היא מקיפה את המציאות כולה. נראה שלדעתו האמונה בקיומה של מסורת כזו איננה סותרת את הגישה הפשטנית העקבית של ראב"ע אלא משלימה אותה. ואם ראב"ע האמין שבהקשר לא הלכתי יש לכתוב משמעויות אחדות בו-זמניות, הפשט לצד הפירושים המקובלים מפי משה, מכאן הדרך

⁴³ שושן סודות, אות תמ"ו, "סוד מעשה דרבי בנאה ע"ד אמת", עמ' שי.

⁴⁴ הקדמה לפירוש הקצר על התורה, "הדרך השלישית".

⁴⁵ עיינו סוף הפירוש הקצר לבר' ג 5: "ודע, כי כל מה שמצאנו כתוב הוא אמת, וכן היה ואין בו ספק; גם יש לו סוד [...]".

איננה רחוקה להנחה שבהקשר הלכתי הפירוש המקובל גובר על הפירוש הפשוט ומבטל אותו משום ששניהם אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. בענייני הנהגות מעשיות אי אפשר לייחס לכתוב משמעויות סותרות.

מבוכה יכולה לגרור חשדנות

העובדה שראב"ע לעיתים מפרש את הכתוב שלא כמו מסורת חז"ל הובילה את רמב"ק לחשוך שגם במקומות שבהם הוא מצהיר על נאמנותו למסורת זו שמא הצהרתו איננה אלא מס שפתיים בלבד. בוי' כ 9 כתוב: "כִּי־אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלַל אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קָלַל דָּמִיו בּוֹ". ראב"ע מבאר: "דמיו בו' – כמו דמו בראשו' (יהו' ב 19). והנסקלים גם הנחנקים דמיהם בם. וכלל אומר בכל המיתות, כי צריכים אנחנו למסורת אבותינו; כי לא נוכל להוציאם לאמיתם מהכתוב, גם לא נכתב בן כמה שנים יהיה בר מצוה". בפירוש זה נותן ראב"ע ביטוי לעיקרון "לא תמצא בתורה מצוה אחת בכל צרכיה מבוארה"⁴⁶, שנוסח במסגרת ביקורתו על הפרשנות הקראית כדי להוכיח שהתורה שבכתב איננה עומדת לעצמה אלא זקוקה להשלמתה של תורה שבעל פה. לפי הפשוט, הכתוב אינו מבהיר באיזו מיתה נידון המקלל את אביו ואת אימו, שכן אפשר לבצע את גזר דין המוות הן בסקילה והן בחניקה. כמו כן הכתוב אינו מבאר מאיזה גיל יש לאדם אחריות משפטית על מעשיו ("בר מצוה"). לפיכך מסביר ראב"ע "צריכים אנו למסורת אבותינו". רמב"ק אינו משוכנע לגבי כנותו של ראב"ע בעניין זה:

"דמיו בו' כמו בראשו" – מנגד לרז"ל שאמרו: "כל שאמרו דמיו בו'; דמיהם בם' – זו סקילה. ובנין אב לכלם: 'אוב וידעוני ... באבן ירגמו אותם דמיהם בם' (וי' כ 27)"⁴⁷; ופשוטו כפשט רש"י ז"ל.⁴⁸ "והנסקלין כמו הנחנקים דמיהם בם" – מקנטר לבנין אב: מה נשתנה הנחנק מן הנסקל, והלא שניהם דמיהם בקרבם, ואיך אמרו על מקום שנאמר "דמיהם", "דמיו" – דוקא נסקל, ולפי סברא גם הנחנק כמוהו?! ולכן אין פירוש "דמיו בו'", רק [אלא] כאלו אמר: הוא הגורם למיתתו. "ולא נוכל להוציאם מהכתוב לאמתם" וכו' – ירצה, באי זה מיתה יומת כל אחד מהם, אם בחנק או בחרב, באי זה מקום שלא פירש הכתוב להדיא, וזהו אמרו "רק ממ(?)[ס]ורת אבותנו בכל המיתות". ואני תמיה עלי, אם מסורת שלהם מקבל בעיניו, למה לא יקובל בעיניו מסורת בנין אב שאמרו. אין זה, רק [אלא] ההראות וההתראות (209א).

