

פירוש התורה של ר' אברהם קירימי כתגובה לפולמוס הקראי האנטי-רבני בימי הביניים המאוחרים

יאיר האס*

מבוא: ר' אברהם קירימי ופירוש "שפת האמת"

פרשנות המקרא היהודית בביזנטיון בימי הביניים המאוחרים, לעומת הפרשנות הביזנטית המוקדמת, זכתה לתשומת לב מעטה במחקר.¹ המאמר הנוכחי יעסוק בפרשן בן המאה הארבע עשרה, ר' אברהם קירימי (להלן: רא"ק²), שאומנם לא נולד בביזנטיון כי אם בעיר קרים, שהייתה אז חלק מאורדת הזהב, אבל הגותו ופרשנותו חושפות השפעה עמוקה של הלכי הרוח שרווחו בביזנטיון בזמנו.³ מעט מאוד ידוע על תולדות חייו של רא"ק, החכם הרבני המפורסם ביותר מבין מעט החכמים הנודעים שהצמיחה הסביבה הרבנית בקרים. הכינוי "קירימי" מוסב

* 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 לוי. כמו כן, המחקר נערך בתמיכת הקתדרה לחקר פרשנות המקרא היהודית בימי הביניים על שם הרב ד"ר אשר וייזר.

¹ "When it comes to Hebrew Byzantine biblical scholarship in the late Middle Ages, there is a near total blank [...] By contrast, earlier strata of Byzantine exegesis have received attention" (לוי, פירוש, עמ' 121). על הפרשנות הקדומה ראו: ברין, רעואל; הנ"ל, עיונים; הנ"ל, פרשנים (מחקר זה דן גם בפרשן בן המאה הארבע עשרה, ר' מיוחס בן אליהו); דה-לנגה, טקסטים; שטיינר, פירושים; הנ"ל, תיאוריה; הנ"ל, השלמה.

² כך הוא מכונה בפירושו של ר' משה בן יעקב מקייב (1449–1520) על פירוש התורה של ראב"ע ("אוצר נחמד"), המצטטו מספר פעמים. ראו לדוגמה כ"י סט' פטרבורג – המכון לכתבי יד מזרחיים (האקדמיה הרוסית למדעים) B063, B073; א104.

³ ראו אחיעזר, כתבי יד, עמ' 349: "A single piece of evidence on Rabbanite intellectual life from the Golden Horde period can be found in the book by Abraham Qirimi [...], *Sefat ha-Emet* [...]. This book reflects a rationalistic tendency quite common among Byzantine Jewish scholars of this period, with a strong focus on the linguistic and philosophic textual commentary" וראו שם, הערה 59: "Among the sources employed by the author [...] we find Maimonides's *Guide for the Perplexed* and *Sefer ha-Mad'a*, Rashi, Byzantine scholar Shemariya Ikrity, Ibn Ezra, the grammarian Yehuda Hayyuj, *Sefer Melamed ha-Talmidim* by R. Jacob ([...] ben Aba Mari, Anatoli [...]), *The Book of Stones* (the anonymous treatise on minerals, their characteristics and magical traits, attributed to Aristotle), *Midrash ha-Hokhma*, etc." דב שוורץ ניתח את הגותו של רא"ק במסגרת דיונו בהגות היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים בלי שנגע במוצאו כלל (שוורץ, רחק, לאורך הספר). על פרשנותו של רא"ק בהקשר ביזנטי, ראו בהמשך המאמר. לסקירה על השפעתה של תרבות ביזנטיון על הקראים בקרים ובמזרח אירופה, ראו אחיעזר, קראות, עמ' 352–357.

על עיר הולדתו אסכי-קרים ('קרים ישן'; גם: סולכאט), שהייתה למרכז יהודי חשוב לקראת אמצע המאה הארבע עשרה.⁴ על פי עדותו של רא"ק בהקדמה לספרו, חיי עברו עליו בעוני ומצוקה, אך חרף זאת הוא הצליח לרכוש חוכמה רבה.⁵ ההערצה הגדולה שרחשו לו בני דורו ואף בני דורות מאוחרים יותר משתקפת בעובדה שבאזכרת הנשמות של גדולי ישראל, שהייתה נהוגה בקהילות היהודיות בחצי האי קרים, רא"ק מוזכר במקום השלישי, מיד אחרי הרמב"ם ור' אברהם אבן עזרא (להלן: ראב"ע).

רא"ק היה חמיו של פייטן בשם ר' אליקים, שחי ופעל בכפא בחצי השני של המאה הארבע עשרה וברבע הראשון של המאה החמש עשרה ושמוצג במחזור כפא.⁶ יש המשערים שהוא היה תלמידו של ר' שמריהו האינקריטי,⁷ שאת פירושו האבוד על התורה הוא מרבה לצטט.⁸ בשום מקום אין רא"ק מכנה את ר' שמריהו 'רבי' או 'מורי' וכד' כי אם 'שמריהו בנו פרנס האנקריטי'. ככל הידוע לנו, פירושו של רא"ק על התורה, המכונה 'שפת האמת',⁹ מוזכר רק בשתי יצירות ספרותיות מאוחרות יותר – הסופרקומנטר של ר' משה בן יעקב על פירוש ראב"ע לתורה ופירוש התורה של ר' מרדכי כומטינו.¹⁰ הפירוש עצמו נתגלה על ידי אברהם פירקוביץ במאה התשע עשרה.¹¹ בשורה האחרונה של שיר הפתיחה לפירוש מציין רא"ק את שנת 1358 כשנת חיבור הספר: 'שמו שמתו שפת האמת למען / דבריו הם צרופים גם טהורים // בלב משכיל כמו מסמר נטועים / ועל עיניו כאור שמש מאירים // מלאים מפשט חכמה ודקדוק / מחבש עצבות לב השבורים // ולשואל בעד שם המחבר / ענה אברם אשר נולד בקירים //

4 ראו: אחיעזר, כתבי-יד.

5 צינברג, היסטוריה, עמ' 8.

6 ברנשטיין, מחזור, עמ' 465.

7 צינברג, היסטוריה, עמ' 8.

8 מובאות אלו הן מקור חשוב לחקר הגותו הפילוסופית של ר' שמריהו, ראו שוורץ, רחק, עמ' 390-395.

9 הפירוש נשתמר בשלמותו בשני כתבי יד: כ"י אוקספורד – ספריות הבודליאנה MS. Oppenheim Add. fol. 45 (המאה השבע עשרה, סגנון כתיבה קראית; מס' סרט במכון לתצלומי כתבי יד עבריים: f 21409), וכ"י סט' פטרבורג – הספרייה הלאומית של רוסיה Ms. EVR I 50 (המאה השמונה עשרה, סגנון כתיבה קראית; מס' סרט במכון: f 50886); ובחלקו בכתב יד אחד: כ"י סט' פטרבורג – המכון לכתבי יד מזרחיים (האקדמיה הרוסית למדעים) Ms. D 54 (עד אמצע פרשת יתרו; המאה השמונה עשרה, סגנון כתיבה קראית; מס' סרט במכון: f 69585). לשם הכנת המאמר הנוכחי השתמשנו בכ"י אוקספורד, שהוא הקל יותר לקריאה מבין שני כתבי היד השלמים ששרדו, אך הבאנו מדברי רא"ק רק אחרי שווידאנו שהם מופיעים גם בכ"י סט' פטרבורג 50. כמו כן, במקומות שהיה צורך בתיקון הנוסח, הדבר נעשה על פי כ"י סט' פטרבורג 50. סוגריים מסולסלים { } מציינים השמטה, ואילו סוגריים מזוויתים < > מציינים השלמה. סוגריים עגולים () וסוגריים מרובעים [] מציינים סימן למחיקה והשלמה בכתב היד עצמו, בהתאמה. דברי הסבר שלנו לדברי הפרשנים מובאים בתוך סוגריים מרובעים כפולים [[]].

10 ראו שוורץ, רחק, עמ' 390, הערה 4.

11 צינברג, היסטוריה, עמ' 8.

פרטו בחמשת האלפים / וגם יק"ח למנין היצורים" (1r). יש הטוענים ששנה זו היא שנת לידתו של רא"ק¹² כנראה משום שלידתו של רא"ק מזוכרת בסוף השורה הקודמת, אבל אנו נוטים לדעת הסוברים שמדובר בשנת חיבור הספר. וכך בשני הפירושים הקראיים החשובים שהגיעו אלינו מן התקופה של רא"ק והתקופה שקדמה לו מעט שנת חיבור הספר מצוינת בשורה האחרונה של שיר הפתיחה.¹³

פירוש "שפת האמת" על התורה, שהוא לעת עתה היצירה הספרותית המקורית היחידה שידוע עליו מידו של חכם יליד חצי האי קרים,¹⁴ הוא בעיקרו ובמהותו פירוש פשטי, אם כי לעיתים המחבר מוציא את הכתובים מידי פשוטם כדי ליישבם עם ההיגיון והאמת התבונית,¹⁵ וניכרת בו גם מגמה להסביר ניסים במסגרת חוקי הטבע.¹⁶ במקרים אלו הרוח הרציונליסטית של הרמב"ם וספר מורה נבוכים מרחפים מעל הפירוש.¹⁷ עם זאת, רא"ק עצמו הזהיר מפני שימוש מופרז בגישה הרציונליסטית,¹⁸ והבחין בין דעות הפילוסופים לבין השקפת התורה.¹⁹ פרשנותו של רא"ק לכל צדדיה ורבדיה חושפת השפעה רחבה ועמוקה של ראב"ע, עובדה שהולמת את התמונה הכללית של פרשנות המקרא הביזנטית החל מאמצע המאה השלוש עשרה ואילך.²⁰ מבין החכמים שאותם הוא מרבה לצטט, כגון ר' יהודה חיוג', רש"י, ר' יהודה אבן

¹² ברנשטיין, מחזור, עמ' 465.

¹³ "שמו מבחר ומחברתו יקרה / לכל קורא יהי מבחר ישרים // וכחשב אהרן הדל נתנו / בנו יוסף השנה הנ"ד [[1294]] ספורים" (המבחר: אהרן בן יוסף, ספר המבחר, דף ו, ע"ב); "ואהרן בן אליהו ילדו / שנת ה' – קכ"ב [[1362]] למנין הברואים" (כתר: אהרן בן אליהו, כתר תורה, דף א, ע"א).

¹⁴ אחיעזר, חיים, עמ' 12.

¹⁵ לדוגמה, שלושת המלאכים שבאו לאברהם הסנה הנוער באש מוסברים על ידו כחזיונות נבואיים בחלומות לילה (ראו: מרקון, קירימי, עמ' 244).

¹⁶ כגון אתונו של בלעם ומכות מצרים (ראו שם).

¹⁷ ראו: צינברג, היסטוריה, עמ' 10–12. במקרים רבים רא"ק מודה בפה מלא שדבריו מסתמכים על דברי הרמב"ם, לדוגמה: "וכתב הרב בפרק מ"ח מהחלק הב' מספרו הנכבד כי בכל מקום שנזכרה בו ראיית מלאך או דבורו אמנם בא במראה הנבואה או בחלום או במראה של נבואה [...] (תחילת פירושו לפרשת 'וירא' [בראשית יח]; 24r).

¹⁸ "ויהיתה לאות' (בר' ט 13) – מהיום ההוא והלאה. והנה הכתוב מורה כי הקשת לא היתה קדם לכן, כי תכליתה היתה לאות ברית בין אלהים ובין כל נפש חיה אשר על הארץ. וחכמי המחקר אומרים כי הקשת תתחייב מלהט השמש [...] והניחו התכלית שהיא העקר, הוא מה שהתורה אומרת 'את קשתע נתתי בענן' וכו', שמורה שהקשת לא היתה קודם לכן, כי תכליתה היתה לאות ברית, כמו שכתבנו. ואיך נניח דברי אלהים חיים מפני הבלי הנכרים?!" (17v).