אין כל סתירה בדברי ראב"ע, המבחין בין הנלמד מן הכתוב עצמו לבין הנלמד מן המסורת המשלימה. בניין האב של חז"ל, שלפיו ביטויים כמו "דמיו בו'" מוסבים דווקא על סקילה,

⁴⁶ הקדמה לפירוש הקצר על התורה, "הדרך השנית".

⁴⁷ ראה תו"כ קדושים פרשתא י פרק ט, יב.

⁴⁸ רש"י: "דמיו בו' – זו סקילה, וכן כל מקום שנאמר דמיהם בם'; ולמדנו מאוב וידעוני, שנאמר בהם 'באבן ירגמו אותם דמיהם בם' (שם, 27). ופשוטו של מקרא: כמו דמו בראשו' (יהו' ב 19) – אין נענש על מיתתו אלא הוא, שהוא גרם לעצמו ליהרג".

מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים"

נתפס בעיניו, בהנחה שהוא הכיר אותו, כאסמכתא בעלמא. אולם מנקודת מבטו של רמב"ק, שראה בדרשה התלמודית הפירוש האמיתי של הכתוב, ראב"ע סותר את עצמו כאשר הוא מצד אחד דוחה את בניין האב, ומצד שני מצהיר על נאמנותו לקבלת חז"ל. דבר כזה לא ייתכן, שהרי בניין האב הוא הפירוש המקובל עצמו.⁴⁹

המגמה הכפולה בביאורי רמב"ק לפירושי ראב"ע

כפי שראינו לעיל, רמב"ק אפיין את הפירושים של ראב"ע למצוות התורה במילים: "פעמים הקבלה תנצחהו או תנוצח ממנו". בהתאם לכך, מצאנו כי יש שתי פנים עיקריות לפרשנותו של רמב"ק על פירושי ראב"ע למצוות. כאשר הדבר מתאפשר, רמב"ק משתדל לעגן את דברי ראב"ע במסורת חז"ל גם כשאין לכך בסיס אמיתי. אולם, כשאין הדבר מתאפשר, רמב"ק נוטה לראות בדברי ראב"ע ויכוח סמוי עם קבלת חז"ל אפילו במקומות שבהם נראה שראב"ע מסיח לפי תומו ואולי לא הכיר את המסורת שעליה הוא "חולק". הנחת היסוד המשותפת לשתי המגמות היא ששליטתו של ראב"ע בספרות חז"ל לא נפלה מזו של רמב"ק עצמו, הנחה שנכונותה מוטלת בספק.⁵⁰ נביא מספר דוגמאות מייצגות לכל אחת מן המגמות.

(א) רמב"ק מקרב את דברי ראב"ע לקבלת חז"ל

1) בדב' כה 4 כתוב: "לא־תִחַסֵּם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ". ראב"ע מפרש: "בי"ת 'בדישו' – אמרו המכחישים, כי הוא 'קודם דישו'; ואין צורך". דומה שהפירוש הקראי המוזכר כאן בא למנוע מצב שבו אדם יחסום את שורו רגע לפני הדיש משום שהכתוב אינו אוסר לעשות זאת אלא "בדישו" – בעת הדיש ממש. ראב"ע משיב כי "אין צורך" בפירוש הזה, כלומר אין צורך להידחק ולטעון טענה מרחיקת לכת ובלתי מבוססת שלפיה בי"ת היחס באה בהוראת 'קודם'.⁵¹ לדעת ראב"ע, כך נראה, אין הכרח להבין את ה'חסימה' דווקא

⁴⁹ החל מן המאה הארבע עשרה ישנה מגמה להסביר את המידות שהתורה נדרשת בהן כטיעונים לוגיים (אריסטוטליים). ראו: אבירם רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית, ירושלים 2009, עמ' 5–10. מידת 'בניין אב' נותחה בין היתר על ידי ר' דוד אבן ביליה (ראו רביצקי, שם, עמ' 127–128) ור' אברהם אליהו הכהן (ראו שם, עמ' 239–243). בתפיסתו של רמב"ק, בניין האב הוא מאפיין של פשוטו של מקרא שעליו נבנה התורה שבעל פה: "דע, כי לא תמצא 'בנין אב' או 'בנה אב' כי אם בפסוקי תורה שבכתב, כי היא אם [נראה שצ"ל: אב] לכל מדברי רוח הקודש והנביאים, כי הוא יסוד אשר עליו נבנים כל הבנינים מתורה שבעל פה. ולכן הראיה שבא ממנה נקרא 'בנין אב'. אך אם איזה דיבור מדברי רוח הקודש בדבר המתקן את הקריאה [...] (שושן סודות, אות שס"ד, "סוד יש אם למקרא ובנין אב", עמ' רנו). הנגדת 'בנין אב' לדבר המתקן את הקריאה מעידה שלדעת רמב"ק, 'בנין אב' הוא מאפיין של פשוטו של מקרא.

⁵⁰ ראו לעיל הערה 15.

⁵¹ הפירוש הקצר לבר' ב 2: "ויכל אלהים ביום השביעי" – יש אומרים, כי הימים נבראים, ובבריאת יום שביעי שלמה המלאכה; וזה פירוש תפל. ויש אומרים, כי יש בי"ת שטעמו 'קודם', כמו 'לא תחסום שור בדישו' (דב' כה 4): 'אך ביום הראשון תשביתו שאור' (שם' יב 15). ולמה זאת הצרה, וכלוי מעשה איננו מעשה!'

כפעולה החד-פעמית שבה אדם שם דבר מה חוסם על פי שורו, אלא פירוש "לא תחסם שור בדישו" – אסור לגרום לכך שפי השור יהיה חסום בעת הדיש. רמב"ק מבאר:

"בי"ת בדישו אמרו המכחישים כי הוא קודם דישו" – כתב אחד מן המכחישים בפ"י לתורה פר' 'כי תצא' [...] והחכם השיב "ואין צורך" – ירצה, כי לא מצאנו בי"ת שישמש במקום 'קודם'; והשני, כי כבר החכמים ז"ל הקשו זה ותרצו, וז"ל: "בדישו" – יכול יחסמנו מבחוץ? ת"ל: "לא תחסום" – מ"מ [...] ומשני הטעמים האלה והדומה להם אמר החכם: "ואין צורך" (316ב).

ראב"ע אינו דוחה את הדרשה התלמודית, ולכן רמב"ק מרשה לעצמו להניח שהוא קיבל אותה כפירושו האמיתי של הכתוב. ודוק: לדעת רמב"ק, ההיגד "ואין צורך" מתייחס באותה מידה לנימוק הפשטני שאליו ראב"ע רמז ולדרשה התלמודית שממנה הוא התעלם או לא הכיר. אין זאת אלא משום שרמב"ק היה משוכנע שלפחות ברמה הבסיסית ראב"ע, כמוהו עצמו, ראה בדרשות התלמודיות הפירושים האמיתיים של הכתוב.

(2) בשמ' כא 7-8 כתוב: "וְכִי־יִמְכַר אִישׁ אֶת־בְּתוּלָתוֹ לְאִמָּה לֹא תִצָּא כְפִצַּאת הַעֲבָדִים. אִם־רָצָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־לָא לֹו יַעֲדָה וְהַפְדָּה לְעַם נְכָרִי לֹא־יִמְשַׁל לְמַכְרָהּ בְּבִגְדוֹ־בָהּ". בפירוש הארוך על אתר פירש ראב"ע: "לאמה" – קטנה היא, שהיא ברשות האב, כמו הבת שהוא מפר נדרה (ראו במ' ל 4-6)". בביאורו מתאר רמב"ק כיצד הוא בתחילה נבוך מן ההשוואה בין האמה לנודרת, המנוגדת למסורת חז"ל, אבל בסוף מצא פתרון המניח את הדעת:

"כמו הבת שהוא מפר נדריה" – איפשר כי יש לו הנחות אחרות זולת מה שהניחו כל חכמי ישראל! שהאב מפר נדרו [צ"ל: נדריו] בתו בנעוריה, שהיא בת שתי עשרה ויום אחד, כל שכן בפחות מזה, כל זמן שיודעת למי נדרה. אמנם במכירת בתו אין לו רשות למכרה אלא בהיותה קטנה, שהיא מיום לידתה עד שתהיה בת שתיים עשרה שנה גמורות היא נקראת קטנה, והנערה בת שתיים עשרה שנה ויום אחד. [...] וגם אני נבוכתי בדבריו, איך ידמה דבר לשאינו דומה לו ויחלוק על השרשים הכוללים, ואין זה מדרכו. אמנם, אחר העיון הדק אין כאן קושי. וזה שהוא לא לקחם לאמתת הענין שיהיו שוים בענין השנים [...] וכן כוונתו: וזה בת קטנה היא שהיא ברשות אביה למסרה כל זמן שהיא קטנה, כן גזרה לו התורה כמו הבת שהיא נערה שהוא מפר נדריה, שכן גזרה לו התורה ונתנה לו כח להפר נדריה אפי' בימי הנוער, כן בכאן נתנה לו התורה רשות למכור בתו הנערה קטנה [...] וזו מליצה ממנו ז"ל ששני מיני כח נתן לאב על בתו, ואין ביניהם [ה]דמות לא שדמם בשווי השנים, כי יהיה זה נגד השרשים המונחים בתלמוד. ודע זה (א122).

(3) בשמ' כב 24 כתוב: "אִם־כִּסֶּף תִּלְוֶה אֶת־עַמִּי אֶת־הָעֲנִי עִמָּךְ לֹא־תִהְיֶה לּוֹ כְּנִשָּׁה לֹא־ תְשִׁימוּן עָלָיו נִשְׁאָר". בפירוש הארוך על אתר פירש ראב"ע: "וטעם 'עמך' – שהוא במקום שאתה דר בו". לעניות דעתנו, נראה שכוונת ראב"ע לומר שדיבר הכתוב בהווה, כלומר ההיגד "את העני עמך" בא לומר שאדם מלווה בדרך כלל כסף לאנשי מקומו ולמכריו.

מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים"

עם זאת, אי אפשר לשלול לגמרי את האפשרות שהוא מתכוון לכלל התלמודי "עניי עירך קודמין".⁵² לרמב"ק לא היה ספק שזו כוונתו: "וטעם 'עמך' שהוא במקום שאתה דר בו – הוא דעת רש"י ז"ל, ובא להופיע [צ"ל: להודיע] שעניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת" (126ב).

(ב) רמב"ק רואה בדברי ראב"ע ויכוח עם קבלת חז"ל

(1) בוי"ט 16 כתוב: "לא־תִלְךָ רְכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל־דַּם רַעַךְ אֲנִי ה'". בפירושו ראב"ע מבאר את איסור "לא תעמד על דם רעך" כמקרה מיוחד של איסור הרכילות המופיע בחלקו הראשון של הפסוק: "ולא תעמד על דם רעך" – שלא יתחבר עם אנשי דמים. וידוע כי כמה נרצחו ונהרגו בעבור המלשינות; ודואג האדומי לעד (ראו שמ"א כב 9–19). פירוש זה שונה מן הפירוש של חז"ל, שגם רש"י מביא אותו: "לא תעמד על דם רעך" – לראות במיתתו ואתה יכול להצילו; כגון טובע בנהר, וחיה או ליסטין באין עליו".⁵³ רמב"ק מעיר בקצרה: "לא תעמוד על דם רעך שלא יתחבר עם אנשי דמים" – מנגד לרז"ל, ועיין ברש"י ז"ל" (207א). ראב"ע לא הזכיר את דעת חז"ל ולא רמז שפירושו נועד לדחות אותה. לפיכך ייתכן מאוד שהוא ביאר את הפסוק לפי הפשט כראות עיניו, ולא חש לדעת חז"ל. רמב"ק מיד הבחין בכך שהפירוש של ראב"ע אינו עולה בקנה אחד עם מסורת חז"ל, ולדעתו יש רק הסבר אחד לכך: ראב"ע "מנגד לרז"ל" – מתנגד לפירושהם.