¹⁹ "והחכם ר' יהודה הכהן בעל מדרש חכמה פי' 'בראשית' על העולם הרוחני. אמנם הזכיר בריאת שני העולמים, שהם עולם הגלגלים ועולם ההויה וההפסד [...] והוא כדעת הפילוסופים, שאמרו שהשי"ת מעיין בעולם השכלים ומשפיע ממנו המציאות. רק שהפילוסופים אומרים כי כל זה בחיוב, ולא כאלו חלק יעקב כי יוצר הכל הוא, והכל בכונת מכוין" (2r).

²⁰ על השפעת ראב"ע על הפרשנות הקראית הביזנטית של התקופה, ראו: חרל"פ, פשט; הנ"ל, לשון, עמ' 81–146; פרנק, אבן עזרא. על כתיבת סופרקומנטרים רבניים על פירוש ראב"ע לתורה, ראו:

מתקה ('מדרש חכמה'), הרמב"ם ור' שמריהו האיקרטי, ראב"ע הוא המצוטט ביותר. גם במקומות רבים עד מאוד שבהם רא"ק אינו מציין זאת, ניכר שפירושו מושתת על פירוש ראב"ע.²¹ בהקשרים דקדוקיים רא"ק מרבה לצטט את ר' יהודה חיוג, אבל המונחים שבהם הוא משתמש,²² ובעיקר התפיסות שבהן הוא מחזיק, אופייניים לראב"ע.²³ כמו כן, אינספור ביאורים דקדוקיים נסמכים על פירושי ראב"ע בלי שהחבר מצהיר על כך.²⁴ גם הערותיו של רא"ק על הצדדים הסגנוניים-הספרותיים של התורה מגלות השפעה עמוקה של ראב"ע.²⁵

סימון, און, עמ' 380–383; האס, מקובל. על השפעת ראב"ע על הפילוסופיה היהודית-הרבנית בבזונטיון, ראו שוורץ, רחק, לאורך הספר.

21 לדוגמה: "'משני עבריהם' (שמ' לב 15) – שכל לוח היה כתוב פנים ואחור, וכן מפורש בכתוב: 'מזה ומזה הם כתובים' (שם, שם). >אם כן, אין צרך להיות מ'ם וסמ'ך עומדים בנס (ראו בבלי, שבת קד, ע"א). ועוד: אלו היו נראים ולא כתובים > מזה ומזה, יראו הפוכים. ורז"ל >אמרו < שהיו אבנים יקרות, ויפה אמרו, כי לא היו בעולם אבנים יקרות כמותן, בעבור מכתב אלהים החרות עליהם" (118v). השו" דברי ראב"ע בפירוש הארוך על אתר: "ואחר שהכתוב מפרש כי משני עבריהם היו כתובים, אינם אלה שני האבנים מהאבנים הנזכרים בחשן, כי מה שיכתוב בעבר אחד יראה בעבר האחר; ואין כתוב 'נראים', רק 'כתובים' – כי כאשר היה כתוב מזה העבר, כן היה כתוב בעבר השני. והנה הלוח עב, ואין צרך שיעמד מ'ם וסמ'ך שבלוחות בנס [...] ועוד: אילו היו נראים, היו הפוכים. ואין לטעון עלי, אם היו אילו האבנים יקרות יותר; והתשובה, כי לא היו יקרות כמוהם, בעבור מכתב אלהים שהוא חרות עליהם". כל המובאות מפירושי ראב"ע ורש"י הן על פי מקראות גדולות "הכתר".

22 כגון: "אין צרך" (דחיית פרשנות יתר), "יזה רחוק" (אפיון ביאור מסוים כבלתי סביר), "יוצא לשנים פעולים" (כינוי לפועל היוצא לשלישי), "פועל שלא נזכר/הוזכר פועלו" (כינוי לבניינים פועל והופעל), "ואפס על משקלו" (אפיון משקל כיחידאי), ועוד.

23 דוגמה בולטת: מנהגו של ראב"ע לפתור אי-התאמות במין ובמספר באמצעות הצבעה על המושא הפנימי הבלתי מפורש מיושם לעיתים קרובות גם על ידי רא"ק, שאף הרחיב את הדיבור על התשתית התיאורטית של התופעה: "'כי תקראנה מלחמה' (שמ' א 10) – השם בכח הפועל, כמו 'וברך' (ברכה)]] ולא אשיבנה' (במ' כג 20), כי השם כמו גוף והפעל כמו מקרה נשוא בשם, וע"כ הפעל יצא מהשם. וכשיזכר הפעל, אין צריך לזכרון השם. ואם נמצא בכתוב לפעמים זכרון השם על הפעל – הוא לתוספת ביאור או לחזק הפעלה, כמו 'וטבוח טבח והכן' (בר' מג 16) [...] (53v). השו" לדוגמה ראב"ע, 'שיטה אחרת' לבר' ג 14: "משפט אנשי לשון הקדש לחסר השם, כי הוא בכח הפועל, כמו 'כי תקראנה מלחמה' – הטעם: קורות מלחמה; 'וברך ולא אשיבנה' – הטעם: וברך ברכה; 'וברב יועצים תקום' (משלי טו 22) – הטעם: יועצים עצה". עיקרון זה יושם כבר על ידי ר' משה הכהן אבן ג'קטילה במאה י"א, ראו פירוש ראב"ע ליש' נו 2.

24 (א) "'יחמנה' (בר' ל 38) – מלה מורכבת מלשון זכרים ונקבות" (36r). פירוש ראב"ע על אתר: "'יחמנה' – התחברו פה לשון זכרים ונקבות, וכן 'ישרנה הפרות' (שמ"א ו 12)"; (ב) "'נצים' (שמ' ב 13) – מבנין נפעל, והשלם: 'ננצים'. ודגש הצד"י להתבלע נו"ן השרש" (54v). ראב"ע, הפירוש הארוך על אתר: "'נצים' – שם התאר מבנין נפעל; והשלם: 'ננצים', כמו 'נראים', 'נבנים'. ראב"ע, הפירוש הקצר, שם: "'נצים' – דגשות הצד"י להתבלע נו"ן: 'כי ינצו אנשים' (שמ' כא 22) בה; ושניהם מבנין נפעל".

25 כמה דוגמאות בולטות: (א) התנגדות למידת 'הפוך': "'והנה נרפא נגע הצרעת' (וי' יד 3) – כמו 'כי נרפא הנגע' (שם, 48), ולא כדברי המהפך" (144r). השו" פירוש ראב"ע על אתר: "ויאמר רבי יונה

פשטנותו של רא"ק משתקפת גם באימוצו המוחלט את הבחנתו של ראב"ע בין פשוטו של מקרא לבין ההלכה המסורה למשה מסיני, שלפיה מדרשי ההלכה אינם אלא "אסמכתא בעלמא",²⁶ דהיינו הסמכה והלבשה מלאכותית של ההלכה המסורה על פסוקי התורה.²⁷ יחסו של רא"ק ליי"ג המידות שהתורה נדרשת בהן כהיבט של פשוטו של מקרא²⁸ משקף התפתחות שהיא מאוחרת לראב"ע.²⁹ על טעמי המצוות הוא מעיר לעיתים רחוקות, וגם בעניין זה הוא שותף לעמדתו של ראב"ע שלפיה השכל האנושי מסוגל, לפחות בדיעבד, להבין את טעמן.³⁰

[[אבן ג'נאח]] הספרדי המדקדק [[ראו אבן ג'נאח, הרקמה, עמ' שנו]], כי 'נרפא נגע הצרעת מן הצרוע' – הוא הפוך, והיה ראוי להיותו: 'נרפא הצרוע מנגע הצרעת'; ולמה נהפך דברי אלהים חיים בעבור חוסר דעתינו? והלא שם לבו כי כתוב 'נרפא הנתק טהור הוא' (וי' יג 37) [...]; (ב) היחס לסמיכותן של מצוות: "כתב ראב"ע [[בפירושו לדב' טז 18]], אע"פ שכל מצוה ומצוה עומדת בפני עצמה יש כדמות דרש להדביק הפרשיות, והנה טעם סמיכת הפרשה: מפני שהזכיר למעלה שלשת החגים שבהם חייבים כל ישראל לעלות לראות את פני ה', ששם הכהנים הלוויים מורי התורה ושם ישאלו יש' מהדינים והחקים, אמר: לא יספיק לך זה עד שתשים שופטים בכל השערים. ויפה כתב" (208r); (ג) ביקורת על מנהג המדרש לסלק את הכפילות עניינית: "'כה תאמר לבית יעקב' (שמ' יט 3) – כתב רש"י: 'לבית יעקב' – אלו הנשים, תאמר להן בלשון רפה; 'ותגד לבני ישראל' – עונשין ודקדוקין, פרש לזכרים דברים שהם קשים כגידים. והנכון, (מ) <ש>הטעם כפול, כמו 'אראנו ולא עתה'; וטעם 'לבית יעקב' כמו 'בית ישראל' (ב) ברכו את יי', שכולל כל בני ישראל" (84r-v). השו"ת ראב"ע, הפירוש הקצר על אתר; (ד) יישום עקרון 'דיברה תורה כלשון בני אדם': "'ואקוץ במ' (וי' כ 23) – מלשון 'קצתי בחיי' – לשון מאוס; ודברה תורה כלשון בני אדם" (156v). השו"ת פירוש ראב"ע לבר' ו 6; תה' ב 4; לא 3 ועוד רבים.

ראו הקדמת ראב"ע לפירוש הארוך לתורה, 'הדרך הרביעית'.

לדוגמה: "'על חטאתו' (וי' ה 13) – כתב רש"י בשם רז"ל שכאן שנה הכתוב, שהרי בעשירות ודלות נאמר 'מחטאתו' וכאן בדלי דלות נאמר 'על חטאתו', ודקדקו רז"ל: אם חטא כשהוא עשיר והפריש מעות לכשבה או לשעירה, והעני – מביא ממקצתן שתי תורים; לכך נאמר 'לחטאתו'. הפריש מעות לשתי תורים, והעני – יביא ממקצתן עשירית האיפה. הפריש מעות לעשירית האיפה, והעשיר – יוסיף עליהם ויביא קרבן עשיר. לכך נאמר 'על חטאתו'. ונכון הוא מה שדקדקו רז"ל. והמקראות הם דרך אסמכתא, כי על פי הפשט מנהג הכתוב לומר פעם 'מחטאתו' ופעם 'על חטאתו' אף בחטאות הקבועות" (131v).

"'ערות אשה ובתה' (וי' יח 17) – י"א כי בזה נכללת בתו (לא) <ואסורה> מזה הפסוק, כי הכתוב אמר 'ערות אשה ובתה' – (ו) בתו <או> שאיננה בתו, כי אחר ששכב עם האם נאסרת (הוא) <הבת>; ונכון הוא. נמצא שאסור הבת מב' הדרכים – מהכתוב ומגזרה שוה. ולפי מה שבארו רז"ל שהבת הנלמדת מגזרה שוה היא בתו מאנוסתו מדלא כתוב בה 'שאר', הילכך הבא על בתו מנשואתו חייב שתים – משום בתו ומשום ערות אשה ובתה" (151v). ראו גם דוגמאות על סמך בניין אב (הפירוש לשמ' כא 17; 94v-95r; 94v-95r), כלל ופרט וכלל (הפירוש לדב' יד 26; 206v).