(2) בדב' כב 4 כתוב: "לא־תִרְאֶה אֶת־חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׂוֹרוֹ נִפְלִים בְּדַרְךָ וְהִתְעַלְמַתָּ מֵהֶם הֵקֵם תִּקֵּים עִמּוֹ". ראב"ע ביאר: "הקם תקים עמו" – לא לבדך; כמו 'עזוב תעזוב עמו' (שם). ראב"ע עומד על ההשלכות של תיבת "עמו" – אדם הרואה בהמת זולתו נופל מצווה להקיימה על הרגליים, אבל בתנאי שגם בעל הבהמה עצמו תורם למאמץ. דוגמה נוספת לאותו תנאי הוא מוצא בפסוק המדבר על אדם הרואה את חמור אויבו רובץ תחת משאו: "כִּי־תִרְאֶה חֲמוֹר שֶׁנָּאֵף רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחִדְלָתָ מְעֻזָּב לוֹ עֻזָּב תַּעֲזֹב עִמּוֹ" (שם' כג 5). רמב"ק מפנה את ההשוואה בין שני הפסוקים לכיוון שאינו משתמע מדברי ראב"ע: "כמו עזוב תעזוב עמו" – ירצה, הנזכר בפרשת משפטים, להוציא מן רז"ל שאמר ש'עזוב תעזוב' מדבר בפריקה, ר"ל שיעזור את חבירו על פריקת בהמתו. בכאן מדבר בטעינת הבהמות יעזור חבירו" (312ב).⁵⁴ רמב"ק הבין בטעות שראב"ע ביאר את שני הפסוקים על אותו מקרה, טעינת הבהמה, שלא כמו חז"ל שביארום על שני מקרים שונים – טעינת הבהמה ופריקתה, בהתאם. הביאור של ראב"ע מנוסח יחסית

⁵² בבלי, בבא מציעא עא, ע"א: "דתני רב יוסף: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, עמי ונכרי – עמי קודם, עני ועשיר – עני קודם, ענייך ועניי עירך – ענייך קודמין, עניי עירך ועניי עיר אחרת – עניי עירך קודמין".

⁵³ ראו תורת כהנים, קדושים, פרשתא ב, פרק ד, ח.

⁵⁴ עיינו ירושלמי, בבא מציעא ב, י [ח, ד]: "עזוב תעזוב" – זו פריקה; 'הקם תקים' – זו טעינה".

יאיר האס

בבהירות, ולא קשה במיוחד להבינו. הקפיצה המהירה של רמב"ק למסקנות מוטעות מעידה על ציפייתו המוקדמת למצוא אצל ראב"ע פולמוס נגד חז"ל.⁵⁵

(3 בויק' יט 5 כתוב: "וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח שְׁלָמִים לַה' לְרִצְוֹנְכֶם תִּזְבְּחוּהוּ". ראב"ע פירש: "וטעם 'לרצונכם' – שיביאו הזבח ברצונם ולא בהכרח". רש"י בפירושו מזכיר את דעת חז"ל:

"לרצונכם תזבחוהו" – תחילת זביחתו תהא על מנת נחת רוחי שיהא לכם לרצון; שאם תחשבו עליו מחשבת פסול, לא ירצה עליכם לפני. "לרצונכם" – 'אפיימינט', זהו לפי פשוטו. ורבותינו למדו מכאן למתעסק – שפסול בקדשים, שצריך שיתכוין לשחוט.⁵⁶

רמב"ק ביאר: "שיביאו הזבח ברצונם ולא בהכרח" – מנגד לרז"ל, ועיין ברש"י ז"ל" (206א). רמב"ק הניח כדבר מובן מאליה שראב"ע הכיר את דעת חז"ל והתנגד לה. האפשרות שראב"ע סח לפי תומו ולא הכיר את המקור התלמודי כלל לא עלתה על דעתו.