ראו רביצקי, לוגיקה, עמ' 1-25.

"כלל המצות יש להם טעם ולא לשוא, והמשכיל ידע טעם רבם ויבין כי בחכמה נתנו, ואם לא ידע טעם על הכל – כי החסרון מאתנו, כי מצוותיו ית' מכלל פעולותיו, וכמו שנסכל קצת פעולותיו כן נסכל טעם לקצת מצוותיו" (הפירוש לדב' ד 6; כ"י סט' פטרבורג 50, דף 238ב [הדף חסר בכ"י אוקספורד]). השו"ת פירוש ראב"ע שם, 5: "והטעם, כי עיקר כל המצות יבינם המשכיל וידע למה נתנו". על כן, אין

פרק א: בעיית מטרת הספר

פירוש "שפת האמת" של רא"ק טרם זכה לחקירה שיטתית, ודומה שהמקום הטבעי וההגיוני להתחיל את העיון השיטתי בו הוא במה שבמבט ראשון נראה כאי-הלימה בין הצהרת הכוונות של רא"ק בהקדמה לפירוש לבין פרשנותו בפועל. כוונתי לעובדה שבהקדמה הוא מצהיר על כך שהפירוש נכתב כתגובה להתקפות הקראים על חז"ל ועל היהדות הרבנית המתבססת על קבלתם, ואילו בפירוש עצמו הקראים אינם מוזכרים כלל ומעטים הם המקומות שבהם נראה שהוא מתווכח איתם באופן ישיר.

בתחילת ההקדמה הוא מתאר את המלחמה בקראות כשליחות אלוהית שהוטלה עליו:

אברך את ה' אשר יעצני, ובחסדו ואמתו בדרך אמת הנחני [...] וישם פי כחרב חדה בצל ידו החביאני, וישמני לחץ ברור באשפתו הסתירני, ויאמר לי עבדי אתה ישראל, לעשות את מצותי הואל [...] וקום, את יריבי רבותיך ריבה, ועשה ספר שאוב ממעיני הישועה, ומלוקט מדברי לומדי מפי השמועה, כי תסכור פי הדוברים על רבותינו תועה, ומהר היום ועשה אל תאחר [...] וחשתי ולא התמהמהתי, ודברים נכוחים למבין אספתי, ומלחמת האמונה מערכה לקראת מערכה ערכתי, בקנאתי לרבותי ונבוני, ולעת לעשות לה' (1r).

הקראים אינם מוזכרים במפורש בהקדמה, אבל הכינויים "יריבי רבותיך" ו"הדוברים על רבותינו תועה" אינם מותירים ספק בכך שמדובר באנשי כת זו, ששללו את התורה שבעל פה כהמצאה של חכמי התלמוד ולעיתים קרובות אף התפלמסו נגד היהדות הרבנית המתבססת עליה. כמו כן, הקביעה שהספר מלוקט "מדברי לומדי מפי השמועה" מעידה שמטרתו להציג את עמדתם של המאמינים בקבלתם של חז"ל (ראו עוד על ביטוי זה להלן). תיאורו של רא"ק את מפעלו הפרשני כביצוע של שליחות אלוהית מעיד על חשיבות העניין ודחיפותו הרבה בעיניו, וריבוי המוטיבים הלקוחים מן השדה הסמנטי של קרב ("חרב", "חץ", "מלחמה", "מערכה") יוצר לכאורה ציפייה שבפירוש "שפת אמת" אנחנו נמצא שפע של ביקורת תקיפה ונוקבת על הקראים ועל עמדותיהם הן ברמה העקרונית והן ברמה הפרטיקולרית. מה רבה אפוא ההפתעה כשבקוראנו את הפירוש אנו נוכחים לגלות שהקראים אינם מוזכרים בו אפילו פעם אחת, וגם במקומות הבודדים שבהם רא"ק דן בסוגיות שעמדו במרכז הוויכוח הרבני-הקראי הוא מקפיד שלא להזכירם. שלוש הדוגמאות המובהקות לכך הן:

(א) "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמ' לה 3) [...] והאוסרים הדלקת הנר בשבת מלפני שבת ונסמכו לפסוק זה כאשר יסמך איש על קנה רצוץ, כי הכתוב

זה מפתיע שרא"ק לעתים הולך בעקבות ראב"ע בעניין זה: "ושלשים יום" (וי' יב 4) – כתב החכם ר' אברהם ז"ל, כי השם גזר על הזכר כמספר הימים שבהם תשלם צורתו בבטן אמו, והנקבה כפלים. ויפה כתב" (140v).

אסר האכילה והשתייה ביום הכפורים, א"כ לפי דבריהם אסור לאכול ולשתות מלפני יום הכפורים [...]” (124v).

(ב) “ממחרת השבת” (וי' כג 15) – ממחרת יום טוב א' של חג המצות, ולא כדברי המפרש “ממחרת השבת” – שבת בראשית [...]” (159r).

(ג) “עין תחת עין” (שמ' כא 24) – שאם סמא את עינו או חסר לו א' מאבריו אפי' במתכוין, נותן לו דמי אותו אבר. “שן תחת שן” – כשאינה חוזרת דבר הכתוב, דומיא ד'עין תחת עין'. לא תאבה לשמוע האומר: אם נתכוון החובל לעשות פגם לנחבל כן יעשה לו; “עין תחת עין” – ממש. ומה שאמר 'רק שבתו יתן ורפא ירפא' (שם, 19) – הוא בשלא נתכוין. כי המכה את חברו בעינו והשחית חצי אורו או שלישי או רביעו היאך יתכן לעשות בו ככה, ולא <הפריש> הכתוב בין מתכוין לשאינו מתכוין אלא בהורג נפש!?” (96r).³¹

הווה אומר, גם כאשר רא"ק דן בסוגיות שעמדו במרכז הוויכוח הרבני-הקראי, הוא נמנע מלהזכיר את הקראים בכינויים הידוע ומציג את עמדתם כעמדה פרשנית שגויה בלבד, ואין בדבריו כל רמז לכך שמטרת הדיון היא להגן על קבלת חז"ל. אם כן, נראה שיש פער גדול בין הצהרת הכוונות ה"לוחמנית" של רא"ק בהקדמה לפירוש לבין תוכן ספרו בפועל. אפשר להבין את הפער הזה בשתי דרכים: רא"ק לא קיים את הבטחתו ואת תוכניתו לחבר פירוש שמהותו פולמוס נגד הקראים, או שהוא עשה זאת בצורה הרבה פחות לוחמנית מזו המשתקפת בדבריו התקיפים בתחילת ההקדמה לפירוש. האפשרות השנייה נראית לנו סבירה יותר מן הראשונה, ובדברים שלהלן נשתדל להראות כיצד אפשר להבין את פרשנותו של רא"ק כתגובה להתקפות הקראים על היהדות הרבנית בעיקר מתוך שימת לב למאפיינים הייחודיים של פירוש. דב שוורץ דן בפולמוס הרבני האנטי-קראי במאה הארבע עשרה במבט רחב הכולל את הממדים ההגותיים, הפרשניים וההיסטוריוסופיים.³² לטענתו שורה של פרשנים רבניים-ביזנטיים נמנעו מוויכוח חזיתי נגד הקראות, מה שמעיד על מתינות מסוימת:

יש לציין את הופעתה של מגמה של פרשנות מקרא בביזנטיון במאה הארבע עשרה, שהצהירה על עוינות כלפי הקראים אך לא התפלמסה עמם ישירות. מבחינה מסוימת היה במגמה זו המשך של הפרשנות המקראית הקדומה בחבלי הקיסרות הביזנטית. דרך הפולמוס שנקטו אנשי מגמה זו הייתה לשלב פירוש פשוט עם ההלכה הרבנית, כך שהקורא יבין שחז"ל בנושאי התורה שבעל פה הם בעלי הסמכות ההלכתית [...]. פירוש העל של ר' אלעזר בן מתתיה על ביאורו של אבן עזרא לתורה התחבר במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה [...]. אלעזר הרבה לצטט מדברי חז"ל. ניכר אפוא שהוא ביקש לאשש את סמכות החכמים, אך לא מתוך ויכוח גלוי [...]. פרשנותו של

³¹ מן הפירוש הארוך של ראב"ע לשמ' כא 24 אנו למדים שכבר רס"ג התווכח עם פרשן קראי בשם בן זיטא (במקומות אחרים: זוטא), אם יש להבין את הכלל “עין תחת עין” פשוטו כמשמעו או שמא כפיצוי כספי. על ההבחנה הקראית בין זדון לשגגה בעניין זה, ראו כתר: אהרן בן אליהו, כתר תורה, דף עב, ע"ב.

³² שוורץ, רחק, עמ' 253–284.

ר' מיוחס בן אליהו למקרא, שהתחברה במאה הארבע עשרה, איננה מתייחסת במישרין לפולמוס, אם כי מיוחס מנה את הקראים יחד עם מבזי דבר ה' [...] ואולם ר' מיוחס לא התעמת עימות תוכני חזיתי עם הקראים.³³ הוא בחר בתגובה חיובית, שעניינה שילוב ההלכה בפשט [...] כמו מיוחס כך העדיף קירימי לציין את פירושי התורה שבעל פה בצמידות לפרשנות הפשט על פני הוויכוח החזיתי [...] יש להדגיש, כי אין במגמה הפרשנית [...] כדי להציג סובלנות של ממש. [...] הוויכוח הגלוי והבוטה לא נוכח בה, ובכך יש מידה מסוימת של מתינות.³⁴

ניתוח זה מתמקד רק בצד אחד של הוויכוח, הצד הרבני, כאילו אופי הפולמוס תלוי באופן בלעדי ביחסם של הרבניים ליריביהם הקראיים. כמו כן, אין בו התייחסות לנמענו של הפולמוס הסמוי של הפרשנים, האם הוא מופנה כלפי חוץ – כדי להעמיד את הקראים על טעותם, או כלפי פנים – כדי לחזק את הרבניים באמונתם בקבלת חז"ל. נדמה לנו שכדי לברר אם הפולמוס הסמוי הוא באמת ביטוי של "מתינות" או שמא של משהו אחר, רצוי לנסות לראותו כתגובה לפולמוס הקראי האנטי-רבני, וגם להכריע בשאלה למי הוא היה מכוון. אין ספק ששני היבטים אלו השפיעו על מתכונתו של הפולמוס.

ביצירות הקראיות המעטות שהגיעו אלינו מן התקופה אנו מוצאים ויכוח ער נגד חז"ל, ההלכה התלמודית והיהדות הרבנית באופן כללי. גם דברי רא"ק בהקדמתו מאששים את התמונה הזאת. מציאות זו מובנת היטב מתוך הידוע לנו על היחסים בין קראים לרבניים בביזנטיון בתקופה זו. מן המקורות עולה שחלה התקרבות רעיונית בין שני זרמים אלו, שנבעה מסיבות היסטוריות-גיאוגרפיות. כבר במאות השתים עשרה והשלוש עשרה הקראים של ביזנטיון לא היו אמונים על השפה הערבית, וגישתם לספרות הקראית הקלאסית שחברה בערבית בארץ ישראל בין המאה העשירית למאה השתים עשרה הייתה מוגבלת לתרגומים של חלק מן היצירות, שבהרבה מקרים גם היו באיכות נמוכה.³⁵ משום כך, הם החלו להעמיק את היכרותם עם הספרות הרבנית, ובעיקר עם כתבי רמב"ם וראב"ע. היכרות זו ללא ספק הגבירה את רצונם, שלא לומר את יכולתם, להתפלמס עימה. כמו כן, אפשר לשער שההשפעה החזקה של הספרות הרבנית על הקראים ואימוצה על ידם הולידו תגובת נגד ששאפה לשמר את האופי הייחודי של הקראות. אם כן, הפולמוס הקראי נגד היהדות הרבנית בתקופה זו מובנת היטב. אך לא מובן חוסר המענה המידתי מן הצד הרבני. מה פשרה ומה מהותה של "מתינות" זו בצד הרבני של המתרס?