דברי סיום

רמב"ק היה לא רק בקי גדול במקרא, אלא בספר "אוצר נחמד" משתקפת גם היכרותו הרחבה עם פרשנות הפשט היהודית לדורותיה בכלל, ועם כתבי פירושי ראב"ע בפרט, שאותם הוא למד וחקר כל ימי חייו בליווי סופרקומנטרים רבים.⁵⁷ אולם, בכל הנוגע ליחס בין הקבלה ההלכתית של חז"ל לבין הטקסט של התורה לא ירד רמב"ק לסוף דעתו של ראב"ע. לנוכח משקלה התיאולוגיה הרב של שאלה זו, פיתח רמב"ק גישה שמרנית-מיסטית, שאותה הוא ייחס גם לראב"ע. אבל המצאי לא הלם את התיאוריה, ובסופו של דבר נאלץ רמב"ק להודות באופן מפורש שהוא אינו מבין מהי גישתו של ראב"ע, שפרשנותו למצוות נראתה לו בלתי-עקבית ובעלת סתירות פנימיות. מודעותו לכישלונו משתקפת גם במגמה הכפולה המאפיינת את ביאוריו לפירושי ראב"ע למצוות והתעלמותו בסיום הספר מנושא שהוגדר כבעל חשיבות עליונה בתחילתו. בעניין זה, לא עלה בידי המקובל לפענח את "סתומות אבי הפשטנים".

שאלה אחת נותרה פתוחה: כיצד התייחס רמב"ק למקומות הרבים שבהם הוא מצא שהפירוש של ראב"ע "מנגד לחז"ל"? מנקודת ראותו של רמב"ק, התנגדות לדרשה של חז"ל כמוה כשלילת ההלכה הנלמדת ממנה, ולפי זה היינו מצפים שרמב"ק עצמו

⁵⁵ עוד יש להעיר, שמלבד הכישלון בהבנת דברי ראב"ע לאשורם, רמב"ק הספיק לשכוח שגם ראב"ע, כמו חז"ל, ביאר את המקרה בספר שמות כמתייחס לפריקת המטען מצל גבי הבהמה (ראו שני פירושי על אתר).

⁵⁶ ראו בבלי, חולין יג, ע"א.

⁵⁷ "דע, כי מימי חרפי עד היום הוזה הייתי הוגה בדברי השלם ר' אברהם בן עזרא ז"ל, בפירו' לתורה עם כל פירושים אשר הייתה יד יכולתי להגיעם אל ידי מכל מפרשי דבריו וראייתם" (א2).

מקובל מתמודד עם "סתומות אבי הפשטנים"

יאשים את ראב"ע בכפירה בקבלת חז"ל! אך הוא איננו עושה זאת. מה עוד שמשיר הסיום השני עולה שההערצה שרמבי"ק רחש כלפי ראב"ע לא נפגעה במאומה במהלך כתיבת הספר:

עשר קבין / ירדו שכל / על כל מבין / חוקר סודות
רבינו אב / רהם נכד / עזרא נטל / תשע ידות
בהם חקר / תורת משה / דקדוק ופשט / עם כל סודות (ב181).

כמו כן, בסוף שיר הסיום החמישי מכריז רמבי"ק על הצלחתו המלאה בביאור כוונות ראב"ע:

ודקדוקיו ופירושו וסודיו / סתומים וחתומים הם בחידה
אני משה בנו יעקב חדריו / הכי באתי בקול רנה ותודה
ודפקתי בדלתותיו בחשק / כחושקת מדפקת בדודה
והוצאתי כלי חפצו למעשה / כאור שמש בעזרת אל לבדה (ב337).⁵⁸

האם רמבי"ק נמנע מלהזכיר את כישלוננו להוכיח את נאמנותו של ראב"ע לקבלת חז"ל מחשש שמא הדבר ישמש כלי ניגוח בידי הקראים? אם כן, הוא היה צריך לכאורה לגנוז את ספר "אוצר נחמד" כולו. נכון לעת כתיבת שורות אלו, אין בידינו תשובה המניחה את הדעת.

⁵⁸ בכ"י סט' פטרבורג B063, שבו חלק משירי הסיום חסרים, השיר הזה מופיע כמספר שלוש. בכ"י סט' פטרבורג C112 הוא מופיע כשיר מספר חמש.