דב שוורץ, בדברים שצוטטו לעיל, הזכיר שלושה פרשנים "ביזנטיים" המשלבים פשט עם דרש בפירושיהם, וראה בתופעה זו מגמה פולמוסית. ברם, כפי שנסיביר, רצוי להבחין בין סוגים שונים של שילובים בעניין זה, כל שכן כשהאופי הביזנטי האותנטי של שיטותיהם הפרשניות

³³ קביעה זו איננה נכונה מבחינה עובדתית, ראו להלן.

³⁴ שוורץ, רחק, עמ' 272–273.

³⁵ אחיעזר, קראות, עמ' 726. דניאל לסקר (מחקרים, 68) העלה את האפשרות שאחת הסיבות לכך שר' אהרן בן יוסף נטש את המסורת התיאולוגית הקראית לטובת המסורת האריסטוטלית (ראו על כך להלן) היא "חוסר יכולתו לקרוא טקסטים קראיים עבריים, שהיו כתובים בצורה סתומה מאין כמותה".

של ר' אלעזר בן מתתיה ורבנו מיוחס בן אליהו איננו חד-משמעי כלל וכלל. ר' אלעזר בן מתתיה ביאר את החלקים הסיפוריים של התורה על דרך הפשט ואת החלקים ההלכתיים על פי מדרשי ההלכה של חז"ל מתוך תפיסה שהמסורת ההלכתית התלמודית היא הפירוש המקובל והמוסמך של הכתוב אף כאשר היא מנוגדת לפשוטו של מקרא. גישה הרמנויטית זו משקפת ככל הנראה את הפרדיגמות הפרשניות שרווחו בארץ מולדתו צרפת בתחילת המאה השלוש עשרה ולא את הפרדיגמות של ביוזנטיון בסוף אותה מאה. על כן אין סיבה מיוחדת לחשוב שהיא משקפת מגמה פולמוסית כלשהי המכוונת נגד הקראים (אם כי לא ניתן לשלול אפשרות זו). מה עוד, שר' אלעזר בשום מקום אינו רומז לכך שפירוש-העל שלו על פירוש ראב"ע לתורה נועד לשמש לצרכים פולמוסיים.

גם רבנו מיוחס בן אליהו, כמו ר' אלעזר, מבאר את החלקים הסיפוריים של התורה על דרך הפשט ואת חלקיה ההלכתיים לרוב על דרך קבלת חז"ל, ויש סיבות טובות לחשוב גם בו שמא גישתו הפרשנית איננה ביוזנטית ביסודה. רבנו מיוחס ידע ערבית, והשפעתו של ראב"ע כמעט שאינה ניכרת בפירושו. שתי עובדות אלו מצביעות על כך שייטכן שרבנו מיוחס הגיע לביוזנטיון ממקום אחר, ושתפיסתו הפרשנית התגבשו מחוץ לתחומי אזור תרבותי זה.³⁶ מצד אחד, רבנו מיוחס, שלא כרא"ק, אינו מצהיר בשום מקום שפירושו בכללותו הוא תגובה לאתגר הקראי;³⁷ ומצד שני, רבנו מיוחס, גם זאת בניגוד לרא"ק, מנהל פולמוס מפורש ולעיתים תקיף למדי נגד פירושים קראיים מסוימים.³⁸ לעומת שני הפרשנים האחרים, רא"ק הטעים בצורה בלתי משתמעת לשני פנים שפירושו על התורה עונה להתקפות הקראים על מסורת חז"ל. גם השילוב בין פשט ודרש שהוא יצר שונה מן השילוב של שני הפרשנים הנזכרים, שכן רא"ק משלב בעקביות רבה שני רבדים פרשניים אלו בתוך פרשנותו על החלקים ההלכתיים של התורה (ראו להלן). נוהג ייחודי זה טעון הסבר, כל שכן משום שהוא מתרחש אצל פרשן שסבר, כמו ראב"ע, שפשוטו של מקרא הוא הרובד הפרשני היחידי המבטא את כוונת הכתוב. אם כן, לאור העובדה שרא"ק נבדל משני הפרשנים האחרים במוצאו, בתפיסתו הפרשנית היסודית, בהצהרת כוונותיו ובדרכו הפרשנית בפועל, רצוי לדון בו בנפרד מהם.

כאמור, רא"ק שילב פשט עם דרש בפרשנותו לחלקים ההלכתיים של התורה, ובכך טמון להערכת הביטוי העיקרי לתגובתו לפרשנות הקראית. בהקשר זה, ברצוני להפנות את תשומת הלב להמשך דברי רא"ק בהקדמה לפירושו. שם הוא מתאר את כתיבת הספר כהיענות לבקשת גדולי אנשי זמנו, אבל הפעם בנימה שונה לגמרי מאשר בדברי הפתיחה שלו:

³⁶ ראו על ר' אלעזר ורבנו מיוחס: האס, התורה שבעל פה, והמקורות המצוינים שם.

³⁷ בספרו של פרופ' יהונתן יעקבס על רבנו מיוחס העתיד לצאת לאור, המחבר כותב: "השתדלותו של רמב"א להצמיד את התורה שבעל פה לתורה שבכתב בחלקים ההלכתיים של התורה מעלה את האפשרות שאחת המטרות המרכזיות בכתיבת הפירוש על הפרשיות ההלכתיות הייתה התמודדות עם הפרשנות הקראית לתורה, שכידוע ניתקה את הקשר בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה". תודתי נתונה לפרופ' יעקבס על שאפשר לי לעיין בספרו.

³⁸ ראו יעקבס, שם.

מצורף לזה שלא יכולתי לעבור על מצות גדולי אנשי זמני אשר גזרו עלי בגזרת אהבה לחבר ספר, נותן אמרי שפר, למען ימצאו בו מטענות היריבים מנוח, ושם (ינועו) <ינוחו>³⁹ יגיעי כח [...] (1r-1v).

לא נוכל לדעת מה בדיוק נאמר בשיחה בין רא"ק לבין גדולי אנשי זמנו, אבל קטע קצר זה מבהיר היטב כיצד רא"ק חשב שיש להגיב לטענות הקראים – באמצעות כתיבת פירוש שבו ימצאו הקוראים "מטענות היריבים מנוח". המוטיב של "מנוח", המופיע פעם נוספת מיד בהמשך הדברים, שונה באופן מהותי ממוטיב הקרב שרווח בפסקה הראשונה של ההקדמה. כבר ברור כשמש שהפסקה הראשונה, כולל המוטיבים השונים שלה משדה הקרב, אינה באה לתאר את הדרך שבה רא"ק חשב להוציא אל הפועל את מלחמתו בקראות. לכן נראה שפסקה זו נועדה בעיקר לבטא את הנחיצות ואת הדחיפות של מתן מענה הולם לאתגר הקראי, ואילו הפסקה השנייה רומזת לדרך שבה רא"ק ראה לנכון להוציא לפועל תגובה זו מבחינה מעשית.⁴⁰

³⁹ תיקון זה מתחייב הן מצד העניין הן משום שרא"ק משבץ כאן את הכתוב באיוב ג 17: "ושם ינוחו יגיעי כח". וכך הגרסה בכ"י סט' פטרבורג 50.

⁴⁰ בהמשך דבריו רא"ק מתאר את מה שנראה כנסיבות הפורמליות האמיתיות לכתיבת הפירוש, רצונו של תלמידו המכובד שיחבר ספר לכבודו האישי. בכ"י אוקספורד (המתוארך למאה השבע עשרה) הנוסח הוא: "ובכללם ועל כלם ידידי כבני, תלמידי, הוא הפרח הנעים נטע שעשועים, איש קראי בחר לו יה, הנשיא מ' חזקיה, מושיע וגואל, משיח אלהי יעקב ונעים זמירות ישראל, אשר הוסיף בקשה ותחנה ממני היות הספר לו למנה, ויהי ידיו אמונה, והפציר בי ביושר אמריו ובמתק דבריו ובנאם נועמו לחבר ספר שיקרא על שמו. ואני מפני ידעי שהפרח הזה אל על הוקם לא יכולתי להשיבו ריקם, אמנם ראיתי למלאות שאלתו ולעשות בקשתו [...] ע"כ נטיתי שכמי לסבול המשא הזה, ולבוא במשעול כרמי התעודה, אשר גדר מזה וגדר מזה, ולא הכרתי בעצמי שאני יודע לחבר ספר, כי ידעתי באמת כי קצרה מאד יד שכלי, כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי [...]". (v1). בכ"י סט' פטרבורג 54 (המאה השמונה עשרה) לא כתוב "איש קראי בחר לו יה" אלא "איש אשר בחר לו יה". ההסבר להבדל זה מופיע באופן כמעט פלאי בכתב היד הקיים האחרון, כ"י סט' פטרבורג 50 (המאה השמונה עשרה), שבו אפשר בקלות לזהות איך יד מאוחרת כתבה את המילה "קראי" על המילה "אשר", שהיא אפוא הנוסח המקורי. אם התיארוך המקובל של כתבי היד נכון, לא ייתכן שתיוקן שבוצע בכתב יד מן המאה השמונה עשרה יועתק לכתב יד מן המאה השבע עשרה. אלא יש לומר שהתיקון בכתב היד המאוחר מלכתחילה בוצע בהשפעת כתב היד המוקדם, המסתמך אפוא על תיקון מוקדם עוד יותר. לפי זה, אין הצדקה לחשדו של ש"א פוזנסקי שפירקוביץ הוא זה שזייף את כ"י אוקספורד במאה התשע עשרה (אין סימנים לזיוף בסביבת המילה "קראי" בכתב יד זה), כל שכן לא לדרישתה של גולדה אחיעזר לבחינה מחודשת של השאלה האם כתב יד זה אכן מקורו במאה השבע עשרה (ראו אחיעזר, כתבי יד, עמ' 349–350).

פרק ב: פירוש "שפת אמת" כתגובה להתקפות הקראים

כדי להבין כיצד רא"ק הגיב לאתגר הקראי ומדוע הוא בחר לעשות זאת דווקא בדרך זו, עלינו להתרשם מהלכי הרוח בפרשנות המקרא הקראית בתקופתו. למרבה המזל, יש בידינו פירוש קראי על התורה שחיבר חכם קראי מרכזי בסמיכות גדולה לזמן שבו רא"ק חיבר את פירושו, פירוש התורה של ר' אהרון בן אליהו, "כתר תורה", חובר בביזנטיון בשנת 1362. אף על פי שרא"ק ככל הנראה לא הכיר פירוש זה בעת חיבור "שפת האמת" (כנראה 1358), אין ספק שהפירוש של ר' אהרון יכול ללמד על הלכי הרוח המרכזיים בפרשנות הקראית בעת חיבור "שפת אמת" ועל האתגרים הרוחניים שעמם רא"ק ראה צורך להתמודד. בפרשנותו של ר' אהרון בן אליהו על מצוות התורה בולטת המגמה להראות שההלכה התלמודית אינה מעוגנת בפשוטם של מקראות ועל ידי כך לשלול את הלגיטימיות שלה. נביא מספר דוגמאות מייצגות:

- (א) "עבד עברי" (שמ' כא 2) – בעלי הקבלה אמרו שזה העבד שנמכר בבית דין בגנבתו, שנאמר 'ונמכר בגנבתו' (שמ' כב 2), משום שמצאנו פרשה אחרת: 'וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך' (וי' כה 31), שמורה שהוא למוכר עצמו. מכלל, שזאת הפרשה לנמכר בבית דין. וכונתם בטלה, משום שאותה הפרשה מבארת לעסקי יובל במה שהרמיז".⁴¹
- (ב) "ואמו" (שמ' כא 15) – [...] אמרו בעלי הקבלה: הכאה שיש בה חבורה. והאמת – איזו הכאה, הואיל ואזהרת המכה את חברו לקהותו מן 'לא יוסיף להכותו' (דב' כה 3) – אחרי שהאזהרה אינה למה שיש חבורה הוא הדין על העונש".⁴²
- (ג) "לא תבשל" (שמ' כג 19) – [...] ומה שאמרו כי נאמר שלש פעמים – חד לאסור הבשול וחד לאסור האכילה וחד לאסור ההנאה – בידוע כי מה שנאמר בפרשת 'כי תשא' היא הפרשה שנאמרה בפרשת 'ואלה המשפטים', ונשנית כאשר היא, והעלה ידועה. והנאמרת במשנה תורה – כבר רוב המצוות נשנו כאשר הם".⁴³

התדיינות ערה עם פרשנות חז"ל אנו מוצאים גם בפירוש על התורה שחיבר חכם הקראי-הביזנטי חשוב אחר, ר' אהרון בן יוסף, כמעט שבעים שנה קודם לכן, הלוא הוא "ספר המבחר" (1294). אולם השוואת דבריו של ר' אהרון בן אליהו על הפרשנות של חז"ל בהקדמתו לספרו לדבריו של ר' אהרון בן יוסף באותו נושא מלמדת לכאורה על הרצון, שהולך ומתחזק במהלך תקופה זו, לנגח את הפרשנות הרבנית. בן אליהו כתב:

⁴¹ כתר: אהרון בן אליהו, כתר תורה, דף סח, ע"ב.

⁴² שמ, דף ע, ע"ב.

⁴³ שמ, דף עט, ע"ב. כלומר הכפלת מצוות היא תופעה שכיחה בתורה. על כן הטענה שדווקא מן ההכפלה של מצווה אחת מסוימת אפשר ללמוד דין נוסף היא חסרת טעם. מגמה נוספת הבולטת בפרשנותו של ר' אהרון בן אליהו על המצוות, אם כי פחות מובהקת מחברתה, היא ההצבעה על העובדה שחכמי התלמוד היו חלוקים ביניהם לגבי פירושים של המקראות, ונראה שגם מגמה זו משמשת כדי לערער את סמכותה של המסורת שבעל פה.

ויהי כאשר עשו בני ישראל הרע בעיני ה', ואבדה חכמת חכמי ובינת נבוני [...] ויתשם ה' מעל אדמתם [...] וישכחו את תורתו [...] ונחתם חזון ונביא ודין נחרץ [...] והיו עיני השכל מגששים למצוא דברי תורה מפורשים, ותהי האמת נעדרת, והמחלוקת הולכת ומתגברת, עד שבמאמר אחד רבו הפירושים משונים והפוכים, והם הולכים לארבעה דרכים [...] בתחלה נחלקו לשני חלקים [...] החלק האחד נמשכו בפירושי התורה במה שהכתוב עליו הורה, והחלק השני אומרים שהקבלה תנצח במה שהכתוב עליו מוכיח [...] יש מהם שעל פי קבלתם יצא עתק מפיהם, ונראה שהשם קרוב בפיהם ורחוק מכליותיהם [...] ועוד שהם בפירושיהם המשוונים חוטאים, כי מסכרת הכתוב ומענהו נוטים, שמניחים חכמת המבטא [לוגיקה] ודקדוק המלות, במצות התורה ללכת ארחות לא סלולות, וסומכים על הקבלה מקומות להוסיף ומקומות לגרוע [...] על כן רבתה המחלוקת במצות התורה בין בעלי הקבלה ובין בעלי מקרא, שבעלי מקרא רודפים אחרי דקדוק המלות וקשר ענינם, והם סמכו על הקבלה בקול פחדם באזנם, באמרם: הלכה למשה מסיני, בדבר אשר לא דברו ה' [...] 44.

דברים אלו רוויים בהאשמות, שלא לומר עלבונות, חמורות כלפי היהודים הרבניים המתוארים כחוטאים, פחדנים וצבועים, כחסרי הבנה במדעי ההיגיון והדקדוק וכמתכחשים למקראות מפורשים בשם הקבלה. לנוכח נימה תוקפנית זו, בולטת הנימה האובייקטיבית והמכבדת יחסית בדבריו של ר' אהרן בן יוסף בהקדמה לפירושו:

ויהי כי אכלו מעץ הדעת גלו ישראל מעל אדמתם [...] ונחתם חזון ונבואה [...] קמו חכמי ישראל לכל העיר האלהים את רוחו [...] ויפרשו אותו איש איש כפי שכלו [...] ועם כל זה הרמז במה שנטו רוב האמה וסמכו על הקבלה והכחישו לפעמים הכתוב ואמרו: כנגד הכתוב הקבלה תנצח. ואם היתה קבלתם כדי לקים מה שכתוב בתורה לא יוכלו ענות זה, ואם היה זה מהם ממלאות לב כבר ככלות זה הדבר נודע [...] סוף דבר אני לא אמנע ברכי [?] המצות שלא אזכיר בתוך הבאור מדברי המשנה, וחפצי בהם להיותם בדרך סמך, או חדור לב הקורא, או יוזכר להיות הבדל בין מאמר למאמר, או ימצא נכון, או יורה על ענין שלא הורגש ברבים. ואין כל מאמריהם בלי תועלת [...] 45.

גם ר' אהרן בן יוסף אינו חוסך את שבט ביקורתו מן הרבניים, שטעו בחושבם שהקבלה מבטלת את המשמע הפשוט של המקראות. אבל הנימה הסימפטית פחות להיבטיה שמצאנו בדברי אהרן בן אליהו אינה קיימת אצל בן יוסף, שביושרו האינטלקטואלי, ובניגוד לבן אליהו, אף אינו נרתע מלהודות בתועלת הפרשנית שניתן להפיק מספרות חז"ל. אם הבדלים אלו, והבדלים נוספים שנעמוד עליהם להלן, בין שני הפרשנים הקראים משקפים התפתחות בסנטימנט הכללי

44 שם, דף ב, ע"ב.

45 המבחר: אהרן בן יוסף, ספר המבחר, דף ת, ע"ב-ט, ע"א.

בין הקראים ביחס לרבניים, או אז אפשר להבין מדוע אנשי דורו של רא"ק חשבו שהגיע הזמן שהיהדות הרבנית תספק תגובה הולמת לאתגרים שהציבו בפניה הקראים. מדוע נמנע רא"ק מלהתמודד באופן ישיר עם המגמה לערער על סמכותם של חז"ל, שבה הוא ואנשי דורו ראו סכנה מיידית וחמורה? בנוגע למגמה העיקרית – הדגמת האי-הלימה בין מסורת חז"ל לפשוטם של המקראות – התשובה היא כי ברמה הבסיסית רא"ק הסכים לעמדה הקראית. כאמור לעיל, רא"ק הבחין בין הכוונה האמיתית של הכתובים המובעת באמצעות פשוטו של מקרא בלבד, לבין ההלכה שנמסרה בעל פה למשה בהר סיני, ולא ראה בדרשה התלמודית את הפירוש המקובל של הכתוב.⁴⁶ במילים אחרות, בתור פרשן פשוט עקבי, ידע רא"ק היטב שברמה הפרשנית הטהורה הקראים צודקים – אכן, ההלכה התלמודית והדרשות שעליהן היא מושתתת לרוב אינן עולות בקנה אחד עם פשוטם של המקראות. לא כאן טמונה המחלוקת בין הקראים לרבניים, אלא בוויכוח ההיסטורי אם תורה שבעל פה נמסרה למשה בסיני כדעת הרבניים או שמא חז"ל המציאו אותה כדעת הקראים. לכן אין טעם להתמודד ולהתווכח עם הפרשנות הקראית במישור הפשוט, מלבד מקומות נקודתיים שבהם רא"ק סבור היה שההלכה התלמודית מושתתת על הפשוט וההיגיון (ראינו שלוש דוגמאות לכך לעיל).⁴⁷ זו מלחמה אבודה מראש שיכולה רק להזיק, ועל כן רא"ק ראה לנכון לבחור בדרך אחרת.

⁴⁶ כפי שראה המחבר הלא נודע של ספר החינוך (עמ' נ): "ומעיקרי התורה גם כן להאמין כי פירוש התורה האמתי הוא הפירוש המקובל בידינו מחכמי ישראל הקדושים הקדמונים [...] לפי שחכמינו קבלו פירוש התורה ממש רבינו עליו השלום שקבלו מאת השם ברוך הוא כשעמד בשמים ארבעים יום [...] והפירוש האמתי שאמרנו הוא הפירוש הכתוב בתלמוד הבבלי והירושלמי שחברו חכמינו הקדמונים שקבלוהו דור אחר דור ממש רבינו עליו השלום [...] לפי שמפשוט כתובי התורה בלתי פירושיהם וקבלתם האמתיות לא נסכים אל האמת לעולם, כי יש כמה כתובים בתורה נראים כסותרים זה את זה, ויודע פירושם יבין ויראה כי ישרים דרכי השם [...]". על תפיסה דומה אצל ר' משה בן יעקב מקייב ור' חיים בן עטר, ראו האס מקובל; על ר' אלעזר בן מתתיהו, ראו האס, התורה שבעל פה.

⁴⁷ בשתי הקדמותיו של ראב"ע לפירושו על התורה, 'הדרך השנית', עיקר הדגש הוא עקרוני – הקראים מתכחשים לעובדה שבלי מסורת שבעל-פה מצוות התורה אינן מבוארות דיין, אבל הוא מבקר אותם גם על חוסר בקיאותם בדקדוק לשון הקודש המביאה להסתמכותם היתרה על שיקול הדעת. במחקרו החשוב של פנחס ר' וייס (אבן עזרא) מובאות למעלה מ-200 דוגמאות של ויכוח מפורש וסמוי נגד הקראים (רובן משכנעות ומיעוטן פחות). ברוב המקומות ראב"ע משתדל לדחות את טענות הקראים על בסיס פרשני-פשוט, וכאשר לא עולה בידו לדחותן על בסיס זה ולהצדיק את מסורת חז"ל הוא מבהיר שדברי חז"ל הם בגדר "קבלה" ודרשותיהם בגדר "אסמכתא" (כגון בפירושו לבר' א 28; שמ' יב 6; כ 8; כא 2, ועוד. מן ההשוואות המזדמנות לדרכו של רס"ג עולה שראב"ע לא הסכים לניסיונותיו של הלה לעגן את דרשות חז"ל בכתוב עצמו). אדרבה, "אם דבריהם נשמעים, ואין הם נודפים ריח השקפה קראית, יקבל את דבריהם כדברי אמת, מבלי להתייחס לאמונתם של אומריהם" (זר, אבן עזרא, עמ' 99). לפי זה, אולי אין זה מקרה שבפרשנות המקרא הביזנטית הקדומה, שאחד ממאפייניה העיקריים היא תפיסת הדרש כ"פיתוח אינטלקטואלי מתקדם ומעמיק יותר של מושג הפשוט עצמו" (תא-שמע, מחקרים, עמ' 266), ובעיקר במדרש "לקח טוב" (ראו שם, עמ' 265–284), אנו מוצאים פולמוס מפורש ובוטה נגד הקראות שאינו נופל בעוצמתו מן הפולמוס הקראי האנטי-רבני של התקופה (ראו עליה בסקירתה של אחיעזר [קראות, עמ' 728, 731, 742–752]). כמו כן הפולמוס

בפירושו לרוב מצוות התורה מציג רא"ק את הפירוש שחז"ל הציגו לפסוק, בשם או בשם רש"י, ולרוב הוא מביא לצד פירוש זה גם את ההבנה הפשוטית של הפסוק, בשם עצמו או בשם ראב"ע, ולעיתים גם בשם רש"י או "יש אומרים". בניגוד לפרשנותו על החלק הסיפורי של התורה, שבמסגרתה הוא מביא מזמרת פירושיהם של פרשנים ומדקדקים רבים, בפרשנותו על המצוות הוא מביא בעיקר מפירושי שלושת הנזכרים – חז"ל, רש"י וראב"ע. לאור העובדה שרא"ק עצמו היה פרשן פשוט עקבי ושיטתי, בולטת העובדה שהוא נמנע בעקביות מלהגדיר את הפירושים השונים כפשט או כדרש אלא מסתפק בהבאתם זה לצד זה.⁴⁸ אומנם דברי חז"ל מוצגים לעיתים באמצעות הכותרת "רו"ל דרשו" ולעיתים באמצעות הכותרת "רו"ל פירשו", אך אין שום סימן לכך שכותרות אלו נועדו להגדיר את אופי דבריהם. הסיבות לכך הן שהשימוש במונחים אלו אינו עקבי,⁴⁹ לעיתים קרובות הוא משתמש אף בניסוח הניטרלי "רו"ל אמרו",

האנטי-קראי "הביזנטי" הבוטה והמפורש הראשון שידוע לנו עליו אחרי רא"ק הוא ההשגות על ספר ההלכה של ר' אהרן בן אליהו, "גן עדן", שחיבר ר' משה בן יעקב מקייב. האחרון החזיק בתפיסה שלפיה הפירוש המקובל ולא הפשוט משקף את כוונת הכתוב (ראו בהערה הקודמת). השגות אלו לא שרדו, אך יש עדויות לכך שהן השיגו את מטרתן במידה רבה (אחיעזר, מודעות, עמ' 60–61).

לדוגמה: "ודברת במ' (דב' ו 7) – שלא יהיה רוב דבורך אלא על זה. הזכיר ישיבה בבית והליכה בדרך ושכיבה וקימה, שהם ברוב זמני האדם. ורו"ל פי' מצות עשה לקרוא קרית שמע בכל יום בבקר ובערב, שנא' 'בשכבך ובקומ' – בשעה שדרך בני אדם שוכבין, וזהו לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדין, וזהו יום" (200v); "אם כסף תלוה' (שמ' כב 24) – הטעם, אם נתן ה' לך הון שתוכל להלוות לעני. ומה שהסמך העני אל השם – שלא יחשוב העני שמשנאתו אותו לא נתן לו עשר, ומאבתו את העשיר העשירו [...] כן כתב החכם ראב"ע ז"ל. ורו"ל אמרו: 'אם' זה חובה הוא, שנאמר: 'זהעבט תעביטנו'" (99r).

דוגמה לשימוש במונח "דרשו" בהקשר פשוט: וי' יא 33–34: וְכָל־כְּלִי־חַרֶשׁ אֲשֶׁר־יִפֹּל מֵהֶם אֶל־תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטָּמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבְּרוּ. מְכַל־הָאֶכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מִיָּם יִטָּמָא וְכָל־מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכָל־כְּלֵי יִטָּמָא. בר' כג 17–18: וַיִּקֶּם שְׁדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בְּמִכְפֵּלָה אֲשֶׁר לְפָנֵי מִמְרָא הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר־בוֹ וְכָל־הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל־גְּבֻלוֹ סָבִיב. לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי־חַת בְּכָל בָּאֵי שַׁעַר־עִירוֹ. רא"ק מבאר: "מכל האכל אשר יאכל' – דבק עם מה שלמעלה, כמו 'לאברהם למקנה' (בר' כג 18) [[המוסב על הכתוב בפסוק הקודם: 'ויקם שדה עפרון ...']] ומלמד שאין ולד הטמאה מטמא אלא אוכלין ומשקין ולא כלים. וכן דרשו רז"ל במאמר: יכול יהיו הכלים מו(ט)טמאין מו(ה)אויר כלי חרש? ת"ל 'כל אשר בתוכו יטמא ... ומכל האכל אשר יאכל ו(לא)כל' משקה אשר ישתה' – אכל ומשקה מיטמא מאויר כלי חרש ואין כל הכלי מיטמאין מאויר כלי חרש. ולמדנו מזה שהשרץ שנפל לאויר התנור והפת בתוכו ולא נגע השרץ בפת – התנור ראשון והפת שנייה, ולא נאמר: 'רואין התנור כאלו מלא כלו טמאה ותהיה הפת תחלה, שאם אתה <אומר> כן לא (ת)נ-תמעטו כל הכלים מליטמא מאויר כלי חרש, שהרי טמאה עצמה נוגעת בהן מגבן" (139r). במקרה זה הפירוש של חז"ל תואם את הפשוט הפשוט, ואף על פי כן רא"ק מציג את פירושו דרך המונח "דרשו". דוגמה לשימוש במונח "פירשו" בהקשר דרשני: "וישננתם לבניך" – לשון חזון, כמו 'חץ שנון', וטעמו – למוד. ופי' רו"ל: כדי שיהיו דברי תורה מסודרין בפיו, שאם ישאלך אדם, אל תגמגם. 'לבניך' – מצו' על האב ללמד את בנו. ורו"ל דרשו 'בניך' – אלו תלמידיך, כמו דאת אמר 'ויצאו בני הנביאים'" (v200). רא"ק מביא תחילה פירוש פשוט ופירוש דרשני למילה "וישננתם", ולאחר מכן פירוש פשוט ופירוש דרשני

והוא אף פעם אינו מגדיר את הפירוש החלופי כפשט כדי לרמוז שדברי חז"ל אינם בגדר פשט. כמו כן אין בפירושי רא"ק למצוות התורה שום עמידה על ההבדלים הבולטים בין דרכיהם הפרשניות השונות מאוד של רש"י (לרוב דרש) וראב"ע (תמיד פשט).⁵⁰ קשה להאמין שהימנעותו העקבית והשיטתית של פרשן הפשט לדון באופיים הדרשני של דברי חז"ל המובאים על ידו לרוב איננה מכוונת. כך יוצר רא"ק מעין מרחב מוגן שבו "ינוחו" קוראיו "מטענות היריבים". יש להניח שהמשכילים שבהם הבינו לבד שכאשר הוא הביא פירוש חלופי משל עצמו או משל מישהו אחר, זהו הפשט לדעתו, ואילו דברי חז"ל אינם אלא דרש ואסמכתא בעלמא. הרוב הלא משכיל, לעומת זאת, יכלו לקרוא את פירושו וללמוד ממנו הן את הפשט והן את ההלכה התלמודית בלי צורך להתמודד עם השאלה הרגישה של אי-הלימתה לפשוטם של מקראות ובלוי להיות מוטרדים משאלת תוקפה של התורה שבעל פה. אם כן, הדרך של רא"ק להתמודד עם האתגר הקראי הייתה ליצור חלופה לפרשנות הקראית, שבה היהודי הרבני יכול ללמוד פשט ודרש יחד בלי להיתקל באתגר הקראי. מהבחינה הזאת, הפירושים הקלסיים הגדולים מן העבר "לא סיפקו את הסחורה". הפירוש של רש"י לא סיפק את הכמיהה לפשט, שאפיינה את רוח הזמן. הפירוש של ראב"ע לא זו בלבד שאינו מביא את ההלכה, אלא לעיתים קרובות נראה שהוא אף מנוגד למסורת התלמודית.⁵¹ לכן כדי שיהודים רבניים לא יזדקקו לפרשנות הקראית ויבואו על ידי כך לידי הטלת ספק בתוקפה של המסורת התלמודית, חיבר רא"ק פירוש שבו הפשט וההלכה התלמודית משמשים בערבוביה בתוך שהוא מעלים ומסתיר את העובדה שהדרשות של חז"ל אינן פשוטו של מקרא.

האם גם פרשנותו של רא"ק לחלקים הלא הלכתיים של התורה עונה לאתגר שהציבו הקראים בפני הרבניים? הדעת נותנת כמובן שעיקר תגובתו של רא"ק לאתגר הקראי מתבטאת בביאוריו לחלקים ההלכתיים של התורה, שכן סלע המחלוקת בין הקראים לרבניים טמון ביחסם למצוות ולהבנה הנכונה שלהן. אולם, מצד שני, כאשר רא"ק בהקדמתו לספר הצהיר שהוא חיברו כדי לסתור את טענות הקראים, הוא לא הבחין בין הלכה לסיפור. בהקשר זה כדאי לשים

למילה "לבניך". הפירוש הדרשני הראשון מוצג באמצעות הצירוף "ופי רז"ל", ואילו השני באמצעות הצירוף "ורז"ל דרשו" – ושניהם דרשניים באותה מידה.

⁵⁰ במקומות בודדים הוא מבקר את האופי הדרשני של דברי רש"י: "ורש"י כתב: ע"כ נסמכה פרשת 'עלה אל הר העברים' (במ' כו 12) – מפני כשאמר הקב"ה למשה 'נתן תתן להם אחזת נחלה' (שם, 7) אמר משה: הואיל וצוה אותי המקום להנחיל שמא הותר הנדר ואכנס לארץ, א"ל הקב"ה: גזירתי במקומה עומדת. וכל זה דרך דרש" (v188). קשה להסכים עם ההערכה שמקומות אלו משקפים נטייה ליחס ביקורתי כלפי רש"י (לווי, פירוש, עמ' 128–129). רש"י הוא אחד מן המפרשים המצוטטים ביותר בפירושו של רא"ק, ולא פעם דברי רא"ק הם ציטוט ישיר או עיבוד של דברי רש"י. על כן, נראה לי שמקרים מקומיים בודדים אלו מעידים דווקא על כך שרא"ק החשיב את רש"י לאחד מחשובי פרשני הפשט.

⁵¹ ר' משה בן יעקב תיאר את הרצון לדחות את דברי המאשימים את ראב"ע בכפירה בקבלת חז"ל כאחת הסיבות לכתיבת פירושו: "מפני שנמצאו בעמינו אנשים אשר לא העמיקו בדבריו, ודברו עליו תועה לאמר כי הוא מן הכופרים בדברי קבלה, שרי להו מרייהו" (כ"י סט' פטרבורג – המכון לכתבי יד מזרחיים [האקדמיה הרוסית למדעים] B063, א2).

לב לניסוח המדויק שלו. רא"ק, כזכור, כתב: "את יריבי רבותיך ריבה, ועשה ספר שאוב ממעיני הישועה, ומלוקט מדברי לומדי מפי השמועה, כי תסכור פי הדוברים על רבותינו תועה". מיהם "לומדי מפי השמועה" שמתוך דבריהם רא"ק ליקט את פירושו? חז"ל כידוע היו מעתיקי השמועה, הם העבירו את התורה שבעל פה שנמסרה למשה בסיני מדור לדור ולבסוף גם העלו אותה על הכתב בספרות התלמודית לענפיה. לפי זה, ייתכן שהביטוי "לומדי מפי השמועה" אינו מורה על חז"ל כי אם על אלו שלומדים את דבריהם, כלומר החכמים הרבניים שקמו מסוף תקופת חז"ל ועד דורו של רא"ק עצמו. ככל הנראה הם גם אלו הרמזים בביטוי "יריבי רבותיך ריבה". בפירוש "כתר התורה" ר' אהרן בן אליהו מרבה להתדיין עם דברי קודמיו, הן עם חכמים קראיים כגון ר' ישועה, יפת בן עלי, ר' סהל בן מצליח ור' אהרן בן יוסף, והן עם חכמים רבניים כגון ר' יהודה אבן חיוג, ר' יונה אבן ג'נאח, רש"י, ראב"ע, רמב"ם, רד"ק, רמב"ן, ר' יהודה אבן מתקה ור' שמריהו האיקריטי. גם רא"ק מרבה להתדיין עם דברי קודמיו, אך לעומת בן אליהו, הוא מזכיר רק מפרשים רבניים, "לומדי מפי השמועה". הקראים מוצאים כביכול מן "המרחב המוגן" שיצר רא"ק למען "מצאאו" בו קוריו "מטענות היריבים מנוח". על ידי ליקוט פירושו מתוך חיבורים רבניים בלבד, רא"ק לכאורה 'סוכר את פי הדוברים על רבותינו תועה' – הוא מונע מהם פתחון פה.

יתרה מכך, בפירושו של בן אליהו בולטת לעין הנימה הלעגנית שבה הוא לעיתים מציג את הפירוש או את העמדה הרבנית. זו נימה שלא מצאנוה ביחס לפרשנים הקראיים. נביא כמה דוגמאות:

- (א) "אכן, לפי דעת חכמי התלמוד אשר אמרו כי מאמר 'זהארץ היתה' (בר' א 2) מורה לפ-נ-י בריאתם ביום ראשון, כלומר היתה לפני ששת ימי בראשית – מה מאד הדבר מגונה, כי איך יתאר הדבר קודם היותו?! [...] ויותר מגונה מאמר מי שאמר מהם שהאור נברא תחלה והגלגלים והארץ נעשו בשני ובשלישי, כי איך נבראו דברים אמצעיים קודם המצא המקיף והמוקף אם האור כמשמעו?⁵²
- (ב) "ודעת בעלי הקבלה, שאמרו שהש"י הליביש לבנונית למלאכים – לדעת מהו שישמעו והאמינו שהם לובשים פעם חמר ופעם אינם לובשים חמר; אלו דברים לא יציירים השכל. גם האומרים שהם נמצאים מאש ורוח, והביאו ראיה מפסוק 'עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוחט' (תה' קד 4), טעם הפסוק אינו כן; אבל הענין שהאש והרוח שלוחיו של שם ית' שמו, כדרך 'רוח סערה עושה דברו' (תה' קמח 8)⁵³."
- (ג) "'והוא עומד עליהם' (בר' יח 8) – כדי לכבדם. יש לתמוה מבעלי הקבלה איך נשענים מאלה המעשיות לעניני מצות, שאומרים: בתחלה אם יאכל הלב ואחרי כן בשר – יכשר, אבל בהפך לא. מכלל: המצות היו קודם נתינת התורה, ולמה לקח יעקב שתי אחיות ועמרם נשא דודתו?!"

52 כת: אהרן בן אליהו, כתר תורה, דף י', ע"א.

53 שם, דף י', ע"ב.

מטרת ההדגשה החוזרת והנשנית של אי-התאמת הפרשנות הרבנית לפשוטו של מקרא, להיגיון ולאמת התבונית ברורה – לערער על יכולתם של חכמי היהדות הרבנית לבאר את הכתוב בצורה נכונה ועל ידי כך למוטט את יסודותיה של תורתם. לטענת בן אליהו, ההלכה התלמודית פותחה על ידי חכמים שלא היו בקיאים בדקדוק הלשון ובחשיבה רציונלית, ועובדה זו משתקפת בדרשותיהם המרוחקות מן הפשט. אפשר לראות בפורמט הבסיסי של ספר "שפת האמת" תגובה לטענות מעין אלו. לכל אורך ביאוריו לחלקים הלא הלכתיים של התורה בולטת השתדלותו של רא"ק להביא ריבוי של פירושים לאותו ביטוי או משפט. לעתים הוא משבח את פירושי קודמיו,⁵⁴ ולעתים הוא מבקרם,⁵⁵ אבל הרבה פעמים הוא מסתפק בהבאתם בלי להעריכם,⁵⁶ ונוצר רושם של מעין אנציקלופדיה פרשנית שבה ימצא הקורא מזמרת פרשנות הפשט הרבנית לדורותיה, מחז"ל דרך רש"י וראב"ע ועד ר' שמריהו האיקריטי. עושר פרשני זה מוציא מכלל אפשרות לטעון שחז"ל וההולכים בעקבותיהם לא היו בקיאים בפשוטו של מקרא.⁵⁷ נראה אפוא שרא"ק

⁵⁴ לדוגמה, בפירושו ל'גדול עוני מנשוא' (בר' ד 13): "כתב ראב"ע ז"ל כי טעם 'עוני' – ענש העון, כלומר זה ענש גדול לא אוכל לסבלו. וראיתו: הפסוק הבא אחריו: 'הן גרשת אותי היום' וכו' (בר' ג 14). ור' שמריהו בנו פרנס האיקריתי כתב כי אדרבא הפסוק הבא אחריו מכחיש דבריו שפי' 'עוני' – ענש, כי מה ראה מביא שענשו גדול מסבול אותו? אם מפחדו שימות – הלא אם ימות מפני שהמית, אין זה ענש גדול מסבול! כ"ש שאפשר שלא ימות. אמנם הוא פירש כי טעם הכתוב באמת ש'עוני גדול מנשוא' – מלסלות, וע"כ לא אבקש ממך שתסלח לי; אמנם אני מבקש ממך שלא אענש יותר ממה שהענשתני, כי אני ירא פן אמות ע"י ענשך. ויפה כתב" (12r).

⁵⁵ לדוגמה: "ויאמר האדם זאת הפעם" (בר' ב 23) – יפה כת' ר"ש כי זה מלמד שבא אדם על כל חיה ועוף ולא נתקרה דעת עד שבא אל חוה, כי הביאה הנו' בפיו היא מחשבית שכלית, וטעם 'זאת הפעם' – זאת הנקבה שבאה אלי עתה היא נאותה לי, כי היא 'עצם מעצמי ובשר מבשרי' (שם), ר"ל דומה אלי בטבע. לא כדברי המפרש כי ראה שצלעו האחת חסרה והרגיש שממנה נבנתה, שא"כ מה טעם 'ובשר מבשרי'?! וי"מ 'זאת הפעם' – לשון 'מה יפו פעמיך' (שה"ש ז 2), ר"ל זאת ההליכה שהולכת בקומה זקופה. וזה הבל, כי מה טעם 'לזאת יקרא אשה' (בר' ב 23), וכי ההולכת בקומה זקופה נקראת אשה?! ואין לפרש: למ"ד 'לזאת' מלמ"ד 'אמרי לי' (בר' כ 13), והטעם: בעבור זאת שהיא עצם מעצמי, שא"כ היה ראוי לומר 'תקרא אשה' (8v).

⁵⁶ כמה דוגמאות קצרות: "אלה תולדות השמים" (בר' ב 4) – סטרי השמים והארץ ותולדותיהם, כטעם 'מה ילד יום' (מש' כו 1). או הוא כמשמעו, וטעם 'תולדות' – שהולידו" (7r); "וכל אשר יקרא לו" (בר' ב 19) – י"מ: כמו 'יִישְׁנוּ את טעמו' (שמ"א כא 14), ולמ"ד 'לו' תחת שנים, וטעמו: וכל אשר יקרא לו האדם לנפש חיה הוא שמו. ורש"י ז"ל כתב כי זה מקרא מסורס, והצע הכתוב: וכל נפש אשר יקרא לו האדם לנפש [חיה] הוא שמו" (8r); "בגד" (בר' ל 11) – בחסרון האל"ף, כי הוא שתי מלות; וכן 'בבל' (בר' י 10), וטעמו: 'גד' – גדוד, כי בהולדו היה לה גדוד בנים. ור' משה הכהן פירש 'גד' – מזל טוב, והוא כוכב צדק, שיורה על כל דבר טוב, כי כן נקרא בלשון קדר" (35v).

⁵⁷ במקום אחד רא"ק חש צורך להסביר מדוע חז"ל דרשו דרשות שאינן עולות בקנה אחד עם לשון הכתוב: "ויאמר אליו משה כצאתי את העיר" (שמ' ט 29) – [...] וכבר דרשו רז"ל, שלא היותה מתפלל בתוך העיר לפי שהיתה מלאה גלולים. והם ע"ה דרשו ככה כפי מנהגם להישיר העם בדרכי יושר ולהרחיקם מן המכשול, כמו שאמר: 'נתפזרו לו מעות לפני עבודה זהה לא ישוח ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לע"ז' (ראו בבלי, עבודה זרה יב, ע"א). נתכונו גם בזה להרחיקם משבת בין עובדי

קיווה שגם בלי להזכיר את טענות היריבים הוא יצליח לגרום לקוראיו להבין שהדרשות התלמודיות אינן פרי יצירתם העצמית של אנשים שלא היו בקיאים בפשט ובדקדוק ושגם הדורות הרבים של חכמים גילו נאמנות למסורת חז"ל לא מחוסר הבנה בפשוטו של מקרא כי אם בגלל ידיעתם שהיא הקבלה האמיתית. אם כן, גם במישור זה, רא"ק יצר מעין "מרחב בטוח" שבו הקורא מוגן מפני "טענות היריבים" ומתחזק באמונתו בצדקת דרכה של היהדות הרבנית בלי צורך להתעמת באופן ישיר עם האתגר הקראי, שרא"ק ראה בו סכנה רוחנית חמורה ומיידית. גם בהקשר זה מן ראוי לציין שבפירוש של ר' אהרן בן יוסף לא מצאתי לעג על בקיאותם של "בעלי הקבלה" בפשוטם של המקראות. ייתכן, אם כן, שגם מגמה אחרונה זו הלכה והתפתחה בכשבעים השנים שעברו בין שני הפירושים הקראיים. התפתחות זו תרמה להתעוררותו של רא"ק לחבר פירוש המביא ממיטב הפרשנות הרבנית הפשטית לדורותיה. התמונה ששרטטנו לגבי החיכוכים והוויכוחים ההולכים ומתגברים בין קראים לרבניים בכשבעים השנים שבין ר' אהרן בן יוסף לר' אהרן בן אליהו, תואמת את ממצאיו ומסקנותיו של דניאל לסקר, שניתח את הגותם הפילוסופית של שני החכמים הקראים הללו.⁵⁸ לסקר מראה שתפיסת עולמו הפילוסופית של ר' אהרן בן יוסף תלויה בעיקר במקורות רבניים, ובייחוד ברמב"ם. בן יוסף חולל את המעבר מן הכלאם הקראי לאריסטוטליות הרבנית בהגות הקראית, שהשפיע על הגות זו למשך מאות שנים. בהגותו של ר' אהרן בן אליהו, לעומת זאת, אנו מוצאים נסיגה זמנית מתהליך זה בצורת חזרה מסוימת והגנה על עמדות קראיות מסורתיות וביקורת על האריסטוטליות. בהסברו לתופעה זו נוגע לסקר גם בהשפעה הרבנית על הקראים בתחום הפרשנות:

In this period, the struggle between Rabbanism and Karaism for supremacy in Judaism was lost as far as the Karaites were concerned. Rabbanite Jewish influence upon Karaism was decisive in all three fields of religious endeavor: halakhah, exegesis, and thought. This trend can be seen already in Aaron ben Joseph's commentary on the Torah [...]. It is undoubtedly the case that in the Byzantine Karaite community there were those who had already given up their separate sectarian existence. [...] Therefore, Aaron ben Elijah attempted to give a Karaite answer to the Rabbanite attacks [...] Aaron tried to demonstrate that the Karaites are not inferior to their Rabbanite brethren.⁵⁹

ע"ז בכל יכלתם, והראו מן הכתוב כי אפי' להתפלל לש"י בעיר שיש בה ע"ז אינו ראוי, והסמיכוהו על הכתוב לחזק דבריהם לעיני העם" (66v). ייתכן שדברים אלו מכוונים לקראים המשכילים יותר, שהיו מודעים לפער בין פשוטו של מקרא למדרשו.

⁵⁸ לסקר, מחקרים, עמ' 60-95.

⁵⁹ לסקר, שם, עמ' 94.

אם כן, מאבקה של הקראות על שימור אופייה המיוחד בסביבות אמצע המאה הארבע עשרה הוליד התקפות על היהדות הרבנית הן בתחום ההגות והן בתחום הפרשנות (וגם בתחום ההלכה). בצד השני, בצד הרבני, התקפות אלו נתפסו כאיום וכאתגר שהתמודדות עימן הוא בגדר צורך דחוף. פירושו של רא"ק מציג התמודדות כזאת.

דברי סיכום

בהקדמתו לפירוש "שפת אמת" על התורה נותן ר' אברהם קירימי ביטוי ברור ובלתי משתמע לשני פנים לצורך העז והדחוף במתן מענה לאתגר שהקראים הציבו בפני היהדות הרבנית בצורת התקפות על פרשנותם של חז"ל. שיערנו שדווקא ההתקרבות הרעיונית בין שני הזרמים האלו ביהדות והשפעתה ההולכת וגוברת של היהדות הרבנית על היהדות הקראית בתקופה זו הן שהגבירו את רצונם ואת יכולתם של הקראים לנגח את היהדות הרבנית. תארכנו את התגברות תהליך זה לכשבעים השנים שעברו בין פירושו של ר' אהרן בן יוסף, שבו משתקף יחס ביקורתי אך גם ענייני להפליא לפרשנות התורה הרבנית, לבין פירושו של ר' אהרן בן אליהו, שבו משתקף יחס לעגני ומזלזל כלפי קורפוס פרשני זה. פירושו של רא"ק חובר לקראת סוף תקופה זו, כשהחיכוך לכאורה בשיאו, והלחץ של חכמי הרבניים להשיב מלחמה שצדקה מובנת אפוא היטב.

בהקשר זה תהינו על מה שעל פניו נראה כחוסר תגובה לאתגר הקראי מצד פרשני המקרא הרבניים של התקופה, ושמנו לנגד עינינו לפתור את הבעיה הזאת בקשר לפרשנותו של רא"ק בלבד. במישור ההלכתי הראינו שטענות הקראים נסבו בעיקר על האי-התאמה של פרשנות חז"ל לפשוטו של מקרא וניסו כך לשלול את תוקפה. רא"ק, שהיה פשוטן עקבי, הסכים במידה רבה להערכה זו של פרשנות חז"ל, ועל כן הוא לא ראה טעם לנסות להתווכח עם טענות הקראים לגופו של עניין. לפי ראות עיניו, האופציה היחידה שנותרה בידו כדי להדוף את התקפות הקראים הייתה ליצור מעין "מרחב מוגן" שבו קוראיו ילמדו את פשוטו של מקרא לצד דרשות חז"ל ומתוך היחשפות מינימלית לסוגיה הרגילה של המתח המתודולוגי הקיים בין שני רבדים פרשניים אלו. במישור הלא-הלכתי התוודענו לנטייה מסוימת של הפרשנות הקראית ללעוג על בקיאותם של הרבניים בדקדוק הלשון וביכולתם לעמוד על הפשט "האמיתי" של הכתובים. תשובתו של רא"ק לאתגר זה היה, לפי הנראה, לספק לקוראיו לקט רחב של מיטב הפרשנות הרבנית לדורותיה, לבל יחשבו שמחוסר בקיאות בדקדוק לשון הקודש נטו חכמי ישראל אחרי מסורת חז"ל.

דב שוורץ כרך את רא"ק עם ר' אלעזר בן מתתיה ורבנו מיוחס בן אליהו והגדירים פרשנים המשלבים פשט עם ההלכה הרבנית והמבטאים מגמה פולמוסית "מתונה" המכוונת נגד טענות הקראים. אולם כריכה זו מתעלמת מהבדלים ניכרים בין רא"ק לשניים האחרים: (א) בפירושו לחלקים הסיפוריים של התורה הביא רא"ק לעיתים קרובות פירושים פשטיים אחדים זה לצד זה, נוהג שאינו קיים אצל ר' אלעזר ורבנו מיוחס; (ב) ר' אלעזר ורבנו מיוחס ביארו את החלקים ההלכתיים של התורה בעיקר בהתאם למדרשי ההלכה התלמודיים, ואילו רא"ק שילב פשט עם

דרש בתוך פירושו לחלק זה של התורה; (ג) לדעת ר' אלעזר, ואולי גם לדעת רבנו מיוחס (עניין זה עדיין טעון חקירה), מדרשי ההלכה מבטאים את הכוונה האמיתית של התורה, גם אם הם מנוגדים לפשוטו של מקרא, ואילו לדעת רא"ק כוונת התורה גלומה אך ורק ברובד הפשט; (ד) רא"ק, בניגוד לשניים האחרים, אומר במפורש שיש בפירושו מענה לאתגר שהקראים הציבו לפני היהדות הרבנית. לאור כל ההבדלים הללו ולאור ממצאי המחקר הנוכחי, נראה לנו שמבין שלושת פרשנים אלו הפרשנות של רא"ק היא הקרובה יותר לשקף מענה אוטנטי להתקפותיהם של הקראים על היהדות הרבנית באזור התרבות הביזנטית ובאזורי השפעתה באמצע המאה הארבע עשרה.

רשימת קיצורים

אבן ג'נאת, הרקמה: ר' יונה אבן ג'נאת, ספר הרקמה, ההדיר: מיכאל וילנסקי, מהדורה שנייה ובה הערות חדשות מעיזבוננו של המהדיר, ירושלים תשכ"ד

G. Akhiezer, "The Intellectual Life and Cultural Milieu of Jewish Communities in Medieval Kaffa and Solkhat", *AJS Review* (2019), pp. 1–21

Eadem, "Hebrew Manuscripts and Scribes in the Crimean Golden Horde (Solkhat)", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 72.3 (2019), pp. 333–354

Eadem, *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism Among the Karaites of Eastern Europe*, Leiden and Boston 2018

Eadem, "Byzantine Karaism in the Eleventh to Fifteenth Centuries", in Robert Bonfil et al. (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden and Boston 2012, pp. 723–758

ברין, עיונים: ג' ברין, עיונים ב"לקח טוב" לחמש מגילות — קווים בפרשנות הביזנטית בתחילת האלף השני לספירה, תל אביב תשע"ח

ברין, פרשנים: הנ"ל, פרשנים ביזנטיים יהודים באלף השני לספירה, ירושלים 2020

ברין, רעואל: הנ"ל, רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה, תל אביב 2012

ברנשטיין, מחזור: ש' ברנשטיין, "המחזור כמנהג כפא – תולדותיו והתפתחותו", בתוך ש' ברנשטיין וג'א חורגין (עורכים), ספר יובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 538–451

פירוש התורה של ר' אברהם קירימי כתגובה לפולמוס הקראי האנטי-רבני בימי הביניים המאוחרים

N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tübingen: טקסטים: דה-לנגה, 1996

S. Dönitz, "Shemarya ha-Ikriti and the Karaite Exegetical Challenge", in: שמריה: Joachim Yeshaya and Elisabeth Hollender (eds.), *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabbanite Texts*, Leiden and Boston 2017, pp. 228–248

האס, מקובל: י' האס, "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", *JSIJ*, 23 (2023).

האס, התורה שבעל פה: הנ"ל, "התורה שבעל פה כפירוש המקובל והמוסמך של התורה שבכתב בפירוש-העל של ר' אלעזר בן מתתיה על פירוש התורה של ר' אברהם אבן עזרא", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כח (בדפוס).

המבחר: אהרן בן יוסף, ספר המבחר וטוב המסחר, דפוס י' פינקלמן, גוזלוו תקצ"ה

ווייס, אבן עזרא: פ"ר ווייס, "אבן עזרא והקראים בהלכה", מלילה א (תש"ד), עמ' 35–53; ב (תש"ו), עמ' 121–134; ג–ד (תש"י), עמ' 188–203

זר, אבן עזרא: ר"י זר, "רבי אברהם בן עזרא ופרשנות המקרא הקראית", מגדים לב (ש"ס), עמ' 97–106

L. Charlap, *Language and Textuality in Byzantine Karaism: Grammatical Concepts, Biblical Text Traditions, and Hermeneutic Aspects in the Constantinople Center (Late 11th - First Half of 14th Centuries)*, Wiesbaden 2019

חרל"פ, פשט: ל' חרל"פ, "פשט ודרש בפרשנות המקרא הקראית בבזונטיון: עיונים בשיטתו של אהרן בן יוסף", פעמים 101–102 (תשס"ה), עמ' 199–220

כתר: אהרן בן אליהו, כתר תורה, ההדיר: יהודה בר' יצחק סאווסקאן, גוזלוו תרכ"ז

E. Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah: Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic*, New York 2019

D. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies on Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden and Boston 2008

מקראות גדולות "הכתר": מקראות גדולות "הכתר" של אוניברסיטת בר-אילן, מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן, רמת גן

מרקון, קירימי: י"ד מרקון, "אברהם קירימי", בתוך: יעקב קלצקין (עורך ראשי), אנציקלופדיה ישראלית, כרך ראשון, ברלין וירושלים 1929, עמ' 243–244

סימון, און: א' סימון, און מלין תבחון, מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת, רמת גן תשע"ו

ספר החינוך: ספר החינוך, עם מבוא, חילופי גרסאות, הערות וביאורים מאת: חיים דב שעוועל, ירושלים תשס"ב

Daniel Frank, "Ibn Ezra and the Karaite Exegetes Aaron ben Joseph and Aaron ben Elijah", in Fernando Diaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra and His Age*, Madrid 1990, pp. 99–107

I. Zinberg, *A History of Jewish Literature: The German-Polish Cultural Center*, Cincinnati and New York 1975

רביצקי, לוגיקה: א' רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית, ירושלים 2009
שוורץ, רחק: ד' שוורץ, רחק וקרוב: הגות יהודית ביזנטית בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ז

R. Steiner, "The Lemma Complement in Hebrew Commentaries from Byzantium and its Diffusion to Northern France and Germany", *JSQ* 18.4 (2011), pp. 367–379

Idem, "The Byzantine Biblical Commentaries from the Genizah: Rabbanite vs. Karaite", in M. Bar-Asher et al. (eds.), *Shai le-Sara Japhet: Studies in the Bible, its Exegesis, and its Language*, Jerusalem 2007, pp. 243–262

Idem, "A Jewish theory of Biblical Redaction from Byzantium: Its Rabbinic Roots and its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification", *JSIJ* 2 (2003), pp. 123–167

תא-שמע, מחקרים: י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ז